

Biskopsämbetet

Rapport från den officiella samtalsgruppen
mellan Svenska kyrkan och
Stockholms katolska stift

Verbum

Samtalsgruppens medlemmar
Svenska kyrkan Olof André
Sven-Erik Brodd
Lars Eckerdal
Kjell-Ove Nilsson
Kristen Stendahl
Stockholms Raymond Crochet
katolska Frans Holin
stift Sven-Erik Pernler
Henrik Roelvink
Herman Seiler

*Boken är framställd med bidrag från
Samfundet Pro Fide et Christianismo*

© 1988 Den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och
Stockholms katolska stift och Verbum Förlag AB
Omslag: Jörgen Högberg
Tryck: Graphic Systems AB, Göteborg 1988
ISBN 91-526-1614-2
Verbum Förlag, Box 15269, 104 65 Stockholm
Tel. 08-749 65 00

INNEHÅLL

FÖRORD
AV BISKOPARNA BRANDENBURG OCH WERKSTRÖM 9

I. BAKGRUND – DIALOGERNA

INLEDNING 10

Arbetet i samtalsgruppen 12 – Disposition 13

1. DEN BILATERALA LUTHERSK-KATOLSKA DIALOGEN 14

Den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift 14 – Inofficiella samtal mellan lutherska och katolska teologer i Sverige 14 – Luthersk-katolska samtal i Tyskland 15 – Samtal mellan den romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet 15 – Samtal mellan lutheraner och katoliker i USA 16 – Teologisk enhet och kyrklig splittring 17

2. OM BISKOPSÄMBETET I DEN LUTHERSK-KATOLSKA DIALOGEN – EN ÖVERSIKT 19

Den luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige i internationellt perspektiv 19 – Utsagor om biskopsämbetet i det luthersk-katolska dialogdokumentet "Det andliga ämbetet i kyrkan" (GA), 1980 och i "Dop, nattvard, ämbete" (BEM), 1982 21 – Diskussionen om den apostoliska successionen 24

II. HISTORISK ÖVERBLICK

3. BISKOPSÄMBETET UNDER TIDEN FRAM TILL REFORMATIONEN 27

Uppkomsten av ett sk monepiskopat 28 – Biskoparnas särskilda fullmakt 28 – Tillsättandet av biskopar 29 – Biskopsämbetet i enhetens tjänst 30 – Biskoparnas jurisdiktion 31 – Biskoparnas världsliga makt 31 – Biskoparna i det medeltida Sverige 32

4. BISKOPSÄMBETET FRÅN REFORMATIONEN TILL MODERN TID I SVENSKA KYRKAN 34

Återbesättandet av de vakanta biskopssätena och brytningen med Rom 34 – Furstestyret av kyrkan 36 – Stormaktstidens myndiga biskopar 35 – Prästeståndet och biskopstillsättningarna under 1700-talet 36 – Från ifrågasättande till revitalisering av biskops-

ämbetet 37 – Nathan Söderblom och ekumeniken 38 – En ny kyrkosyn? 39

5. BISKOPSÄMBETET I DEN ROMERSK-KATOLSKA KYRKAN EFTER REFORMATIONEN 41
Självprovning och självbesinning 41 – Den katolska reformationen 43 – Upplyningsbiskopar, episkopalister och andra 44 – Stärkandet av påvens primat 45 – En ny tid 46 – Sakramentalitet och kollegialitet 47

III. PRINCIPIELLA SYNPUNKTER

6. BISKOPSÄMBETET I KYRKAN 50
Kyrkans kallelse 50 – Kyrkan som sakramental gemenskap och som institution 51 – Kyrkans sändning i världen 52 – Kyrkans tjänst och tjänsten i kyrkan 53 – Kyrkans ämbete som Guds gåva i och för kyrkan 54 – Kyrkans ämbete som Jesu Kristi ämbete 55 – Kyrkans ämbete som Andens ämbete 57 – Kyrkans ämbete i dess särskilda utformningar 58 – Episkopé och biskopsämbetet 60 – Biskopsämbetet och herdeuppdraget 61
7. BISKOPSVIGNINGEN 62
Kallelsen till kyrkans ämbete 62 – Vigningen till kyrkans ämbete 63 – Vigningsliturgi grundstruktur 63 – Biskopsvigningens liturgi 65 – Vigning och installation 66
8. BISKOPSÄMBETETS SAKRAMENTALITET 68
Ämbetets enhet och de tre uppdragstyperna 68 – Kyrkans ämbete som sakrament 70 – Biskopsämbetets sakramentalitet 74
9. APOSTOLISK SUCCESSION I KYRKAN OCH HENNES ÄMBETE 76
Kyrkans apostolicitet och hennes apostoliska ämbete 76 – De två apostolicitetsaspekterna på ämbetet 77 – Successionen i vigningen till kyrkans ämbete 78 – Ämbetssuccessionen som tecken och redskap för kyrkans apostolicitet 79 – Biskoparnas kollegialitet kring Petrusämbetet 81 – Brister i vigningssakramentet 83
10. KYRKAN OCH HENNES BISKOPSÄMBETE I ETT DEMOKRATISKT SAMHÄLLE 87
En institutionell kyrka och ett ansvarigt gudsfolk 87 – Ett demokratiskt samhälle 87 – Folksuveräniteten och kyrkans apostolicitet 88 – Gudsfolkets ansvar, rätt och roll 89 – Biskopsämbetet och demokratiska former i kyrkan 90

IV. SLUTSATSER OCH UTBLICK

Inledning 92 – Metodfrågor 93 – Innehållslig sammanfattning 94, A. Kyrkans väsen 94, B. Ämbetet i kyrkan 95, C. Biskopsämbetet 97, D. Biskopsvigningen 98, E. Ämbetets apostolicitet 99, F. Ämbete och demokrati 100, G. Avslutning 101

V. EXKURSER

Biskopsämbetet i Codex Juris Canonici av Raymond Crochet (op) 102

Petrusämbetet – en ekumenisk utmaning av Herman Seiler (sj) 110

Biskopsämbetet i 1571 års kyrkoordning av Sven-Erik Brodd 123

Litteraturoversikt av Olof Andrén 136

Vigningsordningar 143

Förkortningsregister 170

FÖRORD

Gemensamt bekänner romersk-katolska kyrkan och Svenska kyrkan att biskopsämbetet såsom en del av kyrkans ämbete är Guds den heliga Andens gåva till kyrkan. Detta är utgångspunkten för det dokument som här presenteras av Den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift.

Redan tidigare har en avsevärd samsyn i ämbetsfrågan kunnat redovisas i den internationella luthersk-katolska dialogen. Svenska kyrkans speciella tradition har möjliggjort att de internationella dialogresultaten på ett positivt sätt har kunnat föras vidare och konkretiserats. Vi vet att detta redan har väckt ett berättigat intresse utanför Sveriges gränser.

Ekumenik är ingen förhandlingsrunda utan ett ömsesidigt fördjupande i den gudomliga uppenbarelsen. När vi nu överlämnar dokumentet Biskopsämbetet för studier i våra kyrkor, ser vi det inte bara som ett uttryck för ett närmande mellan Svenska kyrkan och romersk-katolska kyrkan utan också som en påminnelse till oss alla om det teologiska samtalets ekumeniska möjligheter och dess nödvändighet för alla varaktiga ekumeniska framsteg.

Det är ett femårigt arbete som avslutas med detta dokument. Dialogen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift kommer att fortsätta. Viktigt är nu emellertid att detta unika dokument blir studerat och diskuterat i hela den svenska kristenheten.

Uppsala och Stockholm i mars 1988

Bertil Werkström
Svenska kyrkans
ärkebiskop

Hubertus Brandenburg
Biskop i Stockholms
katolska stift

I. BAKGRUND – DIALOGERNA

INLEDNING

Samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift utger härmed sin tredje tryckta rapport. Dess tidigare arbeten, liksom en kort historik över samtalsgruppen som började arbeta 1970, följer i det avsnitt som behandlar den bilaterala luthersk-katolska dialogen (s 14).

1981 beslutades, att samtalsgruppen skulle arbeta med frågan om biskopsämbetet. Orsaker som angavs i motiveringen var, att biskopsämbetet har avgörande ekumenisk betydelse i den romersk-katolska kyrkan, att Svenska kyrkan sedan 1920-talet anser sig i ekumeniska sammanhang inta en speciell ställning genom sina anspråk på ett biskopsämbete med apostolisk succession och att biskopsämbetet har aktualiserats internationellt i olika dokument. Svenska kyrkan har i dessa dokument knappast blivit föremål för behandling.

Frågan om biskopsämbetet har nu återigen i den internationella ekumeniska diskussionen framträtt med en för bara några år sedan oanad aktualitet och styrka.

I *Baptism, Eucharist and Ministry*, sv: Dop, Nattvard, Ämbete (BEM) den officiella Faith och Ordertexten från Lima 1982, uppmanas kyrkor som saknar biskopsämbete med historisk succession "att värdesätta den biskopliga successionen som ett tecken, låt vara inte en garanti, för kyrkans kontinuitet och enhet" (§ = 38). Om dokumentet som helhet kan sägas, att det förutsätter en enhet mellan kyrkorna, som inkluderar en gemensam uppfattning om, och ett likartat utövande av *episkopé*, d v s biskopsämbetets funktioner.

I det romersk-katolska – lutherska dokumentet *Det andliga ämbetet i kyrkan*, 1981, diskuteras också frågan om biskopsämbetet och även här finns en inriktning att betona dettas betydelse för enheten och en önskan att få det accepterat och infört i så många, här lutherska, kyrkor som möjligt.

För en lokal bilateral samtalsgrupp gäller det att finna ett aktuellt och

begränsat ämne där man också kan applicera och i den lokala situationen bearbeta ett mera omfattande ekumeniskt material. Vi har menat, att frågan om biskopsämbetet är ett sådant ämne.

Till en historisk-systematisk frågeställning, där traditionerna på olika sätt skiljer sig åt eller kan skilja sig åt och där målet i någon mening är att genom fördjupad teologisk och historisk reflexion nå fram till en om möjligt fördjupad enhet eller åtminstone en större klarhet, kan läggas ytterligare en aspekt. Det finns för våra traditioner gemensamma problem som också gäller biskopsämbetet. Frågor som här blir aktuella är exempelvis den episkopala strukturens tillämpning och förhållande till den omgivande demokratiska samhällsstrukturen, auktoritetens väsen och utövande i förhållande till biskopsämbetet samt biskopens roll och funktion i kyrkan och församlingen.

Den metod, som här kommer till användning, är att under så stort beaktande som möjligt av den internationella ekumeniska dialogens resultat också komplettera detta med specialundersökningar. Resultat därav inarbetas i texten. Dessa undersökningar bifogas också som bilagor i den utsträckning de i avsevärd grad kan underlätta förståelsen av själva dokumentet.

För Svenska kyrkans (SK) del gäller, att dess biskopsämbete traditionellt spelar en viktig roll i ekumeniska sammanhang. Detta ämbete utgjorde förutsättningen för förbindelserna med den anglikanska kyrkan vid seklets början. Det har fått stor betydelse för de lutherska kyrkorna i Balticum, som genom Nathan Söderblom erhöll det historiska episkopatet. Slutligen kan också här nämnas, att Svenska kyrkan på missionsfälten spelat en avgörande roll vad gäller biskopsämbetets införande i lutherska kyrkor i Afrika och Asien.

Svenska kyrkan befinner sig i en dubbel roll. Genom att erkänna Confessio Augustana har den antagit en luthersk bekännelse och genom sitt historiska kontinuitetsmedvetande menar den sig också ha behållit ett biskopsämbete med apostolisk succession.

För den romersk-katolska kyrkan (RKK) gäller, att den hävdar att den besitter ett biskopsämbete med apostolisk succession. (Från romersk-katolskt håll syns det för närvarande inte vara så, att man kan tänka sig ett erkännande av en presbyteral ämbetsstruktur.) Därför är frågan om biskopsämbetet i Svenska kyrkan av grundläggande betydelse för de framtida relationerna mellan denna kyrka och den romersk-katolska. Frågeställningen har uppmärksamats tidigare av bl a van den Haag och Dewailly.

Den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift har nu sett det som en möjlighet att, mot bakgrund av de internationella och framför allt luthersk-katolska samtalen om ämbetet, föra frågan vidare. Tidigare har *de luthersk-katolska samtalen* huvudsakligen präglats av att parterna i dialogen haft formellt skilda utgångs-

punkter, lutheranerna en presbyteral, katolikerna en episkopal. De lutherska episkopala kyrkorna i Europa och tredje världen, som är i minoritet inom lutherdomen, kan knappast sägas ha gjort sig hörda. Genom att den svenska situationen är sådan, att dialogen kan kännetecknas av formell paritet vad gäller anspråk på episkopal ordning, kan grundläggande överensstämmelser prövas i synen på ämbetet, och då särskilt ett de lokala ämbetena överordnat ämbete som något väsentligt för kyrkan, (jfr *Alle unter einem Christus*, 1980, § 22).

Arbetet i samtalsgruppen

Samtalsgruppen har i regel sammanträtt tre gånger per termin, vissa perioder tätare. Några gånger har gruppen arbetat sammanhållet under ett par dagar. Mellan sammanträdena har de enskilda medlemmarna fullgjort forskningsuppdrag eller skrivit utkast till texter. Detta tillvägagångssätt har kännetecknat gruppens arbete sedan dess tillkomst 1970.

Samtalsgruppens medlemmar känner varandra väl. En del av medlemmarna har samarbetat i över ett decennium. Detta har lett till en god arbetsmiljö i samtalsgruppen, präglad av mycket stor öppenhet. Det betyder, att diskussioner som förts i gruppen kunnat ske med denna stora öppenhet utan att någon deltagares goda vilja ifrågasatts. Det betyder också, att varje ansats till förhandlingsmentalitet är något för samtalsgruppen främmande. Målet, också i de intensivaste diskussioner, har för gruppen varit att fördjupa det teologiska medvetandet så att uppenbarelsens sanning alltmer klarlägges. Först genom denna process kan en sann och varaktig enhet uppnås.

Det 1981 upptagna ämnet visade sig bli det mest krävande hittills, och när man efter tre år visserligen hade en mängd olika aktstycken utskrivna men ännu inget samlat grepp kring ämnet, började man misströta om möjligheterna att någonsin bli färdig och beslöt att göra ett uppehåll i arbetet. I december 1984 fick gruppen tillfälle att möta både biskop Brandenburg och ärkebiskop Werkström. De förklarade båda, att gruppens arbete med frågan om biskopsämbetet var mycket angeläget men att ämnet var av sådan art, att det måste ta tid. I maj 1985 kunde den disposition ställas upp som sedan i stort sett har blivit fullföljd.

Tillvägagångssättet har i stort sett varit detsamma som från början. Utkast har skrivits och debatterats. Ofta har helt nya synpunkter kommit fram och föranlett helt nya dispositionsförslag, som i sin tur måste bearbetas.

Disposition

Det dokument som nu presenteras har disponerats så, att det kommit att få fem olika avsnitt.

Det första avsnittet består av en beskrivning av hur samtalsgruppen arbetat och en översikt som har till uppgift att dels placera in arbetet i ett internationellt dialogsammanhang, dels ge gruppens behandling av biskopsämbetet en kontext i denna internationella dialog.

Därpå följer ett historiskt avsnitt som har till uppgift att belysa biskopsämbetets olika utformning och innebörd. Avsnittet är uppdelat så, att en första del behandlar utvecklingen fram till schismen på 1500-talet, varpå utvecklingen i den romersk-katolska kyrkan och Svenska kyrkan till dags dato behandlas var för sig. Trots att vi är medvetna om det omöjliga i att på detta sätt parallellställa utvecklingen i en världsvid kyrka med en, historiskt sett, periodvis isolerad nationalkyrka har vi funnit, att detta sannolikt är det enda sättet att beskriva den historiska utvecklingen. Ett försök att upprätthålla det jämförande perspektivet har varit, att beträffande den romersk-katolska utvecklingen med vissa pragmatiska kriterier beskriva utvecklingen inom områden i Europa som i någon mening kan vara jämförbara, kulturellt och politiskt, med Sverige.

I ett systematiskt avsnitt har samtalsgruppen valt att arbeta med frågan om biskopsämbetet främst så, att det ställs i relation till vad kyrkan är. Således inleds detta avsnitt med en beskrivning av biskopsämbetet som kyrkans ämbete. Frågan om ordinationen och biskopsämbetets sakramentalitet belyses utifrån sakramentaliteten i kyrkan, den apostoliska successionen och frågan om biskopsämbetets möjligheter i en tid präglad av olika demokratibegrepp.

Samtalsgruppens dokument avslutas med ett avsnitt, där samtalsgruppen drar sina slutsatser av vunna erfarenheter och därmed sammanfattar sitt arbete.

Som ett tillägg till samtalsgruppens dokument publiceras några *exkurser* med utredningar, som har till avsikt att på några punkter fördjupa läsarens kunskaper i speciella frågeställningar, som varit föremål för gruppens överväganden. Därpå följer en litteraturförteckning i urval samt ett förkortningsregister.

1. DEN BILATERALA LUTHERSK-KATOLSKA DIALOGEN

I den ekumeniska rörelsen har det blivit allt vanligare, att man lämnat de ganska svårbemästrade teologiska diskussioner, där flera kyrkosamfund samtidigt för teologiska samtal med varandra. Man kan märka en ny trend inom ekumeniken i de s k bilaterala samtalen, d v s teologiska överläggningar där endast två samfund är indragna. Detta är en global företeelse.

Den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift

1970 tog ärkebiskopen i Uppsala och den romersk-katolske biskopen i Stockholm initiativet till bildandet av en ekumenisk samtalsgrupp. Denna kom därmed att få officiell karaktär. 1980 fick den del av samtalsgruppen, som representerade Svenska kyrkan en delvis ändrad status som ännu består, genom att den utsågs av biskopsmötet. Gruppen har sedan starten bestått av ca tio personer, alla med dubbel anknytning till kyrka och forskning. Efter fem års arbete presenterade samtalsgruppen sitt första dokument, **Äktenskap och familj i kristen belysning**, 1975. Förordet var skrivet av ärkebiskop Sundby och biskop Taylor, och boken är översatt till tyska och engelska.

Nästa dokument från samtalsgruppen kom att gälla frågan om dop och kyrkotillhörighet. Det visade sig inom samtalsgruppen inte råda några skilda meningar i sak, nämligen att dopet är en första förutsättning för tillhörighet till en kristen församling. Samtalsgruppen fann det då angeläget att i samband med stat-kyrkautredningen 1978 påminna om det ekumeniska och internationella perspektivet på frågan. Därför utgavs rapporten **Ekumenisk samsyn om dop och kyrkotillhörighet**, 1978.

Inofficiella samtal mellan lutherska och katolska teologer i Sverige

1980 hade den officiella samtalsgruppen att på biskopsmötets uppdrag ta ställning till ett förslag till dubbel kyrkotillhörighet för en grupp i Svens-

ka kyrkan som också ville leva i gemenskap med det romersk-katolska stiftet. Bakom detta förslag låg många års imponerande teologiskt arbete, vars slutsatser tyvärr endast föreligger i två dokument presenterade så tidigt som 1973 **Katolsk tro i Svenska kyrkan** (2:a uppl 1980) och **Kyrkoskiljande läroskillnader**.

Luthersk-katolska samtal i Tyskland

De inofficiella samtalen i Sverige mellan lutherska och katolska teologer har sin bakgrund i en tysk motsvarighet. Redan i slutet av 1950-talet tog ett antal lutherska teologer, sammanslutna i en grupp som kallades "Sammlung", och som vid mitten av 1960-talet fick en fortsättning i "Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung", initiativ till en luthersk-katolsk dialog. Direkt och indirekt kom denna grupp att ge upphov till den diskussion som fördes mellan 1975 och 1980 om möjligheterna till ett romersk-katolskt accepterande av den lutherska huvudbekännelsen, **Confessio Augustana** (den augsburgska bekännelsen, "CA"). Tanken var, att romersk-katolska teologer skulle göra en tolkning av denna lutherska bekännelse utifrån den ståndpunkt som i dag är den romersk-katolska kyrkans. Lutherska världsförbundet accepterade förslaget vid ett sammanträde i Uppsala 1976, men någon officiell katolsk tolkning av CA har ännu inte givits.

Dialogen mellan lutherska och romersk-katolska teologer i Tyskland nådde något av en kulmen i samband med 450-årsminnet av den ovan nämnda CA:s tillkomst. Det viktigaste resultatet av denna dialog torde vara den mycket omfattande boken **Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens**, 1980. Den är en vetenskapligt anlagd kommentar till den lutherska huvudbekännelsen, där varje kapitel är skrivet gemensamt av en luthersk och en romersk-katolsk teolog.

Det senaste mera omfattande dialogdokument som den officiella samtalsgruppen mellan den katolska biskopskonferensen i Tyskland och den förenade evangelisk-lutherska kyrkan i Tyskland (VELKD) utgivit kom 1984 under titeln **Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament**.

Samtal mellan den romersk-katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet

Efter Andra Vatikankonciliet öppnades representativa samtal på officiell nivå mellan Lutherska världsförbundet och Enhetssekretariatet. Det första större konkreta nedslaget av detta arbete var den rapport studiekommissionen Evangeliet och kyrkan lade fram efter fem års arbete

1972, vanligen kallad **Maltarapporten**. Rapporten väckte en livlig diskussion men uppvisar också ett mycket stort samförstånd i en av reformationens huvudfrågor: Evangeliet. Nästa resultat av dessa samtal på internationell och officiell nivå blev ett dokument om nattvarden. **Das Herrenmahl**, 1979. Här konstateras åter en avsevärd luthersk-katolsk samstämmighet samtidigt som man gör påpekanden till respektive traditioner om vad som kan göras för att ytterligare befästa den samsyn som kommer fram i dokumentet. Boken har kommit i svensk översättning, **Nattvarden Herrens måltid**, 1982, med kommentar av Lars Thunberg. Redan 1980 utgavs så ytterligare två dokument **Wege zur Gemeinschaft** och **Alle unter einem Christus**. De publicerades tillsammans. Det förstnämnda dokumentet kan sägas vara en sammanfattning av de punkter på vilka enhet uppnåtts mellan lutheraner och katoliker, det sistnämnda är ett ställningstagande till CA. Vidare har utkommit ett omfattande arbete om ämbetet ur luthersk och katolsk synvinkel, **Das geistliche Amt in der Kirche**, 1981.* 1983 föranledde Lutherjubileet den internationella samtalsgruppen att utge ett gemensamt ställningstagande, **Martin Luther – Zeuge Jesu Christi**. Slutligen har utgivits en sammanfattning av de resultat som uppnåtts i den luthersk-katolska dialogen, presenterad i dokumentet **Einheit vor uns**, 1985.

Samtal mellan lutheraner och katoliker i USA

I USA förs samtal mellan US National Committee, Lutheran World Federation och Bishop's Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, alltså på i sammanhanget högsta nivå. Medlemmar i respektive samtalskommissioner är några av USAs för närvarande främsta teologer.

Diskussionerna startade vid mitten av 1960-talet och har behandlat frågor som en gemensam tolkning av den nicenska trosbekännelsen, **The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church**, 1965, och dopet, **One Baptism for the Remission of Sins**, 1966. Nattvarden har behandlats i två dokument. Det ena gäller nattvarens offerkaraktär, **The Eucharist as Sacrifice**, 1965, det andra prästämbetets förhållande till sakramentsförvaltningen, **Eucharist and Ministry**, 1970, nedan kallat "USA". Fyra år senare hade kommissionerna arbetat sig samman om ett traditionellt så brännbart ämne som påvens primat, **Papal Primacy and the Universal Church**, 1974.

Alla dokumenten i den luthersk-katolska dialogen i USA innehåller förutom de gemensamma ställningstagandena, där man är överens och de särskilda yttranden som medger kvarvarande skillnader, också veten-

* Sv. övers: Det andliga ämbetet ("GA")

skapliga specialutredningar i olika frågor.

När det gäller frågan om påven utkom dessutom en särskild bok skriven av framstående katolska och protestantiska exegeter, alltså inte bara lutheraner, **Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars**, 1973. Diskussionen om påven hade visserligen lett till framsteg mot en gemensam luthersk-katolsk syn på ett enhetens ämbete i kyrkan, men också visat på problem vad gäller auktoritetsproblem och frågan om läroämbetet. Därför utgavs nu det mest omfattande dokumentet hittills, över 350 sidor. **Teaching Authority and Infallibility in the Church**, 1979. Slutligen har inom ramen för dialogen i USA utkommit ett dokument som motsvarar studien över Petrus i Nya Testamentet, nämligen **Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars**, 1978. Det senaste dokumentet som utgivits i den luthersk-katolska dialogen i USA heter **Justification by Faith**, 1985. Den påvisar avgörande samstämmighet i vad som traditionellt ansetts vara grundskillnaden mellan romersk-katolsk och luthersk kristendomstolkning: frågan om rättfärdiggörelsen genom tron.

Teologisk enhet och kyrklig splittring

Dialogen som förs på officiell nivå mellan olika organ inom den romersk-katolska kyrkan och lutherdomen kännetecknas av att deltagarna i de olika kommissionerna i så stor utsträckning är vetenskapsmän. Detta innebär också att dialogen kännetecknas av stor metodisk medvetenhet. Att romersk-katolska och lutherska teologer bedriver gemensam forskning inom dialogens ram öppnar nya perspektiv och nya lösningar på gamla problem. Som ett exempel kan anges, att den fyrahundraåriga kontroversen om rättfärdiggörelseläran nu anses övervunnen.

Det stora problemet med den luthersk-katolska dialogen, liksom för övrigt alla ekumeniska dialoger, synes vara att den fortfarande är så ung, att den inte funnit former för hur de teologiska framstegen ska omsättas i praktiken. Detta är föremål för en omfattande debatt i den internationella diskussionen och brukar kallas receptionsfrågan. Visserligen kan det konstateras, att resultaten av de ekumeniska dialogerna mellan olika kyrkor förs in i kyrkorna på olika vägar. Så uppvisar nu t ex Svenska kyrkan, de lutherska kyrkorna i USA, de anglikanska kyrkorna och den romersk-katolska kyrkan i sina nya mässordningar sådana likheter, att de kan sägas tillhöra ett enhetligt västerländskt mönster. Men formellt förs inte kyrkorna samman. I en situation, där man diskuterar, om de teologiska skillnader som återstår mellan de olika traditionerna verkligen längre är kyrkoskiljande, berörs inte de kyrkliga strukturerna. Man bör-

jar alltmer närma sig en situation, som kan sägas kännetecknas av teologisk konvergens och kyrklig splittring. Kanske kan den nya dialogen mellan anglikanska kyrkorna och den romersk-katolska, som nu beslutats av påven och ärkebiskopen av Canterbury, visa vägen. En av dess uppgifter är att ge praktiska förslag till en återförening mellan den romersk-katolska och de anglikanska kyrkorna.

2. DISKUSSIONEN OM BISKOPSÄMBETET I DEN LUTHERSK-KATOLSKA DIALOGEN – EN ÖVERSIKT

Frågan om biskopsämbetets ställning och betydelse har såsom redan nämnts under den senaste tiden trätt fram i de internationella ekumeniska samtalen med en för bara några år sedan oanad aktualitet och styrka. En sådan situation har gjort det ämne, som den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift här redovisar, synnerligen aktuellt.

Den luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige i internationellt perspektiv

a) Samtalsgruppen utgår från att det är två kyrkor med biskopsämbete som talar med varandra. Beträffande Svenska kyrkan finns en rad omständigheter, som visar biskopsämbetets betydelse för hennes del. Som exempel kan nämnas vad som skedde under 1500-talet, då Gustav Vasa klart syftade till att avskaffa biskopsämbetet, som trots detta hävdade sig och befäste sin ställning. Vidare har SK:s biskopsämbete spelat en viktig ekumenisk roll. Först kom detta i dagen vid förhandlingarna om nattvardsgemenskap med den anglikanska kyrkan i början av 1900-talet. Svenska kyrkan har därefter medverkat vid införandet av biskopsämbetet i kyrkor såväl i Europa som Afrika och Asien.

b) Samtidigt kompliceras situationen av att Svenska kyrkan ser sig som en del av lutherdomen i världen, och flertalet lutherska kyrkor saknar ett historiskt biskopsämbete. Svenska kyrkan synes å ena sidan hävda den lutherska synen på frihet i fråga om ämbetets form och å andra sidan i handling hävda det historiska episkopatet som ett ideal. Detta är i kort-het det speciella problemet i relationen Katolska kyrkan – Svenska kyrkan.

I dokumentet *Dop, nattvard, ämbete* (BEM) räknas *episkopé* som en nödvändig funktion i kyrkan för att uttrycka och bevara Kristi kropps enhet. Det grekiska ordet *episkopé* betyder tillsyn och används i BEM som *terminus technicus* för den övergripande herdefunktionen i kyrkan. Man finner att denna funktion existerar i alla kyrkor och utövas av det historiska biskopsämbetet eller av organ eller personer med olika benäm-

ningar. *Episkopé* beskrivs på ett sådant sätt, att det strukturellt sammanfaller med biskopsämbetet. Helt följdriktigt uppmanas kyrkor som saknar biskopsämbete med historisk succession "att värdesätta den biskopliga successionen som ett tecken, låt vara inte en garanti, för kyrkans kontinuitet och enhet" (§ 38).

Samtidigt föreligger två andra dokument efter bilaterala samtal mellan RKK och lutherska kyrkor, det ena, *Eucharist and Ministry*, publicerat i USA, 1970, det andra, *Das geistliche Amt in der Kirche*, (GA), Tyskland 1981, sv *Det andliga ämbetet*. I GA diskuteras centralt frågan om biskopsämbetet, vars betydelse för enheten betonas. En önskan uttrycks, att det skall accepteras och införas i så många lutherska kyrkor som möjligt. Men det finns en tendens att internationellt inte betrakta detta ämbete som normalt för lutherska kyrkor.

Den dominerande inställningen i de luthersk-katolska dokumenten om ämbetet, här närmare bestämt GA, är att inte ägna uppmärksamhet åt lutherska kyrkor som av sin tradition, t ex Svenska kyrkan, eller genom ett medvetet ställningstagande, t ex de lutherska kyrkorna i Estland och Lettland eller olika lutherska kyrkor i Afrika, antagit det historiska biskopsämbetet, dvs ett livslångt ämbete med apostolisk succession. Att man från lutherskt håll inte begrundat det faktum, att det inom dess tradition finns kyrkor med historiskt biskopsämbete syns framför allt bero på att majoriteten av lutherska kyrkor saknar denna form för episkopé.

Man har inte heller tagit hänsyn till diskussionen inom Kyrkornas världsråd, där BEM tillkommit. Visserligen utkom detta efter GA, men diskussionerna fördes redan dessförinnan. I det lutherskkatolska dialogdokumentet används en typ av resonemang, där situationen på 1500-talet får normativ betydelse. En sådan metod tillhör ett tidigare skede i den ekumeniska dialogen. Dagens samtal måste se framåt och samtala om ömsesidigt berikande.

c) Det faktum, att Svenska kyrkans biskopsämbete inte diskuteras i de bilaterala dokumenten, motsvaras ingalunda av den historiska utvecklingen. På missionsfälten har det efter kyrkornas självständighet kommit till stånd uppgörelser mellan tyskinfluerad och svenskinspirerad lutherdom, där oftast den senare segrat och det historiska biskopsämbetet införts. Interkommunionsöverenskommelsen mellan den anglikanska kyrkan och Svenska kyrkan ledde dels till en uppgörelse mellan olika teologer i Tyskland, dels till att förhållandet mellan svensk och tysk lutherdom en tid blev ansträngt. Den utformning biskopsämbetet har i Svenska kyrkan leder till att en svensk biskop inte kan delta i vigningen av en ungersk, dansk eller norsk biskop. I den diskussion som förts i den tyska landskyrkorna efter första världskriget om biskopsämbetets införande, har det svenska biskopsämbetet varit ett argument i diskussionen för eller emot.

Slutligen kan sägas, att biskopsämbetet i Svenska kyrkan fortfarande

inom ekumeniskt inriktade kretsar inom lutherdomen tas till intäkt för möjligheten och i vissa fall önskvärdheten, att lutherdomen antar det historiska biskopsämbetet.

Sammanfattningsvis kan alltså kritik riktas mot luthersk-katolska dialogdokumentet för att det inte tar någon hänsyn till den diskussion som faktiskt förekommit i modern tid om biskopsämbetet inom lutherdomen. Ytterligare kritik kan riktas mot att man därmed inte heller har fäst något avseende vid den diskussion som faktiskt lett fram till det historiska biskopsämbetets införande i afrikanska lutherska kyrkor. Diskussionen präglas tämligen ensidigt av förhållandena i Tyskland och USA.

d) Ett försök att övergripande teckna positionerna mellan den lutherska och romersk-katolska traditionen i dialogen visar:

1. att lutheranerna varit benägna för ett positivt ställningstagande till det historiska biskopsämbetet, ibland så långt gående att detta ämbete blir ett desideratum för dem.
2. att enskilda romersk-katolska teologer också vid samtal med reformerta ibland låtit möjligheten framskynta, att ett presbyteralt ämbete skulle kunna vara ett giltigt ämbete, också från romersk-katolsk synpunkt.
3. att lutheranerna till sin metod i dialogen varit beroende av 1500-talets historiska situation, utifrån vilken man tolkar sina bekännelseskrifter. Den tolkning som görs i samtalen blir grunden för dialogen med den romersk-katolska parten.
4. att romersk katolska teologer delvis dragits med i ett historiskt inriktat arbetssätt men att de framför allt tar sin utgångspunkt i modern eller samtida diskussion om ämbetet.
5. att biskopsämbetet i dialogen mellan lutheraner och romerska katoliker aldrig ifrågasätts som ett autentiskt kyrkligt ämbete.

Den internationella luthersk-katolska dialogens innehåll kommer till användning i vårt sammanhang vad gäller de positiva eller negativa beskrivningarna av biskopsämbetets funktion och innehåll som kan återfinnas i dialogen, antingen de framförs gemensamt eller som särmeningar. (Det förefaller knappast meningsfullt att exempelvis SK påtar sig en konstruerad roll som företrädare för tysk lutherdom.)

Utsagor om biskopsämbetet i det luthersk-katolska dialogdokumentet "Det andliga ämbetet i kyrkan" (GA), 1980, och i "Dop, nattvard, ämbete" (BEM), 1982

Som nedan framgår kommer de dokument som det refereras till att vara av två kategorier, dels bilaterala luthersk-katolska dokument, dels såda-

na multilaterala dokument som romersk-katolska och lutherska teologer varit med om att utarbeta och som också i någon mening riktar sig till dessa traditioner, här sammanfattade i BEM, 1982.

Om man skulle försöka sammanfatta de ovan nämnda dokumentens intention beträffande biskopsämbetet så arbetar USA med en diskussion som gäller möjligheten av en parallellisering av episkopal och presbyteral struktur inom ramen för en differentierad ämbetsstruktur som grundas på ömsesidigt erkännande av ämbeten. GA kan på ett sätt sägas ha beröring med detta arbete genom att inom ramen för ämbetets uppgifter lyfta fram *episkopé*-funktionen som något som *dels* slår sönder gränserna mellan episkopal och presbyteral tradition, *dels* betonar det för båda traditionerna gemensamma i funktionen. BEM behandlar även frågan om det treledade ämbetet.

b) Bedömningen av *det historiska episkopatet* utfaller olika i här undersökta dokument. Visserligen fastslås i både USA § 21 och GA § 42, att den lutherska reformationen önskade bibehålla biskopsämbetet, men skillnaderna i attityd till frågan är olika. I GA beskrivs avsaknaden av episkopat i den lutherska traditionen som ett resultat av en "nödsituation" § 42, § 43, men i USA finns inga antydningar om detta. Visserligen framhävs i USA § 28 (luthersk särskrivning), att den episkopala strukturen inte är något problem för lutheranerna, men detta är mer ett medgivande än en positiv utsaga. Kontexten är, att varje form för ämbetet som tjänar evangelieförkunnelsen är acceptabel. Man hänvisar till det faktum, att olika kyrkor i luthersk tradition har olika ämbetsstruktur, varvid Svenska kyrkan företräder den episkopala traditionen. Däremot saknas GAs synpunkt, att biskopsämbetet skulle vara den normala ordningen i kyrkan eller det faktum att *episkopé* genom den historiska utvecklingen kommit att lösöras från episkopatet § 43. Den amerikanska, demokratiska traditionen avspeglar sig måhända i USA-dokumentet, § 21, som hävdar, att det enligt luthersk tradition endast finns "one order of ordained ministers" som kombinerar olika drag ur det gamla episkopatet och presbyteratet. Pastorn besitter ämbetets fullhet. Också märks här, att kontexterna är olika för GA och USA. För det första gäller frågan direkt biskopsämbetet, medan det senare snarare befattar sig med ämbetets validitet överhuvud.

c) Både i USA § 20 och GA § 41 framställs *det treledade ämbetet* som en (not SOU 1985:45 s 136) fornkyrklig och samtidigt typisk romersk-katolsk struktur. Det är intressant att notera, att BEM här går en helt annan väg. Både GA § 41 och BEM, Ämbetet 19 diskuterar det treledade ämbetet utifrån fornkyrkans situation. BEM, Ämbetet 2 rekommenderar det treledade ämbetet, "det trefaldiga ämbetet, bestående av biskop, presbyter och diakon, kan i dag tjäna som uttryck för den enhet vi söker och även som ett medel att uppnå den". Detta ämbete var det allmänt accepterade mönstret i fornkyrkan, det bevaras fortfarande av många kyr-

kor, det finns ett behov av att det ordinerade ämbetet utför sina uppgifter i diakonala, presbyterala och episkopala aspekter. Liksom tidigare GA hävdar BEM, Ämbetet 23, att episkopé-tjänsten "är nödvändig för att uttrycka och trygga kroppens enhet".

Biskopsämbetets uppgifter och väsen beskrivs på ett för romerska katoliker och lutheraner gemensamt sätt i GA. Förutsättningen är att man i detta sammanhang tar sig friheten att översätta *episkopé* med "episkopat" d v s identifierar funktionen med formen. Följande *funktioner* finns i GA § 45: pastoral uppsikt.. tjänst åt enheten.. utövande av läroämbetet.. ordination.. visitation.. "Kirchenordnung". För RKK gäller då dessutom konfirmationen. *Principiellt* om biskopsämbetet gäller enligt GA § 45 att skillnaden mellan lokalt och regionalt ämbete står i ett djupare samband med kyrkans väsen. Den är inte bara ett resultat av en mänsklig, historisk utveckling eller särskilda sociologiska behov utan ett resultat av den helige Andes verksamhet. (Så beskrivs förhållandet också i den svenska Kyrkoordningen (KO) 1571.) Biskopens främsta uppgift är att, själv underställd evangelium, förkunna detta evangelium. Därmed måste han också utöva ett läroämbete. Själv insatt i hela kyrkans trosvittnesbörd är han övervakare av den rena tron och evangeliets försvarare (50-70). Både på romersk-katolskt och evangeliskt-lutherskt håll är man medveten om att det i dessa ståndpunktstaganden ligger en rad problem, särskilt vad gäller läroämbetets förhållande till teologisk forskning och läroämbetets förhållande till församlingen/kyrkan.

I den lapidariska framställningen om biskopsämbetet i BEM, Ämbetet 29, finns en långtgående överensstämmelse med GA i synen på biskopsämbetet. Skillnaden ligger möjligen i att BEM understryker biskopens betydelse för enheten, "Katholicitet och enhet i kyrkan", "apostolicitet och enhet i kyrkans undervisning, gudstjänst och sakramentala liv". Biskoparna förbinder den kristna gemenskapen i sitt eget område med den vidare kyrkan, och den universella kyrkan med sin egen gemenskap.

d) En för våra samtal intressant fråga är, hur man ser på *förhållandet mellan episkopal och presbyteral ordning*. Därmed menas frågan om ämbetets grundläggande struktur är biskopens eller den lokala prästens, d v s kyrkoherdens eller pastorns. Detta mot bakgrund av att SK i ekumeniska sammanhang ständigt har hävdad *både* att det historiska episkopatet är förpliktande för SK och är ett viktigt ekumeniskt instrument för enheten, *och* att kyrkans ämbete på ett verkligt sätt också återfinns i kyrkor som saknar det historiska biskopsämbetet. De romersk-katolska teologernas särskrivning i USA § 57 säger, att RKK bör erkänna en luthersk presbyteral ordination (§ 5). Samtidigt bejakas, att ämbetet på ett särskilt sätt bevarats i det tredelade ämbetet och man önskar att det historiska episkopatet för enhetens skull också skulle tillföras kyrkor som nu saknar det. Denna uppfattning syns inte ha gjort något intryck på lut-

heranerna i USA. Enheten förs där inte längre än till ett gemensamt konstaterande, att båda traditionernas ämbetsstrukturer kan vidareföra det apostoliska ämbetets grundläggande verklighet. GA syns ligga nära de romersk-katolska teologerna i USA och hävdar att enligt katolsk syn det lutherska ämbetet fyller viktiga funktioner, § 77 och §§ 81ff. I GA ges också ganska klart en rekommendation till de lutherska kyrkorna att införa biskopsämbetet och därmed återställa sambandet mellan biskop och episkopé §§ 47 och 80. Slutligen kan sägas, att samma grundläggande inställning som framförts av de romersk-katolska teologerna i USA, GA (och SK) också delas av BEM, Ämbetet 25 m fl.

Frågan om ius divinum och ius humanum d v s om gudomlig och mänsklig rätt vad gäller biskopsämbetet, diskuteras i USA och GA. De romersk-katolska teologerna i USA tar sin utgångspunkt i en viss tveksamhet vad gäller synen på biskopsämbetet *jure divino* och i vissa frågetecken i det urkyrkliga materialet vad gäller skillnaden mellan präst och biskop. Man hänvisar också till Hieronymus och det faktum att presbyterala vigningar, d v s att präst vigt präst, förekommit, USA § 40. Vidare konstateras, att fäderna i Trient avlog ett förslag, att endast biskopar skulle kunna ordinera legitima sakramentsförvaltare, § 57. GA § 41 ansluter till denna tveksamhet vad gäller biskopsämbetets ställning *jure divino*. Man hänvisar också här till Hieronymus och till att skillnaden mellan präst och biskop in på sen medeltid skulle vara främst av juridisk art. Enligt katolsk tradition gäller, att det endast finns en sakramental ordo och att skillnaden präst – biskop skulle vara *divina ordinatione*, d v s genom gudomlig ordning, ej *jure divino*. (GA § 48, Jfr KO 1571, s 100.) När GA sedan tar ställning till episkopéfunktionen gör man det så, att man går något av en medelväg. Man undviker *ius divinum* begreppet och omskriver det innehållsligt, när man positivt ska ta ställning till det, samtidigt som man använder begreppet mänsklig rätt. Det går till så, att GA bejakar episkopéfunktionen som något som tillhör kyrkans väsen § 42, § 45, § 47, medan dess konkreta utgestaltung mot bakgrund av den historiska utvecklingen i den tyska reformationen måste ses som "mänskligshistorisk", § 43. Som vi sett finns emellertid en strävan i GA att hålla samman form och innehåll §§ 47 och 80.

Diskussionen om den apostoliska successionen

USA befinner sig i fråga om synen på den apostoliska successionen i förhållande till GA och BEM i en särskild situation eftersom dokumentet så uttryckligt befattar sig med frågan om validiteten. Trots att frågan om den apostoliska successionen behandlas i exkurser till USA (*Apostles and apostolic succession in the patristic era*: James F McCue s 138–172,

Apostolic succession. Notes on the patristic era: Walter J Burghardt, s 173–177, *A contemporary view on the apostolic succession*: Warren A Quabeck, s 178–188) finns ingen gemensam luthersk-katolsk positiv begrundning av en apostolisk succession knuten till biskopsämbetet. När lutheranerna tar ställning (USA:28) har detta formen av ett medgivande. Den episkopala successionen var visserligen önskad av reformatörerna och återfinns i "några" lutherska traditioner. Huvudpositionen är dock denna: "Så länge som det ordinerade ämbetet hålls vid makt, är alla former som tjänar evangelieförkunnelsen acceptabla". De romersk-katolska teologerna uppvisar den osäkerhet som finns i det historiska materialet vad gäller successionen (USA:39ff). De gör också en positiv bedömning av lutheranernas lärosuccession (USA:44), föreslår ett erkännande av det lutherska ämbetet (USA:54) och det mot bakgrund av en gemensam luthersk-katolsk syn på *successio doctrinae*, lärosuccessionen, som det primära (USA:14f).

BEM-Ämbetet och GA uppvisar stora likheter, både innehållsliga och formella (dispositionen). Båda dokumenten utgår från att den apostoliska successionen primärt är materiell, "kyrkans apostolicitet innehållsmässigt sett" (GA:60), "den apostoliska traditionen" (BEM-Ämbetet:34). Inget av dokumenten ser dock successionen som en isolerad lärotradition. GA uttrycker det försiktigt som en "succession i tro och liv" (§ 60) medan BEM faktiskt ser successionen som något som måste konkretiseras i hela kyrkolivet: "vittnesbörd om den apostoliska tron, förkunnelse och fortgående tolkning av evangeliet, firande av dop och nattvard, vidareförande av ämbetsansvar, gemenskap i bön, kärlek, glädje och lidande, tjänst åt sjuka och behövande, enhet mellan de lokala kyrkorna och gemensam delaktighet i de gåvor som Herren givit åt var och en". (BEM-Ämbetet: 34) Genom att BEM från början för "vidareförande av ämbetsansvar till den apostoliska successionen, syns ämbetsuccessionen få en materiellt stärkare ställning än i GA. Där är ämbetsuccessionen inte utan vidare en given del av successionen utan härledd ur den genom att "evangeliets vittnesbörd är bundet till evangeliets vittnen" (GA:61). Konsekvenserna blir också olika för GA och BEM vad gäller frågan om återinförande av biskopsämbetet i icke episkopala kyrkor. Lutheranerna kan endast se ett återinförande av biskopsämbetet i det större sammanhang som en enhet i tron utgör. Förutsättningen syns då vara enhet i läran på traditionellt lutherskt sätt: "Ett återupptagande av gemenskapen med biskopsämbetet i historisk succession ska enligt luthersk uppfattning inte ses som en isolerad akt utan endast i samband med kyrkans enhet i tron som vittnesbörd om universaliteten i försoningens evangelium" (GA:66). BEM-Ämbetet: 38 kan däremot se ett värde i sig att det historiska biskopsämbetet införs i kyrkorna som ett steg mot enheten.

Om man läser de katolska och de lutherska teologernas särkrivningar

i GA tycks de ta sin utgångspunkt i två olika frågeställningar. De katolska teologerna skriver om en vidgad syn på den apostoliska successionen, nämligen den som förmedlas genom den episkopala kollegialiteten i kyrkan (GA:62). De lutherska teologerna däremot diskuterar hur den apostoliska successionen i lutherdomen kommit att knytas till "evangeliets rätta förkunnelse", "att sakramenten firas i överensstämmelse med evangeliet" (64). Här belyses ursprunget till den formulering som ovan givit anledning till reflexion om den ur evangeliet "härledda" ämbetsuccessionen: "På denna grundval har de lutherska kyrkorna fullföljt sin ordination av ämbetsbärare genom ämbetsbärare" (64).

Slutligen kan sägas att BEM-Ämbetet har en rad positiva utsagor om biskopsämbetet som saknas i GA. Den apostoliska successionen knuten till biskopsämbetet framstår därigenom i BEM på ett tydligare sätt som ett tecken på kyrkans enhet och kontinuitet (36-38) och som en del av den materiella successionen och inte främst som en möjlig kanal för förmedling av den.

II. HISTORISK ÖVERBLICK

3. BISKOPSÄMBETET UNDER TIDEN FRAM TILL REFORMATIONEN

Syftet med detta och de två följande kapitlen är som ovan antytts inte att försöka belysa biskopsämbetets historia i alla dess aspekter. I stället har vi valt att kortfattat och selektivt försöka skildra några viktiga utvecklingsfaser och brytpunkter som vi menat vara av särskilt intresse för att förstå utvecklingen i RKK och SK fram till vår tid, samt se en bakgrund till nutida ekumeniska samtal.

För den första gemensamma fasen, alltså tiden fram till schismen i början av 1500-talet, har vi valt att behandla sju frågor:

- Uppkomsten av ett skonepiskopat
- Biskoparnas särskilda fullmakt
- Tillsättandet av biskopar
- Biskopsämbetet i enhetens tjänst
- Biskoparnas jurisdiktion
- Biskoparnas världsliga makt
- Biskoparna i det medeltida Sverige

Vad gäller de sex första frågorna, har vi i hög grad valt att redovisa material från den tidiga kyrkans historia. Anledningen till detta är, att man under de senaste decenniernas restaureringsarbete på andra områden, exempelvis liturgins, i våra kyrkor medvetet återknutit till fornkyrkliga och tidigmedeltida mönster. Därmed är ingalunda sagt, att den hög- och senmedeltida utvecklingen är ointressant eller främst skulle vara att förstå under förfallets förtecken. Så enkel är inte historien. Men viktiga principiella frågor rörande biskopsämbetet utkristalliserades redan tidigt i kyrkans historia, och detta för kristenheten gemensamma arv förtjänar att speciellt uppmärksammas och begrundas.

Uppkomsten av ett sk monepiskopat

Med monepiskopat förstår vi en ledande tjänst, som utövas av en enda person. Monepiskopatet var ingen självklarhet i den unga kyrkan. Tvärtom förekom flera olika ledningsmodeller. Det komplicerade och mångfacetterade läget under nytestamentlig tid finns beskrivet av Harald Riesenfeld: Ämbetet i Nya Testamentet (En bok om kyrkan, 1951, s 17–69). I Klemensbrevet, som vanligen dateras till omkring år 95 e Kr, omtalar presbyterer eller episkoper i pluralis utan någon åtskillnad mellan beteckningarna, medan Ignatiosbrevet från omkring år 110 e Kr driver monepiskopatet med stor kraft. Det framgår dock av några ställen hos Ignatios, att detta monepiskopat ifrågasattes av so mliga.

Hävdandet och stärkandet av monepiskopatet blev under 100-talet ett av kyrkans viktigaste medel i kampen mot gnosticis men. Därtill kom en begynnande kanonbildning, d v s fastläggandet av vad som skulle anses som autentisk, helig skrift för kyrkan, samt en precisering av kyrkans teologi. Biskoparna framstod som garantier för den oförvanskade apostoliska traditionen, och varje biskopssäte upprättade sin egen biskopslängd för att styrka tillhörigheten till den *katolska* kyrkan. (Vi använder fortsättningsvis begreppet "katolsk" på samma sätt som Ignatios av Antiokia, den förste hos vilken detta begrepp möter om kyrkan. För Ignatios är kyrkan katolsk, därför att hon finns överallt samt äger fullheten av Guds frälsningsnåd. Hennes tro, lära och liv är ett uttryck för de kristnas samlade och gemensamma erfarenhet.)

Redan Ignatios hade uppmanat församlingarna att samlas kring sin biskop för att hålla stånd mot irrlärorna. Det är under denna kamp som de många olika ledningsmodellerna från den allra första kristna tiden successivt upphör och ersätts med ett monepiskopat. I fortsättningen ifrågasattes sällan detta monepiskopat vare sig i fornkyrkan eller under medeltiden, hur mycket man än kan klandra enskilda innehavare av ämbetet. Man brukar säga, att i och med Cyprianus, martyr år 258, är utvecklingen till monepiskopat i allt väsentligt avslutad. Hos honom möter en biskop som har ansvar för en hel region, inom vilken han leder prästerna. Biskopen har samtidigt att vara en förebild för sin församling.

Biskoparnas särskilda fullmakt

Av Hippolytos' vigningsformulär från början av 200-talet framgår, att biskopens särskilda uppdrag är att leda gudsfolket och förrätta vinningar. Här föreskrivs, att den av hela gudsfolket valde, d v s av den lokala kyrkan, skulle på en söndag få handpåläggning av några biskopar. Biskopen hade "apostolisk ande", fullmakt att leda församlingen och att vara prä-

ternas förman, han hade avlösningsfullmakten och var "förste liturg". Han skulle också vara knuten till en bestämd ort. Biskopens uppdrag att som den främste leda eukaristin möter redan hos Ignatios: "Den eukaristi får anses giltig, som förrättas av biskopen eller den som han ger det i uppdrag åt" (Smyrn. 8:1). Det förhållande mellan biskop och presbyterer som enligt Ignatios gällde i lokalförsamlingen, kom med tiden att gälla också för den växande region, där biskopen hade ledningen. Presbyterer firade alltså eukaristin på biskopens uppdrag.

Tillsättandet av biskopar

Såsom vi sett hos Hippolytos, är det från början det kristna folket, församlingen, som kallar biskop. Denna ordning kom att på olika sätt modifieras, särskilt efter det att kristendomen under kejsar Konstantin den store, död 337, blivit en gynnad religion i det romerska riket. Provinshuvudstädernas biskopar började i Östern betecknas metropoliter eller ärkebiskopar (ursprungligen var metropolit benämningen på provinshuvudstadens biskop, ärkebiskop en hederstitel på biskopar med särskilt högt anseende), och valet av en ny biskop skulle nu förrättas i metropolitens närvaro. Han hade att pröva, om den tilltänkte biskopen höll måttet i fråga om lära och liv. Folkets medverkan inskränkte sig till ett bifall, som dock hade stor betydelse: utan bifall kunde vinning inte förrättas.

När en metropolit skulle väljas, hade biskoparna i provinsen ansvaret. Som tecken på inbördes gemenskap skulle andra metropoliter under rättas. Men särskilt när det gällde huvudstaden Bysanz ingrep kejsaren emellanåt i tillsättningen. Chrysostomos exempelvis, enleverades av kejsarens ombud från Antiokia till Bysanz, men några år senare avsattes han och landsfördrevs av samme kejsare efter åtskilliga intriger i hovet. Kejsar Justinianus, död 565, inskränkte folkets medverkan vid biskopstillsättningar till de förnämsta i staden.

I Västern utvecklades metropolitskapet senare än i östkyrkan. Folket och prästerna samverkade länge vid biskopsvalet i västkyrkan, och folket hade många gånger ett stort inflytande. Välkänt är, hur Ambrosius år 374 ropades fram av folket i Milano till att bli dess biskop. Det berättas också, att folket i Rom år 590 bröt sig in i det kloster, där Gregorius förskansat sig för att slippa bli biskop.

I Västern var det främst de nyuppkomna germanska furstedynastierna, som kom att försöka styra biskopsvalet. Därmed lades grunden till en långvarig spänning mellan kyrka och furstemakt. För kejsar Otto den store, död 973, var kyrkotjänst och rikstjänst två uttrycksformer för en och samma uppgift med samma politiskreligiösa ändamål. Otto ansåg,

att han själv genom sin kröning hade del i biskopsämbetet. De tyska biskoparna blev riksfurstar.

Påven å sin sida hade fått kontroll över alla biskopsstolar i Italien. Biskoparna skulle här väljas av domkapitlet, och valet godkännas av påven. Denna bestämmelse utsträcktes så småningom till att gälla för hela Västerlandet, men väckte åtskillig opposition på olika håll. Genom den s k investiturstriden, varom mera framöver, försökte kyrkan hävda sin rätt att själv tillsätta biskopar. Dock visar historien, att furstarna även fortsättningsvis inte så sällan skaffade sig ett stort inflytande i fråga om personvalet.

Biskopsämbetet i enhetens tjänst

Redan hos Ignatios möter tanken, att till biskopens uppgifter hör att manifesteras den lokala kyrkans enhet och närvaro. Där biskopen är, där är kyrkan. I församlingens biskop möter enligt Ignatios hela församlingen. Även kollegialiteten biskoparna emellan framträder starkt i dennes brev.

Likartade tankar möter på ett uttrycksfullt sätt hos Cyprianus, biskop i Kartago 248–258: "Kyrkan går inte bort från Kristus, och Kyrkan är folket, förenat i Kyrkan och hjorden som håller sig till sin herde. Därför må du veta, att biskopen är i Kyrkan och Kyrkan i biskopen, och om någon inte håller sig till biskopen, är han inte i Kyrkan. (ep 69:8 PL 4:406)."

"Episkopatet är ett, och varje enskild biskop har del i detta i en helhet (in solidum). Kyrkan är också en enda, som genom en riklig tillväxt sprider sig vida omkring". (De unitate ecclesiae 5, sp 502).

Kollegialiteten innebar ett gemensamt ansvar för enheten i läran. Flera grannbiskopar deltog vid vigningen av en ny biskop och stod därigenom som garant för att den autentiska kristna tron vidarefördes, samtidigt som de förkroppsligade kyrkans helhet. Biskopsval skulle därför meddelas alla biskopar i provinsen samt mera framstående biskopssäten. Om en irrlärlig person förespråkades som biskop, infann sig inga katolska biskopar till vigningen. Mot bakgrunden av nämnda tankar och principer fastställde kyrkomötet i Nicea 325, att minst tre biskopar hade att delta i samband med biskopsvigning. (Det är en vanlig föreställning att detta beslut skulle efterlevas ännu i dag, men så är inte fallet.)

Ett uttryck för enhetens tjänst är som ovan nämnts biskoparnas ansvar för läran. När läromässiga oklarheter skulle handläggas i fornkyrkan eller under tidig medeltid, i regel på grund av att någon biskop kom med diskutabla eller vilseförande utsagor, var det ofta någon grannbiskop som hade att ta broderligt ansvar och visa sin kollega till rätta. Om dessa personliga hänvändelser inte gjorde verkan, sammankallades ett koncilium. De flesta koncilier som samlades var från geografiskt begränsade områden. Endast sju förklarades som ekumeniska, d v s såsom varande förpliktande för hela kristenheten.

Biskoparnas jurisdiktion

Biskoparnas domsmakt var från början en andlig makt, grundad i nycklamakten. Biskopen hade avlösningen i sin hand, liksom avgörandet av frågor om tro och liv. Bland de etiska frågor i vilka biskopar fick vara skiljedomare, möter sådana som lika väl skulle kunna kallas världsliga som kyrkliga angelägenheter. Denna jurisdiktion fungerade till att börja med i lokalförsamlingen, men kom sedan att sträcka sig över regionen runt den stad där biskopssätet var placerat.

Under hänvisning till att han var aposteln Petri efterträdare, gjorde biskop Stefanus i Rom kring mitten av 200-talet anspråk på att inneha den högsta auktoriteten i kyrkan. Cyprianus å sin sida hävdade, att alla biskoparna tillsammans utövade den högsta myndigheten, varvid Roms biskop var den främste bland jämlikar.

Tendensen att biskopar i provinshuvudstäder hävdade sitt inflytande över de övriga biskoparna i provinserna blev allt tydligare, särskilt under 300-talet efter Konstantin. Vi har nämnt, hur Österns biskopar i provinshuvudstäder tidigt erhöll beteckningen metropoliter med kyrklig jurisdiktion över hela provinsen. Men därtill kom, att några särskilt ansedda biskopssäten benämndes patriarkat: Alexandria, Antiokia, Byzanz (Konstantinopel) och Jerusalem. Byzanz kom snart att hävda en rangställning framför Alexandria i och med att Konstantin år 330 flyttade det romerska imperiets huvudstad från Rom till det som nu kom att kallas Konstantinopel. Detta stärkte den romerske biskopens ställning och gynnade hans primatanspråk i väst. Östkyrkan betraktade honom som västerns patriark. Så länge endräkt rådde såg patriarkaten på varandra som systerkyrkor.

Genom att biskoparna från och med 300-talets senare del fick allt fler världsliga uppgifter, kom gränserna mellan andlig och världslig jurisdiktion att bli flytande. Gratianus inbegriper omkring år 1140 i *potestas jurisdictionis* hela den andliga och världsliga makt, som kan ligga i en metropolits eller biskops hand. Senare kanonister (kyrkorättsexperter) avsåg dock med *potestas jurisdictionis* enbart kyrkans andliga regeringsmakt, däremot inte den sakramentala vigningsmakten, *potestas ordinis*, eller förvaltningen av världsliga besittningar.

Biskoparnas världsliga makt

I och med att kejsar Konstantin började gynna kristendomen, började också biskoparna att få privilegier av olika slag. Bland annat skulle de i väst betraktas som jämlika med senatorerna. När det romerska riket föll samman, kom biskoparna att också överta viss civil jurisdiktion. Därmed

började ämbetet bli åtråvärt för adeln.

Så blev fallet särskilt i germanländerna, där biskoparna blev länsherrar och fick förläningar. Denna situation kom att så småningom utlösa investiturstriden. Bakgrunden var, att den tyske kejsaren ville visa, att han innehade den högsta makten i kyrkan inom sitt rike. Som tecken på detta överlämnade han själv både stav och ring åt biskopen. Den tyskfödde påven Gregorius VII tog upp kampen mot kejsar Henrik IV om denna "simoni". Simoni var enligt påvens definition varje världsligt förlänande av ämbeten. År 1077 gjorde Henrik sin Canossavandring, men striden fortsatte och bilades först med konkordatet i Worms 1122. Där fastslogs, att biskopar och abbotar skulle väljas kanoniskt, d v s i biskoparnas fall av domkapitlet med påvens godkännande. Därefter fick biskopen mottaga de s k regalierna, spiran, av kungen. Kungen insatte därigenom biskopen i dennes världsliga län. Efter detta skedde vigningen. Investiturstriden var emellertid inte i första hand en strid mellan påvemakt och kungamakt utan en kamp för kyrkans frihet i andliga frågor.

För att öka sina intäkter förekom det, att biskopar och andra högre kyrkliga företrädare började ackumulera flera ämbeten. Det blev också vanligt, att innehavare av ett biskopssäte inte vistades i sitt stift. Redan omkring år 400 uppehöll sig t ex åtskilliga biskopar i Konstantinopel utan att de hade något egentligt ärende dit. Även i Västerlandet spred sig oserden, och ackumulation jämte bortovaro från stiftet förbjöds på både tredje och fjärde Laterankoncilierna 1179 resp 1215. Förbuden kringgicks på flera sätt även i fortsättningen.

Biskoparna i det medeltida Sverige

Under de första kristna århundradena i Sverige, alltså efter de direkta missionsbiskoparnas tid, torde stiftsbiskoparna ha tillsatts genom folkets val, i likhet med vad som framgår av den äldre Västgötalagen. Några domkapitel fanns nämligen inte från början. Det första inrättades i (Gamla) Uppsala, när ärkesätet upprättades år 1164, och detta kapitel hävdade därefter sin rätt att välja biskop. Vid Skänninge möte 1248 beslöts, att domkapitel skulle inrättas i alla stift och att dessa kapitel skulle ha valrätt. Men vid åtskilliga tillfällen gjorde kungen sin vilja gällande.

Den påvliga reservationen av biskopsstolar, d v s att påven förbehöll sig själv de yttersta besluten vid biskopstillsättningar, blev en möjlighet för kungen att direkt hos påven föreslå sin kandidat. Ett exempel på hur Uppsala domkapitel genom att handla snabbt förekom kung Erik av Pommern är tillsättningen av Olov Larsson år 1432. Denne måste dock föra långa underhandlingar vid kurian i Rom innan han kunde tillträda sin tjänst. Engelbrekts seger öppnade vägen för honom, och han kunde såsom ärkebiskop inviga domkyrkan 1435.

Hans efterträdare, Nicolaus Ragvaldi, fick däremot sin tillsättning bekräftad av konciliet i Basel 1438 och besökte aldrig Rom. Under slutet av unionstiden försökte både riksföreståndare och kungar att styra biskopstillsättningarna.

Lunds ärkebiskop var Nordens primas, och övriga biskopar, inklusive ärkebiskopen i Uppsala, skulle vara underställda honom. Ganska snart kom dock Uppsala att visa sin självständighet. Folke Ängel mottog 1274 sitt pallium, ärkebiskopens ämbetstecken, direkt från påven utan Lunds förmedling. Inte minst under 1400-talet reagerade man kraftigt mot minsta antydning från Lunds sida att påminna om sitt primat. Egna provinskoncilier hölls för Sverige, och Jakob Ulvson utfärdade regler för tillsättning av biskopar, bl a att ingen skulle få tillsättas utan hela kapitlets medgivande. Denna bestämmelse ville i princip omöjliggöra att landets regent fick ett avgörande inflytande vid tillsättningar.

De svenska biskoparna hade åtskilliga förläningar. De hade därför också skyldigheter i rikets tjänst. Exempelvis satt de med i kungens råd och hade stundom att styra landet i kungens ställe. Otvetydigt har de spelat en stor roll i uppbyggandet av den svenska stat, som sakta växte fram ur det gamla landskapssamhället. Biskoparnas politiska uppgifter och åtaganden blev med tiden mycket omfattande och ledde vid flera tillfällen till konflikter, som knappast var till gagn för kyrkan.

4. BISKOPSÄMBETET FRÅN REFORMATIONEN TILL MODERN TID I SVENSKA KYRKAN

Återbesättandet av de vakanta biskopssätena och brytningen med Rom

När Gustav Vasa fick makten i Sverige hade han två bestämda önskemål vad gällde kyrkan. Det ena var att göra slut på biskoparnas politiska inflytande. Det andra var att komma åt kyrkans ekonomiska tillgångar för att fylla den tomma statskassan. Till en början hade Gustav Vasa ingen tanke på att bryta med Rom. Men när Rom inte såg sig i stånd att tillmötesgå kungens krav beträffande biskoparna och denne vid samma tid tagit del av de lutherska reformatornas kyrkosyn, fick han s a s det ideologiska underlaget för att kunna bryta med Rom och sedan styra utvecklingen.

Fem av sju biskopsstolar i Sverige var vakanta, vilket utgjorde ett gynnsamt tillfälle för kungen. Han hade kunnat låta episkopatet dö ut, för att under tiden ordna kyrkostyret på annat sätt. Men flera faktorer nödgade honom att återbesätta biskopsstolarna. En av dessa var allmogens hållning. Från dess sida kom krav på nya biskopar. Trots att somliga biskopar kanske inte förvaltade sitt biskopsämbete så väl, var detta ämbete tydligen djupt förankrat bland folket. En annan faktor var kungens kröning. En kröning måste förrättas av ett antal biskopar. År 1524 blev föreståndaren för Birgittahuset i Rom, Petrus Magni, vald och vigd till biskop av Västerås efter vederbörlig konfirmation. Denne Petrus Magni tvingades år 1528 att viga tre andra biskopar efter kunglig påtryckning men utan påvlig bekräftelse. Kröningen kunde äga rum samma år. Underhandlingarna med Rom om att få ärkebiskop Gustav Trolle ersatt med det påvliga sändebudet Johannes Magnus hade pågått en tid, men utan resultat.

Då togs ett avgörande steg 1531 genom att Laurentius Petri utsågs till ärkebiskop och vigdes av Petrus Magni och de andra biskoparna. En bidragande orsak till tillsättningen av ärkebiskop och övriga biskopar kan ha varit Gustav Vasas förestående förmäling med en tysk prinsessa, Katarina av Lauenburg. Nu var biskopsstolarna besatta, och genom omständigheterna hade en *kontinuitet* upprätthållits vad gällde vinningarna.

Innebörden därav kommer att diskuteras i kapitel 9. En motsvarande kontinuitet förelåg inte i exempelvis Danmark och Norge.

Furstestyret av kyrkan

Liksom många medeltida kungar i Sverige och på kontinenten önskade också Gustav Vasa styra kyrkan inom sitt land. Men Gustav Vasa fick därtill teologiskt stöd från reformatörerna, när det gällde att åstadkomma en brytning med Rom och därmed göra sig helt fri från "främmande inblandning".

Genom inflytande från tyska rådgivare, främst Georg Normann, synes Gustav Vasa ha fått ideologiskt stöd för att på sikt avskaffa biskopsämbetet. Flera stift delades, och i de nya regionerna tillsattes "ordinarier". (Frågan om huruvida dessa vigdes eller inte, måste i nuvarande forskningsläge anses vara öppen). Så var fallet i Stockholm, Gävle, Jönköping, Örebro, Kalmar, St Tuna och Viborg. Bakom detta skymtar övertygelsen, att det inte var vinningen som legitimerade biskopen, utan den kungliga fullmakten. Teologiskt förutsätter ett sådant handlande, att Andens särskilda fullmakt för ledning och vinning inte förmedlas genom den vigde biskopen, utan att fursten, som genom Guds nåd fått landets styre i sina händer, genom sin fullmakt förmedlar sådana gåvor. I bakgrunden finns en teokratisk världsbild, där kungen ytterst har det fulla ansvaret också för det andliga regementet och ordnar detta efter sitt gottfinnande. Ärkebiskop Laurentius Petri delade inte kungens grundsyn, såsom framgår av 1571 års kyrkoordning (se exkurs). Han var en tid tillsammans med Paul Juusten i Åbo den ende överlevande biskopen i den reformerade kyrkoprovinsen. Denne biskop Paul fick viga bl a ärkebiskop Laurentius' efterträdare, Laurentius Petri Gothus, 1575. Biskopsämbetet hade därmed ännu en gång säkerställts i Svenska kyrkan.

Stormaktstidens myndiga biskopar

Under 1600- och 1700-talen möter i den svenska kyrkohistorien en lång rad dugliga och fromma biskopar. Många av dem är välkända, såsom Johannes Rudbeckius i Västerås, Jesper Svedberg i Skara, ärkebiskop Haqvin Spegel, m fl.

I förhållandet mellan biskoparna och kungamakten skall några påfallande drag påpekas. Biskoparna utövade en profetisk, kritisk funktion mot överheten efter de gamla profeternas förebild. Inte minst den gammaltestamentliga orienteringen under 1600-talet bidrog till att stärka ämbetets ställning. Ämbetet sågs såsom *jure divino*, föreskrivet av Gud.

Biskoparna förde också en framgångsrik kamp mot Axel Oxenstiernas planer på ett consistorium regni, d v s en central kyrkostyrelse med politiker i ledningen. Prästeståndet kom att under biskoparnas ledning få en stark ställning. Med 1686 års kyrkolag infördes en ordning för biskopsval, som blivit gällande in i vår tid, dock med den reservationen att kungen kunde utnämna någon annan förtjänt person än den som prästerna föreslagit.

Prästeståndet och biskopstillsättningarna under 1700-talet

Genom 1720 års regeringsform fick riksdagen, efter en passiviseringsperiod under enväldet, ledningen av rikets styrelse. För prästeståndet innebar denna situation nya möjligheter att ta ledningen i kyrkliga frågor. Medvetandet om biskopsämbetets betydelse för kyrkan förstärktes under dugliga biskopar med ärkebiskopen i spetsen. Men fortfarande fanns en dubbelhet kvar. Några stift hade superintendenter: Karlstad, Härnösand och Visby. Dessa blev dock biskopssäten, sist Visby 1772.

Den ovannämnda regeringsformen nödgade kungen att vid biskopsval hålla sig inom det av prästerna uppgjorda förslaget. Prästernas kamp om biskopstillsättningarna var riktad mot kungamakten. Gustav III gjorde dock några utnämningar av biskopar med stöd av sin genom revolutionen förstärkta kungamakt.

Förutom stiftsbiskopar fanns under åren 1783–1883 en ordensbiskop för serafimerorden. Denne utnämndes av kungen utan något förslag och hade uppsikt över de präster som var anställda vid ordens barmhärtighetsinrättningar. Formellt har ordensbiskopens ämbete aldrig upphävts. S k absoluta vinningar, att biskopar vigts utan att erhålla ett stift, har alltså förekommit i Svenska kyrkan.

Det stigande intresset för biskopsämbetet under 1700-talet sammanfaller med en fördjupad andlighet under pietismens och herrnhutismens inflytande, liksom att majoriteten av prästerna fortfarande torde ha omfattat en ortodox teologisk grunduppfattning. Av intresse att notera är att professor Erik Fant år 1790 skrev en bok om den apostoliska successionen (*De successione canonica et consecratione episcoporum Sveciae*), där han hävdar att Svenska kyrkan har en sådan succession och att denna har betydelse för kyrkan. Fant bygger på ett tidigare arbete, vilket likaså hävdar Svenska kyrkans apostoliska succession, nämligen Henrik Benzeliuss avhandling *Meletema historico-theologicum de successione episcoporum canonica apud evangelicos, praesertim in Suecia, 1738*. Bakom 1700-talets intresse för denna fråga skymtar en nyfikenhet på den anglikanska kyrkan, låt vara att denna många gånger främst var känd genom tysk litteratur.

Även neologiskt inspirerade biskopar mot slutet av århundradet och början av 1800-talet var angelägna om att framhäva biskopsämbetet som något för Svenska kyrkan väsentligt. Ämbetets teologiska innebörd fanns det dock högst varierande uppfattningar om.

Från ifrågasättande till revitalisering av biskopsämbetet

Biskoparnas politiska engagemang i förening med teologisk oklarhet om biskopsämbetets innebörd gav för många en diffus bild av detta ämbete. Röster höjdes under 1800-talet för att avskaffa biskopsämbetet. Där möter protester mot biskoparnas inkomster (som i verkligheten varierade högst betydligt) och mot deras politiska engagemang. Mer radikala röster kom till tals i Aftonbladet med angrepp på "ceremonier, katekeser, tionde och biskopsmössor".

Motioner i ärendet möter redan på 1809 års riksdag och återkommer från 1830 regelbundet. Till en början är det bondeståndet som har de flesta motionerna, men 1840–41 är det adeln som går i spetsen. Inte ens i prästeståndet märks dock någon teologisk behandling av frågan, utan man faller istället tillbaka på ett formellt fel i behandlingen: utskotten var ej berättigade att ta ställning i frågan.

1844–45 fann bondeståndet, att det var på tiden att avskaffa biskoparnas "ogudaktiga väsende", och man menade att ingen numera bestred, att den biskopliga värdigheten var något för den kristna religionen främmande. Ståndet var ense om biskopsämbetets "onyttighet, skadlighet och vådlighet för kyrka och samhälle."

Vid det första allmänna kyrkomötet 1868 kom åter en motion i samma ärende och med motiveringar av samma slag som tidigare. Också denna avslogs på formella grunder.

Även reformerta idéer aktualiserades. För många tedde sig särskilt den nybildade skotska frikyrkan som ett ideal. Man tänkte sig, att en presbyteral kyrkoordning av sig själv skulle medföra en andlig förnyelse i den svenska kyrkan.

Från mitten av 1800-talet börjar den s k lundensiska högkyrkligheten göra sig gällande. Den hämtade inspiration från den tyska konfessionella lutherska teologin liksom från Svenska kyrkans egna traditioner, och medförde ett nytt medvetande om kyrkan. "De var högkyrkliga, därför att de satte kyrkan högt" (Einar Billing), och de betonade Svenska kyrkans episkopala struktur. Flera av dess män blev biskopar. Deras medvetande om kyrkan och ämbetet som religiösa storheter betydde mycket för att Svenska kyrkan på nytt skulle kunna samla sig efter den stora splittringen under slutet av 1800-talet.

1866 års riksdagsreform fick avgörande betydelse också för kyrkan.

Biskoparna löstes från den tidskrävande riksdagsplikten och fick därmed en förstärkt pastoral ställning i stiftet. Som ersättning för det upplösta prästeståndet fick man ett kyrkomöte, där biskoparna blev självskrivna och intog en ledande roll. Därmed hade grunden lagts för en revitalisering av biskopsämbetet i kyrkolivet.

Nathan Söderblom och ekumeniken

Nathan Söderblom vigdes 1914 till ärkebiskop i Uppsala domkyrka. Biskop Gottfrid Billing i Lund var huvudkonsekrator, biträdd av biskoparna v Schéele och Rodhe (Visby och Göteborg). Samtliga övriga biskopar utom två deltog i handpåläggningen liksom en representant för Augustanasynoden i USA och sex prostar från det egna stiftet och Stockholm. Därtill hade kyrkoledare från England, Frankrike, Tyskland och de nordiska länderna inbjudits. På grund av kriget kunde ingen komma från England eller Frankrike. Kyrkoledare från de övriga länderna var närvarande men deltog inte i handpåläggningen. Alltsammans var uppseendeväckande för sin tid och visar, hur Söderblom ville göra Svenska kyrkan medveten om att biskopsämbetet är insatt i ett ekumeniskt sammanhang. Han var också klar över att vigningen skedde jämnt 750 år efter det att Stefan i Sens vigdes till Uppsalas förste ärkebiskop. I båda fallen var en biskop av Lund konsekrator.

I samband med Söderbloms vigning förklarade sig ärkebiskopen av Canterbury inte beredd att delta i handpåläggningen, men efter kriget inleddes de ofta omtalade förhandlingarna om nattvardsgemenskap mellan Anglican Communion och Svenska kyrkan. Söderblom ingrep också för att införa biskopsämbetet i Tamulkyrkan i Indien. Genom hans och medarbetarnas agerande där förbereddes marken för biskopsämbetet också i övriga kyrkor, som uppstått som en följd av Svenska kyrkans mission.* Arbetet med införandet av biskopsämbetet i dessa kyrkor måste ses som en frukt av en fördjupad uppfattning av biskopsämbetets innebörd i Svenska kyrkan. Likaså infördes biskopsämbetet i de lutherska kyrkorna i Estland, Lettland och Slovakien. Söderbloms övertygelse om Svenska kyrkans ekumeniska betydelse, och därmed vikten av hans eget ämbete, gjorde det också möjligt för honom att förbereda Stockholmsmötet 1925. Man kan tydligt skönja, hur Söderblom ser biskopsämbetet dels som ett enhetstecken i den världsvida kyrkan, dels som en garant för kyrkans frihet och integritet.

* Alltså lutherska kyrkor i Sydafrika, Zimbabwe, Tanzania och Malaysia.

En ny kyrkosyn?

I detta avsnitt ska kort beröras tre ting: högkyrkligheten och "den nya kyrkosynen", kyrkomötesdebatten kring frågan om lekmännens deltagande i biskopsval samt behandlingen av Limadokumentet i kyrkomötet.

Inte minst i samband med resor hade svenska präster och lekmän förmedlat intryck från den engelska högkyrkligheten, dess gudstjänstliv, ämbetssyn och inte minst dess uppskattning av den apostoliska successionen. En samlingsignal för den högkyrkliga rörelsen i Sverige blev G Rosendals bok *Kyrklig förnyelse*, 1935, som fick en fortsättning bland annat i *Vårt katolska arv*, 1956. Det gällde att återupptäcka den Svenska kyrkan och hennes allmänkyrkliga rikedomar, något som redan ungkyrkorörelsen aktualiserat. Rosendal är i sina skrifter medveten om att biskopsämbetet har en särställning, samtidigt som han har svårt att formulera hur det skiljer sig från prästämbetet. Samma tendens är märkbar hos många företrädare för svensk högkyrklighet under 1900-talet.

"Den nya kyrkosynen" företräds främst av akademiska teologer och lärare, som under 1940- och 50-talen kom att lägga i dagen en ny och långtgående samsyn i fråga om ecclesiologin. Denna fick nedslag i böcker som *En bok om kyrkan*, 1942, *Den nya kyrkosynen*, 1945 och *En bok om kyrkans ämbete*, 1951. Om än med olika accenter betonades, att kyrkan är Kristi kropp och inte en gemenskap av samma slag som en förening. Också ämbetets betydelse i Nya Testamentet och kyrkan uppmärksammades, och det framhölls "att kyrkans ämbete på ett särskilt sätt är samlat i biskopsämbetet, sådant detta kommit att historiskt utgestaltas".

1963 fick lekmännen rätt att delta i biskopsval. I kyrkomötesdebatten framhölls *dels*, att en lagändring direkt skulle anknyta till äldre svensk praxis enligt Västgötalagen, *dels* att biskopsämbetets ställning skulle förstärkas i kyrkan, om lekmännen fick dela ansvaret för tillsättningen. Avsikten var alltså att genom den nya ordningen stärka biskopsämbetets ställning och andliga auktoritet. Bakom lagändringen låg bland annat det faktum, att biskoparna blivit allt aktivare ute i sina stift. De ansågs inte längre enbart vara prästernas chefer.

Utskottsbetänkandet framhöll, att prästvigningsritualet talar om den fullmakt som på Guds vägnar är av församlingen överlämnad, nämligen till att viga präster. Det kan därvid inte vara fråga om att biskopen har sin andliga auktoritet från församlingen, men i princip är han betrodd av församlingen. Därmed är det också konsekvent, att församlingen genom sina ombud får dela ansvaret för tillsättningen.

I 1985 års kyrkomöte behandlades "Dop, nattvard, ämbete" (BEM). Läronämndens yttrande är ganska knapphändigt vad gäller biskopsämbetet. Nämnden säger, att det finns anledning att fråga sig om inte den

lutherska traditionen i vissa avseenden är otillräcklig. När nämnden där-
efter framhåller, att vissa uttalanden i dokumentet är främmande för
Svenska kyrkans tradition, behöver ett sådant konstaterande inte inne-
bära ett avvisande, utan endast ett angivande av att dessa uttalanden be-
höver studeras närmare.

Vad gäller biskopsämbetet är nämnden främst angelägen om att un-
derstryka, att augsburgska bekännelsen endast känner ett ämbete. I det-
ta ämbete ryms flera uppgifter, och en sådan är *episkopé*. Vidare sägs
det, att när det framhålls i BEM, att det inte finns något enhetligt möns-
ter i Nya Testamentet är det inkonsekvent att uppmana alla kyrkor att
som ett medel för enheten acceptera det trefaldiga ämbete, som histo-
riskt vuxit fram i den gamla kyrkan. (Nämnden har däremot inte noterat,
att BEM säger att utvecklingen skett under Andens ledning.) Nämnden
menar dock, att det tredelade ämbetet kan befrämja kyrkornas enhet,
men inte att det är nödvändigt för enheten. Nödvändigt för enheten är
däremot, att ingen kyrka gör anspråk på att äga ett ämbete som teolo-
giskt principiellt står över andra kyrkors ämbete. Det är tydligt, att läro-
nämnden rör sig helt inom den funktionella ämbetssynens ram, utan att
därmed direkt avvisa andra tolkningar.

Några motioner väcktes med anledning av BEM. I en av dessa fram-
hålls t ex, att Svenska kyrkan har ett mångfaldigt ämbete med särskilda
vigningar till vart och ett av dem. När BEM hävdar detta ämbete innebär
det därför en bekräftelse på att Svenska kyrkan står inställd i en bred
kyrklig tradition och kan fortsätta att utveckla detta ämbete. Motionären
visar prov på en övertygelse, att Svenska kyrkan inte är färdig med dis-
kussionen kring ämbetet. Det är också en viktig fråga, om Svenska kyr-
kan ska betraktas som låst i nuvarande positioner, eller om en öppenhet
mot djupare insikter är principiellt möjlig.

5. BISKOPSÄMBETET I DEN ROMERSK-KATOLSKA KYRKAN EFTER REFORMATIONEN

En framställning om biskopsämbetet i romersk-katolska kyrkan kan inte
följa samma mönster som den för Svenska kyrkan. Till skillnad från
Svenska kyrkan är den romersk-katolska kyrkan en övernationell och
mångkulturell kyrka, därtill mångdubbelt större än Svenska kyrkan. Det
kan därför finnas anledning att främst se, hur biskopsämbetet beskrivits i
ett antal officiella dokument under ca 450 år, samt hur det konkret ge-
staltats i några västeuropeiska länder under historiens gång.

Självprovning och självbesinning

För att förstå diskussionerna kring biskopsämbetet vid tiden för den lut-
herska reformationen och den därpå följande inomkatolska reformatio-
nen, ”motreformationen”, bör man hålla i minnet, att den utgående me-
deltiden var starkt präglad av en presbyteralt orienterad ämbetsteologi.
Prästämvet, inte biskopsämbetet, stod i centrum för det intresse som
ägnades det särskilda ämbetet. Flera av 1100-talets ledande teologer ha-
de inte sett biskopsvigningen som ett sakrament, utan som ett sak-
ramentale, och detta synsätt går igen hos många ännu under det ut-
gående 1400-talet. Ett tecken på att man vid medeltidens slut såg skillna-
den mellan präst och biskop nästan uteslutande som jurisdiktionell, är
den generella rätt påven gav vissa (icke biskopsvigda) abbotar att bland
sina underordnade förrätta vigningar av subdiakoner, diakoner och prä-
ster. Likaså kan beläggas, hur präster med påvlig fullmakt och på dennes
uppdrag vigde präster i vissa speciella situationer.

De senmedeltida koncilierna, som menade sig företräda den univer-
sella kyrkan, var heller inte endast episkopala utan sammansatta av re-
presentanter för påvestolen, de stora ordnarna och universiteten samt
”nationerna”, där lekmannaombud spelade en stor roll. ”Den reforma-
toriska ämbetsuppfattningen”, med biskopen/superintendenten som en
överpresbyter, kan därför ses som en konsekvens av den starka pres-
byterala betoningen av ämbetet inom RKK vid medeltidens slut.

Till den senmedeltida bilden hör även, att många katolska biskopar
och abbotar – inte minst i Martin Luthers hemland, det Tyska riket – bli-

vit höga herrar, som sysslade med politik och högreståndsliv, ja i vissa fall blivit suveräna riksfurstar. Mot detta riktade sig starka reformsträvanden redan under 1400-talet.

De nya kyrkor som uppstod som en följd av 1500-talets reformrörelser i norra Europa, behöll eller införde endast i några få fall biskopsämbetet. Där så skedde markerades tydligt, att detta biskopsämbete inte var relaterat till Roms biskop, inte heller till någon världsvid gemenskap av biskopar. I stället träder den nationella kyrkan och dess överhuvud – kungen eller landsfursten – in i bilden, varvid denne får ett ofta avgörande inflytande över kyrkolivet. Det är bland annat mot denna bakgrund man har att se frågan om biskopsämbetets behandling i RKK under de närmast följande 450 åren.

Redan i förarbeten till konciliet i Trient kan man finna *dels* en självkritisk hållning till hur episkopatet tidvis utövade sina sysslor, *dels* försök att klargöra skillnaden mellan biskopar och präster, det sistnämnda för att gentemot vissa rörelser söka påvisa, varför det inte "räcker" för en kyrka att enbart ha präster, eller varför präster inte i normalfall, d v s utan påvlig fullmakt, kan utföra uppgifter som åvilar biskoparna.

Den av påven Paulus III tillsatta kommissionen *Concilium delectorum Cardinalium* hävdade exempelvis 1537, att vad RKK behövde för att förhindra fortsatt kyrkosplittring var lag, ordning och disciplin, men framför allt ett återuppväckande av den biskopliga auktoriteten. Sönderfallet inom kyrkan var ett resultat av hierarkiens felsteg, alltifrån påvens till församlingsprästernas. Kommissionen hävdade bland annat, att kardinalerna hade att hjälpa påven att leda kyrkan, medan biskoparna skulle vara *herdar* för sina hjordar. Att vara kardinal samtidigt som man var biskop för ett stift gick inte. Detta med tanke på de uppgifter som åvilade en kardinal respektive en stiftsbiskop. Av pastorala skäl måste en biskop finnas i sitt stift; stiftets vård krävde att han var där. Till de uppgifter som uttryckligen nämndes hörde, att biskoparna noga måste granska dem som hade att predika och vara själasörjare. Inte minst gällde detta i kloster och konvent, eftersom ordnarna ofta var dåliga förebilder för de sekulära prästerna. Kommissionen förordade alltså en hierarkiens självprövning och förnyelse, i syfte att uppnå en reformering av hela kyrkan. Förnyelsen skulle börja redan i rekryteringen och handledningen av nya prästkandidater.

Också i andra förarbeten till Trient-konciliet kan man finna, att den kyrkliga hierarkien genomgick en stark självbesinning efter kyrkosplittringen. Man skyllde inte splittringen på andra, exempelvis lekfolket, utan ville istället satsa på att förbättra prästrekrytering och prästutbildning, vitalisera ordenslivet etc.

Den katolska reformationen

Den grundhållning som man kan finna hos *Concilium delectorum Cardinalium* återfinnes i hög grad i flera av de beslut som fattades vid konciliet i Trient 1545–1563. Konciliet uppmanade biskoparna att ha vård om sina hjordar i apostolisk anda samt betonade därvid residensplikten: biskoparnas plats var i stiftet. Som vi tidigare sett var detta något som biskopar kyrkans historia igenom haft svårt att för egen del ta konsekvenserna av. Därför återkommer denna uppmaning i otaliga konciledokument. I kyrkorättsliga termer uttrycks nu liksom tidigare, att biskoparna hade att vara själasörjare, ansvariga för hur sakramenten och predikan förvaltades. Ur denna självvårdande aspekt betonas också biskopens skyldighet att visitera i sitt stift samt att hålla regelbundet återkommande synoder med prästerna. Författare som inspirerats av konciliet beskriver den idealiske biskopen som en avbild av den gode Herden, och de framhöll att detta ideal förkroppsligats i män som Francois de Sales, Carlo Borromeo, Robert Bellarmine, m fl.

Konciliet i Trient är ett tydligt uttryck för en återgång till tanken på episkopatets ledande ställning inom RKK. Detta koncilium var sålunda, till skillnad från senmedeltida koncilier, helt episkopalt vad gällde själva beslutsfattandet. Teologer fungerade som rådgivare, liksom senare vid Vaticanum I och II. Vissa staters representanter ingrep visserligen i själva förhandlingarna, liksom tidigare, men accepterade nu de avgöranden som episkopatet under påvens ledning fattade. Under senare koncilier har ingen civil myndighet tillåtit att göra sig gällande.

I Trient gjordes en klar åtskillnad mellan episkopat och prästerskap. Detta var sannolikt betingat *dels* av att man inte på nytt ville hamna i den situation som rådde vid de senmedeltida koncilierna, *dels* av att man ville göra en markering gentemot de reformerade kyrkobilidningarnas ämbetssyn. Men framför allt ville konciliet göra upp med den ensidiga syn på skillnaden mellan episkopat och prästerskap, som länge varit förhärskande också i RKK, d v s att den uteslutande skulle vara juridisktionellt betingad.

Däremot klargjorde konciliet inte, hur episkopatet var relaterat till primatet. Detta medförde, att man inom RKK kom att få en långdragen diskussion om huruvida biskoparna får sin jurisdiktion direkt från Gud eller genom påven.

Biskoparnas försämrade ekonomiska situation i Nord- och Västeuropa under 1500-talet bidrog inte sällan till att förstärka intrycket av ett ökat herdemedvetande hos episkopatet. Sannolikt var det svårare för biskoparna att uppfattas som herdar så länge de ägde eller förvaltade stora rikedomar än när dessa tillgångar i flera fall konfiskerades eller sekulariserades.

Trient-konciliets starka betonande av biskopsämbetet som ett herdeämbete kunde inte förhindra att ett nytt "förfall" satte in. Mot mitten av 1700-talet är det tydligt avläsbart såväl i de tyska språkområdena som i Frankrike, för att nämna länder som ligger Sverige relativt nära. Liksom SK känner också RKK till upplysningspräster och -biskopar vars konstnärliga, musikaliska, litterära eller politiska intressen fått gå ut över deras uppgift att vara herdar och själasörjare. Många biskopsstolar, liksom andra högre kyrkliga tjänster, besattes med män präglade av upplysningstidens tänkande, ofta yngre söner i furstehus och adelsfamiljer. Under 1700-talets senare del kan man ånyo finna exempel på biskopar som sällan eller aldrig besökte sina stift, liksom på biskopar som inte ens behärskade de ceremoniel de hade att bruka.

Detta innebär nu inte, att tridentinska biskopsideal skulle ha lyckats genomsyra RKK under de två århundradena närmast efter konciliet, för att därefter på nytt förflackas. Tvärtom gör sig många olika tendenser gällande i Nord- och Mellaneuropa redan omedelbart efter konciliet. I Tyskland förekom fortfarande furstebiskopar, d v s biskopar som tillika var furstar i det tysk-romerska riket. I 1600-talets Frankrike tycks en mer påtaglig moralisk, intellektuell och andlig förnyelse främst ha skett bland det lägre prästerskapet, medan en motsvarande förnyelse inom delar av episkopatet främst märks vid tiden för den franska revolutionen. I 1600-talets England, men även på andra håll, fanns många påvetrogna som öppet hävdade, att det vore bättre med "apostoliska vikarier" än med biskopar när det gällde att leda lokalkyrkorna.

Den gamla spänningen mellan gallikanism och ultramontanism upphörde inte heller i och med konciliet, vilket inte är förvånansvärt, då konciliet inte behandlade frågan om episkopatets relation till primatet. Gallikanismens önskemål om en relativt stor nationell frihet för biskoparna, dock givetvis under påvens överhöghet, stod mot ultramontanismens försök att centralisera ledningsfunktionerna till Rom.*

Spänningen mellan gallikanism och ultramontanism var kyrkan van att leva med. Men under 1700-talets senare del gör sig en ny, mer radikal, episkopal partikularism gällande: febronianismen. Justinus Febronius, som 1763 utgav *De statu ecclesiae*, var en pseudonym för vigbiskopen i Trier, Nikolaus von Hontheim. Enligt denne var kyrkans författningsform inte monarkins. Kyrkan som totalitet innehade nycklamakten, och nycklamakten hade enligt Kristi vilja mottagits från kyrkan av biskoparna. Primatet hade ett enda syfte, att tjäna enheten. Däremot hade påven

* Gallikaner verkade för den franska kyrkans självständighet. Ultramontanisterna (ultramontes=bortom bergen, d v s Alperna) ville samla mesta möjliga makt hos påven.

ingen egentlig jurisdiktion över biskoparna. Därför kunde inte påven, utan endast allmänna koncilier, fälla avgöranden rörande trosfrågor och disciplin. De allmänna koncilierna stod i varje avseende över påven, som dock tillerkändes ett hedersprimat. *De statu ecclesiae* översattes till flera språk och utkom i många upplagor. Febronianismen fick snabbt ingång vid furstehov och regeringskanslier, men framför allt vid universiteten och i den vetenskapliga litteraturen. För ultramontanisterna framstod febronianismen som ett nytt starkt skäl att plädera för ett vidgat påvligt inflytande, i syfte att förhindra splittringstendenser inom kyrkan.

Stärkandet av påvens primat

Vaticanum I definierade år 1870, i en uppgörelse med kulturradikala strömningar, såväl påvens universalprimat som hans ofelbarhet i de fall han talade *ex cathedra* (d v s när påven talar med officiell, apostolisk auktoritet till hela den romersk-katolska världen, och därvid definierar en doktrin rörande tro eller moral som hela kyrkan har att följa). Genom sitt sätt att definiera universalepiskopatet fördömde konciliet den extrema episkopalismen.

Då konciliet på grund av krigsutbrottet måste avbrytas i förtid, fanns ingen tid för utarbetande av en mer ingående teologi om episkopatet, utan denna uppgift kvarstod ännu. En närmare precisering av biskoparnas rätt i relation till påvens saknas således i dokumenten från såväl Tridentinum som Vaticanum I. Inte heller är något sagt om gränserna i praxis för påvens potestas och jurisdiktion i förhållande till episkopatet.

Det ofullbordade konciliearbetet ledde i flera fall till den uppfattningen, att biskoparna i och med konciliet reducerats till "apostoliska vikarier" och att påven vore att anse som den ende biskopen för hela den katolska kyrkan. De tyska biskoparna försökte genom en "cirkulärdepesch" 1875 att undanröja detta missförstånd, och de fick därvid stöd från Pius IX. Vaticanum I fastslår också uttryckligen, att biskoparna inte är påvliga ställföreträdare, utan att de i kraft av sin vigning självständigt styr sina stift, men under den romerske biskopens ledning. När biskoparna i sina respektive stift utövar biskopsämbetet har de alltså, i likhet med apostlarna, fått en egen, direkt fullmakt att göra detta. De verkar således inte enbart på delegation från påven, men väl i gemenskap med denne.

Detta motsäger på intet vis, att starka centralistiska krafter var i verksamhet inför och under konciliet, liksom efter detta, allt i syfte att skydda kyrkan från faror som man ansåg hotade kyrkan. Ja, det fanns t o m biskopar som menade, att Vaticanum I skulle bli det sista konciliet: påvens universalepiskopat i förening med dogmen om hans ofelbarhet an-

sågs göra framtida koncilier överflödiga! Så blev dock inte fallet. När den kanoniska lagen, *Codex Juris Canonici*, publicerades 1917 återgav den i hög grad de tankar som kommit till uttryck vid Tridentinum och Vaticanum I. Uttryckligen framhölls, att biskoparna genom gudomlig instiftelse var apostlarnas efterföljare. De innehade därför en egen makt vid förvaltningen av sina stift, inte bara en delegerad.

Påven hade att fritt utse biskopar, såvida han inte var bunden genom förslag på grund av val-, nominations- eller presentationsrätt. Men endast påven kunde förläna ämbetet. I fråga om ordinationsrätten var biskoparna "ordinarie ordinatorer" i sina stift. Andra kunde dock "enligt lag" eller med påvligt medgivande erhålla ordinationsrätt, *potestas ordinis*.

Det går samtidigt inte att blunda för, att CIC 1917 i vissa delar åter speglade centralistiska tankegångar av det slag som låg bakom Vaticanum I. Sådana tankegångar var i vida kretsar levande ännu när 1960-talet gick in, och präglade i hög grad exempelvis katekeser som användes i den katolska undervisningen.

Men bilden skulle nyanseras. Som en följd av bland annat den exegetiska, patristiska och liturgihistoriska forskningen, började "nya" tankar bryta fram, om än främst bland teologer. Dessa teologer betraktades inte sällan med viss skepsis från episkopalt håll. Väsentlig för den framtida utvecklingen av synen på biskopsämbetet blev encyklikan *Mystici corporis* 1943. Pius XII betonade däri biskoparnas uppgift att vara herdar, med ansvar för sina stift och medansvar för hela kyrkan. Episkopatets enhet med påven framhölls särskilt. Tillsammans med påven var episkopatet som totalitet ofelbart i lärofrågor.

En ny tid

Sedan Vaticanum I och CIC 1917 har mycket hänt, som drastiskt förändrat också den romersk-katolska kyrkans situation. "Hotbilderna" av upplysningstidens tankar, det utgående 1800-talets militanta och ateistiska socialism, den moderna naturvetenskapen etc hade tonats ned något redan vid ingången av 1900-talet. I stället trädde under de följande årtiondena andra frågor i förgrunden, inte minst de sociala, förstärkta av erfarenheter från världskrig, orättvisor i tredje världen (och i i-land!) o s v. Kyrkans – och inte minst biskoparnas – ställningstaganden blev alltmer uppmärksammade i massmedia och föremål för allmänhetens kritiska granskning. Var biskoparna för eller emot en samhällsförändring? På vilken sida stod de? Hur agerade de i Nazi-Tyskland eller i Latinamerika?

Erfarenheten av olika totalitära regimer hade visat hur angeläget det

var, att kyrkan hade en stark, övernationell och politiskt obunden ledning. Samtidigt framstod vikten av från staten fristående lokalkyrkor allt tydligare, och då också i fråga om biskopstillsättningar.

En tilltagande frivillig eller ofrivillig befolkningsomflyttning hade vidare på många håll medfört, att lokalkyrkor övergått till att bli mångkulturella och flerspråkiga, vilket ställde nya krav på ledningsfunktionen i dessa stift. Att leda en mångkulturell lokalkyrka var något annat än att leda en "enkulturell". Samtidigt kunde man observera ett starkare framhävande av primatets ställning i länder, där RKK var i minoritet, och biskoparnas ställning i landet därför svag. Det förefaller som om man i minoritetssituationer kände en trygghet i att kunna hänvisa utöver sig själv som lokalkyrka, och då inte minst till en stark ledning i Rom.

Utvecklingen mot en allt påtagligare sekularisering på många håll hade i flera fall inneburit en sänkt social status för episkopatet. Effekten av denna statussänkning blev snarast, att biskoparnas möjligheter att fungera som herdar för folket ökade.

Sakramentalitet och kollegialitet

De diskussioner och beslut som redovisas i dokumenten från Andra Vatikanconciliet under 1960-talet, griper samtliga tillbaka på en flerhundraårig process. Inte minst gäller detta i fråga om biskopsämbetet, där den komplettering och precisering som många efterlyste åren efter 1870 nu kom att förverkligas.

Vaticanum II utredde grundligt episkopatets ursprung, sändning och uppgifter. Conciliets arbete var i denna del frukten av långvariga och inträngande historiska och systematiska studier företagna av teologer som Congar, Küng, Rahner och Ratzinger, för att bara nämna några av de mer namnkunniga. I en tid då man inte längre behövde frukta de centrifugala krafterna i 1800-talets episkopalism, inte heller några nya centraliseringstendenser från Roms håll, önskade conciliet göra rättvisa åt den växande kulturella pluralismen också i fråga om kyrkans yttre strukturer. I *Lumen Gentium* behandlar conciliet "kyrkans hierarkiska struktur". Därvid fastslås och förtydligas vad som sagts redan i Vaticanum I: att biskoparna *inte* är påvliga ställföreträdare, utan i kraft av sin vigning självständigt styr sina lokalkyrkor. Detta sker under påvens ledning vad gäller den universella kyrkans tro och seder. Vaticanum II förtydligar detta: apostlarnas ämbete att leda kyrkan har förts vidare till andra män genom en vigning, för att den apostoliska sändningen att leda kyrkan skulle kunna fortsätta även efter apostlarnas död. I detta sammanhang intar biskopsämbetet en särställning; biskoparna är genom gudomlig instiftelse apostlarnas efterträdare.

Den rätt vigde biskopens uppgift i lokalkyrkan är att styra, helga och undervisa sin del av Guds folk. Från Gud har han fullmakten att "i Kristi person" förkunna Guds ord och förvalta sakramenten i sitt stift. Dessa är hans primära uppgifter. Han har också i stiftet det högsta ansvaret för att Guds ord förkunnas rent och oförfalskat. Till skillnad från påven har dock inte biskoparna var för sig "ofelbarhetens nådegåva". Men när de tillsammans med påven på ett definitivt och för hela kyrkan bindande sätt framlägger något som gäller den kristna tros- och sedeläran, är deras uttalanden irreformabla.

Biskopen framställs också som högste liturg i sin lokalkyrka. Varje eukaristi leds av biskopen själv eller dem som han genom vinningens sakrament delegerat denna uppgift till, alltså prästerna, vilka också av biskopen fått fullmakten att förkunna Guds ord. Prästerna har därför att vörda och lyda biskopen som sin fader, medan biskopen ska anse prästerna som sina medarbetare, söner och vänner.

Vaticanum II för här vidare tankar som kommit till uttryck redan i Trients dekret om vinningens sakrament, Vaticanum I, encyklikan *Mystici corporis*, samt CIC 1917. Men tydligare än tidigare uttrycker Vaticanum II *kollegialitetstanken*.

Just som ett uttryck för kollegialitet mellan världens katolska biskopar införde Paulus VI strax efter konciliet biskopssynoden. I denna skulle representanter för de nationella biskopskonferenserna sammanträda tillsammans med påven och hans närmaste rådgivare för att diskutera frågor av intresse för hela kyrkan. För att konkretisera något av kollegialitetens idé på stiftsplanet fanns eller infördes olika former av "råd": prästråd, systraråd, pastoralråd, etc. Dessa motsvaras på församlingsplanet av kyrko- och församlingsråd.

Den rättsliga reglering av biskopsämbetet som i dag gäller i RKK återfinnes i den nya kanoniska lagen, promulgerad 1983. Då denna reglering bedömts vara av stort intresse för en svensk läsekrets att lära känna, behandlas den utförligt i exkurs s 102.

En genomgång av CIC 1983 visar, att de förväntningar och förhoppningar som ställs på en biskop i huvudsak tecknas på identiskt lika sätt hela kyrkans historia igenom: han skall vara en herde och tjänare. Han ska utöva sitt ämbete i förening med påven och under hans myndighet. Detta skall ske i biskopskollegiet, i det egna stiftet och i församlingarna. Bland nyare inslag i lagstiftningen bör nämnas att biskopen, genom att främja ekumenik så som kyrkan uppfattar den, skall visa godhet och broderlig kärlek gentemot de troende som inte delar den katolska kyrkans fulla gemenskap. Till skillnad mot tidigare anges inte som ordinator någon annan än en konsekreterad biskop.

I CIC 1983 har kollegialitetstanken på alla nivåer slagit igenom på ett sätt som aldrig tidigare. Denna tanke är ju i sig ingalunda ny, utan hör med till kyrkans grundmönster redan i NT. Men den målmedvetenhet

med vilken den nu framhävs också i lagtexterna är unik i romersk-katolsk kyrkohistoria.

I Sverige återupprättades ett katolskt stift i kanonisk bemärkelse först år 1953. Man anknöt därvid inte till något av de medeltida katolska biskopssätena, utan det nya biskopssätet placerades i Stockholm. Detta skedde 170 år efter det att "det apostoliska vikariatet Sverige" upprättats. Ett sådant vikariat är alltså ett förstadium till ett katolskt stift. Under det kvartssekel som gått sedan stiftsbildningen har RKK i Sverige vuxit snabbt, främst på grund av invandringen. Detta till trots utgör hela landet ett enda stift. Sedan 1987 finns vid biskopens sida en hjälpbiskop.

Biskoparna från de nordiska katolska stifteten bildar tillsammans Nordiska biskopskonferensen, vilken i sin tur representeras i den världsvida biskopssynod som regelbundet samlas i Rom.

III. PRINCIPIELLA SYNPUNKTER

6. BISKOPSÄMBETET I KYRKAN

Gemensamt för RRK och SK är, att vi inte kan tala om kyrkan utan att tala om kyrkans ämbete och inte kan tala om ämbetet utan att tala om kyrkan. Det är därför nödvändigt att först ange väsentliga drag i kyrkosynen för att i det ljuset peka på väsentliga drag i strukturen för kyrkans ämbete och därmed här särskilt biskopsämbetet.

Kyrkans kallelse

Kyrkan är den gemenskap i vilken den korsfäste och uppståndne Kristus är närvarande och fortsätter sin verksamhet på jorden. Fadern sände Sonen för att han genom sin närvaro skulle vara tecken på Guds rike och för att han genom sina ord och handlingar skulle låta riket bryta fram med barmhärtighet och rätt. Sonen sände Anden för att stärka lärjungarna i deras tro och vittnesbörd. Så är kyrkan kallad att under skiftande förhållanden genom sin närvaro utgöra ett himmelrikets tecken och genom sina ord och gärningar förkunna och bekänna Kristus som världens ljus och frälsare.

Kyrkan är så intimt förbunden med och restlöst beroende av sin Herre som grenarna i vinstocken (Joh 15:1ff). Kyrkan är den synliga och andliga enheten i en kropp, en Ande, ett hopp, en Herre, en tro, ett dop och en Fader, som står över allt och verkar i och genom allt. Denna enhetens gemenskap växer genom Ordet och sakramenten i den kropp som är Kristi kropp (Ef 4:3ff).

Denna Kristi kropp lever vidare till dess Herren kommer åter i härlighet. Det är som lem i kroppen, som den enskilde får sin kristna identitet (Jfr 1 Kor 12). Det betyder att ingen kan vara kristen på egen hand. En kristens uppdrag och identitet härleds alltid ur ett gemenskapens sammanhang (1 Kor 12:12f). När Kristi verksamhet fortsätter på jorden i

dag är det alltså kyrkan det gäller, och därmed även den enskilde döpte och troende som uppdraget tillkommer. När en individ fullgör uppdraget att föra vidare Kristi försoning in i vår tid är det alltid som en del av kyrkans uppdrag.

Genom dopet i den Treeniges namn inlemmas människor i denna kroppens enhet och gemenskap i hopp och tro. De som förut inte var ett folk kallas från mörkret till Herrens underbara ljus för att i honom utgöra ett utvalt släkte, ett konungsligt, prästerligt och profetiskt folk (1 Petr 2:9). Genom en och samme Ande fogas enskilda in som levande stenar i ett heligt tempel i Herren, Guds boning på jorden (Ef 2:16ff, 1 Petr 2:4ff).

I den på en gång konkreta och fördolda gemenskap kyrkan utgör vinner alltså den kristne sin identitet och blir insatt i ett sammanhang, med en framtid och ett hopp (Hebr 6:18). Var och en har del i och medansvar för det konungliga prästerskapets profetiska uppdrag att bekänna och förkunna Guds stora verk. Grenarna, lemmarna, stenarna är många och uppgifterna är många liksom nådegåvorna för att Guds folk skall kunna fullgöra sina uppgifter. Med olika gåvor skall de troende bistå varandra i det gemensamma uppdraget att tjäna Herren (Rom 12:1ff, 1 Kor 12:4ff, 1 Petr 4:7ff). Mångfalden av gåvor och uppgifter är knutna till och skall ge uttryck åt de många lemmarnas enhet i en och samma kropp, de många levande stenarnas funktion i det andliga husbygget, de mångas tillhörighet till Guds folk.

Kyrkan som sakramental gemenskap och som institution

I teologisk reflexion såväl i RKK och SK fasthåller man, att kyrkan är närvarande där de troende är församlade kring Ord och sakrament. Ordets förkunnelse och sakramentens förvaltande förutsätter ett kyrkans ämbete. I båda kyrkorna har denna syn alltmer framstått såsom fundamental för kyrkan och därmed för den enskilde i gudsfolket. Också på grund av erfarenheter av ett intensifierat sakramentalt liv i våra församlingar har det blivit naturligt att förstå och beskriva kyrkan såsom en sakramental gemenskap i och med Kristus. Däri finns kyrkans skatt och hemlighet (Kol 1:27).

Kyrkan som Guds folk och Kristi kropp framträder alltid som institution i form av en mångfald institutioner. Kyrkan som liv, som organism, levande gemenskap med Kristus och med alla troende i alla tider kräver en organisation. I både organismen och organisationen finns en spänning mellan gudomligt och mänskligt. Organism och organisation kan inte ställas bredvid varandra som två distinkta storheter. Det är en enda kyrka, i enheten av dess organiska och organisatoriska sida som

förmedlar frälsningen. Den institutionella sidan är medagerande i denna förmedling men aldrig exklusiv. Ty kyrkan som institution är gudomlig, både genom sitt upphov i Kristi instiftelse, genom sin uppgift att förmedla frälsningen och sin framväxt under den heliga Andens ledning. Spänningen mellan gudomligt och mänskligt i kyrkobegreppet måste bestå och kan inte upplösas, varken genom försök att skilja form och innehåll eller genom försök att identifiera dem med varandra. I denna spänning finns Kristi instiftelse av ämbete och tjänster i gudsfolket.

Det är då angeläget att utifrån detta grundläggande perspektiv på kyrkan nalkas frågor som rör organisationsformer i kyrkan såsom institution. Kyrkan har alltid varit och måste alltid förbli institutionell, eftersom kallelsen och sändningen utspelas på jorden.

Inom Svenska kyrkan har det funnits en tendens att alltför kraftigt skilja från varandra gudomligt och mänskligt, och det gudomliga har knutits till en osynlig kyrka förlagd till idéernas värld, medan institutionen ansetts tillhöra det mänskliga. Inom den romersk-katolska kyrkan har funnits tendenser att se institutionen i alla dess delar som vore den gudomligt given. Samtalsgruppen menar, att det är för enkelt såväl att skilja form och innehåll som att identifiera form och innehåll med varandra.

Just såsom sakramental gemenskap gestaltas kyrkan också med jordiska och mänskliga element, inklusive organisationsformer, planerings- och ledningsorgan på olika nivåer, rättsordning osv. Inställda i det sakramental sammanhanget kan och skall strukturer och former utgöra tecken för – och förkunnelse om – Kristi närvaro i världen. Mycket är föränderligt och måste formas så, att vittnesbördet om Kristi närvaro i världen uppfattas klart och tydligt i varje tid och miljö. Om så inte sker, fördunklas kyrkans sändning, och enskilda hindras från att växa in i gemenskapen och gå in under ansvaret för det gemensamma uppdraget.

Kyrkans sändning i världen

I sin sändning framträder kyrkan som ett särskilt folk med ett uppdrag för världen, i världen. Detta folk grundar sig på ett förbund med Gud (2 Mos 19:6), som kommit den världsvida kyrkan till del genom Kristus (Apg 3:25). Det gamla förbundet fullbordas genom ett nytt förbund (Rom 11). Genom Kristus erbjudes frälsningen hela världen genom det nya gudsfolket som är kyrkan.

Kyrkans uppdrag är att i världen utgöra ett påtagligt tecken på Guds universella kallelse till frälsning och försoning, till enhet och frid. För denna sändning behövs en mångfald former och krävs inom gudsfolket fantasi och förmåga för att i trohet förvalta Guds mångfaldiga nåd. Till

uppdraget hör att i ord och handling nå människor och föra främlingar och gäster in i kyrkan för att de inlemmade i gemenskapen skall kunna finna sin identitet som människor och roll i kyrkans sändning. (Ef 2:14ff, 1 Kor 12:2ff)

Uppdraget att finnas och verka i världen är först gudsfolkets men därmed också de enskilda troendes såsom tillhöriga detta folk. Gudsfolkets uppgift är att lovprisa och tacka Gud, att fira hans närvaro genom Ordet och i sakramentet, att för världen förkunna hans frälsning, att uppta människor i sin gemenskap och att dela alla människors ansvar för livet, jorden och arbetet. En sakramental syn är det klassiska uttrycket för att hävda denna oreducerbara spänning.

Grundläggande för gudsfolkets existens och för trohet mot kallelsen och sändningen är växten till allt djupare enhet med Kristus genom att det lokalt kommer samman och byggs upp genom Ordet. I liturgin manifesteras kyrkan som sakramental gemenskap, restlöst beroende av Fadern, Sonen och Anden och samtidigt tagen i anspråk för uppdrag och ansvar för Guds skapelse. Gudsfolkets gemensamma kallelse till enhet i den apostoliska tron och till trohet mot den apostoliska sändningen i världen framstår särskilt tydlig, när den eukaristiska liturgin firas.

Kyrkans tjänst och tjänsten i kyrkan

I kyrkan som Guds folk, Kristi kropp och Andens tempel finns bland de många tjänsterna den särskilda vinningstjänsten eller kyrkans ämbete. Detta, utformat på varierande sätt, har alltid funnits i kyrkan. "Vid sidan av apostlaämbetets ensartade grundläggande funktion var med detta ämbete också förbundet ett ansvar att uppbygga och leda de första församlingarna. Detta måste senare vidareföras. Nya Testamentet visar, hur bland de olika ämbetena ett speciellt ämbete utbildades, som uppfattades som ett fullföljande av de av Kristus sända apostlarnas tjänst. Ett sådant speciellt ämbete visade sig nödvändigt för församlingsledningens skull. Man kan därför i nytestamentlig mening hävda: "Det av Jesus Kristus i och med apostlarnas kallelse och sändning grundlagda speciella ämbetet 'var väsentligt då, och det är väsentligt i alla, och under alla, förhållanden'" (GA 17, cit Accra 13).

Vi är medvetna om att det inom RKK har funnits tendenser att så betona kyrkans ämbete, att kyrkan nära nog blev identifierad med hierarkin. Läran om kyrkan, ecklesiologin, kunde framstå som en "hierarkologi" (Yves Congar). Vi är också medvetna om att kyrkans ämbete inom SK så framhävts, särskilt i praxis, att det givit anledning att tala om en "prästkyrka". Tendenser av dessa slag har varit skadliga därigenom att de också lockat fram motsatta destruktiva tendenser, t ex när man har försökt spela ut medansvar och inflytande för lekmän och förtroendevalda mot kyrkans ämbete.

När vi i överensstämmelse med uttalanden i olika internationella lärosamtal hävdar, att kyrkans ämbete varit och är av fundamental betydelse i och för kyrkan, sker detta utifrån insikten, att kyrkan som gudsfolkets sakramental gemenskap har behov av ämbetet för att detta Guds folk skall rustas för kallelsen och sändningen. "För att fullgöra sitt uppdrag behöver kyrkan personer, som offentligt och utan uppehåll är ansvariga för att hänvisa till dess grundläggande avhängighet av Jesus Kristus och därmed, inom ramen för gåvornas mångfald, utgöra ett fokus för dess enhet. Det ämbete de personer innehar, som alltsedan äldsta tid har blivit ordinerade, är konstitutivt för kyrkans liv och vittnesbörd." (BEM Ämbetet 8).

I denna mening är kyrkans ämbete av konstitutiv betydelse för kyrkan. Såsom tjänst i och för gudsfolkets uppbyggnad och rustning för tjänst är kyrkans ämbete en given och viktig del av kyrkan som institution.

Ämbetet är Guds gåva till kyrkan så att hon hålles vid liv och uppbygges och rustas för sitt uppdrag i världen. I Nya Testamentet framställs detta på olika sätt, som Guds ords tjänst och därmed också Kristi tjänst, (2 Kor 2:17), han som är Ordet (Joh 1), som Andens tjänst (2 Kor 3:8), som försoningens tjänst (2 Kor 5:18). Vi menar därmed självfallet inte, att Andens gåvor uteslutande skulle vara förknippade med kyrkans ämbete (1 Kor 12:4-31) eller att ordets förkunnelse eller vittnesbördet skulle vara exklusivt förbehållet ämbetet. Men ämbetets struktur uttrycker på ett särskilt sätt kyrkans struktur. Liksom kyrkan i sin helhet är ämbetet tillkommet genom Guds suveräna vilja, och endast den som genom ett Kristi eget ingripande (ordinationen) får detta ämbete kan vara bärare av det. Genom ordinationen erhåller ämbetsbäraren särskilda Andens gåvor och tjänsten utföres genom den helige Andes kraft. Därmed erhåller ämbetet, liksom kyrkan, en trinitarisk grundstruktur, som också finns i mässan och hela det kristna livet.

Kyrkans ämbete som Guds gåva i och för kyrkan

Kyrkans ämbete är till för att uppenbarelsens källor skall flöda och ge liv åt Guds folk och utgör däri Guds gåva till kyrkan. De som är insatta i vinningstjänsten har att vara Guds sändebud, vilka mitt i de heligas församlingar talar och handlar på Kristi vägnar för uppbyggelsen i enheten med honom. Genom dopet och tron förenade och förbundna med övriga lemmar i gudsfolket tillhör vigda tjänare gudsfolkets gemenskap. Genom vigningsuppdraget är de samtidigt tagna i anspråk för Faderns fortgående handlande med sitt folk.

När kyrkan viger människor till ämbetet befullmäktigar hon sina ämbetsbärare att företräda henne inför Fadern.

Ett kyrkans ämbete med denna karaktär reflekteras i skilda nytestamentliga textavsnitt och har med växlande utformningar förts vidare genom kyrkans hela historia. "I bestående relation till den normativa apostoliska traditionen aktualiserar detta (ämbete) Jesu Kristi sändning (från Fadern). Detta ämbetes närvaro i gemenskapen 'ger uttryck åt att Guds initiativ och auktoritet har företräde i kyrkans liv".

Grundläggande för en rätt förståelse av kyrkans sändning i världen såsom en sakramental gemenskap och för en rätt förståelse av hennes ämbete, är därför "att ämbetet står såväl visavi församlingen som i församlingen". I den mån som ämbetet såsom en Guds gåva till kyrkan utövas på Jesu Kristi uppdrag och som aktualisering av hans närvaro, står det med fullmakt visavi församlingen. "Den som lyssnar till er, han lyssnar till mig" (Luk 10:16). Ämbetets fullmakt bör därför inte förstås som delegerad från församlingen" (GA 23).

Kyrkans ämbete som Jesu Kristi ämbete

Det är Gud som i Kristus kallar människor till tjänst. Oftast genom att kyrkan prövar deras inre kallelse och nådegåvor och viger dem till sina tjänster. Förmedlad på olika sätt är kallelsen uttryck för uppfattningen att kyrkan kan och måste utse personer att göra denna tjänst.

Detta förhållande utesluter inte, att kyrkans ämbete betecknas som ett särskilt uppdrag till vilket Jesus Kristus kallar och sänder sina tjänare. Ämbetet utövas i och för den kyrkliga gemenskap, som till sitt väsen är ett med den uppståndne Kristus, som själv kallar, leder och sänder genom sin Ande. Kyrkans kallelse fullföljs också med en vigningsliturgi, uttrycket för att kyrkan inte förfogar över kyrkans ämbete. Genom vigningshandlingen ska det också stå tydligt, att inte heller de som vigts till tjänst i och för kyrkan själva förfogar över ämbetet utan har blivit satta att handla på Kristi uppdrag och i hans namn.

Ämbetet står, som tidigare antytts, i ett dubbelt förhållande till kyrkan, dels som en integrerad del i den, dels som något som står i relation till den. Den här dubbla aspekten kan också anläggas på så sätt, att man kan se ämbetet som något som på samma gång kommer ur kyrkan, som är dess förutsättning och något som är instiftat av Kristus. Detta kan uttryckas i representationskategorier, som alltså uttrycker vad eller vem ämbetet företräder.

När man ser ämbetet som instiftat av Kristus, något som uppträder och finns till med hans fullmakt, företräder ämbetet Kristus inför kyrkan och världen. Det gäller i förkunnelsen och sakramentsförvaltningen men också i själva det faktum, att ämbetet finns till. Förkunnelsen och sakramentsförvaltningen kan, som tidigare sagts, inte skiljas från den person

som utför dessa akter. Man kan gå så långt att man kan ange, att det i någon mening föreligger en identitet mellan Kristus som sänder och den som blir sänd (Luk 10:16).

Kyrkans ämbete kan, liksom kyrkan själv, ge två perspektiv som när de renodlas var för sig inte gör rättvisa åt ämbetets karaktär. Det ena skulle kunna kallas dynamiskt eller funktionellt, det andra ontologiskt. Vår uppfattning är, att dessa aspekter måste hållas samman. Den funktionella aspekten på ämbetet framhäver, att detta är konstitutivt för kyrkan i den utsträckning som tjänsten är nödvändig för att förkunnelsen skall äga rum och sakramenten förvaltas. Vi menar, att värdet av den funktionella aspekten ligger i att ämbetets relation till församlingen starkt framhäves, att ämbetet inte ses isolerat i sin funktion som tjänst i församlingen och kyrkan. Samtidigt menar vi, att ämbetet inte bara kan ses funktionellt. Vi bejakar också grunden för det ontologiska perspektivet i den meningen, att liksom kyrkan inte bara är funktion utan också uttryck för den sakramentale Kristus' fortsatta närvaro i världen, så är också ämbetet genom sitt väsen ett verksamt tecken. Inte bara genom funktionen utan också genom den som har fullmakt att utöva funktionen förmedlas uppenbarelsen. Som en konsekvens av inkarnationen sprängs uppdelningen mellan andligt och materiellt, och materien blir bärare av andliga egenskaper genom ett gudomligt ingripande. Så är fallet i sakramentsläran och så blir också fallet vad gäller ämbetet.

Vi är medvetna om att det särskilt inom RKK funnits en tendens att så starkt betona sambandet mellan Kristus och ämbetet att ämbetet ibland hotat att dölja Kristus. Man har löpt risken att uppfatta ämbetsbäraren som ersättare för Kristus.

Vi är också medvetna om tendensen inom Svenska kyrkan att så upplösa relationen mellan Kristus och ämbetsbäraren, att ämbetet framstått som ett yrke över vars innehåll och utformning den enskilde ämbetsinnehavaren eller samfundet själv förfogar.

Vi är även medvetna om att det inom RKK funnits tendenser att så överbetona den ontologiska aspekten vad gäller ämbetet, att man t ex förrättat vinningar utan relation till ett uppdrag, så att funktionsaspekten nästan upplöst. (Sådana tendenser, t ex genom praktiserande av absoluta vinningar, dvs vinningar av personer som sedan inte utövar sitt ämbete i kyrkans liv, finns också i SK).

Vi är också medvetna om en tendens särskilt inom SK och evangeliska kyrkor överhuvud att så starkt betona funktionsaspekten och kyrkans kallelse till tjänst, att ämbetet kunnat uppfattas såsom enbart en inrättning för delegering av vissa uppgifter till några av kyrkomedlemmarna. Men gudsfolket har inte någon rätt att genom delegation befria sig från kallelsen och sändningen i världen.

I Svenska kyrkans tradition har man ofta värjt sig mot ontologisk terminologi. Detta förhållande skall inte ses som någon tveksamhet inför vad

vi här har kallat ett sakramentalt synsätt utan som en vakthållning kring Ordet som Guds verksamma kraft. Avgörande har varit, att Kyrkan eller ämbetet inte kan förfoga egenmäktigt över det gudomliga. Vi finner alltså, att det är möjligt att tala om ett samspel mellan funktion och ontologi utan att det leder till att ämbetet blir egenmäktigt.

Kyrkans ämbete som Andens ämbete

Hela gudsfolket är kallat att i tro och lydnad utgöra ett andligt husbygge och att frambära andliga offer i och genom Kristus (2 Petr 2:4ff). Var och en har uppdraget att med sina nådegåvor tjäna och bistå efter den styrka Gud ger (2 Petr 4:10ff). Nådegåvorna, karismata, är personliga men inte som besittning utan som utrustning för uppbyggelse och tjänst i en och samme Ande (1 Kor 12:4ff). "Den helige Ande skänker gemenskapen olikartade och varandra kompletterande gåvor... Alla medlemmar är kallade att, med gemenskapens bistånd, upptäcka de gåvor de fått och bruka dem till kyrkans uppbyggelse och i tjänst åt den värld, till vilken kyrkan är sänd." (BEM Ämbetet 5)

När kyrkans ämbete också betecknas som det andliga ämbetet eller Andens ämbete, sker detta inte på bekostnad av mångfalden av Andens karismata, än mindre för att hävda att Andens gåvor skulle vara exklusivt knutna till kyrkans ämbete. Tvärtom understryks med rätta, att ämbetet utövas i och genom Anden för att han skall väcka och stärka tron, församla Guds folk och uppliva nådegåvorna i församlingen, (2 Kor 3:4ff). Andens församlade och förenande verk synliggörs främst i den till gudstjänst församlade menigheten. I kyrkan som sakramental gemenskap är det också i denna manifesterade gemenskap som kyrkans ämbete har sin främsta funktion. I den "offentligt" samlade församlingen, synliggörs Andens verk genom ämbetsbärarnas ansvar för ledningen av hela menighetens fulla och aktiva deltagande i liturgin.

Det andliga ämbetets grundkaraktär kommer till uttryck i en vigningsliturgi, där kyrkan erkänner de kallades nådegåvor men också genom bön och handpåläggning ber Fadern om Andens gåvor och kraft till dem som vigs att göra tjänst i Kristi namn. "Som Kristus utvalde och sände apostlarna, så fortsätter Kristus att genom den heliga Anden välja och kalla människor till det ordinerade ämbetet." (BEM Ämbetet 11)

Inte enbart i vigningsliturgin utan ständigt på nytt behöver både ämbetsbärare och kyrkans folk i övrigt påminna sig, att kyrkans ämbete är och tydligt måste framstå som tecken på kyrkans grundstruktur såsom enhet genom Anden med Sonen till Faderns ära. Utövandet av ämbetsuppdraget bör därför också ske på sådant sätt, att hela Gudsfolkets delaktighet och medansvar inte döljs utan tydliggörs. Det gäller särskilt

då gudstjänst hålls, i synnerhet då enhetens sakrament firas. "Ämbetets kristologiska fullmakt (exousia) måste utövas i den helige Ande. Ämbetsbäraren måste aktualisera Kristi kors, inte bara genom sitt ord och genom förvaltandet av sakramentet utan också i hela sitt liv och sin tjänst (2 Kor 4:8-18; 11:22-33)". (GA 22).

Kyrkans ämbete i dess särskilda utformningar

I RKK och SK finns en utveckling i nyare tid i vilken biskopens, prästens och diakonens uppdrag* tydligare differentierats och teologiskt motiverats. För båda kyrkorna har detta medfört en alltjämt pågående omprövning med nyansatser och experiment i fråga om diakonatet och prästämbetet samt en klarare teologisk motivering för biskopens tillsyns-, lednings- och läroansvar i och för kyrkan.

Ämbetets treledade struktur** måste återföras på synen om vad kyrkan är, hennes struktur och funktion. Om biskopsämbetet gäller, att kyrkan med nödvändighet för att inte upplösas och bli summan av sina församlingar, måste ha ett över församlingarna samordnande ämbete, som framträder som ett levande och personligt enhetstecken i kyrkan och som med hänsyn till enheten är konstitutivt för kyrkan. Våra traditioner erkänner biskopsämbetet som en form att uttrycka denna enhet: Biskopen framhäver för de troende genom sitt ämbete hela kyrkans uppdrag i världen, vittnesbördet (martyria), tjänsten (diakonia) och närvarandegörandet av Kristi försoningsoffer i kyrkan och för världen (liturgia). Biskopen förverkligar detta på det lokala planet genom att sända präster och diakoner att verka i gemenskap med honom, varandra och hela Guds folk. Biskopens ansvar i Svenska kyrkan uttrycks i 1987 års vigningsordning på följande sätt:

"En biskop skall ha tillsyn över stiftet och församlingarna och bära ansvar för att Guds ord blir rent och klart förkunnat, sakramenten rätt förvaltade och barmhärtigheten utövad efter Guds vilja. En biskop skall viga och visitera, uppsöka, rådslå, lyssna och besluta och i allt han gör styrka Guds folk i kallelsen att tyda tidens tecken och vittna om Guds väldiga gärningar för allt skapat.

* Vi går inte in på kvinnors tillträde till kyrkans ämbete. De tre uppdragsbeteckningarna gäller fortsättningsvis enbart manliga tjänare för RKK, men såväl kvinnor som män för SK.

** Vi använder ordet treledat hellre än tredelat för att ange att kyrkan i grunden har ett enda ämbete även om det har tre huvudled. I RKK talar man om vigningens sakrament vilket exemplifierar att det rör sig om ett enda ämbete. I luthersk tradition har ämbetets enhet varit en huvudständpunkt.

En biskop skall i sitt ämbete leva som Kristi tjänare och vara en herde för Guds hjord. Med vaksamhet och klokhet skall biskopen tjäna enheten i Kristus till kyrkans uppbyggelse och förnyelse i Anden, så att Guds kärlek blir synlig i världen.

Åt dig skall nu anförtros uppdraget att vara biskop. Möt dina medmänniskor med varsamhet och aktning. Sök Guds viljas väg tillsammans med dem och sträva efter att låta tro, lära och liv bli ett."

Treledningen av ämbetet är inget självändamål utan en del av den utrustning som givits kyrkan för hennes livs skull och hennes uppdrags skull. I våra samtal har vi funnit BEMs beskrivning av det treledade ämbetets struktur viktig för våra samfunds fortsatta strävan efter enhet (BEM 29-31):

"*Biskopar* förkunnar Ordet, presiderar vid sakramentsförvaltningen och övervakar ordningen på ett sådant sätt att de fungerar som representativa pastoral ämbetsbärare med ansvar för uppsikt, tillsyn, kontinuitet och enhet i kyrkan. De har pastoral tillsyn över det område, vartill de kallats. De tjänar apostolicitet och enhet i kyrkans undervisning, gudstjänst och sakramental liv. De utövar ansvarigt ledarskap för kyrkans mission. De förbinder den kristna gemenskapen i sitt eget område med den vidare kyrkan och den universella kyrkan med sin egen gemenskap. I gemenskap med presbyterer och diakoner och hela församlingen är de ansvariga för den rätta förmedlingen av ämbetsmässig auktoritet i kyrkan.

Presbyterer fungerar som pastoral tjänare åt Ord och sakrament i en lokal nattvardsförsamling. De förkunnar och undervisar i tron, utövar själavård och har ansvar för församlingsordningen i syfte att världen skall tro och för att alla kyrkans medlemmar må förnyas, stärkas och utrustas till tjänst. Presbyterer har särskilt ansvar för att göra medlemmarna beredda för deras kristna liv och tjänst.

Diakoner representerar inför kyrkan hennes kallelse att vara tjänare i världen. Genom att i Kristi namn ta upp kampen i samhällets och enskildas otaliga nödsituationer exemplifierar diakoner det inre sambandet mellan gudstjänst och tjänande i kyrkans liv. De utövar ansvar inom församlingens gudstjänst, t ex genom skriftläsning, förkunnelse och ledande av folket i bön. De hjälper till med församlingens undervisning. De utövar ett kärlekens ämbete inom församlingen. De fullgör vissa administrativa uppgifter och kan väljas till styrande ansvarsbefattningar."

I detta sammanhang begränsar vi oss till överväganden i fråga om biskopsämbetet i RKK och SK.

I den internationella ekumeniska dialogen har begreppet *episkopé* upptagits som beteckning på en i de flesta kyrkliga traditioner återfunnen regional tillsynings-, lednings- och lärofunktion som står visavi församlingarna och församlingarnas präster och andra medarbetare. "Som Kristi kropp och Guds eskatologiska folk formas kyrkan av den helige Ande genom en mångfald gåvor eller tjänster. Bland dessa gåvor är en tjänst av *episkopé* nödvändig för att uttrycka och trygga kroppens enhet. Varje kyrka behöver detta enhetens ämbete i någon form för att kunna vara Guds kyrka, Kristi odelade kropp, ett tecken på allas enhet i Guds rike." (BEM Ämbetet 233). I den luthersk-katolska dialogen har *dels* nödvändigheten av en sådan funktion *dels* det faktum, att denna kan återfinnas i olika lutherska kyrkors historia understrukits. (GA 42-44). Man har emellertid i den internationella lutherskkatolska dialogen utgått från andra traditioner än den som representeras av Svenska kyrkan. I dag finns episkopéfunktionen i den mening som återfinns i den internationella luthersk-katolska dialogen i Svenska kyrkan endast i form av biskopsämbetet. Så är också fallet i den romersk-katolska kyrkan.

Tillsammans menar vi som företrädare SK och RKK, att innehållet i begreppet *episkopé* måste knytas till bestämda människor, eftersom kyrkan teologiskt sett inte känner några opersonliga strukturer, någon funktions- eller maktapparat. För att utöva *episkopé* måste en person befullmäktigas av Kristus. Detta sker vid ordinationen till *episkopos*, i våra traditioner biskop. Genom att *episkopé* utövas av enskilda personer som genom ordinationen erhåller sitt uppdrag av Kristus tar sig *episkopé* i våra traditioner alltid gestalt i biskopsämbetet.*

* Bland lutherska kyrkor hör SK till dem i vilka biskopsämbetet bevarades vid reformationen. Starkare än eljest i lutherdomen betecknas det i KO 1517 såsom en apostolisk gåva till kristenheten, "utan tvivel av Gud den helige Ande utgången". Denna höga uppfattning har inte alltid varit allmänt accepterad, men har under 1900-talet återvunnit sin styrka. SK har också aktivt deltagit i den process som medfört att biskopsämbete införs i alltfler lutherska kyrkor för att den nödvändiga episkopéfunktionen inom kyrkans ämbete skall bli såväl tillgodosedd som möjligt.

RKK ser biskopsämbetet såsom en nödvändig förutsättning för nattvardsgemenskap med andra traditioner. För detta finns två skäl. Eftersom eucharistin är den synbara manifestationen av enheten med Kristus och med alla lemmar i Kristi kropp kan nattvardsgemenskap inte betraktas såsom medel för och ett föregripande tecken på denna enhet. Eftersom biskopsämbetet i kyrkan utgör tecknet på enheten mellan kyrkan på olika orter och i skilda regioner i världen, förutsätter gemensamt nattvardsfirande en kyrkogemenskap, som representeras och tar sig uttryck i den synliga gemenskapen mellan biskoparna (inklusive Roms biskop, d v s påven).

För SK kan (i överensstämmelse med CA 7 och nuvarande praxis) enhetlighet i ämbetsstrukturen inte vara en förutsättning för nattvardsgemenskap. Därför är det naturligt för Svenska kyrkan att se ekumenisk nattvardsgemenskap som ett föregripande tecken på enheten i Kristus.

Guds folk kräver som varje annat folk ledning och sammanhållning. Denna ledning tillkommer ytterst Kristus, han som är den gode herden (Joh. 10:11). I den sakramental gemenskap som gudsfolket utgör kommer denna Kristi verksamhet genom Anden till uttryck främst i kyrkans ämbete, i synnerhet biskopsämbetet. Det centrala nytestamentliga perspektivet är herdemotivets: uppdraget till bestämda personer att i och genom Anden vara herdar för Guds församling, vunnen genom Sonens blod, med hängiven vård, uppsikt och försvar under personligt ansvar inför "den högste herden" (Joh 21:16f, Luk 15:4ff, Apg 20:28ff, 1 Petr 5:1-4).

Därför kan herdeuppdraget inte ersättas med opersonliga strukturer där den personliga auktoriteten, det personliga ansvaret och den principiella möjligheten till ett lidande i martyriet saknas.

Ledningsuppgiften är inte exklusivt knuten till kyrkans ämbete (kap 8), och herdeuppdraget är inte uteslutande förbehållet biskopen. Den i ekumeniskt sammanhang identifierade nödvändiga tjänsten för *episkopé* kommer dock på ett för Guds folk och kyrkans enhet särskilt sätt till uttryck i biskopens vigningsuppdrag för denna tjänst. I RKK och SK har utvecklingen i nyare tid medfört att stiftsbiskopens personliga herde- och enhetsansvar vunnit ökad betydelse. I samverkan med övriga biskopar och stiftets präster och diakoner och övriga medarbetare framhäver biskopen genom sitt ämbete hela kyrkans kallelse och sändning i gudstjänstfirande, tjänst och vittnesbörd. I stiftet och dess församlingar utgör biskopen med sitt personliga tillsyns-, lednings- och lärouppdrag tecken på en vidare kyrkogemenskap och samhörigheten med hela Guds folk. Samtidigt utgör biskopen i vidare sammanhang den personliga förbindelsen med stifts kyrkan och påminnelsen om den kyrkans sakramental gemenskap som manifesteras i lokalförsamlingens gudstjänstliv.

7. BISKOPSVIGNINGEN

Kallelsen till kyrkans ämbete

I RKK och SK utgör vigningshandlingen sista ledet i en kallelseprocess i kyrkan. Denna har tidigare (s 53) betecknats som ett kyrkans handlande i trohet mot Kristus under Andens ledning. Utväljande och prövning av kandidater aktualiseras – på olika sätt – i samband med att kandidaterna presenteras för vigning till tjänst i och för kyrkan.

I reformationskyrkorna har kallelseprocessen starkt betonats, detta såsom uttryck för uppfattningen, att en vigning kunde ske endast som svar på direkt behov av tjänare för en bestämd befattning i lokal- eller stifts-kyrkan, till skillnad från en vigning utan direkt samband med befattning, sk absolut vigning. Huvudordet för vigningsuppdraget blev därför också "ministerium (tjänst)", Andens eller Ordets tjänst utövad för människor i en konkret gemenskap. Hela processen, inklusive vigningshandlingen, kunde därför betecknas "vocatio (kallelsen)", varför CA art 14 kan ange, att ingen äger rätt att i församlingens mitt utöva den särskilda tjänsten utan att vara "rite vocatus (vederbörligen kallad)". I SK har principen om vigning till tjänst efter föreliggande behov understrukits i KO 1571 och KL 1686, och veterligen har principen i huvudsak upprätthållits i praxis. Till Andra Vatikankonciliet kyrkosyn hör även, att huvudordet för kyrkans ämbete har blivit "ministerium", tjänst i och för kyrkan. "Absoluta vigningar" har förlorat i betydelse i samma mån som kyrkans ämbete satts in i ett klart ecklesiologiskt sammanhang.

I fråga om kallelseprocessen är denna olika utformad i RKK och SK, och inom respektive tradition tillämpas olika tillvägagångssätt i fråga om utseende och prövning av personer för vigning till de tre uppdragsformerna. Om vi stannar vid tillvägagångssättet i fråga om biskopar, finner vi att processen har undergått betydande förändringar i båda traditionerna.

Vi är medvetna om att kallelseproceduren ur teologisk synvinkel har vissa otillfredsställande drag i både RKK och SK. Problemen utgör ett historiskt arv som kräver fortsatt bearbetning. Såväl utpekandet av kandidat genom val som prövningen av lämpligheten eller "confirmatio" bör ha former, som själva vittnar om, att de som handlar i processen gör detta i och för kyrkan och såsom redskap för den helige Ande.

I RKK har utvecklingen från gamla kyrkans tid till reformationsepoken huvudsakligen gått från församlingarnas medverkan via högmedeltidens domkapitelsval till en ordning med fri påvlig utnämningssrätt, även om biskopskonferenserna har viss presentationsrätt. Delvis dikterades utvecklingen av strävan att undkomma politiserade val samtidigt som den kan ses som ett uttryck för påvlig centralisering. I den med Andra Vatikankonciliet förnyade insikten om kyrkan som Guds folk har denna situation bedömts som teologiskt otillfredsställande eller oförsvarlig. Olika förslag till former för medverkan av gudsfolket vid utväljandet av kandidat såsom ett uttryck i medansvaret för stifts kyrkan har hittills inte kunnat genomföras.

I SK ärvdes vid reformationen domkapitelsval, praktiserat på olika sätt, men det stod kungen fritt att utnämna en, som utpekats genom val, eller någon annan. Successiva förändringar har skett fram till 1963 års ännu gällande ordning. Denna innebär, att stiftsbiskop väljs av präster och lekfolk i lika stora valkorporationer samt av domkapitlet; vid ärkebiskopsval dessutom av alla övriga domkapitel. Regeringen är bunden till att utnämna en av de tre som vid valet fått högsta röstetalen. 1963 års valordning införde såsom nyhet en valkorporation med lekmanualektorer. Meningen var, att valordningen bättre skulle uttrycka att biskopen är hela stiftets biskop, varför inte enbart ämbetsbärare utan också ombud för lekfolket skulle vara delaktiga i valhandlingen.

Vigningen till kyrkans ämbete

Både enligt RKK och SK fullföljs kallelsen till kyrkans ämbete genom vigningen eller ordinationen. Begreppet "ordinatio" (förordnande) hade under medeltiden blivit liktydigt med den liturgiska vigningshandlingen och togs i denna mening över av reformationskyrkorna. Redan beteckningen vittnar därför om att vigningshandlingen fullföljer kallelseprocessen och rustar dem som vigs med fullmakten att göra tjänst på Kristi uppdrag genom Andens kraft.

Att vigningen till kyrkans ämbete är den nödvändiga förutsättningen för tjänst enligt RKK kan inledningsvis kort anges enbart genom hänvisning till att vigningen är en sakramentshandling. I SK har vigningens nödvändighet t ex särskilt motiverats i KO 1571 och i någon mån även i KL 1686.

Vigningsliturgiins grundstruktur

Vigningens liturgiska struktur och utformning tillhör sådant som är under stark förändring i en rad kyrkor som en konsekvens av nybesinningen på kyrkans väsen och den roll som därvid tillkommer kyrkans äm-

bete. Kort sammanfattat innebär förändringen, att en handling som förr syns ha haft inslag av förläningsakt och delvis framstår som en angelägenhet främst för kyrkans ämbetsbärare nu får en struktur som gör det tydligt, att vigningen även är en angelägenhet för hela Guds folk, en kyrkans bönehandling med handpåläggning och bön som centralparti.

Sedan 1968 har RKK och från 1988 SK vigningsliturgier, som till struktur och utformning är bättre ägnade än de tidigare att understödja hela menighetens deltagande i kyrkans vigningshandling. I dessa liturgier är handpåläggningen förbunden med vigningsbönen, som rymmer epiklesen, bönen om Andens kommande över den som vigs i det uppdrag vigningen avser.

För RKKs del fullföljer liturgiutformningen 1968 en ordning, som klarlagts genom konstitutionen *Sacramentum ordinis* 1947, enligt vilken vigningssakramentets omistliga materia och form utgörs av handpåläggningen och vigningsbönen, särskilt epiklespartiet. I SK innehöll kommittéförslaget till grund för liturgireformen en utförlig motivering för den i huvudsak genomförda grundstrukturen för vigning genom epikletisk bön och handpåläggning. Motiveringen för vigningsteologi och -liturgi knöt an till nutida ekumeniska strömningar och till den svenska KO 1571. I denna anges vigning genom handpåläggning och bön vara en ordning från apostlarnas tid, brukad i hela kristenheten. Huvudargumentet för detta apostoliska och ekumeniska bruk av bön och handpåläggning är, att "den helige Ande, utan vilken detta ämbete ingalunda väl utträttas kan, plägar genom sådana medel given varda" (KO 1571 s 141f).

Vi delar uppfattningen, att vigningsliturgin till struktur och utformning av olika element så tydligt som möjligt bör framstå såsom en viktig angelägenhet för hela Guds folk, vid vigningstillfället manifesterat i det där församlade gudsfolket. Det är för alla deltagande, inkl dem som vigs, angeläget att sättet att fira liturgin ger uttryck åt övertygelsen, att kyrkan inte förfogar över ämbetet utan att detta är en gåva till Faderns folk för Sonens skull genom Anden.

I konsekvens med denna grundsyn är det viktigt, att handpåläggningen får framstå såsom tecken på Guds handlande i och med sin kyrka genom sina vigda tjänare.

Att endast sådana som är vigda till kyrkans ämbete deltar i handpåläggningen är en ordning alltifrån gamla kyrkans tid, likaså olika tillämpningsregler för biskops-, präst, respektive diakonvigning. Denna ordning är tydligt angiven i RKKs biskops-, präst och diakonvigningsritual. Den har även varit angiven i SKs äldre vigningsliturgier och den var såväl bevarad som teologiskt motiverad i kommittéförslaget till grund för 1988 års vigningsordning. I denna har dock anvisningar utformats på sådant sätt, att de inte entydigt anger vilka ordinatorer skall utse till assistenter vid handpåläggningen. Det är då så mycket angelägnare, att ordinatorer i praxis håller fast vid en ordning som

framhäver, att Gud genom sina tjänare griper in med sin mäktiga hand som svar på kyrkans bön.

Också vigningsbön med epikles bör gestaltas på sådant sätt, att bönehandlingen ger ett tydligt liturgiskt uttryck åt kyrkans tro, att Gud hör sin kyrkas bön och sänder nya tjänare. I detta perspektiv är det inte bara naturligt utan också angeläget, att vigningsliturgin leder vidare till den eukaristiska liturgin, det gemensamma nattvardsfirandet.

Biskopsvigningens liturgi

Det liturgiska grundmönster, som präglar diakon- och prästvigning möter också i formen för biskopsvigning. Detta gemensamma mönster är tydligare än förr i de nya ordningarna för RKK och SK. I såväl gammal som ny typ av liturgi finns dock vissa särdrag för biskopsvigningen. Särdragen kan sammanfattande karakteriseras som element, varigenom det för biskopsämbetet speciella kommer till uttryck. I RKK- och SK-liturgierna formuleras innebörden i biskopens uppdrag särskilt i inledningsorden till löftesfrågorna, i dessa frågor och i vigningsbönen. Herde- och enhetsmotiven präglar beskrivningen av alla uppgifter i uppdraget att tjäna i och för stifts kyrkan, gemenskapen av troende och ämbetsbärare i församlingarna. Särskilt i RKKs texter framhävs, att biskopen genom vigningen insätts i biskopskollegiet och dess ledningsansvar för hela den kyrkogemenskap som biskopen personifierar inom stifts kyrkan.

Vi konstaterar, att bearbetningen av förslaget till ny liturgi för SK medfört, att perspektivet på biskopens uppdrag väsentligen inskränkts till att omfatta stifts kyrkan. Bearbetningen har även gått ut över formuleringar för förbindelsen biskoparna emellan, likaså för förbindelsen mellan ordinator och de präster och diakoner biskopen viger inom stiftet. Att en särskild förbindelse består mellan ordinator och vigda medtjänare är knappast en främmande tanke, inte heller att biskopen genom vigningen insätts i biskopskollegiet. Att textförändringarna kunnat ske är snarast ett uttryck för, att dessa förhållanden och relationer ännu inte blivit föremål för mer inträngande teologisk bearbetning.

Att biskopsvigning är en angelägenhet för hela kyrkogemenskapen kommer liturgiskt till uttryck också däri, att denna företräds av tillresta biskopar enligt en ordning som första gången reglerades närmare vid det ekumeniska konciliet i Nicaea 325. Dessa biskopar är närvarande för att lyssna till de löften electus gör och betyga samstämmigheten i den apostoliska tron, varför de såsom representanter för kyrkans biskopskollegium också assisterar under vigningen genom handpåläggning och bön. I

såväl RKK som SK inbjuds därtill numera även företrädare för andra konfessionella gemenskaper för att närvara såsom gäster, ett synliggörande av den gemensamma strävan att från splittring nå fram till kyrkans fulla enhet.

I SK har alltsedan 1920 tillämpats en ordning enligt vilken merparten av SKs stiftsbiskopar deltagit såsom vigningsassistenter, därtill även biskopar från andra kyrkor med vilka SK står i full gemenskap. Andra kyrkor och samfund har också inbjudits att sända biskopar och andra företrädare såsom gäster. Liknande förhållanden råder numera i RKK. Att gäster inte deltar i den centrala vigningshandlingen utan enbart assisterande biskopar är uttryck för grundsynen på biskopskollegiets plats i kyrkan och kallelsen att utgöra tecken på kyrkans enhet.

I RKK sker vigningens handpåläggning under tyst bön, som övergår i den högt reciterade vigningsbönen. Också formellt är bönen gammal-kyrklig, hämtad från Hippolytos' Den apostoliska traditionen (ca år 215). I de bibelalluderande formuleringarna möter konturerna av kyrkan i vilken Gud för sitt folks skull kallar och insätter sina tjänare, och konturerna av biskopens uppdrag att tjäna som herde. Epiklesavsnittet inleds: "Utgjut över denne utvalde (electus) den kraft som är av dig, ledningens Ande...".

I SK sker vigningens handpåläggning under vigningsbönens epiklesparti. I den nyformulerade vigningsbönen med bibelanspelningar möter också konturerna av kyrkan, i vilken Gud utser tjänare för sitt evangelium, och konturerna av biskopens uppdrag i evangeliets tjänst. Epiklesavsnittet lyder: "Herre, kom till NN med din helige Ande och tag *honom* i din tjänst som biskop i din kyrka."

I båda traditionerna framträder särskilt i de nya liturgierna, att vigningshandlingen gäller biskopsämbetet i Guds kyrka och att vigningen därför sker "på apostoliskt vis, genom bön och handpåläggning i Guds namn" (SK-liturgin) för enhets- och herdeuppdraget.

Vigning och installation

I såväl RKK som SK förekommer av ålder olika slags installationshandlingar i stifts- eller lokalkyrkan av dem som tillträder given tjänst. Till det medeltida arvet hör rättsligt motiverade överlåtelsehandlingar. I såväl RKK som SK utgör vigningen en engångshandling, och i båda kyrkorna regleras vigdas tjänstgöringsort genom förordnanden. Den som av olika skäl varit förhindrad att utöva sitt uppdrag blir återinsatt utan ny vigning.*

* I detta sammanhang går vi inte in på hela komplexet reordination.

Beträffande biskopar ingår i RKK den sk intronisationen som avslutande led i vigningsliturgin vid de tillfällen vigningen sker i den nyvigde biskopskyrka. Från medeltiden finns också en tradition att i övriga fall liturgiskt markera, att biskopen träder till sin tjänst i stifts kyrkan.

I SK fanns motsvarande element i äldre tid för att senare omvandlas till att biskopen vid sin ankomst till stiftet tog säte och stämma i domkapitlet. Efterhand uppkom seden att vid detta tillfälle offentliggöra herdebrevet till stiftet. Alltsedan 1930talet har funnits önskemål om att vigningen skulle ske i stifts kyrkan, alternativt att den nyvigde vid sin ankomst till stiftet skulle tas emot i stifts kyrkan enligt särskild ordning. 1988 års liturgiska ordning innehåller också kyrkans form för mottagande av biskop inom ramen för en mässa med representanter för stiftets samtliga församlingar.

Inom både RKK och SK har distinktionen mellan biskopens vigningsfullmakt och biskopens jurisdiktionsmakt lett till en praxis enligt vilken utnämnd biskop tillträtt sin tjänst och utövat den under en kortare eller längre period redan före vigningen. Det har kunnat ske med stöd av uppfattningen, att alla uppgifter utom ordinationer kan fullgöras. Från teologisk synpunkt finner vi det angeläget, att praxis inte skall dölja utan ge uttryck åt grundsynen på vigning för tjänst. Biskopsvigningen insätter en person i *hela* uppdraget som biskop, inte bara enskilda uppgifter inom ett och samma herde- och enhetsämbete.

Enligt vår uppfattning är det därför angeläget med en praxis som innebär, att electus först mottar sin vigning för att därefter komma som vigd biskop till sitt stift och tas emot där vid tjänstetillträdet. På så sätt görs det klart, att den biskop som valts, utnämns och fått fullmakt på befattningen utövar sin tjänst inte i kraft av valet eller utnämningen eller fullmakten eller i egen kraft. Allt det nämnda utgör förutsättningar för den vigning genom vilken tjänare blir tagna i anspråk för uppdrag i den helige Andes kraft.

8. BISKOPSÄMBETETS SAKRAMENTALITET

Det är väl känt, att ordinationen enligt RKKs lära utgör ett av sakramenten under det att så inte är fallet enligt luthersk lära och därmed enligt SK. I detta fall som i andra fall har ekumeniska lärosamtal i hög grad visat, att det är omöjligt att stanna vid konstateranden av detta slag. Olikheter kan bero på divergerande trostolkningar men kan också bero på skillnader i uttryckssätt, vilka därtill kan vara bestämda av en kontroversteologisk situation. Omvänt kan överensstämmelse i uttryckssätt i realiteten stå för olika innehåll.

I frågan om biskopsämbetets sakramentalitet är det nödvändigt att knyta an till vad vi redan redovisat om kyrkans ämbete och vigningen till detta. Vi måste närmare pröva innebörden i det faktum, att personer som kallas till kyrkans ämbete insätts i detta genom vigning. Självfallet får vi också ta upp frågan om innebörden i begreppet sakrament.

Ämbetets enhet och de tre uppdragsformerna

Inledningsvis vill vi ta upp vad som redan berörts i fråga om den treledade utformningen av kyrkans ämbete. RKK fäster principiell vikt vid denna, medan SK med lutherska kyrkor i övrigt i första hand understryker ämbetets enhet. Ämbetet är ett, eftersom det är Andens eller Ordets ämbete i och för kyrkan. Mer än lutherska bekännelseskriterier brukar göra, understryker dock KO 1571 att detta ämbete inte bara kan utan bör ha mer än en uppdragsform. Kyrkans ämbete, som är en gudomlig stiftelse, är i biskopsämbetets utformning karakteriserad såsom ett apostoliskt och ekumeniskt uppdrag, vilket utgör en Andens gåva i och för kyrkan.*

RKK åter talar om ett enda vigningens sakrament, inte om tre. Koncilierna har aldrig uttalat, att själva treledningen av ämbetet skulle vara gudomligt instiftad eller vara "de jure divino (enligt gudomlig rätt)". Däremot lär kyrkan, att "det gudomligt instiftade kyrkliga ämbetet ut-

* KO 1571 s 160ff. Texten har aktualitet också därigenom att den präglar formuleringar i den s k Uppsalabekännelsen 1909 (tryckt i KÅ 1911 s 103ff), skriven för lärosamtal. Uttalet har även återuppsatt i motiveringen för kommittéförslaget för den nya vagningsordningen i SK (SOU 1985:45 s 127ff, 135ff.)

övas genom olika uppdragsformer (ordinibus) av dem som redan från äldsta tid (antiquo) kallas biskopar, presbyterer och diakoner". Detta är innebörden i att den treledade strukturen har betecknats som ett "gudomligt förordnande (divina ordinatione)". (LG 28 med n 63, DS 1776.)

Beskrivningar och värderingar i RKK- och SK-dokumenterna är sålunda konvergerande. På samma gång understryks det gudomligt instiftade ämbetets enhet och nödvändigheten av differentierade uppdrag. Därmed är inte sagt, att innebörden är densamma. Vi är medvetna om en historisk utveckling med förändringar av olika slag inom våra traditioner, vilka erbjuder problem som inte alla är upplösta.

I RKK ledde utvecklingen under medeltiden till en mycket stark benägenhet att uppfatta prästens uppdrag som det högsta i en ämbetsstrid (subdiakon – diakon – präst). Biskopsämbetet kom då att uppfattas som högre i "värdighet (dignitas)" i en rangskala, förlänad genom den påvliga jurisdiktionsfullmakten; episkopéfunktionen tenderade att tecknas i enbart rättsliga kategorier. Förberett på olika sätt under lång tid klargjorde Andra Vatikankonciliet dock, att kyrkans treledade ämbete innefattade biskopsämbetet och att episkopéfunktionen således utövas på grund av vagningsuppdraget. (Särskilt LG 21, 26.) Samtidigt gjordes vissa klarlägganden i fråga om prästens och diakonens uppdragstyper (särskilt LG 28 resp 29) som blev utgångspunkt för reformer av olika slag, inklusive 1968 års vagningsordning och inrättande av ett permanent diakonat. Vi är medvetna om att flera problem återstår, även i fråga om uppdrag i kyrkan, vilka står nära kyrkans ämbete.

Reformationskyrkorna ärvde i fråga om ämbetet en närmast presbyteralt inriktad medeltidstradition, som satt sina spår i bekännelseskriterierna. I CA tecknas det rätta biskopsämbetet i kontrast mot ett missbrukat (CA 28) under det att prästens uppdrag inte får särskild behandling utan förutsätts som självklart vid framställningen om kyrkans ämbete (CA 14 med 9 och 28 samt 5 och 7). Ett särskilt och permanent diakonat berörs inte. I SK framhäver KO 1571, såsom berörts, att präster och biskopar på grund av respektive vagningsuppdrag utför olika typer av tjänst inom kyrkans ämbete. Först under 1800-talet har ett permanent diakonat vuxit fram. Vi är medvetna om att flera problem återstår kring det permanenta diakonatet och i fråga om uppdrag i kyrkan, vilka står nära kyrkans ämbete.

Såsom inledning till den nya vagningsordningen deklarerar SK följande om vigning till kyrkans ämbete:

"Kyrkans vagningshandlingar är ett uttryck för att Kristus genom Anden inom Guds folk för evangeliets skull kallar människor till livslång tjänst. Denna kallelse bekräftas genom kyrkans vagning.

Vagningarna till biskop, präst och diakon är likvärdiga uttryck för evangeliets fullhet och för kyrkans uppdrag utifrån detta evangelium, som ska gestaltas i såväl ord som handling.

Av tradition används ordet ämbete i vår kyrka för uppgifterna att vara präst och biskop. Andra termer som uppdrag, kall, tjänst avser att i sak uttrycka samma Kristi kallelse att vara tjänare åt hans evangelium.”

I detta perspektiv kan vi för våra traditioners del instämma i den ekumeniska uppfattningen att ”det trefaldiga mönstret är i tydligt behov av reform” och att det treledade ämbetet är ett ekumeniskt kapital från kyrkans äldsta tid som kräver förvaltande i trohet och klokhet för att tjänsten i kyrkan ska bli utförd för kyrkans tjänst enligt Herrens förväntan. (BEM Ämbetet 22, 24, Luk 12:42ff.) Med tacksamhet erkänner vi den besinning över ansvaret och den beredskap till omprövning som kommit till uttryck i nutiden i både RKK och SK. Historiska erfarenheter och teologiskt arbete har också i våra traditioner ökat insikten, att det gudomligt instiftade kyrkliga ämbetet utgör en odelbar helhet och att detta ämbete med nödvändighet kräver de olika uppdragstyperna för att förvaltas i enlighet med Guds hushållningsplan för sitt folks kallelse och sändning i och för världen. Det är med detta synsätt som vi är beredda att samtala om ämbetets och här särskilt biskopsämbetets sakramentalitet.

Kyrkans ämbete som sakrament

Vi har redan noterat det välkända, att kyrkans ämbete betecknas som sakrament och vigningen som sakramentshandling enligt RKK men inte enligt SK. Det är den faktiska innebörden häri som behöver prövas.

I RKK har genom några nutida konstitutioner och 1968 års vigningsordning klargjorts, att personer tas i anspråk för biskopens, prästens resp diakonens uppdragstyper och insätts i kyrkans sakramentala ämbete genom vigningsliturgins handpåläggning och bön (sakramentsmateria och -form).*

Huvudsaken i dessa dokument är, att den i gudsfolket firade handlingen insätter ”tjänare (*ministri*)” för respektive ”uppdrag (*munus*)” inom ”kyrkotjänsten (*ministerium ecclesiasticum*)”, som är en sakramental gemenskap också i den meningen, att man egentligen inte kan tala om enskilda ämbetsinnehavare utan snarare om intimt förenade ”medbröder”, ”medarbetare” och ”medtjänare” i Kristus genom Anden för tjänsten i och för gudsfolkets sakramentala ”gemenskap (*communio*)”. Det finns inte tre utan ett enda vigningssakrament, eftersom den upp-

* LG 20, 21, 26, 28, 29 jämte 41, apostoliska konstitutionen *Sacramentum ordinis* 1947 (DS 3857–3861), apostoliska konstitutionen *Pontificalis Romani recognitio* 1968 med godkännande av vigningsordningen.

ståndne och levande Kristus är en och hans tjänare är knutna till honom, och eftersom Faderns utvalda folk är ett enda i Andens enhet.

Enligt den katolska kyrkan är vigningen till biskop – som innehar ämbetets fullhet – ett sakrament och biskopsämbetet har sakramental karaktär. Ordet sakramentalt står här inte bara för ett visst sätt att ge ämbetet vidare genom handpåläggning och bön, utan det återspeglar den katolska kyrkans syn på ämbetet i kyrkans sakramentala gemenskap.

1. Kyrkan inte bara förkunnar den verklighet varom evangeliet talar, hon *förmedlar* den. Genom det sakramentala ämbetet representerar kyrkans ämbete Jesus Kristus under alla tider i kyrkan. Den sakramentala karaktären utgör en sammanhängande länk mellan Kristus å ena sidan och kyrkan och ämbetet å andra sidan.

2. Den sakramentala synen på själva kyrkan och dess ämbete har i Andra Vatikankonciliet fått ett tydligt uttryck: ”Kyrkan är nämligen i Kristus ett slags sakrament, d v s tecken och redskap,.. för den innerligaste föreningen med Gud...” (LG nr 1). ”Kristus har gett åt sin kyrka... en här på jorden synligt framträdande struktur och upprätthåller henne oavlatligt som en sådan... Det hierarkiskt organiserade samfundet och Kristi mystiska kropp, den i sinnevärlden framträdande församlingen och den andliga gemenskapen... får inte betraktas som två skilda företeelser, utan de utgör en enda mångskiftande verklighet som uppstår genom föreningen av det gudomliga och det mänskliga elementet. Därför liknar kyrkan på ett inte obetydligt analogt sätt det människoblivna Ordets mysterium” (LG nr 8). Beträffande biskoparna fortsätter Andra Vatikankonciliet: ”I biskoparna, som biträds av prästerna, är alltså Herren Jesus Kristus, Översteprästen närvarande. Sittande på Faderns högra sida, är han ändå inte fjärran från sina biskopars församling, utan det är genom deras upphöjda tjänst som han förkunnar Guds ord för alla folk och ständigt förvaltar trons sakrament åt de troende...” (LG nr 21).

Genom sin sakramentala karaktär visar både kyrkan och dess ämbete (biskopsämbetet) i sin timliga och synliga gestalt och struktur utöver sig själv på Kristus i vars tjänst de står. Det är detta förhållande som ger kyrkan dess hierarkiska struktur. LG nr 10, avs 2 fastslår därför, att ”de kristnas allmänna prästadöme och det hierarkiska ämbetets prästadöme skiljer sig visserligen från varandra till sitt väsen och inte bara ifråga om graden...” Med denna ofta missförstådda mening markeras inte en skillnad i värdighet utan att det hierarkiska ämbetet är grundlagt i kyrkans sakramentala karaktär. I denna mening är ämbetet ett väsentligt strukturelement i den timligt och jordiskt konstituerade kyrkan. Därför kan det kyrkliga ämbetet – enligt den katolska kyrkans syn – inte enbart bestämmas som en funktion eller som en nödvändighet för att ordet rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas. Ämbetet är till sin struktur en sakramental verklighet, en hemgift som finns tillsammans med själva kyrkans existens.

3. Enligt katolsk syn har biskopsämbetet instiftats i kyrkan som ett kollegium i apostlakollegiets efterföljd. Därför blir man biskop genom inkorporationen i detta biskopskollegium. Genom biskopsvigningen blir biskopen medlem i biskopskollegiet och som sådan har han ansvar för den lokala kyrkan vilken han förestår. "Medlem i det biskopliga kollegiet blir man genom den sakramentala vigningen och den hierarkiska gemenskapen med kollegiets huvud och lemmar" (LG nr 22, av 1, slut).
M a o: Genom den sakramentala vigningen blir biskopen medlem i biskopskollegiet: Genom biskopen blir den *lokala* kyrkan delaktig i den *universella* kyrkans gemenskap och i *dess* apostoliska succession.

4. För ett ekumeniskt närmande betyder detta, att frågan om den apostoliska successionen inte kan lösas enbart genom att man i detalj undersöker vurningarnas giltighet under historiens lopp. Vad som däremot kommer att vara avgörande är om SK och RKK under hänsynstagande till SKs lokalkyrkliga karaktär (=nationella särart) kan formulera sin tro på ett sådant sätt, att båda kyrkorna kan känna igen sig i en och samma tro.

I SK återfinns en luthersk tradition enligt vilken det är viktigt att göra en klar distinktion mellan kyrkans ämbete och ämbetsbärarna (Amt – Person). Kyrkans eller Andens eller Ordets ämbete 'i sig' räknas tvivelsutan till det tros mysterium genom vilket kyrkans hemlighetsfulla gemenskap består och ska bestå för evärdeliga tider (CA 5,7). I de heligas gemenskap är ämbetshandlingarna verksamma för saligheten, även om de utövas av misskötsamma tjänare (CA 7, 8). Men missbruk upphäver inte bruket utan understryker vikten av rätt ämbetsutövning, som offentligt eller i de heligas församling åligger rätt kallade tjänare (CA 14, 28). Den saken kunde CA uttrycka kortfattat, eftersom syftet varit att framhäva överensstämmelsen med allmänkyrklig lära. Såsom inledning till ordningen för vigningen av bestämda personer till kyrkotjänsten eller predikoämbetet framhäver KO 1571, att detta inte är "något människoverk utan Guds och vår Herres Jesu Kristi egen ordning, vilken det ock håller vid makt och därigenom kraftigt verkar..., bor hos oss, hör och hjälper oss och gör oss till arvingar av den eviga saligheten". (KO 1571 s 137ff.) Enligt apologien för CA bör termen sakrament reserveras för handlingar som Gud befallt för mottagarens saliggörande. I och för sig skulle eljest kyrkans ämbete kunna kallas sakrament och vigningen sakramentshandling, ty ämbetet har "Guds befallning (mandatum)" och till detta är hans "storartade löften (magnificas promissiones)" knutna; därför kunde man även kalla vigningen eller "händernas påläggande ett sakrament". (Svenska kyrkans bekännelseskriter s 293f, s 223.) Sakramentsterminologi brukas inte heller i KO 1571 för ämbetets "gudomliga ordning och gåva" eller för vigningen av tjänare genom "predikarna samt (=gemensamt) med församlingarna". Det är inte för tjänarnas salighet vigning sker. Däremot är ämbetet nödvändigt för att människor ska kunna sa-

liggöras och därför är "ett saligt kyrkoregemente icke något verk av människor, vishet eller makt, utan det är Guds och vår Herres Jesu Kristi verk" – i ämbetet (Joh 15:5f) och i ämbetsvigningen (Matt 9:37f) enligt KO. (KO 1571 s 139).

Det är tydligt, att SK-dokumentet slår vakt om ett gudomligt instiftat och upprätthållet ämbete varigenom Gud själv "kraftigt verkar" i de heligas gemenskap. Det är i och för denna sakramentala gemenskap personer tas i anspråk för olika uppdragstyper genom vigningens bön och handpåläggning "efter det den helige Ande...plägar genom sådana medel given varda". (KO 1571 s 141f.) Om sakramentsteologisk terminologi skall brukas, vilket i och för sig vore möjligt, är kyrkans ämbete sålunda sakramentalt och vigningen sakramentshandling med handpåläggningen som materia och vigningsbönen som form. Om den reformatoriska distinktionen mellan ämbete och person översätts till sakramentsteologiskt språk, är jordiska tjänare tagna i anspråk såsom bärare av saliggörande gåvor, inte i egen kraft utan i Kristus genom Anden för Faderns utvalda folk.

Denna grundsyn har även kommit till uttryck i de ovan (s 58) citerade inledningsorden till den nya vigningsordningen i SK.

Vi är medvetna om att de skiftande språkbruken i våra traditioner kan berika och beriktiga det nödvändiga teologiska arbetet att fortgående tolka den gudomliga realitet i och för kyrkan som kyrkans ämbete utgör. Distinktionen mellan ämbetsbärare och ämbete framhäver, att det är Gud själv som skapar och upprätthåller den saliggörande tron genom evangeliet, kyrkans sanna skatt. Den understryker de troendes rätt och plikt att pröva, att det är Guds röst och ledning de hör och följer, och att det är de vigdas uppdrag att med trohet och klokhet rätt tjäna kyrkan efter Kristi sinne och i Andens kraft. Sakramentsteologin framhäver det ofattbara, att det är Gud själv som handlar med sin kyrka genom mänskliga redskap. Den understryker för de troende, att det är Gud som genom sina tjänare skänker sina gåvor och sin ledning. Den framhäver de vigdas uppdrag att oreserverat och ansvarigt utföra tjänsten i och för kyrkan i intim förbundenhet med Kristus och med medtjänarna inom ett och samma kyrkans ämbete. Ömsesidigt uppfordrande är de trinitariska och ecklesiologiska perspektiv på ämbetets väsen och uppgift, vilka starkt sammanfattade uttrycks i det gemensamma, nytestamentliga huvudbegreppet tjänst – ministerium – diakonia. Perspektiven kan och bör klarare och mer konsekvent få prägla våra traditioner, också organisationsstrukturer och praxis.

Vi har redan i det föregående konstaterat att RKK och SK oreserverat instämmer i uppfattningen, att biskopsämbetet utgör ett distinkt uppdrag i kyrkans ämbete. Enligt RKK är biskopsämbetet ett sakrament, vigningen en sakramentshandling. Det sakramentssteologiska språkbruket tillhör inte SK-traditionen, men såsom vi här har förstått det sakramentalta är det möjligt att tala om biskopsämbetet såsom sakrament i SK och biskopsvigningen som sakramentshandling. Det som här förtjänar att ytterligare övervägas är, hur vi i detta sammanhang talar om det sakramentalta biskopsämbetet i förhållande till övriga uppdragstyper inom kyrkans ämbete.

I RKK har, såsom berörts, Andra Vatikankonciliet klargjort, att "ämbetssakramentet i sin fullhet blir givet genom biskopsvigningen (plenitudinem conferri sacramenti ordinis)" (LG 21). Delaktiga i ämbetsuppdraget är präster på sin nivå av ämbetet (in suo gradu ministerii)" liksom diakoner "på lägre nivå (in gradu inferiori)" (LG 28, 29). I SK-traditionen finns en avvisande hållning till hierarkiskt rangordnande teologi. Vi är medvetna om att motståndet har sin rot i en medeltidsutveckling, som medförde att respektive vigningsgrad uppfattades som trappsteg mot allt högre värdighet upp till prästens, vartill kom biskopens än högre värdighet. Vi är samtidigt medvetna om att också SK-traditionen i realiteten präglats av en sådan rangskala, som även officiellt kunnat deklarerar.*

Vi är medvetna om att frestelsen alltid funnits och kommer att finnas, att somliga räknas eller agerar som härskare med makt över folket, fastän det inte ska vara så i gudsfolket (Mark 10:42ff). Av det skälet är det angeläget att teologiskt bearbeta relationen mellan de olika uppdragen och deras innehavare inom kyrkans ämbete. Vi konstaterar, att kommittémotiveringen för SKs nya vigningsordning i ett frälsningsekonomiskt perspektiv talar om differentierade uppdragsformer "inte som en kyrkans gradering utan ekonomisering".** Det synsättet präglar de tidigare citerade inledningsorden till vigningsordningen.

Vi fäster största vikt vid att Andra Vatikankonciliet gemenskaps- och kollegialitetsmotiv inom en sakramentssteologisk ram rider spärr mot att anlägga värdighets- och värdeskalor på kyrkans ämbete i och för Guds folk. Den som genom vigning insätts i kyrkans ämbete inlemmas

* Så t ex när KL 1686 kap 21 § 1 talar om somliga som är "icke allenast" präster utan på grund av "större gåvor" satts till biskopar, eller när kungl förordningen 1805 om biskopskors (KL 1686 (1845) s 456) vilka skall utmärka biskopar "framför" präster såsom "tecken till bevis av deras ämbetsvärdighet och förmanskap", etc.

** Motiveringen i SOU 1985:45 s 135ff, 141ff, etc; citatet aa s 136. "Ekonomisering" betyder här fördelning av uppgifter efter en gudomlig plan. Jfr Ef 4:11.

därmed i ett kollegium av medtjänare för att i inbördes samverkan arbeta för kyrkans väl. Härvidlag har biskopsämbetet enligt såväl RKK som SK en för "ett saligt kyrkoregemente" (KO 1571 s 139) nödvändig samordnande, sammanhållande och ledande funktion. En väsentlig konsekvens av gemenskaps- och kollegialitetsmotiven är därvid, att den enskilde biskopen är inlemmad i ett biskopskollegium med gemensamt och personligt ansvar för herde- och enhetsuppdraget i kyrkan och detta i samverkan med övriga medtjänare i kyrkans ämbete och med alla övriga troende. Mot missbruk och avvikelser finns ingen mänsklig garanti. Stifts kyrkan har emellertid ett värn i att biskopskollegiet delar ansvaret för den biskop som sviker givet uppdrag.

9. APOSTOLISK SUCCESSION I KYR- KAN OCH HENNES ÄMBETE

Kyrkans apostolicitet och hennes apostoliska ämbete

Vi bekänner med kristenheten tron på en enda helig och katolsk kyrka som är apostolisk. Vi ansluter oss till det trinitariska, kristologiska och ecklesiologiska perspektiv på apostoliciteten, som i ekumeniska lärosamtal i nutiden formulerats så:

”Kyrkan lever i kontinuitet med apostlarna och deras förkunnelse. Samme Herre, som sände apostlarna är alltjämt närvarande i kyrkan. Anden bevarar kyrkan i den apostoliska traditionen, intill dess att historien når sin fullbordan i Guds rike. Apostolisk tradition i kyrkan betyder kontinuitet i fråga om apostlarnas bestående karaktärsdrag: vittnesbörd om den apostoliska tron, förkunnelse och fortgående tolkning av evangelium, firandet av dop och nattvard, vidareförande av det ansvar som hör ämbetet till, gemenskap i bön, kärlek, glädje och lidande, tjänande av de sjuka och de behövande, enhet mellan de lokala kyrkorna och gemensam delaktighet i de gåvor som Herren givit åt var och en” (BEM Ämbetet 34).

Kyrkans apostolicitet betecknar hennes ursprung och förblivande grund i Kristi försoningsdöd och uppståndelse och hennes kallelse att ta emot, tyda och leva efter det unika vittnesbördet härom från hans apostlar (1 Kor 15:1ff, 1 Joh 1:1ff), de ursprungliga förmedlarna av evangelium, av traditionen om Jesu Kristi frälsande ord och handlingar, som utgör grunden för kyrkans liv. Denna apostoliska tradition fortsätter genom historien och förenar kyrkan med dess rötter i Kristus och med apostlakollegiet. I Nya Testamentet och i tidig patristisk tid betonade man den innehållsliga sidan av kyrkans kontinuitet i tro och liv. Den lutherska traditionen talar i detta sammanhang som en ”successio verbi” (Ordets succession). Även i aktuell katolsk teologi anses den innehållsliga kontinuiteten vara viktigast.

Inom den apostoliska traditionen finns en apostolisk ämbetssuccession, som tjänar kontinuiteten i kyrkans liv i Kristus och dess trohet mot Jesu ord och handlingar förmedlade av apostlarna. (Jfr BEM Ämbetet 34, kommentar.) Kyrkans ämbete är således innefattat i kyrkans apostolicitet och ett uttryck för dess katolicitet. Ursprungligen och fortsättningsvis är evangeliets vittnesbörd knutet till evangeliets vittnen. Äm-

betsbärarna är kallade att vara trons väktare. Till tjänst åt det autentiska vittnesbördet finns därför en kontinuitet i ämbetet i och för kyrkan. (Jfr BEM Ämbetet 34–35, GA 60–61.)

De två apostolicitetsaspekterna på ämbetet

Alltsedan omkring år 100 e Kr har biskopsämbetet betraktats som apostoliskt tecken utifrån två olika perspektiv, som dock måste hållas samman. Clemens i Rom fäste uppmärksamheten på den obrutna förbindelsen bakåt, den historiska ämbetskontinuiteten alltifrån Faderns sändning av Sonen; Sonen sände apostlarna som i sin tur i obruten följd fått efterföljare. Ignatios i Antiokia såg apostoliciteten manifesterad i det att biskopen, omgiven av presbyterer och diakoner, ledde det församlade gudsfolkets liturgi och liv och därmed synliggjorde kyrkans aktuella gemenskap i Anden kring Kristus. (BEM Ämbetet 36, Kommentar.) I båda fallen utgjordes det synliga apostolicitetstecknet av biskopen såsom (stads)församlingsledaren. Då förhållandena förändrats och biskoparna blivit ledare för större områden, kom tonvikten att främst ligga på den historiska kontinuitetsaspekten. Senare tillkom en benägenhet att betrakta och pröva apostoliciteten snävt juridiskt och som en teknisk vig-ningsfråga.

RKK lägger stor vikt vid hela episkopatets historiska succession och då som både vittnesbörd och tecken för kyrkans apostolicitet. Det primära är dock inte personkontinuiteten, den obrutna kedjan länkad från ordinatorer till ordinander, utan kontinuiteten på stiftskyrkornas biskopsstolar, vilka vid vakans besatts med nya medlemmar i kyrkans biskopskollegium, så att *episkopé* alltid fortgått (*Einheit vor uns* 110). Detta perspektiv på den historiska kontinuiteten är väl förenligt med det sakramentala perspektiv Ignatios anlade. Andra Vatikankonciliet har också vid beskrivningen av biskopsämbetet i och för kyrkan förbundet det historiska och det sakramentala perspektivet, något som präglar den nya liturgin för biskopsvigning. (LG 20, med referenser bl a till såväl Clemens som Ignatios, samt särskilt biskopsvigningens homilia i 1968 års pontificale. GA 61–62.)

SK fokuserar i likhet med andra lutherska kyrkor primärt kyrkans odelade ämbete. I CA är kyrkans och ämbetets historiska kontinuitet sammanlänkade och ett utövande av detta ämbete förutsätts för kyrkans kontinuitet och sakramentala realitet.* (CA 5, 7, 14, avslutningen efter de 21 läroartiklarna, och missbruksartiklarnas inledning och avslutning.

* Ordet sakramental finns inte i CA, men eftersom det uttryckligen hävdas, att de yttre medlen är nödvändiga, är det träffande att använda termen.

GA 64–66.) I KO 1571 framträder både den historiska och sakramentala aspekten. Kontinuitetslinjen bakåt sträcker sig ända till urhistorien, då Ordet var hos Gud och som "den förste predikaren" verkade såväl genom det gamla förbundet som när den inkarnerade Sonen sände apostlarna. I detta genom vigning obrutet förmedlade ämbete är det som Kristus på ett sakramentalt sätt "verkar, bor hos oss...". (KO 1571 s 137ff, ovan s 139.) Det som gäller om kyrkans ämbete gäller därmed biskopsämbetet allt från apostlarnas tid, en nödvändig Andens gåva som "måste" bevaras och förbli "ytterligare så länge världen består". (KO 1571 s 160ff, ovan.) Denna historiska kontinuitetslinje har präglat den s k Uppsalabekännelsen 1909, uppsatt för lärosamtal med olika kyrkor. Hänvisad till att "under Andens ledning" forma ordningar har Svenska kyrkan antagit former, även beträffande ämbetet, vilka utgör "en av historiens Gud åt oss anförtrodd gåva" i syfte att "föra Guds uppenbarelse fram till människorna". (KÅ 1911 s 103ff.) I dag markeras denna syn i och med att biskoparna å ämbetets vägnar har säte i läronämnden för att de skall värna om den apostoliska tron.

Vi är medvetna om att det historiska perspektivet på biskopsämbetet som apostolicitetstecken varit det dominerande i våra traditioner. Det sakramentala perspektiv som hela tiden funnits, även i SK, har emellertid i nutiden blivit alltmer framträdande. Vi är också medvetna om att andra tendenser funnits i våra traditioner, men att huvudinriktningen avsevärt förstärkts på ämbetssuccessionen till apostolisk tjänst i och för kyrkan. Vi är därtill medvetna om att RKK i fråga om apostolisk succession fullföljer den gammalkyrkliga linjen att primärt knyta denna till biskopsämbetet under det att SK primärt knyter den till kyrkans odelade ämbete. Innan vi närmare prövar innebörden av iakttagelserna, behöver vi något beröra den historiska kontinuiteten i ämbetsvigningarna.

Successionen i vigningen till kyrkans ämbete

Då RKK har biskopsämbetet såsom principiell utgångspunkt för ämbetssuccessionen, är ordinationsuppdraget episkopalt. Eventuella assistenter vid biskopsvigning har alltid själva varit biskopsvigda. Detta innebär dock inte, att det under historiens lopp enbart varit biskopar som varit ordinatorer för vigningssakramentet (se s 27). Abbotar och deras efterträdare i några tyska, franska och engelska kloster fick på 1400-talet påvligt tillstånd att meddela vigning till de sakramentala vigningsgraderna, och 1917 års romersk-katolska kyrkolag sammanfattade utvecklingen genom att definiera biskopar som ordinarie ordinatorer under det att andra "enligt lag" eller med påvligt medgivande får ordinationsrätt ("potestas ordines conferendi"), CJC 1917, 951. Lagens formulering avsåg

otvivelaktigt att i första hand ta hänsyn till extraordinära förhållanden i ordensmissioner, också om presbyteral ordinationsform varit legitim i det relativt biskopstata Europa, ett förhållande som tillmätts vikt i eumeniska lärosamtal (GA 76). Vi vill se lagen som ett utslag av kvardröjande juridiskt tänkande, som i dag har ersatts av en mer sakramental syn på ämbetet. I dag får endast en biskop viga, även om präster kan medverka i handpåläggningen vid prästvigningen.

I SK, som till skillnad från flera andra lutherska kyrkor kunde bevara biskopsämbetet vid reformationen, har ordinationsuppdraget varit knutet till biskoparna. Såsom nämnts har därjämte funnits ett superintendentsinstitut under en period. Prästvigda superintendenter har regelmässigt ordinerat till kyrkans ämbete och vid förfall för biskop har även domprostar gjort så enligt särskilt medgivande. (Ovan s 35 och 36.) Vid biskopsvigning har ordinator dock genomgående varit biskop, normalt ärkebiskop.

Vi är medvetna om dessa förhållanden i våra traditioner, när vi konstaterar att episkopal ordinationsrätt och -plikt ansetts som den normala ordningen, vilken i praxis också varit den helt dominerande. Vi är medvetna om den betydelse som andra former tillmätts i kyrkoförhandlingar, när vi konstaterar, att den episkopala vigningsfullmakten för våra kyrkor av flera skäl måste betecknas som förpliktande. Huvudskälet härför är, att episkopéfunktionen är knuten till biskopsämbetet och att ordinationsuppdraget inte bör brytas ut ur detta sammanhang.

Vi återupptar därmed frågan om den teologiska innebörden av ämbetssuccessionen i våra traditioner och ämbetet som apostolicitetstecken.

Ämbetssuccessionen som tecken och redskap för kyrkans apostolicitet

Apostolicitetsbegreppet innebär något fundamentalt: att kyrkan alltid är och förblir bunden till det apostoliska vittnesbördet om den levande Kristus som världens ljus och frälsare. Faderns utvalda folk utgörs av människor, som inte längre är främlingar utan inlemmats i Kristi kropp för att förenade med honom vandra genom tiderna mot Fadern i Andens kraft. Genom Anden byggs det levande templet på den apostoliska grundvalen med Kristus som hörnsten. (Ef 2:11ff resp 19ff.) Hemligheten med Kristus uppenbaras i det evangelium som apostlarna förmedlat och för denna fortgående apostoliska förkunnelse finns evangelietjänsten (Ef 3:4ff, 4:8ff). Som sammanfattande och överordnat uppdrag för det gudomligt instiftade herdeämbetet i och för kyrkan anges därför i våra traditioner också evangelieförkunnelsen. (För RKK särskilt om biskopar LG 20, 24, 25 och för SK om hela ämbetet CA 7 och 14, KO 1571 s 137ff, särskilt om biskopar CA 28 (med 7 och 14), KO 1571 s 160ff, inkl

biskopsvigningens särskilda läsning, Luk 12:42ff, Ser. C; HB 1988.)

För kyrkans kallelse och sändning att vittna i världen finns den särskilda vinningstjänsten, evangelieförkunnelsens och ledningens ämbete. För att kyrkan skall bevaras på den apostoliska grunden, som är Kristus, måste man tänka på hur man bygger vidare, så att man håller sig till det apostoliska vittnesbördet (1 Kor 3:10ff, 1 Petr 2:4ff). Det handlar inte om att mekaniskt repetera utan interpretera det anförtrodda för att inte förvansa utan förmedla evangeliet under växlande tider och förhållanden enligt apostoliskt "mönster för en sund förkunnelse" (2 Tim 1:6ff, 13ff, 2:1ff, 4:1ff etc, BEM 34). Likaledes måste kyrkan vidareföra sitt sakramental liv och bevara sin grundläggande organisationsplan enligt Kristi förordningar.

Det är i detta sammanhang ämbetsuccessionen hör hemma. Kyrkan får inte vara och har aldrig varit utan tjänare som avlöst varandra i tjänsten att i apostlarnas efterföljd och enligt apostoliskt mönster utföra evangelieförkunnelsens tjänst åt de heliga. Den oavbrutna tjänsten eller ämbetsuccessionen är inte identisk med den apostoliska traditionen men är redskap för den och tecken på den. Eftersom vi här särskilt behandlar episkopéfunktionen inom kyrkans ämbete, är det viktigt att slå fast, att tillsynsuppdraget visserligen har en administrativ-juridisk sida, men denna hör samman med det övergripande: uppgiften att vaka över att förkunnelsen i dess olika dimensioner (martyria, liturgia, diakonia) uttrycker den apostoliska traditionen "rent och klart".

I RKK har biskopsämbetet i dess kollegialitet det yttersta ansvaret för den apostoliska trons renhet och kyrkans enhet. Enligt SK-traditionen åter är biskopsämbetet ett nödvändigt värn för trons renhet och kyrkans enhet. (För RKK särskilt LG 20–27, för SK CA 7, 28 med 14, KO 1571 s 160ff samt respektive vinningsliturgier.) Enligt båda traditionerna krävs Andens ledning. Båda kyrkorna räknar samtidigt med att enskilda biskopar kan svika det apostoliska uppdraget. I detta läge är kyrkans redskap enligt SKs lutherska tradition Guds osvikliga löfte och alla troendes prövningsplikt. Enligt RKK-traditionen är det primärt biskopskollegiet i gemenskap med biskopen i Rom som utgör redskapet för prövning av apostoliciteten (CA 8, 28, KO 1571 s 140, LG 22). Till båda traditionerna hör att den som sviker sitt uppdrag förverkar rätten att utöva det. (Vi går inte in på disciplinförfaranden och problem vid tillämpningen av reglerna.)

Det är i detta apostoliska episkopésammanhang som vinningsuccession och ordinationsuppdrag hör hemma. Till biskopskallelsen hör prövningen/konfirmationen, och huvudkriteriet för lämpligheten är att kandidaten står i den apostoliska tron. (I det perspektivet har det varit principiellt felaktigt, att utnämningens rätten för biskopar i SK knutits till regeringen utan inbyggt krav på apostolicitetsprövning, också om valkorporationerna skulle förutsättas ha gjort denna prövning inför valet.) Till

vinningsliturgin i våra traditioner hör att electus mitt i Guds församling avger sina löften och gör sin trosbekännelse. Häri aktualiseras de församlades prövningsrätt och tillresta biskopars skyldighet att genom sitt deltagande betyga denna apostolicitet, en förutsättning för sändningen genom vinning.

Att vinningshandlingen så utförs "på apostoliskt vis... genom bön och handpåläggning i Guds namn" (Vinningsordning för SK 1988) är uttryck för övertygelsen att det episkopala uppdraget förutsätter Andens gåva samtidigt som båda vinningsliturgierna hänvisar till att denna gåva fortsättningsvis måste hållas vid liv, för att biskopen skall kunna sörja för kyrkans apostolicitet (1 Tim 4:14, 2 Tim 1:6).

Vinningsliturgierna i våra traditioner är därmed som helhet vittnesbörd om en ämbets- och vinningsuccession i såväl historisk som sakramental mening, om än klarare i nyare än äldre vinningsordningar. Det framstår tydligt, att det är Gud som insatt herdar och präster och inte lämnat sin helgedom utan tjänare. (Vinningsbönen för biskopsvinning i 1968 års pontificale.) Liturgin manifesterar samtidigt kyrkan såsom den apostoliska gemenskapen i Kristus och tron.

Detta huvudperspektiv på ämbets- och vinningsuccessionens innebörd såsom apostoliskt tecken i och för kyrkan finner vi konkretiserat i våra traditioner i dag. Vi är medvetna om, att den teologiska interpretationen konvergerar men inte sammanfaller, i mycket beroende på att den principiella utgångspunkten i RKK är det kollegiala biskopsämbetet, i SK kyrkan det odelade ämbetet. Huvudperspektivet utesluter inte utan innefattar också kyrkorättsliga och andra formella aspekter. Om ämbetsuccessionen karakteriseras såsom form för den apostoliska traditionens förmedling och aktualisering för vittnesbörd, gudstjänst och tjänst kan man även hävda, att ämbetsuccessionens innebörd av apostolicitetstecken ställer formkrav. De är i sin art legitima och skall respekteras infogade i sina rätta sammanhang. Vi är medvetna om att våra traditioner har en historia, som rymt tendenser att överskatta eller underskatta formkravens betydelse. Därtill har funnits tendenser att med utgångspunkt från i och för sig viktiga delfrågor misstro apostoliciteten hos varandras traditioner.

En fråga som vi inte berört i våra samtal gäller möjligheter att finna vägar till ett egentligt ekumeniskt koncilium, inkl frågan om Petrusämbetet. Vi kan dock i huvudsak ansluta oss till GA 6773.

Biskoparnas kollegialitet kring Petrusämbetet

RKK är en universell kyrka och ser den världsvida gemenskapen konkretiserad i biskoparnas kollegialitet kring Petrusämbetets representant,

påven, som utövar ett jurisdiktionellt primat över hela kyrkan (*Einheit vor uns*, 100–103).

SK är en nationalkyrka, som inte förutsätter en universell kyrkoledning utan i en komplex styrelseform leds av kyrkliga och statliga organ i samverkan.

Vid biskopsvigningarna kommer denna skillnad till uttryck i att RKK för vigningarnas legitimitet alltid kräver påvens utnämning eller åtminstone hans konfirmering av valet. Eftersom detta inte skett i Sverige sedan 1528, anser RKK att SKs episkopat är illegitimt. Senare tillkom, under 1500-talet, att i katolska ögon SK som helhet gled bort från den rätta tron. Påven Gregorius meddelade också Johan III år 1583 efter en undersökning gjord av en kardinalskommission, att de svenska biskoparnas vigning inte var giltig ur katolsk synpunkt. I den teologiska reflexionen i vår tid har frågan på nytt börjat studeras, dock utan definitiva slutsatser.*

Från katolskt håll anses enheten med Petri efterträdare i Rom som teologiskt viktig, eftersom påvens väsentliga uppgift just är att vaka över enheten mellan alla lokala kyrkor (nationella eller regionala delar av världskyrkan). Den kyrka som glider bort från enheten med Rom glider därför även bort från enheten med andra lokala kyrkor. Historiskt ser man också, att den svenska isoleringen förstärktes på 1600- och 1700-talet. Svenska studenter vid lutherska universitet underkastades t o m resekontroll.

Å andra sidan måste framhållas, att SK redan under Laurentius Petris tid velat behålla kontinuiteten med den medeltida kyrkan och via den med den universella och apostoliska kyrkan. SK har alltid uppfattat sig som Kristi sanna kyrka i Sverige.

Efter isoleringen på 1600- och 1700-talen upptogs från slutet av 1800-talet allt oftare kontakter med andra kyrkor. Således är det sedan Nathan Söderbloms ärkebiskopstid praxis, att biskopar inte bara från andra svenska stift utan även från andra kyrkor assisterar vid handpåläggningen och därmed uttrycker SKs förbundenhet med den övriga kristenheten. SKs engagemang i LVF och KV samt överenskommelser med den anglikanska kyrkan och andra samfund angående interkommunion visar, att denna förbundenhet går djupare än till blott och bart vänskaps-gester. Därigenom har SK velat bidra till återställandet av enheten inom den universella kyrkan.

Vidare visar det sig i flera dialoger, att lutherska teologer under vissa omständigheter kunnat erkänna Petrus-ämbetet som synligt tecken på den universella kyrkans enhet (GA 64). Framförallt i den luthersk-

* Jfr Th v Haag, L M Dewailly, S Kjällerström, Å V Ström, m fl. Se litteraturlistan till detta kapitel.

katolska dialogen i USA har Petrusämbetets betydelse för kristenhetens enhet i tid och rum, d v s kyrkans apostolicitet och katolicitet, på olika sätt framhållits som ett positivt värde. I Sverige har vi ännu inte tagit upp denna problematik i samtalen mellan våra kyrkor. Vissa tecken kan dock redan nu noteras som antyder en ändrad hållning inom SK. Vid Andra Vatikanconciliet (1962–66) deltog biskop Sven Silén som observatör för Lutherska världsförbundet. Ärkebiskoparna Olof Sundby och Bertil Werkström har avlagt besök hos påven. Svenska kyrkan har visat ett påtagligt intresse av att få vara med i samband med påvens besök i Sverige.

Slutligen kan vi notera, att inte heller de ortodoxa och orientaliska kyrkorna erkänner påveämbetets universella jurisdiktion såsom gällande för dem. Från katolskt håll anses, att denna vägran i och för sig inte gör det ortodoxa biskopsämbetet ogiltigt, eftersom enheten mellan de katolska och ortodoxa kyrkorna trots detta är stor och omfattar alla väsentliga element, så att man kan erkänna varandra som systerkyrkor med giltiga vigningar.

Brister i vigningssakramentet

Angående formkraven vid vigningssuccessionen, som vi ovan berört (s 80) vill vi börja med att skilja mellan två frågor: synen på nödvändigheten av en historisk kontinuitet vid biskopsvigningarna respektive det faktiska innehavet av den.

RKK kräver som villkor för vigningen och därmed för kontinuiteten, att det apostoliska ämbetet mottages inom kyrkans synliga gemenskap av personer som bekänner kyrkans tro, från biskopar som själva är infogade i den apostoliska successionen, genom en rit med handpåläggning och bön som går tillbaka till apostlarna (Jfr Internationella teologiska kommissionen, plenarsamling april 1973 om "*L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique*". I *Documentation Catholique* 1974, s 612–618.) Om dessa villkor inte uppfylls uppfattas den vigde inte som biskop. Den nödvändiga kontinuiteten i den apostoliska successionen anses som bruten.

Trots olika syn på Petrusämbetet menar RKK, att inte bara RKK själv utan även de ortodoxa kyrkorna har bevarat ämbetssuccessionens verklighet. Med den anglikanska gemenskapen har RKK upprättat en dialog angående tolkningen av dess historiska utveckling. Om reformationskyrkorna i övrigt uttalas, att dessa sinsemellan är så olika att man bör bedöma var och en för sig. (Intern. Teologkomm., oaa.)

SK hävdar, att den trots ändringarna vid reformationens införande har bevarat en kontinuitet vid biskopsvigningarna och att därför även dess nuvarande biskopar står i den apostoliska successionen. Samtidigt häv-

dar SK också, att det inte är nödvändigt att ämbetet är infogat i det historiska episkopatet på ovan angivna sätt. (Jfr förhandlingarna mellan SK och Anglikanska kyrkan 1920–22 betr altargemenskap. Även kyrkomötets svar på Limadokumentet 1985.)

Denna dubbla attityd hos SK förklarar några moderna ekumeniska fenomen. Anglikanerna accepterade förekomsten av apostolisk succession i SK som tillräcklig grund för sakramentsgemenskap. Samtidigt har SK ingått nattvardsgemenskap med icke-episkopala kyrkor. De danska och norska systerkyrkorna godtar SKs anspråk på att stå i den apostoliska successionen, men de vill själva inte se den som nödvändig i katolsk mening och tillåter därför inte, till skillnad från anglikanerna, SKs biskopar att delta i handpåläggningen vid biskopsvigningar i Danmark och Norge.

Hur bedömer då SK och RKK varandras vigningar? Utan att det officiellt har sagts, följer ur den lutherska synen på ämbetet, att SK erkänner RKKs biskopars apostoliska succession. Från den sidan är det alltså inga principiella hinder, som behöver röjas undan. RKK har däremot tills nu handlat som om SKs biskopsämbete *inte* står i den apostoliska successionen, t ex genom att RKK omviger präster från SK som konverterat och skall upptas i det katolska presbyteriet. Men RKK har inte tagit upp problematiken formellt i modern tid, bl a i avvaktan på att SK närmare ska precisera sin egen syn på prästämbetet.

För att komma närmare en lösning av vigningsfrågan bör problemet om den apostoliska successionen relateras till syftet med 1500-talets reformation. Vi kan inte diskutera frågan om erkännandet av varandras ämbeten utan att klarlägga SKs ecklesiologiska status sedan 1500-talets splittring (jfr *Einheit vor uns*, 118 och 124). På detta stadium har vi inte tagit upp denna övergripande fråga utan endast sökt komma till enighet i synen på själva biskopsämbetet. I det följande vill vi inskränka oss till en kort analys av RKKs betänkligheter beträffande själva vigningsakten.

Andra Vatikankonciliet anger (i en bisats), att den fulla kyrkliga enheten mellan RKK och de reformatoriska kyrkorna saknas bland annat p g a "defectus sacramenti ordinis" (UR 22). I början översattes termen med "avsaknaden av vigningssakramentet", t ex i den svenska översättningen av år 1967. Numera talar man hellre om "brister i vigningssakramentet", d v s inte ett icke-varande utan ett bristfälligt varande, eller frånvaron av sakramentets fulla gestaltning. (Så sker i GA 76–78 och *Einheit vor uns* 95 och 124.) Konsekvensen av en dylik syn är, att bristerna i ämbetets sakramentala och kollegiala struktur kan upphävas genom kompletteringar, så att ämbetet kan infogas och utövas i hela den universella kyrkan. Kardinal Willebrands antyder denna möjlighet för den anglikanska gemenskapen i sitt brev till de båda ordförandena i den anglikansk-katolska samtalsgruppen av den 13 juli 1985 (Information Service 1986, s 23–25). Dessutom menar RKK, att de reformatoriska kyrkorna visar vissa brister i formkraven vid själva vigningsakten, som

måste upphävas som uttryck för ämbetets infogande i en full gestaltning av sakramentet. Det gäller rätt "materia", som består i att biskopsvigningen förrättas av en biskop som själv är vigd enligt alla normer och som vidareför ämbetet genom handpåläggning och bön över den nyvigde. Vidare krävs rätt "forma", ord som på ett eller annat sätt uttrycker vad som sker. Som forma uppfattas vanligtvis vigningsbönen som ska ange att det handlar om en biskopsvigning. Slutligen krävs en rätt "intentio" hos ordinatorn och ordinanden, att vilja göra vad kyrkan gör.

Beträffande *materia* intar SK (tillsammans med den anglikanska kyrkogemenskapen) en unik plats i hela den protestantiska kristenheten, eftersom SK under alla sekel har fortsatt att uppfylla några av dessa krav. Den har vid sina biskopsvigningar behållit en obruten kedja som innebär, att biskop vigts av biskop genom handpåläggning och bön. Den s k materiella successionen har blivit bevarad. Det har varit strid om huruvida det utöver handpåläggningen även behövts smörjelse med olja och/eller överlämnande av evangelieboken respektive av biskopliga insignier (ring, kräkla, mitra). På grund av avsaknaden av vissa av dessa traditioner har katolska teologer tidigare velat fränkänna SK den materiella successionen. I dag är bedömningen mer nyanserad. (Jfr L-M Dewailly 1938, Th v. Haag 1944, N.H. Lindblad, *Anointing as an ordination problem* 1984, s 98f.)

Vidare har SK alltid haft en *forma*, alltså vigningsbön även om den efter hand inskränkts till enbart Fader vår, med motivering att denna bön är den mest maktfulla bön om Guds nåd, som Jesus själv har lärt oss. I jämförelse med den medeltida katolska riten har det därmed blivit mera oklart till vilket ämbete vederbörande blir vigd. Men många katolska teologer menar, att den nödvändiga bestämmelsen av vigningens karaktär kan avläsas i andra böner eller uttryck i riten som helhet. I SKs ritual har det genom rubriker och andra uttryck klargjorts att det är till biskop man vigs. I HB 1988 finns en vigningsepikles.

Följdfrågan blir då, om SK har samma syn på biskopsämbetet som RKK. Den frågan är dock inte längre en fråga om den rätta formen utan om den rätta intentionen.

Har alltså vid biskopsvigning SKs biskopar velat göra det som RKK avsett? Med andra ord, har de haft den rätta *intentionen*? Fram till vår tid var den allmänna uppfattningen bland katolska teologer att så inte varit fallet. De har menat, att det ändå handlar om ett annat slag av ämbete, *dels* därför att SK hävdar den fundamentala enheten i ämbetet så att ingen väsentlig skillnad skulle finnas mellan biskop och präst, *dels* därför att SK förnekar mässans offerkaraktär och därmed ämbetsbärandens uppdrag att "frambara Kristi offer för de levande och de döda". Dessa trosuppfattningar, som antogs på 1500-talet medförde även ändringar i vigningsritualet. Ändringarna uttryckte också på andra sätt en ovilja hos SKs ledare att stanna kvar i gemenskapen med den Katolska kyrkan,

konkret med påven. Det är därför som RKK ifrågasatt SKs vinningar inte bara som illegitima utan också som ogiltiga. (Jfr Dewailly och v. Haag.)

I dag kan vi fråga oss om denna bedömning fortfarande är aktuell eller om den eventuellt kan revideras. Räcker det med att ordinator och ordinand ser sitt ämbete som ett undervisande, heliggörande och styrande ministerium, ungefär så som vi ovan har beskrivit det, eller fordras det även att de har den traditionella katolska synen på prästerskap och offer, på skillnaden mellan biskop och präst, och på den apostoliska successionen själv? Vilken ämbetsteologi behöver vederbörande ha? Detta är exempel på frågor som bör studeras närmare.

Därutöver menar vi, att hela frågan om den apostoliska successionen måste relateras till syftet med 1500-talets reformation. Vi kan inte diskutera frågan om erkännandet av varandras ämbete, skild från ett klarläggande av SKs ecklesiologiska status sedan 1500-talets splittring. (Jfr *Einheit vor uns* 118 och 124.) Vi har i detta studium av förklarliga skäl inte tagit upp denna övergripande fråga, utan endast försökt komma till enighet i synen på själva biskopsämbetet.

10. KYRKAN OCH HENNES BISKOPS- ÄMBETE I ETT DEMOKRATISKT SAMHÄLLE

En institutionell kyrka och ett ansvarigt gudsfolk

Kyrkan och hennes ämbete inte bara nödgas utan ska såsom sakramental gemenskap ha institutionella former. Det institutionella ska så tydligt som möjligt uttrycka kyrkans egenart som kyrka, liksom det kyrkliga ämbetets uppdrag att förverkliga denna kallelse och sändning. Det gäller självfallet också biskopsämbetet.

Vi har redan berört, att våra kyrkor har organisatoriska inslag som behöver förändras för att gudsfolket ska fungera ansvarigt (s 62). De är dopets och trons medarvingar och har medborgarrätt (Ef 2:19: 3:6f) Därför bör man överväga organisatoriska reformer som kan främja medansvaret för dem som genom dopet och tron är Guds folk. Varje slags förmyndarskap, där människor blir enbart objekt för verksamhet är vrångt. Allt ledarskap måste utövas på sådant sätt, att det apostoliska vittnesbördet frigör de många lemmarnas gåvor för uppgifterna i vittnesbörd, gudstjänst och bistånd.

I våra kyrkor finns på olika nivåer rådgivande och beslutande organ för gudsfolket, där representanter kan ta ansvar för planerings- och ledningsfrågor. Till den svenska medeltida utvecklingen hörde en sammanmältning av kanonisk och nordisk rätt, som yttrade sig i socknens rätt att välja präst, skyldighet att svara för att kyrkan var i stånd o s v. Som ett slags fullföljande av det arvet pågår i såväl Stockholms katolska stift som i SK arbete för att reformera sådana institutionella former för att de ska bli tjänligare. Frågan blir då om och hur det moderna svenska samhällets formgivande krafter kan eller bör präglade också kyrkans organisation, med bibehållen trohet mot det apostoliska arvet.

Ett demokratiskt samhälle

De impulser och utlösande historiska processer som förde fram västvärldens demokratibegrepp är av många slag. Demokratibegreppet har undergått olika slags förvandlingar, men en grundkomponent är dock ett

folkligt inflytande på olika områden och nivåer. I Sverige kunde kampen för demokrati knyta an till det nordiska arvet. Den allmänna politiska rösträtten hör dock först 1900-talet till, och den genomförda parlamentarismen är nästan årsbarn med den reformen. Bådadera är uttryck för tanken, att all politisk makt utgår från folket. Svenska folkets urgamla rätt att sig självt beskatta förvandlades till en folksuveränitetsprincip, numera inskriven i regeringsformen. Samhället har blivit sekulariserat i den meningen, att folket inte underställs någon annan makt än den som folkets valda ombud själva upprättar genom lag.

Detta demokratibegrepp är rent formellt: ett på den allmänna rösträtten grundat system. Den svenska grundlagen saknar på det hela taget övergripande försäkringar om mänskliga fri- och rättigheter. Dessutom är grundlagen föränderlig och innehållet förhandlingsbart. Den politiska demokratin har inte något speciellt innehåll annat än övertygelsen, att den demokratiska proceduren är den rätta formen för sättet att fatta beslut. Syftet är givetvis att genom detta system ha formen för att uppnå största möjliga rättvisa i samhället. Men de moraliska värderingar som styr all lagstiftning är grundade i beslutsfattarnas övertygelse såsom folkets valda ombud.

Folksuveräniteten och kyrkans apostolicitet

Det är uppenbart, att folksuveränitetens princip svär mot kyrkans absoluta bundenhet till det oföränderliga apostoliska vittnesbördet. Den apostoliska trons innehåll kan inte fastställas genom majoritetsbeslut. Oavvisligen måste evangeliet tolkas och det apostoliska vittnesbördets innebörd enligt apostolisk modell tillämpas på olika förhållanden och i skilda situationer. För detta krävs också samråd och överläggning i representativa organ. Demokratiska arbetsformer erbjuder goda möjligheter men också bestämda risker, om inte evangeliets suveränitet direkt präglar arbetsformerna. Härvidlag instämmer vi i vad SKs läronämnd yttrat i kyrkomötet 1985, då den sammanfattningsvis understrukt "att kyrkans tro och liv ytterst bygger på något som icke är förhandlingsbart, evangelium om Jesus Kristus. Detta är fundamentalt också när det gäller kyrkans yttre ordningar och arbetsformer". (SKs kyrkomötes läronämnd 1985:23.)

Evangeliets normer måste hävdas i ett sekulariserat samhälle. De som delar den kristna tron och är medlemmar i kyrkan är inte helt suveräna. Ty Jesus Kristus är kyrkans huvud och alla kroppens medlemmar är bundna till hans befallningar (Ef 4:15f). Och det är han som har gjort några till apostlar, andra till profeter, andra till lärare (1 Kor 12:28). Personen Jesus Kristus förblir kyrkans huvud under alla sekel. Han leder sitt folk genom personer som är utsedda till sitt ämbete och vilkas vinning

sker för hela livet. Detta för kyrkan fundamentala får inte berövas gudsfolket ens i gudsfolkets namn.

Samtidigt vill vi framhålla, att kyrkan lever i det svenska samhället, är en del av det och måste samarbeta med det. Kyrkans medlemmar och hennes egna myndigheter måste hålla sig till samhällets regler, för såvitt dessa inte direkt strider mot den kristna tron. Även i kyrkans styrelseform finns principiellt möjligheter att tillämpa former som redan praktiseras i det kyrkan omgivande samhället. Detta kan förenas med önskemål i moderna ekumeniska samtal, att "det ordinerade ämbetet ska utövas på ett personligt, kollegialt och gemenskapsorienterat sätt" (BEM, Ämbetet 26) respektive att "biskopsämbetet måste tjäna den lokala kyrkans koinonia på trefaldigt sätt: personligt, kollegialt och i samarbete med församlingen". (EVU 113–116. Jfr även Vaticanum III, GS 43.)

Det är därför angeläget att dessa grundläggande synpunkter kommer till tydligt uttryck i själva organisationsformerna. Dessa ska så klart som möjligt låta kyrkans egenart komma till sin rätt. De bör utgöra en permanent påminnelse om gudsfolkets rätt och en stående inbjudan till dess representanter att handla som ansvariga kyrkomedlemmar i planerings- och ledningsarbetet. En av konsekvenserna måste rimligen vara, att kyrkans ämbete organisatoriskt erkänns såsom en Guds gåva i och för kyrkan.

Gudsfolkets ansvar, rätt och roll

Vi är medvetna om att förhållandena ter sig olika i RKK och SK. I RKK har den äldre principen om den centrala styrelsen från Rom genom Andra Vatikankonciliet blivit kompletterad med principen, att de lokala kyrkorna förverkligar Kristi kyrka var och en på sin ort (LG 26). I stifts kyrkan med dess församlingar är det inte endast biskopen utan hela de troendes gemenskap som bär ansvar för evangeliets förverkligande (LG 12, GS 43f). I enlighet härmed strävar det katolska stiftet i Sverige efter att finna dugliga former för meddelaktighet och samverkan i stiftet och inom församlingarna. Stiftets biskop har också i sitt fastebrev 1987 pekat på lekfolkets ansvarighet i äktenskap och familj, i arbete och yrkesverksamhet, i det politiska och sociala livet och inom kyrkans eget inre liv.*

För SKs del rör det sig om en nationalkyrka med ett historiskt arv också organisatoriskt, innefattande ett omfattande relationsnät till statsmakterna och den offentliga förvaltningen. I det pågående arbetet att reformera organisationsstrukturerna, inkl förändringar av förbindelsen till

* Hubertus Brandenburg, *Om lekfolkets år*, 1987. – Se också inledningen till den svenska översättningen av LG, *Den dogmatiska konstitutionen om kyrkan*, 1970, s 18ff.

staten, har en huvudfråga uppenbart blivit, på vilket sätt man skall kunna förena demokratiskt fungerande organ på olika nivåer med kyrkans karaktär av trossamfund med en given bekännelse och lära.

I våra överläggningar har vi vid åtskilliga tillfällen återkommit till den från teologiska utgångspunkter allvarliga tendens vi iakttagit i reformarbetet inom SK. Historiskt givna former för samverkan mellan ämbetsbärare och förtroendevald lekfolk lokalt, regionalt och nationellt bryts upp till förmån för demokratiskt sammansatta och "i vanlig demokratisk ordning" arbetande organ. I dessa har företrädare för kyrkans ämbete ingen given plats, enär "kategoriklyvning" anses strida mot demokratins principer. Samtidigt framhålls, att det i kyrkan som trossamfund finns lärofrågor vilka kräver särskild behandling, för vilken kyrkans ämbete och särskilt biskoparna bär ansvar. Under formeln "den dubbla ansvarslinjen" i kyrkan hävdas, att ämbetsbärare är ansvariga för "det andliga" under det att valda ombud handlägger allt övrigt med ansvar inför sina väljare.

Enligt vår uppfattning är det skadligt att skilja ut organisatoriska frågor som om de inte angick kyrkan såsom sakramental gemenskap. Det är likaså skadligt att bryta ut lärofrågor som om de inte stod i förbindelse med ärenden av andra slag i kyrkan som institution. Den uppenbara tendensen till ansvarsklyvning måste också anses strida mot en gudsfolkets demokratiska samverkansmodell innefattande *hela* gudsfolkets ansvarstagande – ämbetsbärarens och förtroendevaldas – för kyrkans kallelse och sändning.

Våra överväganden innebär inte ett avståndstagande från strävanden att finna dugligare former för meddelaktighet och samverkan. Sådana strävanden är också från teologisk synpunkt angelägna under förutsättning, att de syftar till att ge bättre och klarare uttryck åt kyrkans väsen och uppdrag.

Med tillfredsställelse konstaterar vi att en särskild teologisk arbetsgrupp tillkallats och framlagt en rapport om kyrkomötets sammansättning och arbetsformer ifråga om ärenden av större tyngd, vilka därmed också har klarare läromässiga implikationer.

Biskopsämbetet och demokratiska former i kyrkan

Det är på sin plats, att gudsfolket får dela ansvaret vid tillsättandet av nya biskopar, t ex genom att delta i valet av den biskop som ska inlemmas i det kollegium som inför folket har det primära ansvaret för bevarandet av kyrkans renhet genom tiderna. Här bör det vara möjligt med ett samspel mellan kyrkans bas, biskopskollegiet och kyrkans högsta led-

ning (För RKK påven, för SK för tillfället rättsligt sett staten.) Vi är medvetna om att här försiggår utvecklingar i våra kyrkor, som ännu inte är helt avslutade.

Eftersom utövandet av *episkopé* i våra kyrkor i första hand är knuten till biskopsämbetet är det för oss en självklar konsekvens, att biskopsämbetet inte bara kan utan skall ingå i kyrkoorgan för planerings- och ledningsuppgifter på regional och central nivå, liksom även lekfolket skall vara representerat genom sina ombud. Denna ledningsuppgift bör alltså inte enbart vara knuten till en enda person, utan ledningen skall utövas på ett både personligt, kollegialt och gemenskapsorienterat sätt (se ovan s 61.)

I RKK gäller frågan främst att främja lekfolkets medansvar i kyrkans liv bl a vad gäller liturgi och andligt liv samt initiativ rörande evangeliets vittnesbörd i kyrkan och världen av i dag. I Stockholms katolska stift består pastoralrådet av valda representanter för församlingarna och olika stiftsorgan, som tillsammans med biskopen överlägger över de stora linjerna i stiftets angelägenheter samt tar vissa egna initiativ på stiftsplanet. En ny församlingsordning, som reglerar kyrkoherdens roll och det valda församlingsrådets ansvar tillkom 1988. Genom dessa nyordningar har man inom RKK velat möta lekfolkets berättigade krav på insyn och medansvar.

I SK är tendenserna numera snarast de omvända. Enligt 1983 års kyrkomötesorganisation ingår biskoparna ex officio i läronämnden, men besluten om läran fattas i själva kyrkomötet, där biskoparna inte har rösträtt, och kyrkomötet är inte bundet av läronämndens yttranden. Från teologiska utgångspunkter är det minst sagt tveksamt med denna ordning, där biskoparna inte ens får formellt delat ansvar för läran. Ur demokratisk synvinkel sett kunde man tänka sig flera former för fördelningen av beslutsrätten över kyrkans lära, såsom vetorätt eller automatisk återremiss till läronämnden, när denna och kyrkomötets majoritet stannat i olika resultat. Samma sorts lösningar borde kunna finnas för biskoparnas del vid beslut över andra viktiga livsområden i kyrkan. Biskopsämbetet behöver inte utgöra ett hot mot "vanlig demokratisk ordning".

Vi har redan markerat att förhållandena är olika i våra kyrkor. För båda gäller dock, att det inte är mot utan för och med gudsfolket, som en del av detta, som biskoparna är satta att tjäna. I gudsfolket, och i en kyrka som även känner demokratiska styrelseformer, utgör biskopsämbetet en gåva för enheten i samverkan, i kallelse och sändning.

IV. SLUTSATSER OCH UTBLICK

INLEDNING

1. Samtalsgruppen har med glädje tagit emot resultaten av de teologiska samtalen mellan Katolska kyrkan (KK) och de olika lutherska kyrkorna på andra håll. Vi har i våra samtal koncentrerat oss på biskopsämbetet, ett ämne som inte särbehandlats i andra samtal.

2. Ett problem gäller *tillämpningen av samtalsresultat* i det kyrkliga livet (se kap. 1 av denna rapport). De teologiska kommissionerna har uppnått stor enighet i många trosfrågor som förr skilde våra kyrkor åt. I bl a den 450-åriga kontroversen om rättfärdiggörelseläran finns nu en långtgående konsensus. Men de kyrkliga strukturerna ändras inte, fastän teologerna frågar sig, om de läromässiga skillnader som återstår, verkligen behöver vara kyrkoskiljande. Den teologiska konvergensen borde åtföljas av åtgärder som för våra kyrkor närmare varandra även i det kyrkliga livet. För att åstadkomma ett sådant närmande mellan KK och SvK bör en följande kommission få i uppdrag att ge förslag till sådan praxis som uttrycker det ekumeniska läge som nu teologiskt föreligger.

3. För vår svenska dialog har vi ett gemensamt arv i det förflutna. Härmed avser vi inte enbart urkyrkan utan även den senare, medeltida kyrkan fram till reformationen. Både KK och SvK hävdar en grundläggande kontinuitet med den, vad gäller trons innehåll, det sakramentala livet och kyrkans väsentliga organisation.

Genom reformationen bröt SvK juridiskt gemenskapen med påven och den katolska kyrkan. Dock uppfattar sig SvK inte som en ny eller annan kyrka utan hävdar att den är den reformerade medeltida katolska kyrkan i landet. KK har i sin tur på Andra Vatikankonciliet hävdat att kyrkan ständigt måste reformeras ("perennem reformationem indiget", UR 6).

Vår uppgift var att klarlägga och formulera den grundläggande konvergensen i våra uppfattningar, att antyda utvecklingslinjer på båda håll under seklernas lopp, samt att bedöma om dessa fört kyrkorna närmare varandra.

4. Angående *biskopsämbetet* har vi konstaterat att SvK mer än andra lutherska kyrkor har bevarat den medeltida kyrkoorganisationen. Biskopsämbetet är i dag av stor vikt i Svenska kyrkan och har ekumenisk betydelse t ex i relationer till andra episkopala kyrkor och till ett flertal unga kyrkor på före detta missionsfält. Det betyder inte att vår samtalsgrupp har uppnått en teologisk konsensus eller full enighet, utan vi har konvergerande ståndpunkter beträffande de flesta sidorna av biskopsämbetet. I den fortsatta dialogen ser vi möjligheter att komma än närmare varandra.

Metodfrågor

5. Vi har skrivit rapporten tillsammans och alla medlemmar i gruppen står för textens innehåll. Även om enskilda personer äger expertkunskaperna på olika delområden, har vi litat på varandra. Också de textavsnitt som skildrar SvK:s och KK:s olika trosuppfattningar och utvecklingslinjer är godkända av alla samtalsmedlemmar. Endast exkurserna har undertecknats av enskilda författare.

6. Vi har inte inskränkt oss enbart till dokumentära källor (bibeln, trosbekännelser, konciliertexter, o s v) och därefter jämfört våra systematiska synpunkter som bygger på dessa texter. Men vi skildrar först biskopsämbetets framträdande under historiens lopp och som en del av detta olika nedslag i historiska texter såsom t ex vigningsformulär. Sedan har vi systematiserat det historiska materialet och formulerat problemställningar. Slutligen konstaterar vi hur vi ser på biskopsämbetet. Genom denna metod har vi undvikit att omedelbart stöta på principiella skillnader i vår syn, samtidigt som vi har fått en mera nyanserad uppfattning och även kunnat se vissa övergripande problem. Så blev det möjligt för oss att skildra en gemensam grund beträffande biskopsämbetet fast med olika tolkningar. Därigenom ledde våra samtal till en större enighet i synen på detta ämbete än vi anade vid början.

En risk i denna metod är att man ensidigt ser funktionalistiskt på biskopsämbetet och då förbigår frågan om dess nödvändighet och dess plats som strukturelement i kyrkan. Denna fara är reell.

7. Vi noterar också en skillnad mellan KK och SvK. KK har utarbetat en syntes om kyrkosynen och om biskopsämbetet i kyrkan under flera sekel fram till vår tid, medan det i SvK är första gången som en grupp teologer officiellt reflekterar över biskopsämbetet i dess olika aspekter i ett ekumeniskt sammanhang. Detta förhållande leder till en djupare frågeställning. Pekar det kanske på att biskopsämbetet är väsentligt för KK:s kyrkosyn men eventuellt inte på samma sätt för SvK. I dokumentet har vi försökt att ge svar på denna fråga (kap. 7).

8. Vi har funnit, att vi kan utgå från samma övergripande synsätt i synen på biskopsämbetet, nämligen ett sakramentalt tänkande. Detta är något unikt i dialogen mellan KK och någon av de reformatoriska kyrkorna.

Härvid vill vi påpeka, att det egentligen är först under detta sekel som biskopsämbetet klart och definitivt beskrivs i sakramentala och inte enbart juridiska termer, för KK på Andra Vatikankonciliet, för SvK i denna rapport. Våra samtal är alltså en del av en större och gemensam historisk process där våra kyrkor närmar sig varandra även teologiskt.

Men vi medger, att detta synsätt lättare kan inpassas i katolsk teologi än i luthersk. Eventuell tvekan från SvK:s sida bottnar inte bara i att utgångspunkten är oväntad utan också i att en (reformatorisk) Ordets teologi traditionellt ses som oförenlig med en (katolsk) sakramentsteologi. Vi menar emellertid, att bl a uttrycket "det verksamma Ordet" antyder Ordets sakramentalitet och att det därmed kan finnas öppenhet i alla kyrkor för samtalsgruppens huvudperspektiv. I den fortsatta dialogen bör våra kyrkor fördjupa denna gemensamma utgångspunkt.

9. Att biskopsämbetet är en historisk verklighet innebär att synen på biskopsämbetet påverkas av historisk utveckling. Också kyrkosynen påverkas av olika samhällsformer. Samtidigt får inte de övergripande synpunkterna hämtas ur sådana samhällsformer, utan de måste grundas i Guds folks historia såsom den framträder i bibeln.

Därför har vi tillfogat kap. 11 om biskopsämbetet i det svenska demokratiska samhället. Det är ett nytt tema i det teologiska tänkandet över biskopsämbetet, även för KK.

10. Vi har utelämnat en sida i biskopsämbetets teologi som kräver en egen utredning, nämligen Petrusämbetet. Enligt RK är påven den förste bland biskoparna. Men vad detta "förste" innebär och hur den förste biskopen förhåller sig till de övriga och vice versa är en ytterst komplicerad fråga, som dessutom först under de senaste 20 åren har börjat penetras. Vi har ej kunnat fördjupa oss i den frågan utan hänvisar endast till andra dokument, t ex GA 67-73 och till exkursen s 110.

Innehållslig sammanfattning

A. Kyrkans väsen

11. I vår samtalsgrupp har vi en gemensam utgångspunkt: kyrkan är ett verk av den treenige Guden. Kyrkan är Guds folk, Kristi kropp, den helige Andes tempel. I denna gemenskap av troende och döpta människor förverkligas Guds rike. Kyrkans uppdrag är att i världen vara ett tecken på och instrument för Guds kallelse till frälsning och enhet åt alla människor (s 50).

12. Vi är också eniga om, att det i denna kyrka finns ett samspel mellan hennes gudomliga och hennes mänskliga sida. Kyrkans gudomliga, osynliga, heliga liv förverkligas i mänskliga, synliga, bräckliga former.

I det förflutna har vi på olika sätt försökt lösa spänningen, som följer ur denna sammansatta verklighet, genom en ibland ensidig betoning antingen av den synliga sidan (RKK) eller av den osynliga (SvK). Men vi inser att båda sidorna tillsammans utgör en enda verklighet (s 52).

13. Gemensamt kan vi utsäga, att kyrkan som helhet företer en liknande struktur som motsvarar föreningen av gudomligt och mänskligt i Jesus Kristus och i de olika sakramenten, nämligen det gudomliga livet på olika sätt förverkligat i och förmedlat genom mänskliga former. Vi kan därför beskriva kyrkans väsen i en viss analogi med Kristi hemlighet och kalla henne för grundsakramentet, liksom Kristus som det människoblivna Guds Ord kan kallas ursakramentet. Ordet och sakramenten konkretiserar i sin tur i Andens kraft Guds evangelium av frälsning och liv genom mänskliga ord och symboler. Vi är eniga om, att det är genom kyrkans ämbete som de troende får del av den helige Ande genom Ord och sakrament.

Vi har kommit fram till denna syn på olika sätt. För katolikerna har kyrkans sakramentalitet sedan länge varit en grundläggande uppfattning. SvK:s teologer känner igen den så beskrivna verkligheten i sin egen kyrka. Vår gemensamma uppgift blir att fördjupa denna syn och göra den accepterad i våra båda kyrkor (s 71).

14. Vår gemensamma uppfattning är, att denna kyrka, som är både gudomlig och mänsklig är en enda, helig, apostolisk och katolsk (allmänlig). Vi bekänner dessa grundläggande egenskaper om Guds kyrka på jorden. Vi har dock inte närmare undersökt hur dessa kyrkans kännetecken påverkas av att kyrkan består av bräckliga människor.

B. Ämbetet i kyrkan

15. Vår gemensamma utgångspunkt är, att denna sakramentala kyrka framträder som en levande gemenskap med Kristus i Anden och att alla troende på grund av sitt dop har fått Guds kallelse att leva ett heligt liv, att sprida evangeliet och att tjäna varandra. I kyrkan förekommer därför många uppgifter, gåvor och tjänster.

Vi är eniga om, att i denna kyrka frälsningen förmedlas genom en särskild vigningstjänst för Ordets förkunnelse och sakramentens förvaltande, ett kyrkans ämbete, som alltid har funnits sedan apostlarnas dagar. Detta speciella ämbete var väsentligt då, och det är väsentligt i alla tider och under alla förhållanden. Sätillvida är det *konstitutivt* för kyrkan. Därmed vill vi säga att ämbetet är ett väsentligt strukturelement i den till

sin konstitution timliga och jordiska kyrkan. Utifrån kyrkans grundläggande sakramental väsen får även ämbetet sin sakramental karaktär och kan med rätta kallas sakrament.

Samtidigt är vi medvetna om, att det finns en spänning mellan alla troendes kallelse och det särskilda ämbetet, som i historien på olika sätt har lett till ensidigheter. I ovist nit eller misstänksamhet har biskopar och präster hindrat kyrkfolkets nådegåvor att komma fram, liksom lekmän ibland har förnekat ämbetets fullmakt och auktoritet när innehavarna t ex inte levde upp till sin kallelse. Av lättja och slapphet har både ämbetsbärare och lekmän försummat sina uppgifter och överlämnat sitt ansvar för de troendes väl åt andra. Vår gemensamma uppgift blir att hålla fast vid bådars plats i kyrkans liv (s 56).

16. Gemensamt anser vi, att kyrkans särskilda ämbete är en *Guds gåva* i och för kyrkan och därför inte ämbetsbärarens personliga egendom. Ämbetets övergripande uppdrag är att leda gudsfolket (herdeämbetet), vilket främst utövas genom Ordets förkunnelse (läroämbetet) och firandet av den heliga liturgen (prästämbetet). I det förflutna har vi lagt olika accenter och betonat läroämbetet (SvK) respektive prästämbetet (RKK). Därför har våra kyrkor i dag till uppgift att se enheten i ämbetets olika uppdrag (s 74).

Vi menar vidare, att kyrkans ämbete företräder *Jesu Kristi ämbete* och därför både står *visavi* församlingen med egen fullmakt och auktoritet, vilken församlingen inte råder över, och står *i* församlingen och därför är en tjänst till att bygga upp Kristi kropp. Våra kyrkor måste hålla fast vid dessa två sidor (handlandet i Kristi person resp kyrklig kallelse) och motarbeta varje ensidig renodling av ettdera.

Vi är också eniga om, att kyrkans särskilda ämbete är ett *Andens ämbete*, som medför särskilda nådegåvor. Dessa får inte skymma mångfalden av Andens gåvor i Guds folk. Uppdraget måste därför utövas på sådant sätt, att hela Gudsfolkets delaktighet och medansvar inte döljs utan framhävs. Våra kyrkor har till uppgift att värna om ett gudsfolkets och ämbetsbärarnas gemensamma ansvar i ett kärleksfullt samarbete dem emellan (s 51).

17. Vi är eniga om, att våra båda kyrkor i sak kan säga att ämbetet som sådant har en sakramental karaktär, även om SvK av tradition inte har ett sådant språkbruk. Vi gör det på grund av vår analys av den inre strukturen av kyrkan som en både gudomlig och mänsklig institution, något som också framträder i ämbetet, samt på grund av vår redogörelse för de historiska och liturgiska dokument inom SvK, där detta sakförhållande bekräftas.

Vi är medvetna om, att det skiftande språkbruket i våra traditioner värnar om olika sidor i förståelsen av ämbetet. När man säger att ämbetet är sakramentalt vill man framhålla att det är genom ämbetsbäraren, denna människa, som Gud handlar. När man är återhållsam inför detta

språkbruk, vill man framhäva, att det är Gud och inte människan som i första hand handlar. En sakramental syn på ämbetet betyder för oss, att det gudomliga verkligen verkar i och genom människor, men också att dessa människor inte kan förfoga över det gudomliga. För att avvärja ensidigheter uppmanas båda våra kyrkor att fördjupa det trinitariska och det ecklesiologiska perspektivet på ämbetets väsen och uppgift (s 58).

C. Biskopsämbetet

18. I samtalsgruppen utgår vi ifrån, att kyrkans ämbete är *ett*, instiftat genom gudomlig förordning. Vi är också eniga om, att ämbetets *treledade* struktur, där biskop, präst och diakon utgör olika uppdragsformer i samma sakramental ämbete, har funnits sedan gammalt och av våra båda kyrkor på nytt har upptäckts under detta sekel som en värdefull och verkningsfull treledning även i dag. Vi anser, att den gamla striden om ämbetets enhet respektive dess tredelning i grunden är överspelad, även om relationerna mellan de tre leden behöver en teologisk fördjupning.

Främst bör teologerna därvid försöka lösa frågan om ämbetets uppdelning i tre led är väsentlig eller nödvändig eller nyttig eller enbart faktisk (s 59).

19. För oss är det självklart, att de tre olika uppdragsformerna inom ämbetet teologiskt sett inte innebär att de tre på varandra följande vigningarna medför en stegrad personlig värdighet, utan är en frälsningsekonomisk gradering mellan lokala respektive regionala uppdrag. Att det regionala biskopsämbetet anses vara ämbetssakramentet i dess fullhet, medan prästers och diakoners utövande av sin fullmakt är begränsade till sitt omfång, klargjordes i RKK först i detta sekel. Reformatorernas protest träffar inte detta nya sätt att beskriva BÅ i RKK.

Förnyade samtal behövs därför för att analysera den teologiska innebörden av denna nyansats och dess konsekvenser, bland annat om och hur de tre leden står i förhållande till varandra (s 70) frälsningsekonomiskt. Huvudfrågan är inte gradskillnaderna utan nådegåvorna och uppgifterna.

20. Vi är eniga om, att biskopsämbetet historiskt sett kan förklaras ur kyrkans behov av att få efterträdare till apostlarna för att fullfölja deras vittnesbörd och ledning. Funktionellt kan det förklaras ur kyrkans behov av att ha ett till vissa personer knutet ämbete av *episkopé* eller regional översyn över kyrkan. Både SvK och RKK har bevarat ett sådant biskopsämbete under alla tider.

Vi är helt eniga om, hur nödvändigt det är, att den för kyrkan väsentliga *episkopé-funktionen* knyts just till bestämda personer. Det behövs ytterligare en dialog om det är genom gudomlig instiftelse eller som en

följd av en historisk utveckling under Andens ledning som biskoparna har trätt in i apostlarnas ställe som kyrkans herdar (s 53).

21. Tillsammans menar vi, att det centrala uppdraget för biskoparna är deras herdeuppdrag att leda Gudsfolk och att detta herdeämbete inte enbart kan utövas via opersonliga, kollektiva strukturer, utan kräver personlig auktoritet och personligt ansvar.

Samtidigt kan biskopsämbetet endast utvecklas i hela kyrkans sammanhang. Man blir biskop genom inkorporation i biskopskollegiet och som biskop har man ett medansvar för enheten i hela kyrkan. Medvetenheten om detta är mest levande i RKK, även om den inte saknas i SvK (s 61). Dessutom kan en biskop inte utöva *episkopé* i sitt stift, om han inte låter sina präster, diakoner och alla döpta troende dela ansvaret för evangeliet. Denna sida har en lång tradition i SvK och har de senaste decennierna starkare betonats även i RKK.

Medan Andra Vatikankonciliet mer än under tidigare sekel betonar upptagandet i biskoparnas kollegium som en väsentlig dimension i biskopsämbetet, har denna tanke än så länge förblivit marginell för SvK:s del. Det finns dock tanken på att våra kyrkors fortsatta teologiska utveckling leder oss helt på samma linje i framtiden.

D. Biskopsvigningen

22. Vi utgår gemensamt ifrån, att ingen utan vidare har rätt att bli biskop utan att alla måste kallas och prövas för denna tjänst i kyrkan. Det är *kyrkan* i dess olika led som har att utse biskopar. I våra båda kyrkotraditioner har kallelseprocessen varierat.

Fortfarande finns otillfredsställande teologiska och praktiska drag, framför allt vad gäller hur de kyrkliga gremierna skall samarbeta och uttrycka att de är redskap för den helige Ande (s 62).

23. Vi är eniga om, att kallelsen till biskopsämbetet fullföljs genom vigningen eller ordinationen, som är en sakramental handling. Vi anser också, att biskopsvigningen insätter en person inte bara i enskilda uppgifter utan i hela uppdraget som biskop.

Vi önskar därför att utnämnda biskopar avhåller sig från att utöva sina jurisdiktionella fullmakter före vigningen (s 67).

24. Tillsammans menar vi, att vigningsliturgin till struktur och utformning bör framstå *både som en handling av den helige Ande och som en angelägenhet för hela Guds folk*. I våra båda liturgiska traditioner uttrycks således, att en biskop vigs genom handpåläggning och bön om Andens gåva. Upptagandet i biskopskollegiet förtydligas genom medkonsekratorer och assisterande biskopar. Även Gudsfolkets deltagande uttrycks på olika sätt.

Vigningsliturgierna är fortfarande under utveckling och kan därför i framtiden ännu tydligare klargöra att biskopsämbetet till sitt väsen är ett uppdrag att vara herde för Guds folk och att värna om dess enhet (s 65).

25. Vi vill gemensamt framhålla, att biskopsvigningen liksom varje vigning är en *engångshandling* som medför vissa livsvaraktiga fullmakter. Vi menar därför att vigningshandlingen principiellt och i sin liturgiska gestalning bör vara skild från installations- och introduktionshandlingen (s 66).

E. Ämbetets apostolicitet

26. 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 apostolkyrkans 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.

Beträffande ämbetsuccessionen sammanfattas det dubbla synsättet i uttrycket att ämbetsbäraren representerar Jesus Kristus och att han är apostlarnas efterträdare. Eftersom sådana termer är ovanliga i SvK, behövs en fördjupning av ämbetssteologin i dessa punkter i våra samtal (s 73).

27. För oss innebär lärosuccessionen, att det apostoliska vittnesbördet inte mekaniskt kan repeteras utan för varje tid måste förmedlas och tolkas. Ämbetsuccessionen är för våra båda kyrkor redskap för och tecken på troheten mot det apostoliska vittnesbördet. Traditionellt har RKK mer än SvK betonat ämbetsbärarnas kollektiva ansvar (biskoparna i förening med påven). SvK har mer än RKK betonat alla troendes prövningsplikt. RKK knyter också den apostoliska successionen primärt till biskopsämbetet och SvK primärt till kyrkans odelade ämbete.

Vi är därför medvetna om att våra teologiska interpretationer konvergerar men inte sammanfaller, i mycket beroende på att våra utgångspunkter är biskopsämbetet respektive det odelade ämbetet. Vi har ännu inte uppnått fullständig enighet i vår uppfattning om den apostoliska successionen (s 83).

28. Vår gemensamma uppfattning är, att det normala är att biskop är ordinator för både biskopar, präster och diakoner och att den episkopala successionen därmed är den normala formen för vidareförandet av det apostoliska ämbetet. Detta sker på grund av att *episkopé-funktionen* i båda kyrkorna knyts till biskopsämbetet.

Med större eller mindre historiska undantag har detta varit praxis i båda våra kyrkor. Vi har gjort den bedömningen, att undantagen inte är avgörande för vår situation, men att en analys av dem kan peka på vissa teologiska differenser (s 79).

29. Vi är eniga om, att en av de sammanlänkande länkarna i Kristi kyrka på jorden är biskoparnas kollegialitet, och att denna kollegialitet går utöver ett lands nationella gränser. Vi är också överens om, att denna kollegialitet ställer vissa formkrav, d v s måste konkretiseras i fasta former.

För RKK är den väsentliga formen biskoparnas kollegialitet kring aposteln Petri efterträdare, biskopen i Rom. SvK har under historiens gång på flera grunder avvisat påvedömet, och har därför svårare att ange en fast form för kollegialiteten världen över, även om tanken inte saknas. Vi har i våra samtal inte penetrerat detta problemkomplex, som måste bli föremål för framtida samtal (s 83).

30. Vi erkänner, att både RKK och SvK hävdar, att de för egen del har del i den apostoliska successionen. Men vi skiljer oss i det ömsesidiga erkännandet därav hos varandra, eftersom SvK godkänner RKK:s anspråk men RKK fram till i dag inte har godkänt SvK:s anspråk på grund av brytningen vid reformationen. Dessutom menar SvK, att det inte är nödvändigt att ämbetet är infogat i det historiska episkopatet för att man skall kunna erkänna andra samfunds ämbete.

De nämnda skillnaderna beror på en olikartad syn på i vilka enskilda punkter kyrkans apostolicitet konkret måste förverkligas (s 84).

De formkrav som traditionellt ställts på en giltig apostolisk succession har varit ensidigt knutna till vigningen (rätt *forma*, rätt *materia*, rätt, *intention*). Men vi har tillsammans funnit, att denna succession har en mycket vidare innebörd nämligen enheten med den universella kyrkan (s 80). Denna innebörd ger en rätt förståelse av uttrycket *defectus sacramenti ordinis*, som i dag översätts med "brister i vinningssakramentet", d v s en brist i enhet med den universella kyrkan. Vi är övertygade om att dessa nyvunna insikter har öppnat tidigare okända möjligheter på väg mot en full synliggjord apostolicitet.

F. Ämbete och demokrati

32. I samtalsgruppen är vi eniga om, att den politiska demokratin i ett modernt samhälle inte får inkräkta på evangeliets suveränitet eller Jesu befallningar, som hela kyrkan och främst dessa ledare måste underordna sig.

Vi är också eniga om, att kyrkan som sakramental gemenskap skall ha institutionella former, vilka betecknar kyrkans egenart så att både Guds-

folket och dess ledare kan fullfölja sin av Gud givna kallelse utan att de hindrar varandra i sitt uppdrag (s 90).

33. Gemensamt konstaterar vi, att det finns olika alternativ för samverkan mellan ämbetet och lekmännen. Vi erkänner därmed kyrkfolkets ansvar som ett eget ansvar i kyrkan som måste uttryckas konkret i former av medansvar och medplanering.

Medan RKK är i färd med att gestalta bättre former av medansvar och samverkan inom Gudsfolket, menar vi att SvK just nu står i begrepp att ensidigt betona förtroendevalda lekmäns beslutanderätt. Ämbetsbärrarnas egna ansvar både i lärofrågor och på andra områden hotas därmed att elimineras. Denna tendens strider mot sund demokrati eller medansvarighet inom Gudsfolket (s 90).

34. Vi är eniga om, att ledningsuppgiften inom Gudsfolket skall lösas personligt, kollegialt och gemenskapsorienterat. Biskopsämbetet får inte betraktas som det stod i motsättning till folket eller som ett hot mot demokratiska former, utan det är en gåva åt kyrkan för dess enhets skull. Herdeuppdraget består i att värna om samverkan (s 91).

G. Avslutning

35. Ovan tecknade konvergens angående biskopsämbetet i kyrkan bör få stimulera våra båda kyrkor till att fortsätta den teologiska dialogen. Vår gemensamma syn på kyrkan och dess ämbete kan ytterligare utvecklas och fördjupas. Resultatet av våra teologiska samtal bör redan nu kunna leda till ett vidgat samarbete mellan våra båda kyrkor. Vi vill därtill hänvisa till dokumentet "Enhet framför oss" från dialogen mellan Lutherska världsförbundet och Enhetssekretariatet, vilket ger många uppslag till ett sådant samarbete, även på biskopligt plan.

V. EXKURSER

BISKOPSÄMBETET I CODEX JURIS CANONICI 1983

av Raymond Crochet op.

I. LOKALKYRKORNA OCH DERAS LEDNING

Den nya kanoniska lagen (Codex Juris Canonici) definierar och preciserar i enlighet med den ecklesiologi som utarbetats under Andra vaticankonciliet (cf Lumen Gentium, nr 23), lokalkyrkornas juridiska ställning och anger därefter biskopens befogenheter (can 368–374).

1. Lokalkyrkor

Med lokalkyrkor (*ecclesiae particulares*) i och utifrån vilka den ena och enda katolska kyrkan finns till avses först och främst stift (can 368).

I allmänhet är en lokalkyrka begränsad av givna geografiska gränser på så sätt, att den omfattar alla troende som bor inom detta område (can 372). Det tillkommer endast kyrkans högsta myndighet att inrätta lokalkyrkor. När de på behörigt sätt inrättas, åtnjuter de lagenligt ställning som juridiska personer (can 373). Lokalkyrkor är i första hand stiften. Det finns andra kyrkliga enheter som åtnjuter samma juridiska ställning som stiften, t ex några större kloster, apostoliska vikariat (delar av Guds folk som på grund av speciella omständigheter ännu inte fått ställning som stift). (Can 370, 371.)

2. Definition av stift

”Stiftet är en del av Guds folk, som anförtrotts åt en biskop, för att han tillsammans med prästerna ska vara dess herde. Sålunda utgör stiftet, förenat med herden och församlat av honom i den helige Ande genom evangeliet och eukaristin, en lokalkyrka vari Kristi enda, heliga katolska och apostoliska kyrka är närvarande och verksam” (can 369).

Denna text, som till stor del har sitt ursprung i Konciliekonstitutionen

Lumen Gentium, nr 23, bidrar med nya och viktiga element. Begreppet lokalkyrka fanns redan i Codex från 1917 (*ecclesia peculiaris*) men var där föga utvecklat. Den nya bestämmelsen, can 369, anger däremot i huvuddrag kyrkans hela teologi. Den universella kyrkan framställs inte som monolitisk och odifferentierad, utan som existerande i och utgående från lokalkyrkorna. Dessa betraktas i sin tur inte främst utifrån territoriella aspekter utan som ett folk. Detta folk har anförtrotts åt en herde, biskopen. Man understryker sålunda den pastoral karaktären i hans ämbete. Det är därvid aldrig fråga om biskopen utan att prästerna är inbegripna. Slutligen räknar can 369 upp de grunddrag som gör lokalkyrkan till Kristi kyrka: den Helige Ande, Evangeliet, Eukaristin.

II. BISKOPARNA

För att rätt förstå biskoparnas ställning i den nya kanoniska lagen är det viktigt att känna till en av dess viktigaste källor: Konciliedekretet *Christus Dominus* om biskoparnas pastoral ämbete inom kyrkan, vilket trädde i kraft den 29 juni 1966.

1. Konciliedekretet *Christus Dominus*

Tre väsentliga drag må framhållas:

a. Detta dekret vill i kyrkans dagliga liv spegla den förnyade teologi som rör biskopsämbetet. Det rör sig här utan tvivel om Koncilietts viktigaste verk utifrån konstitutionen *Lumen Gentium*, vilken behandlar kyrkan. I inledningen sägs att biskopsämbetet är rotat i biskopsvigningen och att det utövas i förening med Påven och under hans myndighet, i biskopskollegiet, i det egna stiftet och på kollegial grund i de biskopliga församlingarna.

b. En annan avsikt förtjänar att framhållas: Dekretet vill visa vad som kännetecknar en biskop i dag. Som medlem av biskopskollegiet har han del i omsorgen om den universella kyrkan för vilken påven har ansvaret. Som herde i sitt stift är han tillsammans med prästerna sitt folks tjänare. Som ansvarig för kyrkans allmänna bästa i landet deltar han i biskopskonferensens arbete. Ingen biskop kan säga, när han begrunder sina många och tunga dagliga plikter: Detta är hela min uppgift! Han måste även blicka ut över sitt stifts gränser och betänka de ämbetsplikter som Konciliedekretet anvisar honom.

c. Ett tredje drag som kännetecknar detta dokument: redan i titeln sägs att biskopens kyrkliga ämbete är pastoralt, d v s ett herdeämbete. Detta adjektiv som går tillbaka på Herrens ord till Petrus ”*pasce oves meas*” (”föd mina får”), har avsiktligt valts för att beteckna biskopens samtliga tre uppgifter: Hans sätt att leda stiftet ska vara pastoralt, liksom

hans undervisning och hans ansvar att leda firandet av eukaristin och att främja den liturgiska förnyelsen. (cf Décret sur la charge partorale des évêques dans l'Eglise, Christus Dominus, Introduction (Mgr Veillot), in Documents Conciliaires tome 2, Ed. du Centurion, Paris 1963, pp 19 sq).

2. Allmänt om biskoparna

Genom biskopsvigningen får biskoparna i uppdrag att helga de troende genom sakramenten, att undervisa och leda församlingen (can 375, § 1). Biskopskonferenserna skall hålla a jour en förteckning över de präster som anses vara mest skickade för biskopsbefattningen (can 377, § 2). Tillsättandet av biskopar handläggs av de Apostoliska Nuntiaturererna och är en lång och komplicerad procedur. Därvid förutsättes kontakt med berörda kyrkor och regeringar som har slutit konkordat med den Heliga Stolen, liksom informella kontakter i andra fall. Kyrkans normer förut-sätter inte konsultationer med hela prästerskapet i ett stift.

3. Stiftsbiskopens herdeämbete

I det stift som anförtrotts honom har biskopen själv all erforderlig ordinarie, egen och omedelbar makt som krävs för utövandet av herdeämbe-tet med undantag av de frågor som enligt kyrklig lag, eller påvligt dekret, är förebehållna högsta beslutande organ eller annat kyrkligt organ (can 381, § 1).

Det bör framhållas, att stiftsbiskopen inte är den romerske biskopens ställföreträdare (cf Lumen Gentium, nr 23 och 27; Christus Dominus 8 a).

Hans omsorg ska omfatta alla troende som anförtrotts i hans vård, oberoende av ålder, samhällsställning och nationalitet, antingen de bor inom hans stift eller befinner sig där bara för en tid. Denna omsorg ska även omfatta dem som på grund av levnadsförhållanden inte kan komma i åtnjutande av den vanliga själavården, liksom dem som inte längre ut-övar sin religion (can 383, § 1).

Han ska genom att främja ekumenik så som kyrkan uppfattar den, visa godhet och broderlig kärlek gentemot de troende som inte delar Katolska kyrkans fulla gemenskap (can 383, § 3).

Även de icke döpta ska han betrakta som anförtrodda åt honom i Herren (can 383, § 4).

Stiftsbiskopen ska visa speciell omtanke om prästerna vilka han ska lyssna på som bröder och rådgivare. Han ska försvara deras rättigheter och tillse att de på tillbörligt sätt utför de skyldigheter som åvilar dem. Han ska se till att de enligt gällande bestämmelser har skälig levnadsstandard och god social trygghet (can 384).

a. Biskopens läroämbete (munus docendi)

Som lärare är biskopen skyldig att för de troende framlägga den tro som ska mottagas och tillämpas i det moraliska livet. Det gör han bäst genom att själv ofta predika. Han ska vaka över att de kanoniska föreskrifterna iakttas vid ordets förkunnelse, så att den kristna läran i sin helhet når alla (can 386, § 1).

Han ska med fasthet och med lämpliga medel försvara trons integritet och enhet, samtidigt som han ska ge dem en tillbörlig frihet som söker att fördjupa den sanna tron (can 386, § 2).

b. Helgelsens ämbete (munus, sanctificandi).

Som handledare på helgelsens väg ska stiftsbiskopen alltid betänka att han är skyldig att vara ett föredöme i broderlig kärlek, ödmjukhet och kristet levnadssätt. Han skall med all sin kraft bemöda sig om att uppbygga sin hjord i helighet, enligt vars och ens kallelse. Eftersom han är högste förvaltare av Guds hemligheter ska han inte spara någon ansträngning för att de troende han har ansvar för skall växa till i Guds nåd genom att fira sakramenten och för att de skall lära känna och leva i påskmysteriet (can 387).

c. Ledningsämbete (munus regendi)

Det tillkommer stiftsbiskopen att med den lagstiftande, verkställande och dömande makt som rättsligt anförtrotts honom styra den lokalkyrka som har tilldelats honom (can 391, § 2).

Då det åligger biskopen att försvara hela kyrkans enhet, är han skyldig att kräva, att alla kyrkans lagar iakttas, speciellt när det gäller ordets förkunnelse, firandet av sakramenten, Gudsdyrkan, vördande av helgonen, samt förvaltningen av kyrklig egendom (can 392, § 2).

I stiftets juridiska angelägenheter företräder stiftsbiskopen stiftet (can 393).

Biskopen skall främja alla former av apostolat och respektera den speciella karaktären hos vart och ett av dem (can 394, § 1).

d. Herdebesök

Biskopen skall besöka sitt stift helt eller delvis varje år. Hela stiftet skall han själv eller en medarbetare som utsetts härtill besöka minst vart femte år (can 396, § 1).

e. Femårsrapport och ad limina-besök

Vart femte år bör biskopen för påven framlägga en rapport över tillståndet i det stift som anförtrotts honom (can 399, § 1).

”Ad limina-besök” inbegriper framför allt ett besök hos påven, ofta i grupp, samt ett personligt samtal med denne (can 400).

f. *Hjälpbiskopar och assisterande biskop (coadjutor).*

När stiftets behov gör det nödvändigt kan stiftsbiskopen begära att en eller flera hjälpbiskopar ska biträda honom. Dessa har inte successionsrätt till den biskopliga stolen. En assisterande biskop har däremot successionsrätt (can 403–411).

4. *Samarbete mellan lokalkyrkor*

För att samordna den pastorala verksamheten sammanförs stiftet i kyrkoprovins (can 431–432) vars ledning åvilar en ärkebiskop eller metropolit (can 435). Ibland kan de kyrkliga provinserna sammanföras i kyrkliga regioner (can 433–434).

5. *Stiftets sekretariat eller kansli*

I sin ledning av stiftet biträdes biskopen av organ och personer som utgör ett stiftskansli (curia diocesana). På detta område har den nya Codex inte medfört några större förändringar.

I varje stift ska tillsättas en generalvikarie som skall hjälpa biskopen i ledningen av hela stiftet (can 475, § 2). Om behov föreligger kan biskopen utse en eller flera biskopsvikarier, vars befogenheter antingen avser en viss geografisk del av stiftet eller en viss typ av ärenden. Detta arrangemang har fastställts av konciliet.

Stiftssekreteraren eller kanslern (cancellarius) är ansvarig för kansliets handlingar och arkiv.

Ett ekonomiskt råd biträder biskopen i förvaltningen av kyrklig egendom. Det bör utgöras av åtminstone tre lekmän, vilka utses av biskopen och som är bevandrade i ekonomi och civilrätt (can 492–493). Detta råd förbereder budgeten för det kommande året och granskar räkenskaperna för det gångna året. Ibland har rådet en konsultativ funktion, ibland krävs dess medgivande.

III. *STIFTSBISKOPEN OCH SYNODALITETEN*

Författarna talar ofta om ”synodalitetsprincipen” i motsats till den ”hierarkiska principen”. De erinrar även om kyrkans synodalitet, vilket utgör en konstitutiv princip i kyrkan. Synodaliteten har en yttre aspekt, juridisk och institutionell, och en inre aspekt som främst utgörs av andlig gemenskap (communio). Den förra är en ”symbol”, ett uttryck för den senare och är underordnad denna. (cf Nouvelle Revue théologique,

106/5, sept-okt 1984, M. Dortel-Claudot, SJ: L'éveque et la synodalité dans le nouveau Code de droit canonique.)

Den yttre aspekten på synodaliteten kommer i den nya Codex till uttryck på tre olika nivåer:

- på det universella planet
- med avseende på ett visst stift
- geografiskt närliggande stift emellan

1. *Synodaliteten med avseende på den universella kyrkan*

I detta fall talar man snarare om ”kollegialitet”. Codex tar upp två sidor:
a. *Biskopskollegiet*. Genom sin biskopsvigning är biskopen medlem av biskopskollegiet vilket går tillbaka på apostlakretsen. Detta kollegium i gemenskap med påven och under hans bemyndigande besitter den högsta och fulla makten över den universella Kyrkan (can 336).

Denna makt utövas högtidligen i det ekumeniska konciliet. Den kan också i gemenskap med påven utövas av biskopar som befinner sig på olika håll i världen, när påven kallar dem att verka kollegialt eller när han tillstyrker detta gemensamma handlande (can 337, § 2).

b. *Biskopssynoden*. Detta organ grundades 1965 på Paul VI:s initiativ och har blivit ett av de viktigaste i vår tid. Biskopssynoden är ett råd, som utgörs av biskopar valda från olika håll i världen. Den sammanträder regelbundet för att främja det nära samarbetet mellan påven och biskoparna och för att med sina råd bistå påven, när det gäller bevarandet och utbredandet av trosläran, den kyrkliga disciplinen, samt kyrkans verksamhet i världen (can 342). Även präster, ordensfolk och lekmän kan kallas att delta i biskopssynoden.

Codex räknar med tre olika synodförsamlingar:

- den ordinarie generalförsamlingen, vilken behandlar frågor rörande hela Kyrkans bästa;
- den extraordinarie generalförsamlingen, vilken sköter brådskande ärenden;
- den speciella församlingen, vilken behandlar frågor som direkt avser en eller flera särskilda regioner (can 345–346).

Detta råd har i allmänhet en konsultativ funktion. De flesta medlemmarna är valda av de olika biskopskonferenserna, eller i annan lämplig form. Somliga utses av påven personligen (can 346).

Biskopssynoden har ett permanent sekretariat (can 348). Sedan det bildades har synoden samlats till ordinarie session ungefär vart tredje år.

2. *Synodaliteten på stiftsplanet*

I lokalkyrkans inre organisation tar sig synodaliteten uttryck i fyra organ: stiftssynod, pastoralkonferens, prästråd och stiftsråd.

a. *Stiftssynoden*. Som dess namn anger är den synodalitetens främsta uttryck på stiftsnivå. Den är dessutom den äldsta och går tillbaka på högmedeltiden. Sedan konciliet i Trient var stiftssynoden en rent klerikal församling. Numera samlar den förutom präster ordensfolk och lekmän. Stiftssynoden har aldrig varit ett permanent organ. Biskopen ska sammankalla den när omständigheterna så kräver. Dess verksamhet kan röra alla aspekter av stiftets liv. Som församling har den endast konsultativ funktion (can 461–468).

b. *Pastoralrådet*. Det liknar synoden så till vida, att det utgör bandet mellan det samfund som stiftet utgör och biskopen. Medlemmarna i pastoralrådet bör huvudsakligen bestå av lekmän. De skall företräda olika geografiska regioner samt olika sociala förhållanden och yrkesgrupper som finns i stiftet (can 512–514).

Det är inte obligatoriskt att bilda ett sådant råd, men det är i sig önskvärt. I Sverige omfattar pastoralrådet omkring 45 medlemmar varav 33 representerar de olika församlingarna, 4 prästerna och ordenssystrarna, medan övriga representerar olika stiftsorgan (pressen, ungdomarna, den ekumeniska nämnden, etc).

Pastoralrådet, som sammanträder en gång om året, diskuterar pastorala frågor: katekesundervisning, uppfostran, liturgi, invandrarproblem, etc. Som konsultativt organ vilket avser att vara en "idébank", upprättar pastoralrådet även kontakter mellan de olika församlingarna i stiftet.

c. *Prästrådet*. I varje stift ska bildas ett prästråd, d v s en grupp av präster som representerar prästerskapet. Som ett rådgivande organ (senatus episcopi) vid biskopens sida hjälper detta råd biskopen med pastorala frågor som rör stiftet (can 495).

Medlemmarna i rådet (i Sverige ett dussintal) väljs av prästerskapet. Biskopen, som är självskriven som ordförande, skall höra rådet i alla viktiga frågor. Prästrådet är ett konsultativt organ, men dess mening måste inhämtas i många fall.

d. *Stiftsrådet*. Inom prästrådet väljer biskopen några medlemmar, minst sex stycken, som för fem år bildar stiftsrådet (collegium consultorum). Detta kollegium är en sorts permanent nämnd inom prästrådet men med speciella uppgifter, bl a personalfrågor.

Rådets hörande och ibland även dess tillstyrkan krävs för viktigare administrativa handlingar.

3. Synodaliteten stiften emellan

När det gäller stiften sinsemellan är synodaliteten uttrycket för den gemenskap som finns mellan geografiskt närliggande lokalkyrkor. Codex tar upp två fall:

a. *Biskopskonferenserna*. De är en av de viktigaste institutioner som tagit form efter det Andra Vatikankonciliet. De existerade visserligen

förut, men sammankallades sällan och hade ingen klart angiven ställning. Nu är de däremot noggrant strukturerade (can 447–459).

Som permanent institution samlar konferensen biskoparna i en nation eller inom ett visst geografiskt territorium. I länder som omfattar många stift finns det en nationell konferens, samt regionala konferenser. I samtliga fall har konferensen som mål att samordna de pastorala uppgifternas former och medel för apostolatet. I Norden utgör biskoparna från Finland, Sverige, Norge, Danmark och Island den nordiska biskopskonferensen.

Konferensen skall ha egna stadgar, den är en juridisk person. Den skall samlas till plenarmöte åtminstone en gång per år. En permanent nämnd och ett sekretariat svarar för handläggningen och verkställandet av besluten.

Konferensen kan fatta generella förordningar inom områden som kyrklig lag stadgar. För att godkännas måste ärendena underställas den Heliga Stolen. För att förordningarna skall vara giltiga bör de antas med två tredjedels majoritet.

Konferensen kan inte handla i alla biskopars namn, såvida inte var och en givit sitt samtycke (can 455, § 4).

Slutligen skall kontakterna mellan konferenserna, särskilt de geografiskt närliggande, främjas (can 459, § 1).

b. *De speciella koncilierna*. Det Andra Vatikankonciliet uttryckte en livlig förhoppning om att denna mycket gamla institution skulle tas upp på nytt. Därav de i Codex aktuella bestämmelserna (can 439–446).

Biskopskonferensen kan sammankalla ett speciellt koncilium. Detta är allmänt, när det samlar alla stift i en och samma nationella biskopskonferens. Det är lokalt förankrat, när det samlar de olika stiften i en och samma kyrkliga landsdel.

Det speciella konciliet, allmänt eller lokalt förankrat, kan fatta vägledande beslut. Det kan t ex, med respekt för kyrkans allmänna normer, besluta om vad som är lämpligt med tanke på de pastorala behoven i respektive område.

PETRUSÄMBETET – STÖTESTEN OCH EKUMENISK UTMANING

av Herman Seiler sj

Med anledning av senare års luthersk-katolska och anglikansk-katolska samtal försöker denna artikel visa några framkomliga vägar till ett närmande i den svårlösta frågan om påveprimatet utifrån Andra vaticankonciliet's ansatspunkter och med hänsyn till senare tids teologiska rön. På grund av att framställningen ursprungligen varit ett föredrag har knappast några källhänvisningar givits.

Att påveämbetet är en av de största svårigheterna i den pågående ekumeniska dialogen och för ett fortsatt närmande kyrkorna emellan har de senaste påvarna öppet medgivit.

Ändå har t o m denna fråga under senare tid fått nya aspekter. Kanske kan man säga: fronterna har kommit i rörelse, och detta såväl i den katolska som i den icke-katolska teologin och i de motsvarande ekumeniska samtalen. Insikten tycks uppenbart växa, att ett enhets- och kommunikationscentrum i kyrkan inte bara är önskvärt utan rentav nödvändigt. Man kan därför fråga sig om påveämbetet (om det inte stänger sig för historiskt nödvändiga förändringar) kanske rentav står i början av en ny epok i sin historia.

Det ligger emellertid i den kristna trons väsen att frågan om ett världsvitt kyrkoledande ämbete inte kan besvaras enbart med hjälp av nytto- eller opportunitetsskäl. Enligt aposteln kan ingen lägga en annan grund än den som redan finns, och den är Jesus Kristus (1 Kor. 3:11), och han är överallt den främste (Kol. 1:18). Så länge kyrkan vill vara Kristi kyrka måste hon därför i all inre förnyelse först och främst söka Jesu Kristi vilja. Den väsentliga frågan är därför i vad mån och på vilket sätt petrusämbetet står i evangeliets linje.

Svaret i de olika kyrkorna går givetvis vitt isär. För många ger Petrus så som han betygas i NT principiellt ingen anledning att tala om ett förblivande petrusämbete i kyrkan. Under senare års officiella ekumeniska samtal har man emellertid kommit till en ur katolsk synpunkt mera positiv bedömning: Det luthersk-katolska dokumentet *Det andliga ämbetet i kyrkan* (1981) fastslår nr 73 (visserligen försiktigt): Från luthersk sida kan sägas: "även hos lutherska teologer riktar sig blicken i dag, när det gäller frågan om en enhetens tjänst på ett universellt plan, inte bara mot ett framtida koncilium och teologins ansvar utan även mot ett särskilt

petrusämbete. "Tydligare blir den officiella anglikansk-katolska kommissionen, där anglikanerna i *The final report* (1982) och närmare bestämt i dokumentet *Authority in the Church II* (Windsor 1981) erkänner att "den romerska biskopens primat kan tänkas inte stå i strid med NT och kan tänkas vara en del av Guds plan för sin kyrkas enhet och katolicitet" (nr 7). Visserligen innehåller NT inget uttryckligt uttalande om ett överförande av Petri ledningsfunktion. "Men Roms kyrka, den stad där Petrus och Paulus lärde och blev martyrer, erkändes så småningom som innehavande ett särskilt ansvar bland kyrkorna: i dess biskop såg man bäraren av en särskild tjänst för kyrkornas enhet och för troheten mot det apostoliska arvet" (nr 6).

Om vi försöker sammanfatta den nuvarande ekumeniska situationen beträffande petrusämbetet kan vi kanske fastslå:

1. *Inom NT:s exegetik* finns i dag onekligen en markant *konvergens* i uppfattningarna (jfr *Peter in the New Testament* 1973). I vetenskapliga arbeten spelar konfessionella apriori en allt mindre roll i synen på Petrus. Därmed är givetvis inte sagt att det i många enskilda frågor inte skulle finnas olika uppfattningar (jfr ex. vis Schnackenburg och andra exegeter och USA-boken).

2. Även när det gäller *den historiska utvecklingen* av petrusämbetet (och brytningarna som kan skönjas däri) tycks man i dag utan alltför stora svårigheter kunna samsas, såsom jag hoppas kunna visa längre fram.

3. Däremot utgör *den dogmatiska tolkningen* det stora problemet. Närmare bestämt a. Hur man ser kyrkans instiftelse genom Jesus Kristus och om man är villig att betrakta den i dess helhetssyn. b. Hur man ser och uppfattar förhållandet mellan den apostoliska och den efterapostoliska kyrkan och hennes levande trostradition. c. Hur man teologiskt skall *tolka* påveämbetets historiska utveckling med dess förändringar och brytningar under tidernas lopp. d. Slutligen beroende av svaren på dessa frågor föreligger även för oss katoliker problemet om det förblivande och det föränderliga i petrusämbetet och petrusämbetets framtida utformning.

I den följande framställningen är jag nödsakad att inskränka mig till en skiss, alltså till några grundläggande tankar, och utelämna en mängd detaljfrågor (bl a frågan om påvens ofelbarhet). Jag är medveten om att jag därmed utsätter mig för en risk att inte kunna ge tillräckliga belägg. Slutligen synes man av olika skäl kunna göra invändningar mot beteckningen "petrusämbetet". I brist på en bättre beteckning använder jag detta i dagens läge vedertagna uttryck (jfr dock boken av P. Tillard: *L'évêque de Rome!*). Jag behöver nog inte påpeka att jag – även om jag framställer ett katolskt synsätt i frågan – inte ämnar framlägga en apologetik för påveämbetet utan i möjligaste mån bemödar mig om objektivitet. Det jag främst är angelägen om är att försöka klargöra vissa teologiskt-dogmatiska perspektiv som ofta knappast beaktas.

1. Petrus i NT

Var Petrus enligt NT den förste påven? Om man skulle ställa en sådan fråga till en exeget skulle han bestämt avvisa den som exegetiskt omöjlig. *Rent exegetiskt* tycks ju frågan om en "efterträdare" i petrusämbetet ej omedelbart kunna besvaras. Även katolska exegeter instämmer idag i denna uppfattning.

Sammanfattningsvis kan man nog säga: Den galileiske fiskaren Simon, Jonas son, tillhör de tolv, Jesu trängre lärjungakrets redan före påsk. Paradigmatiskt berättas i alla evangelierna om Simons kallelse till lärjungaskap. Bland de tolv möter oss Simon med binamnet Petrus alltid som talesman och representant för lärjungarna. I hans person blir något av Jesu lärjungars storhet och elände synligt: Han är utvald och kallad, har fått veta Guds rikets hemlighet (Mark. 4:11). Han deltar i Jesu sändning att förkunna Guds rikets glada budskap, att bota människor och samla det nya Guds folk (Mark. 6:7). Han förblir emellertid vankelmodig, en svag, eländig människa och syndare, som dessutom är utan förståelse för Jesu väg till korset (Matt. 8:31). Han förnekar Herren och behöver därför förlåtelse. Hans tro hotar drunkna i rädsla. Han räddas bara genom Jesu hand i stormen på sjön (Matt. 14:28 ff). Så förkroppsligas i Petrus något av lärjungaskapet över huvud.

Under den uppståndnes uppenbarelser insätts han som Kristi apostel. I den äldsta nytestamentliga traditionen möter oss Petrus som uppståndelsens första och s a s "officiella" vittne (jfr Luk. 24:34; 1 Kor. 15:5). På grund av detta "trons primat" ser Lukas i Petrus en grundval för kyrkans förblivande tro på den uppståndne (jfr Luk. 22:32: när du en gång har vänt tillbaka, så styrk dina bröder).

Att Petrus i begynnelsen av den urkristna församlingen i Jerusalem intog en ledande roll är nog enligt Apg:s vittnesbörd (1:15 ff; 2:14 ff; 3:1 ff) men kanske även enligt Galaterbrevet (1:18; 2:7 ff) obestriddigt. I Johannesevangeliets efterskrift (Joh. 21) anförtros Petrus högtidligt ett herdeuppsdrag. I 1 Petr. kallas han sympresbyteros, medäldste; han tecknas som en som har uppsdraget att leda Guds hjord som *typos*, d v s som urbild och prototyp (1 Petr 5:1 ff). Ordets tjänst är det viktigaste och primära i detta uppsdrag (jfr Apg. 6:2). Petrus blir snart – trots att han senare tvekar – en drivande kraft i avgörandet för hedna-missionen (jfr Apg. 10 f och Gal. 2).

Vilken ställning intar Petrus i NT *gentemot de övriga apostlarna*? En särskild ställning blir synlig genom att han alltid står i spetsen av apostlakatalogerna (jfr Mar 3:16; fr a Matt 10:2 "*prōtos*"). I Emmausberättelsen framstår han s a s som representant för kyrkans ledning i Jerusalem. Han skall efter Jesu bortgång styrka sina bröder (Luk 22:32). I Johannesevangeliets efterskrift får han – man kan nog påstå i rättslig form

och inför vittnen – ett herdeämbete över Kristi hjord. Texten i Matt. 16:18 f står alltså inte helt isolerad i NT.

Här är inte tillfälle att ta upp de mångfaldiga exegetiska problem som denna text ger upphov till. I början av 1900-talet ansågs texten i den protestantiska exegetiken nästan genomgående som icke-autentiska Jesusord. I dag förmodar många exegeter att texten har sitt upphov i den palestinesiska urförsamlingen eller (Bornkamm) i den hellenistisk-judekristna församlingen i Syrien (Antiokiatrakten). Även om man på goda grunder kan anta att texten har fått sin slutgiltiga utformning i en sådan kontext ger åtskilliga semitismer ändå anledning att förutsätta äldre material i texten, material som till sin kärna mycket väl kan ha haft sitt upphov hos Jesus, såsom Cullman, Vögtle o.a. har visat. Utan ett särskilt uppsdrag redan före påsk skulle Petri ledande ställning efter påsk knappast bli begriplig. Därmed är det sannolikt att även binamnet "Kefas" härrör från Jesus själv (jfr också Joh. 1:42).

Med Schnackenburg kan vi *sammanfatta detta fragmentariska material ur NT* angående Petrus' uppsdrag så: Man kan nog i NT enbart utstaka vissa gränser i detta uppsdrag. Men *ett rent moraliskt företräde ex. vis* på grund av hans framträdande roll i urförsamlingen räcker inte som beskrivning av Petrus' roll. Texterna som talar om ett överlämnande av en fullmakt saknar inte en viss rättslig form. Å andra sidan talas aldrig om en författningsstruktur eller om rättsliga kompetenser o s v. Vi måste lära oss att tänka i andra kategorier. Urkyrkan ser allt utifrån Kristus, hans närvaro och verksamhet i församlingen och den uppgift församlingen har fått i världen. Apostlarna och bland dem på ett särskilt sätt Petrus har därvid bestämda funktioner. Petrus framhävs som den förste och främste bland apostlarna, men isoleras inte från de övriga apostlarna. En solidarisk, broderlig samverkan för att fullborda Herrens uppsdrag till kyrkans bästa har ålagts alla och förverkligas trots många spänningar och mänskliga svagheter efter bästa förmåga.

Därvid får vi inte glömma: "urkyrkan" var inte en enhetlig storhet utan hade i olika församlingar och områden också olika strukturering. Just under denna aspekt har Petri person och auktoritet en särskild betydelse. Han visas som den som skall styrka tron och främja och verkställa de troendes sammanhållning och enhet.

Utifrån dessa utsagor i NT börjar en historisk utveckling som vi borde ta sikte på innan vi försöker oss på en dogmatisk tolkning av petrusämbetet.

II. Den historiska utvecklingen och dess problem

Historiskt ganska säkert vistades Petrus i Rom. Han dog där som martyr (mellan åren 64 och 67). Mellan honom och de första romerska biskoparna som under återopande av Petri efterföljd gör anspråk på ett universellt kyrkligt ledarskap finns emellertid en lucka på 2 till 3 århundraden.

Här kan vi inte ens skissartat framlägga den historiska utvecklingen av petrusämbetet. Det följande ger enbart antydningar om några avgörande etapper i denna utveckling.

1. På grund av apostlarna Petrus' och Paulus' gravar i Rom tillkommer den romerska kyrkan redan i slutet av första och början av andra århundradet *en särskilt religiös och andlig betydelse* men utan fattbara rättsliga konsekvenser. Ignatius av Antiokia (omkr år 100): Roms kyrka har "ett kärlekens företräde". På liknande sätt Aberkios' epitafium under andra århundradet.

2. Sedan slutet av 200-talet får *den romerska trostraditionen* i kampen mot *gnosis* en särskild rang bland de kyrkor som kunde göra anspråk på att ha haft apostlar som grundare eller ledare. Rom hade två apostlar som varit de mest betydelsefulla för trostraditionen. Därtill kommer att Rom var den enda "*sedes apostolica*" i Västerlandet. Samtidigt blir den romerska kyrkan även så småningom medveten om sitt universella kyrkliga ansvar, dock utan att kunna träffa auktoritativa avgöranden för hela kyrkan (jfr påven Clemens (omkr. år 100) till kyrkan i Korinth: "Mottag vårt råd." På längre sikt blir emellertid den romerska trostraditionen avgörande: jfr Cyprianus mot påven Stefanus i striden om kättardopet.

3. Från och med 300-talet får Rom en särskilt viktig, ja avgörande *normerande ställning i den universella kyrkogemenskapen*:

a. Utvecklingen har sitt upphov i *det universella, kollegiala bandet mellan biskoparna på olika håll* i kyrkan. Inom denna ram har biskopen i Rom en särskilt framhävd funktion. Jfr omkr. 255 Cyprianus från Kartago. Han vänder sig till Stefanus i Rom för att få stöd beträffande kättardopets ogiltighet. Häftig blir hans reaktion när Stefanus avvisar tesen.

b. Detta band mellan biskoparna (som främst kommer till uttryck i form av regionala synoder) *kräver en juridisk strukturering* ända från det ögonblick då konflikter uppstår som berör hela kyrkan och där regionala strukturer slår slint. Detta blir *aktuellt i kampen mot arianismen* kring konciliet i Nicea 325, där f.ö. också den tidigaste universalkyrkliga regleringen av rangordningen fastslås.

Rent historiskt sett fanns här *två möjligheter*:

1. Autokefalins väg, där varje regional synod är självständig. Men allvarliga konsekvenser visar sig här exempelvis redan på synoden i Antiokia 341 som tar ställning mot Athanasius och för arianerna.

2. Det andra alternativet, nämligen ett den universella kyrkans enhetsorgan som med inre logik synes kräva Rom som sitt säte. Historiskt sett aktualiseras denna väg ex. vis på *konciliet i Sardica 342/43* som fastslår: Vid tvister bland biskopar skall man vända sig till Rom som appellationsdomare. Därvid gäller: "Vi ärar (därmed) Petri åminnelse...om (ni) alla samtycker. Synoden svarade: Vi samtycker." Detta är alltså inte ett erkännande av en föregiven primatialrättighet utan därmed förlänes en ny rättighet på grund av Roms andliga anseende.

När *communio* mellan öst och väst återställdes omkr. år 380 spelade Rom i efterhand en avgörande roll. Påven Damasus (366-384): "Denna är vår tro - den som vill ha gemenskap med oss måste anta den". Bakom detta uttalande ligger tanken: *Genom Rom har östkyrkorna communio med västkyrkan*.

Här skiljer sig emellertid vägarna mellan öst och väst.

4. Fr o m 300- och 400-talet utövar biskopen i Rom i Västerlandet *en universal ledningsfunktion i kyrkan under återopande att vara Petri efterträdare*. Stickordet är: "*Sollicitudo omnium ecclesiarum*" (Omsorgen om alla kyrkor). Under inflytande av romerskt tänkande börjar en juridisk precisering av ett påveprimat. Särskilt synligt blir detta hos *Leo den store* i Ep. 43 (omkr. 450): "Av Petrus, den främste bland apostlarna, har vi fått vissheten att inneha fullmakten att försvara sanningen så att fred kan råda. Det får inte vara tillåtet för någon att rubba den, ty den är en alldeles fast grundval."

Leo I markerar inte minst en brytning i utvecklingen: han vägrade godkänna can. 28 från konciliet i Kalcedon 451 som höjde den konstantinopolitanske patriarkens rang (eftersom han ansåg att den avvek från vad Nicea hade bestämt) och vägrade det med en motivering för Roms primat som Öst inte kunde godta men synes ha tolererat.

Men även Leo uppfattar alltid sin funktion att bevara trons enhet som en funktion som skall utövas i samband med alla andra apostoliska kyrkor. Han är medveten om att han kan utöva sin myndighet enbart i en *communio* med dem som han kallar sina bröder och med-biskopar. Hans tillvägagångssätt är därför inte godtyckligt, utan han vill alltid stå i samklang med sina bröder i episkopatet.

5. Under 600- och 700-talet och under inflytande av ett arkaiskgermanskt tänkande ses Petrus som himmelsk portvakt. *Den romerska traditionen betraktas som garanti för att man står i kyrkans "riktiga" tradition* (i läran, liturgin, moralen och rätten). Synoden i Whitby (England) 664 fastslår anslutningen till den romerska (ej keltiska) sedvänjan med motiveringen att "Petrus är mäktigare än Columbanus". Och Bonifatius' rättesnöre för evangeliseringen i Tyskland är: "Såsom denna heliga romerska kyrka lär och håller fast."

6. Under högmedeltiden med början i de s k pseudo-isidoriska dekretalerna (ca 850) börjar Rom så småningom betraktas som *källa för all kyrklig fullmakt och rätt* och som *huvud för kyrkans kropp* från vilket alla funktioner utgår. Alltsedan Innocentius III (1216–1227) börjar påven framstå som Kristi efterträdare (tidigare som Petri efterträdare), som om detta s a s vore mera "papaliskt". Man förstår detta bara när man tänker att i äldre tradition *alla biskopar* ses som Kristi ställföreträdare. Detta perspektiv tycks vara undanträngt på högmedeltiden (jfr Maccaroni *Vicarius Christi*).

Under andra årtusendet pågår sedan en förskjutning från *auctoritas* (myndighet) till *potestas* (makt). Påveprimatet får allt mera en juridisk utformning och precisering gentemot konciliarismen, kyrkosplittringen, upplysningen, gallikanismen och sekulariseringen. Den når sin höjdpunkt i Vaticanum I:s definition om påvens primat och ofelbarhet (1870): "Aposteln Petrus... har omedelbart och direkt av vår Herre Jesus Kristus erhållit ett verkligt och egentligt jurisdiktionsprimat" (*Pastor aeternus*).

När man betraktar denna historiska utveckling inställer sig givetvis omedelbart det allvarliga problemet om och på vilket sätt denna utformning av petrusämbetet motsvarar NT:s anda och linje. Därmed kommer vi till vår tredje fråga:

III. Den dogmatiska tolkningen av Nya testamentet

Visst talar NT i fråga om Petrus om en herde- och kefasfunktion. Men när det gäller successionen kommer man rent exegetiskt inte utöver vissa hypoteser.

Större klarhet synes man kunna få när man sätter in de exegetiska undersökningsresultaten i ett större sammanhang:

1. *Förhållandet mellan Jesus och kyrkans instiftelse borde ses i en historisk och teologisk helhetssyn, d v s i hela sitt samband.*

Modern katolsk teologi ser ganska allmänt kyrkans tillkomst inte som en punktuell instiftelse genom Jesus utan som en process som grundlades under Jesu jordiska liv och avslutades först genom Jesu död och uppståndelse och Andens utgjutande. Kyrkan är dessutom inte bara en Guds instiftelse genom Jesus Kristus utan även resultatet av ett mänskligt svar på Guds slutgiltiga frälsningserbjudande, ett resultat av Israels avvisande genom dess representanter och av apostlarnas avgörande för mission bland hedningarna.

Inom ramen för *hela* detta skeende tillkommer Petrus en ledande roll. Därför handlar det i texten som återges i Matt. 16:18 f snarast om en urkyrkans tolkning som återspeglar, upptar och vidareutvecklar det petrusnamn och den petrusfunktion som Jesus själv gav åt Simon. I Petri upp-

drag blir på ett särskilt sätt synligt att kyrkan utifrån sin tillkomst är både en Kristi engångsinstiftelse och institution och något som har förverkligats i historien som människornas svar under den heliga Andens ledning.

Fullmakten att träffa avgöranden lovas Petrus i Matt. 16:18 f genom orden "binda-lösa". Kontroversiell är fortfarande innebörden och räckvidden av denna funktion. Sätter man emellertid Matt. 16:18 in i Matt. 18:18:s kontext (där det främst är tal om en disciplinär fullmakt), och tar man i beaktande att Joh. 20:23 (där det är tal om att förlåta synder och binda någon i hans synder) traditionshistoriskt står i ett samband med Matt. 18:18, är man nog nödsakad att anta att också i Matt. 16-orden avses en omfattande myndighet som inkluderar fullmakt till läromässiga, disciplinära och frälsningsverkande avgöranden. Åt detta "binda-lösa" på jorden lovas dessutom en eskatologisk giltighet. Genom sådana avgöranden som gör anspråk på slutgiltighet skall Petrus, klippan, vara beständets och enhetens princip i kyrkan gentemot de onda makterna.

Den svåraste frågan är givetvis, om denna Petrus' myndighet bara gäller hans person eller är grundvalen för ett förblivande ämbete. Uttryckligen är det i NT inte tal om efterträdare. Och apostelns engångsfunktion kan inte överföras. Men Matt. 16:18 f synes antyda en förblivande *funktion* av grundvalen för en kyrka som uppbyggs av levande stenar (jfr 1 Petr. 2:5). Matt. 16:18, Luk. 22:32, Joh. 21:15 ff har visserligen nedtecknats först efter Petri död. Men just därigenom visar de att petrusfunktionen för urkyrkan hade ett aktuellt intresse utöver Petri historiska person. 1 Petr. är möjligtvis ett pseudonymt brev där Petrus betecknas som "medäldste" av de i Mindre Asien verksamma församlingsledarna. Om brevet inte har författats av Petrus själv utan efter hans död skulle det vara ett vittnesbörd om just Petrus' erkända och levande auktoritet (jfr 5:1 ff). 2 Petr. tillhör redan andra århundrandet. I Petrus' namn tillrättavisas folk som ger upphov till förvirring i församlingen.

Även 1 Clem. (96–98), Ignatiusbrevet till församlingen i Rom (omkr. 100) och Irenaeus av Lyon (mellan 150 och 200) ger uttryck åt den romerska kyrkans betydelse och åt den romerska traditionens särskilda rang (Irenaeus: "Med denna (d v s den romerska) kyrkan måste alla kyrkor stå i överensstämmelse på grund av hennes utmärkande företräde" (Adv. haer. 3.3.2)).

Allt detta är givetvis ännu inga primatanspråk. Men samtidigt är det mera än bara en icke-motsägelse mot NT. *Sammanfattningsvis kan man nog säga:*

- a. Genom heresiernas hot drivs kyrkan att besinna sig på det apostoliska ursprung ur vilket hon lever.
- b. I en vidare utveckling upptäcker kyrkan att hon behöver ett enhetens centrum som bara kan upptäckas i hennes urtradition.

c. Därvid framträder den romerska kyrkan som på grund av sin förbindelse med Petrus och Paulus har "ett utmärkande företräde" (*potentior principalitas*).

d. Den bibliske Petrus framträder därvid som urbild och modell för enhetsfunktionen i kyrkan (Luk. 22.23). Hans ämbete aktualiseras legitimt i det romerska biskopssätet.

e. Det är inte bara tillfälligtvis som man åberopar sig på den romerska kyrkan och på Petrus utan på grund av att kyrkan ur själva sitt väsen *nödvändigtvis är hänvisad och relaterad till sin urtradition*.

Först när man betraktar kyrkans tillkomst i detta helhetsperspektiv börjar man kanske också förstå denna utveckling och tillämpning av Petrusfunktionen till det romerska biskopssätet och dess fortsatta utveckling.

Till dessa tankar om kyrkans tillkomst med dess två aspekter av Guds instiftelse och mänskligt svar under den heliga Andens ledning måste vi emellertid tillfoga ett annat övervägande:

2. Vilken betydelse och vikt man teologiskt tillerkänner både NT:s antydningar och den senare utvecklingen beror sist och slutligen på *hur man ser på hela förhållandet mellan den apostoliska och den efterapostoliska kyrkan*, närmare bestämt: *hur man ser förhållandet mellan Skrift och tradition, och om man däri ger den efterapostoliska traditionen en konstitutiv betydelse för tolkningen av Skriften*. Alltså om man uppfattar den efterapostoliska traditionen som öppen, d v s som ett moment genom vilket petrusfunktionen i kyrkan också närmare kan bestämmas och konkretiseras eller om man uppfattar den bara som ett slags förtydligande, en förklaring av något som i skriften och i den apostoliska traditionen redan skulle finnas fixt och färdigt.

Här ligger uppenbart nyckeln till förståelsen av den katolska trossynen beträffande ett förblivande petrusämbete och dess utveckling.

Enligt katolsk syn är kyrkan både en engångsinstiftelse, som för alltid förblir bunden till sitt ursprung, och samtidigt ett den heliga Andens "husbygge" av människor som alltid på nytt skall aktualisera detta ursprung under historiens gång. Därför är en rent biblicistisk-fundamentalistisk syn på tolkningen av Skriften utesluten. Detta innebär samtidigt en öppenhet för den heliga Andens ledning i kyrkan *genom historien*.

Den levande trostraditionen under Andens ledning kan så jämföras med ett frö som gror och utvecklar sig under kyrkans historia och i hennes läroutveckling och får sin konkreta utformning och gestalt inte minst på grund av hotande faror och trängande pastorala behov i kyrkan. Visst är därvid den urkristna trostraditionen såsom den återspeglas i NT alltid grundvalen. Men därifrån börjar en skapande process i kyrkan där den urkristna traditionen gång på gång ställs inför nya historiska situationer, nya frågor och nya kyrkliga problem. Och i denna konfrontation söker kyrkan under Andens ledning nya svar, en ny tillämpning och nya konkreta former i trohet mot den urkristna trostraditionen.

Angående petrusfunktionen har alltså kyrkan utgått från tankar som redan finns i den urkristna trostraditionen och upptäckt att löftet till Petrus gång på gång på nytt skall förverkligas och representeras motsvarande både Andens appell i historien och kyrkans innersta behov, och detta på så sätt att Kristi lärjungaskap, det apostoliska vittnesbördet och tjänsten som herde i enlighet med evangeliet alltid på nytt skall bli synliga som ett enhetens tecken i Petri efterträdare.

Därmed anser sig kyrkan vara trogen Kristi vilja och avsikt vid instiftandet av kyrkan, och *i denna bemärkelse* kan man säga att Kristus själv har instiftat petrusämbetet och påvens primat.

Samtidigt är det givetvis klart att denna utveckling också innebär att man får räkna med mänskliga otillräckligheter och brister hos petrusämbetets bärare, ja ensidigheter, accentförskjutningar, t o m brytningar och risker till förvanskning i själva uppfattningen om och utformningen av ämbetet. Båda farorna har under historiens gång inte sällan hotat att fördunkla petrusämbetets autentiska innebörd (t ex renässanspåvarna, Bonifatius VIII:s bulla *Unam sanctam* under högmedeltiden, o s v).

Men ytterligare en tanke måste här tillfogas: Om denna historiska utveckling på intet sätt enbart kan ses som en organisk och evolutiv process ur ansatspunkterna i NT, om det däri också finns brytningar och omvälvningar, tendenser och former till nedvärdering eller till överbetoning (intill en viss papalatri), ja om även bärarna av petrusämbetet själva ibland stått på tröskeln till heresin, så är allt detta inte något som står i strid med katolsk trossyn. Det hör väsentligt till kyrkans historiska karaktär. Hon har ju löftet om det förblivande och slutgiltiga bara i och genom föränderliga och bristfälliga yttre former. (Ännu ser vi bara "en gåtfull spegelbild", 1 Kor. 13:12.) Däri ligger kyrkans historiska vågspel.

Detta leder oss till att konstatera: Petrusämbetet självt är aldrig identiskt med en bestämd historisk utformning av det. Men vi kan inte heller rent abstrakt, s a s kemiskt rent, destillera och a priori bestämma vad som är det föränderliga och vad som är det bestående i petrusämbetet. För att det i evangeliets anda och linje skall kunna fullgöra sitt uppdrag är det i sin utformning alltid beroende av "tidens tecken", d v s av trons, av kyrkans och i dag skulle jag vilja tillfoga av kristenhetens och hela mänsklighetens trängande behov och krav.* Så inställer sig sist och slutligen frågan om petrusämbetets framtida konkreta utformning inte minst ur ekumeniska perspektiv.

* *Lumen gentium* nr 1: "Kyrkan är nämligen i Kristus ett slags sakrament, d v s tecken och redskap, både för den innerliga föreningen med Gud och för hela människosläktets inbördes enhet."

IV. Framtida ekumeniska perspektiv

Det handlar här givetvis inte om spådomar utan om att i all försiktighet visa på vissa möjligheter och konkreta ansatspunkter.

Jag inskränker mig till några få aspekter som borde kompletteras men som ändå synes vara väsentliga. Fyra grundläggande aspekter synes vara av största relevans och aktualitet.

1. En utveckling av en kyrkosyn med *communio*-tanken och kyrkans *biskopliga grundstruktur* i förgrunden.
2. En utveckling av *biskoparnas kollegialitet* där påven som kollegiets huvud inte står utanför utan *inom* kollegiet.
3. En utveckling av *subsidiaritetsprincipen* (uttrycket kommer från latinet: *subsidium* = hjälpmedel, hjälpfunktion). I kyrkan och i föreliggande fall innebär denna princip, att kyrkans högsta universella ledning träder i funktion på ett hjälpande sätt, alltså endast när hela kyrkans enhet är hotad eller kräver det och/eller den lokala eller regionala myndigheten sviker sin uppgift.
4. Att en juridisk kyrko- och ledningssyn inte fördunklar *en sakramental och pastoral syn* på all kyrklig myndighet.

Vaticanum II:s dokument har onekligen framställt viktiga ansatspunkter angående dessa fyra frågekomplex. Låt oss litet närmare se på dessa punkter:

Till. 1: i LG nr 26 fastslås en betydelsefull tanke, nämligen att Kristi kyrka verkligt är närvarande i de troendes lokala församlingar som i NT kallas kyrkor (*verae ecclesiae*). De är var och en på sin ort det nya Gudsfolket. I dessa församlingar är Kristus närvarande och genom hans kraft hålls hela kyrkan samman.

Här utvecklas alltså en *communio*-syn: den universella kyrkan är en gemenskap av lokala kyrkor med biskoplig grundstruktur. Kanske finns här den väsentligaste nyorienteringen vid Vaticanum II i fråga om ekle-siologin i anknytning till kyrkofäderna.*

Denna *communio*-syn med dess biskopliga grundstruktur tycks också vara av en stor *ekumenisk* betydelse. Johannes Paulus II sade i Fanar 1979 vid påbörjandet av den officiella katolsk-ortodoxa dialogen: "Den teologiska dialogen som nu börjar har till uppgift att undanröja de missförstånd och de disharmonier som – om än inte på trons utan på de teologiska formuleringarnas plan – än så länge finns mellan oss". Implicit ser alltså påven förhållandet till den ortodoxa kyrkan som en gemenskap av lokala delkyrkor i Kristi ena kyrka, där tro, sakrament och ämbete redan

* Jfr Cyprianus Ep. 55, 24: "En kyrka som i hela världen består av många lemmar." *Lumen gentium* nr 23: (Delkyrkorna) ... "i vilka och av vilka den ena och enda katolska kyrkan består."

på ett grundläggande sätt förenar oss som "systerkyrkor".

I en vidareutveckling av en sådan *communio*-ecklesiologi på grundval av kyrkans biskopliga grundstruktur synes ligga möjligheten till en ekumenisk modell av "försonad mångfald" (Enhetssekretariatet).

Till 2: Angående biskoparnas *kollegialitet* har Vatikanum II gentemot Vaticanum I, där påven framställdes ensam och upphöjd över hela kyrkan, återigen inordnat honom som huvud *inom* biskopskollegiet. Man måste medge att denna kollegialitet än så länge inte har fått sin fulla bärkraft och räckvidd (i själva kyrkokonstitutionen ligger en olöst spänning mellan kollegialitetstanken och den s k "förklarande noten" i slutet av konstitutionen; biskopssynoden har hittills bara en rådgivande roll o s v). Men grunden för en vidare utveckling är lagd.

Till 3 och 4: Angående *subsidiaritetsprincipen* konstaterar vi öppet: Efter en långvarig centralistisk tradition i utformningen av påveämbetet ligger här kanske en av de största praktiska svårigheterna för en mer decentraliserad utformning av petrusämbetet. En uppskakad inomkyrklig situation efter konciliet med dess polarisering, den kyrkliga situationen bakom järnridån och åtskilligt annat har föga stimulerat en sådan utveckling.

Ändå finns även här vissa ansatspunkter (jfr ex. vis de regionala, delvis kontinentala biskopskonferenserna vars kompetens visserligen ännu är ganska begränsad).

Det synes ligga i öppen dag att enbart en modell av ganska långtgående självständiga delkyrkor inom den universella kyrkan (ex. vis som patriarkat eller dylikt) är tänkbar som en realistisk ekumenisk framtidsmodell. Den ganska starkt rättsliga prägeln i ämbetssynen borde dessutom avlösas av en mera sakramental och pastoral uppfattning och praxis. Visst finns även här ansatspunkter i Vaticanum II: dess syn beträffande biskopsämbetets sakramental grundval; hela konciliets "pastoral" inriktning, där man medvetet avstod från dogmatiseringar o s v.

Men det som man framför allt inte borde glömma och vad man ofta från alla håll försummat att tänka på är de viktiga avgränsningar av påvens "universaljurisdiktion" från biskoparnas ordinarie fullmakt som nästan omedelbart efter Vaticanum I i en deklaration av de tyska biskoparna gjordes gentemot Bismarck och som i en ovanligt högtidlig form bekräftades 1875 av Pius IX (jfr DS 3112 ff). Så ligger enskilda ansatspunkter för en ekumenisk utveckling i sak redan långt före Vaticanum II.

Vi är medvetna om att en förnyad utformning av petrusämbetet inte är lätt att genomföra och behöver tid. Att på ett organiskt sätt ändra kyrkliga beteendemönster som har rotat sig under århundraden är svårt och kan bara verkställas steg för steg (jfr Canterbury-statement).

Låt oss sluta med en något utvidgad tanke som ändå tycks beröra oss

alla: Petrusämbetets storhet och elände under historiens gång – man kan bara tänka på den stora schismen där inte ens påvar kunde hitta en lösning – återspeglar i grund och botten två grundläggande frågor med vilka kyrkan under alla århundraden har brottats under skiftande omständigheter och där kyrkan trots höjder och djup gång på gång på nytt har begåvats med kraftfulla nya impulser: jag tänker (en viss epok undantagen) på *kampen om kyrkans frihet och oberoende från all världslig makt*, och för det andra på den under århundradenas gång oupphörligt återupptagna *kampen att förnya sin andliga identitet i trohet mot Herren*. I båda hänseendena har petrusämbetet, vid sidan av stora karismatiska helgongestalter, utan tvivel intagit en framträdande plats i kyrkan.

DEN HELIGA ANDENS GÅVA TILL DEN UNIVERSELLA KYRKAN. OM BISKOPSÄMBETET I KYRKO- ORDNINGEN 1571*

av Sven-Erik Brodd

Den svenska kyrkoordningen 1571 (KO) är den första kyrkoordning som antagits av den svenska kyrkan. Det skedde, i den form den nu föreligger, vid ett provincialkoncilium i Uppsala 1593 då den jämte de ekumeniska trosbekännelserna, konciliebeslutet och Confessio Augustana, fick normativ karaktär. Den har, trots skiftande öden och förslag om motsatsen, ännu 1988 inte upphävts och ersatts av någon annan.**

Den ordning för biskopsvigning som presenteras i KO har sedan, med olika justeringar, varit i kraft genom århundradena fram till 1986 års liturgi för biskopsvigning.

Slutligen ska såsom exempel på Kyrkoordningens ekumeniska betydelse nämnas att ärkebiskop Nathan Söderblom i sitt stora tal inför Faith and Orders första världskonferens i Lausanne 1927 nämner KO "which has authority in our Church as a kind of particular symbolic book". Med hänvisning till vad KO säger om biskopsämbetet citerar ärkebiskopen Svenska kyrkans syn vid överläggningarna med Church of England 1911 att frihet i fråga om kyrkliga ordningar "in nowise makes our Church indifferent to the organisation and the forms of ministry which the cravings and experiences of the Christian community have produced under the guidance of the Spirit in the course of history. We not only regard the peculiar forms and traditions of our Church with the re-

* Exkursen är utdrag ur en längre uppsats till vilken hänvisas för den vetenskapliga diskussionen, referenser osv: Sven-Erik Brodd, Biskopsämbetet i Kyrkoordningen 1571, Kyrkohistorisk Årsskrift (89) 1989.

**Kyrkoordningen 1571 har i modern tid utgivits i två upplagor, båda med samma paginering vad gäller KO:s text. *Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571*, utg av Emil Färnström, 1932; *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg av Sven Kjöllnerström, 1971. Relevanta avsnitt finns också utgivna av Louis-Marie Dewailly i *L'Ordonnance ecclésiastique de 1571*, *Istina* 30 (1985), s 247–320. Huvudavsnittet om biskopsämbetet finns översatt i John Wordsworth, *The National Church of Sweden*, 1910, s 232f. Hänvisas ska också till Martti Parvio, *Canon Ecclesiasticus. En latinsk utgåva av Laurentius Petris kyrkoordning*, 1966.

verence due to a venerable legacy from the past, we realise in them a gift from the God of history accorded to us".

Biskopsämbetet som apostolisk ordning

Vad man torde kunna säga om biskopsämbetet utifrån KO är att det 1. är utgången av den heliga Anden, 2. finns angivet i Nya Testamentet 3. är nyttigt och nödvändigt och slutligen 4. är universellt antaget och ska bestå så länge världen gör det.

Sammantaget syns detta stå i samklang med vad som i allmänhet anses utmärka den medeltida *jus divinum*: att biskopsämbetets vara eller icke vara undandrar sig kyrkans gottfinnande.

1. Skillnaden mellan präst och biskop som den helige Andes verk

I KO 1571 är skillnaden mellan präst och biskop (s 160ff) och därmed "biscops embete" (s 167 et al) "vthan twiffuel af Gudh then helga Anda ... utgången..." (s 162).

KO tolkar den historiska utvecklingen så att den styrker en uppfattning som innebär att biskopsämbetet är utgången av Gud den heliga Anden, som alla goda gåvor giver (s 162). Detta saknar motsvarighet hos de tyska reformatörerna.

Här finns två problem som torde höra samman: dels vad utgången av den heliga Ande och dels alla goda gåvor betyder.

Hör meningens båda uttryck samman kan goda gåvor från Anden vara en försvenskning av charismata, nådegåvor.

Ireneus menar i skriften *Adversus Haereses* att den främsta av dessa charismata är kärleken som förebygger söndring och strid (IV:33). Enligt *Ireneus* (IV:26), och i anslutning till 1 Kor. 12:28, tillhör kyrkans ämbeten och tjänster Andens gåvor. När det gäller kyrkans ämbete, "predico-embetet", använder KO också begreppet gåva, "thenna Guddomliga ordningen och gåffuon" (KO s 139).

2. Stiftsbiskopsämbetet som nytestamentlig ordning

Som antytts belägger KO skillnaden mellan präst och biskop redan i Nya Testamentet. Man kan i KO se att Tit 1:5 framställs exemplariskt för relationen mellan en biskop och hans stift med underlydande präster.

KO tar upp frågan om biskopsämbetets teologiska motivering i ett särskilt avsnitt kallat "Ordning om biscopar, hwilke på Latijn kallas Super-attendentes, Ordinarij eller Ordinatores" (s 160-167).

Auktoritet för den historiska framställning som inleder kapitlet är *Hieronimus*. Inledningsvis förklarar KO att den skillnad mellan biskopar och "sletta prester" som finns i kyrkan "haffuer först j Christenhetenne

icke varit" utan präst och biskop var, som Paulus skriver på många ställen, ett och samma ämbete (s 160). Efter kort tid, "war thes heller icke longt lidit vppå" (s 161) förrän man gjorde en åtskillnad så att de präster som endast hade en församling "j wårdnat" "behölle prestanampn", "bleffuo widh thetta nampnet *Presbitter*, *Prest* etc". De däremot som hade ansvar för flera församlingar och deras präster "tilegnades tå thetta nampnet *Episcopus*" (s 161).

Orsaken till denna skiktning av kyrkans ämbete är kyrkans expansiva utveckling. Genom att flera församlingar tillkom i en stad uppstod splittning och spänningar mellan dessa församlingar där "hwar hade sin egen besynnerliga Biscop eller soknaprest". Som gärna blir fallet, skriver KO, uppstod split och tvedräkt mellan dessa "Biscopar eller Kyrkioprester". Därför kom församlingarna och deras "Biscopar och Pastorer" (s 161) överens om att en biskop bland dem skulle utväljas för att ha "vppseende medh alla the andra". Motivet för denna utveckling är enligt KO enhetsperspektivet, "så at thet måtte thes bätter och endregteligare tilgå" (s 161). Hit följer framställningen den under den senare medeltiden gängse uppfattningen i västerlandet, grundad på Hieronymus. Denna uppfattning togs inte bara över av de tyska reformatörerna utan var också kraftigt företrädd under Tridentinum. Interpretationen av de historiska fakta skiljer emellertid på väsentliga punkter.

Intressant är nu att sedan KO redogjort för Hieronymus *tolkningsmodell* som på kontinenten av reformatörerna givits normativ betydelse och sanktionerat presbyterala vinningar, dvs att präster vigde präster, erbjuder KO en ytterliggare *förklaringsmodell*.

Det finns, enligt KO, redan i Nya Testamentet *prästerskapet överordnade biskopar*. Som exempel på detta anges, med referens till Titusbrevets första kapitel att Titus var biskop på Kreta, bl.a. med uppgift att insätta präster i städerna (s 164).

"Så hörer ock thet til Biscops embete, at han vthi sitt Sticht ordinera och lagha skal medh Prester och annat hwadh ther behöffues, effter som S. Paulus scriffuar til sin Läriunga Titum, then han skickat hade för en sådan Tilsynesman [episcopus] j Creta. För then skul (säger han) lät jagh tigh bliffua qwar j Creta, at huadh som än nu fattadhes, thet skulle thu fulkomliga bestella, och besettia städerna her och ther med Prester etc." (s 164)

Hur förhåller sig då detta till det generella påståendet att "episcopus... warder hwar och en Prestman för then skul ock så kallat j Scrifftenne, att honom bör haffua tilsyn eller vpseende medh them som under hans befalning äro ..." (s 160f)? Hänvisningen som ges är Apg 20.

Det finns en tolkningsmöjlighet i anslutning till den ovan givna referensen till Apg 20. Det faktum att var och en prästman i skriften kallas episcopus eller superattendens, dvs tillsynesman, relateras inte utslutande till att begreppen presbyteros och episkopos kan vara utbytbara i

Skriften, utan också till att var och en prästman i KO:s samtid kan kallas episkopos i betydelsen tillsynesman. Det innebär att varje präst både i Nya Testamentet och i KO:s samtid "bör haffua tilsyn eller vpseende medh them som under hans befallning äro, at medh them rett och Christeliga tilgå" (s 160f). Denna tolkning av KO innebär att det varken i urkyrkan eller på 1500-talet skulle föreligga en motsatsställning mellan det faktum att alla präster var biskopar i en viss betydelse (att ha översyn) och att det samtidigt fanns ett särskilt biskopsämbete. Ser man till KOF 1561 torde denna senare betydelse vara klar: "Episcopus eller super intendens [två ord], merker på Swensko tilseendes man [två ord], och war der huar och een Prästman för then skuld [min kurs] och så kallat..."*.

Möjligen stöds denna tolkning av det faktum att KO:s ordinationsliturgier använder "biskops"-texter vid både prästvigningen (1 Tim 3, Tit 1, Apg 20) och biskopsvigningen (1 Tim 3) medan utläggningen av texterna i prästvigningsordningen börjar: "Här hörer man, at os som til Kyrkeheerda oc Predicare kallade warde..." (s 146) och vid biskopsvigningen "I thenna orden giffuer oss vår käre Herre först klarliga thet före, at the som til sådana, som är Biscops ämbete, kallade äro..." (s 171). Därpå följer olika utläggningar.

Alltså kan man, menar KO, av de paulinska breven, "til merkiandes aff mong rum uti S. Pauli scriffuelse" (s 161), se att biskop och präst är ett och detsamma. Orsaken är att "episcopus eller Superattendens" på svenska betyder "Tilsynesman" (s 160) och var och en "Prestman" kallas så "j Scriffenne" i den meningen att han ska ha uppsyn över "them som vnder hans befallning äro" (s 160).

KO:s utsagor om det från början odifferentierade ämbetet syns mer ha karaktären av ett historiskt medgivande än vara en positiv dogmatisk utsaga. Det finns i KO inga ansatser att bygga en teologisk ståndpunkt i presbyterial riktning på detta historiska medgivande. Inte heller finns det några ansatser till att på basis av det från början odifferentierade ämbetet försöka reducera biskopsämbetets betydelse såsom man kan återfinna inom den tyska reformationen.

3. Ett universellt biskopsämbete

Biskopsämbetet anser KO vara överallt och i alla tider accepterat inom kristenheten. Det sistnämnda skulle vara ett argument i linje med de medeltida bestämningarna av den gudomliga rätten. Som vi ska se nedan kan det emellertid också ha ett annat innehåll. När KO markerar biskopsämbetet genom att återföra det till fornkyrkan och framställa det som "alment vthöffuer hela Christenheten gillat och anammat" (s

* Emil Färnström, (Utg), *Laurentius Petris handskrivna kyrkoordning av år 1561*, 1956, s 168

162), är detta en markering av biskopsämbetet som ett uttryck för också den svenska nationalkyrkans katolicitet. Redan i inledningen till KO konstateras att den sannolikt av de "påviska" anses inte vara tillräckligt katolsk och av de "som anser sig vara rätta och sannskyldiga evangeliska" för "papistisk" (s 5). KO markerar alltså medvetet en medelväg, en via media. "Biscopar, Prester, Lärare, Diaconer etc" (s 8) förs till det i kyrkan som är oumbärligt, det som har varit "icke vnder Pauan allenast, vthan ock ellies j hela Christenheten" (s 8). Den här tolkningen för sedan över till det från den tyska lutherdomen avvikande katolicitetsanspråk som reses för biskopsämbetet. Eftersom ordningen med biskopar var utgången av den heliga Ande blev den antagen över hela kristenheten och ska så förbli intill tidens slut (s 162). Anknypningen till Vincent av Lerins traditionsregel ligger nära till hands och den återfinns också anorstädes i Laurentius Petris författarskap.

4. Biskopsämbetet som "nyttigt" och nödvändigt

En annan fråga av central betydelse belyses av formuleringen om biskopsämbetet att "denna ordningen war ganska *nyttig*" [min kurs] (s 160). Nyttighetsprincipen spelar en central roll i den reformatoriska diskussionen om ett fenomenets ställning i kyrkolivet. KO skiljer sig från den tyska reformationen vad gäller synen på kyrkans ordningar och anknyter mera till den syn som kom att präglade den engelska reformationen. Samma nyttighetsprincip finns också applicerad på kyrkans ämbete som sådant (s 8).

Redan i inledningen till KO framställs en paritet mellan biskopsämbetet och kungaämbetet. Det var den förste kungen ("Konung Björn") som inkallade den förste biskopen ("Predicare S. Ansgarium") (s 18). Problemet är, enligt KO liksom enligt de tyska reformatorerna, att dessa ämbeten ("Öffuerhetennes och Kyrkotienarenars") har sammanblandats under påvens tid (s 19). Det finns i Laurentius Petris författarskap, i förklaringen 1533 till Västerås recess och ordinantia en tydlig anknytning till frågan om biskopsämbetets parallellitet till kungaämbetet. Där hävdas att "Biskops ämbete är av nöden så väl som konungs ämbete, och Skriften giller dem bådom." Biskopsämbetet är kyrkans värn mot övergrepp på kyrkan från den världsliga överhetens sida, men "biskopsämbetet drives med Guds ord".*

* *Handlingar rörande Sveriges inre förhållanden under konung Gustaf I*, utg av P E Thyselius Bd 1, 1841, s 72ff; *Svenska riksdagsakter*, Bd 1 1887, s 139.

Predikoämbetet som kyrkans ämbete i relation till präst- och biskopsämbetena

Teologiskt behandlas kyrkans ämbete i avsnittet *Ordning om Prester och Predicoembetet* (s 137–142). Avsnittet är uppdelat i två delar.

1. Kyrkans ämbete som gudomlig ordning

Den första delen (s 137–140) behandlar kyrkans ämbete principiellt sett, **predikoämbetet, dvs kyrkans ämbete som sådant**, och då som en gudomlig ordning. Här hävdas i KO att kyrkan församlas endast genom Ordet. Därför måste det finnas "personer" i predikoämbetet. Dessa står i Kristi efterföljd genom att Kristus var den förste predikaren som uppträdde redan efter människornas fall i Paradiset (s 138). Gud har sänt predikare och profeter i Gamla Testamentet för att hålla predikoämbetet vid makt (s 139). Guds Son håller alltid detta predikoämbete vid makt (s 140), försvaret det, uppehåller det och återupprättar det. Ämbetet står i en **apostolisk succession** som KO utför på följande sätt: Kristus sände ut apostlarna (hänvisning till Joh 20) och apostlarna har givit befallning att predikare skulle antvada detta ämbete tillsammans med församlingen till andra dugliga personer (hänvisning till 2 Tim 2 och Tit 1) (s 138f). Det är det som ovan kallats kyrkans ämbete som sådant. Predikoämbetet är en **gudomlig ordning**. Genom detta ämbete verkar Kristus, bor hos oss. Predikoämbetet är ett saligt kyrkoregemente och inget människoverk, det är Guds och Jesu Kristi verk (s 139).

2. Prästämbetets och biskopsämbetets relation till predikoämbetet

Den andra delen som börjar på sidan 140 med orden "Och skal thetta först achtas...", behandlar den konkreta utgestaltningen av kyrkans ämbete som är **prästämbetet**. Till skillnad från den första delen nämns detta ord här. Men, man kan *inte* i detta kapitel dra slutsatsen att KO identifierar predikoämbetet med prästämbetet.

Ett par skäl för detta. Kapitlet i KO behandlar just frågan om prästämbetets förhållande till predikoämbetet eller kyrkans ämbete som sådant. Vidare ger texten vid handen en förståelse av kyrkans ämbete som innebär att en faktisk och principiellt föreliggande skillnad mellan präst och biskop redan tillhör förutsättningarna för behandlingen av prästämbetets förhållande till predikoämbetet. KO förutsätter nämligen att biskopen viger (s 140). Tanken på en mycket tidig differentiering av ämbetet återkommer således: "Och haffuer thetta så hållet wordet strax effter Apostlarnas tijd, at Församlingen vthwalde sigh Predicare, och samma wahl wardt sedhan aff Biscoppen stadfest genom bön och henders ålegning." (s 140) Det bör observeras att vad som skedde strax efter apostlarnas tid inte var tillkomsten av biskopsämbetet utan församlingens val.

Om man alltså, som ovan nämnts, kan dela in kapitlet "Ordning om Prester och Predikoembetet" i två delar, så använder den första (s 137–140) endast ordet predikoämbete [en latinsk översättning skulle vara *ministerium verbi*] medan den andra delen (s 140–142) behandlar prästämbetet och endast använder begreppet predikoämbete vid två tillfällen då prästämbetet förs upp i relation till hela kyrkans ämbete, dvs predikoämbetet.

Biskopens val och vigning

KO 1571 presenterar dels ett avsnitt "Om Biscops wahl" (s 168) dels en ordning för biskopsvigning (s 169–173). Den senare förutsätter det förra.

1. Biskopsvalet

Först då något om *valet*. KO hävdar att valet som förutsättning för vigning "i förtiden haffuer warit sedhwenia" (s 168) "strax effter Apostlarnas tijdh" (s 140) och att valet då tillkom det troende folket. Vad gäller biskopsvalet är stiftet enligt KO större än i fornkyrkan och detta omöjliggör hela folkets deltagande. Därför skall valet ske av en för ändamålet tillkommen *valkorporation* bestående av präster och lekmän, "Några tilskickade personer aff Clerkerijt och andra som j sakene något äro förfarne" (s 168). Vid bestämmelsen om valet anknyter KO till traditionen, "i förtiden". Lekmännen hade fram till 1200-talet deltagit i biskopsväl och KO föreskriver detta val genom hela kyrkan. Valkorporationen avlägger före valet en ed på att de avser att välja den till biskop mest lämpade. Utan tvekan avser denna ed att förhindra enligt KO ovidkommande hänsyn. Efter röstning utses sedan en *electus* eller som det heter i medeltida kyrkorätt *episcopus electus*, i KO en "wald Biscop". Vad gäller valkorporationen kan ett par alternativ vara möjliga: antingen rör det sig om en valkorporation från stiftet eller en grupp från hela riket. Vad uttrycket "tilskickade personer" innebär är inte utan vidare klart. Möjligt är att kungen utsåg valmännen. Lika troligt är att kungen eller kanikerna vid domkyrkan sammankallade till ett valmöte.

2. Konfirmationen av den valde biskopen

Det tillkommer sedan valkorporationen att "strax förskicka honom som Electus är til öffuerheten pro confirmatione" varvid den valde blir "gillat, stadfest och medh öpet breff j Stichtet insat" (s 168). Denna *konfirmation* av valet, underförstått är överheten detsamma som kungen, ersätter den påvliga konfirmationen och i enlighet med denna erhåller *electus potestas jurisdictionis* över stiftet. Detta sker genom att *electus* erhåller kungens *fullmakt* som ersatt den påvliga. Sannolikt kan dock

kungen förvägra konfirmation även om KO då inte anger hur tillsättningsförfarandet ska ske.

3. Biskopsvigningen

Först ska sägas att ordet "viga" inte finns i KO. Man använder det medeltida, latinska uttrycket *ordinatio*, försvenskat till ordinera.

Biskopsvigningen har följande innehåll:

- 1: *Prenotanda* som innehåller anvisningar om liturgisk dräkt, assistenter vid vigningen osv.
- 2: *Förmässan*. Först kommer en *inledningsallokution* som anger hela gudstjänstens karaktär som en bön om Guds nåd över episcopus electus. Därefter följer en *litanian*, *kollektbön* som avslutar litanian, en andra kollektbön kallad *bön "för lärare"*, *epistel* (1 Tim 3:1-3), och *evangelium* (Luk 12:43-48).
- 3: *Vigningsordningen* inleds med en *kort utläggning av evangeliet* som helt avviker från motsvarigheten i prästvigningsordningen och där det konstateras att en biskop har fått "een befalning aff Gudhi, icke öffuer några ringa saker, vthan öffuer hans folk och tienare" (s 171). Därefter preciseras vad detta kräver och utläggningen avslutas med *fråga* om electus vill uppfylla dessa krav. Denna fråga följs av *vigningsfrågan* om electus vill "tagha wid thenna tiensten och Biscops embete" (s 172). Efter vigningsfrågan sker ett *förnyande av prästvigningslöftena* som avslutas med ordinators *votum*. Hur detta ska tolkas är inte helt säkert. Kontexten är självklart en annan än vid prästvigningen vilket skulle kunna innebära att även om formuleringen är densamma innehållet kan vara ett annat. Löftena följs av att electus bekänner kyrkans tro (*Nicenum*). Därefter kommer ett nytt ordinators *votum*. Själva vigningshandlingen inleds med att kören sjunger *Sint lumbi vestri* (Luk.12:35). Därefter sker *handpåläggning* av ordinator och assistenter. Det syns vara så att ordinator ensam ber *vigningsbönen* som består av Fader vår och en därtill anknuten *collecta*. Vigningsbönen bygger på den lutherska prästvigningsordningen i Wittenberg 1535.
- 4: *Mässan* inleds med att kören som *introitus* sjunger Nu bedje vi den helge And, som alltså får bilda övergång till mässans fortsättning.

Den som valts till biskop och erhållit konfirmation skall "aff någon annan Biscop, en eller flere, vppenbarliga genom henders ålegning ordinerat warda" (s 168). Förutom ordinator har två präster ur det stift till vilket biskopen är vald (s 169) åtminstone möjlighet att delta i handpåläggningen vid ordinationen (s 173). Vilken betydelse detta ska ges är oklart. När tidigare i KO sägs att ordinationen sker "aff någon annan Biscop, en eller flere" (s 168) omnämns inga präster.

Några biskopar utan en särskild vigning utförd av en eller flera andra biskopar, känner KO inte.

Vid en jämförelse med *handpåläggningen* i "Ordning om Prester och Predicoembetet" framgår det att handpåläggningen i KO ges en *instrumental betydelse*. Den heliga Ande förmedlas genom handpåläggningen som är konstitutiv för ämbetet: "Icke heller någhor, som til Predicoembetet kallat, förhörd och examinerat är, tagha thet före, förr än han vppenbarliga i Församblingenne genom henders ålegning och bönen ther til är stadfest och confirmerat. Ty effter thet then helge Ande, vthan hwilken thetta embetet ingalund wel vthrettas kan plägar genom sådana medhel giffven warda." (s 141f) Den för präst- och biskopsvigningen med nödvändiga justeringar gemensamma vigningsbönen (s 148), som bortsett från en inledande invokation som faktiskt utgör halva bönen fram till "Therföre bidie wij ock nu...", är en bön om att den som vigs ska få den heliga Ande. Inledningsallokutionen vid biskopsvigningen bestämmer vigningsakten som en bönehandling vid vilken Gud förlänar electus "sijn helga nådh" (s 169).

Det syns ganska klart att *handpåläggning och bön* är vigningens rit.

Vad som däremot menas med *stadfäst och konfirmerad* (s 141) är svårare. En biskopsvigning i Strängnäs 1554 hade relaterats som "manuum impositionem et confirmationem ab episcopo".

Begreppet "confirmacio et consecraccio" är på motsvarande sätt känt redan i svensk medeltid. Uppenbarligen hör "handpåläggning och bön" och "stadfäst och konfirmerad" samman.

På ett annat ställe i KO heter det att i fornkyrkan församlingens val av personer till predikoämbetet blev av biskopen stadfäst genom bön och handpåläggning (s 140).

Ordningen för biskopsvigningen är i stort sett ordningen för prästvigning men förtydligas genom att det framhävs att den gäller ett "Biscops-embete" till skillnad från prästvigningens "Prestaembete".

Uppenbarligen ställs frågan om *det odelade ämbetet* på sin spets vad gäller *förhållandet mellan biskopsvigning och prästvigning*.

Om det vore så att KO höll prästämbetet för kyrkans enda ämbete vore biskopsordinationen i den form som föreligger i KO en reordination.

Den inledande allokutionen utmärker en klar skillnad mellan biskopsvigningen och prästvigningen. Orsaken till den för viningarna gemensamma texten (1 Tim 3:1-7) har berörts tidigare. Den för präst- och biskopsvigningen gemensamma strukturen med gemensamma böner, har fornkyrkliga och tidiga medeltida motsvarigheter.

Ett problem är avsaknaden av det moment för överantvardande av ämbetet, *ordinationsformeln*, som finns i ordningen för prästvigning, där biskopen i ett särskilt avsnitt mellan prästvigningslöftena och handpåläggningen säger: "Och iag aff then fulmacht, som mig på Gudz wegna vthi thetta ärendet aff hans försambling betrodd är, antwardar idher Prestaembete, I namn Faders och Sons och thens helge Andes, Amen." (s 148). På den plats där detta överantvardande av prästämbetet sker i

prästvigningen, sjunger i stället kören i biskopsvigningen Sint lumbi vestri praecincti" (s 173) som är ett responsorium ur Lukas 12:35, samma kapitel ur vilket evangeliet vid biskopsvigningen hämtats (Luk 12:42–48) vilket för övrigt inte heller återfinns i prästvigningsordningen. Någon ordinationsformel motsvarande den typ som successivt kom att införas i de lutherska vigningsordningarna torde inte kunna återfinnas i de medeltida ordningarna. Frågan om ordinationsformeln syns inte heller vara av konstitutiv betydelse. Av anvisningarna (rubrikerna) i ordningen för biskopsvigning framgår att *vigningen sker genom bönen och handpåläggningen* där den som vigs innan handpåläggningen och bönerna kallas ordinandus men därefter ordinatus (s 173). Markeringen blir därmed tydlig. Vad som finns i de medeltida ordningarna är överlämnandet av olika insignier och tolkande riter. Detta saknas i KO 1571.

Biskopen som ordinarius eller ordinator och superattendens

Om biskopens titlar ordinarius, ordinator och superattendens kan konstateras att KO skiljer sig från de tyska KO liksom från KO i Danmark genom att det är biskopen som är superattendens, ordinarius och ordinator – inte tvärtom. Om denna iakttagelse är betydelsefull innebär det att för den svenska kyrkoordningen superattendensen (som tillkommer präster och biskopar och som båda i den meningen är episkoper) liksom ordinarius- och ordinatorfunktionen tillkommer biskopsämbetet. I den tyska reformationen, liksom i Danmark-Norge, gällde det att demonstrera att den gamla episkopéfunktionen nu hade övertagits av superintendenterna. Någon sådan superintendenttjänst känner inte KO 1571.

Vad sedan gäller begreppen *ordinarius och ordinator* finns en, som det synes, medveten användning av begreppen så att de utmärker biskopens funktion som den ytterst ansvarige för uppgiften att förse kyrkan med präster. Det gäller både som ansvarig för prästutbildningen (vid skolorna, s 178f) och som ordinator vid vigningen (s 140, 142–149, 165 et al.)

Stiftsbiskopen

Biskopen ska, enligt KO ha uppseende över alla dem som "äro vnder hans befalning", särskilt med kleresiet (s 162) men också över "then meniga man" (s 163). Han ska predika Guds ord (s 162) och han ska ordinera präster (s 164f). Ser man till det faktum att KO med predikan förknippar "Christeligh läro" (s 23ff) och att tillsyn över denna tillkommer biskopen (s 162f), innefattar biskopens ämbete de tre medeltida potestas magisterii, jurisdictionis och ordinis.

1. Biskopen och stiftsstyrelsen

I KO behandlas inte någon domkapitelsinstitution. Däremot nämns på flera ställen och tillsammans på ett ställe flera tjänster som under medeltiden var knutna till kapitlet. Det gäller sju personer som "åt minsto behöffuas til at sittia widh Domkyrkiorna", nämligen biskopen, biskopens official eller prost, kyrkoherden, skolmästaren, lector theologiae, poenitentiarie, och sysslomanen som också skall upprätthålla den medeltida sakristantjänsten vid domkyrkan (s 112). De tjänster som uppräknas i KO kommer ungefär samtidigt som KO träder i kraft att i andra sammanhang benämnas kapitel. De torde vara ett återupplivande av de gamla kaniktjänsterna och ingenting i KO hindrar innehavarna från att framträda som ett *kollegium* vid domkyrkan.

I KO är biskopen den som självständigt styr stiftet, särskilt i förhållande till statsmakten. Statsmakten nämns i samband med att den nyvalde biskopen ska söka konfirmation. Prästutnämningarna ligger enligt KO i biskopens hand. Detsamma gäller kyrkotukten, sysslomannens redovisningsskyldighet, tillsynen över skolorna osv. Centreringen kring biskopen i KO står inte bara i kontrast till utvecklingen i den tyska reformationen utan också till utvecklingen i Sverige under framför allt 1540- och 1550-talen.

2. Biskopens läroansvar

Enligt KO har biskopen ett läroansvar som tar sig olika uttryck. Ett sådant, som vi återkommer till, är visitationen. På ett särskilt sätt understrykes att biskopen ska hålla *prästmöte* i stiftet och därvid kontrollera prästerskapets kunskaper och uppfattningar (s 151f).

Som tidigare omnämnts ingår det i biskopens kapacitet som ordinarius att inte bara viga och ha uppsikt över prästerna utan också att ansvara för deras utbildning. Det är biskopen som tillsätter och avsätter skolmästaren (s 180) och skolmästaren får inte företa sig något vad gäller beslut om *skolan* utan att tillfråga biskopen (s 178). Tillståndet för djäknarna att medverka i liturgin i stiftets kyrkor regleras också av biskopen (s 179).

3. Biskopens exklusiva vigningsrätt

Om KO förlägger ämbetets differentiering till Nya Testamentet knyts också biskopens ordinationsrätt till samma tid. Utifrån Titus 1 ges biskopen titeln *Ordinari* eller ordinator (164f).

I den tyska lutherska reformationen ges vissa förutsättningar för att en biskop skall vara en "rätt" biskop, det gäller framför allt med tanke på hans renlärighet. Skulle biskopen inte vara acceptabel medges rätt för en var prästman att efter församlingens kallelse viga präster. I KO 1571 är biskopens ställning däremot helt villkorlös. Det ges inte utrymme för presbyterial vigning under några villkor. Biskopen är som ordinator inte utbytbar vare sig vid prästvigning eller biskopsvigning. Det ställs inga

villkor för giltigheten av en vigd biskops ämbete. Det är biskopen som utfärdar fullmakten på gäll för den tillträdande kyrkoherden (s 149f).

4. Biskopens jurisdiktion

Påtagligast är *biskopens rätt att döma präster*. KO anger en rad brott, särskilt av moralisk art, som leder till avsättning och möjligen efter straff och bot efter en tid återinsättning i ämbetet (s 152–155). Det finns en sammanfattande skrivning rörande avsättning och restitution (s 153) där det konstateras: "Ther om Biscopen ransaka och döma skal".

Prostarna kan handha en del av biskopens jurisdiktion, t.ex. vid oskärande av kyrkor (s 115). Däremot skall prästerna hänskjuta alla *svårare brott som lett till bannlysning* till biskopen (s 166).

Vad *äktenskapsmål* anbelangar, brukar de i kontinental reformation ligga på den världsliga överheten. KO medger att äktenskapsrätten "ändoch the mer lyda vnder werldzlig dom, än Kyrkionnes" men konstaterar att kyrkan av ålder har dömt i äktenskapsfrågor och att det må förbli så efter som äktenskapsmål i mycket är sådant "som siel och samwett anrörer". Därför ska äktenskapsrätten ligga under biskopens dom eller dens dom vilken biskopen förordnar (s 166).

Biskopen har "som alltid varit" en viss *tillsyn över tiggarna* inom stiftet och skall utfärda tiggarbrev (s 194). Han ska också höras vid tillsättning av föreståndare för *hospitalen* (s 195).

KO ger riktlinjer för hur *domkyrkorna* ska hållas i stånd och anger samtidigt domkyrkosysslomannens ansvarsområden för detta (s 100–112). Sysslomannen lyder direkt under biskopen (s 111) och biskopen svarar för domkyrkan inför den världsliga överheten (s 112). Före reformationen hade ansvaret för kyrkobyggnaderna generellt sett varit biskopens. Detta förändrades genom att Gustav Vasa såg till att kungamakten skaffade sig full kontroll över kyrkans hus, inklusive kyrkobyggnaderna, och egendomar, också dem som formellt sett inte indrogs till kronan.

Endast ett par gånger nämns ordet *visitation*. Biskopen ska företa en visitationsresa om året i stiftet (s 164), men han kan vid förfall i sitt ställe skicka sin prost. "Biscopens offitial eller prowest" tillhör kleresiet vid domkyrkan (s 164). Prosten ska t.ex. på biskopens uppdrag handha frågor rörande vanhelgande av kyrkorum (s 115f).

KO nämner inte *konfirmationen* och ännu mindre då den medeltida konfirmationen genom biskopen. Noteras kan däremot att biskopen förbjöds att utföra den för den medeltida konfirmationsakten centrala smörjelsen, krismatjonen: "Then oliofermelse som Bisperna haffua under Påuen alment brukat, effter hon ingen Gudz befallning haffuer för sigh, och haffuer ellies hafft med sigh en ganska stoor wantroo, skal hädan aff intet brukat warda..." (s 167). Däremot ska biskopen när han visiterar, uppenbarligen såsom sammanhanget i texten anger, som en er-

sättning för konfirmationen, ha "predican och almenneliga böner i Kyrkiorna", särskilt för de unga "at Gud them styrckia wille vthi the stycker som vtloffuades j Döpelsen" (s 167).

Stiftsbiskopsämbetet som apostolisk ordning och kyrkans ämbete. Sammanfattning

KO 1571 identifierar inte utan vidare predikoämbetet med prästämbetet. Såväl präst- som biskopsämbetet är konkreta utformningar av predikoämbetet som är kyrkans ämbete.

Stiftsbiskopsämbetet är den heliga Andes verk, det kan återföras till Nya Testamentet (Tit. 1) och är ett uttryck för kyrkans enhet och universalitet.

Begreppet biskop är tvetydigt i KO. Dels kan det vara en funktions-term (den som utövar tillsyn) som kan åsättas både präst och biskop, dels kan det vara en term för den som innehar stiftsbiskopsämbetet.

Tillsättningen av biskopar sker genom val, konfirmation och vigning. Vigningen gör *electus episcopus* till biskop.

Den vigde biskopen har exklusiv vigningsrätt och spelar en avgörande roll i stiftsorganisationen där han har läroansvaret med en viss, i förhållande till medeltiden begränsad, doms- och regeringsfunktion.

LITTERATURÖVERSIKT

av Olof Andrén

Litteraturen i ämnet är i det närmaste oöverskådlig. Ett intryck av detta förhållande får man vid en blick på en litteraturförteckning från 1975 med titeln *Kirche und Amt, neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage*. Zusammengestellt von Vinzenz Pfnür, Catholica 1975, Beiheft 1. Den intresserade kan alltså hänvisas till denna bibliografi och vidare till litteraturförteckningar i senare utkomna arbeten. Att här göra en fullständig bibliografi skulle vara meningslöst, men en genomgång av ett antal arbeten som haft betydelse för våra samtal jämte några andra böcker av intresse kan försvara sin plats. En uppdelning av materialet sker i anslutning till innehållet i vår rapport.

Inledningskapitlen 1-2

I texterna redovisas alla rapporter som kommit fram vid de berörda samtalerna. En omfattande översikt av motiv och metoder vid ekumeniska samtal i Frankrike, franska Schweiz (Dombes) och USA jämte anglikatolska samtal ges i: *Günther Gassmann – Harding Meyer, Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt* Frankfurt a M 1980. Fyra motiv har framträtt: 1) Kan en pastor i en menighet verkligen fungera utan att det finns ett överordnat ledningsämbete, 2) Frågan om auktoriteten, 3) Strävandena efter att gestalta det kyrkliga ämbetet rätt, 4) Frågan om universalepiskopatet.

Ton H C, Van Eijk: *Ecumenical Convergence on Episcopal Ministry* (Tijdschrift voor filosofie en theologie 47, 1986, s 236-265) ger en översikt av bilaterala samtal mellan romerska katoliker och olika reformerade kyrkor samt mellan reformerade kyrkor sinsemellan. Tre ting beaktas särskilt: 1) *episkopé* har tack vare BEM blivit en allmänt accepterad term för ledningsfunktionen. 2) Frågan om kollegialiteten har alltför litet beaktats i samtalen. 3) I samtal med reformerta har den meningen framkommit, att *episkopé* främst övas i lokalförsamlingen, och därav följer att medvetandet är svagt om att kyrkan också framträder i regionala gemenskaper.

Ser vi på vårt eget land, finns nu en omfattande redogörelse för alla bilaterala samtal som Svenska kyrkan fört i *Holsten Fagerberg: – Svenska*

kyrkan i ekumeniska samtal – Evangeliet som förenar, 1987. Där finns också principiella synpunkter, nämligen att Svenska kyrkans egentliga linje i enhetsarbetet är att bygga på enigheten om evangelium och räkna alla övriga frågor som sekundära. Detta arbete utkom först när våra samtal var slutförda.

Ännu en översikt av den internationella diskussionen om ämbetet ges i *Georg Vischer: Apostolischer Dienst, Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchenleitende Amt in Glauben und Kirchenverfassung*. (Frankfurt a M 1982) Boken börjar med Lausanne 1927, vidare Montreal 1963, Århus 1964, Accra 1974, Marseille 1972 och slutar med Cret-Bérard 1977.

Carl E, Braaten E, har gett ut en samling med titeln "The New Church Debate, Issues facing American Lutheranism, Philadelphia 1983". I denna bok ges en rad studier om den amerikanska lutherdomens situation, särskilt med tanke på de problem och möjligheter som aktualiseras genom att de tre största lutherska kyrkorna i USA går samman. I *Can we have Bishops – Reformed and Evangelical?* gör prof Philip Hefner en ingående undersökning av episkopatets förutsättningar i den nya kyrkunionen. Bl a finner han, att episkopatet nu har vuxit fram genom Andens ledning under de sista decenniernas förkunnelse och liturgi.

Ytterligare två rapporter skall nämnas: *The Lutheran Understanding of Ministry* a statement on the basis of a LWF-study project. Department of Studies, LWF, Geneva 1983, och *Lutheran Understanding of the Episcopal Office*. Statement by the consultation on Episcopé. Geneva Nov 29 – Dec 2 1982, Geneva 1983.

Kap 3. Biskopsämbetet fram till reformationen

Om biskopsämbetet i fornkyrkan och under medeltiden finns artiklar i *Theologische Realencyklopedie* 6, s 653ff.

Hans von Campenhausen: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten Jahrhunderten (BHT 14, Tübingen 1953, 2 uppl 1963). behandlar frågan om spänningen mellan karismatiker och utvecklat ämbete i fornkyrkan. *Emil Brunner* ställer frågan om inte den kyrkliga institutionen kom till på grund av misstag: *Das Misverständnis der Kirche*, Zürich 1951. *Olof Andrén* finner, att kritiken mot biskoparna kunde vara synnerligen skarp, men ämbetet ifrågasattes aldrig (*Några synpunkter på institutionaliseringen i den äldsta kyrkan*, STK 37, 1961, s 248-258).

Lars Thunberg, Andligt charisma och kyrkligt ämbete (Patristica nordica I, Religio 5, Lund 1982 s 106-137), tar på nytt upp frågan om spänningen mellan ämbetet och "karismatiker".

Om biskopstillsättningarna i fornkyrkan finner *Octavian Barlea: Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit*, (Mün-

chen 1969), att olika mönster levde sida vid sida på olika orter.

Frågan om monepiskopatets uppkomst behandlas av *Ernst Dassman: Zur Entstehung des Monepiskopats* (Jahrbuch für Antike und Christentum 17, s 74–90, Münster 1974). D finner inga mönster i omgivningen, vare sig judisk eller grekisk. I stället är det inre grunder, som avspeglas hos Ignatios: liksom Gud är en så finns det en enda biskop i församlingen, som avspeglar en himmelsk verklighet.

Biskopstillsättningarna fram till 300-talet ser ut att i allmänhet ha skett i god harmoni och balans mellan menighet och grannbiskopar enligt en undersökning av *R Gryson: Les élections ecclésiastiques en IIIe siècle*, (Revue d'histoire ecclésiastique 68, s 353–404, 1973).

Einar Molland: Das kirchliche Amt im neuen Testament und in der alten Kirche (Opuscula patristica, s 207–229, Oslo 1970) ger en kortfattad översikt av utvecklingen fram till Augustinus, som är den förste som gör åtskillnad mellan person och ämbete.

En bild av biskoparnas förändrade ställning under folkvandringstiden ger *Gassmann, Peter: Der Episkopat in Gallien im 5. Jahrhundert* (Bonn 1977). Lekmannainflytandet och furstarnas roll liksom revirstriker mellan metropoliter behandlas. *Jakob Balling: Studier over investiturperiodens embedstenkning* (Köbenhavn 1963) finner hur en rad tidigare oklarheter övervinns under perioden. Mot vartannat står bl a kungens medvetande om sin sakrala ställning och påvemaktens växande medvetenhet.

För den svenska medeltiden ges grundliga beskrivningar av episkopatets ställning och roll genom *Yngve Brilioth: Svenska kyrkans historia II*, den senare medeltiden (Uppsala 1941). Även *Kauko Pirinen: art Biskop* (Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid 2 s 610–625) ger värdefulla upplysningar.

Hur pass problematiskt biskoparna kunde uppfatta sina "världsliga" uppdrag omvittnar *Martin Heinzmann: Bischofsherrschaft in Gallien* (München 1976). Caesarius av Arles ansåg, att det var farligt för biskopens andliga uppgifter att han också åtog sig världslig jurisdiktion.

Friedrich Heiler: Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941) ger en beskrivning av mångfalden i fornkyrkan och under medeltiden.

Även i några rättshistoriska undersökningar finns upplysningar om biskoparnas ställning i Sverige under medeltiden. *Ivar Nylander: Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens während des Mittelalters*, 1953, *Carl Strandberg: Zur Frage des Veräusserungsverbotes im kirchlichen und weltlichen Recht des Mittelalters*, 1967 och *Göran Inger: Das kirchliche Visitationsinstitut im mittelalterlichen Schweden*, (Uppsala).

Kap 4. Biskopsämbetet i Svenska kyrkan efter reformationen

I Svenska kyrkans historia, utgiven av *Hj Holmquist och Hilding Pleijel III–V* (Sthlm 1933–46) finns ledande biskopar under perioden beskrivna. Flera översiktsarbeten finns. *Ragnar Askmark: Ämbetet i den svenska kyrkan i reformationens, ortodoxiens och pietismens tänkande och praxis* (Lund 1949). Av särskilt intresse är bl a behandlingen av begreppsparet *ius divinum – ius humanum* under ortodoxiens tid. *Sven Kjällerström* har i flera arbeten behandlat biskopsämbetet i Sverige: *Biskopstillsättningar i Sverige 1531–1951* (Lund 1952), *Kräkla och mitra* (1965) samt *Sätt till att ordinera en vald biskop 1561–1942* (1974). K anser inte, att SK äger apostolisk succession. I utvecklingen av vigningsordningen ser han, hur spänningen mellan installation och vigning till sist avgörs till att det entydigt blir fråga om vigning 1942. *Edvard Rodhe: Svenskt gudstjänstliv* (Uppsala 1923) framhåller, att en biskopsinstallation enligt 1811 är något helt annat än en kyrkoherdeinstallation. Se även *Ragnar Norrman, Domprosten som ordinator vid prästvigningarna i Uppsala under 1700-talet* (KÅ 68, 1968, s 87–98).

Bengt Stolt: Svenska biskopsvigningar (1972) ger ett rikligt historiskt material och även vigningstabeller. Intresset gäller att fastlägga den apostoliska successionen i Sverige. – En grundlig historisk och ekumenisk översikt av vigningsordningar alltifrån Hippolytos till våra dagar ges av *Lars Eckerdal: Genom bön och handpåläggning* (SOU 1985:48).

Lennart Löthner: Ordensbiskopsämbetet (KÅ 60, 1960 s 42ff) har gett en god redogörelse för nämnda egenartade institution.

I debatten under 1800-talet om biskopsämbetets vara eller icke vara ges en god orientering i *Per Olov Ahrén: Kyrkomöte och synodalförfattning*, en studie i svensk kyrkoförfattningsdebatt 1827–1865 (Lund 1956).

Om Nathan Söderblom finns en rik litteratur. För vår fråga bör nämnas *Bengt Sundkler: Nathan Söderblom, his life and work* (Uppsala 1968). I detta arbete finns bl a en utförlig redogörelse för biskopsvigningen 1914. Likaså har *Sven-Erik Brodd: Evangelisk Katolicitet* (Uppsala 1982) ett avsnitt om Söderbloms syn på biskopsämbetet i Svenska kyrkan. Söderbloms svar till Church of England 1922 finns tryckt i KÅ 1923: *Dokument till frågan om nattvardsgemenskapen med Englands kyrka* (s 355–381). Söderbloms insatser för att införa biskopsämbete i Baltikum och Slovakien finns belysta av *Hans Thimme och Martti Parvio i Kirchenpräsident oder Bischof?* (ed Ivar Asheim, Victor E Gold, Göttingen 1968), *Yngve Stenström: Om biskops tjänst och ämbete* (Uppsala 1959) ger en översikt av den författningsmässiga regleringen av episkopatet 1527–1759.

Gerhard Fahrnberger: *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient – Eine rechtstheologische Untersuchung* (=Wiener Beiträge Zur Theologie XXX, Wien 1970), tar upp bakgrunden till behandlingen på Tridentinum. Förhållandena i fornkyrkan och vad han kallar "den presbyterianska rörelsen", biskopsämbete och kyrkoledning belyses. F bekräftar, att man vid tiden för konciliet mest hade en juridisk syn på BÄ.

Situationen vid Vaticanum I belyses av Schatz, Klaus: *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem I. Vaticanum* Rom 1975. Det framgår, att kritiken från tyskspråkiga biskopar både arbetade med ecklesiologiska argument och hävdade biskoparnas kollegialitet.

Situationen under reformationen i Tyskland belyses bl a av en källskriftssamling: *Acta reformationis catholicae ecclesiae Germaniae concernantia saeculi XVI* (ed Georg Pfeilschifter, I ff, Regensburg 1959 ff).

För situationen under nazitiden finns nu källsamlingar tryckta. Bernhard Stasiewski, ed: *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945* (1968–76) samt Burkhardt Schneider, ed: *Die Briefe Pius' XII an die deutschen Bischöfe 1939–1944* (1966). Av dessa båda samlingar framgår, att både påve och biskopar gjorde vad de kunde. Försöken att komma till tals med Hitler ledde inte till några resultat. För biskoparna gällde det kamp för den kristna tron, höjd över alla raser. Pius XII verkade för en humanisering av kriget – utan att besvaras – och hjälp åt förföljda. Han visade stor fasthet mot nazismens världsåskådning och fick även tack från judar för genomförda räddningsaktioner.

Litteraturen kring Vaticanum II är rik. En sammanfattning av behandlingen av episkopatet finns i Klaus Mörsdorf: *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche* (=Lexikon für Theologie und Kirche, Das zweite vatikanische Konzil II:3, Freiburg 1976). En analys ges av Einar Sigurbjörnsson, *Ministry within the People of God*, (diss Lund 1974). S drar fyra slutsatser: 1) Ämbetsproblematiken betraktas i samband med kyrkan som helhet. 2) Kyrkan manifesteras primärt i lokalkyrkan, d v s stiftet. 3) Ämbetets auktoritet är inte oberoende av folket utan är en tjänst inom Guds folk. 4) Strukturer bedöms historiskt; regler för dem härleds inte ur gudomlig rätt.

Av litteratur om Vatikanum II kan också nämnas Hans Müller: *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im zweiten Vatikanischen Konzil*. Eine rechtstheologische Untersuchung (Wien 1971). Bl a tar M upp behandlingen av frågan om ius divinum och ius humanum och redogör ingående för arbetet med att finna de bästa uttrycksätten.

Eftersom den refererade litteraturen delvis berör alla delkapitlen är det lämpligast att föra samman dem i ett avsnitt.

För båda parter i samtalet är det av stor betydelse att veta, vad Luther lärt i ämbetsfrågan, inte minst uttalanden som varit obeaktade. Jan Aarts: *Die Lehre Martin Luthers über das Amt der Kirche*. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525 (Helsinki 1972). Luther har talat om Roms hedersprimat, har sagt att kyrkan är "die durch das Amt strukturierte Gemeinschaft der Gläubigen", och att "Die Fülle der Kirche Christi ist die Gesamtkirche und nicht die einzelne Gemeinde. Regin Prenter har i flera sammanhang behandlat Luthers lära om ämbetet, bl a i "Die göttliche Ordnung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum (Theol Literaturz 86, 1986, s 322–332). I samma tidskrift (97, 1972, s 250–265) gör Vilmos Vajta med Vaticanum II som bakgrund en genomgång av Luthers syn på ämbetet och finner bl a, att för L är ämbetet en tjänst för gudsfolkets enhet. – Vidare kan nämnas Hellmut Lieberg: *Amt und Ordination bei Luther und Melancton* (Göttingen 1962) och Holsten Fagerberg: *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537* (Göttingen 1965). F berör bl a CA:s uttalanden om BÄ i art 28. Hans Asmussen har likaså skrivit "Das Amt der Bischöfe nach Augustana 28 (Reformation, Schicksal und Auftrag. Festgabe Joseph Lortz I, Baden Baden 1958, s 209231). Hans Heinrich Harms: *Das Amt nach lutherischem Verständnis*, Luther 1973, 49–65. – Flertalet arbeten som behandlar Luthers syn på ämbetet har ekumenisk bakgrund och ofta även frågeställningar från Vaticanum II.

Peter Brunner: *Vom Amt des Bischofs* (Pro Ecclesia I, 1962, s 235292), behandlar Luthers inställning till "Leitungsamt", en "Pfarrherr" med uppsikt över staden med omgivande landsbygd.

De senaste decennierna har BÄ och den apostoliska successionen uppmärksammas i hög grad inom lutherdomen. Som exempel kan nämnas Wilhelm Stählin: *Das Amt der Einheit*, Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes (Stuttgart 1964), där S framhåller, att det har varit ödesdigert att frågan om läroansvaret i ledningsämbetet har försummas under långa tider. H Weissgerber: *Bischofsamt und Sukzession als ecklesiologisches Problem* (Die Frage nach der wahren Kirche III, 1963, s 316–350) framhåller, att lutherskt kyrkomedvetande har möjligheter att bryta igenom aporier, därför att ämbetets gestalt ses som sekundär i förhållandet till evangeliet. Han menar även, att luthersk bekännelse ger utrymme för att ge BÄ i apostolisk succession betydelse som tecken på kontinuitet och sann succession. Ännu ett exempel på hur man arbetar med frågan om den apostoliska successionen i Tyskland är H G Dom-

bois: *Das Problem der apostolischen Sukzession und die evangelischen Kirchen* (Credo Ecclesiam, von der Kirche heute. Hrsg von der evang Michaelsbruderschaft, 1956, s 45–75. D ser det viktigaste i den apostoliska successionen som överlämnande av apostolisk fullmakt och kerygma.

Vidare kan nämnas: *Catholicity and Apostolicity*, Studiedokument från en kommission Kyrkornas världsråd – Romersk-katolska kyrkan. Text i : Ekumenisk orientering (Faith and Order Serie) maj 1970.

Heinz Schütte: *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und Katholischer Exegeter und dogmatiker der Gegenwart So wie in Dokumenten Ökumenischer Gespräche*. Düsseldorf 1974.

Av alla arbeten kring ämbetet som utkommit på katolsk sida kan först nämnas *Walther Kaspar: Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen* (Theol Quart. schr. 151, 1971, s 97–109). K ger en överblick av diskussionsläget mellan katoliker och lutheraner, behandlar frågan om den presbyterala successionen med flera exempel både från fornkyrkan och medeltiden samt frågan om den apostoliska successions innebörd ur bl a pneumatologisk och ecclesiologisk synpunkt. Här kan också nämnas ett par skrifter av *Karl Rahner: Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums* (Schriften zur Theologie 9, 1970 s 366–372) och *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis* (Quaestiones disputatae, Bd 65, 1974). I det förra arbetet berör han bl a frågan om demokratin och i det senare frågan om var den sakramentala verkligheten finns till i olika fall.

En vidare syn på successionen ges också hos *J M Garrigues och M J le Guillon: Statut eschatologique et caractère ontologique de la succession apostolique* (Revue thomiste 75, 1975, s 395–417). Drastiskt säger han, att successio inte får betraktas som en "pipe-line" utan helt är präglad av en apostolisk karaktär.

Den svenska kyrkans successio har undersökts av *Louis Marie Dewailly: L'Église suédoise d'état, a-t-elle gardé la succession apostolique?* (Revue des sciences phil. et théol. 27, 1938), och *Envoyés du Père*, 1960, samt *Th v Haag: Die apostolische Sukzession in Schweden* (KÅ 44, 1944). Båda författarna redogör noga för skäl både för och emot men faller inte själva något avgörande.

Ordning för biskopsvigning i katolska kyrkan (av en biskop)

Inledning

1. Biskopsvigning skall äga rum på en söndag eller en helgdag, när så många troende som möjligt kan närvara, om inte pastorala skäl talar för en annan dag, tex en apostladag.
2. Huvudkonsekrator skall assisteras av åtminstone två andra konsekratorer: men alla närvarande biskopar bör tillsammans med huvudkonsekrator viga electus.
3. Electus assisteras av två präster.
4. Det är mycket lämpligt att alla konsekrerande biskopar jämte electus' assisterande präster koncelebrerar med huvudkonsekrator och electus. Om vigningen sker i electus' egen kyrka bör även några präster ur hans presbyterium delta i koncelebrationen.
5. Om vigningen äger rum i electus' egen kyrka, kan huvudkonsekrator inbjuda den *nyinvigde biskopen* att presidera vid koncelebrationen av eukaristin. Om vigningen däremot inte sker i electus' kyrka, skall *huvudkonsekrator* presidera vid koncelebrationen; i detta fall intar den nyvigde biskopen den främsta platsen bland koncelebranterna:
6. Huvudkonsekrator och de koncelebrerande biskoparna och prästerna bär mässkrudar. Electus bär alla prästerliga plagg jämte pectoralkors och dalmatika. Konsekrerande biskopar som inte koncelebrerar bär röcklin, amikt, pectoralkors, stola, korkåpa och mitra. De präster som assisterar electus bär korkåpa, om de inte koncelebrerar.
7. Välsignelsen av ringen, kräkkan och mitran äger rum vid lämplig tidpunkt före själva biskopsvigningen.
8. Utom det som hör till en pontifikalmässa skall följande finnas till hands: a) Pontificale Romanum; b) texten till konsekrationsbönen för de konsekrerande biskoparna; c) ett gremiale av linne; d) det heliga krismat; e) ringen, kräkkan och mitran för electus.
9. Huvudkonsekrator, konsekrerande biskopar, electus och koncelebrerande präster placeras på följande sätt:
 - a) vid ordets gudstjänst sitter huvudkonsekrator på katedran, de konsekrerande biskoparna intill katedran, electus och hans assisterande präster på lämplig plats i koret.
 - b) electus' vigning sker normalt vid katedran. Om det är nödvändigt att

underlätta folkets deltagande, placerar man stolar för huvudkonsekrator och konsekurerande biskopar framför altaret eller på annan lämpligare plats. Man placerar electus och hans assisterande präster på sådant sätt att gudstjänsten lätt kan följas av församlingen.

Ordets gudstjänst

10. När allt blivit iordningställt, går man i procession genom kyrkan på vanligt sätt. Evangelieboken bärs av en diakon, följd av koncelebrerande prästerna, electus mellan sina båda assisterande präster och därefter de konsekurerande biskoparna. Sist går huvudkonsekrator med en diakon på var sin sida.
11. Ordets gudstjänst firas enligt rubrikerna.
12. Läsningarna kan tas (helt eller delvis) ur dagens mässa eller väljas bland de texter som föreläs i appendix. Trosbekännelsen och den allmänna kyrkobönen utelämnas i vigningsmässan.

Biskopsvigningen

13. Efter evangeliet följer biskopsvigningen. Alla reser sig. Man sjunger *Veni* (88516) *creator Spiritus* eller motsvarande hymn, enligt lokal sed.
14. Huvudkonsekrator och konsekurerande biskopar tar plats vid stolarna som placerats för biskopsvigningen, och sätter sig ned. De bär sina mitror.
15. De assisterande prästerna ledsagar electus till huvudkonsekrators stol, där han bugar sig.
16. En av prästerna riktar följande ord till Huvudkonsekrator:

Vördade Fader, Guds kyrka i N:s stift anhåller om att du viger prästen NN till tjänst som biskop.

Om electus inte skall vigas till residerande biskop:

Vördade Fader, den heliga katolska kyrkan, vår moder, anhåller om att du viger prästen NN till tjänst som biskop.

Huvudkonsekrator frågar honom:

Har ni den Apostoliska Stolens uppdrag och fullmakt?

Han svarar:

Ja, det har vi.

Huvudkonsekrator:

Låt oss höra det.

17. Dekretet uppläses och åhöres sittande. Därefter svarar alla

Amen! Lovet och priset, Amen! Vishet och tack, Amen!
Äran och makten och starkheten tillhör vår Gud, och Lammet.

eller man ger uttryck för sitt instämmande i valet på annat sätt, enligt lokal sed.

18. Medan församlingen sitter riktar huvudkonsekrator ett kort tal om biskopens förpliktelser till klerus, folket och electus. Han kan göra det med följande ord:

Kära vänner, besinna noga den ställning i kyrkan till vilken vår broder nu skall upphöjas. Vår Herre Jesus Kristus, som var sänd av Fadern att återlösa människosläktet, sände själv ut sina tolv apostlar i världen: fyllda av den Helige Ande skulle de förkunna evangeliet för alla folk och församla dem till en enda hjord, helga dem och styra dem. För att detta uppdrag skulle vidmakthållas intill tidens slut, utsåg apostlarna medarbetare åt sig. Genom handpåläggningen, som skänker ämbetets sakrament i dess fullhet, lämnade de vidare till dem den Helige Andes gåva som de själva mottagit av Kristus. Den fullmakt som gavs till apostlarna har så bevarats från släkte till släkte genom en obruten följd av biskopar, och Frälsarens verk förs vidare och växer, ända in i vår tid. I biskopen och hans presbyterium som omger honom, är vår Herre Jesus Kristus själv närvarande i vår mitt som den evige Översteprästen. Genom biskopens tjänst förkunnar han oavslutligen evangeliet och räcker trons mysterier till de troende. Genom biskopens faderliga uppdrag fortsätter han att foga nya lemmar till sin kropp. Genom biskopens visdom och klokhet leder han er genom pilgrimsfärden här på jorden till den eviga saligheten.

Tag därför med tacksamhet och glädje emot vår broder, som vi biskopar nu genom handpåläggningen skall uppta i vårt kollegium. Hedra honom som Kristi tjänare och förvaltare av Guds hemligheter, med uppdraget att vittna om evangeliet och sanning och att fostra till rättfärdighet och helighet. Kom ihåg vad Kristus sade till apostlarna: "Den som hör er, hör mig, och den som avvisar er, han avvisar mig, han avvisar den som har sänt mig."

Och du, min käre broder, utvald av Herren, betänk att du är ut-

sedd bland människor för att företräda människor inför Gud. Biskopsämbetet är inte en personlig upphöjelse utan ett uppdrag, och en biskop skall betrakta sig som en tjänare, inte som härskare. Ty enligt Mästarens bud skall den som är störst vara som den minste, och den som är ledare skall vara som tjänaren. Förkunna ordet, träd upp i tid och otid, tillrättavisa tålmodigt och med stor klokhet. Be och offra för det folk som anförtrotts dig, och sträva efter att nedkalla Kristi mångskiftande nådegåvor från hans överflödande skatter.

Som en förvaltare av Kristi hemligheter i den kyrka som anförtrotts dig skall du vara en trogen förman och väktare. Utvald av Fadern till att råda över hans familj måste du alltid ha den gode Herden för ögonen, så att du känner dina får och de känner dig. Han tvekade inte att ge sitt liv för fåren.

Älska med faderlig och broderlig kärlek alla dem som Gud har anförtrott åt dig, framför allt prästerna och diakonerna, som med dig har del i Kristi ämbete, men också de fattiga och svaga, främlingarna och de hemlösa. Mana de troende att samverka med dig i ditt apostoliska arbete, och var alltid villig att lyssna till vad de har att säga. Visa din oavlätliga omsorg om dem som ännu inte hör till Kristi enda hjord: också de är i Herren anförtrodda åt dig. Glöm aldrig att du med kärlekens band är knuten till biskopskollegiet i den katolska kyrkan och att du därför har ett ansvar för alla församlingar och måste vara redo att hjälpa de kyrkor som lider nöd. Ge akt på hela den hjord i vilken den Helige Ande har satt dig för att styra Guds kyrka i Faderns namn, ty i kyrkan är du en sinnebild för honom i Sonens namn, ty du har Jesu Kristi uppdrag som lärare, präst och Herde, och i den Helige Andes namn, ty det är han som ger Kristi kyrka liv och som uppehåller oss i vår svaghet med sin kraft. (Heb 5:1, Luk 22:26, Tim 4:2.)

19. Efter detta tal reser sig electus och träder fram till huvudkonsekrator, som riktar följande frågor till honom:

Enligt Fädernas gamla sed måste den som skall vigas till biskop inför folket tillfrågas om sin avsikt att bevara tron och troget utföra sitt uppdrag. Därför frågar jag dig, käre broder: Vill du, ända till döden, med den helige Andes nåd, troget utföra det uppdrag som vi mottagit av apostlarna och som nu skall ges åt dig genom vår handpåläggning?

Electus svarar:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du troget och träget förkunna Kristi evangelium?

Electus:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du bevara trons skatt ren och oavkortad enligt den tradition som kyrkan mottagit av apostlarna och alltid och överallt iakttagit?

Electus:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du bygga upp kyrkan, Kristi kropp, och förbli i kyrkans enhet tillsammans med biskopskollegiet under ledning av aposteln Petrus' efterträdare?

Electus:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du vara trogen i din lydnad mot aposteln Petrus' efterträdare?

Electus:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du, som en kärleksfull fader, tillsammans med prästerna och diakonerna, som har del i ditt ämbete, värna och leda Guds heliga folk på frälsningens väg?

Electus:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du i Herrens namn visa vänlighet och barmhärtighet mot fattiga, främlingar och alla nödlidande?

Electus:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du som den gode herden uppsöka de vilsegångna fåren och föra dem tillbaka till Herrens hjord?

Electus:

Ja.

Huvudkonsekrator:

Vill du oavlatligt be till Gud allsmäktig för hans heliga folk och klanderfritt fullgöra ditt översteprästerliga uppdrag?

Electus:

Ja, med Guds hjälp.

Huvudkonsekrator:

Må Gud, som i dig har påbörjat det goda verket, själv fullborda det.

20. Alla reser sig. Huvudkonsekrator (utan mitra) vänder sig med händerna sammanförda mot folket med orden:

Låt oss bedja, mina älskade bröder, att Gud allsmäktig i sin godhet skänker nådens gåvor i rikaste mått åt den utvalde till gagn för sin heliga Kyrka.

Diakonen:

Låt oss böja knä.

21. Huvudkonsekrator och de konsektrerande biskoparna faller på knä framför sina stolar; electus lägger sig raklång på golvet; övriga knäböjer.
Kantorerna börjar nu att sjunga litanian, till vilken kan fogas ytterligare några helgon (t ex kyrkans och electus' skydds- och namnsatroner och kyrkogrundarens namn) samt andra lämpliga böner.

Herre, förbarma dig.
Herre, förbarma dig.
Kristus, förbarma dig.
Kristus, förbarma dig.
Herre, förbarma dig.
Herre, förbarma dig.
Heliga Maria, Guds Moder, bed för oss.
Helige Mikael,
Alla Guds änglar
Helige Josef
Helige Johannes Döparen
Heliga Petrus och Paulus
Helige Andreas
Helige Bartolomeus
Helige Johannes evangelisten
Heliga Maria från Mågdala
Helige Stéfanos
Helige Laurentius
Helige Ignatius från Antiokía
Helige Erik
Helige Georg
Heliga Agnes
Heliga Perpetus och Felicitas
Helige Gregorius
Helige Augustinus
Helige Athanásius
Helige Basilíus
Helige Martin
Helige William av York
Helige Ansgar
Helige Benedictus
Heliga Franciskus och Dominikus
Helige Franciskus Xavier
Helige Paulus av Korset
Helige Johannes Maria Vianney
Helige Leonard
Salige Dominikus Barberi
Heliga Birgitta
Heliga Teresa av Avila
Heliga Katarina av Siena
Heliga Magdalena Sofia Barat
Alla Guds helgon

bed för oss

Var oss nådig
Från all ondska.
Från alla synder
Från den eviga döden
Du som blev människa
Du som gav ditt liv och uppstod från de döda
Du som har utgjutit den helige Ande

fräls oss, milde Herre Gud

Vi arma syndare
Att du ville leda och bevara din heliga Kyrka
Att du ville bevara påven och alla kyrkans tjänare i en rätt tro och
en sann gúdstjänst
Att du ville skänka alla folk fred och verklig endräkt
Att du ville stärka och bevara oss, i din heligá tjänst
Att du ville välsigna denna din utvalde
Att du ville välsigna och helga denne din utvalde
Att du ville välsigna, helga och viga denne din utvalde
Jesus, den levande Gúdens Son
Herre, hör vår bön
Herre, hör vår bön
Kristus, hör vår bön
Kristus, hör vår bön

hör oss, milde Herre Gud.

22. Efter litanian reser sig huvudkonsekrator ensam och ber med sammanförda händer:

Hör, o Herre, våra ödmjuka böner, och utgjut den prästerliga nådens olja över denne din tjänare och välsigna honom med Andens kraft. Genom Jesus Kristus, vår Herre. R. Amen.

Diakonen:

Vi reser oss upp.

23. Alla står upp; huvudkonsekrator och de konsekurerande biskoparna ställer sig framför sina stolar, vända mot församlingen. Electus reser sig, går fram till huvudkonsekrator och faller där på knä.
24. Huvudkonsekrator lägger händerna på electus' huvud, utan att säga något, och därefter de övriga biskoparna.
25. Därefter lägger huvudkonsekrator en öppnad evangeliebok över electus' huvud; två diakoner, som står till vänster och höger om electus, håller evangelieboken över hans huvud ända till dess att konsekurationsbönen avslutats.

26. Huvudkonsekrator sträcker ut händerna och beder:

Du vår Gud och Fader till vår Herre Jesus Kristus, barmhärtighetens Fader och all trösts Gud, du som bor i det höga och ser till det låga, du som vet allt innan det ännu finns till, du som genom nådens ord har gett din kyrka hennes rättesnöre: du förutbestämde från begynnelsen ditt folk till härligheten alltifrån den rättfärdige Abraham, du gav dem ledare och präster och lämnade aldrig din helgedom utan ett prästerskap som kunde förrätta den heliga tjänsten, ty det har behagat dig att ta emot ära och pris från dem du har utvalt alltifrån världens begynnelse:

Följande del av bönen sjunges eller läses av alla konsekurerande biskopar (med sammanförda händer):

Utgjut därför över denne din utvalde den kraft som kommer från dig, ledarskapets Ande, som du gav åt din älskade Son Jesus Kristus och han gav åt de heliga Apostlarna, som på varje ort grundade din kyrka som en helgedom till ditt namns ovärderliga lov och ära.

Huvudkonsekrator fortsätter ensam:

Du, vår Fader, som känner våra hjärtan, låt denne din tjänare som du utsett till biskop, vara en herde för din heliga hjord, en överstepräst utan tadel i dina ögon, en som står inför ditt ansikte både dag och natt, för att utverka din nåd och välsignelse och frambära din kyrkas gåvor; Skänk honom genom Anden, som är kraften i det översteprästerliga ämbetet, fullmakten att förlåta synder enligt ditt uppdrag; att fördela ämbeten och uppgifter enligt dina bud och lösa alla band med den fullmakt du gav åt apostlarna. Må han behaga dig genom mildhet och hjärtats rena uppsåt och frambära sitt liv som en väldoftande offergåva till dig genom din Son Jesus Kristus, genom vilken du med den helige Ande får äran och makten och priset i din heliga kyrka nu och i evighet. R. Amen.

27. Efter konsekurationsbönen tar diakonerna bort evangelieboken, som de hållit över den nye biskopens huvud. En av dem håller den tills den överlämnas till biskopen. Huvudkonsekrator och de konsekurerande biskoparna sätter sig ner, med mitran på.

28. Huvudsekrator får ett linnegremiale och smörjer med krisma den nyvigde biskopens huvud medan denne ligger på knä framför honom. Han säger:

Gud, som har låtit dig få del av Kristi översteprästerliga ämbete, må själv utgjuta den mystiska smörjelsen över dig och låta dig bli rik på all andlig välsignelse.

Huvudkonsekrator tvättar händerna.

29. Huvudkonsekrator ger evangelieboken till den nyvigde och säger:

Mottag evangeliet och predika Guds ord med tålmod, visdom och klokhed.

Därefter tar diakonen tillbaka boken och lägger den på sin plats.

30. Huvudkonsekrator sätter ringen på högra handens ringfinger på den nyvigde och säger:

Ta emot ringen, trohetens tecken: och bevara okränkt och med obrottslig trohet Guds brud, den heliga Kyrkan.

31. Därefter sätter huvudkonsekrator mitran på den nyvigdes huvud, utan att säga något.

32. Slutligen ger han den nyvigde kräklan och säger:

Ta emot staven, tecknet på din uppgift som herde, och vaka över hela den hjord där den helige Ande har satt dig att som biskop styra Guds kyrka.

33. Alla reser sig; om vigningen har ägt rum vid katedran och biskopen blivit vigd i sin egen kyrka, låter huvudkonsekrator honom inta sin plats i katedra, och huvudkonsekrator sätter sig på hans högra sida; om biskopen blivit vigd på annan plats än i sin egen kyrka, låter huvudkonsekrator honom inta den främsta platsen bland de koncelebrerande biskoparna.

Om vigningen inte äger rum vid katedra, beledsagar huvudkonsekrator den nyvigde biskopen till katedran (eller annan plats som ställts i ordning för ändamålet) och de konsekrerande biskoparna följer efter.

34. Den nyvigde biskopen lämnar ifrån sig kräklan och mottar fridskyssen av huvudkonsekrator och av alla biskoparna.

35. Från och med överlämnandet av kräklan ända till slutet av vigningsceremonin kan man sjunga:

Ant. Gå ut i hela världen, halleluja, och undervisa alla folk, halleluja.

Antifonen upprepas efter varannan vers av Psalm 96

Sjung till Herrens ära en ny sång,*
sjung till Herrens ära alla länder.

Sjung till Herrens ära, lova hans namn,*
förkunna glädje var dag, förkunna hans frälsning.
Omtala bland hedningarna hans ära,*
bland alla folk hans under.

Ty stor är Herren och högt lovad,*
fruktansvärd är han mer än alla gudar.

Ty folkens alla gudar är avgudar,*
men Herren är den som har gjort himmelen.
Majestät och härlighet är inför hans ansikte,*
makt och glans i hans helgedom.

Ge åt Herren, ni folkens släkter,*
ge åt Herren ära och makt.

Ge åt Herren hans namns ära,*
bär fram gåvor och kom i hans gårdar.

Tillbe Herren i helig skrud,*
bäva för hans ansikte, alla länder.

Säg bland hedningarna: "Herren är nu konung!*"
Därför står jordkretsen fast och vacklar inte,*
han dömer folken med rättvisa."

Må himmelen vara glad, och jorden fröjda sig.*
Må havet brusa och allt vad däri är.

Må marken glädja sig och allt som är på den,*
ja, då må alla skogens träd jubla*

inför Herren, ty han kommer, ty han kommer för att döma jorden.
Han skall döma jordens krets med rättfärdighet*
och folken med sin trofasthet.

Man sjunger inte *Ära vare Fadern*. Psalmen avbryts och man upprepar antifonen så snart alla har utväxlat fridskyssen. Man kan även sjunga en annan lämplig sång.

Eukaristins liturgi

36. Allt följer ordningen för pontifikalmässan, med följande undantag.

37. När man använder den romerska kanonbönen, läses ett särskilt *Hanc igitur*:

Herre, se i nåd till den offergåva
som vi, dina tjänare, och hela din familj
frambär till dig för denne din tjänare,
som du upphöjt till värdigheten som biskop.
Bevara i honom de nådens gåvor som du själv har givit honom,
så att allt som han i ditt namn får utföra
bekräftas av din välsignelse.
Genom Jesus Kristus, vår Herre. Amen.

38. När man läst bönen efter kommunionen, sjunger man *Te Deum* eller en annan motsvarande hymn, enligt lokal sed. Under tiden leder de konsekrerande biskoparna den nyvigde genom kyrkan, där han välsignar alla. Efter hymnen kan den nyvigde, stående vid altaret eller vid katedralen med mitra och kräkla, hålla ett kort tal till församlingen.

39. I stället för den vanliga välsignelsen kan man använda följande. Om den *nyvigde* har varit huvudcelebrant, säger han:

Gud, som råder över ditt folk genom barmhärtighet
och styr oss genom kärleken,
ge vishetens Ande åt dem som fått uppdraget att styra,
så att herdarna för evigt får glädjas över att hjorden växer till i helgelse.
Alla: Amen.

Och du som i din allmakt har bestämt hur många våra dagar blir
och har mätt upp våra år,
se i din nåd till oss, dina ödmjuka tjänare,
och ge oss din överflödande frid
i den tid som är vår.
Alla: Amen.

Skydda dina nådegåvor i mig,
du som har upphöjt mig till ämbetet som biskop,
och låt mig behaga dig i min gärning;
ena herde och folk i kärleken,
så att herden aldrig saknar hjordens stöd
och hjorden aldrig saknar herdens omsorg.
Alla: Amen.

Gud allsmäktig, + Fadern, + Sonen, + och den helige Ande, låte sin välsignelse stiga ned över er, och förbli med er alltid. Amen.

Om *huvudkonsekrator* presiderat vid eukaristin, säger han:

Må Herren välsigna och bevara dig,
och må han som utvalt dig till detta ämbete
skänka dig glädje i din tjänst
och evig salighet.
Alla: Amen.

Må Gud, som samlat folk och prästerskap till ett,
leda dem alla i sin försyn
med dig som sitt redskap
genom många, rika och glädjefyllda år.
Alla: Amen.

Så att de alla lyder Guds bud, bevaras från olyckor,
blir rika på varje välsignelse,
villigt hörsammar dina maningar
får leva i fred och endrätt här i tiden
och tillsammans med dig förenas med den stora himmelska härskaran.
Alla: Amen.

Och må Gud allsmäktig, + Fadern, + och Sonen, + och den helige Ande, låta sin välsignelse stiga ned över er och förbli med er alltid. Amen.

40. Efter välsignelsen går man i procession tillbaka till sakristian.

Välsignelsen av biskopsinsignierna

Välsignelsen av ringen, kräklan och mitran sker före biskopsvigningen på följande sätt:

V. Vår hjälp är i Herrens namn.
R. Hans, som har skapat himmel och jord.
V. Herren vare med er.
R. Och med din ande.

Låt oss be.

Allsmäktige evige Gud, välsigna + dessa (detta) yttre tecken på ämbetet som herde och biskop, så att han som skall bära dem (det), en gång av Kristus, den evige Översteprästen och den Gode Herden, i det eviga livet får den trogne förvaltarens lön. Genom Jesus Kristus, vår Herre.

R. Amen.

Insignierna bestänks med vigvatten.

Från Johannes Paulus, Biskop, Guds tjänares tjänare till William Kenney, hans älskade son, medlem av Passionistorden och utsedd till hjälpbiskop av Stockholm jämte titulärbiskop av Midica: hälsning och apostolisk välsignelse.

Det åligger Oss i Vårt apostoliska ämbete att med största omsorg stödja de enskilda lokalkyrkorna och deras herdar. Vi vill därför bifalla den anhängan om en hjälpbiskop, som riktats till oss av Vår vördade broder Hubertus Brandenburg, Biskopen av Stockholm.

Sedan vi funnit Dig lämplig att betros med detta ämbete, då vi erfarit att Du äger en framstående andlig och intellektuell utrustning i förening med pastoral erfarenhet, utnämner Vi Dig härmed, efter samråd med Vår vördade broder, kardinalprefekten för Biskopskongregationen, och i kraft av Vår apostoliska myndighet, till hjälpbiskop i Stockholms stift jämte titulärbiskop av Midica, med samtliga de rättigheter och skyldigheter, som enligt allmän kyrkorätt tillkommer ett sådant ämbete. Vidare ger Vi Dig Vårt tillstånd att mottaga biskopsvigningen utanför staden Rom av vilken som helst katolsk biskop; denne skall enligt de liturgiska bestämmelserna biträdas av tvenne biskopliga medkonsekratorer. Dess-

förrinnan skall Du dock, med en katolsk biskop som vittne, ha avlagt Din bekännelse till den katolska tron samt Din trohetsed mot Oss och Våra efterträdare. De därvid använda formulären skall snarast insändas till Biskopskongregationen, på sedvanligt sätt undertecknade och beseglade.

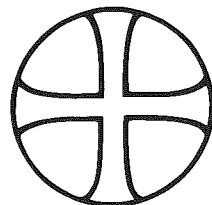
Vi uppmanar Dig slutligen, älskade son, att med all kraft beflita Dig om att vara stiftet Stockholms överherde till all den hjälp han önskar samt de troende till största möjliga gagn i Herren.

Givet i Rom, vid Sankt Peter,
den tredje maj i Herrens år 1987,
det nionde året av Vårt pontifikat.

Johannes Paulus II

Marcello Rossetti
apostolisk protonotarie

DEN SVENSKA
KYRKO
HANDBOKEN



Del II

*Vignings-, Sändnings-, Mottagnings-
och
Invigningshandlingar*

Antagen för Svenska kyrkan av 1987 års kyrkomöte

Biskopsvigning

Biskopsvigning firas antingen i form av Biskopsvigningsmessa eller som Högmässa med biskopsvigning eller som Högmässogudstjänst med biskopsvigning. Vigningsgudstjänsten äger rum i Uppsala domkyrka eller i den utnämnda biskopens domkyrka och kan ersätta domkyrkoförsamlingens huvudgudstjänst. Ärkebiskopen utser assistenter och leder vigningsgudstjänsten. Bland assistenterna kan förutom biskopar ingå präster, diakoner och lekfolk. Vid förfall för ärkebiskopen leder den i tjänsten äldsta biskopen vigningsgudstjänsten.

Ordningen för biskopsvigning (s 158—169) är utdrag ur Den Svenska Kyrkohandboken II, Verbum Förlag 1988

BISKOPSVIGNINGSMÄSSA

Där inget annat anges utförs momenten enligt kyrkohandbokens anvisningar för Högmässa.

I Inledning

** Psalm*

Processionen (korsbärare, kör, insigniebärare, electus, assistenter, ärkebiskopen och notarien) inträder under psalmen eller under musik som föregår psalmen.

Beredelsen

En av de assisterande biskoparna leder beredelsen från ambo i koret.

B I Faderns och Sonens + och den helige Andes namn.

Beredelseord

Beredelseordet kan bestå av en kort skriftutläggning, ett av alternativen i ordningen för Högmässa eller följande.

B Saligt är det folk som vet vad jubel är,
de som vandrar i Guds ansiktes ljus.
Av alla språk och länder samlar Gud sitt folk
och förenar oss genom dopet med Jesus Kristus, vår Herre.
Kristus har dött för alla människor och uppstått
för att vi med alla trogna skall få leva
med honom i hans rike.
Med hela kristenheten på jorden
är vi kallade av den helige Ande
att helgas och bevaras i en rätt tro.
Dagligen och rikligen förlåter oss Gud alla synder
för att vi befriade skall kunna
tacka och lova, lyda och tjäna honom.
Låt oss bedja och bekänna.

Syndabekännelse och bön om förlåtelse

Förlåtelsen

Tackbön

Introitus

Ärkebiskopen och två av de assisterande biskoparna går till altaret.

II Vigningen

Kungörelsen

ÄB Efter val har NN utnämnts till biskop i NN stift. Fullmakten kommer nu att läsas upp.

Notarien läser fullmakten.
Electus går fram till altarringen.

Textläsning

Någon/några av assistenterna läser en eller flera bibeltexter.
Se Bibliska läsningar, sid 41 ff.

Vigningstal

Ärkebiskopen håller vigningstalet.

Löftena

Inledningsord

ÄB Kyrkan är Guds folk, Kristi kropp,
ett tempel av levande stenar, där Kristus är hörnstenen.
I detta Guds folk, där vi alla genom dopet är kallade
att föra ut evangelium i hela världen,
har biskopen ett särskilt uppdrag.

En biskop skall ha tillsyn
över stiftet och församlingarna
och bära ansvar för att Guds ord
blir rent och klart förkunnat,
sakramenten rätt förvaltade
och barmhärtigheten utövad efter Guds vilja.
En biskop skall viga och visitera,
uppsöka, rådslå, lyssna och besluta
och i allt *han* gör styrka Guds folk
i kallelsen att tyda tidens tecken
och vittna om Guds väldiga gärningar för allt skapat.
En biskop skall i sitt ämbete leva som Kristi tjänare
och vara en herde för Guds hjord.
Med vaksamhet och klokhet
skall biskopen tjäna enheten i Kristus
till kyrkans uppbyggelse och förnyelse i Anden,
så att Guds kärlek blir synlig i världen.
Åt dig skall nu anförtros uppdraget att vara biskop.
Möt dina medmänniskor med varsamhet och aktning.
Sök Guds viljas väg tillsammans med dem
och sträva efter att låta tro, lära och liv bli ett.

Frågorna

ÄB Vill du i Guds den treeniges namn
åtaga dig uppdraget att vara biskop
och utöva detta så,
att Gud blir ärad, kyrkan uppbyggd
och Guds vilja förverkligad i världen?

E Ja.

ÄB Vill du stå fast i kyrkans tro, försvara den
och tillse att Guds ord blir rent och klart förkunnat,
så som det är oss givet i den heliga Skrift
och så som det är omvittnat i vår kyrkas bekännelse,
och att sakramenten blir rätt förvaltade?

E Ja.

ÄB Vill du i din tjänst följa,
upprätthålla och värna vår kyrkas ordning
och främja enheten i Kristus?

E Ja.

ÄB Vill du leva så bland människor,
att du blir ett vittne om Guds kärlek
och om försoningens hemlighet?

E Ja.

Försäkran

ÄB Bekräfta nu
inför Gud och i denna församlings närvaro
dina löften.

E Jag, NN, vill med Guds hjälp och i förtröstan på Guds nåd
leva enligt dessa löften.

ÄB Må Gud, som har börjat ett gott verk i dig,
fullfölja det, så att hans goda vilja sker.
I Faderns och Sonens + och den helige Andes namn.

F Amen.

** Trosbekännelsen (Credo)*

ÄB Bekänn nu tillsammans med oss vår heliga kristna tro.

E Jag tror på en enda Gud,

F allsmäktig Fader,
skapare av himmel och jord,
av allt vad synligt och osynligt är;

och på en enda Herre, Jesus Kristus,
Guds enfödde Son,
född av Fadern före all tid,
Gud av Gud, ljus av ljus, sann Gud av sann Gud,
född och icke skapad, av samma väsen som Fadern,
på honom genom vilken allting är skapat;
som för oss människor och för vår salighets skull
har stigit ned från himmelen och tagit mandom
genom den helige Ande av jungfrun Maria
och blivit människa;
som ock har blivit för oss korsfäst
under Pontius Pilatus,
lidit och blivit begravet;
som på tredje dagen har uppstått efter skrifterna,
och stigit upp till himmelen
och sitter på Faderns högra sida;
därifrån igenkommande i härlighet
till att döma levande och döda,
på vilkens rike icke skall varda någon ände;
och på den helige Ande, Herren och livgivaren,
som utgår av Fadern och Sonen,
på honom som tillika med Fadern och Sonen
tillbedes och äras,
och som har talat genom profeterna;
och på en enda, helig, allmänlig och apostolisk kyrka.

Jag bekänner ett enda dop,
till syndernas förlåtelse,
och förväntar de dödas uppståndelse
och den tillkommande världens liv. Amen.

Bönen för kyrkan

En av de assisterande biskoparna beder bönen för kyrkan, musik sid 49 ff. Annan bön kan användas. Den kan även formuleras fritt.

ÄB Låt oss bedja

B Helige Herre Gud, helige starke Gud,
helige barmhärtige Frälsare,
du evige Gud,

F förbarma dig över oss.

B Om Andens kraft åt din kyrka,
om enhet och förnyelse,
om evangeliets framgång bland alla folk
ropar vi till dig, o Herre.

F Hör oss, du vår Herre Gud.

B Om villiga tjänare för ditt rikes sak,
om välsignelse över dem som vigs
till Andens tjänst i din kyrka,
om glädje och trohet intill änden
ropar vi till dig, o Herre.

F Hör oss, du vår Herre Gud.

B Om rättvisa och fred i världen,
om respekt för skapelsens gåvor,
om utvägar ur de fattiga folkens nöd
ropar vi till dig, o Herre.

F Hör oss, du vår Herre Gud.

B Om tröst åt dem som sörjer,
om kraft åt de sjuka,
om aktning för människans värde och värdighet
ropar vi till dig, o Herre.

F Hör oss, du vår Herre Gud.

B Herre, du hör innan vi ropar.
Tack för att du är mäktig att ge
långt utöver vad vi kan be eller tänka.
Dig, vår Gud, tillhör pris och ära och makt,
från evighet till evighet.

F Amen.

Psalm

De assistenter som skall delta i handpåläggningsgången går fram till altarringen.

Vigningsbönen

ÄB I Guds den treeniges namn,
på hans uppdrag och i hans församlings gemenskap
viger vi NN till biskop.
Låt oss åkalla Gud och bedja.

Electus knäfaller.

ÄB Gud, vi tackar dig
som i din stora kärlek till oss människor
sände din Son Jesus Kristus som frälsare,
våra själars herde och överstepräst.
För vår salighets skull blev han lydig
intill döden på korset.
Därför har du upphöjt honom över allt annat.
Han samlar i världen ett folk som tjänar dig
för att ditt namn skall hållas heligt
och din vilja ske.
Du utser bland oss tjänare åt ditt evangelium
för att människor skall komma till tro,
kyrkan förnyas och skapelsen återupprättas.
Av dig tar vi emot *honom*
som nu vigs till biskop.

Under ärkebiskopens och assistenternas handpåläggning:

ÄB Herre, kom till NN med din helige Ande
och tag *honom* i din tjänst som biskop i din kyrka.

ÄB Gud, vi ber dig:

F Ge denna din biskop uthållighet
i evangeliets tjänst,
trohet och klokhet i omsorgen om ditt folk.
Ge *honom* den frimodighet och kraft,
det tålamod *han* behöver
och håll *honom* alltid nära dig.
Låt honom fördjupas i tron, hoppet och kärleken.
Genom Jesus Kristus, vår Herre,
som med dig och den helige Ande lever och verkar
i en gudom från evighet till evighet.
Amen.

Mottagandet

Den nyvigda biskopen reser sig. Medan kören sjunger
Veni Sancte Spiritus (sv ps 361) ikläds den nyvigda biskopen
korset, kåpan och mitran samt mottar av ärkebiskopen kräkkan
och fullmakten. Därefter säger ärkebiskopen till församlingen:

ÄB På apostoliskt vis,
genom bön och handpåläggning i Guds namn,
har NN vigts till biskop.
Tag emot *honom* som Kristi sändebud.

III Måltiden

Tillredelsen (Offertorium)

Offertoriepsalm

Under preludiet återvänder den nyvigda biskopen och
assistenterna till sina platser i koret.
Kyrkvärdarna bär fram nattvardsgåvorna.
Kollekten upptas och frambärs.

** Lovsägelsen*

Ärkebiskopen eller en av de assisterande biskoparna sjunger
prefationen vid vigning, musik sid 55 ff.

ÄB Upplyft era hjärtan till Gud.

F Vi upplyfter våra hjärtan.

ÄB (Låt oss) Tacka Gud vår Herre.

F Allena han är värd vårt tack och lov.

ÄB Ja sannerligen, du ensam är värd vårt lov,
allsmäktige Fader, helige Gud.
Dig vill vi prisa och välsigna
genom Jesus Kristus, vår Herre.

Han är våra själars herde och vårdare
som mättar oss med rika gåvor
och öppnar för oss en framtid i ditt rike.

Därför vill vi med dina trogna i alla tider
och med hela den himmelska härskaran
prisa ditt namn och tillbedjande sjunga:

** Helig (Sanctus)*

Nattvardsbönen

Herrens bön

Brödsbrytelsen

** Herrens frid (Pax)*

** O Guds Lamm (Agnus Dei)*

Kommunionen

Tackbön

Bönen kan i stället formuleras fritt.

B O Gud, vi tackar dig
som har givit oss att äta av det bröd
som kommer ned från himmelen
och att dricka av välsignelsens kalk.
Hjälp oss att troget förbli i Kristi gemenskap
och förverkliga vår kallelse
att vara jordens salt och världens ljus.
Låt oss med honom få leva till evig tid.

F Amen.

IV Avslutning

Alternativ A

** Lovprisningen (Benedicamus)*

Den nyvigda biskopen går fram till altarringen.

** Välsignelsen*

** Sändningen*

ÄB Gå i frid och tjäna Herren med glädje.

** Psalm*

Under psalmen återvänder processionen i samma ordning som den inträdde, dock så att den nyvigda biskopen går först bland biskoparna.

Postludium

Alternativ B

** Lovpsalm*

Den nyvigda biskopen går fram till altarringen.

** Välsignelsen*

** Sändningen*

ÄB Gå i frid och tjäna Herren med glädje.

Postludium

Under postludiet återvänder processionen i samma ordning som den inträdde, dock så att den nyvigda biskopen går först bland biskoparna.

Förkortningar

Accra Faith & Order's rapport 1974 från Accra i Ghana

BEM Baptism, Eucharist and Ministry, Sv: Dop, nattvard, ämbete, se s 10

CA Confessio Augustana, den augsburgska bekännelsen

CIC Corpus Iuris Canonici, den romersk-katolska kyrkolagen

GA Das geistliche Amt, se s 20

HB den svenska kyrkohandboken

KO 1571 års kyrkoordning

KOF 1561 års kyrkoordning (ej bekräftad av Erik XIV)

LG Lumen gentium, den dogmatiska konstitutionen om kyrkan

PL Migne, Cursus completus patrum, series latina (de latinska kyrkofä-
derna)

RKK alt *KK* romersk-katolska kyrkan

SK alt *SvK* svenska kyrkan

SOU statens offentliga utredningar

UR Unitatis redintegratio, dekretet om ekumeniken

USA Eucharist & Ministry, se s 16

VELKD förenade evangelisk-lutherska kyrkan i Tyskland, se s 15