



Thomas Joseph White op

Befrielse för fångar mellan övermod och förtvivlan

Gaudium et spes sedd på nytt



JUSTITIA ET PAX

KOMMISSIONEN FÖR RÄTTVISA OCH FRED

Rapport #9 i skriftserien

Tro och samhälle



KORT RAPPORT I SERIEN

»TRO OCH SAMHÄLLE«

9

THOMAS JOSEPH WHITE OF

Befrielse för fångar mellan övermod och förtvivlan

Gaudium et spes sedd på nytt

DECEMBER 2025



JUSTITIA ET PAX

KOMMISSIONEN FÖR
RÄTTVISA OCH FRED

FÖRORD

UNDER VINJETTEN »Tro och samhälle« presenterar Kommissionen för rättvisa och fred (Justitia et pax) i Stockholms katolska stift återkommande rapporter där olika skribenter presenterar och analyserar olika aspekter av den katolska socialläran. Ambitionen är att bidra till en bättre efterföljelse av Jesus Kristus och främja reflektionen över relationen mellan tro och samhällsmedborgarskap.

Det kan till exempel handla om att beskriva en hållning som härleds från tron och som kan tillåta olika, ibland till och med helt motsatta, ståndpunkter i konkreta samhällsfrågor, liksom att visa hur dessa kan formuleras utifrån den gemensamma hållningen, det vill säga den alltid förenande sanningen i evangeliet och sociallärans grundläggande principer. Det kan också handla om att ge kunskap och perspektiv på en fråga inom något av sociallärans tillämpningsområden eller på någon av dess grundprinciper, kopplat till något aktuellt samhälls skeende, för utveckling av både teologisk förståelse och kristet handlande. Och det kan också i denna rapportserie handla om att presentera något kyrkligt lärodokument inom socialläran och exempelvis framhålla någon aspekt att reflektera över eller beakta.

Föreliggande rapport är ett exempel på det sistnämnda. 60 år efter att dåvarande påven, den Helige Paulus VI, promulgerade Andra Vatikankonciliet pastoralkonstitution om Kyrkan i världen av idag, *Gaudium et spes*, kan vi publicera denna text av teologen och dominikanpatern Thomas Joseph White. Han läser konciliedokumentet utifrån den sociala och kulturella, men också teologiska, utvecklingen sedan Andra Vatikankonciliet slut och konstaterar att dokumentets karaktär av ett slags traktat för befrielse bara har blivit tydligare och mer välkommen.

Det är min önskan att läsningen av, och reflektionen över, rapporten ska bära frukt för Guds rike.

Stockholm i december 2025

P. THOMAS IDERGARD SJ

*Ordförande i Justitia et pax
i Stockholms katolska stift*

BEFRIELSE FÖR FÅNGAR MELLAN
ÖVERMOD OCH FÖRTVIVLAN:
GAUDIUM ET SPES SEDD PÅ NYTT

DET SÄGER SIG SJÄLVT att Andra Vatikankonciliet innebar något nytt. Dess läromässiga och pastorala ställningstaganden formulerades inte i första hand för att möta teologiska villfarelser i kyrkans inre liv, utan med tanke på en sekulariserande europeisk kultur, på den utmaning efterkrigstidens politiska landskap innebar och på den växande utmaning marxism utgjorde. Kyrkan hade kunnat välja att vara mindre lyhörd för den moderna världen. Kloka människor har landat i olika bedömning av vad det kunde ha lett till, antingen en mer sekteristisk och rigid kyrka, av omvärlden uppfattad som ännu mer irrelevant än kyrkan ibland ses idag, eller en mer livfull och missionerande kyrka uppfattad som ett levande alternativ till den förhärskande kulturen.

Här behöver vi tillstå två saker: Historiskt sett kännetecknas kyrkans liv av ett visst mått av rörelse och anpassning också mitt uppe i hennes beständighet, vilket är en del av katolska kyrkans enastående karaktär. Och i konciliets kölvatten har det i stora delar av kyrkan funnits en orimlig övertro på och en naiv anpassning till samtidens sekulära tidevarv.¹ Vad som idag verkar behövas är att starkare stå upp för en inre identitet genom tro, helighet och missionsglöd. Men hur ska en sådan självhävdelse förhålla sig till vår samtids icke-katoliker? Den främsta utmaningen idag är att leverera ett katolskt alternativ till liberalism. En sådan teologi måste utmärkas av ett budskap som i denna skeptiska tidsålder lyfter fram att den gudomliga uppenbarelsen är verklig, av att nyanserat förfäktat tankegångar om metafysik och den naturliga lagen samt av en tonvikt på helighet

1 Situationen i det moderna Europa är sammansatt och komplex. Just när kyrkan bestämde sig för att samarbeta med den demokratiska liberalismens kultur, tappade nämnda kultur förtroendet för mycket av sitt eget historiska arv och gick in i en flera årtionden lång process av omvärdering och teoretisk självvranssakan. Det nya Europa är ekonomiskt välorganiserat och byråkratiskt effektivt som aldrig förr. Men det tvivlar också på värdet i sitt kristna förflutna och saknar självförtroendet att lyfta fram något styrelseskick eller någon filosofi som överlägsna. Kyrkan förenade sig med en kultur som ryckts med i en revolutionär anda av självtvivel. Detta självtvivel införlivade hon i sin egen moderna historia av efterkonciliärt ifrågasättande.

och eskatologi. Det innebär också att tillbakavisa förhärskande former av nyliberal kontextualistisk teologi som överskattar möjligheten till syntes mellan vår tids sekulära livssyn och katolsk tradition, men utan att det medför någon allt för reaktiv traditionalism eller någon överdriven reträtt in i en sekteristisk motkultur.

När den först utkom 1965 uppfattade många katolska teologer *Gaudium et spes* som en progressiv stadga för den efterkonciliära kyrkan. I dagens sekulära liberala tidevarv ger dokumentet paradoxalt nog ett påfallande intryck av motkultur, till och med märkligt konservativt, av orsaker man inte kunnat förutse vid dess tillblivelse. Med sin uppfordran att se historien och människonaturen som kristocentriska, och sin slående tilltro till den naturliga lagens principer, står dokumentet i skorrande kontrast till samtidskulturen – och till och med till katolska kyrkans inre liv. Även om avsikten var att tala till vår tids sekulära befolkning, kan den målgruppen idag uppleva dokumentet som en egenmäktig kungörelse av kristen kulturell hegemoni, präglad av ett naivt, ohistoriskt moral-tänkande. Men även vår samtid, med dess självsäkra sekulära liberalism, präglas av sin egen naivitet där den postmoderna konsumtionskulturens kaosartade drift är vad som förväntas tillhandahålla värden och riktning. När vi 50 år senare återvänder till *Gaudium et spes* kan vi hitta förebådanden om den kris som där-efter brett ut sig inom kyrkan. Samtidigt kan vi även finna principer som bidrar till att lösa

gåtan om kyrkans identitetskris vid detta ögonblick i samtidskulturen.²

Gaudium et spes, eller »Schema 13« som det kallades under det pågående Andra Vatikankonciliet, började som kommissionsutkast om kristen moralisk ordning och om äktenskapets natur. I en defensiv ton försäkrade de tidiga dokumenten att det finns oföränderliga

-
- 2 Sedan dokumentet skrev har många oväntade saker hänt: den långtgående sekulariseringen i Europa och Amerika, kommunismens fall, uppgången för kosmopolitisk sekulär liberalism, framväxten av en mer självsäker global islam, den sexuella revolutionen och uppkomsten av etiskt problematisk ny bioteknik, det globala Syds tillväxt, uppkomsten av en global internetcommunity, att ordenslivet närapå uttraderats på många håll inom kyrkan, krisen med sexuella övergrepp mot barn, den nya filosofiska pluralism som började med frammarschen av postmodernistisk teori, den moderna liberalismens inre kris som kännetecknas av nyväckta nationalistiska strömningar, effekterna av Johannes Paulus II:s pontifikat och läroämbete, publiceringen av *Katolska Kyrkans Katekes* 1992, och därtill det nya paradigm inom kyrkans sociallära som uppkommit under påve Franciskus pontifikat, påverkat av teman i befrielseteologi, tydligt kännetecknat av uppmärksamhet på ojämlikhet i välstånd och på miljöfrågor. Trots flera sådana oförutsedda förändringar kan ändå *Gaudium et spes*' undervisning om den naturliga lagen förstås som kyrkans konstruktiva stadga om deltagande i det moderna politiska livet. I skilda regioner och kulturer kan denna stadga anta olika former, men den bottnar ändå i kyrkans månghundraåriga morallära och tradition om den naturliga lagen. Tonen är påtagligt gammalmodig, men många av principerna kan ges en mer vässad tillämpning i vår nya kontext. Ett sådant förhållningssätt till dokumentet hade, som jag ser det, Johannes Paulus II i sina encyklikor såsom *Veritatis splendor* och i *Katolska Kyrkans Katekes* rikliga undervisning om socialläran.

moraliska sanningar om den mänskliga tillvaron. Dokumenten försökte bevara klassiska uppfattningar om det kristna äktenskapet trots utmaningar från framväxande ny teknik och moderna filosofiska uppfattningar om politiska framsteg, något som skulle kunna hota den katolska traditionen om den moraliska lagen. Yves Congar och andra kritiker av detta tidiga schema önskade att dokumentet skulle slå an en mer optimistisk ton, präglad av dialog och mission, och tillhandahålla en katolsk vision av humanism som kunde bemöta det marxistiska alternativet och allehanda icke-religiösa visioner om mänsklighetens framtid. Dock väckte även de senare, optimistiskt hållna utkastet reaktion. Karl Rahner kritiserade dem för att ha förbisett den mänskliga syndens genomgripande natur, korsets mysterium och behovet av försoning. Sådan »augustinsk« kritik ledde till bearbetningar varmed slutdokumentet tillfogades avsnitt om synd, död och den mänskliga tillvarons gåta som enbart kan lösas i ljuset av Kristus.

Denna patina av redigeringslager utmynnade i ett dokument med oklar enhetlighet, dock ändå kännetecknat av en skönjbar enhet av tre sammankopplade teman. Först och främst slår *Gaudium et spes* tydligt fast att enbart i ljuset av Kristus och inkarnationens mysterium (att Gud blev människa i en enda människonatur) kan den mänskliga tillvarons gåta då lösas. Detta traditionella påstående, som utgör dokumentets kärna, förbinder oupplösligen de mänskliga villkorens lösning med det transcendenta och övernaturliga. Det står också i motsats till varje typ av mänsklig eller inomvärldslig immanentism, både politisk och vetenskaplig. Frälsningen kommer från

Gud allena, han som blev människa för att vi skulle kunna förenas med Gud.

Detta tema, som upprepas många gånger i dokumentet, har självfallet historiska band till kristologin hos Leo den store under antiken och hos Karl Barth i en modern kontext. Temat hör organiskt samman med den kyrkliga visionen i *Lumen gentium* som framställer katolska kyrkan som tecknet och verktyget för hela mänsklighetens frälsning, i Kristi nåd, och i *Nostra aetate* som framställer Kristus och kyrkan som den slutliga uppfyllelsen av hela mänsklighetens religiösa strävan. Det är talande att när alla dessa tankar från Andra Vatikankonciliet återgavs i dokumentet *Dominus Jesus* av Kongregationen för trosläran år 2000 sågs de av vissa som en bakåtsträvande motreaktion, fastän de i själva verket bara är normativa läror från Andra Vatikankonciliet, vilka i sin tur härrör ur Skriften och traditionen.

Ett andra tema är den kristna morallärans nyckelroll och den naturliga lagens allmängiltighet. Detta ämne var upprinnelsen till schemat, och även efter redigeringsprocessens alla nyanser är tanken fortsatt central. Vad är en »alternativ« kristen humanism? Träffande nog börjar dokumentet med ett utbyggt företal om kristen antropologi: människor är skapade till Guds avbild, kropp och ande, kallade till evigt liv, präglade av ett moraliskt samvete som vill det goda, men även skadade av syndens skröplighet och handfallna inför dödens gåta. Allt detta blir bara helt begripligt i ljuset av Kristi människoblivande, liv, död och uppståndelse samt hans allomfattande nåd som erbjuds varje människa. Denna tankekorrelation är ingen slump i förhållande till vad som följer.

Det finns en universell naturlig lag: Människor är av naturen förmögna att uppfatta och sträva mot en godhetens etik präglad av universella principer. Mänskors ömsesidiga beroende har en samhällelig karaktär som erfordrar en politisk etik baserad på det gemensamma goda. Vår gemensamma och individuella moral kännetecknas av rättvisa och personligt ansvar. Den mänskliga familjen, bestående av man och kvinna i förening som strävar efter att få barn och att uppföstra dem ansvarsfullt, är det mänskliga samhällets grundläggande byggsten. Samhället bör eftersträva marknadsekonomi, lika möjligheter, privat egendom och solidaritet. Det finns universella rättigheter såsom liv (vilket abort är en förbrytelse mot), utbildning och arbete. (Dokumentet är inte libertarianskt.)

Nationer bör sträva efter endräkt och ömsesidigt samarbete samt utveckla teknologi som tjänar, inte undergräver, mänsklig värdighet. Teknisk utveckling får inte förväxlas med moralisk utveckling. Det sistnämnda gäller särskilt nutida former av krigföring, vilka förmår åstadkomma omfattande förstörelse bland civilbefolkningen (det totala kriget), något som står i strid med traditionella principer om rättfärdiga krig.

Lägg märke till att dessa två första teman står i ett visst uppenbart spänningsförhållande till varandra. Om »lösningen« på den mänskliga tillvarons gåta endast kan nås genom Kristi förmedling och i ljuset av kyrkan, varför är då ett genomgående tema att dokumentet framhåller betydelsen av en uppsättning etiska principer som i princip alla kan urskilja? Det rimliga svaret tycks vara att dokumentet präglas av en nyanserad förståelse av arvsyndens verkningar (en lära dokumentet självt rätt utförligt hänvisar till).

Å ena sidan präglas den fallna människan av svaghet, speciellt vad gäller förstånd och fri vilja, varför våra mänskliga villkor förblir dunkla för oss i många avseenden. Till och med när vi tydligt kan uppfatta något som moraliskt gott av vikt, har vi svårt att komma fram till eller fullfölja ett beslut att handla därefter. Sinnet förmörkas och viljan är skadad, den navelskådar. Detta påverkar oss kollektivt och samhälleligt såväl som enskilt. Å andra sidan är inte människan genomgripande fördärvad, utan fortfarande förmögen till en viss etisk känsla för det rätta och kännetecknas av en förmåga att i sanning undersöka meningen med människans tillvaro och öde.

Här sammanfaller den kristologiska universalismen med den nyanserade framställningen av naturliga mänskliga böjelser. Har Kristus verkligen dött och uppstått för alla människor, så erbjuds nåden åt alla, om än ofta på dolda vis. Det är just i människans håg till det sanna och det goda som vi kan förvänta oss att Kristi nåd inverkar, ofta på dolda vis, på människor. Kyrkan skildrar Kristi mysterium och den naturliga lagen, teologisk reflektion och välgrundad filosofisk vishet, för en värld som är skadad men också har potentialen att öppna sig för Kristi nåd. Denna värld kan nå den fulla sanningen om människans tillvaro (inklusive den naturliga lagens etiska påbud och principer) just för att den inom sig får hjälp av denna nåd som både helar naturen och upphöjer den. Märk väl att med detta nyanserade synsätt undviker dokumentet framgångsrikt två ytterligheter: fideistisk reträtt in i en föreställning om universell etik uppenbarad på ett unikt sätt, eller kapitulation inför en icke-kristen etik av endera sekulärt eller religiöst syfte. Nämnad universalitet, även den naturliga lagens, tillhandahålls just av kristen tradition, även om den framställs som

något alla människor åtminstone ofullkomligen kan uppfatta.

Dokumentets tredje tema gäller begreppet »tidens tecken«. Detta är Marie-Dominique Chenu's berömda bidrag. Frasen används bara en enda gång, i inledningen, men sätter fingret på ett ärende som utgör en grundval, avseende snarare metod än innehåll, för hela dokumentet. Med begreppet avsåg Chenu tanken om ett växelförhållande mellan kyrkans levande lära och de historiska löften och utmaningar som manifesteras av en viss tidsålders kultur. Tagen i allmän bemärkelse är tanken tämligen ofarlig. Vill kyrkan evangelisera eller förkunna evangeliet i en bestämd tidsålder eller kultur, måste hon också ta sig an dess språk, attityder, förutsättningar, positiva sinne-lag och negativa hinder. Det gäller för allt pastoralt arbete med enskilda eller grupper. Dock finns i denna tanke även två underliggande otydligheter i Chenu's egna skrifter (inte i själva *Gaudium et spes*).

Den ena är den filosofiska tanken att hela naturen (inklusive människan) i sig är historisk, vilket innebär att kännedom om olika tider och kulturer är mer än att bara uppmärksamma villkor och omständigheter. Vad som förändras över tid är inte bara hur vi kommunicerar utan verklighetens själva strukturer, både rörande människor och i övrigt. Därmed antyds att kyrkans själv ständigt förändras också på fundamental nivå, i hennes budskap och lära, inte bara i hur hon undervisar eller i hennes organiska dogmutveckling steg för steg.

En annan otydlighet är mer slående teologisk. Om Kristi nåd är närvarande och aktiv i varje människa vid varje tid och plats, kanske kyrkan måste inte bara manifestera och väcka en dold kallelse till Kristus och

hela mänsklighetens kallelse till evigt liv, utan också upptäcka och till och med foga sig efter nya nådeverkningar som återfinns i icke-kristna kulturer från tid till tid. Denna tanke har en synnerligen politisk kraft. Chenu och hans lärjungar såg i framväxten av modern europeisk socialism en ny modern medvetenhet om villkoren för människans frihet och rationalitet, en medvetenhet som kyrkan kunde både lära sig av och möta. Drivet till sin logiska spets leder ett sådant tänkesätt till uppfattningen att kyrkan läser av tidens tecken som bäst när hon anpassar eller fogar sig efter några av modern politisk historias sekulära trender och den kultur som uppstått. Även där är Guds nåd närvarande, den kallar oss bort från traditionella sätt att leva och in i nya uttryck för evangeliet i vår egen tidsålder.

Tanken i sig tycks inte finnas i *Gaudium et spes* på något uttalat vis. Inte heller finns den i de tolkningar av dokumentet som senare lades fram av Johannes Paulus II och Benedikt XVI, påvar vars läroämbeten på utmärkande sätt pekade åt andra håll än Chenus Concilium-katolicism.³ Dock kom tanken att leva vidare på påtagliga sätt. Här är Edward Schillebeeckx ett viktigt fall. Hans berömda korrelationsmetod syftade till att nå nya läsningar av klassiska grundläggande uppfattningar om kristen lära i en modern kontext.

3 Chenu var en av flera teologer som medverkade i tidskriften »Concilium« grundad 1965 med målet att i det som kallas »Andra Vatikankonciliets anda« föra teologisk debatt om förändringar i Katolska kyrkans lära. (Översättningens anmärkning.)

Det mest kända exemplet gäller hans undervisning om eukaristin, där han hävdade att moderna människor lever i en post-metafysisk tid där själva tanken om transsubstantiation mest är obegriplig. Därför bör vi frammana en föreställning om »transignifikation« som innehåller en enbart fenomenologisk (eller symbolisk) beskrivning av mässan. Denna nya sorts tolkning är, just för att den inte hänvisar till ontologi, bättre lämpad att låta både protestanter och katoliker samfällt enas om dess inre mening. Schillebeeckx tycks mig tömma eukaristin på dess levande innehåll såsom Kristi verkliga närvaro till förmån för en förment »modern« önskan om politisk enighet, vilket gör mysteriet till redskap för en ideologi som är oförenlig med dess avsedda användning. Ironiskt nog är det bara själva mysteriet (eukaristin i dess ontologiska innebörd) som kan åstadkomma enhet mellan alla kristna, möjliggjord genom den verkliga närvaron av Kristi transsubstantierade kropp och blod.

Det mest slående exemplet på denna korrelationsmetod återfinns emellertid i Schillebeeckx kristologi, där kyrkans klassiska lära om Kristi två naturer som sann Gud och sann människa läses på nytt utan att gå emot den klassiska läran såsom en modern allegori i gudomlig solidaritet med förtryckta människor. Om Gud på något sätt manifesterats för kyrkan i Jesu från Nasaret liv och död, så bör kyrkan uppfatta Guds utsträckta solidaritet med politiskt och ekonomiskt marginaliserade människor.

Återigen är ironin påtaglig. Genom att lägga sig till med modern protestantisk liberalteologis toner försökte Schillebeeckx visa prov på en intensivare stämning av politisk solidaritet i en modern kontext, och visa hur ett marxistiskt försvar av förtryckta samhällsklasser är förenligt med evangelieberättelserna.

Vad som emellertid fördunklas av en sådan »post-metafysisk« ny läsning av Kristi mysterium är just hur radikal Guds solidaritet med människosläktet är. Nya testamentets lära att den mänskliga gemenskapens transcendent skapare själv verkligen antog mänsklig natur, föddes fattig vid en bestämd tid och plats, led en försoningsdöd som objektivt förändrade verklighetens beskaffenhet, inte bara som ett politiskt föredöme utan genom verkningar av övernaturlig nåd.

Idag tillstår Schillebeeckx lärjungar i allmänhet att hans modell var naiv. Han ersätter den klassiska metafysikens övertygelser med den moderna, europeiska, liberala socialismens övertygelser. Om allt kan förändras över tid, varför skulle den sistnämnda intellektuella miljön vara mer stabil än den förstnämnda? I stället önskar de uppdatera hans ansats i ljuset av mer utpräglad postmoderna ämnen och uppfattningar. I en sådan modell borde vår teologi idag i sin helhet vara »kontextualistisk«, radikalt anpassad till den omgivning vi lever i. Med andra ord skulle samtidskulturen och vad som där ses som viktigt utgöra tolknings- och uttryckshorisont för äkta teologi i vår tid.

Mycket som tidigare uppfattats som dogmer kan historiskt omtolkas som fullständigt omförhandlingsbart, hit hör inte minst kyrkans traditionella lära om familj, sexualitet och kroppen. Till och med Kristi och Pauli undervisning underställs denna tanke. Deras undervisning måste snarare ses som relationella vägar till personligt engagemang med andra, som uttryckte kärlek i det sammanhang där de levde men som idag uttrycker kärlek i alternativa principer och på alternativa och nya sätt. Att ha invändningar mot en sådan möjlighet betraktas som att lida av en naiv, ohis-

torisk »fundamentalism«, en reaktion som sägs florera i påstått »reaktionära« miljöer såsom Johannes Paulus II:s dåvarande pontifikat.

I själva verket är detta teologiska paradigm en form av dogmatisk nominalism: äldre tiders läror är problemlösningssförslag snarare än klargöranden av uppenbarade sanningar som är tillförlitliga. Till exempel kan konciliet i Kalcedon förstås post-ontologiskt i en vår samtid präglad av besvärad religiös pluralism. Är Kristus sann Gud och sann människa? Vi kanske i stället kan säga att Kristus är den privilegierade historiska plats där kristna säger sig möta Gud, men kunskapsteoretisk ödmjukhet fordrar att vi på samma gång tillstår att icke-kristna traditioner kan ha oreducerbart distinkta erfarenheter av det absoluta vilka inte kan avfärdas av något som helst dogmatiskt a priori. De skulle kunna vara andra manifestationer av det absoluta, någon eller något som i slutändan förblir obekant för oss.

På samma sätt kan en del bibliska läror om otillåtna handlingar selektivt omtolkas utifrån enskilda situationers sammanhang. Andra kan, inför nya och framväxande ekonomiska, politiska eller ekologiska kriser, upphöjas till kategoriska imperativ. Könsuppdelningen manligt och kvinnligt kan nu ses som en i hög grad kulturell konstruktion och principen om enbart manliga präster avskaffas. Urskiljningen av absoluta referenser förändras på ett framväxande och fortgående sätt.

Uppenbarligen är fallet att ju mer *Gaudium et spes* tema om tidens tecken tolkas på ett avgjort kontextualistiskt vis, desto mer motverkar det direkt de två första teman som identifierats ovan: kristocentricitet och kyrkans urskiljande av en oföränderlig lära

om den naturliga lagen, grundad i människans antropologi. I den mån katolsk teologi i dag rör sig i denna postmoderna och kulturpragmatiska riktning, ansluter den sig till välbekanta företeelser hos det tidiga 1900-talets liberala protestantism, i synnerhet de alternativ som Ernst Troelsch redan grundligt utforskat. För att se hur väl denna typ av modern liberal protestantism har klarat sig sociologiskt behöver man bara tänka på dagens moras inom tysk lutherdom. Låt de döda begrava de döda. I den utsträckning katolska kyrkan i Tyskland slår in på denna bana kommer kyrkan i Tyskland att dö ut. I denna modell har den sekulära åskådningen i själva verket ersatt kyrkan såsom den verkliga institutionella bäraren av värden. Denna tes som redan Hegel med livfull klarhet gav uttryck åt i sin lära om den helige Ande har rekapitulerats i samtidens postprotestantiska Europa och Nordamerika.

I verkligheten är kontextualistisk teologi mer naiv än den Schillebeeckx-modell den ersätter, eftersom han åtminstone naivt räknade med möjligheten av någon form av universellt applicerbar tanke gällande människor i alla tider och på alla platser. Om alla våra kristologiska, metafysiska och moraliska uppfattningar i själva verket är föremål för kontextualismens historisk-kritiska lösning, så är det bara ur Derridas, Foucaults, Lyotards och andra kritiska teoretikers intellektuella förtvivlan som några logiskt konsistenta hållningar kan uppkomma. Hur mycket man än försöker klä postmodernismens metafysiska tomhet i katolsk teologis kostym, finns det i slutändan ingenting inuti klädesplagget.

Med det sagt har kontextualister på många sätt rätt angående vårt historiska ögonblicks beskaffenhet. Efter upplysningstiden är den moderna liberalismens centrala strävan att skapa ett styresskick och en föreställning om människors och staters rättigheter fria från varje direkt avhängighet av förpliktelser till religiösa konfessioner. Vidare finns hos många av samtidens sekulära regeringar en ökande tendens att undanröja varje normativ, offentlig hänvisning till moraliska åtaganden som ens indirekt härstammar från kristen tradition. Problemet förvärras av rädslan för inter-religiös missämja, speciellt på grund av de konflikter som uppstår mellan muslimska kulturer och västerländska liberala stater samt på grund av en upplevd nödvändighet av en sekulariseringsmodell för internationella relationer vilken förmår hålla de negativa effekterna av religiöst våld i schack, samtidigt som det finns utrymme för den mycket verkliga religiösa pluralism som utmärker globaliserade invandrarbefolkningar i moderna demokratier och de finansmarknader som upprätthåller dem.

Europas intelligentia känner sig idag utmattad av idén om normativa ontologiska och etiska anspråk som sägs vara bindande för den stora massan, och denna utmattning genomsyrar mycket av kyrkans inre intellektuella arbete och pastorala verksamhet. Metafysiska förpliktelser tycks vådliga i den mån de riskerar att splittra människor och söndra marknadernas hegemoni och den kosmopolitiska liberalismens politiska mål.

Vilka alternativ står till buds för oss som katoliker på drift i denna postmoderna värld? Ett utbrett alternativ är katolsk nytraditionalism, som hävdar klassiska medel till identitet: lära, metafysik, traditionell liturgi.

Ställd inför inkräktande sekularisering konstaterar denna allt mer populära och ungdomliga flygel av kyrkan att en kärna av identitet måste upprätthållas, och en praktisk livsföring som stämmer överens med vad evangeliet fordrar. Kyrkan kan kvarstå som en kreativ minoritet i ett större hav av förvirring, men det klarar hon bara om hon först överlever. Katolska nytraditionalister betraktar samtidens anpassningstvång i kyrkan som en ytterst kontraproduktiv samhällsstrategi. Men ensam har traditionalism begränsningar. Ofta tar den sig inte an vår tids utmaningar, speciellt inte genom att adressera dem i ljuset av evangeliet, förstå det hela med avseende på just de sanningar som alltid måste vidmakthållas.

Ett annat alternativ är att assimileras av tidens normer. Låt oss lägga vårt öde i händerna på liberala eliteres trender, anpassa oss till föränderliga seder och hoppas på bättre tider. Ologiskt, med tanke på den gudomliga uppenbarelsens realitet och kyrkans lära sedan länge, är detta alternativ i själva verket en förtäckt form av pelagianism. Outtalat förutsätts att det moderna politiska samhället är tillräckligt mycket på väg åt rätt håll och inte behöver någon frälsare. Nej, tvärtom är det faktiskt självt den lösning som kan rädda kyrkan från att bli historiskt passé. Många protestantiska och anglikanska samfund har grundligt utforskat denna väg.

Dessa två samtida alternativ, fastlåsta i öppen kamp, väcker associationen till en ofrånkomlig brytning i kyrkan och med tiden en kraftmätning där minnet av traditionen ställs mot aningar och rädslor inför framtiden. *Gaudium et spes* väcker tanken på en annan utväg, varken trångsynt eller i hopplös relativism, utan i stället präglad av missionens friska fläkt. Visst var dokumentet naivt. Många av dess kulturella

omdömen om det moderna Europa är föråldrade. Men det är inte huvudpoängen.

Dokumentets grundläggande impuls är varken att kapitulera eller att gå i försvar, utan den är kristocentrisk och evangelisk: att undervisa folken om Kristi mysterium och förklara varför enbart detta enastående mysterium låter oss nå verklig insikt om vår gåtfulla mänskliga tillvaro och dess kallelse eller öde. Inte Kristus eller modern universell humanism, liturgi eller politiskt engagemang, oföränderliga moraliska absoluta värden eller relevans i samtiden, tro eller metafysisk filosofi, dogm eller utåtriktat pastoralt arbete, utan alltid enbart det katolska »både och«. För allt »är i Kristus« (Ef 2:13) i varje tidsålder inklusive vår egen. Vilka är då de äkta »tidens tecken« av betydelse i vårt eget historiska ögonblick, om vi inte vill ge upp utan göra »varje tanke till en lydig fånge hos Kristus« (2 Kor 10:5)? Hur kan kyrkan återfå sin vitalitet i kölvattnet av inre skandaler och omgivande förvirring, eller brist på tillförsikt, om hennes identitet och mission?

En första punkt gäller *Gaudium et spes* huvudtes. Vi lever för närvarande i en kultur som misstror absoluta religiösa påståenden, präglad av en diffus blandning av agnosticism och vag andlighet. I det sammanhanget är kyrkans mest motkulturella påstående det mest centrala: att Kristus verkligen är både Gud och människa och att han allena är hela mänsklighetens frälsare. Idag behöver kyrkan förklara varför Guds fullkomliga uppenbarelse i Kristus är av betydelse för människan. Inkarnationen är ett svar på vårt olösta tillstånd som andligt föräldralösa, som varelser som inte känner sin skapare personligen. Om Gud har blivit en enskild människa, kan vi börja lära känna

vem Gud är på ett privilegierat och konkret vis, i enlighet med den mänskliga natur vi förkroppsligar. För då kan vi bokstavligen se och höra från Gud som i Jesus Kristus är den mest mänskliga av alla.

Inte bara skingrar inkarnationen religiös förvirring, den talar också till vår utsagda mänskliga längtan. Vad ska vi sätta vårt hopp till, och leva för? Gud har förenat sig med människan så att vi kan varsebli att vi har en verklig bestämmelse i Gud, och att vår mänskliga längtan efter sanning och lycka är mottaglig för ett slutligt svar, inte enbart frukten av fåfäng strävan eller naturens nycker.

Dessa uppfattningar har politiska konsekvenser. Om människosläktets sanning och lycka i slutändan endast står att finna hos Gud, så beror det politiska samhällets enhet och endräkt i slutändan på något utöver oss själva. Det är inte bara staten eller någon mänsklig ideologi som kan utverka eller få fram politisk endräkt. För detta behövs en samfällad inriktning mot det absoluta, och Kristus leder oss i den riktningen, mot Guds transcendens som människosläktets slutmål och därmed som all politisk enighets första grundval. Detta behöver inte innebära fördomar mot icke-troendes medborgerliga rättigheter och kräver inte teokrati, tvärtom. Just för att människor begåvats med en verklig förmåga att finna Gud, får deras sökande efter Gud, eller att de avböjer ett sådant sökande, ett visst mått av medborgerligt och moraliskt skydd, på grund av deras värdighet som varelser skapade till Guds avbild. Alltså är det inte den sekulära liberalismens imperativ som ger oss den största vidden och mest intensiva förnimmelsen av vikten av mänsklig frihet, utan i stället alla människors kristocentriska inriktning.

Det leder oss till en andra punkt: vad frihet innebär och hur den bäst används. Dagens liberalism skapar ett fritt utrymme för individer att ta plats på marknaden och konsumera, att dra nytta av sådant som mat, el, rinnande vatten, shopping, resor, sexuell njutning, nätuppkoppling och sjukvård. I denna modell ligger ribban för mänsklig frihet lågt. Alla erbjuds »frihet till likgiltighet« att göra vad de önskar (så länge de rättar sig efter tidsandans ständigt växlande moralvanor, som eliter och kändisar ger uttryck för och som ideligen tuggas om med hänförd och godtycklig enväldighet).

Vad som därmed inte erbjuds är vad den belgiske moralteologen och dominikanpatern Servais Pinckers kallade »frihet till fullkomning«: tanken att vi uppnår djup och stadigvarande lycka genom att mödosamt förvärva dygder. För att bli en jazzmusiker fri att improvisera meningsfullt i en ensemble måste man behärska skalorna och nå djup intuition i musikens struktur. För att bli en rättrådig och förståndig människa som i en uppsjö av situationer spontant kan handla utifrån djup människokärlek, måste man lära sig från generella principer i en rad sofistikerade moralfall, så att man alltid både tar itu med orättvisor och älskar människor djupt och verkningsfullt.

Samtidskulturen säger oss att moral är spontant, lättsamt och intuitivt, och att vi lär oss mer om hur vi etiskt bör tänka och handla från nätvideor än från gångna tiders visdom. I detta sammanhang gör kyrkan rätt i att med Augustinus och Thomas av Aquino understryka att lycka, inte laglydnad, är nyckeln till ett moraliskt liv. Längtan efter lycka är outplånlig i människans person, men för att nå stadigvarande

djup lycka krävs, på samma sätt som för hantverks-
skicklighet eller kunskap, ett disciplinerat liv och
askes.

Kyrkan behöver fortsätta att framhålla vikten av en
dygdens kultur, snarare än bara en »värdenas kultur«. Värden har alla, oavsett vilken moral de har. Föreställningen om värden är kantad med den subjektivitet som utmärker vår moderna individualism. Inte alla har dygder, men alla har förmågan att utveckla dygder, intellektuella, moraliska och hantverksmässiga. Traditionellt understryker kyrkan hur viktiga dygder är för den mänskliga kulturens goda. Strävan efter dygd lär oss också vår grundläggande svaghet och hjälper oss att lära oss vårt behov av nåd. Den naturliga lagens kultur är också dygdens kultur, där människor är beroende av både nåd och natur. Där är de inte förmätna nog att förlita sig enbart på egen kraft, men misströstar inte heller över människans förmåga att söka det goda och förstå det.

En tredje och mycket viktig sak att engagera oss i idag signaleras tydligt av *Gaudium et spes*: Hur tar vi itu med dagens ökande ateism och likgiltighet inför religion? För att besvara den frågan behöver man identifiera sekulariseringens grundläggande orsaker. En av dessa är tillväxten av materialism och scientism, uppfattningen att världen enbart består av en uppsättning atomstrukturer som processer i kosmos slumpmässigt ordnat, och som vi begriper huvudsakligen med de moderna vetenskapernas verktyg. Detta synsätt är allmänt spritt, lyfts fram av den nya ateismen och får näring av en reduktionistisk filosofisk hållning vid många moderna universitet.

Det går inte att ta itu med saken bara genom att reflexmässigt vädja till vag moralisk intuition om mänsklig värdighet. Vad som istället behövs idag är ett försvar av en djupare syn på levande varelser såsom något annat än maskiner eller enbart knippen av materiella beståndsdelar, och på människor i synnerhet som andliga djur, med immateriella förmågor till intellekt och fri vilja. Kyrkan måste återta och filosofiskt argumentera för verkligheten av en varats hierarki ingraverad i kosmos, där sådant som lever i grunden skiljer sig från sådant som inte lever och där människan unikt bland djuren har en andlig själ, skapad till Guds avbild som en intelligent och fri varelse och därmed utrustad med en unik moralisk värdighet.

Detta är desto mer angeläget mot bakgrund av framväxten av teknologi inom artificiell intelligens. I vår vetenskapliga tidsålder kommer kyrkans kristologiska och universella etiska lära att på lång sikt förefalla meningsfull bara om kyrkan inför allmänheten kan ge uttryck åt den mänskliga värdighetens metafysiska grundvalar. Nu är detta inte någon postmodern tanke, och den är klart kontrakulturell på flera sätt, men den är inte heller någon tanke man kan ha eller mista ifall den kristna trosbekännelsen är sann.

Den sista punkten är kanske den mest grundläggande. Kyrkan måste bemöta liberalismens falska religion, som gör den politiska sfären till något absolut, genom att betona att alla världsliga politiska mål och framgångar ofrånkomligen kommer till korta eller misslyckas. Hans Urs von Balthasar anmärker att den kristna synen på deltagande i historiens förlopp måste undvika två ytterligheter. Den ena är att dra sig

undan från det timliga, något som utmärker gnosticism eller buddhistisk ontologi, inriktad på att dra sig undan historiska narrativ om jaget vilket ses som illusioner som härrör från Samsara (kretsloppet av död och återfödelse).

Den andra ytterligheten är emellertid en profetisk timlighet, som återfinns i vissa former av judisk messianism och marxism, med blicken alltid riktad mot en ännu inte förverkligad historiehorisont. Den kristne, däremot, har som mål att återförenas med det eviga nu närvarande i köttet, ett möte med det eskatologiska mysterium som hör till den absolute, Gud i Kristi person, till och med mitt i lidandet och döden. Teresa av Calcuttas huvudmål var inte att förändra några politiska system utan först och främst att möta Gud och tjäna honom, fördold i de fattigaste av fattiga, och hjälpa dessa människor att ta emot och möta Gud även mitt bland mänsklig död. *Gaudium et spes* är särskilt känd för sina två första ord, »glädje och hopp«, men därpå följer de mindre uppmärksammade termerna »luctus et agnor«: »bedrövelse och ångest«.

Dokumentets avsnitt om mänsklig synd, död och politikens misslyckande är goda nyheter, eftersom de indirekt pekar bortom sig själva mot Guds transcendens, han som är det eskatologiska hoppets unika yttersta punkt. En kultur som tror helt och hållet på sig själv är en kultur som inte längre kan tro på Gud, eller uppfatta att Gud finns och att vi behöver honom. För den har stängt in sig i sin egen självtillräcklighets immanens.

Vilket är kyrkans mest suggestiva vittnesbörd om politikens begränsning, just i det offentliga rummet? *Gaudium et spes* talar särskilt om det kristna äkten-

skapet. Det är otillräckligt. Å ena sidan vittnar idag kristna äktenskap otvivelaktigt om Guds transcendens, eftersom de inbegriper ett helhjärtat åtagande och öppenhet för liv. Sekulära kulturer vars gudstro och gudsdyrkan sinar tappar märkligt nog också tron på sin egen kulturs framtid, och slutar fortplanta sig. Att tro på livet är att tro på Gud och evigt liv, åtminstone indirekt.

Å andra sidan nämner dock inte *Gaudium et spes* det gudsvigda livet som ett offentligt vittnesbörd i dagens värld. Det är en allvarlig brist. Det gudsvigda livet är en viktigt kännetecken på övernaturlig tro i en viss kultur, dessutom en viktig kanal. Där det finns kulturer med intensiv tro, där finns också kallelser till det gudsvigda livet. Där kallelser till det gudsvigda livet florerar, breder kulturens tros liv ut sig. Då de tynar, försvinner till slut känslan för det heliga.

Varför är det gudsvigda livet en kulturell och politisk fråga av första graden? Därför att när de som lever ett gudsvigt liv genuint lever ut sin spiritualitet förkroppsligar och återspeglar de barmhärtighetsgärningarna till kropp och själ: att undervisa de olärda, vägleda de villrådiga, trösta de plågade, ge föda åt de hungrande, ge härbärge åt de hemlösa, besöka de fängslade etc. De lever bokstavligen i Kristi efterföljelse på gator och torg. Sådana gärningar är både »för mycket« och »för lite« för vår moderna liberala kultur. De är »för lite« för att de inte först och främst är försök att revolutionera politiska strukturer. Snarare förutsätter de att de sistnämnda är otillräckliga och tillfälliga, och väcker tanken att kärleken till nästan har ett mål som ligger bortom staten och dess befogenheter eller begränsningar. De är »för mycket« för att de påvisar vars och ens (inte bara institutioners) ansvar att handla med sikte på ett liv med Gud.

Barmhärtighetsgärningarna är eskatologiska gärningar. De är tecken om att vi alla ska ställas till doms och är inbjudna till evigheten, och att vår tid här i världen bara är en sorts övningsfält och förberedelse för ett kommande liv som vi når om vi godtar det livets villkor, Kristi villkor. Så länge katolska kyrkans elitutbildningskultur inte inbjuder sina bästa adepter att först och främst överväga det gudsvigda livet, framför en bana inom högre utbildning eller näringsliv eller juridik, är den inte någon kultur som förmår att på ett lämpligt sätt möta vår tids utmaningar. Oavsett om kyrkan har gifta präster eller inte, så kommer inte principerna för livet med Gud att ändras på denna punkt. Celibat i Kristi efterföljd är det främsta tecknet på att gå stick i stäv, ett tecken som upprätthåller kristen motkultur-identitet och som har den största kraften att förändra kulturen. Fram tills du är redo att låta ditt liv förbrännas av Gud älskar du inte Gud så värst mycket. Det är lika sant om kyrkan kollektivt som om någon enskild individ.

På 1800-talet behövde det katolska läroämbetet tackla två motsatta rörelser, en som gick till ytterlighet i pessimism och en i optimism, från framför allt Frankrike respektive Tyskland. Å ena sidan fanns en »traditionalism« hos några som uppfattade upplysningen som en utplåning av katolska seder, och därför kämpade emot den tidiga modernismen som en vittomspännande motståndare. Å andra sidan fanns bland katoliker på tyska lärostolar en »rationalism«, där man försökte utveckla moderna filosofiska och politiska argument som skulle vara tillräckliga för att motivera kristen tro. Den förra villfarelsen överdrev den moderna människans fördärvade natur, medan den senare brast i medvetenhet om transcendensen och verkligheten hos det övernaturliga som sådant, vilket vi enbart genom Guds nåd kan nalkas.

Vår egen tidsålder är inte så annorlunda. Vi är fångade mellan hållningar av extremt övermod och pessimistisk förtvivlan. *Gaudium et spes* tillhandahåller en ofullständig men nyttig stadga som förmår navigera mellan Skylla och Karybdis. Det är nådens och naturens väg, Kristi väg och den moderna katolska humanismens väg. Idag är vår främsta frestelse att förneka eller dölja den absoluta sanning som den gudomliga uppenbarelsen och den naturliga lagen utgör. Men vill vi säkra denna sanning behöver vi förmedla den genom mission, inte bara som en trångsynt klan utan som en universell kyrka. Det kräver att vi rätt förstår vårt eget sammanhang, men framför allt krävs att vi även i vår egen tid inser att det ytterst är Kristus själv och hans undervisning som är »tidens tecken«.

FÖRFATTARPresentation

Fader Thomas Joseph White är dominikan och Rector Magnificus vid Påvliga universitetet S:t Thomas (Angelicum) i Rom. Han kommer ursprungligen från sydöstra Georgia i USA och studerade vid Brown University, där han konverterade till katolicismen. Han genomförde sina doktorandstudier i teologi vid Oxford University och är författare till flera böcker och artiklar.

Tillsammans med Matthew Levering är han medredaktör för den akademiska tidskriften *Nova et Vetera*. År 2011 utnämndes han till ordinarie ledamot av Påvliga akademien för S:t Thomas av Aquino, och 2019 tilldelades han hederstiteln *Distinguished Scholar* av McDonald Agape Foundation.

Han innehade McInnes-professuren för teologisk forskning vid Angelicum under läsåret 2018–2019. År 2022 tilldelades han en hedersdoktorstitel av Catholic University of America, och 2023 valdes han till ordförande för Academy of Catholic Theology. Samma år tilldelades fader White också titeln *Magister i den heliga teologin* (*Master of Sacred Theology*), en av de högsta akademiska utmärkelserna inom dominikanorden.

OM JUSTITIA ET PAX

Kommissionen för rättvisa och fred, *Justitia et Pax*, är ett organ i stiftet verksamt i frågor kopplade till den katolska socialläran. Kommissionens uppgift är främst att ge biskopen råd och att främja kunskapen och engagemanget bland de troende i stiftet om socialläran och näraliggande frågor kopplade till hur den katolska tron får prägla den kristnes relationer till sin omvärld, nära och långt bort. Kommissionen representerar också stiftet i både nationella och internationella, liksom i både inom- och utomkyrkliga, sammanhang relevanta för dess ansvarsområde.

