**En imperiekritisk läsning av reformationen – hur långt bär den?**

Mina tankar har gett sig ut på äventyr sedan jag lovade det här.
Men jag har förvarnat KG, så jag tror att han är införstådd.

Jag kommer inte att starta i Martin Luther utan i den mest lutherska av bekännelseskrifter, den augsburgska bekännelsen som lades fram för kejsaren 1530 och som Svenska kyrkan gjorde till sin bekännelse vid Uppsala möte 1593. För reformationen handlar ju från första början om relationen till den tidens imperium, startar om man så vill just i imperiekritik.

* Hur gestaltades reformationens imperiekritik?
* Hur kan vi förstå den – och att den gång på gång verkar hamna i självmotsägelser, ironier?
* Skulle den kunna vara något vi kunde inspireras av?

**Hur gestaltades reformationens imperiekritik?**

Det vanligaste sättet att beskriva luthersk tradition är nog att beskriva det som motsatsen till impe­rie­kritik. Enligt den sk tvåregementsläran handlar Gud med oss inte bara genom kyrkan utan också genom den världsliga makten. Detta brukar framställas som ett ifrågasättande av all kyrklig kritik av den världsliga makten, ett teologiskt inblanco-godkännande av det som den politiska makten gör. Även om det finns mycket som kan stödja en sådan tolkning, vill mitt upplägg förstås problematisera den.

Jag tycker att det är värt att fokusera på kejsarens och imperiets roll i reformationen. Den är inte självklar.

**Worms 1521**

Det började redan med riksdagen i Worms 1521. Kurians bannhotbulla hade nått Luther i oktober 1520 och själva bannbullan den 3 januari 1521. Kyrkan hade sagt sitt. Varför skulle Luther höras på riksdagen? Kejsaren var nog villig att följa påven och förklara Luther i rikets akt, dvs fredlös, men vissa furstar och ständerna ville först att han skulle få försvara sig (Grane 106f). Redan detta var förstås fundamentalt kyrkokritiskt. Inte bara Gustaf Vasa hävdade den världsliga maktens oberoende av kyrkans diktat. Om man så vill: Den världsliga makten gjorde anspråk på att mera objektivt än kurian kunna bedöma också teologiska argument! Men den kom denna gång till samma slutsats, och Fredrik den Vise (också en världslig överhet) fick rädda Luther till Wartburg!

**Augsburg 1530**

Men så kommer alltså riksdagen i Augsburg 1530, då den augsburgska bekännelsen läses upp. Den lästes upp inför kejsaren och riksdagen, på tyska dvs kanslispråket, riksdagens språk. Den var undertecknad av sju furstar och råden i Nürnberg och Reutlingen. Även om det i alla (?) läroböcker står att den latinska texten är den som ska läsas och att den är författad av Melanchthon, tycks det mig uppenbart att det inte handlar om några teologers definition av en lära. Det är en politisk text, och det är de makthavare som skulle ta politiskt ansvar för texten som har bestämt hur den ska se ut. Det är för mig också uppenbart att yrkandet i texten inför riksdagen finns i det stycke som står mellan de 21 första artiklarna, som brukar kallas ”läroartiklar”, och de sex avslutande artiklarna, som brukar kallas ”missbruksartiklar”.

(”Beslutet” så som det översattes till svenska 1593.)

I bekännelsen avlägger man ”räkenskap för hur det är ’hos oss’ och varför det är så” (Aurelius). ”*Hela oenigheten gäller några få missbruk*” (s 20). ”Missbruksartiklarna” är en beskrivning av de punkter där man i sina församlingar avviker. Det textens ”vi” lägger till grund för ”vår” gudstjänstpraxis är inget konstigt. Tvärtom: Det är den förkunnelse som hela kristenheten i grunden varit och är – eller åtminstone borde kunna vara - överens om. ”Vi” är inte kätterska. “Läroartiklarna” vill visa att ”vi” i allt följer de stora teologerna och kanonisk rätt, men att ”vi” just därför vill avskaffa vissa missbruk, som nog fler skulle avskaffa om de tänkte efter. I sak vill ”vi” alltså att kejsaren skulle tillåta en viss praxispluralism.

Den centrala argumentationslinjen är alltså att ”vi” delar ”then Christeligha almänneligha Församlings” tro, och just därför har vi avskaffat vissa missbruk. Men jag menar att ”missbruksartiklarna” samtidigt fortsätter till en positiv motbild. Man startar genomgående i en iakttagen praxis, en iakttagelse av hur något (inte) fungerar. Bakom denna praxis ser man missförstånd och dålig undervisning, men framför allt ser man hur denna praxis skapar förskräckta samveten, och det är detta som gör denna praxis till ett missbruk (av evangeliet). Mot den praxis som skapar förskräckta samveten ställs det ”evangeliets bruk” som ger tröst. Man menar inte bara att man i sina områden avskaffat missbruk utan argumenterar också för att deras missbruksbefriade nya praxis fokuserar på att ge samvetena tröst.

**Det som sedan händer** är

* dels att kejsaren tar hjälp av rådgivare från kurian, som skriver *Confutatio* (vederläggning) där de påstår att ”läroartiklarna” tvärtom är uttryck för en ”annan”, om man så vill ”luth­ersk” lära. Det har många lutheraner fortsatt att hävda, men det är alltså *motståndarnas* tolkning i uppenbar motsats till textens eget påstående.
* dels att kejsaren avslår yrkandet med hänvisning till den för de flesta i samtiden gemensamma uppfattningen att splittring i religionen skulle hota riket: *Imperiet kräver enhetlighet*.

Sedan denna argumentering framlagts 1530 händer ju en hel del som gör att ett fasthållande vid CA för nya innebörder, som ibland kan bli svår- eller rentav oförenliga med själva texten som man använder som argument.

Furstarna bakom CA vägrar att godta kejsarens beslut och bildar Schmalkaldiska förbundet. Fasthållandet vid CA blir då inte längre en vädjan om fortsatt gemenskap utan tvärtom en lojalitetsförklaring med den ena sidan i den akuta konflikt inom riket man velat undvika. I denna konflikt måste man lita mindre till teologiska och mera till militära ”argument” - som visade sig inte vara så starka.

**Augsburg 1555**

När man så 1555 fick en fred i Augsburg, fick CA återigen en ny innebörd. Det som på ytan ser ut som en frihetlig princip - *cuius regio, eius religio* - är nog snarare en rent pragmatisk lösning: De två stridande parterna får, när det gäller religionen, göra som de vill inom sina områden. Rätten att ”avvika” gällde dock bara de furstar som i striden hänvisat till CA (i den oförändrade latinska versionen). Den gällde inte reformerta furstar och inte utan vidare furstar som senare instämde i CA. Nu hade furstarnas yrkande i CA bejakats i den meningen att dessa furstar inom sina områden kunde tillåta den reformatoriskt kyrkliga praxis de beskrev och försvarade i CA. Men det paradoxala är att detta skett inte som ett bejakande av mångfald inom hela riket, som CA argumenterar för, utan som en bekräftelse av den splittring av riket, vilken kejsaren försökte undvika. Och de ”regioner” som riket nu delats upp i förutsätts var för sig vara religiöst enhetliga. Ironiskt nog bejakar de därmed kejsarens argument för att säga nej till CA:s argumentering: *Imperiet kräver enhetlighet.*

**Tridentinum**

Denna process har helt ägt rum inom det tysk-romerska riket. Innebörden i att använda CA som sin bekännelse förändras också genom Tridentinum (1545-1563). Där utvecklas och fastslås det som sedan dess har varit den romersk-katolska kyrkan.

Då blir CA det teologiska alternativet till den romersk-katolska självdefinitionen, eller kanske snarare utgångspunkten för det teologiska arbete som resulterar i Konkordieboken, där CA och de andra texter som kommer att ingå där ska förtydliga en evangelisk-luthersk identitet. I detta arbete kommer stycket mellan ”läroartiklarna” och ”missbruksartiklarna” inte längre att få någon central funktion. ”Missbruksartiklarna” kommer att förvandlas från beskrivningar av något som man menar förmodligen uppstått mot ”de andras” vilja och som också dessa ”andra” borde göra upp med till anklagelser mot ”katolikerna” för något man hävdar är centralt för dem. Och ”läroartiklarna” uppfattas – som motståndarna hävdat 1530 men tydligt emot det i CA uttalade syftet - att uppfattas som något specifikt för evangelisk teologi.

**Uppsala möte 1593**

Det blir då intressant att försöka finna ut hur CA tolkas och fås att fungera i en specifikt svensk kontext, när samma text vid Uppsala möte används som Svenska kyrkans bekännelse.

Själva titeln på Uppsala mötes beslut antyder att man vill se Gustav Vasa som enig med de furstar som står bakom CA inför kejsaren, men tolkningen vad detta betyder är naturligtvis beroende av vad som hänt sedan 1530. I sin läsning av CA betonar man inte hoppet om en fortsatt kyrklig enhet utan argumenteringen för furstens rätt och skyldighet att skydda kyrkan inom sitt område och motsatsen mellan evangeliets sanning och det påviska mörkret. Därav titeln:

*Confessio Fidei, thet är:* *Then Christeliga Troos Bekännelse, hwilka Gudz försambling uthi Sweriges Rijke almänneliga trodt och bekänt hafwer, ifrå thet Euangeliij sanning, uthi Konung GUSTAFS, höghlofligh ihughkommelse, Regementz tijdh, uthur thet Påweske mörkret, igenom Gudz nådh, åter kom j liwset igen* (CF, sid 7)

På det sättet vill man förstås förklara *Gudz försambling uthi Sweriges Rijke* som en luthersk kyrka och Sverige som ett lutherskt land i 1555 års religionsfreds mening och i motsättning till de länder som är trogna den nu mera väldefinierade romersk-katolska kyrkan. Och denna förklaring/bekännelse får ju formen av en på många sätt unik manifestation av ett åtminstone till synes helt enigt folk – mot den regent som just ärvt tronen från sin fader!

Det verkar finnas några ironier i detta.

Man går vid Uppsala möte noga igenom CA:s text artikel för artikel och kan knappast ha förbisett att själva texten ju vill påvisa att det bland det som

*hoos oss förkunnat warder /…/ intet är, hwilket icke öffuereens kommer medh then helgha Scrifft, och medh then Christeligha almänneligha Församling, Så ock medh then Romerska Kyrkionne, så mykit hon aff the gamla Scribenter kunnog är /…/ Och effter thet hoos oss, meste parten aff the gamle Kyrkiostadgar bliffua flitigt beholdne /…/ (CF, sid 46f)*

Ändå läser man denna text som den text som definierar *ena* sidan i en oförsonlig konflikt.

Man verkar utgå från den oförändrade latinska versionen, därför att den är det dokument som används i religionsfreden, och man vill i denna freds mening definiera Sverige som ett lutherskt land. Ändå är ju hela beslutet i sak en argumentering *emot* denna freds princip, *cuius regio, eius religio,* även om det inte är helt klart vilka argument man anför. Man verkar antyda att Gustav Vasa kunde förvänta sig respekt för denna princip, men att Sigismund inte kan det, och att CA skall stödja denna skillnad. CA skulle kunna stödja detta, om Sigismund som katolik förutsätts stödja de missbruk som CA argumenterar emot, och en sådan läsning verkar alltså ha blivit vanlig efter hand som konfessionaliseringen drivits vidare på båda sidor, även om den inte är lätt att förena med själva texten. Man skulle möjligen också kunna argumentera mera juridiskt för att religionsfredens princip gällde vid fredsslutet men att ett folk som stått enigt bakom sin furste inte ska behöva ändra bekännelse, när det får en ny furste. Jag kan inte tillräckligt mycket om tillämpningen i Tyskland under tiden fram till trettioåriga kriget för att kunna avgöra hur vanlig eller ovanlig en sådan argumentering var, men jag är ganska övertygad om att enhetsmanifestationen med hela raden av underskrifter är en central del av argumenteringen. Men både denna enhetsmanifestation i sig som ju föregriper det vi brukar uppfatta som 1600-talets enhetssamhälle och själva kravet på enhetlighet i sammanfattningen efter översättningen och före underskrifterna är ju i sak just det krav på enhetlighet i religionen i ett rike som vi kommit att förknippa med luthersk ortodoxi - och som hela CA:s argumentation vänder sig *emot* och som låg bakom kejsarens *avvisande* av CA: *Imperiet kräver enhetlighet*

(Bild på sluttexten)

I själva beslutet kan också en annan argumentering skönjas. Beslutet fattas av *wij Carl med Gudz nåde, etc. och wij underskrefne Sweriges Rijkes Rådh, Biscopar Riddersmän och Adel, Presterskap* *och Köpstadsmän*. Här framstår hertig Karl som den legitime fursten, den som tar sitt ansvar för folket och för kyrkan på allvar. Åberopandet av CA skulle då kunna tolkas som ett rolltagande med flera faser.

I ett första led kommer hertigen med sitt folk eller kanske snarare i spetsen för sina församlingar (*Gudz försambling uthi Sweriges Rijk*e) och vädjar till den nye kungen att få sin tro och sitt sätt att fira gudstjänst respekterade. Karl är noga med att Uppsala möte skall vara och uppfattas som ”ett fritt koncilum” (Holmquist). Både Luther och de lutherska hertigarna och råden ville ju få sin sak prövad av ett fritt koncilium, om man inte fick gehör dessförinnan. Om det nu redan har hållits ett sådant fritt koncilium i Sverige, ställs kungen inför en redan genomförd sådan överprövning av världsliga och kyrkliga makthavares beslut.

I ett andra led identifierar sig hertig Karl (och köpstadsmännen) med de hertigar och råd som vägrade att acceptera kejsarens avvisande av CA. I fortsättningen på detta rolltagande ligger då det väpnade motstånd mot Sigismund som slutade med slaget vid Stångebro. Det problematiska med detta rolltagande är ju att det också slutade med Linköpings blodbad, där nästan alla de riksråd avrättades som hade undertecknat Uppsala mötes beslut.

Ur Karls rollperspektiv betyder detta att dessa riksråd har förrått den gemensamma bekännelsen och mer eller mindre aktivt stött den katolska kyrkans intressen. Denna bild har ju sedan också satt sin prägel på den svenska historieskrivningen. Men enligt min mening finns det en hel del som talar emot denna bild. Det går mycket väl att tolka (de flesta) riksrådens underskrifter som allvarligt menade bekännelser som de sedan höll fast vid. Det var Ture Bielke som meddelade Sigismund Uppsala mötes beslut på alla deltagares vägnar. Det senare ledande riksrådet Hogenskild Bielke, som avrättades 1605, hade själv studerat i Wittenberg och tidigare anklagat prästerna i Linköpings stift att de var alltför ljumma i sin kritik av Johan III:s liturgi (SBL?) Det verkar väl så rimligt att se dessa riksråds agerande som att också de följde en reformationsroll, men att de inte följde Karl i rolltagandets andra led, eftersom de menade att Sigismund ännu inte hade avvisat Uppsala mötes beslut och de själva hade gott hopp om att kunna övertyga honom om att acceptera det. De följde alltså den roll som själva CA-texten anger, den att förvänta sig respekt för en mångfald med respekt för det lutherska.

Med detta perspektiv blir CA:s roll alltså inte en text som verkligen tolkas som text utan som ett dokument med en historia som erbjuder roller att ta i nya situationer. Men dessa roller samspelar förstås mer eller mindre medvetet med andra roller. I Karls fall är det väl ganska tydligt att han tolkar sin CA-roll så att den samspelar med hans egna maktambitioner. I riksrådens, inte minst Hogenskild Bielkes, är det lika tydligt att tolkningen av CA-rollen samspelar med högadelns intressen.

***Så långt hur reformationens imperiekritik gestaltades.***

**Hur kan vi förstå denna imperiekritik – och att den gång på gång verkar hamna i självmotsägelser, ironier?**

Det kan ju vara så

* att den imperiekritiska ansatsen inte var så tydlig och genomtänkt (varken hos de furstar som uttryckte den eller hos de teologer som inspirerade dem) eller
* att den stötte på alltför starkt motstånd eller var väldigt långt före sin tid (kanske just den första ansats till ”modernitet” som så många 1900-talstolkningar av reformationen tyckt sig se – jfr mitt första föredrag)

Det kan ju också vara så

* att man alltid måste vara uppmärksam på vilka ironier man hamnar i,
* att en imperiekritisk ansats inte kan bevaras/skyddas i en text utan ständigt måste återerövras/nygestaltas i ny praxis i nya situationer (jfr det första föredraget).

Att denna sista läsning blivit viktig för mig, hänger förmodligen också samman med den tes jag drev i mitt första föredrag, och som jag då motiverade med hänvisning till Barth och Tillich, nämligen att reformatorernas nådesförståelse svårligen låter sig teoretiskt systematiseras en gång för alla (som en lära) utan ständigt på nytt måste gestaltas som en bekännelse till denna nåd i bestämda situationer (hänvisning till Tillich GW VII och The Protestant Era) och som jag nu vill utvidga med att gestaltningen ofta med fördel kan ses som ett rolltagande (Sundén).

**Skulle denna imperiekritik kunna vara något vi skulle kunna inspireras av?**

**Poängen: Att inte vara rädd för en mångfald av gestaltningar**

Potentialen ligger alltså just i att texten manar kejsaren och riksdagen att inte vara rädda för en mångfald av gestaltningar. Det klassiska uttrycket för detta i den augsburgska bekännelsen är ju artikel VII, som på svenska brukar ha rubriken Om kyrkan, men som 1593 fått rubriken *Om Gudz Församling*, helt visst mera i överensstämmelse med Luthers motvilja mot ordet kyrka, därför att det kan böjas i pluralis och dölja hela kristenhetens gemenskap (Aurelius).

Kombinerat den tolkning jag just föreslog skulle denna öppenhet för en mångfald av gestaltningar, just därför att det viktiga så lätt går förlorat om man tror sig kunna låsa fast det i en gestaltning.
(Ni som såg *Mark och Luther* i TV i veckan hörde Werner Jeanrond säga att Luthers enda synd var att han bara såg ett sätt att tro. Jag är alltså överens med Werner om att detta vore ett misstag, men jag är alltså inte säker på att Luther måste tolkas så.)

**Vi kan försöka lära av situationer senare i historien där man försökt utnyttja denna imperiekritiska potential i den augsburgska bekännelsen och hur man då hamnat i ironier och försökt hantera dem.**

Vallonerna (kanske inte så helhjärtat)

(Evangelisk katolicitet)

Handboksöppenhet och nya krav på enhetlighet.

Hanteringen av frikyrkligheten i skolundervisning och i dubbla medlemskap (som man verkar ha så svårt med vad gäller invandrarkyrkor).

Jag tror att detta perspektiv på mångfald är särskilt viktigt när vi ska hantera vår ”nya” pluralism med nya former av invandring så att inte Svenska kyrkans ”lutherskhet” blir en omskrivning för att göra henne till det mest uttalade instrumentet för svenskhetens bevarande mot både CA:s text och allt var jag uppfattar som det centrala i vad ”kyrka” bör vara.

**Vi borde nog ompröva hur vi talar om det världsliga regementet.**

Det vore spännande att försöka tolka det som brukar kallas "den lutherska tvåregementsläran" utifrån just detta CA:s ifrågasättande av samtidens imperieförståelse. Det vanliga har ju varit att man snarare tolkat den utifrån furstarnas cujus regio eius religio-princip, som ju tvärtom bejakar kejsarens motiv för att avvisa CA.

Tvåregementsläran kan också ses som ett ifrågasättande av det kyrkliga anspråket på överhöghet, rätt att bedöma politiken.

När Martin Luthers furste kräver att han inte ska dömas av påven/kurian utan ska få försvara sig inför riksdagen i Worms, är detta ett ifrågasättande av kyrkans anspråk, ett förlitande på att kejsaren ska göra en mera korrekt bedömning. I detta ligger mera övertygelsen att den världsliga makten är rättvis och samvetsgrann än ett inblanco-godkännade av maktutövningen. Poängen i tvåregementsläran är ju att också den världsliga makten är Guds och att fursten därmed fullt ut ansvarar inför Gud för alla sina handlingar – inte inför kyrkan.

Hur syns denna förväntan på den världsliga makten i huvudargumentationen i CA? Frågan väcks i riksdagen, dvs man uppfattar andra delens fråga om vilka gudstjänstbruk som ska tillåtas bland dem som bejakar det som i den första delen beskrivs som kyrkans gemensamma tro som en fråga som kan förväntas bli bättre hanterad av den världsliga makten än av den kyrkliga. CA och alltså furstarna bakom den och de teologer som skrivit underlag till furstarnas begäran förväntar sig att kejsaren ska bejaka dem som bejakar kyrkans gemensamma tro och har goda skäl för sina bruk, också om inte alla har samma bruk men var för sig har goda skäl. De förväntar sig att en god furste förmår lyssna på argumenten och döma rättvist, att en god furste inte tvingar fram enhetlighet.

Så tolkad blir tvåregementsläran den direkta motsatsen till ett inblanco-godkännande av det fursten gör: Fursten är direkt ansvarig inför Gud för allt han gör, precis som vi är ansvariga direkt inför Gud för hur vi agerar världsligt/politiskt. Det går varken för fursten eller för oss andra att gömma oss bakom vad kyrkan har godkänt – eller bakom principer som ”bra teologer” (eller ”bra etiker”) har gett oss, hur mycket de än försöker härleda ett ”bra” etiskt handlande ur teologiska principer eller ur förlåtelsen (det andliga). Jag tolkar (till skillnad från många andra) Barths etik som ett försök till en sådan reformatoriskt inspirerad etik, och jag tycker att det är litet besvärande att så få lutheraner känner igen hans etik som reformatorisk. Det var därför Barth (under första världskriget, när Gud mobiliserades av alla sidor) hävdade att man väl kan vara reservofficer men inte fältpräst – som enligt Barth kryper undan det egna ansvaret. En av de få lutheraner som känt igen det och vidareutvecklat det är Bonhoeffer.

**kanske också hur vi talar om det andliga regementet.**

Förväntan på den andliga makten syns väl i CA snarast i hur furstarna menar att lärarna och församlingarna i deras områden argumenterat för att de menar att ”missbruken” skapat samvetsnöd och därför bör avskaffas .

Ex: Artikel XXV/IV: Poängen i boten är inte att alla synder måste räknas upp:

*Himmelrijkzens Nycklars macht warder och beprijsat o ch förkunnat, huru stoor hughswalelse hon tilfoghar thet förskrecktes samwet och at Gudh eskar och kräffuar Troon, at wij troom Afflösningen, lijka som thet wore Gudz eghen röst, som til oss aff himmelen taladhe, och at then samma Troon bekommer och undfår syndernas förlåtelse*, (CF s 61f)

Denna bild av den myndiga, samvetsnödsorienterade kyrkan tycker jag också blir tydlig i den text vi samtalade om i maj, det brev av Luther 1523 till församlingen i Leisnig.

*Den lilla kursachsiska staden Leisnig blir 1523 genom Luthers förmedling ett slags riktmärke för det evangeliska uppbyggnadsarbetet. Församlingen hade redan tidigt blivit indragen i reformations­rörelsen och inrättat en ”församlingskassa” (gemeiner Kasten) för att under­hålla präster och fattiga. Den hade förändrat gudstjänsten och själv valt och installerat en evangelisk präst, trots att ett cistercienserkloster i närheten hade patronatsrätt. Nu hade församlingen vänt sig till Luther och bett honom ”godkänna” dessa förändringar. (Aurelius – Kjeldgaard-Pedersen)*

Luther vill inte styra församlingen som en kyrkofurste (och skapa enhetlighet) utan vill betona församlingens egna ansvar (och därmed mångfalden). *Hur* man tar ansvar för undervisning och fattigvård skall församlingen ta ansvar för (inför Gud), liksom för hur man väljer präst. Men sedan kommer det som jag uppfattar som det allmänna prästadömet: Det är inte prästen (eller kyrkliga auktoriteter) som skall avgöra om förkunnelsen i församlingen är tillfyllest. Församlingsborna skall var för sig och tillsammans pröva den: Hörs evangeliet? Får tyngda samveten hjälp, eller ”förtorkar själarna”?

*Detta är imperiekritiskt, också inom församlingens maktstruktur.*