***Svenskheten, moderniteten och nåden.
Våra bilder av reformationen och
förutsättningarna för att fira ett jubileum 2017***

Den här titeln på föredraget är kanske överraskande, men den är vald med omsorg. När vi har planerat den här programserien, har jag argumenterat för att vi inte bör koncentrera oss på försöka övertyga alla andra hur det verkligen var och vad som var viktigt för Martin Luther och de andra reformatorerna utan på att försöka hjälpa varandra att reda ut vad som påverkat bilderna av reformationen genom historien, vilka olika bilder vi själva har med oss mer eller mindre medvetet, och vilka bilder vi menar att vi kan stå för idag, i vår situation. Svenskheten, moderniteten och nåden är ingångarna till den analys jag vill försöka göra. Men först vill jag försöka redovisa några förutsättningar för min analys. Då blir dispositionen så här ***(bild 2).***

***Reformationsjubileum 2017***

Inom Svenska kyrkan började det som ett *Luther-jubileum* och är nu officiellt *Reformationsåret*. När vi fick uppdraget att förbereda den här programserien, argumenterade särskilt biskopen för att vi här i Linköping skulle gå rakt på problemen och använda den här titeln.

*Både ”reformation” och ”jubileum”* innehåller alltså problematiker. Vi har försökt lägga upp ett program som *inte* skall *dölja utan i stället belysa dessa problematiker*. Jag vill ta min utgångspunkt i hur jag uppfattar dessa problematiker.

***Jubileum (bild 3)***.

Jubileer kan uppfattas på olika sätt. Hur vill vi uppfatta och fira detta jubileum?

Ordet jubileum associerar åtminstone jag till jubel, glädje, firande och stolthet.

Men problemet är förstås att alla inte har anledning att jubla åt samma händelser. Dronning Margrethe lär inte ha tyckt det vara naturligt att danskarna skulle ”fira” ett jubileum tillsammans med svenskarna till minne av freden i Brömsebro, och det kan man ju förstå. Och det är ju inte säkert att samma händelse tolkas likadant av alla. De som är skeptiska till EU kan misstänka att det finns en dold agenda i EU-vänners firande av 60-årsjubileet av Romfördraget.

Händelser kan dela människor i ”vi” och ”de”. Jubileer kan då bli identitetsmarkörer som vill stärka samhörigheten mellan ”oss”, men samtidigt markerar de då också gränsen mot ”de andra”.

Men jubileer behöver ju inte cementera snäva gränser. Ordet jubileum ska tydligen ha att göra med vädurshornet som man blåste in jubelåret med (3 Mos 25), det heliga året efter det sjunde sabbatsåret, då alla blir fria, kommer tillbaka till sin släkt och återfår sin egendom. Det intressanta tycks mig vara när jubileer på detta sätt blir generösa, skapar vidare gemenskaper, överbryggar och flyttar gränser.

Men firandet av samma händelse kan fungera helt olika vid olika tillfällen. Det kan vara olika lätt att finna former för ett generöst jubileum.

Åtminstone några tidigare reformationsjubiléer tycks ha kunnat mera stärka och vidga samhörigheter mellan dem som samlats för att fira reformationen än avgränsa och utesluta ”andra”. 1917 hotade gränsen mellan kyrka och frikyrkor samhällsgemenskapen. Att samlas kring reformationen var då något som kunde samla, brygga över, stärka gemenskapen. Och genom att försöka fira Luther som en person som öppnade för moderniteten ville man brygga över en hotande klyfta mellan kyrkan och moderniteten och erbjuda en brygga också till de (då ganska få) som ifrågasatte både kyrkan och frikyrkorna.

Det ger sig inte självt hur ett reformationsjubileum idag skulle kunna stärka och vidga samhörigheter och flytta gränser. Hur skulle ett reformationsjubileum idag kunna skapa bryggor

* till de katoliker som vi brukat betrakta som reformationens motståndare (påvebesöket är förstås ett försök),
* till kristna svenskar som varken är protestanter eller katoliker,
* till de svenskar som har en icke-kristen religiös övertygelse eller bakgrund – och
* till de många sekulariserade svenskar som inte tycker sig se någon mening alls i teologiska tradi­tioner?

Vi får se, om ni tycker att jag ger några uppslag.

***(Bild 4)***  Men vårt förhållande till jubileer håller kanske på att förändras. Jag diskuterade det med Hans Christian Öster, när han skulle åka till Poltava 2009, och Mats Gellerfelt var också inne på det i en recension av en Poltava-bok i SvD 2009-12-23. Visst ihågkommer vi segrar och förtränger nederlagen, börjar han. Men så talar han ändå om Poltava-jubileet. Och så fascineras han av hur boken belyser efterverkningarna både som olika former av kulturutbyte och som ett trauma.

Är jubiléer nu mindre en anledning till glädje och stolthet och mera en anledning till eftertanke, omprövning och bearbetning av de egna bilderna och berättelserna? Programmet för den här programserien – och den här föreläsningen – präglas nog snarast av ett sådant synsätt.

Är det rentav så att jubiléer är något som vi har olika uppfattningar om, kan bli oense om, och att dessa uppfattningar är indikationer på olika värderingar, livsåskådningar och politiska uppfattningar? Kanske är jubiléer rentav något jag själv kan vara kluven inför och denna kluvenhet något som jag behöver medvetandegöra och bearbeta.

Jag menar att vi lever med en mängd bilder och berättelser som ordnar och ger mening åt världen och dess historia och därmed ger oss bilden av oss själva. Med Peter Englund:

Samtidigt som vi lever i krönikor tolkar vi i berättelser. (DN 2017-02-21)

Krönikan registrerar händelserna som de följer på varandra. Berättelsen ordnar händelserna till sammanhang, som om händelseförloppet var avslutat och vi kunde se samband och sammanhang, hade facit. Efter hand som händelseförloppet fortsätter får vi ofta anledning att modifiera vår berättelse, kanske skapa en ny berättelse.

En del av dessa bilder och berättelser har vi övertagit mer eller mindre medvetet, andra har vi jobbat med själva och är mera våra egna. Ofta pekar bilderna och berättelserna åt olika håll och används av oss i olika sammanhang. De kan behöva tänkas ihop.

En del berättelser ligger nära historiska fakta och dokument, andra är mer spekulativa och ligger längre ifrån fakta. De kan behöva rimlighetsprövas. Men vi kommer inte till bilder och berättelser direkt från faktasamlingar, hur korrekta de än är. Fakta måste processas genom tolkningar, urval, perspektivval.

Och våra bilder och berättelser förändras hela tiden. De fylls på, växer ut, bekräftas och utmejslas av våra egna ”fakta”, det vi själva varit med om, det vi kallar ”erfarenheter”.

***Reformationen (bild 5)***

Jag tror att de flesta av oss använder flera olika slags berättelser om ”reformationen”, berättelser som kan ha ganska olika logiker och implikationer som kan peka åt mycket olika håll. Vi använder nog olika bilder i olika sammanhang. Det är inte säkert att de utan vidare låter sig förenas.

Om man börjar i ett Luther-jubileums-perspektiv, fokuserar man nog gärna på individens protest och revolt, och då leds man lätt vidare till att som individer försöka förstå och själva på olika sätt inspireras av Martin Luthers

* brottning med sin egen förståelse av vem Gud är och av vad tro är,
* av hans sätt att läsa av bibeltexter,
* av hans kritik av att det andra gör och säger inte tar Gud på allvar och förminskar eller döljer vad Gud vill och gör för oss, och
* av hans försök att i predikan och själavård hjälpa andra att vila och finna tröst i nåden.

Man kan fortsätta till andra inspirerande personligheter, i Sverige kanske till ”den svenske reformatorn” Olaus Petri eller, om man har sin bakgrund i en kyrka som förstår sig som ”reformert”, kanske till Jean Calvin.

***(Bild 6)*** Om man börjar i ett reformations-jubileumsperspektiv, fokuserar man nog på det kollektiv som tillsammans

* försökte gestalta en förståelse av kyrka och kristen tro fri från de missbruk och de obibliska tänkesätt man tyckte sig finna i sin samtids kyrka,
* hur de redovisade denna förståelse i en bekännelse inför kejsaren i Augsburg 1530,
* försökte forma ett kyrkoliv i överensstämmelse med denna förståelse och
* började undervisa om kristen tro i enlighet med den i församlingarna och inom universiteten.

Uppgiften idag blir då mera en kollektiv uppgift att tillsammans försöka förstå och systematisera deras förståelse i sin situation av kyrka och kristen tro på ett sätt som skulle kunna ge mening åt ”det reformatoriska” i vår situation. Man kan då också fortsätta med att på motsvarande sätt bearbeta hur svenskarna tillägnade sig och modifierade denna förståelse och så småningom gjorde den augsburgska bekännelsen till sin i Uppsala 1593.

***(Bild 7)*** Man kan också förstå ”reformationen” i olika länder som samhälleliga processer, där individernas protester och det kollektiva försöket att gestalta en reformerad förståelse av kyrka och kristen tro samverkade med eller kom i konflikt med furstars och samhällsgruppers intressen och med kulturella och tekniska förutsättningar. I t ex delar av Tyskland och i Sverige kom egendom och makt flyttats från kyrkliga biskopar och abbotar till nationella kungar och furstar. I andra länder som Spanska Nederländerna, Frankrike och Ungern kom reformation och motreformation att leda till konflikter och motsättningar som levt kvar länge.

***(Bild 8)*** Man borde nog också kunna förstå ”reformationen” som lokala skeenden, men det verkar inte alltid finnas bra källor för detta. Hur gick processen (och motsprocesserna) till i reformationen i Linköping eller i Linköpings stift, när några började höra vad som hände på andra håll, började läsa de nytryckta skrifterna, började predika annorlunda, började fira gudstjänst annorlunda, började undervisa de blivande prästerna annorlunda?

***(Bild 9)*** Och man kan se ”reformationen” som en viktig faktor som bidragit till att forma det moderna Europa.

Då betonar man att ”den nya tiden” förändrade hela den europeiska kyrkan till konfessioner (den moderna katolska kyrkan tar form i Trient). Dessa konfessioner satte sin prägel på olika kulturkretsar i Europa. I förlängningen kan då EU ses som ett försök att överbrygga dessa flera sekler gamla klyftor som hotat att spränga stater och motiverat många, långa och fasansfulla krig.

Ur reformationen föddes inte bara konfessioner utan också ett speciellt, kritiskt prövande förhållningssätt till religionsformer i allmänhet som öppnade för upplysningen och för en sekularisering, där många ställer sig kritiska till alla kyrkor, och kyrkorna får nya roller.

Kanske är reformationen så också en av förutsättningarna för den naturvetenskapliga och tekniska utvecklingen, för industrialiseringen och olika former av globalisering.

***(Bild 10)*** Hur hanterar vi då att vi på detta sätt talar om ”reformationen” i flera olika slags berättelser med olika logiker?

Håller vi isär logikerna, eller blandar vi friskt? Vi får se hur ni tycker att jag lyckas i fortsättningen.

Och i det här sammanhanget: Vilka berättelser låter vi spela med i jubileet, och vilka utesluter vi? Vilka skäl har vi för dessa val?

***Svenskheten (bild 11)***

Det är väl få som skulle ifrågasätta påståendet att lutherskhet och svenskhet har varit sammantvinnade. Men när jag började fundera över *hur* de varit sammantvinnade, blev det inte lika lätt.

Alla svenskar förutsattes vara lojala mot staten och dess kyrka, åtminstone från 30-åriga krigets tid. Katoliker fick inte bo här. Till och med de kungliga kunde anklagas för reformerta böjelser, och anklagelser för synkretism kunde leda till att biskopar avsattes.

*Men* hugenotter och valloner hälsades välkomna, eftersom de behövdes. Vallonerna tycks ha döpts, vigts och begravts i de svenska församlingarna, även om många höll fast vid det franska språket, och därmed var de tydligen tillräckligt lojala mot det svenska samhället. Först mot slutet av 1600-talet tvingas några (av de talföra) ”konvertera” (Hållander, 128) Men för dem som kom innan lutherskt och reformert definierats som tydliga konfessioner, måste den svenska protestantismen ha framstått som annorlunda. ”Hemma” i Vallonien gjorde en protestant uppror mot kejsaren, fick mötas undanskymt för gudstjänster och kunde riskera livet. Här var tydligen bara den ”protestant” som var fullt lojal med kungen och hans lokala representanter!

Men det intressanta här är kanske hur det lutherska tvinnas samman med det svenska under 1800-talets nationalism. ***(Bild 12)*** Jag tycker att texten på monumentet från 1898 över slaget vid Stångebro uttrycker hur det lutherska och det svenska ses som sammanvävda:

Fäderneärfd frihet

och evangelisk luthersk tro

räddades för Sveriges folk

***(Bild 13***) Och när jag nu läser psalmen *Fädernas kyrka* från 1909, slås jag av hur psalmen verkar dubbelexponera kyrkan och Kristus med det svenska folket och dess konung:

Kristus har vunnit vår bästa gärd

både i äran och nöden.

Vida gick striden kring Sveriges härd.

Frid åt Guds kyrka var kampen värd,

konungens kamp intill döden. (SvPs 169/1937, v 5)

***(Bild 14)*** Så tror jag inte att många vill göra idag. De allra flesta av oss vill väl beskriva Sverige som ett pluralistiskt land och räkna alla som bor här, oberoende av tro och livsåskådning till Sveriges folk. Vi vill lösa upp sammantvinningen, och tror nog att vi i stort har gjort det.

Sammantvinningen fanns ju också i katekesundervisningen som blev folkskolans kristendomsundervisning fram till 1919. Det arvet verkar finnas kvar i den seglivade Luther-bilden med Luther som den som sitter på axeln som det dåliga samvetet, manaren till plikttrohet, glädjedödaren. Men det är en form av ”svenskhet” som vi då försöker göra oss kvitt – och t ex Birgit Stolt har visat att den Luther-bilden har mycket litet med den historiske Luther att göra.

Svenska kyrkan har åtminstone från biskopsmotionen 1928 själv arbetat för en religionsfrihetslag och då menat sig vara just luthersk. Relationsförändringen mellan den svenska staten och Svenska kyrkan är ett annat försök att upplösa sammantvinningen.

Men ändå har vi samtidigt andra berättelser som verkar motsäga detta, berättelser utgående från en annan typ av berättelser om reformationen, t ex den om en lutherskt präglad kulturkrets i norra Europa.

***(Bild 15)*** Det finns nog rätt många berättelser om hur Sverige är präglat av sitt lutherska arv. I de närmast mytiska berättelser som jag är uppvuxen i om hur Sverige har ett speciellt demokratiskt arv och en unikt tidig läskunnighet, brukar det lutherska arvet beskrivas som avgörande.

I septemberprogrammet kommer vi att fördjupa oss i ett aktuellt och mera underbyggt exempel. I den utmärkta boken av Henrik Berggren och Lars Trägårdh med den utmanande titeln *Är svensken människa?* är tesen att ”det svenska sociala kontraktet” till skillnad från t ex de sociala kontrakten i Tyskland och i USA är ”ett gemenskapsprojekt som strävar efter att frigöra individen från mellanmänskligt beroende” (baksidestexten) t ex i kyrkor och i familj/släkt. I den första upplagan spelade det lutherska arvet ingen tydlig roll. I den andra upplagan, 2015, har de lagt till ett kapitel som de menar sig ha missat i den första: *En luthersk modernitet?* I detta nya kapitel frågar de: ”I vilken utsträckning har den svenska lutherska statskyrkan påverkat den allians mellan stat och individ som präglat det svenska sociala kontraktet?” (sid 377). Sammanfattningsvis:

I det följande kommer vi att argumentera för att den svenska alliansen mellan stat och individ har sina rötter i samspelet mellan en lokal tolkning av Luthers teologi, den svenska statens utveckling från 1500-talet och framåt samt den utmaning mot statskyrkan som kom från 1800-talets väckelserörelser. Under 1900-talet skulle detta resultera i strävanden att omvandla statskyrkan till en ’folkkyrka’, en parallellrörelse till den svenska ämbetsmannastatens omvandling till ett ’folkhem’. Avslutningsvis kommer vi att ta upp frågan om de problem som arvet efter den lutherska statskyrkan skapar i ett samhälle som strävar efter mångfald och pluralism. (sid 378f)

Jag tycker att detta är en mycket tänkvärd berättelse som har goda skäl för sig och förmår tolka mycket. Men min poäng här är att denna och andra berättelser om hur ”det svenska” präglats av Luther och reformationen inte utan vidare låter sig förenas med berättelser om ”det lutherska” som en identitetsmarkör. För att spetsa till det: Menar vi att ”det lutherska” är en integrerad del av ”det svenska” som nya svenskar förväntas anpassa sig till och kanske på sikt bli en del av? Eller menar vi att ”det lutherska” är *en* av de traditioner som tillsammans med andra traditioner kan och skall samsas i ”det svenska”, tillsammans också med traditioner som nya svenskar för med sig hit?

Det här tycks mig bli en motsvarighet till det problem Jessica Olausson Jarhall iakttog i skolläroböcker i Malawi och som malawierna hade svårt att värja sig emot: Samma traditioner och förhållningssätt som i religionskunskapsböckerna beskrevs som *Malawian Traditional Religion* (en av de tre religioner som finns i Malawi tillsammans med kristendom och islam) beskrevs i samhällskunskapsböckerna som den för alla i Malawi gemensamma malawiska kulturen.

Men vid närmare eftertanke är problemet nog svårfrånkomligt: Det som kan kallas ”samhällskontraktet” och än mer det som kallas ”kulturen” i en miljö som vill vara öppen för mångfald och förändring måste förstås hela tiden kunna omförhandlas, och det påverkas ju av de övertygelser som finns där och deltar i omförhandlingen, både av maktförhållandena mellan dem och av hur beredda de just nu är för att ge andra övertygelser möjlighet att påverka åtminstone delkontrakt och delkulturer. Och de historiska berättelserna, också de om reformationen, beskriver ju just hur det som uppfattats som samma övertygelser i nya historiska situationer har fått motivera förnyade samhällskontrakt och nya kulturella uttryck.

***Moderniteten (bild 16)***

Det är intressant och egentligen inte alls självklart hur historien ska periodiseras.

Redan uttrycket ”reformation” innehåller ett historieperspektiv. Liksom uttrycket ”renässans” för det närmast tanken till en återgång till en tidigare gyllene tid, i reformationens fall till bibeln och den gamla kyrkan – eller kanske snarare kyrkan till före förfallet.

Reformatorerna själva, inte minst Martin Luther, förstod och uttryckte sig nog snarast apokalyptiskt, dvs upplevde sig leva i den yttersta av alla tider.

Men det historieperspektiv som kommit att dominera efter reformationen är nog ett helt annat, där reformationen ses som övergången till ”den nya tiden” till skillnad från ”den mörka medeltiden”, och som början på ”moderniteten”. Detta historieperspektiv är nog för oss så självklart att vi oftast inte tänker på det – eller, inte mindre problematiskt, en inte ifrågasatt utgångspunkt för vårt utvecklingsperspektiv, eller om man så vill vårt västerländska besser-wisser-perspektiv.

Det mest självklara som sällan ägnas en tanke och mycket sällan motiveras är väl själva dispositionen av historieläroböcker. Hur disponeras de? De svenska skolläroböcker jag har sett skiljer ”den nya tiden” från ”medeltiden”. Med vad börjar den nya tiden, och hur avgränsas den från den mer eller mindre underförstått ”mörka” medeltiden”?

Det går nog att beskriva denna första brytpunkt på olika sätt och därmed att datera den olika. Är det så att vi i protestantiska länder brukar framhäva reformationen som skiljelinjen medan man i katolska länder lägger större vikt vid Spaniens och Portugals upptäcktresor och globalisering av historien? Finns det också en protestantisk motvilja mot att se renässansen som början på moderniseringsprocessen? Är detta framhävande av reforma­tionen en ”rest” av att den varit så viktig i svensk självförståelse? Gör detta framhävande av reformationen det svårt för oss att se värden också i medeltiden? Är det orsaken till att vi möjligen kan se renässansen som en början på reformationen men tycks oförmögna att i så fall se något samband mellan renässans och skolastik? För skolastiken tenderar ju i luthersk tradition, inte minst i den svenska lutherrenässansen på 1900-talet, att bli ärkemotståndaren, trots att den ju var det sätt att tänka som reformationerna var skolade i.

Samtidigt ska ju denna i Sverige så starka bild av reformationen samsas med andra starka bilder. Nathan Söderblom är nog inte ensam om att vilja få Birgitta och Luther att dra åt samma håll, trots att de ju levde på olika sidor om denna historiska gränslinje. Det kan kanske bero på att hans luthertolkning inte bara är del av ett historieperspektiv utan väl så mycket en del av en religionsteori som inte bara försöker tänka samman protestantiskt och katolsk utan också vill inkludera t ex japansk buddhism och indisk bahktifromhet. (Jfr Anders Mogård, Förtröstans hermeneutik.)

Spänningar och kluvenhet finns nog inte bara mellan våra olika bilder utan också i ”det nya” som uppstod med reformationen och sedan finns med i vårt arv. Universiteten är ju medeltida (med intressanta paralleller i judisk undervisning och i den muslimska/moriska madrassan), men det moderna Humboldt-universitetet har otvivelaktigt rötter i reformationen. Men också folkundervisningen är i mycket ett resultat av reformationen. Den kluvenhet i det svenska undervisningssystemet som vi försökte övervinna med grundskolereformen 1962 går direkt tillbaka på reformationen. Lärdomsskolan/läro­verken med universiteten som överbyggnad som spelade en så avgörande roll för moderniseringsprocessen var till väsentlig del skapad för luthersk prästutbildning. Och folkskolan växte fram ur katekesundervisningen och behovet av fostran till en egen ansvarighet i kyrkan. Undervisningssystemets kluvenhet återspeglade spänningen mellan de i lärdomsskolan utbildade prästernas auktoritet och det allmänna prästadömet, utbildat av prästerna i katekesundervisningen. Denna spänning syns inte längre i det svenska utbildningssystemet men väl i Svenska kyrkans rätt unika kombination av episkopal och demokratisk styrning.

Under min forskarutbildning märkte jag att det inte är självklart vad ”Neuzeit” betyder på tyska. En del menar att ”Neuzeit” börjar med reformationen, andra att det börjar med pietismen och upplysningen. De flesta ser väl här två brytpunkter, där den första öppnar för ”den nya tiden” och den andra för ”moderniteten”. Historieperspektiven blir olika beroende på vilken av dessa brytpunkter man betonar mest. Svenska historieläroböcker verkar betona den första. Det verkar åtminstone ha varit en svensk självklarhet.

Men i andra sammanhang verkar gränsen förmodern-modern vara överordnad. Redan denna spänning är förstås tänkvärd. Men i min tankegång nu är det viktiga, att förståelsen av reformationen och det reformatoriska på flera sätt förändrades radikalt i detta andra brytningsskede och att de bilder vi har nu av reformationen på ett genomgripande sätt är präglade av dessa ”moderna” omvandlingar. Jag vill ta fasta på två aspekter i denna modernisering, dess betoning av att mänskligt liv och tänkande är ”historiskt” och av att människan är en individ.

***(Bild 17)*** Inte minst för de protestantiska kyrkorna med sin skriftcentrering blev det ju en sekellång kamp att försöka komma till rätta med den alltmer ofrånkomliga insikten att bibeln har en tillkomsthistoria, är en samling texter från olika tider, präglade av de historiska kontexter i vilka de kom till. Efter hand som bibeln började uppfattas historiskt, måste ju också reformationen förstås så och också Luther läsas så. När sedermera Åbo-biskopen Jacob Tengström i slutet av 1700-talet argumenterade för behovet av en ny katekes, anförde han inte, som t ex Laurentius Paulinus Gothus gjorde på 1600-talet, utsagor av Luther där denne relativiserar sin egen auktoritet, utan han tolkar Luther historiskt: Han menade att Luther utvecklades och strävade efter att utveckla läran, och därför bör ”en äkta Lutheran, om han vill vara sin Mästare wärdig” inte stanna där Luther var när hans liv tog slut (Aurelius, 1994, 104f). Reformationen blir inte en fast position utan en fortgående process***! (Bild 18)***
Reformationsåret nu står i denna tradition när det har rubriken ”500 år av reformation 2017”!

Detta synsätt uttrycks pregnant i satsen *Ecclesia semper reformanda est* (kyrkan bör alltid reformeras). Men denna sats har förstås också en historia. Ingen av reformatorerna verkar ha använt uttrycket, även om de ju var noga med att den kyrka som fanns inte var fullkomlig. Det verkar ha använts första gången i Holland 1674 men då mindre syftande på kyrkans organisatoriska utveckling än på de troendes behov av andlig utveckling (Koffeman, L.J., 2015, ‘“*Ecclesia reformata semper reformanda*”, nätet, Horton, Michael, 2009, *Semper reformanda*, nätet). I mera teknisk mening används tydligen satsen första gången så sent som 1947 av Karl Barth! Och googlar man på satsen, får man klart för sig att den inte minst används för att sammanfatta Andra Vatikankonciliets målsättning. Det betyder att denna historiska förståelse av reformationen blivit en mötesplats som kan förena efterföljarna till dem som i reformationen stod mot varandra och därmed skapa mening t ex åt det annars inte så lättolkade påvebesöket i Lund.

***(Bild 19)*** Men allra mest är nog våra bilder av reformationen idag präglade av modernitetens betoning av individen. Vi letar efter individer som vi (som individer) kan förhålla oss till, inspireras av eller ta spjärn emot, helst direkt genom texter som kan läsas som personliga vittnesbörd. Men också bakom läroutsagor och historiska skeenden söker vi efter identifikationsmöjligheter, individer att förhålla oss till. Vi kan möjligen förstå vår nationella identitet utifrån historiska händelser (som vi då måste ”befria” från deras mångtydighet). Men det är för oss mycket besvärligare än för tidigare generationer att förstå oss själva och vår personliga identitet i förhållande till reformationens teologiska program eller ens i förhållande till den augsburgska bekännelsen, som ju historiskt varit och formellt också nu är Svenska kyrkans identitetsmarkör. Det är så reformationsjubileet tenderar att bli ett Lutherjubileum, en anledning att läsa Luther själv och kanske några av de andra reformatorerna, som verkar kunna ha något att ge.

Jag har inte fått klart för mig hur denna omfokusering från reformationen till Luther som person gått till, på hans tesspikande i Wittenberg (om det nu var han som spikade upp teserna), på hans agerande i Worms, på hans förtröstan, på hans själavårdande perspektiv. Men det tycks mig alldeles uppenbart att reformationstolkningen i Sverige på 1900-talet varit totalt fokuserad på förståelsen av Luther. Detta skulle kunna vara en följd av 1700-talets av pietismen präglade religionsförståelse fokuserad på individens subjektivitet, sedan vidareutvecklad i 1800-talets väckelse.

Fokuseringen på individen Martin Luther leder till att olika slags hjälteporträtt skapas.

* Typexemplet är väl hur riksdagen i Worms skildras. ***(Bild 20)*** Man målar storståtliga bilder där Luther står ensam mitt på golvet inför kejsaren och alla furstarna med allt ljus på sig, närmast trotsigt hävdande sin rätt att ha en egen uppfattning. Ett sådant fanns så länge lärarutbildningen var kvar på Östgötagatan på läktaren i aulan. Och till hans utsaga att hans samvete är bundet till de skriftbelägg han anfört till dess att han övertygats av vittnesbörd ur Skriften och klara förnuftsskäl gör den lutherska traditionen ett tillägg: ”Här står jag och kan inte annat. Gud hjälpe mig!”
* I andra sammanhang byggdes andra typer av hjälteporträtt: En typ växte fram ur ”läsarnas” användning av Luther-postillorna.
* En helt annan typ är lundateologins periodisering av teologihistorien (till inte liten del inspirerad av Adolf von Harnacks dogmhistoria), där Paulus, Irenaeus och Luther framstår som giganterna och allt däremellan och efteråt – fram till oss – som missförstånd och förfall.

Som alla hjälteporträtt tenderar de att idealisera Luther och bryta ut honom ur hans historiska sammanhang. Dessa hjälteporträtt byggde alla på sina egna urval av paradtexter och sina egna urval och tolkningar av skeenden – och förträngde annat. Dessa hjälteporträtt har förstås både format oss och påverkat förutsättningarna för våra egna försök att komma vidare. Att visa sig intresserad av sådant som styrker andra lutherbilder än den egna gruppens, eller rentav styrker lutherkritik, kan ju då uppfattas som ett slags förräderi!

Den här individcentrerade bilden av reformationen verkar sedan ha krävt att vi konstruerat en svensk motsvarighet till Luther, en svensk reformator som vi kan förhålla oss till på motsvarande sätt och som får ta över huvudrollen från Gustaf Vasa och från t ex brodern, ärkebiskopen Laurentius Petri. Åtminstone Strindbergs Mäster Olof är väl konstruerad just så? Och så verkar vi t ex självklart utgå från att den svenska bibelöversättningen måste vara lika präglad av Olaus Petris personlighet som den tyska av Luthers, även om det historisk nog är så att båda översättningarna är lagarbeten och att Luther mycket mer än Olaus Petri hållit ihop och satt sin personliga prägel på slutresultatet. Jag börjar misstänka att denna process startade redan på 1700-talet. Johan Göstaf Hallman påstod 1726 att Olaus Petri led skeppsbrott vid Gotland 1519 på vägen hem från Wittenberg och då steg i land och predikade mot avlatskrämeriet. Henrik Schück fann redan 1911 denna uppgift ”både obestyrkt och osannolik”, men den användes i somras i Gotlands fornsal.

Det finns nog skäl att fråga sig om inte väldigt mycket av det som nu gör anspråk på att vara ett reformationsintresse snarare är vårt moderna sätt att försöka skapa mening utifrån en för självklar tagen religionsförståelse än ett försök att låta denna vår religionsförståelse belysas av reformatorernas förståelse av tro.

***Nåden***

Om vi tar fasta på den reformationsberättelselogik som jag beskrev som fokuserad på det kollektiva försöket att gestalta en förståelse av kyrka och kristen tro fri från de missbruk och de obibliska tänkesätt man tyckte sig finna i sin samtids kyrka, så bör man leta efter reformationsberättelserna som de ser ut i modern systematisk teologi. Under 1900-talet ökade reformationsberättelsernas betydelse också i katolska teologiska fakulteter, men de var ju viktigare i protestantiska länder. Jag menar att väldigt mycket av den intressanta systematiska teologin under 1900-talet kan ses som försök att tänka igenom det som brukade kallas ”reformationens materialprincip”, att människan rättfärdiggörs av tro allena. Teoretiskt är det ingen lätt tanke, men just därför är den värd eftertanke.

Både Paul Tillich och Karl Barth, två av de riktigt stora 1900-talsteologerna, bearbetar detta. Tillich är noga med att formulera principen som ”rättfärdiggörelse av nåd allena genom tro”, för annars blir så lätt ”tro” något som krävs av oss, ett slags prestation, och då blir ju också ”rättfärdiggörelse av tro” ett slags gärningsrättfärdighet. Det är alltså förståelsen av ”nåd” som är det centrala. Tillichs formulering är ett försök att fokusera det tankeproblem som har följt den reformatoriska traditionen: Hur ska man kunna hålla fast vid den centrala tanken att tron är en gåva utan att hamna i andra problem? Det var väl just det problemet som gjorde att Luther själv såg sig tvungen att göra upp med Erasmus, som nog var den tidens störste teolog och hade varit välvillig mot reformationen. Luther såg sig tvungen att angripa Erasmus tal om människans fria vilja och själv driva tesen om ”den trälbundna viljan”, även om han tycktes hamna i tydliga svårigheter. Samma svårigheter har sedan kommit tillbaka i olika former inom de protestantiska kyrkorna, t ex som olika former av predestinationsläror som man både velat försvara och haft problem med. När Ragnar Holte 1984 skriver om *Luther och lutherbilden*, kritiserar han svenska teologer, framför allt Wingren-lärjungar, för att ”reproducera lutheruttalanden om ofri vilja, relaterade till en 450 år gammal och helt föråldrad filosofisk debatt” och därmed ”närmast förklara(t) krig mot den mänskliga tankens försök att i nuet pröva gudstrons möjlighet och förutsättningarna för människans moraliska insikt och ansvar” (s 43), gör han det utan att tycka sig behöva förklara varför Luther själv ägnade en av sina huvudskrifter åt att kritisera Erasmus för en tankegång som verkar mycket lik Holtes.

Jag tycker att det är intressant att både Barth och Tillich just i sina försök att tänka igenom denna reformationens huvudtanke drivs att problematisera just den moderna religionsförståelse som jag hävdade på ett genomgripande sätt satt sin prägel på de flesta av våra reformationsberättelser, och som har fungerat som en självklar förutsättning för och styrt så mycket av våra senaste reforma­tions­jubileer, förmodligen också mycket av detta jubileum. De har alltså försökt göra just det jag efterlyste i förra avsnittet, att låta denna moderna religionsförståelse belysas av reformatorernas förståelse av tro. Och de fick på 1900-talet många efterföljare, t ex Dietrich Bonhoeffer, och kanske på sitt sätt också i Sverige Gustaf Wingren.

***(Bild 22***) Karl Barth försöker som bekant göra upp med hela den ”moderna” teologins start i ”reli­gion” eller ”kristlighet”. Också de frommaste kristna människors tro är förstås "religion". All "religion" står under Guds dom. Felet är inte egentligen "religionen", ty hur skulle vi kunna vara annat än mänskliga? Grundfelet är att hänvisa till och förlita sig på sin "religion", till sina religiösa upplevelser eller till att man själv valt att tro på Kristus, bi­beln och dogmat, att tro på sin tro i stället för på Gud och Guds nåd (jfr t ex Den evange­liska teologin, 94). Starten är, menar jag, tydlig. Det är också tydligt att hans tal om ”uppenbarelsen” totalt missförstås, när det, som ofta sker, tolkas som om Barth skulle mena att kyrkan skulle förfoga över uppenbarelsen. Barth är aldrig så kritisk som mot en självtillräcklig kyrka. Det är ganska lätt att förstå hans kritik men dessvärre till synes principiellt omöjligt att i allmänmänskliga (filosofiska) termer förstå vad han påstår om nåden.

***(Bild 23)*** Paul Tillichs tolkning av rättfärdiggörelseläran leder dels till en trostolkning och dels till en religionsfilosofi. Tro blir modet att accepteras fast man är inacceptabel. Rättfärdiggörelsen av nåd genom tro gäller inte bara på det moraliska utan också på det intellektuella planet. Inte bara syndaren utan också tvivlaren rättfärdiggörs genom tro. (Att tolka Gud idag, 1 uppl, s 117 främst utifrån T:s predikningar). Religion uppfattas som något fundamentalt tvetydigt. Religion gör anspråk på att gestalta det heliga i livet, men i faktisk religion bevisas väl så ofta livets brist på helighet (Almén 1976, 247 främst utifrån ST III)). Enligt Tillich kan ingenting vara mera demoniskt än ”religion”!

På 1920-talet kunde Tillich uttrycka sig så här: Varje levande religion opponerar ständigt mot det religiösa i den egna religionen. Denna opposition kallar Tillich ”den protestantiska principen”. Reformationen betonade denna protestantiska princip men hävdade att man inte blir rättfärdiggjord av den utan av nåd. När reformationen så betonade kritiken riskerade den att dölja och glömma bort att bearbeta den fråga som ligger i detta hävdande: Hur skall protestantismen kunna bli också en gestaltande princip? Hur ska ett liv ur nåden utan att nåden förråds kunna gestaltas in i de mänskliga gränssituationerna, där det är så fundamentalt att både gestaltningsförsök och protest måste tas på allvar? (Almén 1976, 189, 196f)

***Konsekvenser för jubileet (Bild 24)***

Om vi tar sådan reflektion över reformationens huvudtanke på allvar – och det menar jag att vi bör göra – borde det nog få konsekvenser för hur vi firar jubileet.

En första poäng är förstås att inte heller en lutheran förfogar över Guds nåd och till och med har svårt att förklara vad Guds nåd är. Vi borde nog fira ett mera ödmjukt och självkritiskt jubileum än tidigare jubileer verkar ha varit. Vi får se hur detta jubileum faktiskt kommer att leva upp till ett sådant krav!

Tanken att ”den protestantiska principen” är viktig som kritik och som påminnelse om en problematik men inte någon lösning på denna problematik bör också få följder. Så tolkad är reformationen inte framför allt intresserad av sig själv och sin egen identitet utan av en problematik och en uppgift som man delar med andra. Därför är det rimligt att Lutherska Världsförbundet och Svenska kyrkan nu så starkt betonar att vi bör utnyttja de uppkomna möjligheterna att reflektera över denna gemensamma problematik och uppgift tillsammans också med den katolska kyrkan. Men jag menar nog att det är väl så angeläget att vi, med hjälp av Tillich och andra, försöker förstå och formulera denna gemensamma problematik och uppgift som en uppgift för alla människor och allt mänskligt att ta det viktiga i livet på riktigt allvar.

Där kunde jag sluta, men jag skulle också vilja återvända till poängen i reformationens bekännelse och med hjälp av den vända reformationsjubileet in mot församlingslivet och hur vi där försöker gestalta den nåd rättfärdiggörelseläran handlar om.

***Att gestalta nåden i församlingen***

Om vi vill försöka ta den reformatoriska bekännelsen på allvar, bör vi också tolka dess fokus på församlingens gudstjänst.

***(Bild 25)*** Den augsburgska bekännelsen lades på riksdagen i Augsburg 1530 fram av tyska furstar för kejsaren. 1593 antogs den vid Uppsala möte under hertig Carls ledning av framför allt svenska präster men också riksråd, representanter för adeln, städerna och befolkningen i landskapen och häraderna som

 *then Christeliga Troos Bekännelse, hwilka Gudz försambling uthi Sweriges Rijke almänneliga trodt och bekändt hafwer, ifrå thet Euangelij sanning,uthi Konung GUSTAFS, höghlofligh ihugkommelse,Regementz tijdh, uthurnthet Påweske mörkret, igenom Gudz nådh, åter kom j liwset igen*

***/Bild 26/*** Som betonas i kyrkomötets ”jubelårshälsning till församlingarna i Svenska kyrkan” fyra hundra år senare (1993)och i Carl Axel Aurelius tolkning 1995 (Hjärtpunkten) så förstod man sig själva inte så mycket som några som tänkte nytt utan som några som ”ville förbli i och vid den mottagna, i gudstjänst och kyrkoliv förkunnade och bekända tron” (Jubelårshälsningen, sid 10) och som därför rensade upp bland de kyrkliga missbruken, och det är detta som bestämmer den bekännelseform de använde.

Som en följd av det tioåriga bekännelsearbete man bedrev inför 400-årsjubileet av Uppsala möte fattade kyrkomötet ett beslut om ”Svenska kyrkans grundläggande dokument avseende tro, bekännelse och lära” som var avsett att kunna fungera som ”en innehållsbestämning av begreppet ’evangelisk-lutherskt trossamfund” och som ”identitetsbestämning och programförklaring för Svenska kyrkan”. Jag är ganska övertygad om att det var detta bekännelsearbete som gjorde att man från 1992 räknade gudstjänstböckerna (handbok och psalmbok) till dessa ”grundläggande dokument avseende tro, bekännelse och lära”. I dagens kyrkoordning 1 kap, 1 § finns samma församlingsgudstjänstcentrerade förståelse uttryckt i följande struktur, även om gudstjänstböckerna inte uttryckligen nämns där:

Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära,

som gestaltas i gudstjänst och liv,

är grundad i (Bibeln),

är sammanfattad i (bekännelserna),

är bejakad och erkänd i Uppsala mötes beslut år 1593,

är förklarad och kommenterad i Konkordieboken (det som tidigare kallades bekännelseskrifterna)

samt i andra av Svenska kyrkan bejakade dokument.

Jag tycker att denna församlingsgudstjänstcentrering borde inlemmas i fler berättelser om reformationen och spela större roll i reformationsjubileer än jag tycker att det nu gör.

Men det gör det ju än mer angeläget att fördjupa förståelsen av vad man förstår som lutherskt/refor­matoriskt gudstjänstfirande:

Är det just de av läronämnden granskade och av kyrkomötet fastställda gudstjänstböckerna som är ”lutherska”?

Eller är det snarare lutherskt att ständigt skriva, sprida och sjunga nya psalmer (t ex Verbums av ingen godkända tillägg till 1986 års psalmbok och Ung psalm (peka mot psalmbokshyllorna)? Jag har i flera år grumsat litet i S:t Lars församling över att de nya ”psalmerna” (i gammalt språkbruk ännu inte ”psalmer”) får dominera så och den fastställda psalmboken får spela så liten roll. Jag vet inte riktigt hur själva regelsystemet har utvecklats på senare år. I handboksförslaget 2000 stod det:

Kyrkoordningen ger möjligheten att byta mer än en psalm ur psalmboken mot en annan sång. Grundtanken är dock att psalmboken skall användas vid gudstjänsterna i Svenska kyrkan och att minst en psalm skall hämtas ur psalmboken vid huvudgudstjänst.” ( SKU 2000:1, sid 21)

Är det snarare lutherskt att ständigt utarbeta nya agendor efter de enskilda församlingarnas önskemål/behov? Eller bör detta nyskapande bara ske inom de ramar som uttryckligen angetts i ”av Svenska kyrkan bejakade dokument”?

Vad är luthersk nattvardspraxis? Uppenbarligen har den varierat väldeliga inte minst de senaste 100 åren utan att gudstjänstböcker eller lärotolkningar ändrats i detta avseende.

I dessa frågor tycks mig den fråga återkomma som var central i diskussionerna mellan kyrka och frikyrkor på 18-1900-talen: Är det lutherskt att uttrycka sin personliga tro – eller att bejaka/leva av en gemensam tro? Är det lutherskt att den lilla gudstjänstfirande gruppen får skapa former för att gestalta sin tro – eller att de olika gudstjänstfirande grupperna bejakar och berikas av att kunna utnyttja gemensamma former för att gestalta sina svar på Guds nådeshandlingar? Finns det rentav behov av båda synsätten? Kan avvägningarna mellan dem behöva variera genom individens livsskeden, och hur skulle detta kunna ske inom en bevarad gemenskap?

***Ett slags slutpoäng (bild 27)***

Reformationen och rättfärdiggörelseläran som jag nu tolkat dem leder till misstänksamhet mot fromhetsprestationer, mot det som både Barth och Tillich kritiserar som ”religion” som något annat än tro, också i gudstjänstlivet.

Hur ser den gudstjänst ut som tröstar och stärker livsmodet och erbjuder en gemenskap där man får delta i gemensamma försök att gestalta glädje och tack?