

Skrift och kanon

i luthersk/protestantisk respektive romersk-katolsk tradition¹

Under det stora reformationsjubiléet (1517–2017) aktualiseras inte minst frågorna om skillnaderna mellan romersk-katolskt och protestantiskt. Vad skiljer oss åt? Hur viktiga eller avgörande är skillnaderna? Finns skillnader i synen på Guds ord, i fråga om vilka böcker i Bibeln som räknas som kanoniska och auktoritativa? Och i så fall, på vilken grund? Vilka historiska förklaringar kan finnas till sådana skillnader? Tomas Bokedal har under långt tid ägnat sig åt kanonfrågorna. Han blir vår ciceron i ämnet.

Hur och i vilken utsträckning sätter Bibeln normer för tillvaron? Vad säger protestanter, och vad säger katoliker? Som vi ska se finns det ganska viktiga skillnader, trots att detta är något vi sällan talar om. I den här artikeln diskuterar jag två frågor om Bibeln i protestantisk – särskilt luthersk – respektive romersk-katolsk tradition sedda mot bakgrund av forn- och allmänkyrklig bibelsyn. Vi studerar dels frågan om Bibelns normativa ställning och dels frågan om vilka Skrifter som ingår i de två kyrkotraditionernas bibelkanon.

BIBELNS STÄLLNING I PROTESTANTISK RESP.

KATOLSK KYRKOTRADITION

Frågor som gällt Bibelns normativa funktion bland de troende har under långa ti-

der i kyrkans historia haft en perifer roll. John Barton, ledande bibelforskare och professor emeritus i Gamla testamentet vid universitetet i Oxford, skriver i en av sina böcker att de moderna människor som menade att Bibeln är central, och t.o.m. primär, i kyrkans liv, ända fram till Andra Vatikankonciliet (1962–65) utgjordes av protestanter.²

Att Bibeln inte haft samma framträdande, exklusiva ställning i romersk-katolsk teologi, som i huvudfåran av de protestantiska kyrkorna, framgår exempelvis från ett av besluten fattade vid det Tridentinska konciliet (1545–63). Kyrkomötet fastslog att både Skrift och muntlig apostolisk tradition – så som den definierats i romersk-katolsk bekännelse – har likvärdig auktoritet som fundament för lära och liv. Med andra ord, Skriften som odelad högsta auktoritet erkändes inte.³ I linje med detta beslut hänvisar Andra Vatikankonciliet vidare till kyrkans auktoritet, dvs. Skriften är ytterst inte sin egen utläggare och norm, utan romersk-katolska kyrkan fungerar som högsta auktoritet i frågor om skriftutläggning.⁴ Skriften som sådan utgör därför inte normen för kyrkans tro

och kan, noterar vi, på det hela inte förstås av den som inte är romersk katolik: ”den heliga Traditionen, den heliga Skrift och Kyrkans Magisterium är så förbundna och associerade med varandra att en av dem inte kan (be)stå utan de andra” (*unum sine aliis non consistat*).⁵

Den ursprungliga parollen för världens drygt 900 miljoner protestanter var däremot den s.k. skriftprincipen: Skriften allena! Den profetiska och apostoliska skriftuppenbarelse – inte minst Jesu egna ord och gärningar i ljuset av skriftprofetiorna (Joh. 5:24, 46f.; Luk. 24:27) – utgjorde här den exklusiva norm och det tilltal efter vilka kyrkan och dess tradition i varje tid måste anpassas för att kunna fortsätta vara genuint apostolisk. Protestanter hade enligt detta synsätt direkt tillgång till Jesu ord, till Guds ord, och till Jesus Kristus själv – medlaren mellan Gud och människor (1 Tim. 2:5) – som ”kommer till oss i sitt ord” (Luther). Skriftprincipen (*sola Scriptura*) – som förutsatte Skriftens klarhet och tillräcklighet⁶ – innebar för reformatorerna att ”endast den Heliga Skrift kan etablera trosartiklar; all teologi måste grundas på Guds skrivna ord allena.”⁷

KORT OM PROTESTANTISK OCH NUTIDA KATOLSK SYN PÅ RELATIONEN SKRIFT-TRADITION

Den anglikanske teologen John Webster uttrycker den protestantiska skriftprincipen så här: I sin funktion som gudomligt Ord kan den Heliga Skrift inte göras till en del av samlingen av traditionella meningar och synsätt som kyrkan bygger upp över tid. I enlighet med detta förstår man *tradition* bäst som ”hörande av Ordet”, snarare än som ”nyformulerat tal”.⁸

Som respons på denna ursprungliga protestantiska princip väljer, som vi sett, Andra Vatikankonciliet att tona ned, eller t.o.m. underkänna, existensen av Skriften som separat eller enda yttersta källa och norm för regleringen av kristen tro. I stället sägs ”den heliga Traditionen” och ”den heliga Skrift” tillsammans utgöra ”en enda helig skatt/samling [*depositum*] av Guds Ord som anförtrotts Kyrkan. ... Men uppgiften att ge en autentisk tolkning av Guds Ord, vare sig i skriftlig form eller i form av Tradition, har blivit anförtrodd endast åt Kyrkans levande undervisande ämbete”.⁹ Katolska kyrkan avfärdar här ”en ’två-källs-teori’ med avseende på Skrift och Tradition”.¹⁰ Den Heliga Skrift är inte ensam Guds Ord, och det som en protestant menar med Skriften som Guds ord (exempelvis evangeliernas Jesus-ord) har enligt katoliken ingen självklar egen, eller oberoende, existens vis-à-vis Kyrkans tal.¹¹

GLIMTAR FRÅN DEN GAMLA KATOLSKA KYRKANS SYN PÅ SKRIFTEN SOM FUNDAMENT FÖR TRON

Som allmänkyrklig bakgrund till protestantismens skriftuppfattning är det värdefullt att kunna se tillbaka på den tidigare, eller gamla katolska, kyrkans syn på de heliga Skrifterna. När det kom till frågor om lära och liv hade dessa normerande, d.ä. kanonisk,¹² funktion redan från början av den kristna rörelsen, först genom de judiska Skrifterna (GT), sedan kompletterade genom de specifikt kristna (NT). Tidiga kyrkofäder ger också uttryck för detta. Biskop Irenaeus av Lyon (ca. 125–202 e.Kr.) skriver i inledningen till Bok III *Mot here-sierna* att ”vi har fått kunskap om rådslutet angående vår frälsning endast genom dem

genom vilka evangeliet kom till oss; och budskapet de då först predikade muntligt förmedlade de sedan genom Guds vilja till oss i Skrifterna så att detta skulle vara grunden och pelaren för vår tro”.¹³ Irenaeus ser här på den ursprungligen muntligt förmedlade apostoliska traditionen som skriftligt kodifierad i Nya testamentet. Och i Bok II skriver han: ”Skrifterna är verkligen fullkomliga, eftersom de har talats av Guds Ord [Kristus/Guds ord] och Guds Ande”.¹⁴ Också för de inflytelserika kyrkofäderna Clemens av Alexandria (ca. 150–215 e.Kr.) och Hippolytus av Rom (ca. 170–235 e.Kr.) utgör Skriften – från början till slutet av alla teologiska diskussioner – grunden för kyrkans tro och liv.¹⁵ Lite senare läser vi i det *Gelasianska dekretet* att det är på de profetiska, evangeliska och apostoliska Skrifterna som den katolska (allmänliga) kyrkan genom Guds nåd är grundad (500-talet e.Kr.).¹⁶ Thomas av Aquino (1225–1274), en av den odelade västkyrkans stora lärare, uttrycker det kort och koncist: ”Den kanoniska Skrift allena utgör trons regel” (*sola canonica scriptura est regula fidei*).¹⁷

Redan hos dessa gammalkatolska textvittnen ser vi att bibelkanon – både i betydelsen Skriftens omfång och i dess normativa funktion – tycks vara förutsatt antingen implicit (hänvisning till en bestämd grupp gudomligt inspirerade Skrifter) eller explicit (hänvisning till kanonbegreppet som sådant, alternativt till en kanonlista bestående av exklusivt auktoritativa Skrifter). I efterreformatorisk tid uttrycks denna tanke direkt och enkelt av den lutherske teologen Johann Gerhard (1582–1637): Skriften är omedelbart kanonisk eftersom den är Guds ord.¹⁸

RELATIONEN MELLAN SKRIFT OCH TRADITION I OLIKA KYRKOHISTORISKA KONTEXTER

Skrift och tradition: de första kristna

Ett naturligt sätt att se på muntlig tradition möter ofta i den tidiga kyrkan. Den muntliga apostoliska traditionen värderas högt under nytestamentlig tid och i de *Apostoliska fäderna*, under tiden innan Nya testamentet hade hunnit få en allmänt accepterad ställning som primär auktoritet vid sidan av de gammaltestamentliga Skrifterna. I *Första Clemensbrevet*, som är skrivet i slutet av första århundradet, hålls den levande apostoliska traditionen fram som särskilt helig. Författaren, som förmodligen är biskop Clemens av Rom, skriver: ”Låt oss därför lämna de tomma och onyttiga tankarna och i stället anpassa oss efter vår traditions ärade och heliga regel (grek. *kánon*)”.¹⁹ I *Första Clemensbrevet* verkar Skrift och tradition ibland ha likvärdig auktoritet. Vi kan anta att den tradition *Clemensbrevet* här refererar till överlappar med den muntligt traderade apostoliska tradition som Irenaeus hänvisar till i citatet ovan²⁰ och som just under den här tiden blir kodifierad som evangelie- och annan nytestamentlig text – enligt principer vi endast delvis känner till.²¹ Men som biskop Irenaeus – andra århundradets viktigaste teolog – understryker: det apostlarna och deras efterföljare först förkunnade förmedlade de sedan genom Guds vilja till oss i Skrifterna.

Skrift och tradition: Romersk-katolska kyrkan

Enligt det romersk-katolska Tridentinska konciliet innehar Skrift och den muntliga tradition som sägs gå tillbaka till apostlarna likvärdig auktoritet. Denna historiska syn på apostolisk tradition tycks sedan omdefi-

Men kanon som sådan, betraktad som ett bestämt antal böcker, är inte någon trosartikel utan snarare källan och normen för alla trosartiklar.

nieras något under Andra Vatikankonciliet (1962–65). I dokumentationen från konciliet läser vi följande: ”Denna tradition som kommer från apostlarna utvecklas/fortgår (*proficit*) i kyrkan under ledning av den helige Ande. Det sker en tillväxt i förståelsen av vad som traderats, både orden och verkligheterna de betecknar”.²²

Ska vi härav dra slutsatsen att vi har att göra med *ett* katolskt traditionsbegrepp i fornkyrkan där nytestamentlig Skrift och apostolisk tradition ofta inte tydligt åtskiljs under de första hundrafemtio åren, *ett annat* under mitten på 1500-talet där Skrift och tradition som sägs komma från apostlarna åtskiljs (som två traditionskällor) men står på samma auktoritetsnivå, och ytterligare *ett tredje* traditionsbegrepp under 1960-talet, där Skrift och Tradition tenderar att inte åtskiljas, och där ”apostolisk tradition” förstås som den fortgående traderingen och uppenbarelsen av apostolisk tradition i kyrkan?²³ Jag tänker att detta (i synnerhet de två sistnämnda synsätten) är en rimlig förståelse av romersk-katolsk uppfattning av relationen Skrift–tradition, men att den förändrade synen på vad apostolicitet är (nämligen ett uppenbarelsanspråk, som

inte är direkt eller uteslutande historiskt förankrat i apostolisk tid, utan som i stället fortgående utvecklas i Katolska kyrkan) ändå kan förstås som en naturlig utveckling av Tridentkonciliets formuleringar.²⁴

Skrift och tradition: evangelisk-lutherska kyrkor

I de lutherska kyrkorna möter ett delvis liknande traditionsproblem som i den romersk-katolska. I ett viktigt avseende verkar nämligen skriftprincip och muntlig apostolisk tradition ha varit två sidor av en och samma norm i den tidiga kyrkan.²⁵ De läropunkter som etablerats som Skriftens huvudinnehåll sammanföll nämligen med huvudinnehållet i den muntliga apostoliska traditionen, som den exempelvis kommer till uttryck i dopundervisningen och dopbekännelsen.²⁶ Under 100-talet blev den muntligt traderade s.k. trosregeln, eller trons regel (*regula fidei*), särskilt viktig som sammanfattning av tron och som den norminstans som t.ex. Irenaeus av Lyon hänvisar till som normerande regel (grek. *kánon*) för tron. Enligt Irenaeus mottar varje kristen trons regel – som inbegriper huvudinnehållet i såväl Skriften som den trinitariska dopbekännelsen – genom dop-

et.²⁷ Som vi såg ovan erkänner Irenaeus som en självklarhet även den muntligt förmedlade evangelietraditionen vilken från mitten av första århundradet nedtecknades som skriftligt fundament för kommande generationer.²⁸

Just dessa två traditioner, muntlig evangelietradition resp. identifieringen – sammanfattningen – struktureringen – normeringen av kristen tro genom trons regel, diskuterades även på 1500-talet, inte minst av Martin Chemnitz (1522–86), som två av de sju typer av tradition som accepterades av de lutherska kyrkorna.²⁹ Enligt Chemnitz finns det emellertid en typ av tradition som måste avfärdas, nämligen sådana läror om tro och moral som inte återfinns i Skriften, men som påvekyrkan likväl menar måste hållas i samma vördnad som Skriften.³⁰ Chemnitz omfattande studie kring Skrift och tradition – där han intar en bejakande inställning till kyrkans traditioner, exempelvis trons regel, sann skriftutläggning, skriftbaserade lärodogmer, ceremonier och kyrkliga bruk³¹ – kan dock i slutändan sammanfattas med en bekant allmänprotestantisk formel. Även kyrkans autentiska tradition pekar nämligen mot Skriften som trons fundament. På det hela taget säger traditionen enligt Chemnitz inte ”Skrift och tradition” utan ”Skriften allena”.³²

Den höga uppskattning reformatörerna hade av trosregeln – särskilt som den kom till uttryck i den s.k. Apostoliska trosbekännelsen – ser vi av det följande: ”Jag tror orden i den Apostoliska trosbekännelsen är den helige Andes verk; endast den helige Ande ensam skulle kunna uttrycka ett innehåll så magnifikt, med avseende på ordalydelsen så precist, så uttrycksfullt, så kraftfullt”

(Luther);³³ ”Det anmärkningsvärda med trosbekännelsen är detta: vi har i denna en sammanfattning av vår tro, fullkomlig och komplett i alla detaljer; och den innehåller ingenting som inte har sin grund i Guds rena Ord” (Calvin).³⁴ Även Thomas av Aquino och Martin Chemnitz instämmer i denna syn på relationen Skrift–trosbekännelse.³⁵

LUTERSK/PROTESTANTISK RESP.

ROMERSK-KATOLSK SKRIFTKANON

Skrifternas enhetlighet

Att Skrifterna förutsätts utgöra en enhet är också det del av en tradition som kanske är den allra viktigaste för protestanter (och för skriftprincipen), trots att vi inte talar så mycket om den. Patristikern Frances Young understryker just det här också för fornkyrkliga förhållanden, nämligen att ”the unity of the Scriptures” sågs som en dogm bland de tidiga kyrkofäderna.³⁶ Men vem garanterar Skrifternas enhetlighet? Jesus och apostlarna? Den helige Ande? Kyrkan? Ett rimligt svar visar sig vara än mer omfattande:

- Jesus och apostlarna, exempelvis genom att hänvisa till Skrifterna som en helhet (Luk. 21:22; Joh. 10:35; Rom. 15:4; Gal. 3:8);
- Den helige Ande som gjort dem till helig Skrift (2 Pet. 1:20 f.);
- Skriftens självvittnesbörd (Luk. 24:44–47; 2 Tim. 3:15–17);
- Kyrkan som bevarat Skrifterna och vittnat om dem som heliga och kanoniska (Athanasius kanonlista från år 367 e.Kr.; andra kanonlistor);
- En stark kyrklig tradition som skiljer mellan dessa och all annan text i teologin (Clemens av Alexandria, Gelasianska dekretet, Thomas av Aquino, Martin Luther);

- Den tidiga redigeringen av Skrifterna (införandet av enhetsmarkörer, som boktitlarna "Gamla" och "Nya testamentet" (ca 170–200 e.Kr);
- Grupperingen av Skrifterna i distinkta enheter såsom lagen och profeterna (Rom. 3:21), evangelierna och Paulusbreven (bibelhandskriftstraditionen; Irenaeus; Muratoriekanon; Origenes);
- Den genomgående markeringen i bibelhandskrifterna av särskilt heliga namn – såsom GUD, HERREN, JESUS, KRISTUS, ANDEN.³⁷

Vi noterar att Martin Luther bevarade några av dessa markeringar, de s.k. *nomina sacra*, i sin översättning av Bibeln till tyska 1522 och 1534, nämligen namnen HERREN, GUD och JESUS (HERR/HERR; Gott; och JESUS).³⁸

Frågan om bibeltext och bibelkanon: Luthers, lutherdomens och romerskt-katolskt synsätt

Vad gäller frågan om bibeltext och bibelkanon var Luthers insats viktig i flera avseenden.³⁹ Vi ska här kort nämna några aspekter av denna fråga som föranledde dem som var på påvens sida att kritiskt bemöta Luthers anhängare i sina formuleringar om Skrift och kanon vid det Tridentinska konciliet.

Till att börja med frågan om vilken bibeltext som skulle gälla som normerande. Intresset bland de evangelisk-lutherska teologerna för grundspråken och den ursprungliga texten vid den här tiden resulterade i att Tridentinum, som var kritiskt inställt, i stället gjorde den latinska Vulgata-texten normativ,⁴⁰ alltså inte de hebreiska och grekiska originaltexterna, eller till dessa närstående textvarianter. Redan här ser vi att det blir svårt att omfatta skriftprincipen på katolsk mark, då

den text de väljer som uppenbarelsetext inte var den ursprungliga utan tillkom relativt sent i fornkyrkan genom Hieronymus (347–420 e.Kr.) översättningsarbete.

Ett liknande romerskt-katolskt förhållningssätt möter nu också i frågan om Bibelns kanonavgränsning, med särskild tonvikt på frågan vilka böcker som ska anses vara del av den heliga Skrift. Till skillnad från de evangelisk-lutherska kyrkorna, som inte gjort kanonfrågan till en lärofråga, fastställde Tridentinum år 1546 vilka Skrifter som ska räknas till bibelkanon, nämligen sammanlagt 73 Skrifter, 46 gammaltestamentliga och 27 nytestamentliga. *Katolska kyrkans katekes* upprepar att det är kyrkan (dvs. den romersk-katolska kyrkan) som avgör vad som är helig Skrift och kanon: "Det är den apostoliska traditionen som har givit kyrkan förmågan att avgöra vilka skrifter som skulle räknas bland de heliga böckerna. Denna lista kallas i sin helhet Bibelns 'kanon'."⁴¹ Sådana gammaltestamentliga skrifter som Första Mackabéerboken som protestanter kallade "apokryfer" benämndes av Tridentinum för "deuterokanoniska". Luther hade i sin bibelutgåva här följt Hieronymus och flertalet av den gamla kyrkans grekiska kyrkofäder som hållit sig till den judiska kanonavgränsningen, omfattande 39 böcker – eller 22, alternativt 24, enligt judarnas, och Luthers, sätt att räkna.⁴² Han hade sinnrikt placerat de s.k. Apokryferna till Gamla testamentet i en särskild avdelning mellan Gamla och Nya testamentet. Bl.a. denna handling på evangelisk mark fick nu Tridentinum att överreagera och "kanonisera" sådant som väl aldrig ingått i judarnas gamla förbund/testamente, dvs. det som fr.o.m. andra hälften av 100-talet

En bok i Skriften är kanonisk i kraft av sin inspiration.

Kanonfrågan ska inte räknas som en trosartikel.

i fornkyrkan därför på god grund kallats "Gamla testamentet". De evangelisk-lutherska kyrkorna – i Luthers efterföljd – tenderade emellertid att se Gamla testamentets apokryfer, inte som kanonisk, normativ Skrift, men som "goda och nyttiga att läsa" (*nützlich und gut zu lesen*).

Även flera protestantiska kyrkor stadgar fr.o.m. 1600-talet i sin bekännelse vilka böcker som ska ingå i Gamla och Nya testamentet, 39 respektive 27 böcker. Konkordieboken, som är ett av Svenska kyrkans bekännelsedokument, är inte lika explicit och hänvisar i den del som går under namnet Konkordieformeln endast till Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska Skrifter som grund för kyrkans lära och liv, utan att uttryckligen precisera vilka dessa är. Fr.o.m. 1600-talet, genom ledande lutherska fäder som Johann Gerhard, har emellertid konsensus mer eller mindre rätt också i evangelisk-lutherska kyrkor kring såväl den gammaltestamentliga som nytestamentliga kanon, bestående av 39 resp. 27 böcker. En viktig punkt som Gerhard framförde var att kanonfrågan inte ska räknas som en trosartikel. "Moses, profeterna och apostlarna konstruerade inte genom sina Skrifter en ny trosartikel. Det är visserligen sant att all kristen lära kommer från de kanoniska Skrifterna. Men kanon som sådan, betraktad som ett bestämt antal böcker, är inte någon trosartikel utan snarare källan och normen för alla trosartiklar. Vidare är det heller inte kyrkan som beslutar om kanon. Gud har etablerat kanon: en bok i Skriften är kanonisk i kraft av sin inspiration. Kyrkan vittnar om detta faktum, och i den grad hon gör detta kan hon utgöra en början till att övertyga oss om att vissa böcker är kanoniska; men

ytterst sett är det Skriften som måste vittna om sig själv, och den helige Ande måste övertyga oss genom Skrifterna".⁴³

I ett vidare, ekumeniskt perspektiv är antalet nytestamentliga böcker i praktiken inte längre en omstridd fråga, som under vissa perioder i fornkyrkan. Under reformationen fanns dock många som omfattade den distinktion som gjordes i fornkyrkan mellan oomstridda och omstridda Skrifter (dvs. ej erkända av alla som apostolisk nytestamentlig Skrift). Gentemot Trient-konciliet hade exempelvis Martin Chemnitz argumenterat att historien tvingar kyrkan att lämna Nya testamentets kanon öppen.⁴⁴ Luther själv hade endast inkluderat 23 nummerade klart kanoniska Skrifter i sitt Nya testamente, medan fyra Skrifter sågs som omstridda, dels med avseende på apostoliciteten och dels p.g.a. att de inte ansågs "driva Kristus" lika klart som övriga NT-böcker; dessa fyra Skrifter (Hebréerbrevet, Jakob, Judas och Uppenbarelseboken) placerades därför på onummerad sista plats i Lutherbibeln (i praktiken som nr. 24, som en parallell till de 24 nummerade GT-böckerna).⁴⁵ Luther hade här följt den gamla kyrkans uppdelning i oomstridda och omstridda kanoniska Skrifter (omvittnat av Origenes och Eusebius, som också namngav 2 Petrus samt 2 och 3 Johannesbrevet som omstridda).⁴⁶ Även på reformert område möter vi denna distinktion i början av reformationen, exempelvis hos Oecolampadius och Calvin.⁴⁷

På väg mot konsensus i kanonfrågan – kyrkogemenskapen i konstruktiv dialog

Sammanfattningsvis skulle vi kunna säga att de olika kyrkogemenskaperna sedan reformationen har hjälpt varandra att nå

en konsensusuppfattning med avseende på Nya testamentets kanon. Tridentinums kritik mot lutheranernas på en gång försiktigare och friare hållning i kanonfrågan när det gällde NT bidrog säkert till att de evangelisk-lutherska gradvis kom att omfatta som en självklarhet samtliga 27 nytestamentliga böcker som kanoniska. När det gällde de gammaltestamentliga apokryfernas plats var situationen den omvända. Den protestantiska hållningen var den starkare, mer genomtänkta, som också stämde överens med den tidiga kyrkans anknytning till synagogan och den judiska skriftkanon. Det var därför olyckligt att Trient-konciliet, som en reaktion inte minst på de första utgåvorna av Lutherbibeln 1534 och 1545, dogmatiserade kring sin vidare GT-kanon som de gjorde (46 istället för 39 Skrifter). Som en ytterligare punkt som rör kanonfrågan i modern tid skulle vi kunna nämna att särskilt de evangelisk-lutherska och anglikanska kyrkorna har lyckats upprätthålla en viktig skillnad mellan Gamla testamentet och Gamla testamentets apokryfer, och därmed visat på förmågan att uppskatta de sistnämnda, inte som likvärdiga med de heliga Skrifterna, utan just som ”goda och nyttiga att läsa” – för att bättre förstå den judiska historien mellan Gamla och Nya testamentet, och i uppbyggelsesyfte (1 Kor. 14:26).

Kanonkriterier: evangeliskt-katolskt synsätt bland de evangelisk-lutherska

Som avslutning på vår reflektion kring Skrift, kanon och tradition ska jag citera lundateologen Bengt Hägglund (som här bl.a. återger också kardinal Joseph Ratzingers – sedermera Benedictus XVI – person-

liga uppfattning, nedröstad av en stark majoritet vid konciliet).⁴⁸ Professor Hägglund skriver följande om det Andra Vatikankonciliet konstitution om den gudomliga uppenbarelsen (*Dei verbum*):

Skrift, Tradition och läroämbete bildar enligt *Dei verbum* ett slutet system, som till synes heltäckande förklarar, hur den gudomliga uppenbarelsen förmedlas och bevaras inom kyrkan från tid till tid, från släkt till släkt.

Vad man i detta system försummar att ta hänsyn till är den mänskliga faktorn och dess villkor. Genom att Traditionen så nära knytes till läroämbetet, kommer den att bäras av människor som är hemfallna till syndafallets följder, den bristfullhet, som man måste räkna med även bland sådana som innehar läroämbetet. ... *Dei verbum* tecknar ett helt harmoniskt förhållande mellan Skrift och Tradition. Det inte bara saknar utrymme för att Skriften skall inträda som en kritisk instans gentemot Traditionen. Det säges också, att Traditionen utvecklas i kyrkan till en allt större förståelse av den gudomliga sanningen.⁴⁹

För de evangelisk-lutherska stod det gentemot ett sådant nutida romerskt-katolskt synsätt klart att ”kanon måste förbli över alla historiska och kyrkliga beslut”.⁵⁰ Det avgörande kriteriet för en Skrifts kanonicitet anses av de evangeliska först och främst vara gudomlig inspiration; men också profetiskt–apostoliskt ursprung på något av de bibliska grundspråken; uppenbarelsinnehållets autenticitet; Skriftens katolicitet (allmänt erkänd i den hebreiska eller kristna kyrkan; allmänt brukad i den tidiga kyrkan), och, för några teologer, däribland Luther, också dess kristocentricitet:

En protestantisk syn på tradition kan därför bäst beskrivas som "hörande av Ordet" – John Webster

För att vara kanonisk så måste en bok vara inspirerad av den helige Ande. Den måste vara skriven av profeter eller apostlar. Den måste innehålla gudomliga mysterier. Den måste vara författad på hebreiska/aramaiska eller grekiska. Den måste åtnjuta erkännande i den hebreiska eller kristna kyrkan, och den måste ha varit i allmänt bruk i den gamla kyrkan. Vidare är också kristocentricitet ett kriterium som nämns av [några av] de ... lutherska teologerna.⁵¹

SAMMANFATTNING OCH AVSLUTANDE REFLEKTION

Två frågor har varit föremål för vår jämförande diskussion om Bibeln i evangelisk-luthersk/protestantisk resp. romersk-katolsk tradition: frågan om Bibelns normativa ställning och frågan om vilka Skrifter som ingår i de två kyrkotraditionernas skriftkanon.

Vi konstaterade först att Skrift och muntlig "apostolisk" tradition i romersk-katolsk teologi har likvärdig auktoritet som fundament för lära och liv, medan å andra sidan Skriften som uppenbarelseskund utgör odelad högsta auktoritet i huvudfaran av de reformatoriska kyrkorna. En protestantisk syn på *tradition* kan därför bäst beskrivas som "hörande av Ordet" snarare än som "nyformulerat tal" (John Webster). Skriftprincipen (*sola Scriptura*) innebar för reformatorerna att den Heliga Skrift utgör det historiskt uppenbarade profetiska och apostoliska budskapet och att därför endast Skriften kan etablera trosartiklar. Andra Vatikankonciliet valde däremot att tona ned, eller t.o.m. underkänna, existensen av Skriften som separat eller enda yttersta källa och norm för regleringen av kristen tro. Enligt detta kyrkomöte på 1960-talet "utvecklas" (*proficit*) den tradition som kommer från

apostlarna i kyrkan under ledning av den helige Ande. "Det sker en tillväxt i förståelsen av vad som traderats, både orden och verkligheterna de betecknar". Risken med det här synsättet är att Skriften mer eller mindre förlorar sin viktiga funktion som korrektiv gentemot kyrkan och dess ledarskap – även biskopar, kyrkomöten och hela församlingar/kyrkor behöver ibland tillrättvisning (jfr. Upp. 2–3).

En kontrast till denna moderna romersk-katolska syn möter i den gamla katolska kyrkan, exempelvis hos Irenaeus – Johanneslärjungen Polykarpus lärjunge och 100-talets viktigaste kyrkoledare och teolog – som skriver att "vi har fått kunskap om rådslutet angående vår frälsning endast genom dem genom vilka evangeliet kom till oss; och budskapet de då först predikade muntligt förmedlade de sedan genom Guds vilja till oss i Skrifterna så att detta skulle vara grunden och pelaren för vår tro". Också för flera andra av kyrkans tidiga lärare, som exempelvis Clemens av Alexandria och Hippolytus av Rom, utgör Skriften den stadiga grunden för kyrkans tro och liv. Om vi går tillbaka till första halvan av 100-talet finner vi ett annat intressant belägg för Skriftens unika ställning. Biskop Irenaeus av Lyon berättar nämligen att den kände biskop Polykarpus av Smyrna, som dog martyrdöden i mitten av andra århundradet, under Irenaeus ungdom i Mindre Asien "förkunnade allt i enlighet med Skrifterna" (*symfona tais grafais*).⁵² Alltså, återigen den gamla katolska och protestantiska skriftprincipen – etablerad genom dessa två Johanneslärjungar och biskopar, i en tid då de motreformatoriska anspråk som den romersk-katolska kyrkan kom att

göra långt senare ännu inte hade sett dagens ljus. Skriften utgör här prövostenen för kristen tro, men det betyder inte att annan viktig kyrkotradition bör åsidosättas, vilket den lutherske teologen Martin Chemnitz och andra klarlagt. Två särskilt viktiga kyrkotraditioner, vilka båda fungerat som understödjare till skriftprincipen och som betonas exempelvis i Irenaeus arbeten, är den normativa s.k. trons regel (*regula fidei*) och biskopsämbetet (jfr. Fil. 1:1; 1 Tim. 3:1–7). Trons regel fann snart sitt kanske främsta uttryck i den apostoliska och nicenska trosbekännelsen, och biskopens/församlingsledarens funktion som tillförlitlig bibelutläggare stryks under i en tidig kyrkoordning: "Låt honom jämföra lagen och profeterna med evangeliet, så att vad lagen och profeterna säger kan vara i överensstämmelse med evangeliet" (jfr. 2 Tim. 2:2; Tit. 1:9).⁵³ Kyrkoledningens första uppgift är att vara i harmoni med den skrift- och uppenbarelseförankrade apostoliska tron.

När det gäller vår andra fråga om Skrifternas kanonicitet, så betonade vi på protestantiskt vis, i linje med den tidiga kyrkan, (a) Skrifternas enhetlighet (jfr. Luk. 24:44–47 och Joh. 5:39 som särskilt framhäver kristocentriciteten); vidare att de (b) inspirerats av den Helige Ande (2 Tim. 3:15–17), att de (c) skrivits av profeter eller apostlar/apostlälärjungar, att de (d) innehåller autentisk uppenbarelse/gudomliga mysterier, att de (e) åtnjuter erkännande i den hebreiska eller kristna kyrkan samt (f) inkluderats i tidiga kanonförteckningar (exempelvis Athanasius kanonlista), och att

(g) den bibliska grundtexten – som är den normerande, ursprungliga texten – författats på hebreiska/aramaiska eller grekiska.

Till dessa bestämmingar av Skrifterna som kanoniska (som inte huvudsakligen handlar om en enskild kyrkas kyrkomötesomröstning eller "kanonisering") kan vi lägga ytterligare ett par, t.ex. att

(h) den yttersta auktoriteten hos en Skrifts status och utläggning ligger, inte primärt hos kyrkan, utan hos den uppståndne Herren själv och hans apostlar (Matt. 28:19; Luk. 10:16; 24:44–7; Ignat. *Phld.* 8.2f.) – med särskild tonvikt på Jesu egen undervisning och evangeliet om honom i Nya testamentet; och att

(i) Skriften är omedelbart kanonisk eftersom den är Guds ord (Johann Gerhard).

Angående den sistnämnda punkten är det också meningsfullt att se hur de nya apostoliska Skrifterna faktiskt användes i den tidiga kyrkan. Redan flera av de s.k. Apostoliska fäderna – skrifter som tillkom i nära anslutning till eller lite efter de nytestamentliga – hänvisar exempelvis till de nyss författade apostoliska eller nytestamentliga Skrifterna mycket oftare än till de judiska Skrifterna (GT). De nytestamentliga Skrifterna läses också parallellt med de judiska Skrifterna i gudstjänsten.⁵⁴ De profetiska och apostoliska Skrifterna hade alltså tillsammans redan i början och mitten på 100-talet en självskrivna högsta auktoritet i församlingarna.

Angående vår andra huvudfråga om antalet böcker i bibelkanon kan vi konstatera att protestanter och katoliker i praktiken endast skiljer sig åt på en punkt, nämligen i frågan om Gamla testamentets apokryfer.

Eftersom den katolska kyrkan så sent som i mitten på 1500-talet ”kanoniserade” ett antal gammaltestamentliga apokryfer (de s.k. deuterokanoniska skrifterna) inkluderar den romersk-katolska och de protestan-

tiska kyrkorna som regel olika antal böcker i sitt Gamla testamente.⁵⁵

Litteraturlista

Thomas av Aquino, *Kommentar till Johannesevangeliet*.

Summa Theologica.

John Barton, *Ethics and the Old Testament*, SCM, 1998, 2002, 2:a utg.

Tomas Bokedal, ”The Early Rule-of-Faith Pattern as Emergent Biblical Theology”, *Theofilos* 7.1 (Suppl.), 2015, s. 57–75.

— *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon: A Study in Text, Ritual and Interpretation*, Bloomsbury T&T Clark, 2014.

— ”Kanon och apokryfer – om Bibelns gränser”, *Begrunda* nr 2-2010, s. 21–27.

— ”Var ligger auktoriteten? Om kanon, kyrka och tradition”, *Begrunda*, nr 1-2015, s. 10–18.

Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeill, översättning F. L. Battle, Westminster, 1960 (1559)

The Canons and Decrees of the Council of Trent, översättning och introduktion Rev. H. J. Schroeder, O.P., Tan Books, 1978.

Clemens av Alexandria, *Stromateis VII*.

Första Clemensbrevet.

Decretum Gelasianum.

Dei verbum, Vatican Council II. Volume 1: The Conciliar and Post Conciliar Documents, red. Austin Flannery, O.P (Dominican Publications; rev. utg. 1996.

Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, 1991.

Didascalia Apostolorum (<http://www.earlychristianwritings.com/text/didascalia.html>).

Eusebius, *Historia Ecclesiastica*.

G. R. Evans, *The Roots of the Reformation: Tradition, Emergence and Rupture*, IVP Academic, 2012, 2:a utg.

Matthias Hafenerfer, *Compendium doctrinae coelestis* (utgivet med översättning, inledning och kommentarer, Bengt Hägglund och Cajsa Sjöberg; Skara Stiftshistoriska Sällskap, 2010.

Leonhard Hell och Karim Schelkens, ”Vaticanum II. Dei Verbum (1965)”, i *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, red. Oda Wischmeyer, et al., De Gruyter, 2016.

Hippolytus, *Contra Noetum*.

Bengt Hägglund, *Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards: Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis*, CWK Gleerup Lund, 1951.

Tomas Bokedal

teol. dr., Aberdeen, Skottland

— *Tro och verklighet: Tre studier i 1900-talets teologihistoria*, Artos, 2007.

Rune Imberg, *Bibelläsaren som förändrade världen: Om Martin Luther som bibelteolog – bibelöversättare – bibelutgivare*, Församlingsfakultetens småskrifter 5, Församlingsförlaget, 2017.

Irenaeus, *Adversus Haereses*.

Torbjörn Johansson, *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus: En studie i Martin Cbennitz' Augustinusreception*, Församlingsfakultetens skriftserie 3, Församlingsförlaget, 1999.

Justinus Martyren, 1 *Apol*.

Katolska kyrkans katekes, Catholica, 1996.

Robert Kolb, ”The Bible in the Reformation and Protestant Orthodoxy”, i *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, red. D. A. Carson, Eerdmans, 2016.

Chr. Ernst Luthardt, *Kompendium i dogmatik*, översättning A. Neander; A. V. Carlsons förlag, 1879; 5:e utg.

Martin Luther, *The Table Talk of Martin Luther*, översättning William Hazlitt, George Bell, 1883.

Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics*, Crossway, 1994.

H. S. Nyberg, A. Fridrichsen och Y. Brihlot, *Bibelns enbet*. Bibel-tjänsts skriftserie, SKD, 1945.

Jacob A. O. Preus, ”The New Testament Canon in the Lutheran Dogmaticians”, *The Springfielder*, 25 (1961).

Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, Vol 1: A Study of Theological Prolegomena, Concordia Publishing House, 1970.

O. Semmlroth och M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*. SBS, 1966.

Svenska Kyrkans Bekännelseskriter (SKB).

N. Tanner, red., *Vatican II: the essential texts* (Image Books, 2012), Dei verbum. kapitel 2; (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html [tillgått 110517]).

John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, Cambridge University, 2003.

Ronald D. Witherup, SS, *The Word of God at Vatican II: Exploring Dei Verbum*, Liturgical Press, 2014.

Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University, 1997.

Fotnoter

1. Jag vill tacka Peter Henrysson för uppslag och Rune Imberg och Peter Henrysson för korrekturläsning och värdefulla synpunkter på texten.
2. John Barton, *Ethics and the Old Testament* (SCM Press, 1998, 2002, 2:a utg.), s. 59.
3. *The Canons and Decrees of the Council of Trent* (översättning och introduktion Rev. H. J. Schroeder, O.P. (Tan Books, 1978), s. 17. Jfr. Chr. Ernst Luthardt, *Kompendium i dogmatik* (översättning A. Neander; A. V. Carlsons förlag, 1879; 5:e utg.), s. 319.
4. O. Semmelroth och M. Zerwick, *Vaticanum II über das Wort Gottes*. SBS (1966), 16; Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (Crossway, 1994), s. 166–67.
5. *Dei verbum* 10, Vatican Council II. Volume 1: The Conciliar and Post Conciliar Documents, red. Austin Flannery, O.P. (Dominican Publications; rev. utg. 1996).
6. Bengt Hägglund, *Tro och verklighet: Tre studier i 1900-talets teologihistoria* (Artos, 2007), s. 71–74; idem, *Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerbards: Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis* (CWK Gleerup Lund, 1951), s. 73: att Skriften är klar betyder att sådant som rör frälsningen omedelbart kan erhållas från Skriften och omfattas med visshet, trots att många ställen i Skriften också är oklara; att Skriften är fullkomlig innebär att den innehåller allt som är nödvändigt för erhållandet av sann tro och kristen vandel; Robert D. Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, Vol 1: A Study of Theological Prolegomena (Concordia Publishing House, 1970), s. 309–15.
7. Robert Kolb, "The Bible in the Reformation and Protestant Orthodoxy", i *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, red. D. A. Carson (Eerdmans, 2016), s. 100–101.
8. John Webster, *Holy Scripture*, s. 51.
9. *Dei verbum* s. 10. Jfr. Hägglund, *Tro och verklighet*, s. 84.
10. Leonhard Hell och Karim Schelkens, "Vaticanum II. *Dei Verbum* (1965)", i *Handbuch der Bibelhermeneutiken: Von Origenes bis zur Gegenwart*, red. Oda Wischmeyer, et al. (De Gruyter, 2016), s. 625. Hägglund, *Tro och verklighet*, s. 82–84.
11. Jfr. John Websters formulering ovan.
12. "Kanonisk" används här som adjektivform av "kanon" i betydelsen auktoritativ helig Skrift.
13. *Adversus Haereses* III, 1.
14. *Adversus Haereses* II, 28.2.
15. *Stromateis* VII, 16.96; *Contra Noetum* 9.
16. *Decretum Gelasianum*, cap. 350–4; Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, 1991), s. 162 ff. Vi noterar att denna formulering liknar den i de lutherska bekännelseskriterierna (SKB, 33, s. 705). Tack till Rune Imberg som gjorde mig uppmärksam på denna parallell.
17. Thomas av Aquino, *Kommentar till Johannesevangeliet*, kap. 21.6.
18. Hägglund, *Heilige Schrift*, s. 97.
19. *Första Clemensbrevet* 7.2.
20. Se fotnot 13.
21. Jfr. Joh. 20:30 f., som kan tjäna som en god programförklaring för tillkomsten av samtliga kanoniska evangelier.
22. N. Tanner, red., *Vatican II: the essential texts* (Image Books, 2012), *Dei verbum*. kapitel 2; (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html [tillgått 110517]).
23. Jag har här inte inkluderat den ovan diskuterade gamla katolska kyrkans syn på Skriften som fundament för tron, då den sedan mitten av 1500-talet inte längre omfattas av Romersk-katolska kyrkan.
24. Jfr. Ronald D. Witherup, SS, *The Word of God at Vatican II: Exploring Dei Verbum* (Liturgical Press, 2014), 9–10; Hägglund, *Tro och verklighet*, s. 69–89.
25. Hägglund, *Tro och verklighet*, s. 95.
26. *Ibid.*, s. 76–77.
27. *Adversus Haereses* I, 9.4. Med "dopet" avser Irenaeus här såväl den förberedande dopundervisningen som själva dopakten. Jfr. Bokedal, "The Early Rule-of-Faith Pattern as Emergent Biblical Theology", *Theofilos* 7.1 (Suppl.), 2015, s. 61–64.
28. *Adversus Haereses* III, 1.
29. Se Torbjörn Johansson, *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus: En studie i Martin Chemnitz' Augustinusreception*, Församlingsfakultetens skriftserie 3 (Församlingsförlaget, 1999), s. 65–101.
30. *Ibid.*, s. 100.
31. *Ibid.*, s. 100.
32. *Ibid.*, s. 96.
33. Martin Luther, *The Table Talk of Martin Luther*, översättn. William Hazlitt (George Bell, 1883), 264; G. R. Evans, *The Roots of the Reformation: Tradition, Emergence and Rupture* (IVP Academic, 2012, 2:a utg.), s. 42.
34. Jean Calvin, *Institutes*, 2.16.8; Evans, *Roots*, s. 42.
35. Thomas av Aquino, *Summa Theologica* II, 2. 1.9 (jfr. också fotnot 17 ovan); Johansson, *Reformationens huvudfrågor*, s. 99.
36. Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge University Press, 1997), s. 7. Jfr. också Joh. 5:39, och H. S. Nyberg, A. Fridrichsen och Y. Brilioth, *Bibelns enbet*. Bibeljänsts skriftserie (SKD, 1945).
37. Se vidare Bokedal, *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon: A Study in Text, Ritual and Interpretation* (Bloomsbury T&T Clark, 2014).
38. Likaså i Karl XII:s bibel 1703, där namnen HERren och JESus markerades.
39. Se Rune Imberg, *Bibelläsaren som förändrade världen: Om Martin Luther som bibelteolog – bibelöversättare – bibelutgivare*, Församlingsfakultetens småskrifter 5 (Församlingsförlaget, 2017), s. 31–51.
40. På liknande sätt utgör den grekiska Septuaginta-texten resp. en variant på den s.k. Bysantinska nytestamentliga texten de normativa bibeltexterna bl.a. i grekisk-ortodoxa kyrkan.
41. *Katolska kyrkans katekes* (Catholica, 1996), s. 45.
42. Se Imberg, *Bibelläsaren*, 41–42; och Bokedal, "Kanon och apokryfer – om Bibelns gränser", *Begrunda* nr 2-2010, s. 21–27.
43. Preus, *Theology*, s. 304.
44. *Ibid.*, 305. Jfr. också Matthias Hafenerffer, *Compendium doctrinae coelestis* (utgivet med översättning, inledning och kommentarer, Bengt Hägglund och Cajsa Sjöberg; Skara Stiftshistoriska Sällskap, 2010), 72–75.
45. Se Imberg, *Bibelläsaren*, s. 47–49.
46. Jacob A. O. Preus, "The New Testament Canon in the Lutheran Dogmaticians", *The Springfielder*, 25 (1961), s. 8–33.
47. *Ibid.* 10: "Oecolampadius accepterade de 27 böckerna, men

sade: 'vi jämför inte Apokalypsen, Jakobs- och Judasbrevet, 2 Peter och 2 och 3 Johannesbrevet med de övriga'. Calvin verkar ha haft praktiskt taget samma uppfattning i det han observerade en skillnad, men samtidigt accepterade alla 27 böcker."

48. Se Häggglund, *Tro och verklighet*, s. 87 n. 15 för litteraturhänvisningar.

49. *Ibid.*, s. 85–87.

50. Preus, *Theology*, s. 305.

51. *Ibid.*, s. 306.

52. Eusebius, *Hist. Eccl.* V, 4.6.

53. *Didascalia Apostolorum*, kap 4 (<http://www.earlychristianwritings.com/text/didascalia.html>). För frågor kring Skrift och auktoritet i kyrkan, se också Bokedal, "Var ligger auktoriteten? Om kanon, kyrka och tradition", *Begrunda*, nr 1-2015, s. 10–18.

54. Justinus Martyren, *1 Apol.* s. 67.

55. En kuriositet är att det antal böcker som normalt ingår i den protestantiska bibelkanon innehåller intressant talsymbolik.

Biskop Athanasius (liksom den judiske historieskrivaren Josefus före honom) nämner i sin kända kanonlista 22 böcker i sitt Gamla testamente, vilket motsvarar de 22 bokstäverna i det hebreiska alfabetet. Athanasius nytestamentliga kanon har 27 böcker, vilket är $3 \times 3 \times 3$. Summan av GT- och NT-böckerna blir för Athanasius 49, dvs. 7×7 . Det moderna protestantiska sättet att räkna Bibelns böcker är 39 GT- och 27 NT-böcker, dvs. 66 bibelböcker, vilket är 3×22 . Vi noterar att siffrorna 3, 7, och 22 alla står för fullkomlighet. Är detta bara en tillfällighet eller ett uttryck för något större?

Våra tre huvudtal, 3, 7 och 22, står alla för fullhet/fullkomlighet (3=den himmelska fullheten; $7=3+4$ =den himmelska och jordiska fullheten; 22 =fullheten representerad av hebreiska alfabetets bokstäver (med tillägg av de fem slutkonsonanterna till de 22 konsonanterna i hebreiskan representerar också talet 27, som bibelöversättaren Hieronymus påpekar, antalet bokstäver i det hebreiska alfabetet).