

EN OKÄND RATZINGER?

- Om Bonaventurastudierna, Uppenbarelsen och Andra vatikankonciliet.

"Konservativ", "progressiv" och frågan om konciliehermeneutiken.

När Joseph Ratzinger år 2005 valdes till påve ansågs han i vida kretsar "konservativ", ja rentav "reaktionär". Detta är sannerligen en historiens ironi eftersom Ratzinger under Andra Vatikankonciliet tillhörde den inflytelse rika gruppen "progressiva" konciliateologer. Men många menar att Ratzinger redan åren närmast efter konciliet övergav sin "progressiva" hållning och sedan som prefekt för troskongregationen tillsammans med påven Johannes Paulus II gjorde vad han kunde för att vrida klockan tillbaka. Som Benedictus XVI har "pansarkardinalen" visserligen fått en mjukare framtoning, men hans åtgärder för att återföra Pius X-brödrskapet till den kyrkliga gemenskapen kan tolkas som en beredskap att tona ned konciliets uppbrott och omvälvning. I sitt kända jultal till kurian 2005 skiljer påven på två sorters konciliehermeneutik, "a hermeneutic of discontinuity and rupture" som det heter i den engelska översättningen och och å andra sidan "reformens hermeneutik". Den första problematiserar kompromisserna och motsägelserna i konciliertexterna och menar att de måste tolkas utifrån den anda av uppbrott och "aggiornamento" som präglade konciliet och den närmaste tiden därefter. Här står diskontinuiteten med det tidigare i centrum och behovet av fortsatta reformer betonas. Benedictus XVI förespråkar själv den andra linjen, som lika gärna skulle kunna kallas "kontinuitetens hermeneutik". Här ser man kontinuiteten med föregående koncilier och tonar ner motsägelser och kompromisser i texterna. Men framför allt är det i denna senare hermeneutik snarare själva texterna än konciliets anda som står i centrum.¹

Om man tar "diskontinuitet" och "kontinuitet" i dess mest radikala form är det lätt att hamna i en ofruktbar motsättning. Men konciliereceptionen kan inte tecknas i svart och

¹ Påvens jultal kan läsas på Vatikanens hemsida: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_en.html Det är i andra delen av talet som han kommer in på tolkningen av konciliet.

vitt, oavsett om man har den ena eller andra utgångspunkten. En italiensk historiker, Roberto de Mattei, gav 2010 ut en bok med titeln "Andra vaticankonciliet. En hittills oskriven historia".² Han menar just att den nämnda motsättningen är ganska ofruktbar. Konciliet innebar både (upp)brott och kontinuitet. Men framförallt pekar historikern de Mattei på den oerhörda mängd nya dokument som man idag har att ta hänsyn till när man skriver Andra vaticankoncilietets historia. Det rör sig om stora mängder arkivmaterial, förslag och utkast i arbetet med konciledokumenterna, dagböcker av konciliéfäderna, rapportböcker av deltagande konciliateologer, ekumeniska gäster och observerande journalister, etc. Att skriva Andra vaticankoncilietets historia är m.a.o. en hel vetenskap.³ Man kan i detta sammanhang nämna att konciliets texter redan 1966-68 förelåg i en tvåspråkig, kommenterad utgåva som trebandigt appendix till det kända *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. Aufl.). Denna standardutgåva för den tyskkunniga läsekretsen avlöstes redan 2004-05 av *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* i fem band, utgiven av Peter Hünermann. Den nya kommentaren innehåller dessutom en helt ny översättning till tyska av samtliga konciliertexter. Den förra kommentaren behåller emellertid sitt värde inte minst därigenom att de teologer som skrivit kommentarerna själva upplevt konciliet och i flera fall aktivt medverkat vid bearbetningen av konciliertexterna. Så finns t.ex. i *LThK:s* kommentardel Joseph Ratzingers kommentarer till inledningen och tre av kapitlen i *Dei Verbum*, samt till kapitel 1:1 i *Gaudium et spes*.⁴

² *Il concilio vaticano II. Una storia mai scritta*. Turin 2010. tysk översättning 2011: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*. Edition Kirchliche Umschau.

³ Litteraturen om konciliet är oöverskådlig. Den utförligaste och bäst dokumenterade framställningen av konciliets förberedelse och förlopp har utarbetats av numera framlidne Bologna-historikern Giuseppe Alberigo. Även om den tydligt utgår från uppbrottshermeneutiken anses den vara ett oundgängligt referensverk för den som studerar konciliet. *History of Vatican II*. edited by Giuseppe Alberigo ; English version edited by Joseph A. Komonchak. Volume 1-4. New York: Maryknoll, Orbis, Leuven: Peeters 1995-2003.

⁴ Joseph Ratzingers kommentar till *Dei Verbum* återfinns i Volym 13 och till *Gaudium et spes* i Volym 14. – Det finns givetvis en stor mängd kommentarer till enskilda konciliertexter på olika språk. De nämnda tyska kommentarerna är dock heltäckande.

Konciliediskussionen om Uppenbarelsen och Ratzingers roll.

Joseph Ratzingers roll i tillkomsten av *Dei Verbum* kan man bara ana sig till i den nämnda kommentaren. Känt är dock att han redan från början var rådgivare åt Kardinal Frings från Köln, som spelade en viktig roll vid konciliet. Redan mot slutet av första sessionen blev Ratzinger officiell koncilieteolog, *peritus*. I sina memoarer, *Aus meinem Leben*, har han själv kortfattat berättat om detta.

Det är allmänt känt att den text om uppenbarelsen som den förberedande kommissionen utarbetat och skickat ut på våren 1962 var präglad av nyskolastisk handboksteologi och stötte på starkt motstånd från majoriteten konciliesfäder. Schemat, som koncilietermen lydde, hade titeln *De fontibus revelationis* vilket avspeglade den gängse uppfattningen att Skrift och tradition var de två (sidoordnade) källorna till uppenbarelsen. Men åren före konciliet hade Tübingenteologen J.R. Geiselman väckt uppseende med sin "upptäckt" att Tridentinum faktiskt avvisat denna form av "tvåkällshypotes" genom att i den slutliga konciliertexten ändra ett föreslaget *partim – partim*, till *et – et*. Det förra betyder "dels-dels", medan *et – et* översätts "både och" eller "såväl-som". Tridentinum hade alltså *inte* ställt sig bakom det som sedan fram till mitten på 1900-talet blev den dominerande uppfattningen inom katolsk teologi, att uppenbarelsen fanns dels i Skriften och dels i traditionen, så att man kunde betrakta dessa två storheter som "uppenbarelsens källor". I stället benämnes i Trientdekretet evangeliet källa, nämligen till all frälsande sanning och etik, och detta ges vidare både i skriftlig och muntlig form. Ett ingående studium av akterna från Tridentinum ledde Geiselman till slutsatsen att detta koncilium inte avgjort frågan om traditionen innehåller något mer än Skriften eller om traditionens roll endast är hermeneutisk och funktionell. Han menade sig därför som katolsk teolog ha goda skäl för att hävda Skriftens sufficiens, inte i formell, men väl i innehållslig bemärkelse. Hans tes hade fått stor utbredning bland teologer strax före Andra vaticankonciliet och medverkade till att motsättningen till förberedelsekommisionens nyskolastiska schema blev särdeles skarp. Förberedelseschemat var delvis riktat mot Geiselman och andra som företrädde hans uppfattning, men också mot dem som ville ge den historisk-kritiska exegetiken en större

roll inom kyrkan. Som Ratzinger påpekar i sina memoarer gjorde Geiselmans tes frågan om den historisk-kritiska utforskningen av Skriften akut.⁵

Ratzinger delade kritiken mot "två-källshypotesen" och accepterade Geiselmans interpretation av Tridentinum. Detta stämde väl överens med den syn på uppenbarelsen som han förvärvat genom sina studier av Bonaventura. Tack vare sina kunskaper i fornkyrklig och medeltida teologi hade Joseph Ratzinger, enligt egen utsago, lagt grunden för en annan syn på uppenbarelsen än den som nyskolastiken och därmed schemat *De fontibus* tog för självklar. Men intressant nog innebar detta också att han avvisade Geiselmans tes om Skriftens materiella sufficiens. Kanske kan man redan här se en skillnad mellan Ratzinger och andra av denna tids "progressiva" teologer. I sina memoarer beskriver Ratzinger sin inställning vid konciliets början:

"Jag hade funnit att konciliefäderna i Trient i det väsentliga delade den grundriktning i sin uppfattning om uppenbarelsen som högmedeltiden hade haft. Med denna utgångspunkt... var mina invändningar mot förberedelseschemat av helt annan karaktär än Geiselmans tes, som dessutom hade förgrovats i det alltmer upphetsade koncilieklimatet.

Det viktigaste skall jag ... antyda: Uppenbarelse, dvs att Gud närmar sig människan, är alltid något större än vad som kan gripas med mänskliga ord, ja även större än Skriftens ord. Som redan sagts... skulle det under Medeltiden eller i Trient ha varit otänkbart att helt enkelt kalla Skriften 'Uppenbarelsen' som är vanligt i dag. Skriften är det viktigaste vittnet om uppenbarelsen, men uppenbarelse är något levande, större och mera. Till

⁵ Se Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-77)*. 1998, 106-07, 128-29. För Geiselmans tes se: R.J. Geiselmann, "Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen", 123-206 i: *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*. Hg. v. M. Schmaus. Hueber: München 1957. Se också Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*. Freiburg...:1962. För Tridentinums dekret om de heliga böckerna och de apostoliska traditionerna" se Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum*...39. Aufl. Herder: Freiburg...2001, Nr. 1501-05 eller Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils II*. Sheed&Ward & Georgetown UP: London & Washington, DC 1990, 663-64. Belysande för Ratzingers syn på uppenbarelse, Skrift och tradition är den under pågående koncilium tillkomna uppsatsen "Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs", i: Rahner-Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung. Quaestiones Disputatae 25*. Freiburg: Herder 1965 (nytryck 2005 i: *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*).

uppenbarelsen hör också att den uppfattas och tas emot, annars är det inte fråga om uppenbarelse”.⁶

I memoarerna berättar Ratzinger vidare att Kardinal Frings bett honom att skriva ner sin kritik av de förberedelse-schemata som konciliefäderna fått sig tillskickade. Dessutom ombads han att föredra sin kritik av *De fontibus* för de tyskspråkiga biskoparna den 10 oktober 1962, kvällen före konciliets högtidliga öppnande. Ratzingers blygsamma omdöme är att åhörarna fann texten ”intressant... men just då naturligtvis varken kunde eller ville avge något omdöme om den”. Vidare framhåller han att ”mitt lilla försök hade skrivits i stor brådska”,⁷ och naturligtvis inte kunde ersätta en grundlig bearbetning av schemat. Men Ratzinger fick i uppdrag att tillsammans med Karl Rahner göra en sådan bearbetning, och denna fick sedan stor betydelse i den fortsatta konciliediskussionen.

Det är svårt att fastställa Joseph Ratzingers andel i det som vanligen kallas ”der Rahner-Entwurf” – ”Rahners utkast”.⁸ Själv säger Ratzinger att texten ”måste skrivas betydligt mer på Rahners konto än på mitt”, och tillägger att det var under detta samarbete som det gick upp för honom att ”Rahner och jag teologiskt sett levde på två olika planeter trots överensstämmelse när det gällde många önsknings- och slutsatser”.⁹ Det är inte svårt att instämna i att det finns en himmelsvid skillnad mellan Ratzingers teologiska ansats i Skriften och kyrkofädernas teologi och å andra sidan Rahners transcendentalfilosofiska ansats i kombination med inspirationen från Heidegger och Rahners grundläggande skolastiska skolning. Ändå är det ingen tvekan om att de båda tyska teologerna i början av konciliet arbetade för samma mål, inte minst ifråga om den ”nya” synen på uppenbarelsen.

⁶ *Aus meinem Leben*, 129. Alla översättningar från tyska är gjorda av artikelförfattaren.

⁷ *Aus meinem Leben*, 130.

⁸ Se Helmut Hoping, ”Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung”, i: *Herders THEOLOGISCHER KOMMENTAR ZUM ZWEITEN VATICANISCHEN KONZIL*, Hg. von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath Band 3, 690-860. För ”der Rahner-Entwurf” se 722-23. Under tiden strax före konciliets öppnande och under de första månaderna var aktiviteten stor bland biskopar och teologer för att få tillstånd en förändring av schema *De fontibus*. Särskilt viktiga i detta sammanhang anses Edward Schillebeeckx och Karl Rahner ha varit. Se . *History of Vatican II*. edited by Giuseppe Alberigo ; English version edited by Joseph A. Komonchak. Volume 2, Chapter V.

⁹ *Aus meinem Leben*, 129-30.

Dramatiken kring habilitationsskriften.

Sedan Joseph Ratzinger blev vald till påve har intresset för hans teologi och hans roll vid konciliet ökat markant. Ett forskningsinstitut har grundats i Regensburg, den stad där han efter Bonn, Münster och Tübingen tjänstgjorde som professor vid det nygrundade universitetet och där han hade tänkt tillbringa sin tid som pensionär. *Institut Papst Benedikt XVI.* är centrum för utgivningen av *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, som skall omfatta 16 band och i tyskt original utges av Herder Verlag.¹⁰ 2009 publicerades Band 2 under titeln *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. I detta band gömmer sig något av en sensation, nämligen den del av Ratzingers habilitationsskrift som 1955 återsändes till författaren med krav på omfattande bearbetning. Dramatiken kring habilitationen beskriver Ratzinger själv i sina memoarer.¹¹ Hela habilitationsskriften omfattar i *Gesammelte Schriften* 600 trycksidor. Av detta har den sista delen om Bonaventuras historieteologi (200 sidor) publicerats separat 1959, medan det övriga alltså legat opublicerat tills nyligen. Den tidigare opublicerade delen är onekligen den mest intressanta, och den belyser tydligt Ratzingers väg fram till den uppenbarelseteologi som han kort och koncist gav uttryck åt i det nämnda föredraget för de tyskspråkiga biskoparna. Denna syn på uppenbarelse – skrift – tradition går sedan som en röd tråd genom många av hans senare skrifter. Hanjürgen Verweyen har med all rätt gett sin bok om Ratzingers Bonaventura-avhandling titeln *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*.¹² I en tidigare introduktion till Ratzingers teologi skriver samme Verweyen: : "Att just Joseph Ratzinger, vars (enligt Michael Schmaus) farliga fuskverk inte ens blev publicerat, han som sedan var en ansedd företrädare för det teologiska avantgardet under Andra vaticankonciliet, efter bara några år kom att räknas bland de värsta reaktionärerna, måste betraktas som ett trist kuriosum".¹³ Den kände

¹⁰ Se institutets hemsida: <http://www.institut-papst-benedikt.de/> JRGS som förkortningen av *Gesammelte Schriften* lyder ges ut i italiensk översättning av Libreria Editrice Vaticana.

¹¹ *Aus meinem Leben*, 77ff. Se också min redogörelse för saken sid. 327-28 i: "BenediktXVI/Joseph Ratzinger". Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise (red.), *Moderne Teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. Århundrets teologer*. Høyskoleforlaget: Kristiansand 2008, 324-337.

¹² Regensburg: Verlag Fr. Pustet 2010.

¹³ Verweyen, Hans-Jürgen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*. Darmstadt: WBG 2007, 25. Min övers.

dogmatikern Michael Schmaus hade, enligt Ratzinger själv, dubbel anledning att underkänna den unge doktors habilitationsskrift. Dels hade Ratzinger i sitt arbete med Bonaventura funnit att den medeltidsforskning som bedrevs i München under just Schmaus' ledning, inte nådde upp till tidens standard utan stannat på mellankrigstidens nivå. "Jag kritiserade denna föråldrade forskning med en skärpa som nog var opassande för en nybörjare. Det var uppenbareligen för mycket för Schmaus, särskilt som det nog gick honom till sinnes att jag hade forskat på ett medeltida tema, utan att be honom om handledning".¹⁴ Teologiskt intressantare är emellertid det resultat av Ratzingers Bonaventurastudium som också stötte på Schmaus' kritik. Ratzinger hade funnit att det hos *Doctor Seraphicus* helt enkelt inte fanns ett sådant uppenbarelsbegrepp som nyskolastiken förutsatte. Uppenbarelse för de nyskolastiska läroboksförfattarna betydde helt enkelt trons formulerade innehåll såsom uppenbarat av Gud. Tyngdpunkten låg på meddelandet av sanningar, alltså det som numera kallas den "instruktionsteoretiska" uppenbarelsemodellen. Även om man räknade med både Skrift och tradition som "källor" till denna samling av uppenbarade formuleringar, kunde ändå Skriften i dagligt tal kallas just "Uppenbarelsen". På medeltiden var det omöjligt att säga så. Uppenbarelse är för Bonaventura, konstaterade Ratzinger, ett "aktbegrepp": "Ordet betecknar den akt i vilken Gud visar sig, inte det objektiverade resultatet av denna akt."¹⁵ Därför hör också, tillägger Ratzinger, det mottagande subjektet med till begreppet, dvs den troende människan och därmed de troendes gemenskap, Kyrkan. Författaren säger sedan helt kort att dessa insikter som han förvärvade genom sitt Bonaventurastudium var honom till stor hjälp under konciliet. Schmaus kom långt senare att acceptera Ratzingers arbete men 1956 ansåg han det vara exempel på en farlig modernism som endast kunde resultera i en subjektivering av uppenbarelsen.¹⁶ Eftersom Schmaus dock inte haft några invändningar mot den sista tredjedelen av Ratzingers inlämnade manus, bearbetade han denna och fick den godkänd som habilitationsskrift 1957.

¹⁴ *Aus meinem Leben*, 83.

¹⁵ *Aus meinem Leben*, 84.

¹⁶ *Ib.*

Bonaventurastudiens betydelse.

Utgivningen av den refuserade delen av habilitationsskriften ger oss alltså nu möjlighet att tränga in i det som är grunden för Joseph Ratzingers syn på uppenbarelse, Skrift och tradition. Eftersom det är fråga om ett omfattande och grundligt verk går det inte att sammanfatta kort. Det är också uppenbart att de nu publicerade Bonaventurastudierna ger stoff för många olika slags studier om Joseph Ratzingers teologi och hur hans avhandling skall inplaceras i de följande femtio årens Bonaventuraforskning.¹⁷ De övergripande linjer och grundläggande insikter som är verksamma i Ratzingers fortsatta teologiska arbete står dock klara för läsaren redan efter femtio till hundra sidor. Det är påfallande hur väl det han beskriver som Bonaventuras syn på uppenbarelsen passar in i allt han själv senare säger och skriver om saken. Den ovan citerade sammanfattningen av Ratzingers invändningar mot schemat *De fontibus* liksom det som anförts ur memoarerna om habilitationsskriften ger en mycket god sammanfattning av vad det handlade om.

I väntan på utförligare sammanfattningar och analyser av Ratzingers habilitationsskrift och dess betydelse för det senare författarskapet, lönar det sig dock att konsultera två kortare texter som nu är tillgängliga i tryck. Den ena är inledningen till habilitationsskriften där Ratzinger gör viktiga ställningstaganden formulerade med den unge forskarens frejdighet. Den andra är det nämnda föredrag som Ratzinger höll för de tyska biskoparna kvällen före konciliets invigning och som nu utgivits av Jesuiten och förre professorn vid Gregorianauniversitet, Jared Wicks.¹⁸ Ratzinger formulerar sig här mycket tydligt i sin kritik av schemat, och trots att denna text av honom själv betecknas som "mitt lilla försök /som/hade skrivits i stor brådska" är det påfallande hur tydligt

¹⁷ En första sammanfattning och analys av habilitationsskriften och dess teologiska betydelse föreligger i den ovan citerade Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger...* Mer specialiserade studier presenterades vid vetenskaplig kongress som hölls i anslutning till publiceringen av det aktuella bandet av JRGS. Se Marianne Schlosser, Franz-Xaver Heibl (Hg), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2011. Band 2 av "Ratzinger-Studien" utgivna av institutet i Regensburg).

¹⁸ Jared Wicks, "Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as *peritus* before and during Vatican Council II", *Gregorianum* 89(2008) 233-311. De sex texterna återges i original och med engelsk översättning, samt kommentar av Wicks. Föredraget som här åsyftas är text nummer 4 "Bemerkungen zum Schema *De fontibus revelationis*" (295-309). Nedan hänvisar jag till och citerar Wicks engelska översättning med titeln "Observations on the Schema *De fontibus revelationis*" (269-285).

linjerna kan dras bakåt till Bonaventurastudien och framåt till hans senare skrifter. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI är från början intill nutiden synnerligen konsekvent i sitt tänkande. Kanske är det också därför som han utan några bifogade *retractationes* medger publiceringen av dessa tidiga texter. Men diskussionsläget har förändrats radikalt sedan mitten på 50-talet, och man kommer heller inte ifrån att den unge Ratzinger formulerar sig häpnadsväckande öppet och rakt på sak i sin kritik av det som samtidens kyrkliga läroämbete tycktes ta för självklart.¹⁹

Hermeneutisk och ekumenisk orientering.

Inledningen till Bonaventurastudien visar på en ung forskare med vida horisonter. Slående är den hermeneutiska medvetenheten.²⁰ Medan den akademiska teologin vid denna tid i Sverige var helt i positivismens grepp, och Lundateologin besvarade många viktiga frågor med att "de var fel ställda", visar Ratzinger en hermeneutisk medvetenhet som är häpnadsväckande. Den kan naturligtvis förklaras av att den akademiska teologin i Tyskland förblivit konfessionell, men också med den annorlunda filosofiska traditionen. Inledningens början är värd att citera:

"Historisk förståelse (Erkennen) är alltid avhängig av det systematiska (-teologiska) vetande som bestämmer forskarens synfält. Vilka utsagor i en medeltida tänkares verk som uppfattas som svar på frågan om uppenbarelsens väsen, beror på vilken förförståelse (Vorwissen) av uppenbarelse som historikern bär med sig in i sin undersökning. Därför fordrar ytterst själva den historiska noggrannheten att den förförståelse av 'uppenbarelse och frälsningshistoria' som har väglett denna undersöknings författare och hans sätt att fråga framställs innan man påbörjar den egentliga historiska uppgiften."²¹

Författarens förförståelse formuleras därvid uttryckligen i frontställning mot den dominerande nyskolastiken, så att "chansen att nå en omfattande historisk kunskap blir

¹⁹ För förändringar i Ratzingers teologi se min i not 11 nämnda uppsats.

²⁰ Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger...*, 35 talar med rätta om Ratzingers "Vertrautheit mit dem zeitgenössischen Stand der Hermeneutik historischen Forschens".

²¹ *JRGS* 2, 57. Jag använder förkortningen *JRGS* 2 när jag hänvisar till habilitationsskriften. Den fullständiga titeln är angiven ovan.

större ju vidare den systematiska horisonten öppnar sig, ju mera den spränger skolteologins invanda avgränsningar och upptäcker hela det traderade innehållet i de ifrågavarande begreppen".²² Detta är *ressourcement*, återgång till källorna, en linje i den för-konciljära teologin som den unge Ratzinger uttryckligen ansluter sig till, dock på ett självständigt sätt.²³ I denna vidgning av horisonten ingår dialogen med den evangeliska teologin som självklar i samtalet om uppenbarelse, skrift och tradition. Ratzingers lärare Gottlieb Söhngen var starkt engagerad i dessa frågor. Söhngen hade tagit starka intryck av Karl Barths teologi och särskilt intresserat sig för *analogia fidei*, "trons analogi", ett begrepp som Barth omhuldade, medan han förkastade läran om *analogia entis*, "varandets analogi".²⁴ Det fanns m.a.o. ett levande utbyte mellan evangelisk och katolsk teologi i Tyskland redan under decennierna före konciliet.²⁵

Uppenbarelsen som akt - evangeliskt och katolskt.

Med denna utgångspunkt arbetar sig nu Ratzinger i inledningen fram till de huvudfrågor som utifrån den nutida diskussionen kan och bör ställas till Bonaventura. Valet av Bonaventura motiveras intressant nog både av att han är en av de stora i den katolska

²² Ib.

²³ Jfr. min ovan nämnda uppsats.

²⁴ För dessa begrepp se artiklarna "Analogia fidei" och "Analogie" i *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl. Bd 1. För ett klassiskt katolskt ställningstagande till Karl Barths teologi se Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. 4. Unveränd. Aufl. Einsiedeln: Johannes Verlag 1976. – Marianne Schlosser skriver i sin inledning till utgåvan av Ratzingers habilitationsskrift, *JRGS* 2, 32: "Das Eingangskapitel der Arbeit macht deutlich, dass Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. – in einem Mass, wie es vielleicht auf keinen anderen Papst seit dem 16. Jahrhundert zutrifft – seine theologischen Positionen in der Perspektive des ökumenischen Diskurses entwickelt hat, und zwar hier speziell unter dem Blickwinkel des Gesprächs zwischen katholischen und reformierten Positionen... Vermittelt wurde dieser Zugang durch Gottlieb Söhngens Nähe zu Karl Barth – bei Söhngens gleichzeitiger Distanz zum Thomismus seiner Zeit." Det bör här för klarhetens skull framhållas att Schlossers korrekta iakttagelse om det ekumeniska perspektivet hos Ratzinger inte innebär att han skulle tona ner de katolska positionerna. Tvärtom går hans avståndstagande från nyskolastiken och från den protestantiska sola scriptura-principen hand i hand, som framgår vidare nedan.

²⁵ I Tyskland fanns sedan Andra världskrigets slut också en samtalsgrupp, den informella s.k. Stählin-Jäger-Kreis. Denna kan sägas ha förberett de senare dialogerna. Den ombildades 1968 till "Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen", som ännu existerar och under senare decennier på direkt uppdrag från kyrkorna i Tyskland arbetat med projektet "Lehrverurteilungen – kirchentrennend?"

skolastiken, men också av Bonaventuras förkärlek för *analogia fidei*, ”och därmed som vittne för en katolsk teologi som var mera eftertryckligt medveten om sitt *evangeliska* arv än många senare teologi som förefaller vara mera motreformatorisk än katolsk”.²⁶ Det bör förstås tilläggas att *analogia fidei* inte bara omhulldes av Barth, utan av tradition hör hemma både i katolsk och reformatorisk teologi, vilket onekligen gör Söhngens förslag till Ratzinger att han skulle studera just Bonaventura mera förståeligt.²⁷

I såväl evangelisk som katolsk teologi diskuteras intensivt frågan om uppenbarelsen säger Ratzinger vidare i sin inledning. På ytan tycks motsättningen bestå i att uppenbarelse på katolskt håll betecknas som ”*sacra doctrina*”, som en lära vilken sammanfattar vad Gud på ett övernaturligt sätt meddelat människorna. Mot detta sätter evangelisk teologi uppenbarelsen som ”*actio divina*”, en handling från Guds sida där han skapar en ny relation till människorna. Men, säger författaren, detta är en ytlig motsats som inte berör det som djupast skiljer. I själva verket betonar även samtida katolsk teologi uppenbarelsens karaktär av akt. Gud uppenbarar sig genom att handla i historien, en betoning som gör diskussionen med den samtida ”frälsningshistoriska skolan” inom evangelisk teologi fruktbar. Det är ju också detta som sedan slår igenom i *Dei Verbum*. När Ratzinger här vidare framhåller att t.o.m. ”Garrigou-Lagrange, en teolog som i så liten grad är misstänkt för nymodigheter” tillmäter *actio divina* en avgörande roll i sin definition av uppenbarelse, förstår man dock hur radikalt diskussionläget förändrats med konciliet. 1955 var det nödvändigt att framhålla att ”katolsk teologi med sådana utsagor inte slår in på en ny väg, utan griper tillbaka på den egna, stora traditionen”.²⁸

Skillnaden gentemot evangelisk teologi ligger dock djupare i själva faktum att uppenbarelse är en akt, fortsätter författaren. Att uppenbarelse inte är ren akt utan också innehåller ett moment av information, en lära, måste evangelisk teologi medge, om än motvilligt. Men rädslan för att detta innehåll skall objektiveras och bli något som människan kan ”besitta” går som en röd tråd genom den evangeliska polemiken. Här menar Ratzinger att den grundläggande frågan är den om Guds ords ”metafysiska”

²⁶ JRGS 2, 58.

²⁷ Söhngen hade själv skrivit några uppsatser på 1930-talet om *analogia fidei*. De viktigaste föreligger nu i engelsk översättning i tidskriften *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology*. Vol. XXI, 56-76, 169-194.

²⁸ JRGS 2, 60.

ställning, en fråga som har vida konsekvenser. För evangelisk teologi är visserligen Guds Ord helt och hållet handling, akt. Men denna akt kan inte beskrivas metafysiskt och har inga ontologiska konsekvenser. "Uppenbarelsen är varken konkret lära eller objektivet vara, den är en akt som inte kan lösgöras från Guds person och är därför en *personlig* akt av just denna Gud, genom vilken han öppnar sig för den mänskliga *personen*."²⁹ Ur denna uppfattning kan man härleda hela det avståndstagande från den katolska sakramentspraxis och läroämbetets roll som ännu idag efter decennier av dialog utgör den grundläggande skillnaden. Med detta sammanhänger en annan kontroverspunkt, nämligen att "att katolsk teologi är övertygad om att nåden inte endast är Guds personliga öppning mot människan och människans mot Gud, utan också en ontologisk *qualitas divina* hos människan."³⁰ Motsättningen gäller ontologins och metafysikens roll gentemot en radikalt frälsningshistorisk, ibland rent existentialistisk uppfattning av uppenbarelsen. Euforin kring det ekumeniska uppbrottet genom konciliet, och de till att börja med så framgångsrika dialogerna, har knappast gjort analysen från 1955 inaktuell.

När Joseph Ratzinger på 50-talet började studera Bonaventura följde han inte enbart ett förslag från sin lärare Söhngen. Han visste säkert att Bonaventura som "mystikens mästare och försvarare av den frälsningshistoriska traditionen"³¹ var särskilt väl ägnad att illustrera både likheter och skillnader mellan "den stora traditionen" och den reformatoriska teologin. Affiniteten mellan Bonaventuras frälsningshistoriska ansats och Ratzingers egen Skrift- och kyrkofädersinspirerade teologi är dessutom stor. I den nu publicerade habilitationsskriften kan man ana hur Ratzingers egen kristocentriska och Skriftutläggande teologi formades i analysen av hur frälsningshistorien, mystiken och betoningen av *analogia fidei* hos Bonaventura innesluter och implicerar ontologi, naturlig teologi och *desiderium naturale*.³² Joseph Ratzinger har aldrig varit "thomist". Augustinus och Bonaventura är hans grundläggande inspirationskällor. Men inte som skolbildare utan som representanter för "den stora traditionen".

I inledningen till Bonaventurastudien går Ratzinger vidare med att ställa frågan om hur uppenbarelsen blir närvarande för oss vilket konkret är den kontroversteologiskt brännande frågan om Skrift och tradition. Skriften är självfallet en främsta principen för

²⁹ *JRGS* 2, 61-62.

³⁰ *JRGS* 2, 62-63.

³¹ *JRGS* 2, 64.

³² *JRGS* 2, 252-318.

uppenbarelsens närvaro, men frågan om det är den enda principen måste ställas. Ratzinger slår med hänvisning till Tridentinum och Vaticanum I fast att katolsk dogmatik lär "en komplettering av Skriftprincipen genom traditionen och en nära bindning av båda principerna till Kyrkan. Men bortsett från det rena konstaterandet av de två principerna och bindningen till Kyrkan är här ännu alla frågor öppna."³³ Uttalandet visar åter tydligt hur öppen diskussionen var före konciliet. Den dramatik som uppstod i början av konciliet när den teologiska förnyelsen och den nyskolastiska handboksteologin konfronterades var förutsägbar. Ratzinger framstår i detta sammanhang som en ganska frispråkig, men genomtänkt, företrädare för den "nya teologin". I fortsättningen av det nyss citerade skriver han: "men man gör klokt i att inte så mycket se traditionen som en innehållslig princip vid sidan av Skriften... utan mer som ett uttryck för Skriftordets bindning till Kyrkan."³⁴ Ratzinger erkänner alltså självklart att traditionen vid sidan av Skriften har en funktion att fylla i tillägnet av uppenbarelsen.³⁵ Men han tar avstånd från tanken att det skulle finnas "ett förråd av 'uppenbarelsesanningar'" bredvid Skriften.³⁶ I stället läggs betoningen på att Skriften ges som uppenbarelse i den "levande Kyrkan". Skriftutläggningen, säger han vidare, är "inte en sak för historikerna". Historikern kan bara skapa förutsättningarna för Skriftutläggningen som i grunden är ett verk av Anden i Kyrkan. Detta är för Ratzinger tradition, som därigenom blir mera en process än ett traderat innehåll. Men säger han vidare i en ganska remarkabel formulering: "*Sekundärt* kan dock genom en sådan kyrklig utläggning nytt *innehåll* framträda. Men detta är bara i andra hand det det handlar om. Framförallt kan det nya innehållet bara framträda genom en ny utläggning av *Skriften*."³⁷ Guds Ord är oss givet i kyrkans tradering, avslutar författaren denna utläggning, varefter han tillämpar det sagda i ställningstagandet till reformatorisk teologi. De alternativ denna ger till hans egen framställda syn är förstås inga riktiga alternativ. Verbalinspirationen fungerar ju bara som en "dogmatisk krycka" och resultatet är i regel en "papiereven Papst", medan betoningen av Skriftens självutläggning å andra sidan utmynnar i en individualistisk ståndpunkt som idag gärna

³³ *JRGS* 2, 66.

³⁴ *ib.*

³⁵ Se 64 för den "gnoseologiska" aspekten.

³⁶ *JRGS* 2, 66.

³⁷ *JRGS* 2, 67.

får formen av "historism".³⁸ Hur omöjlig än den reformatoriska sola scriptura-principen är för Ratzinger avslutar han dock med en viktig reservation: "Otvivelaktig finns det dock en fara i betoningen av traditionens självständiga roll, och mot detta kan det protestantiska sola scriptura fungera som en hälsosam förmaning."³⁹

Som avslutning på genomgången sammanfattar Ratzinger de fyra problemområden som hans habilitationsskrift om Bonaventura skall belysa:

- "1. Uppenbarelsens väsen: akt eller lära?
2. Uppenbarelsens ontologi. Uppenbarelse och historia.
3. Uppenbarelsen och den 'naturliga teologin'.
4. Uppenbarelsens närvaro: problemen Uppenbarelse och tradition, Uppenbarelse och Kyrka."⁴⁰

Den enda källan och de två strömmarna.

Alla dessa problem är centrala i den teologiska förnyelse som ledde fram till konciliet och har i olika grad fått sitt nedslag i konciliets texter. När det gäller konciliediskussionen om uppenbarelsen är det dock punkterna 1 och 4 som står i centrum. Hur Ratzinger tar upp dessa båda punkter i kritiken av förberedelseschemat *De fontibus* är värt att avslutningsvis belysa.

Huvuddelen av föredraget som han höll för de tyskspråkiga biskoparna, ägnas åt frågan om Skrift och tradition. Här åberopar han Tridentinum och den äldre traditionen i sin kritik av talet om "två källor". Det är dock inte primärt tvåfalden som är problemet. Skrift och tradition är i själva verket inte "uppenbarelsens källor" utan uppenbarelsen själv är "the *unus fons* {one source}, from which then the two streams Scripture and tradition flow out".⁴¹ Talet om två källor betyder att man inte skiljer tillräckligt på "the order of reality from the order of our knowing. Scripture and tradition are *for us* sources from which we know revelation, but they are not *in themselves* its sources, for

³⁸ Se *JRGS* 2, 68-69.

³⁹ *JRGS* 2, 70.

⁴⁰ *Ib.*

⁴¹ "Observations on the Schema *De fontibus revelationis*", 270.

revelation is itself the source of Scripture and tradition."⁴² Uppenbarelsen i sig är alltså något som föregår Skrift och tradition, ett förhållande som mycket riktigt kommer till uttryck i *Dei Verbum*. Ännu ett påpekande görs sedan av Ratzinger. Om man talar om Skrift och tradition som uppenbarelsens källor identifierar man i praktiken uppenbarelsen med dess materialprinciper. Då lurar, fortsätter han, "the acute danger of slipping into 'scripturalism', that is, holding *sola scriptura* {Scripture alone} and identifying Scripture and revelation."⁴³ Ratzinger har helt enkelt genomskådat motiven för nyskolastikens och därmed schemats förespråkande av tvåkällshypotesen: om Uppenbarelsen identifieras med det formulerade innehållet (materialprincip) måste traditionen innehålla "things proper to it", eftersom det blir det enda sättet "to ward off a *sola scriptura* position". "But there is no danger at all of scripturalism, once you grasp that revelation comes before its material attestations".⁴⁴

Anden och historien.

Författaren är, det måste framhållas, mycket klarsynt i sin analys. Detta gör sig gällande när han fortsätter att kritisera förberedelseschemat för att man hävdar det av Tridentinum avvisade *partim-partim*. Att uppenbarelsen skulle fördelas innehållsmässigt på Skriften och traditionen, och därmed den senare innehålla ett "plus" gentemot Skriften, är förvisso en utbredd uppfattning i samtidens läroböcker. Men anledningen till att schemat vill att konciliets skall bekräfta denna lära ligger nu inte primärt i motsättningen till reformationen, utan i den debatt som Geiselman satt igång. Ratzinger instämmer förstas i Geiselmans analys av Tridentiums dekret om uppenbarelsen (jfr ovan) och slår fast att "in the Church up to now the position can stand that holds the existence of particular truths contained only in tradition, but one can also hold that Scripture is materially complete."⁴⁵ Det vore oklokt att frångå denna öppenhet, menar Ratzinger, och anför två synpunkter som gör detta särskilt viktigt idag. Här blir Ratzinger väldigt tydlig i sitt avståndstagande från att den kyrkliga traditionen skulle innehålla något utanför Skriften: "History can name practically no affirmation that

⁴² Ib.

⁴³ "Observations...", 271.

⁴⁴ Ib.

⁴⁵ "Observations...", 273.

on the one hand is not in Scripture but on the other hand can be traced back even with some historical likelihood to the Apostles.”⁴⁶ De saker som vanligen anföres, kanonbildningen, sakramentens sju-tal och barndopet, kan inte åberopa sig på någon utom-skriftlig källa som skulle härstamma från apostlarna. Sakramentens sju-tal fastställdes på 1100-talet. Barndopet kan visserligen ha praktiserats under apostolisk tid, men entydiga belägg saknas, och det måste därför anses som ”a part of the actual being of the church and of her life in the Holy Spirit”.⁴⁷ På liknande sätt talar Ratzinger om kanonbildningen som en Kyrkans kamp för sanningen under den Helige Andes ledning. ”This living struggle in the Holy Spirit is a process of *tradere* {handing on}, with the plus of tradition over Scripture and its letter, with the former not being a prepared statement to be handed on.”⁴⁸ En invändning är förstås de senaste dogmförklaringarna, och man kan här påminna om att det 1962 bara var tolv år sedan Jungfru Marias upptagning till himlen proklamerades som dogm. Men att göra anspråk på att den från 4/500-talet omvittnade tron på Marias *assumptio corporalis* skulle bygga på dittills icke nedskrivna muntliga traditioner är, enligt Ratzinger, fullkomligt ohistoriskt. Det rör sig snarare om ”a process of spiritual appropriation and of elaboration of the mystery of Christ amid the Church’s historical struggles.”⁴⁹ Slutsatsen är att man inte kan definiera traditionen som ”communication of unwritten affirmations”.⁵⁰

Kyrkans man och Ordets teolog.

Det finns mer att hämta i Ratzingers föredrag, bl.a. en reflexion kring begreppet *paradosis-traditio-tradition*, liksom en kritik av schemats formuleringar om Skriftens inspiration och ofelbarhet (”Irrtumslosigkeit, Inerrancy”). Men det sagda må räcka som en inblick i hur den unge koncilieteologen resonerar. I förhållande till nyskolastiken och schemat är det radikalt och ganska frimodigt formulerat. Samtidigt är det tydligt att den genomtänkta synen på Uppenbarelsens karaktär lagt grunden för det som senare, i ett

⁴⁶ ”Observations...”, 274. Längre fram i föredraget upprepar han detta och tillägger: ”If this is so, and it is so, one may not define tradition as the communication of unwritten affirmations.” ”Observations...”, 275.

⁴⁷ ”Observations...”, 274.

⁴⁸ Ib. ”

⁴⁹ ”Observations...”, 275.

⁵⁰ Ib.

förändrat kyrkligt klimat, gör Ratzinger till en konsekvent försvarare av Kyrkans lära och tradition. När *Dei Verbum* 9 säger att "kyrkan får sin visshet om allt i uppenbarelsen inte enbart genom den heliga skrift" är det därför inget problem för Ratzinger. Ty om man uppfattar Uppenbarelsen som något som både föregår och är större än Skrift och tradition "then there is no trouble in having only *one* material principle, which even so is still not the whole, but only the material principle of the superior reality revelation, which lives in the Church".⁵¹ Konsekvensen är, som också *Dei Verbum* 10, framhåller att Skrift, tradition och kyrkans läroämbete är så sammanbundna att ingen kan bestå utan de andra.

Det är inspirerande att läsa den unge Ratzinger. Hans stil och formuleringar har en friskhet som ännu inte är märkt av de efter-konciliära kontroverserna. Det må vara osagt om det i Joseph Ratzingers/Benedikt XVI:s syn på uppenbarelse, skrift och tradition finns accentförskjutningar. I grunden förblir hans syn på dessa ting dock densamma genom åren. Det är fascinerande att se hur kunnigt han från första början engagerar sig i samtalet med evangelisk teologi, liksom han går in för att alltid försvara Kyrkans tro och lära mot tidsbundna skolbildningar. Men framförallt är och förblir han en Ordets teolog och förkunnare.

Gösta Hallonsten

⁵¹ "Observations...", 276. – I konsekvens härmed förefaller det riktigt när Ratzinger i sin kommentar till DV 9 i *LThK* 13, 523-24 säger att "die Redeweise von den duo fontes bleibt...weiterhin möglich". Jfr. Hopings invändningar i *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 3,760.