

Trosbekännelsen under 1900-talet

Av Ake Andréén

Bakgrunden

De tre gammalkyrkliga symbola Nicenum, Apostolicum och Athanasianum har fastställts i sin nuvarande form relativt sent[1]. Urkyrkan kände ingen gemensam credoformel. I NT möter sålunda bekännelseformler med ett, två eller tre led, alltifrån den enkla eller mer utförliga bekännelsen till Kristus, eller den tvådelade bekännelsen till Gud och Kristus, fram till den trinitariska bekännelsen.

Hos de tidigare kyrkofäderna, i den egyptiska kyrkan och i den romerska dopliturgin möter en bekännelse med nio led ur vilken en normalform utbildades på 300-talet. Denna ledde omkring år 400 fram till den form av Apostolicum, vi känner i dag. Denna form spreds mycket snabbt i västerlandet. Den möter tidigt i Frankrike, England, Spanien och Tyskland och kom att utgöra grunden för alla latinska symbola.

I östkyrkan kom utvecklingen att gå en annan väg. På ett helt annat sätt än i västerlandet kom de dogmatiska stridigheterna att påverka utformningen av credo. Tillkomsten av Nicenum var sålunda intimt förknippad med 300-talets kristologiska strider. När man vid kyrkomötet i Nicéa sökte efter en formel, som avvisade Arius' läroåskådning, föreslog man först Eusebius' av Cesarea dopformel men enade sig sedan om den formel, som gällde i Jerusalem, vilken bearbetades med syfte att klart avvisa arianismen. Denna formulering antogs sedan på kyrkomötet i Konstantinopel 381 och genom synoden i Calcedon 451 började den allmänt att brukas.

Nicenum kom dock att på en punkt utformas olika i öster- och västerlandet. Vid kyrkomötet i Toledo 589, där goterna var närvarande, beslöt man att som tillägg infoga, att Anden utgick inte bara från Fadern utan också från Sonen (filioque). Detta accepterades icke av östkyrkan och blev en av de dogmatiska skiljelinjerna mellan öst och väst. Från 1000-talet kom sålunda filioque att utgöra ett fast inslag i den latinska texten.

Athanasianum tillkom i västerlandet sannolikt på 400-talet och utgör en dogmatisk utläggning av lärorna om treenigheten och kristo-

login. Författaren är okänd men bekännelsen speglar tankegångar från Ambrosius och Augustinus.

Både Apostolicum och Nicenum har sålunda utvecklats ur tidiga dopbekännelser. De kom också att relativt sent ingå i den allmänna gudstjänsten. Placeringen blev emellertid inte densamma. I östkyrkan kom sålunda Nicenum att som den troende församlingens bekännelse placeras efter fridskyssen, vilken följde på offertoriet. I västerlandet placerades den i stället i den romerske mässan efter evangeliet som ett svar på textläsningarna.

Inom 1500-talets reformationskyrkor kom bruket av de gammalkyrkliga symbola att starkt variera. På lutherskt område accepterades i allmänhet både Apostolicum och Nicenum som gudstjänstbekännelser. De kunde dock utbytas mot nyskrivna sjungna trospsalmer, då trosbekännelsen uppfattades som lovsång. På reformert område kom Apostolicum att spela den mest framträdande rollen, då man ansåg, att den gick tillbaka direkt på apostlarna, och då man brukade den framför allt som den troende församlingens bekännelse före komunionen.

Införandet av trospsalmer som trosbekännelse kom också att på lutherskt område successivt undantränga de gammalkyrkliga symbola ur den allmänna gudstjänsten. Apostolicum fick visserligen behålla sin plats i dopliturgin men Nicenum försvann mer eller mindre fullständigt. Denna process fullbordades under 1700-talet i samband med att upplysningstiden också ifrågasatte trosbekännelsens dogmatiska innehåll. De tidigare trospalmerna bearbetades därför och nya tillkom.

Den liturgiska restaureringsrörelsen under 1800-talet sökte återinföra Apostolicum och Nicenum i den allmänna gudstjänsten. Det blev dock 1900-talet, som mera medvetet skulle bearbeta de teologiska motiveringarna för de gammalkyrkliga symbolas återinförande.

1. *Trosbekännelsen och kyrkans evangeliska katolicitet*

Under 1920 och 30-talen växte i de flesta kyrkor i västerlandet fram en rörelse bestående av större eller mindre fristående grupper, som strävade efter att restaurera gudstjänsten på punkt efter punkt till större överensstämmelse med allmänkyrklig västerländsk liturgisk tradition[2]. Bakom denna rörelse fanns en föreställning om att det fanns en evangelisk katolicitet, som kunde återfinnas i kyrkans tradition. Denna föreställning närdes av en dröm om en enda gemensam

gudstjänst för världens kyrkor. I detta sammanhang kom Nicenum att spela en framträdande roll.

När den skotska presbyterianska kyrkan reviderade sin gudstjänstordning år 1940, införde man sålunda Nicenum i nattvardsmässan och konstaterade samtidigt i förordet, att Church of Scotland var »part of the Holy Catholic or Universal Church» och att den därför hade samma rötter som alla andra kyrkor i världen oberoende av ålder[3]. Jean-Daniel Benoit underströk också i sin förklaring till den franska reformerta gudstjänstordningen av år 1955, att Apostolicum var den traditionella formen för den reformerta kyrkan i Frankrike men att den nya liturgin infört även andra formulär och då främst Nicenum, som var »un des grand symboles oecumeniques»[4].

Men den nya allmänkyrkliga trenden medförde inte endast en önskan om trosbekännelser av samma innehåll utan också en dröm om en *likalydande språklig form inom respektive språkområde*. Tidigast ledde detta till resultat inom engelskspråkigt område. Så skapades »International Committee on English in the Liturgy» (ICEL). Dess arbete fortsattes sedan av »International Consultation on English Texts» (ICET), i vilken ett mycket stort antal engelskspråkiga kyrkor såsom anglikaner, romerska katoliker, lutheraner, presbyterianer, metodister, kongregationalister och baptister deltagit. De gemensamt bearbetade texterna har också antagits och kommit i allmänt bruk[5].

På tyskspråkigt område har en motsvarande kommission »Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame liturgische Texte» (ALT) arbetat med representanter för romersk-katolska kyrkan, lutherska och reformerta kyrkor[6]. I samband med detta översättningsarbete har man stött på en rad problem av innehållslig art. Det har gällt att finna en språkform, som inte bara återger originalets ordalydelse utan också leder tankarna i rätt riktning. Som exempel på dylika svårigheter i trosbekännelsen är »nederstigen till helvetet» (Hölle) och »köttets uppståndelse» (Fleisch) i Apostolicum samt »Herren och livgivaren» (Leben schaffen eller lebendig machen) i Nicenum. Dit hör också frågan om man skall översätta »kyrkans allmänlighet» med ordet »katolsk» (katolisch).

Även i Sverige arbetar sedan något år en ekumenisk kommitté med representanter för Svenska kyrkan, romersk-katolska kyrkan och de svenska frikyrkorna med översättningsproblemen till svenska av de gemensamma texterna.

Motivet att återinföra Nicenum låg sålunda i synen på kyrkans allmänlighet. Därmed var dock icke frågan löst om *trosbekännelsens*

innebörd och funktion. Här kom det historiska perspektivet att till en början forma utvecklingen. Vad man vid denna tid menade med kyrkans evangeliska katolicitet var en återgång till den gemensamma västerländska traditionen. Detta påverkade uppfattningen av trosbekännelsens innebörd. När credo genom konciliet i Aachen 798 föreskrevs för hela Frankrike och sedan även nådde Tyskland samt övertogs av påven Benedict VIII i den romerska mässan 1014, skapades nämligen en speciellt västerländsk tradition, som uppfattade *trosvästerländska traditionen som lovsång*[7]. Detta innebar, att credo intonerades av liturgen och sjöngs av församlingen samt att prästen brukade samma handställning som vid tillbedjan.

Denna medeltida västerländska tradition övertogs också oförändrad av den lutherska reformationen och Luther själv underströk, att Apostolicum, Athanasianum och Te Deum var tre trosbekännelser, varav Te Deum var »ein fein Symbolum oder Bekenntnis in Sangesweise gemacht, nicht allein den rechten Glauben zu bekennen, sondern auch darin Gott zu loben und zu danken».

När den liturgiska rörelsen under 1940- och 50-talen bredde ut sig över Europa och Amerika och påverkade framväxten av nya officiella gudstjänstordningar, blev det också denna västerländska tradition, som dominerade betraktelsesättet. Tillåtelsen att bruka Nicenum på stora högtidsdagar enligt den svenska kyrkohandboken 1942 motive-rades sålunda med dess karaktär av »lovsång till den Treenige»[8], och i kommentarerna till den tyska lutherska agendan 1954 stödde Chr. Mahrenholz samma uppfattning med en utförlig historisk motivering[9]. Centralgestalten i det högkyrkliga Michaelsbruderschaft K. B. Ritter kallade också 1960 trosbekännelsen »das Lobopfer der Gemeinde» och avvisade tanken att trosbekännelsen var ett slags »Abriss der Dogmatik»[10].

Med uppfattningen av credo som lovsång följde också, att *anvisningar gavs i de flesta nya gudstjänstordningar för att sjunga trosbekännelsen. Platsen för credo blev också den traditionella, antingen efter evangeliet eller efter predikan.*

Men därmed följde också, att de traditionella symbola som liturgiska moment kunde utbytas mot *trospsalmer*. På lutherskt håll var det här lätt att följa traditionen från 1500-talet och antingen använda redan förefintliga trospsalmer såsom Luthers m. fl. eller också skapa nya. Som exempel kan här nämnas Olov Hartmans »Vi tror på Gud som skapar världen och är dess Far» 1970[11]. Men samma intresse möter också i andra kyrkor och som exempel kan anföras Huub

Oosterhuis romersk-katolska trospsalm »Ich glaube an den lebendigen Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus»[12].

I uppfattningen av trosbekännelsen som lovsång ligger också tanken, att den är ett församlingens svar på evangeliet och predikan. Detta uttrycks i *Institutio generalis missalis romani* 1969 på följande sätt: »Trosbekännelsen i mässan syftar till att församlingen skall instämma i och svara på Guds ord som den har hört i läsningarna och i predikan . . .»[13]. Detta har också medfört, att röster höjts för ett *utbyttande av trosbekännelsen mot dagens evangeliepsalm*. Alfred Schilling skriver också 1969 »Es scheint uns, dass ein Evangelienlied mit einem im Gehör liegenden Refrain diese Funktion des Antwortes besser zu erfüllen vermag als das Glaubensbekenntnis»[14].

Med uppfattningen av credo som lovsång förelåg också *andra utbytesmöjligheter*. Skillnaden mellan Gloria med Laudamus och en trosbekännelse i lovsångens form blev med detta betraktelsesätt närmast obefintlig. Tanken att *bygga ut Laudamus och göra trosbekännelsen fakultativ* har därför också uppstått. Som exempel kan den svenska kyrkohandbokskommitténs förslag 1974 anföras[15]. I den s.k. söndagsgudstjänsten ingår Olov Hartmans utbyggda Laudamus med skottvers »O Gud, du råder bortom alla stjärnor». Trosbekännelsen har därför också i denna gudstjänst gjorts fakultativ.

Bruket av *trosbekännelsen utanför den allmänna gudstjänsten* har också med detta betraktelsesätt *kommit att omprövas*. Som exempel kan anföras det nya missionärssändningsritual, som utarbetats för svenska kyrkan och antagits till alternativt bruk 1969. Man utgick här från den grundtanken, att missionärerna inte skulle vigas till sin tjänst utan att ritualet var en sändningshandling på dopets grund. Trosbekännelsen bibehölls men uppfattades inte längre som »en kontroll av att den som skulle utsändas resp. insättas var renlärig utan som en församlingens gemensamma lovsång med den som skulle utsändas resp. insättas»[16].

Den renässans för trosbekännelsen framför allt i dess nicenska form, som växte fram under 1940- och 50-talen och som förde med sig en tolkning av credo som lovsång, ledde sålunda mycket snart till att den traditionella formen kunde ersättas av psalmer eller lovsånger, vilket också medförde, att trosbekännelsen började att icke längre betraktas som ett av gudstjänstens fasta moment.

2. Trosbekännelsen och fornkyrklig tradition

Återinförandet av Nicenum sammanhängde sålunda med den ekumeniska synen på kyrkans allmänlighet, tolkad som den västerländska traditionen. Samtidig började dock inte minst genom den patristiska forskningen intresset att förskjutas till den odelade kyrkan och fornkyrkans gudstjänstliv[17]. Man upptäckte här, att den fasta strukturen var förenad med stor variabilitet i fråga om den språkliga utformningen men samtidigt att det fanns vissa formuleringar, som var dogmatiskt särskiljande. Till dessa senare hörde »filioque», den i Toledo 589 tillfogade bestämningen, att den helige Ande utgick inte bara av Fadern utan också av Sonen.

När Gregory Dix skrev sin betydelsefulla bok *The shape of the Liturgy* 1938, konstaterade han också med beklagande, att denna formulering skapat stora ekumeniska problem[18]. Några omedelbara praktiskt liturgiska konsekvenser medförde dock icke hans anmärkning. Tio år senare skrev dock Paul Henry, S. J., en artikel med titeln *On some implications of the »ex Patre Filioque tanquam ex uno principio»* och hävdade, att formuleringen filioque var att betrakta som en halvsanning och därför också snarast som ett slags halvt kätteri[19].

J.-D. Benoit tog ytterligare ett steg i sina kommentarer till den nya reformerta gudstjänstordningen 1955 och föreslog ett uteslutande av orden »et du Fils» för att behålla textens universella karaktär[20]. Till samma slutsats kom också Paul Henry i en senare artikel 1975 med titeln *Contre le »Filioque»*[21]. Han diskuterar visserligen här inte mindre än fyra olika möjligheter att komma tillrätta med den dogmatiska frågan i filioque. I de två första lösningarna anknöt han direkt till västerländsk tradition. Genom att utgå från den augustinska formeln i konciliet i Florens »procedit ex Patre Filioque tanquam ex uno principio» föreslog han följande nyformulering: »qui procedit ex unitate Patris et Filii». Den andra möjligheten var att anknyta till konciliet i Toledo och dess formulering: »ex unione Patris et Filii procedit». För det tredje föreslog han också en nyformulering utan stöd i något koncilium: »qui procède du Père par le Fils». Som den fjärde och mest radikala möjligheten föreslog han, att ordet filioque skulle utgå, och anförde en rad skäl för detta. Det kan inte råda någon tvekan om att denna lösning var hans huvudförslag: »On retrouve enfin l'unité dans la grande confession de foi des chrétiens».

Intresseinriktningen på fornkyrkan har också medfört, att Apostoli-

cum kommit i blickfältet. I Apostolicum ingår nämligen formuleringen »descendit ad infera», vilket icke har någon motsvarighet i Nicenum. En historisk interpretation av detta textställe visar också, att i den s.k. gammalromerska symbolum dessa ord icke ingick [22]. Först under 300-talet möter formuleringen och från början av 400-talet spred den sig i västerlandet. Problemet med översättningen av dessa ord har särskilt aktualiserats i den ovan nämnda tyskspråkiga översättningskommissionen ALT. Det är därför i detta sammanhang av intresse att konstatera, att man allvarligt övervägt att med hänsyn till fornkyrklig tradition i samband med översättningsarbetet utesluta de svåröversatta orden.

Genom att synen på kyrkans allmänlighet vidgats ut över den speciellt västerländska traditionen och riktats mot fornkyrkan kom också frågan om *trosbekännelsens innebörd att omprövas*.

Under 4- och 500-talen hade trosbekännelsen fått en fast plats i mässan. Här tycks frågan om de kristologiska striderna ha spelat en framträdande roll, då credo först infördes på sådana platser, där dogmatiska konflikter ägde rum. Därtill kommer dock, att många av de äldsta källorna till trosbekännelsen möter inom själva kommunionriten. Nära förbindelse mellan sakramenten och trosbekännelsen har också kunnat iakttagas under denna tid och credo har otvivelaktigt uppfattats som en kommunionförberedelse. Detta medförde, att *credo kom att räknas till missa fidelium*.

Under 1960-talet kom också dessa iakttagelser att påverka uppfattningen av credos plats och innebörd. För reformert influerade kyrkor var dessa uppfattningar lätta att överta. Reformationstidens reformerta kyrkor hade redan knutit samman trosbekännelse och nattvardsgång och placerat credo i direkt anslutning till nattvardsförmaningen. Det är därför föga förvånande, att Taizé med sin reformerta bakgrund och nära förbindelse med östkyrkan placerade credo i nattvardsavdelningens första del »L'offrande» som ett bekännelsens offer före nattvardsgången: »Son premier mouvement d'offrande est de proclamer sa foi devant Dieu et les hommes» [23].

Men även Vatikanconciliet drog konsekvenserna av den nya fornkyrkliga orienteringen och tillfogade, utöver den ovan citerade tanken att credo var ett svar på evangelium och predikan, som förklaring till trosbekännelsen orden: »och erinra sig trons grunder innan eukaristifirandet börjar» [24]. Det är också samma tanke som möter hos Sven Silén i hans förklaring till den nya Västeråsmässan 1969, då han säger, att trosbekännelsen bör »återfå den plats som den hade i

en del av den äldre kyrkan såsom inledning till missa fidelium»[25]. Den tyska lutherska kyrkan har också som undantag tillåtit den enskilda medlemskyrkan en placering av credo efter den allmänna kyrkobönen för att markera dess närhet till nattvarden[26].

Genom att credo på detta sätt börjat knytas direkt till nattvarens gudstjänst, har också frågan om *förhållandet mellan credo och nattvardsbönen* kommit att fokuseras. Den utbyggnad av eukaristibönerna efter fornkyrkligt mönster, som vuxit fram under 1960-talet, har gått i trinitarisk riktning. Därigenom har eukaristibörens och credos motivkretsar kommit att allt mer sammanfalla. Detta har också medfört, att man börjat uppleva de båda momenten som dubletter. Anders Ekenberg säger sålunda 1971: »Man kan uppfatta credo som en alldeles onödig fördubbling av det omnämnande av Guds välgärningar, som kommer i nattvardsbönen»[27]. Tanken ligger nära till hands att låta eukaristibönen ersätta credo.

3. Trosbekännelsen och moderna existentiella frågor

1960-talets starka sociala och politiska engagemang i världens kyrkor kom också att påverka gudstjänstlivets utformning[28]. Med stöd i teologiska strömningar med existentiella eller sekulariseringsteologiska förtecken sökte man skapa närhet mellan gudstjänsten och världen, mellan människornas vardag och deras religiösa liv. Detta kom också att påverka utformningen av trosbekännelsen och tolkningen av dess innebörd. Man kom i detta fall att följa två vägar: bearbetning eller nyformulering.

a. Bearbetning av de traditionella trosbekännelserna

Till de led i trosbekännelsen, som upplevdes som särskilt besvärande för modernt trosmedvetande, var bl. a. bekännelsen till jungfrufödelserna. Den holländska katolska katekesen berör inte heller jungfrufödelserna som ett medicinskt-genetiskt problem utan lägger tyngdpunkten på att Jesus var gåvan från Gud, den gåva som ingen människa kunde ge: »He was the gift of God to mankind. This the evangelists Matthew and Luke express when they proclaim that Jesus' birth was not due to the will of a man. They proclaim that this birth, does not depend on what men can do of themselves – infinitely less so than in other human births. That is the deepest meaning of the article of faith, 'born of the virgin Mary'»[29].

Det enklaste sättet att komma tillrätta med problem av denna typ i trosbekännelsen var naturligtvis att tillämpa *reduktionsprincipen*. Ett

tidigt exempel härpå möter i Albert Hosenthien's förslag till bearbetning av Apostolicum 1963[30]. Principen har varit beskärning och vad som uteslöts var jungfrufödelsen, nedstigandet till dödsriket och uppståndelsen. Hosenthien säger själv, att ledstjärnan för honom varit samvetet och sanningskravet. Han kommer därför fram till, att man måste ha mod att antingen helt utesluta credo eller använda en annan bekännelse eller att helt enkelt förkorta den traditionella på relevanta punkter.

Ett annat sätt att komma tillrätta med dessa problem var att *bearbeta och nyinterpretiera de besvärande utsagorna*. Helmut Wenz följer denna linje i en artikel från 1963[31]. Här avvisar han först den typ av revision, som endast utesluter besvärande trosutsagor och därigenom förkortar trosbekännelsen till ett minimum. Som ett exempel på denna typ hänvisar han till Rainer Rohrich's förslag »Ich glaube» från samma år, vilken följer samma princip som Hosenthien.

För Wenz avgörande är att en gallupundersökning visat, att ett mycket stort antal människor accepterade Apostolicums trosinnehåll men ställde sig avvisande till den språkliga formuleringen. Främst gällde det då sådana uttryck, som antydde en passerad världsbild och därför upplevdes av dagens människor som hopplöst föråldrade. Han anknyter här till arbeten av K. Rahner och H. Gollwitzer.

I första artikeln är det framför allt orden »himmelens och jordens skapare», som ger associationer till en världsbild uppbyggd i vissa plan. I stället föreslår han en formulering, som tar hänsyn både till den moderna världsbilden, människan och den fortgående skapelsen: »den Schöpfer und Erhalter von Erde, Mensch und Weltall». I den andra artikeln är jungfrufödelsen en av stötestenarna. Här förklarar Wenz, att jungfrufödelsen icke är en »biologische Kuriosität oder Absurdität» utan ett Guds under, som understryker att Jesus var människa. Han föreslår därför formuleringen »geboren auf wunderhafte Weise von der Jungfrau Maria». Slutet av den andra artikeln speglar återigen en passerad världsbild. Här möter formuleringarna »nederstigen till dödsriket» och »uppstigen till himmelen». Dessa riktningsgivande ord är enligt Wenz missvisande och bör ersättas.

Som exempel på ett revisionsförslag av Nicenum kan anföras det försök, som under James R. Adams' ledning ägde rum i St Marks anglikanska församling i Washington[32]. Han skapade i slutet av 1960-talet en liturgisk arbetskommitté i församlingen för att försöka att restaurera nattvardsgudstjänsten genom språklig bearbetning av de traditionella termerna. Man gick i detta fall så långt, att man

undvek sådana ord som Gud, synd och den helige Ande. Nicenum fick i denna bearbetning följande lydelse i första artikeln: »I thrust the Nameless One, the Father who urges me to grow up, who has made the universe a fit place for me to live». Man var själv medveten om att många av formuleringarna var abstrakta och psykologiserande och man förvånade sig föga över att biskoppen stoppade dess användning. Men å andra sidan underströk man, att det var en stor upplevelse att få deltaga i en gudstjänst, där deltagarna fick lov »to mean every word we said and to use words out of our normal vocabulary».

Ett annat typiskt bearbetningsförslag av Nicenum har uppstått i Schweiz och skapats av Paul Kramer 1964[33]. Utmärkande för detta är att det *kombinerar de båda principerna reduktion och nyinterpretation*. I första artikeln stannar inte bekännelsen vid skapelseakten en gång i urtiden utan betonar, att skapelsen icke är avslutad. Beträffande andra artikeln understryker författaren, att han inte berört mysteriet med Kristi preexistens utan i stället koncentrerat sig på på det existentiellt viktiga, att Gud i Kristus själv kommit till oss. Frågan om Anden utgått av både Fadern och Sonen är på samma sätt av mindre betydelse än om Anden verkar i den troende i dag. I fråga om kyrkans enhet är också bekännelsen till dagens ekumenik den viktigaste. Det eskatologiska perspektivet slutligen har formats som existentiellt viktigt för dagens människor.

Som ett mellanting slutligen mellan bearbetning och nyformulering har Johann Bielfeldt i Hamburg 1966 tagit upp frågan om *alternativa bekännelser ur kyrkans tradition*[34]. Med utgångspunkt i Emil Brunners dogmatik konstaterar han att credo i dag icke fungerar existentiellt för de flesta människor. Prästerna kan rädda sig genom att avmytologisera trosbekännelsen men församlingsmedlemmarna uppfattar den oftast bokstavligt. Det går därför inte att rädda Apostolicum. Man måste i stället gå andra vägar. Författaren är å andra sidan inte tillfredsställd med de försök som gjorts till fullständigt nya trosbekännelser och föreslår därför, att man i stället använder Luthers förklaring eller andra kraftiga bekännelseord ur bibeln eller också trosvittnesbörd av stora gudsmän.

b. Nyformuleringar av trosbekännelsen

Som en direkt konsekvens av 1960-talets starka betonande av kyrkans ansvar för världens existentiella frågor ställdes kravet på fullständig nyformulering av trosbekännelsen. Dess funktion kom därmed också i blickfältet och den fick ofta karaktären av en *bekännelse till ett ak-*

tionsprogram. Man riktade sålunda stark kritik mot tron som något statiskt och bekände sig *till sociala och politiska förändringar*.

Ett typiskt exempel på detta är Dorothee Sölles »Ich glaube an Gott, der die Welt nicht fertig geschaffen hat wie ein Ding, das immer so bleiben muss» [35]. Det genomgående temat i denna trosbekännelse är att skapa »en framtid för denna Guds värld». I den första artikeln heter det sålunda: »Ich glaube an Gott, der den Widerspruch des Lebendigen will und die Veränderung aller Zustände durch unsere Arbeit, durch unsere Politik», och i den andra fortsätter Sölle: »Ich glaube an Jesus Christus, der aufersteht in unser Leben, dass wir frei werden von Vorurteilen und Anmassung, von Angst und Hass und seine Revolution weitertreiben, auf sein Reich hin.» I den tredje artikeln slutligen heter det: »Ich glaube an den Geist, der mit Jesus in die Welt gekommen ist, an die Gemeinschaft aller Völker und unsere Verantwortung für das, was aus unserer Erde wird: ein Tal voll Jammer, Hunger und Gewalt oder die Stadt Gottes».

Till förutsättningarna för nyformuleringen av trosbekännelsen låg också den nya *uppfattningen av lokalförsamlingens liturgiska självständighet*. I fråga om trosbekännelsen innebar detta ett krav på och en frihet till att skapa ett credo, som gav uttryck åt lokalförsamlingens egen tro. Detta medförde, att ett mycket stort antal trosbekännelser såg dagens ljus och att många av dem icke avsåg att äga någon längre livslängd. Många av dem betraktades som tillfälliga skapelser för en särskild gudstjänst, andra uppfattades endast som liturgiska försök. Det ligger i sakens natur, att det framför allt var i ungdomskretsar eller i av sekulariseringsteologin påverkade kretsar som dessa nyskapelser uppstod, ofta av provokativ art.

I en av Junge Gemeinde »Ostacker», Duisburg, skapad trosbekännelse med temat »Anti-Autorität» heter det: »Ich glaube aber darum nicht an meinen Vater und meine Mutter. Sie beweisen mir jeden Tage ihre Intoleranz. Sie wollen mich zwingen, der zu sein, der ich nicht sein will. Nur weil ihnen meine langen Haare nicht gefallen, behindern sie mich und sind gegen mich» [36].

I en annan sådan bekännelse, skapad av Arbeitskreis »Politisches Nachtgebet», Reinhausen, är temat nästankärlig. Trosbekännelsen är här byggd på de tre leden tro, hopp och kärlek, där det sista ledet tolkas så att vi älskar Gud i vår nästa och att detta icke kan ske på ett bättre sätt än i politiskt handlande [37].

4. Trosbekännelsen och den personliga bekännelsen till Kristus

Under 1970-talet efterträdde fokuseringen på de sociala och politiska frågorna av ett allt starkare betonande av den enskildes personliga gudsupplevelse. Detta medförde för trosbekännelsens del en inriktning på bekännelsen till Kristus. Därför skapades också bekännelser av mycket personlig art på meditationens och den personliga upplevelsens plan. Detta har emellertid också medfört, att kyrkornas bekännelsebildning påverkats. Vid Kyrkornas världsråds möte i Nairobi 1975 arbetade sålunda sektion I just med bekännelsesfrågan och dess dokument koncentrerades i en bekännelse till »Jesus Kristus ensam som Frälsare och Herre» [38]. Fastän treenighetsfrågan ofta tangerades, kom första artikeln att spela en mera undanskymd roll. I stället kom den personliga omvändelsen och den enskildes »kristna äkthet» att särskilt understrykas. Så påpekade man t.ex. att »nyckeln till det autentiska bekännandet är den kristne som verkligen är en kristen». Bekännelsens personliga art understrykes också av orden: »each of us is called in our baptism to confess Christ according to the special gift (charisma) which one has received from God». Trosbekännelsen inriktas också i detta dokument mot det kristna livet: »Confessions of faith and creeds are expressions of the communion of the Christian life both of yesterday and today».

[1] Översiktliga framställningar av trosbekännelsens historia möter i K. F. Müller, *Das Ordinarium Missae*, i *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 2, s. 29–37 samt i Chr. Mahrenholz, *Die Stellung des Credo im Hauptgottesdienst*, i *Musicologica et Liturgica*, Gesammelte Aufsätze von Christhard Mahrenholz 1960 s. /472/–479.

[2] Om denna utveckling se Å. Andrén, *Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna*, i *Gudstjänst i dag*, Liturgiska utvecklingslinjer SOU 1974:67 s. 6 ff.

[3] *Book of Common Order of the Church of Scotland*, 1940, Preface.

[4] J.-D. Benoit, *Initiation à la Liturgie de l'église réformée de France*, 1956, s. 37.

[5] Se t.ex. *Prayers we have in common*. Philadelphia, Fortress Press 1970.

[6] W. Stählin, *Einige Bemerkungen zu den gemeinsamen liturgischen Texten*, i *Kerygma und Melos* 1970 s. 87 ff.

[7] Mahrenholz, *Die Stellung des Credo im Hauptgottesdienst*.

[8] L. Eckerdal, *Högmässa och nattvardsgudstjänster i 1942 års kyrkohandbok*, SOU 1974:67 s. 3.

- [9] Mahrenholz, a.a.
- [10] K. B. Ritter, Eine neue Fassung des Glaubensbekenntnisses, i Deutsches Pfarrerrblatt 1960 s. 11 f. Se även densamme, Die eucharistische Feier, 1961, s. 208 och 261.
- [11] Tryckt i Psalmer och visor. Tillägg till Den svenska psalmboken, 1975, nr. 613.
- [12] Ganz nahe ist Dein Wort, 5 uppl. 1969. Se även Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, 1971, nr. 22.
- [13] Katolsk dokumentation 1/2, Uppsala 1972 s. 120 f.
- [14] A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete, 7 uppl. 1969, s. 17.
- [15] SOU 1974:66 s. 39.
- [16] A. André, Missionärsvigning eller missionärssändning, STK 1969, s. 170.
- [17] A. André, Liturgiska utvecklingstendenser s. 10 ff.
- [18] G. Dix, The Shape of the Liturgy, 1947, s. 487.
- [19] I Eastern Churches Quarterly, 7 s. 16–31.
- [20] Benoit, Initiation s. 37.
- [21] P. Henry, Contre le »Filioque», i Irenicon 1975, s. 170.
- [22] G. Rödding, Descendit ad infera, i Kerygma und Melos, 1970, s. 95–102.
- [23] Eucharistie à Taizé, 1971, s. 17.
- [24] Katolsk dokumentation 1/2 s. 121.
- [25] Västerås stiftsblad 1969:6 samt Silén, Vi firar mässa, 1975, s. 23.
- [26] Mahrenholz, a.a. s. 479.
- [27] A. Ekenberg, Svensk mässa, 1971, s. 15.
- [28] A. André, Liturgiska utvecklingstendenser s. 13 ff.
- [29] A New Catechism. Catholic faith for adults, 1967, s. 74 f.
- [30] A. Hosenthien, »Apostolicum», i Deutsches Pfarrerrblatt 1963, s. 292.
- [31] H. Wenz, Revision des Glaubensbekenntnisses? i Luth. Monatshefte, 1964, s. 13 ff.
- [32] J. R. Adams, Liturgy in evolution, i Journal of the American Society for church architecture, sept. 1968, s. 25 f.
- [33] P. Kramer, Ein Bekenntnis des Glaubens, i Deutsches Pfarrerrblatt 1964, s. 231.
- [34] J. Bielfeldt, Verführung zu falschem Glaubensverständnis? i Deutsches Pfarrerrblatt 1966, s. 286 f.
- [35] Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, 1971, nr. 61.
- [36] Action Gottesdienst I, 1970, s. 334.
- [37] Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, nr. 64.
- [38] Plenary Documents No. P.D. 37 särskilt avsnittet Confessing Christ in worship and life. Se även B. Gerhardsson, Att bekänna Kristus idag. Om sektionsrapport I från Nairobi. i Tro och liv, 1 1976, s. 2 ff.