



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

RKT235 Teologi, examensarbete för magisterexamen, 15 hp



# Tron är aldrig allena

– en undersökning av Kristusföreningsmotivet i den finska Lutherforskningen,  
med en följande diskussion utifrån deras kritik av modern protestantisk teologi.

English title:

## Faith is never alone

– An enquiry into the union-with-Christ motif of the Finnish Luther research, with a subsequent  
discussion following their critique of modern protestant theology.

Författare: Andreas Jovic  
Handledare: Bo Claesson  
Ämne: Tros- och  
Livsåskådningsvetenskap  
Termin: VT 2012

## Abstract

In this essay I present an outline and examination of the Finnish Luther research, with an aim to learn more about some different aspects of Luther's teaching on justification as sanctification, and sanctification as the growth of *the new man*. I will also draw my attention to the formal language of metaphysics, as it is continuously employed by Luther to depict the issues and the content of his reformation theology. Apart from the program of research in Helsinki, I have turned to the writings of Luther himself; and I have as well tried to engage in a broader survey of Luther-scholars, some of which seem to, or in fact, support the Finnish interpretation, others which raise a critical stance towards it. The later portion of the essay picks up on the Finnish critique of dominant 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century German Lutheran theologians, such as Albrecht Ritschl and Gerhard Ebeling. The Finns trace an influence of enlightenment teaching among these theologians, a teaching having incorporated Kant's separation between immanent and transcendent. They try to show how conforming Luther's thought to such a mindset will fail to do justice to – or even render unacceptable – an important body of his theological claims, depriving Luther's theology of it's own content. To a certain extent I intend to establish my own impression of these representatives of German theology, and on this backdrop I enter into the discussion myself. In the substructure of the theology ensuing the kantian paradigm the Finns point on the one hand to the aforementioned notion of a human cognition incapable of 'real' knowledge, but also to the idea of *erlebnis* (an experience) so vital to existentialist thought. The latter will in theology at times appear as a dogmatically somewhat undetermined concept, which yet seem to have to carry a lot of theological weight, if it is used for example as a substitute for a theologically informed anthropology dealing with the nature – or the nature of spiritual growth – of the human being.

Following the Finnish critique I fashion a rudimentary sketch of this modern-theology complex and try to perceive how and in what instances or attitudes the enlightenment idiom of a fundamental and non-bridgeable separation between immanent cognition and transcendent truth may be unravelled as specific theological tensions, or inconsequences. Apart from the continental theologians and philosophers invoked for critique by the Finns I present also a brief survey of 20<sup>th</sup> century Swedish theology in order to find what might be summoned from here to the issue of sanctification. In this section I will also have a closer look at Gustaf Wingren and his antagonist Torgny Bohlin in a controversy where I suspect an effect of such a putative theological tension may perhaps be visible.

**Keywords:** justification, sanctification, ontology, substance, essence, form, nature, union, communication of attributes, anthropology, enlightenment philosophy, existentialism, cognition, *erlebnis*, knowledge, relation, identity, transcendence, immanence.

<b>Innehåll</b>	
Abstract	s. 2
Innehåll	s. 3
Inledning	s. 4
Struktur	s. 5
Syfte	s. 6
Metod	s. 7
Avgränsning	s. 8
Material och källredovisning	s. 8
Teori: val av tolkningar – en rörelse mellan exegetik och dogmatik	s. 9
Forskningsöversikt – bakgrund	s. 12
<b>1. Luther och rättfärdiggörelsen</b>	s. 15
1.1 Den finska Lutherforskningen: In ipsa fide Christus adest	s. 16
1.2 Tron som deltagande i Kristi person – inledande exempel på Luthers terminologi	s. 17
1.3 Iustitia est cognicio Christi (rättfärdighet är kännedom om Kristus)	s. 18
1.4 Luthers skapelsesyn	s. 19
1.5 De Homine	s. 20
1.6 Reductio in nihilo och communicatio idiomatum	s. 23
1.7 Närvarande och verkande nåd	s. 27
1.8 Guds och den kristnes respektive väsen	s. 28
1.9 Verkande och effektiv nåd	s. 30
1.10 Profectio	s. 32
1.11 Illuminatio	s. 36
<b>2. Kritiken av 1800- och 1900-talens Luthertolkningar</b>	s. 39
2.1 Albrecht Ritschl	s. 40
2.2 Karl Holl	s. 43
2.3 Gerhard Ebeling	s. 45
2.4 Eberhard Jüngel	s. 50
2.5 Reflexion och frågor över Ebelings och Jüngels teologi	s. 53
<b>3. Den svenska Lutherrenässansen</b>	s. 57
3.1 Communicatio, sanctificatio och profectio i svensk Lutherforskning	s. 58
3.2 Polemiken mellan Gustaf Wingren och Torgny Bohlin 1952-1953	s. 59
<b>4. Existentialismens anti-metafysiska arv</b>	s. 64
4.1 Heideggers fenomenologi inom ramarna för Kants kunskapsteori	s. 65
4.2 En vidare analys över olika trender och idiom inom den moderna teologin	s. 67
<b>5. Reaktion och kritik på de finska teserna</b>	s. 71
5.1 Genomgång av några kritiska synpunkter och kommentarer över dessa	s. 72
<b>6. Avslutande diskussion, med en följande öppning mot en undersökning inom luthersk teologi av den kristna kärlekens och etikens väsen</b>	s. 76
6.1 Föreningen med det gudomliga och trons kunskap	s. 76
6.2 Det kristna livet efter rättfärdiggörelsen	s. 78
6.3 Martin Luthers framställning av kärlekens väsen i det kristna livet	s. 83
<b>7. Sammanfattning</b>	s. 87
Noter	s. 88
Artikellista	s. 105
Litteraturlista	s. 108
Internetresurser	s. 117

## **Inledning**

I anslutning till att jag nu för flera år sedan skrev min C-uppsats om hur man inom den västerländska teologin sett på förhållandet mellan skapelse och nåd, blev jag uppmärksam på den finska Lutherforskningen som ett förslag på hur jag kunde gå vidare. Jag fann att det här var precis vad jag letat efter: en undersökning kring hur Guds nåd verkar med människor med utgångspunkt och fokus i Luthers teologi, som jag då kände ett stort behov av att sätta mig in i. Dessutom var forskningen aktuell, anspråksfull och polemisk, och föreföll visa upp en spännande bild som jag dessförinnan inte riktigt sett.

”Den finska Lutherforskningen” initierades under 1970-talet vid Helsingfors Universitet, under ledning av Tuomo Mannermaa (f. 1937) som då innehade tjänsten som professor i ekumenisk teologi. Sedan dess har denna Lutherforskning fått ett stort genomslag runt om i världen. Den finska Lutherforskningen kan rubriceras med titeln på en av dess tidigaste publikationer, Mannermaas *In ipsa fide Christus adest* (”i denna tro är Kristus närvarande”), en sentens hämtad ur Luthers Galaterbrevskommentar från 1535. Kärnan i deras undersökning utgörs av motivet med den troendes reella förening med Kristus, *unio cum Christo*. Eller som Martin Luther en gång sade...

## Struktur

Jag har funnit det lämpligast att bygga uppsatsen och föra undersökningen vidare enligt följande ordning, att jag börjar i den finska Lutherforskningen men därtill också för in och anför ytterligare material. Då styrs jag av vad jag funnit i den finska Lutherforskningen, men kan även själv forma min inriktning.

[1] Jag inleder undersökningen med ett avsnitt som går igenom olika motiv i den finska Lutherforskningen. Det är också en undersökning av den finska Lutherforskningen utifrån en bredare forskningsbas och utifrån en förstahandsläsning av Luthers skrifter.

[2] Därpå följer ett avsnitt som undersöker den tyska Lutherforskning som den finska Lutherforskningen kritiserat. Detta avsnitt inleder den egentliga jämförande läsningen.

[3] Mot bakgrund av bägge föregående avsnitt har jag valt att här ta frågor och incitament därifrån och anmäla dem som en jämförelse med, och frågor till, svensk Lutherforskning. Det sker dels genom en helt översiktlig kommentar, dels som en aktualisering av en polemik mellan Gustaf Wingren och Torgny Bohlin, som jag tror i vissa aspekter speglar de inre motsättningar som den finska Lutherforskningen menar utgör även en del av den tyska Lutherforskningens arv.

[4] Efter detta har jag placerat ”Existentialismens anti-metafysiska arv” som utgörs av en vidare undersökning och reflexion kring den tyska Lutherforskningens idéhistoriska rötter och som utifrån detta också vidare kommenterar Gustaf Wingrens teologi.

[5] I följande avsnitt redovisar och kommenterar jag en del av den samtida kritik som den finska Lutherforskningen väckt.

[6] Som avslutning på de redovisande, undersökande och diskuterande delarna av uppsatsen följer en diskussion vars syfte är att föra frågorna vidare för att tydliggöra deras aktualitet och roll i en undersökning av Luthers framställning av förutsättningarna för det praktiska kristna livet eller etiken.

[7] samt slutligen en sammanfattning.

## Syfte

Min avsikt med uppsatsen är att via den finska Lutherforskningen undersöka vad Luther säger om den kristna trons mottagande av helighet och det kristna troslivets tillväxt i helighet. I det första avseendet under så som han beskriver det under läran om rättfärdiggörelsen, och i det senare avseendet under vad som traditionellt kallas helgelse.

Jag vill göra det som en undersökning och en presentation av den finska Lutherforskningens material, med en fortgående jämförelse med Luthers egna skrifter och annan Lutherforskning. Jag vill under vägs gång föra en egen reflexion och diskussion över de frågor jag undersöker, direkt i texten, utan avsikt att avslutningsvis repetera varje fråga i sammanfattningen. I huvudsak rör dessa frågor alltså motivet ”helgelse”. Dels [1] som mottagande av Guds helighet i och med rättfärdiggörelsen genom tro. Därtill [2] också helgelse som ”tillväxt i det nya livet”, eller ”framåtskridande”, efter rättfärdiggörelsen. Den finska Lutherforskningen är min utgångspunkt, min primärkälla och mitt huvudsakliga undersökningsmaterial.

Emellertid vill jag även läsa Luthers egna texter, för att göra mig en egen bild, och som en god bildningsmässig princip att gå till källorna – *ad fontes* – för att försöka skapa mig en egen uppfattning om huruvida Luther återges rättvist hos olika forskare. För detta har jag vänt mig i synnerhet till den samlade utgåvan av hans verk på engelska: *Luther's Works*.

Dessutom har jag funnit det nödvändigt att ta hjälp av annan forskning och andra teologer – som en del av det kritiska arbetet – men även som en önskan att försöka orientera mig mer i den lutherska teologins landskap, min egen teologiska kontext.

Då den finska Lutherforskningen uttalat ifrågasätter en viss gren av en föregående tysk Lutherforskning, vill jag själv i någon utsträckning läsa de kritiserade tyska forskarna, för att även här försöka skapa mig en uppfattning över om källorna återges rättvist.

Till detta kommer att lyssna på ett urval av samtida representanter för en kritik mot den finska Lutherforskningen, och något kommentera dem, liksom jag även vill dra nytta av den besläktade samtida forskning som visat sig välvilligt öppen för ”Mannermaaskolan”.

Ursprungligen var det min avsikt att det jag här undersöker skulle leda över i en andra uppsatsdel, och där integreras med frågor kring Luthers lära om den kristna kärlekens egenart, och en luthersk teologis argumentation kring hur man skall förstå etikens natur och förutsättningar. Kapitel 6 återger något av denna intention och är därmed avsett att visa på var jag finner det angeläget att förfölja denna undersökning.

## Metod

Jag utgår från den finska Lutherforskningen och vill genom en kritisk *läsning* undersöka och i viss mån pröva dessa forskares teser. Därför går jag alltså också till Luthers egna skrifter, jämte till annan Lutherforskning, även till den tyska forskning som teologerna vid Helsingfors universitet kritiserat, jämte i sin tur till företrädare för en kritisk hållning till den finska forskningen. I ganska stor utsträckning gör jag egna iakttagelser, som är avsedda att föra undersökningen framåt i den riktning mitt intresse ligger. Många av mina egna resonemang formuleras som en direkt kommentar till Luthers egen text, argumentation och den argumentationslogik jag funnit hos honom. Det innebär inte att jag därmed negligerar den finska Lutherforskningen som i de flesta fall leder mig i varje moment av undersökningen. Mitt beroende av den syns i slutnoterna och gäller både referenser och argumentation. Jag har emellertid försökt hushålla med utrymmet, och skriver därför inte alltid ut begreppet ”den finska Lutherforskningen”. Men som de generöst tilltagna citaten avslöjar finner jag det också viktigt att lyfta fram Luthers egen röst. Det gör dessutom rättvisa åt den finska Lutherforskningens egen metod, som ofta citerar Luther i längre stycken.

För övrigt har den större delen av uppsatsarbetet inneburit en *jämförande läsning* av olika Lutherforskning, så att min metod präglas av *analys* och *tolkning* – och av en *kritik* som bestäms mycket av att även jag själv vill resonera utifrån den formella terminologi som var en del av den teologiska metafysik som också Luther använde: det vill säga med en öppenhet för *allmänna ontologiska resonemang* och *antaganden*, formellt stödda av logiken. Sammantaget är det därmed också så att jag använder en *hermeneutisk metod*, i det att jag själv analyserar och tolkar texter.

Jag har försökt att till varje tema eller fråga använda mig av åtminstone ett par källor, ur forskning som antingen står fri gentemot, eller i någon grad kritisk till, den finska Lutherforskningen. Fördelningen av sådana källor är emellertid ojämn. Diskussioner och sammanfattning är fokuserade kring vad jag i huvuddrag finner vara de intressanta teologiska meningsskiljaktigheterna.

Därtill *refererar* jag också i ganska stor utsträckning, utan vidare kommentar, till sådan litteratur som jag värderar som tillförlitlig. Exempelvis gäller det min användning av 1900-talets stora kännare av den lutherska ortodoxins dogmatik, i generationsordning: Franz Pieper, Werner Elert och Robert Preus, och – på svensk mark – Bengt Hägglund. Den lutherska ortodoxin äger naturligtvis stor vikt även för min frågeställning, i det att den visar hur Luthers teologi uppfattades och bekräftades av hans närmaste och senare efterföljare.

Jag *kursiverar*: latinska och tyska ord vid första förekomst; samt när jag vill betona något.

## **Avgränsning**

Det här är ett ämne där det finns mycket litteratur, och jag har dessutom haft ambitionen att försöka orientera mig i luthersk dogmatik. Det kan upprepas att den finska Lutherforskningen är mitt huvudstudium, kring vilket ett mer perifert försök till orientering står. Det är sannolikt så att jag gör mer rättvisa åt den finska Lutherforskningen än åt den tyska, som jag i huvudsak läst genom deras kritik, och sedan i mindre omfattning själv.

Det sätt jag medvetet avgränsar mig på är i mitt eget förhållande till de frågor som finns i litteraturen jag använder, eller som jag väcker i uppsatsen. Jag har lämnat flera aspekter på ämnet som tas upp av finnarna och av andra forskare utanför. Följaktligen har jag låtit mig styras mycket i urval och i min bedömning av den finska Lutherforskningens kritik av den tyska Lutherforskningen – men då även med stöd av en bredare kritikerkår.

Av utrymmesskäl har jag även utelämnat en grundläggande presentation och undersökning av den metafysikens eller ontologins terminologi som jag tar upp ur materialet och använder flitigt.

## **Material och källredovisning**

I huvudsak använder jag mig av tryckta källor, böcker och artiklar som finns angivna i en artikellista och en litteraturlista. Källorna anger jag med ett slutnotsystem. Efter första angivelsen av en källa återkommer den i noten med författarens efternamn, publiceringsår och sidhänvisning till det aktuella verket. Här återfinns allt Lutherforskningsmaterial.

Luthers egna skrifter anger jag i slutnoterna så som de förkortas, med hänvisning till volym, sidor, och i *Weimarer Ausgaben* fall oftast även också med radangivelser. Citat ut WA har jag oftast hämtat som citat ur sekundärkällor. I de fall då jag återger endast en del av citatet, kommer radangivelserna ändå att svara mot det fulla citatet i min källa.

Här följer en nyckel till Luthers skrifter, samt till de lutherska bekännelseskriterierna:

<i>LW</i>	Martin Luther, <i>Luther's Works</i> . American Edition.
<i>WA</i>	Martin Luther, <i>Werke</i> . <i>Weimarer Ausgabe</i> .
<i>WA Br</i>	Martin Luther, <i>Werke</i> . <i>Weimarer Ausgabe</i> . <i>Briefe</i> .
<i>WA Tr</i>	Martin Luther, <i>Werke</i> . <i>Weimarer Ausgabe</i> . <i>Tishrede</i> .
<i>StA</i>	Martin Luther, <i>Studienausgabe</i> .
<i>SKB</i>	Svenska Kyrkans Bekännelseskriterier.
<i>CA</i>	<i>Confessio Augustana</i> /Den augsburgska bekännelsen.
<i>FC</i>	<i>Formula Concordiae</i> /Konkordieformeln.



## **Teori: val av tolkningar – en rörelse mellan exegetik och dogmatik**

Hur gör dogmatiken – eller den systematiska teologin – verklighetsanspråk? Om den alls längre gör det, efter postmodernismens dekonstruktioner och hävdande av människans immanenta språkbundenhet. Hur kan en ”dogmatikens ontologi” idag vara möjlig?<sup>1</sup>

Jag skall inte försöka besvara den frågan, men noterar att det förefaller vara två olika historiska utgestaltningar av hermeneutiken som man ser i mötet mellan den finska Lutherforskningen och de delar av den tyska 1900-talsforskningen de kritiserar. De finska forskarna tar fasta på Luthers användning av metafysiken och hävdar att han med hjälp av dess termer preciserar hur han enligt uppenbarelsen förstår Guds handlande med och i människan. Enligt den finska forskningens teser har dominerande namn inom den tyska lutherska teologin sedan 1800-talet orienterat sig utifrån Immanuel Kants bestämning av människans förmåga till kognition – eller kunskapsbildning – som begränsad inom vissa kategorier, t.ex. rum och tid. Först och främst har dessa kategorier teologiska konsekvenser, men de är därmed även förbundna med hur den mänskliga tolkningsakten framställs, och i sig förstås.

Kant avvisade den klassiska och kristna metafysiken, som bägge hade framställt människans natur som begriplig utifrån [1] hurudan hon är och [2] hurudan hon borde eller kunde vara om hon insåg sitt inre mål, med [3] etiken/dygden som bryggan mellan dem bägge. Genom att Upplysningen och modernismen förnekar möjligheten till verklig kunskap om en sådan objektivt given antropologi och begränsar människans kognition till den immanenta självreflexionen, faller mellanledet bort, så att istället bara den självavgörande moralen blir vad som återstår att filosofiskt generellt försöka argumentera för. Människans kunskap ses som begränsad och provisorisk, och möjligheten att säga att hon skall handla på ett visst sätt *därför att hon är skapad till det* har gått förlorad.

Min teori är först och främst den att den finska Lutherforskningen och den tyska skola de kritiserar representerar två olika inställningar till den metafysiska antropologin, och att hermeneutiken i det senare fallet måste framställas som ett immanent arbete, medan det i det förra finns utrymme för att också se tolkningen som inbegripen i det transcendenta. Som man kan se använder Luther otvunget formaliserad teologi för att beskriva förutsättningarna för människan att få motta en kognitivt genererande del av uppenbarelsen. Också mitt intryck är att den av Helsingfors kritiserade tyska skolan undviker detta. Resultatet blir en teologi som är mer deskriptiv till sin karaktär, i form av neo-ortodox dogmhistoria eller som en teologiskt medlande tolkningsteori mellan olika mänskliga upplevelser. Även när den som hos Barth och Bultmann har ett kerymatiskt inslag, så förstås Guds handlande här ligga bortom det

teologiska arbetet. Hos Luther finner jag att det hermeneutiska arbetet utgör en del av kampen över tillvaron – argumenten måste driva beaktelsen, annars är de inte teologi.

Frågan är om och hur man under 1900-talet försöker hantera eller komma runt problemet med Kants dualistiska uppfattning om mänsklig kunskap. Även hos de tyska teologer som undersöks är det förvisso så att evangeliet anses påverka människan ”to a change in regard to man’s very existence”.<sup>2</sup> Jag ser att de visserligen i princip tecknar människans gudsförhållande och tro som ett resultat av en upplevelse av evangeliet i ”själva hennes existens”. Men i den utsträckning de håller fast vid en kantiansk dualism måste detta innebära en viss reservation ifråga om vad människan kan sägas få vetskap genom evangeliet. I anslutning till den finska Lutherforskningen tror jag det är riktigt att säga att den existentialistiska teologin tenderar att förstå människans tolkningssituation som beroende dels av ”en drabbande upplevelse” av livet, dels av att *denna upplevelse inom medvetandet anses bekräfta den yttre uppenbarelsen* och dess meningssammanhang kring vad Gud har gjort. Skriftens och uppenbarelsens fulla sanningsinnehåll anses dock samtidigt ligga bortom mänsklig kognition. Slutligen beskrivs trosakten här ofta som ett ”aktuellt skeende” där människan mycket framstår som ett medium för Gud, utan att denna akt återkopplas till en teologisk antropologi bestämd som en process. Om detta stämmer, kan det få till följd att man med en ”existentialistisk teologi” vidmakthåller en dualistisk tolkning av mänsklig kognition. Men då måste man också förneka eller omtolka Luthers egen framställning av mänsklig natur och kognition.

Det är tydligt att den finska forskningen ofta tar fasta på och lyfter fram Luthers formella sätt att bedriva teologi. På ett generellt plan kan Luther placeras inom den antika-medeltida hermeneutikens idiom, där skriften/uppenbarelsen genom Den Helige Ande tänks upplysa tillvaron. På detta vis förstås Guds ord iscensätta ett visst kosmologiskt drama med resonans i, och anspråk på, varje lyssnare (se vidare 1.11).<sup>3</sup> Hur den mänskliga kognitionen enligt Luther fungerar är en viktig fråga. Tills vidare nöjer jag mig med att konstatera att han ser den som genom Guds försorg mottaglig för både skapelse och uppenbarelse, och att erfarenheten i denna mottaglighet, god eller dålig, äger ett reellt sanningsvärde, oberoende av vad människan intellektuellt förstår av dem, och att hon är kallad att bekänna denna sanning, för att också få en full del av den.

De två största förändringarna i hermeneutiken mellan Luthers egen tid och 1800- och 1900-talens förhållningssätt till både uppenbarelse och skapelse, såväl som till Luther själv, kan antas vara att hermeneutiken tenderar att successivt utmönstra *metaphysica generalis* (de allmänna ontologiska termer och kategorier som filosofin arbetat med) och att därför

*metaphysica specialis* (uppenbarelsen) berövas sin möjlighet till objektiverande beskrivning, liksom möjligheten att återverka på ontologin och fylla den med sitt eget innehåll.

En beskrivning av förändringarna inom hermeneutiken från 1500-talet till Nya Tiden och moderniteten kan här antydans också helt generellt. Luthers insisterande både på *pro me* i rättfärdiggörelsen och på skriftens inre klarhet genom Den Helige Ande öppnar för pietismens fokus på Bibeln och det inre, vilket förenat med rationalism och upplysningstänkande avskärmar både kristologi och antropologi. Deismens förnekande av att Gud skall förväntas vilja förändra den skapade naturen helt och hållet fråntar dynamiken Gud-skapelse väsentlig innebörd, och förespeglar istället en kontinuerlig existentiell stabilitet. Via Kant och Schleiermacher etableras på "luthersk mark" en helt immanent hermeneutik. Genom Schleiermachers "religiösa känsla" förespeglas ett mer allmänt existentiellt och förment kontinuerligt tillstånd som kan användas som utgångspunkt för en fenomenologi kring människans medvetande, helt oberoende av objektiva anspråk. Att historievetenskapen häktar av Bibeln som raster för det historiska skeendets tolkning leder också det till att hermeneutiken förpassas till människans inre. 1800-1900-talets liberalteologiska övertygelse om att bibelns kosmologi är en blandning av historiska föreställningar och evig sanning befäster attityden att den yttre historien och kulturen är en slags sammanväxt med budskapet, en frukt av Guds nåd som man måste äta som den är. Romantikens föreställning om *erlebnis* (en "helhetsupplevelse") förändrar inte i sak en sådan religiös existentialism, då *erlebnis* betecknar endast en intensivare och personlig – men fortsatt immanent – upplevelse av existensen, en "religiös känsla av absolut beroende" eller annat.

Hos Heidegger och Bultmann förväntas människan inte ens längre behöva ta ställning till religiösa texter, även om dessa anses kunna hjälpa henne till att tolka tillvaron – vilket hon likväl spontant ändå ägnar sig åt. I princip tvingar detta på henne den privata tolkningen – som ett filosofiskt sanktionerat normaltillstånd. Den auktoritet som ges skriften (och Luther) av lutherska teologer i denna efterföljd är som ett fortsatt immanent reflexion inom denna tolkning. Gudsordet/texten kan som hos Barth antas drabba *von oben* (från ovan) som en tilldragelse/*ereignis* i det immanenta medvetandet. Här undviker man alltså ännu det metafysiska förhållningssättet, där människan tänktes kunna få äga något av en giltig – gudomligt sanktionerad – kunskap om skapelsen och sin egen natur.

Både Gerhard Ebeling och Eberhard Jüngel som jag något undersöker är grundligt präglade av både Heidegger-Bultmann och av Barth.<sup>4</sup> Ebeling talar om ett immanent "ordskeende" och Jüngel om en "språktilldragelse", och bägge förstår detta som att evangeliet är ett meddelande vilket gestaltar sig i, och inför, människans medvetande – med en

bekräftelse av Guds frälsningsgärning: och att detta ger henne tro och hopp.<sup>5</sup> Båda beskriver gudsordets aktivitet som att det skapar människan till en varelse i momentant tillblivande, bestämd endast av att stå i relation till Gud. Frågor om hennes natur eller väsen – i förhållande till motiv som *Imago Dei* eller *kallet till dygder* bereds i deras undersökning inte mycket utrymme. I denna den nya hermeneutiken utgör istället ”relation” den grundläggande bestämmande kategorin för människans identitet och självförståelse.

Helt tydligt är att den finska Lutherforskningen ansluter sig till en trend som lyssnar till Luthers ”metafysiska” hermeneutik och prövar om den kan stå i egen rätt. I den utsträckning som 1900-talets lutherska teologi tenderat att skriva eller tolka om hans metafysiska / ontologiska dogmatik, följer frågan om dess framställning bär för Luthers egna anspråk.

Mitt teoretiska huvudantagande är alltså att den grupp av tyska teologer som man från Helsingforsteologerna kritiserat verkligen förefaller hålla sig till den kantianska bodelningen mellan immanens och transcendens, och att detta märks i deras relativisering av Luthers användning av metafysiken, jämte genom deras eget existentialistiska idiom, med en undersökning fokuserad kring människans förhållande till uppenbarelsen inom hennes egna medvetande.

### **Forskningsöversikt – bakgrund**

Det är möjligt att man kan moderera den framställning där ”den finska Lutherforskningen” ibland har beskrivits som närapå ett nytt paradigm, eller åtminstone som ett forskningsprojekt vilket kommit att ta stora initiativ i en samtida bred trend inom evangelisk teologi.

De kritiska reaktioner som väckts visar visserligen att de anspråk som gjorts av Helsingforsteologerna rör sig på känsligt område inom luthersk dogmatik. Här kommer granskning, precisering och eventuellt revision bedrivs i projektets följd. De positiva reaktionerna antyder att det funnits viss grogrund och beredskap för dem, att man sett möjligheter att konstruktivt integrera och använda teserna i den systematiska teologins vidare interkonfessionella samtal, men framförallt allt när man menar att de blivit en fungerande nyckel till sammanhangen och resurserna i Luthers egen teologi. Men en forskningsöversikt, liksom en genomgång av dess källor, visar att den finska Lutherforskningen måste räknas som arvtagare till en mycket större skara teologer än vad man själv utgör. Här återfinns röster som var betydande även i 1900-talsteologin, om än dessa då inte tillhörde de mest uppburna skolorna. Det är även sannolikt så att förutsättningarna för en nyläsning av Luther, som menar att det är nödvändigt att acceptera den roll metafysiken spelar i hans teologi, är andra idag än fram till 1970- och 80-talen, då intresset för den systematiska teologin också var i avtagande.

Eino Sormunen undersökte på tidigt 30-tal helgelsetemat hos Luther, och Lennart Pinomaa kom i nästa generation att mer explicit undersöka frågan om framåtskridande (*profectio*) – som Axel Gyllenkrok i Sverige visar på ungefär samtidigt. Pinomaa, liksom Tuomo Mannermaas lärare Lauri Haikola stod med bägge fötterna i Lundateologin. Nathan Söderbloms evangeliska katolicitet jämte det fokus som i Sverige funnits på både skapelseteologi och trons sakramental dimension är därmed en del i Mannermaaskolans självbild.

Under Lutherska Världsförbundets (*LWF*) fjärde samling i Helsingfors 1963 stod också *rättfärdiggörelsen* i fokus, och man behandlade bl.a. frågan kring förhållandet mellan forensisk och effektiv rättfärdiggörelse. Det råder delade meningar om huruvida Helsingfors 1963 lyckades uppnå vare sig enighet eller enhetlighet i diskussioner och dokument. Sammankomstens uttalanden vann aldrig medgivande, utan enbart ”mottagande”. Men med *LWF* som motor var undersökningen av läran om rättfärdiggörelsen uppmuntrad både innan och efter 1963, inte minst inför en ekumenisk klimatförändring, och de samtal som tog vid – 1967 med den Romerskkatolska kyrkan, med anglikanerna 1970 o.s.v. Samma år hade de tyska lutheranerna (*ELKD*) inlett samtal med den Ryskortodoxa kyrkan, och när Finlands ärkebiskop Simojoki 1973 uppdrog åt Mannermaa att till en egen ekumenisk delegation söka utgångspunkter och material för samtal med de ryskortodoxa, resulterade det i att Mannermaa 1977 presenterade sina tankar om att där fanns en överensstämmelse mellan den ortodoxa läran om gudomliggörelse (*theosis*) och Luthers framställning av Kristi närvaro i den troende.<sup>6</sup> *In ipsa fide Christus adest* publicerades 1979, och följdes av ytterligare forskningspublikationer. Ett symposium kring den finska forskningen i Helsingfors 1994 resulterade bland annat i volymen *Unio*, med bidrag som visar på reservationer inför att se en för stor överensstämmelse mellan *theosis* och luthersk föreställning kring *inhabitatio* (inneboende) och *sanctificatio* (helgelse). Det är eventuellt möjligt att se *Unio* som att den markerar ingången i en ny fas, med initiativ till att mer undersöka Luthers och luthersk teologis egen helgelselära. Detta arbetet fortföljs idag av en andra och tredje generation forskare.<sup>7</sup>

Det motstånd som tysk systematisk teologi på flera håll gav prov på kom från de kretsar som fortsatt stod i arvet efter Gerhard Ebeling, i sin tur under inflytande från Barth och Bultmann och en evangelisk teologi där mänsklig åtskillnad av lag och evangelium tecknas existentialistiskt, och inte som en ”kunskapsfråga” – huruvida ”verklig” kunskap om Gud såväl som om skapelsen är tillgänglig för människan, och hur den då artar sig.

Mottagandet i USA har varit bredare och förmedlats i synnerhet genom Carl Braatens och Robert Jensons försorg, två teologer inom den evangelisk-katolska grenen av ELCA.

Man kan också notera att den finska Lutherforskningen fått ett bredare mottagande i Danmark och Norge, än i Sverige. Samtidigt är det onekligen så att det finns en serie svenska avhandlingar från mitten av förra seklet som anmäler teman som är centrala också inom den finska Lutherforskningen. Så poängteras t.ex. *communicatio idiomatum*-motivet i flera avhandlingar och olika arbeten, däribland hos Herbert Olsson, och senare hos Kjell-Ove Nilsson.<sup>8</sup>

I det avslutande kapitlet i *Partakers of the Divine Nature – The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (2007) antyder Gösta Hallonsten att han finner att den finska Lutherforskningen inskjutit sig i huvudsak på undersökningen av rättfärdiggörelsen som ett mottagande av och ett växande i helighet – alltså helighetens initiala och fortsatta verkan i människan utifrån rättfärdiggörelsen – och för att utveckla dessa frågor efterlyser han en mer mångfacetterad integration med skapelse- och frälsningslära, kristologi och antropologi, jämte dess praktiska betydelse.<sup>9</sup>

Han har flera viktiga poänger, men påståendet är orättvist. De avgörande frågorna till ett forskningsprogram är om dess teser är konsistenta och kan antas som rimliga. Dessutom berörs allt av det som Hallonsten efterlyser, om än mer i förbigående så på ett helt integrerat sätt redan i den engelska ingångsvolymen till den finska Lutherforskningen *Union with Christ* (1998). Något av detta hoppas jag kunna visa i denna uppsats.

## 1. Luther och rättfärdiggörelsen

There are two kinds of Christian righteousness... The first is alien righteousness, that is the righteousness of another, instilled from without. This is the righteousness of Christ by which he justifies through faith... Through faith in Christ, therefore, Christ's righteousness becomes our righteousness and all that he has becomes ours; rather, he himself becomes ours... This righteousness is primary; it is the basis, the cause, the source of all our own actual righteousness... The second kind of righteousness is our proper righteousness, not because we alone work it, but because we work with that first and alien righteousness...<sup>10</sup>

Detta utdrag ur Luthers predikan *Två slag av rättfärdighet* kan ses som en tidig version (1519) av de formuleringar ur *Stora Galaterbrevskomentaren* (1535) som blivit ett motto för den finska Lutherforskningen: In ipsa fide Christus adest ("i tron själv är Kristus närvarande"). I ett tidigare skede av forskningsarbetet antog Mannermaa att retoriken i de lutherska bekännelseskriterierna åstadkommer en tudelning av rättfärdiggörelsen när de skriver t.ex.: "Likväl är detta Guds inneboende icke lika med trons rättfärdighet... för vars skull vi förklaras rättfärdiga".<sup>11</sup> Detta antog han som en vattendelare i utvecklingen av ett idiom inom luthersk teologi vilket tenderat att framställa människans rättfärdiggörelse som något *enbart yttre*. Mitt intryck är att denna diskussion idag är bilagd och att den finska forskningsgruppen menar att bekännelseskriterierna kan sägas helt konvergera med Luther.<sup>12</sup>

Man kan visserligen lägga märke till att Luther i citatet ovan håller samman "den främmande" med "vår", "den ingjutna" och "trons rättfärdighet", och att han samfällt benämner dessa "det första slaget av rättfärdighet". Om man emellertid kommer till den slutsatsen att Luther här och på andra ställen i sina skrifter med denna "första rättfärdighet" avser *dels* [1] den yttre tillvitade rättfärdigheten och *dels* [2] den inre genom tro mottagna rättfärdigheten framtonar en didaktik som Luther tycks dela med Konkordieformelns författare. Därmed kunde saken tyckas utredd: rättfärdiggörelsen består först [1] av en yttre förutsättning – Kristus – som i tron [2] mottas och blir också bejakad inre verklighet.

I sin disputation över rättfärdiggörelsen 1536 ger Luther en sådan förklaring av den "främmande" rättfärdigheten att man förstår att han menar att "främmande" inte betyder att den måste förstås som enbart yttre: "Den är vår, eftersom den skänkes åt oss av barmhärtighet, men trots detta en främmande (*aliena a nobis*) eftersom vi inte har förtjänat den".<sup>13</sup> Jag skall i det följande se närmare på detta förhållande, mot bakgrund av Luthers påstående att människan kan förstå sig själv som andlig varelse endast "när hon ser sig själv i källan, som är Gud", och där detta likväl syftar till *Imago Deis* – gudsbildslighetens – återställelse.<sup>14</sup> Att förstå sin rättfärdiggörelse kan människan få göra först "extrospektivt", men hos Luther finner man tydligtvis en intensiv beskrivning av vad Gud genom den vill låta ske inom människan.<sup>15</sup>

### 1.1 Den finska Lutherforskningen: *In ipsa fide Christus adest* (i denna tro är Kristus)

Frågan om Kristi inneboende i den troende består i att undersöka hur Luther uttrycker detta förhållande, men även vad han avser med det. Uttrycket ”Gudomliggörelse” förekommer hos Luther på latin och tyska, som *deificatio* och *vergöttlichung*, vid sidan av begrepp som *sanctificatio*. Om man menar att detta tema är en integrerad och genomgående del i Luthers hela exeges och teologi – d.v.s. en nödvändig del av hans doktrinära utläggningen av Kyrkans lära – då ställs också frågan om den forskningsskola som hävdar detta förefaller förhålla sig konsekvent till hans teologiska arbete och argumentation.<sup>16</sup>

De finska Lutherforskarna har påpekat att rättfärdiggörelse i full mening – vad jag förstår som den troendes mottagande av Guds rättfärdiggörande – också innebär helgelse i en egentlig mening: nämligen ett mottagande av Guds helighet. I detta avseende är då rättfärdiggörelse och helgelse förenade, och bägge tillsammans utgör snarast förutsättningen för förnyelsen (*renovatio*) – ”helgelse” i gängse mening. Åtminstone är detta min slutsats.

För att fördjupa och kvalificera undersökningen av detta motiv har jag försökt studera ett antal aspekter på Luthers framställning av rättfärdiggörelsens skeende, som jag går igenom i det följande. En utgångspunkt kan man ta i att upprepa inledningen ovan, eftersom det finns många formuleringar hos Luther som kan förefalla att göra rättfärdiggörelsen kontingent på Kristi inneboende.

”Therefore the Christ who is grasped by faith and who lives in the heart is the true Christian righteousness, on account of which God counts us righteous and grants us eternal life”.<sup>17</sup>

Luther visar emellertid i det vidare sammanhanget att han håller fast vid att det är den historiska händelsen på Golgata och tillvitelsen från Kristus som fortfar att utgöra förutsättningen för det inre mottagandet av rättfärdiggörelsen. Hans ärende här i Galaterbrevskommentaren är just att tala om vad Kristus en gång för alla gjort.

Samtidigt är det lika tydligt att Luther kallar den mottagna rättfärdigheten för ”den troendes sanna rättfärdighet”. Men också CA IV uttrycker sig så: ”per fidem *propter* Christum” – ”för Kristi skull genom tron, när de tror...” etc., då begreppet ”propter” betecknar en form av intim kausalitet.<sup>18</sup> ”Kristus i tron” kan sålunda i bägge fallen sägas utgöra uttolkningen av rättfärdiggörelsens hela skeende.



## 1. 2 Tron som deltagande i Kristi person – inledande exempel på Luthers terminologi

“*Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest*” (Christ is the object of faith, or rather not the object but, so to speak, the One who is present in the faith itself).<sup>19</sup> (1535)

I Mannermaas ursprungliga studie över hur Luthers teologi omfattar föreställningar om ”gudomliggörelse” utgår han från *Galaterbrevskomentaren* (1535), av den anledning att det är en sen skrift och att den i *Konkordieformeln* (fortsättningsvis FC) i bekännelseskriterierna anges innehålla en grundläggande presentation av Luthers uppfattning om rättfärdiggörelsen. *Galaterbrevskomentaren* rekommenderas där till vidare läsning och utläggning av ämnet.<sup>20</sup> Man kan notera att Luther här beskriver rättfärdiggörelsen formellt, när han framhåller Kristus och trons prioritet: ”Therefore our ’formal righteousness’... is faith itself... in Christ”.<sup>21</sup> Men det är lika vanligt att Luther i sina skrifter har som mål med sin beskrivning föreningen med Kristus (unio), och att han då avser den gudomliga närvarons reella skeende:

An excellent, beautiful, and (as St. Peter says) one of the cherished and greatest promises of all has been given to us poor, miserable sinners: that we, too, are to partake of the divine nature and... have him, the Lord himself, dwelling in us entirely...<sup>22</sup> (1544)

Mannermaa vill alltså visa att Kristus för Luther *verkligen är* – och *måste vara* – närvarande i den troende: en invändning mot en enbart forensisk, yttre och ”dualistisk” utläggning av rättfärdiggörelseläran – där rättfärdiggörelsen ses som enbart en ynnest och yttre tillvitelse på människan, så att den ”stannar utanför”. Tendensen att definiera rättfärdiggörelse som något förblivande yttre, begreppsmässigt avskilt från inneboendet, kan tyckas härröra från FC:

On the one hand, it is true indeed that God the Father, Son, and Holy Spirit... dwells by faith in the elect who have been justified... *But, on the other hand, this indwelling of God is not the righteousness of faith* of which St. Paul speaks... *This indwelling follows the preceding righteousness of faith*, which is precisely the forgiveness of sins and the gracious acceptance of poor sinners on account of the obedience and merit of Christ.<sup>23</sup>

Det är till synes en annan terminologi än Luthers, när ”trons rättfärdighet” sägs vara något annat än inneboendet. Här görs gällande att Guds inneboende först är en konsekvens av rättfärdiggörelse genom tro, d.v.s. tron på syndernas förlåtelse *coram Deo, extra nos*. Luther förefaller snarare betona sammanhållningen: “*Gratia Dei et donum idem sunt...*” (Guds nåd och hans gåva är samma sak), samt ”*det är inte nog att ha gåvan, om givaren inte är där*”.<sup>24</sup> Även om argumentationen hos Luther respektive FC kunde förefalla motsatt, kan man alltså visa att Luther åsyftar och beskriver ett större skeende, som till skillnad från FC inkluderar

mottagandet av rättfärdigheten. Det samma kan sägas om sådana passager där han direkt förnekar det riktiga i att alls göra en åtskillnad: här handlar det om perspektivet i backspeglarna, om att bli kvar i tro och inte återfalla i laggärning:

*When it comes to justification (in causa iustificationis), therefore, if you divide Christ's person from your own, you are in the Law; you remain in it and live in yourself, which means that you are dead in the sight of God and damned by the Law. But [by faith] you are so cemented to Christ that he and you are as one person... For by faith we are joined together into one flesh and one bone.”<sup>25</sup>*

Detta är för Luther nödvändigt, om den troende skall kunna anse sig ha riktigt liv och sann rättfärdighet. I anslutning till Gal 2:20 skriver han: “Christ Himself is the life that I now live... therefore, Christ and I are one... so far as justification is concerned, Christ and I *must* be so closely attached that He lives in me and I in Him”.<sup>26</sup>

### *1.3 Iusticia est cognicio Christi (rättfärdighet är kännedom om Kristus)*

Hur kommer det sig då att Luther i sin teologi så tydligt både hävdar – och kan hävda – Kristus som samtidigt närvarande utanför oss (*extra nos, pro nobis*) och inom oss (*in nobis*)? För att exponera denna möjlighet gör Luther bruk av en filosofisk grundprincip:

*So the objects [of minds] are the being and act of minds, without which they would be nothing...<sup>27</sup> Do not be surprised when I say we become the Word. The philosophers too say that the intellect through the act of knowing, is the known object, and that sensuality, through the act of sensual perception, is the sensed object. How much more must this hold of the Spirit of the Word?<sup>28</sup>*

Gudsordet innebär att människan adresseras på ett sätt som inte blir fallet vad det gäller det egna sinnet: Ordet kallar oss alltid ”ut ur oss själva”, på så sätt att det inte är människan som riktar sin uppmärksamhet någonstans – som när hon vänder sig till ett synligt ting för att utröna det. Istället är det hennes uppmärksamhet som nu riktas av det budskap hon hör. I denna mening är ”hörseln” – möjligheten att ta emot budskapet – för Luther trons första modus. I samma mening måste också ”seendet” förbli mottagande – där intellektet bringas en evig mening endast till följd av uppenbarelsen (1.11).<sup>29</sup> Rättfärdiggörelse och kunskap sammanförs: *Iusticia est cognicio Christi* (rättfärdighet är vetskapen/kunskapsbildningen om Kristus).<sup>30</sup> Med avseende på vad den moderna Lutherforskning som Helsingfors-teologerna kritiserar (kap. 2) säger om människans begränsade kunskapsförmåga, fäster jag redan här

uppmärksamheten kring Luthers insisterande på en identifikation mellan den som mottar kunskap och det om vilket denna kunskap rör sig.

Här närmar vi oss kärnfrågorna över vad som förmedlas av Gud till den troende och hur det sker. Om relationen mellan Gud och den troende inte bara är ett förhållande dem *emellan*, ”på utsidan” av personen, utan också av en inre art, så visar det sig att Luther för att beskriva denna verklighet fortfar att använda sig av den teologiska metafysikens – eller ontologins – begrepp, sådana som *essentia* (natur) och *substantia* (väsen).

#### 1.4 Luthersk skapelsesyn

Om Martin Luther inte är främmande för ett substantiellt eller essentiellt tänkande kring nåden, så är det av vikt att undersöka hur han inrangerar och förstår både människan och skapelsen i en sådan förståelse av nåden.

On the other hand, it [grace] must be *essentially* present at all places, even in the tiniest tree leaf. The reason is this: It is God who creates, effects, and preserves all things through his almighty power and right hand, as our Creed confesses. For he dispatches no officials or angels when he creates or preserves something, but all this is the work of his divine power itself. If he is to create or preserve it, however, he must be present and must make and preserve his creation both in its innermost and outermost aspects.<sup>31</sup>

Bland annat i sin Stora Katekes talar Luther om Guds och himmelrikets absoluta närvaro i skapelsen. Detta *Kenosis*-tema som i många skrifter är fullödigt utlagt återfinns kortfattat i katekesens genomgång av första artikeln i trosbekännelsen. Luther vinnlägger sig om att som förklaring till trosbekännelsen och de två första buden visa att det är Gud Fadern som inte bara helt ger skapelsen och människolivet som gåva, utan dessutom ständigt upprätthåller och därmed fortfar att bereda människor detta. Härigenom ansluter han sig till den teologiska föreställningen om *creatio continuata* (en pågående skapelse) som inte gör någon bodelning mellan Guds skapelse och Guds nåd – ”Just as he created heaven and earth... [he] accomplishes all things continuously even now without outward preaching”.<sup>32</sup> Den enda *Potentia Ordinata* som Luther anser är aktuell att driva är den att frälsningsordningen är förlagd endast till Kristus. Han anför Apg. 17:28 om att vi är till ”genom, från, och i” Gud. Guds bruk av Kristus och Anden (och lagen) är i en mening därför just till för att återföra människor till insikt om att det är Gud som skänker allt – och att hon inte äger något eget.<sup>33</sup>

Through this knowledge of God we come to love and delight in all the commandments of God *because we see that God gives himself completely to us*, with all his gifts and his power, in order to help us keep the Ten Commandments: the Father gives us all creation, Christ all his works, the Holy Spirit all his gifts.<sup>34</sup>  
*Therefore in him we live, move and have our being* (Acts 17:28).<sup>35</sup>

Dessa iakttagelser utvecklas av Luther för att visa att de gåvor människan tar emot från Gud inte bara är ”andliga gåvor”, eller rättare sagt: Andens gåva är att ge liv åt människans hela väsen (substantia), sålunda väsendets inre och yttre natur, vilja och sinnlighet; själen, hörseln, ögon, händer och fötter – själva kroppsligheten.<sup>36</sup> Gud är närvarande även inuti sin skapelse. Denna analys finner Luther bokstavligt talat fruktbar för framställningen av antropologin.

### 1.5 *De Homine*

I flera av sina skrifter – inte minst i *Om människan (De Homine, 1536)* – återkommer Luther till sin kritik av skolastiken och upprepar att den mänskliga varelsen i allt väsentligt måste bestämmas och tolkas teologiskt – i relation till uppenbarelsen.<sup>37</sup>

Att Luther direkt polemiserar mot den från Augustinus nedärvda föreställningen om människan som ett inomhierarkiskt väsen förefaller vara en frukt av den parallella uppgörelsen med Aristoteles.<sup>38</sup> Även om Augustinus arbetade mer med hjälp av platoniska tankar, så upprätthölls likväl med bägge dessa filosofier en särläggning mellan kropp och själ som Luther överger till förmån för en utläggning av Imago Dei där gudslighet förstås avse hela människan, *totus homo*.<sup>39</sup> Luther ser Imago Dei dels i [1] människans ursprung och [2] bestämelse, [1] det förlorade och [2] det tillkommande, därtill dels i dess innehållsliga triad av *helighet, rättfärdighet* och *sann kunskap*, eller vidare genom den troendes teologiska dygder, *tro, hopp och kärlek*.<sup>40</sup> Luthers poäng är emellertid riktad som kritik mot det i hans ögon alltför filosofiska människobegreppet inom den aristoteliska teologin, som han menar aldrig kommer tillrätta med vem som ensam bereder det goda för människan – såväl initialt som finalt – utan lär att hon måste åstadkomma det själv.<sup>41</sup>

Men även Luther beskriver likaväl den ontologiska hierarkin mellan Skapare och skapat, och betecknar då människans art och totalitet med etablerade begrepp som substantia (väsen), essentia (natur) och *materia* (råmaterial). Bengt Hägglund skriver i sin avhandling över *De Homine* ”Luther skiljer ej mellan naturen och nådegåvorna vid människans skapelse. För honom är alltsammans nåd, men samtidigt är också alltsammans natur”.<sup>42</sup> Han betonar att

*homo theologicus*, människan som bestämd av att alltid stå inför Gud, måste förstås som integriteten av hela hennes natur och väsen inför Gud.<sup>43</sup>

Det kan alltså med rätta sägas, att Luther i detta sammanhang ej beskriver människans natur och väsen i och för sig utan hennes gudsförhållande. Men därvid måste det uppmärksammas, att vad som utsäges om människans relation till Gud i Luthers teologi icke uteslutande är en relationsbestämning; det avser ”hela människan”. Därför äro på sätt och vis människans natur och väsen inneslutna i relationen. Gudsbelätet är något som människan har i sitt väsen [in sua *substantia*], nämligen ett liv av gudomlig art.<sup>44</sup>

Undersökningen av antropologin är en av de röda trådarna i den finska forskningen, och en ansats därmed består i att visa på att Luther framhåller betydelsen av och innehållet i människans natur och väsen – för att sedan också kunna insistera på den dynamik han beskriver mellan synd, rättfärdiggörelse och helgelse. Primärt är då att människan liksom Gud kan sägas ha *en egen natur (ens in se)*, men inte som Gud en natur eller ett vara *i sig själv (ens per se)*, utan sin existens endast ”genom en annan” (*ens per aliud*).<sup>45</sup>

Likväl vill Helsingforsteologerna alltså göra gällande att denna essens/substans för Luther utgör en mänsklig förutsättning med en sådan kognitiv potential att den sorts verklighet och kunskap som är en del av gudsbildslikhetens återställelse kan bli tillgänglig i denna natur. De ser denna uppfattning som något annat än vad de funnit i den tyska Lutherforskningen, som de finner framställer människans väsen och identitet bestämda endast i det avseendet att de sägs stå ”i relation” till Gud. I denna principiella bestämning av tillvaron som dessa ”två storheter i relation” finner de att människan antas få värde och identitet genom att tilltalas av Gud – en generalisering och abstraktion som de menar riskerar att frikoppla sig från biblisk antropologi, och skymma frågor kring den mänskliga naturens art.<sup>46</sup>

Vad det gäller människans väsen (*substantia*) bör i ett inledande sammanhang också uppmärksammas att Luther menar att det inte kan ”förändras”.<sup>47</sup> Men detta säger Luther mot bakgrund av *substantia* som *Imago Dei*, d.v.s. människans generella art. Hon kan inte bli något *annat* än människa. Det är i synnerhet en kritik mot framställningen av nåden som ett *superadditum*, en ny tillagd natur eller permanent kvalité – som denna tanke förekom i flera avsnitt av den romerska teologin. Människans väsen är och förblir detsamma oavsett graden av synd eller rättfärdighet. Både synden och rättfärdigheten kan därför också beskrivas som främmande väsen (*substantiae*) som likväl har en påverkan på människans eget väsen (*substantia*). Jag återkommer nedan till denna problematik (1.7-1.8).

När det gäller betraktelsen av människans eget väsen talar Luther emellertid om vad som måste förstås som en möjlighet till förändring, om den troendes kall till att ”bli Kristi

substans”. Vidare: ”sey n gantz natur umbkere und wandelle ynn eyn ander natur...” / ”also muss man... gar in ein ander wesen... werden”.<sup>48</sup> Det förefaller då som att Luther säger att människan genom något annat – gudomlig natur – än vad hon själv är, kan bli både vad hon själv skall vara (*re-formatio*) och något mer än vad hon nu är (*sanctificatio*).

Ett ytterligare grundläggande begrepp hos Luther är i detta sammanhang *forma* – den ”form” Gud vill ge åt det han skapat. Luther gör inte någon principiell distinktion mellan ”forma substantialis” och ”forma materialis” i människan utan beskriver henne alltså skapad med ”kropp och själ”. Även om det förra kunde beteckna avsikten med människan och det senare stoffet med vilken denna avsikt gestaltas så förenas dessa förutsättningar (*causa materialis et formalis*) genom att äga sin yttersta orsak och bestämmelse hos Gud (*causa efficiens et finalis*).<sup>49</sup> De Homine avslutas således med att människan beskrivs som helt Guds material:

35. Therefore, man in this life is the simple material of God for the form of his future life.

36. Just as the whole creation... is for God the material for its future glorious form.

37. And as earth and heaven were in the beginning for the form completed after six days, that is, its material,

38. So is man in this life for his future form, when the image of God has been remolded and perfected.<sup>50</sup>

Den dynamiska aspekten i detta formande kan därmed till att börja med bestämmas till å ena sidan Guds avsikt och verkan med människan. När det gäller henne själv föranleder det frågan om hur Luther tecknar hennes gensvar och i vilka avseenden han talar om hennes förändring. Luthers förklarar det som att ”Kristus är trons form” (*Christus forma fidei*) – d.v.s. den form som den troende både tar emot i sitt väsen i och med rättfärdiggörelsen, men också den form hon är kallad till likhet (*similitudo*) med.<sup>51</sup> Om det ens är riktigt att säga att Luthers teologiska uppmärksamhet flyttas från Imago till similitudo, så bara i den mening att han undviker att hävda Imago som idealiserade eller oförstörda egenskaper (*integra naturalia*) hos människan, för att istället uppmärksamma henne på kallet till likformighet med Kristus i liv, död och uppståndelse.<sup>52</sup> Men även om man säger att människans natur bestäms av hennes relation till Gud, så är det för Luther också ”bara” en vidare bestämning av att hon genom Gud fått ett visst väsen (*substantia*) och en viss natur (*essentia*).

## 1.6 *Reductio in nihilo och communicatio idiomatum*

Guds närvaro i skapelsen och i människan betyder inte att människan därmed är gjord rättfärdig. Heligheten är förvisso närvarande, men personen därför inte räddad. De finska Lutherforskarna har speciellt uppmärksammat hur Luther ger mening åt begreppet *reductio in nihilo* (tillintetgörelse) som den konkreta teologiska innebörden i lagens andliga bruk.

Människans rättfärdiggörelse består nödvändigtvis av en ”negativ sida”, av att lagen anklagar hela människan, genom hennes samvete. Gud måste ta första steget också via lagen, så att hon inte heller skall komma undan Guds vilja, men även för att hjälpa henne inse vad hon själv inte kan inse.

Therefore the Law is a minister and a preparation for grace. For God is the God of... those who have been brought down to nothing at all [qui prorsus in nihilum redacti sunt]... For He is the almighty Creator, who makes everything out of nothing.<sup>53</sup>

Lagens bruk gäller därmed även människans mest ursprungliga förutsättning – hennes skapelse och fortbestånd. Totus homo (hela människan) får i rättfärdiggörelsen inse att hon inte i sig själv äger några som helst resurser till sitt fortbestånd och upprätthållande.<sup>54</sup> Det är i detta sammanhang Luther också kan påstå att rättfärdiggörelsen inte är något annat än en nyskapelse, creatio ex nihilo: ”[t]hrough his faith he has been restored to Paradise and created anew”.<sup>55</sup> Sålunda syftar *reductio in nihilo* till att föra tillbaka till *creatio ex nihilo*.

Den teologiska axeln utgörs här av föreställningen om förhållandet mellan det skapade och det eviga, vilket Luther utvecklar inte minst i sina skrifter om den sakramentala ubikviteten. *Infinitum capax finiti*, liksom *finitum capax infiniti* (”det oändliga rymmer det ändliga” och ”det ändliga rymmer det oändliga”) är något som sker inom Guds upprätthållande, *creatio continuata*.<sup>56</sup> Med rättfärdiggörelsen sker emellertid något nytt: genom det saliga bytet får människan tillägna sig den gudomliga fullheten och räkna alla dess egenskaper för sina, genom *communicatio idiomatum* (egenskapernas meddelelse/utbyte). I detta skeende leder alltså *reductio in nihilo* via *vacuum* vidare till *eternae vitae capax* och *homo capax Dei* – det som är en möjlighet hos *Imago Dei*: “In this way there comes about a communication of attributes”.<sup>57</sup>

Idag är den roll *communicatio idiomatum* spelar för Luther allmänt uppmärksammat – åtminstone internationellt – och inte bara genom den finska Lutherforskningen.<sup>58</sup> Luther ansluter sig härmed till den kalcedonska läran om de gudomliga och mänskliga egenskapernas förmedling mellan Gud och människa i Kristus, men utvecklar den så att den också kommer

att utgöra motorn för varje teologiskt perspektiv både på skapelsens och rättfärdiggörelsens mysterium, i förhållandet mellan Gud och den troende. Den objektiva tillvitelsen av nåd kan här förstås som den yttre sidan av det saliga bytet (*commercium admirabile/fröhliche wechsel*) – eller snarare som dess beviljande, ”gunsten” – medan egenskapernas meddelelse naturligen måste utgöra innehållet, själva ”gåvan” som överförs/utväxlas (*imputatio commutativa*). Det finns flera viktiga aspekter på detta.

Som vi har sett (1.2) måste där ske en verklig utväxling mellan Kristus och den troende, om hon inte annars skall bli kvar i sina synder. *Commercium/communicatio* är sålunda formen både för rättfärdiggörelsen och förnyelsen. Liksom ifråga om rättfärdiggörelsen är det bara tron som kan ”gripa efter” och ta emot denna förmedling – också utväxlingens innehåll kan tas emot fullt endast om man tror att den sker: “If you believe it, you have it, if you don’t believe it, you don’t have it”.<sup>59</sup> I detta avseende utgör förmedlingen trons innehållsliga uppfyllelse. Kristus är där, med sina gåvor: ”... So that you may become full of God, that you may not be lacking any piece, but have everything all together...”<sup>60</sup> Egenskapernas meddelelse utgör sålunda nödvändigtvis den enda möjliga livsbetingelsen för ”den nya människan” efter lagens tillintetgörande. Hon måste i tro anta ytterligheterna och omfattningen av Guds natur i Jesus Kristus: äran (*idiomatum genus maiestaticum*) och ödmjukheten (*genus tapeinoticon*), jämte hans verk (*genus apotelesmaticum*), som på alla sätt överskrider hennes eget väsen – och som samtidigt uttöms genom Kristus, för henne. Eftersom hon är kallad att likna Kristus kommer dessa ytterligheter att både binda hennes eget väsen och utmana synden där – då hon inte är lik Kristus.

Detta verk är därför något för vilket Kristus också måste ”kompensera” henne, eller ge henne förutsättningar hon ej själv kan uppbringa, om hon alls i något avseende skall kunna bli lik honom och tillväxa i det nya livet.

Därmed föranleds frågan om *arten* av hennes räddning, och i sin tur helgelse. Den tyska upplysningspräglade protestantismen har enligt Helsingforsteologerna tenderat att framställa den troendes frälsning som förverkligad endast ”*in spe*” (i hoppet), på bekostnad av ”*in re*” (i verkligheten), något de menar rimmar dåligt med Luthers uppfattning.<sup>61</sup> Skillnaden finner de i huruvida man för Luthers del säger att helighet kan bli enbart en eskatologisk verklighet för människan, eller om man säger att rättfärdiggörelsen innebär också en delvis närvaro av den fullhet som hoppet står för redan i det innevarande livet – frågor jag i det närmaste skall vända mig till.



Här övergår undersökningen av *communicatio* även till en undersökning av *renovatio* (förnyelse) och *profectio* (framåtskridande), och frågorna om den troendes etiska kall, som hos Luther har sina förutsättningar i rättfärdiggörelsens utväxling.

Om rättfärdiggörelsen inte bara skall innebära en legal fiktion och om människan över huvud taget skall kunna hysa något hopp om att hennes val och handlingar skall kunna bli meningsfullt – det vill säga bättre än andra val och handlingar – då utgör *communicatio* en länk i hur Luther förstår detta fenomen, nämligen som en kristologisk analogi. Så som människan Jesus måste ha full del av Guds gudomlighet om han skall kunna bli människors frälsare, måste människor i någon verklig mening få äga en full sanktion och äkta del av denna natur om de i sin tur skall kunna förmedla en verklig kärlek. Om en verklig utväxling eller förening inte sker, skulle – som vi ovan sett att Luther menar – människan bli kvar i lagen: hennes handlingar i den nya (tillvitade) rättfärdigheten skulle fortsatt vara styrda enbart av budens yttre och främmande form. Hon skulle fortsatt enbart ha något yttre som talade om vad som är rätt, vilket är detsamma som att säga att hon skulle vara tvungen att försöka följa denna yttre röst – något som vore identiskt med en laggärning. Detta om det alltså inte funnes något (förvisso givet) eget *inre*, med vilket hon också fick utföra dem – d.v.s. något *verkligen givet* hennes väsen. Jag tror det är utifrån denna fråga Luthers förståelse av *cooperatio* måste beaktas.<sup>62</sup>

Avslutningsvis kan man därför uppmärksamma två ting. Först att Luther inte heller beskriver *communicatio* som enbart Guds beviljade gåva, utan som ”det saliga bytet och kampen”, alltså som ett dynamiskt fenomen där människan är med från sin sida, i överlåtelse och bindande av sin egen vilja.<sup>63</sup>

Here the happy exchange *and struggle* occurs ... So sins must be vanquished in him and drowned... This is done by faith which dwells in the heart and is the source and substance of all our righteousness.<sup>64</sup>

Citatet är hämtat ur *Om En Kristen Människas Frihet*, där Luther inledningsvis vill redogöra för hur den kristne är samtidigt fri och bunden, och att detta hör samman med att hon är ”av en tvåfaldig natur” (”anyone Christian person... [is] of two natures”) – nämligen av en andlig och en köttslig natur, bestående av den nya och den gamla människan.<sup>65</sup> Förmedlingen av ”Guds fullhet” förstår Luther som diverse namn på vad den troende kan förvänta sig förmedlingen resultera i: rättfärdighet, kärlek, kraft, glädje, tröst, frid, vishet, frälsning o.s.v., men alltså även som kampen för dessa, liksom i lidande och kors.<sup>66</sup>

Härmed aktualiseras igen frågan om hur dynamiken mellan den gamla och den nya människan ser ut och går till, och i fråga om communicatio-aspekten skriver Luther:

... we are at the same time both dead and set free... But again this [life and blessings] belongs to the whole man because of the inner man, *and it is communicated to the flesh*, or the outer man...<sup>67</sup>

Här betraktar Luther åter communicatio som ett skeende *från* Guds vilja, kärlek och välsignelse *till* hur deras form kan ta gestalt i den mänskliga personen i – som vi skall se – ”handlingens materia”.

Eventuellt går det att betrakta detta som den ena ”extrema änden” i Luthers frälsningslära, och den lutherska ortodoxin såg sig föranledd att något försöka bestämma på vilket sätt man kunde tala om frälsningens materiella verkan.<sup>68</sup> En framställning av unio som att den måste märkas eller (kunde) absorberas kroppsligt har inget stöd hos Luther. Men å andra sidan är det lika klart att han menar att Kristi närvaro i den troende kan verka ett både timligt och stundligt kroppsligt genomslag. Det blir tydligt genom de talrika vittnesmålen om ”erfarenhet” som Luther ger, upplevelser av ”sammansmältande förening”, ”extas” och ”uppryckande” genom Anden, liksom i hans tilltagande förvissning om förbönens kraft, också till kroppsligt helande, så att han även myntar en ny term – *sanificatio* – som en ordlek på sanctificatio:

Att tro är här att lära känna vad Jesus Kristus skänkt oss, och det är själva nyckeln till kristenlivets frihet, glädje och kraft. Men trons väldiga kraft kan bara den förstå som genom erfarenhet prövat och smakat den.<sup>69</sup>

[’Säll är den människa som förtröstar på Gud’], ty en sådan människa kommer inom sig att erfara Guds verk och så *nå fram till den kännbara ljuvligheten och därmed till all insikt och kunskap*.<sup>70</sup>

Annorlunda är det däremot, om någon i djupet av sitt hjärta tänker på hans gudomliga gärningar och betraktar dem med förundran och tack. Då brister han innerligt ut i suckar mer än tal, orden flyter fram av sig själva utan att vara uttänkta eller välformulerade, så att samtidigt anden flödar fram och orden får liv, händer och fötter, ja, så att till och med kroppen, hela livet, alla lemmarna, gärna vill vara med och tala.<sup>71</sup>

...Genom tron höjer hon sig upp över sig själv till Gud [per fidem sursum *rapitur* supra se in deum].<sup>72</sup>

... en gång blev jag [själv] borttryckt till tredje himlen... [... *semel raptus fui in tertium celum*].<sup>73</sup>

the saints... are like sick men under the care of a physician; they are sick in fact but healthy in hope *and in the fact that they are beginning to be healthy, that is, they are “being healed.”* [Sanificati].<sup>74</sup>

Jag anförtror mig åt dina och brödernas böner. Jag har botat andra, jag kan inte bota mig själv.<sup>75</sup>

Detta ser också ut att utgöra ett av de starkare argumenten mot framställningar av Luthers föreställning om frälsningens realisering i den troende som enbart ett ”aktualistiskt” skeende, som en tillfällig impuls på hennes vilja, till lydnad inför budet, eller till ett etisk handlande.

Hos Luther förefaller det istället tydligt att Gud – utöver rättfärdiggörelsens ”utrustande” – genererar också en trons ”breddning” och ”varaktighet” hos personen, även så att detta redan kunna vila i tro inför skapelsen för Luther utgör en akt av tro, därför att det utgör en tillit till och ett mottagande av Guds verk.<sup>76</sup> Utan denna möjlighet skulle det kontemplativa betraktandet av Guds gärning som Luther ofta nog förordar te sig som inget annat än verklighetsflykt eller lättja.

### *1.7 Närvarande och verkande nåd*

Ovan har vi redan sett prov på hur Luther insisterar på en inneboende och verkande nåd, *hur* rättfärdiggörelse och helgelse påverkar människans väsen, och inte bara *att* de gör det.

He enlightens us with His light, His life lives in us, His beatitude makes us blessed, and His love causes love to arise in us. Put Briefly, He fills us in order that everything that He is and everything He can do might be in us in all its fullness, and work powerfully.<sup>77</sup>

Eftersom vare sig Luther eller den lutherska ortodoxin har infört någon distinktion svarande mot den palamitiska, mellan Guds ”essens” och ”energier”, följer naturligt frågan även till Luthers teologi hur den troende kan tänkas få del av Guds natur, utan att själv bli Gud.<sup>78</sup> Tankeledet hos Luther visar snarast saken så – som i citatet ovan – att eftersom Kristus har full del av Gud, och den troende har verklig del av den inneboende Kristus, så måste *i denna mening* den troende också ha verklig del av Guds essens, eller väsen.<sup>79</sup> Sekvensen i Luthers sammanfattning är ”han [Gud] fyller oss så att [1] allt han är, och [2] allt han gör, kan [1] vara i oss och [2] arbeta där med kraft”. Det förefaller alltså rimligt att säga att Luther beskriver både en närvaro av gudomlig natur och en verkan av denna gudomliga natur i den troende.<sup>80</sup>

Eventuellt är detta en undersökning av den ”extrema förståelsen” av Guds närvaro hos den troende och av unio, vad den ”som mest” kan betyda. Både begreppsmässigt och innehållsligt föranleder talet om unio substantialis och unio essentialis frågan om *vad* unio är, till sin art. Ett sådant sätt att beskriva unio ger Luther prov på ifråga om Kristi förening med Kyrkan och gudsfolket som gemenskap, som följer med samma bestämdhet som enheten mellan Gud och den enskilde personen.

The natures are diverse, and still both are a whole essence; although the nature of the Deity is different from that of Christianity, nevertheless, just as the Father and the Son are one divine essence, *so Christ is one Christian essence with his Christianity.*<sup>81</sup>

... so that He becomes altogether human and we altogether divine... *it is all one thing*, God, Christ and you.<sup>82</sup>

I enlighet med sådana uttalanden förefaller det riktigt att våga säga att unio för Luther avser en till den troende given, unik och ”enhetlig” – genom gudsordet bekräftad och heliggjord – art av tillvaro, utan att han därför försöker bestämma *hur* denna delaktighet av gudomlig natur är möjlig (se vidare 1.8).

För Luther är den enda gemenskap mellan personer som är starkare än den mellan Gud och den troende, Guds egen – den mellan gudomens tre personer. Men den troendes förening med Gud är likväl starkare än den hon kan ha med någon annan, mer så än det jordiska äktenskapet:

For by faith we are joined together into one flesh and one bone.” Thus Eph. 5:30 says: “We are members of the body of Christ, of His flesh and of His bones,” in such a way that this faith couples Christ and me more intimately than a husband is coupled to his wife... This is the true faith of Christ and in Christ, through which we become members of His body, of His flesh and of His bones. Hence the speculation of the sectarians is vain when they imagine that Christ is present in us “spiritually,” that is, speculatively, but is present really in heaven. Christ and faith must be completely joined. We must simply take our place in heaven; and Christ must be, live, and work in us. But He lives and works in us, not speculatively but really, with presence and with power.<sup>83</sup>

### *1. 8 Guds och den kristnes respektive väsen*

Flera av de ovanstående citaten från Luther föranleder en så noggrann uppmärksamhet som möjligt kring vad han säger om och hur han bestämmer om arten av förening med Gud genom tro. Beaktat dessa måste man emellertid också uppmärksamma att Luther på många ställen tycks uttrycka en reservation inför – eller tydlig begränsning av – människans förändringspotential ens i hennes helgade gemenskap med Gud. Detta i synnerhet som sådana formuleringar ofta förekommer som referens och standardargument hos den moderna lutherska teologi vilken Helsingforsteologerna kritiserat. Om till synes motstridiga påståenden skulle ha gjorts av Luther, måste i vart fall en förklaring sökas. Att den finska Lutherforskningens paradigm – in ipsa fide Christus adest: föreningen med Kristus som förutsättningen för helgelse – kunnat tolkas med något större ”reservation” i viss luthersk teologi kan med sådana hänsyn också komma framstå mer begripligt:

The name which might be given this union is quite immaterial and unessential<sup>84</sup>  
Not in essence, but by promise I have eternal life. I have it in obscurity. I do not see it, but I believe it, [and will hereafter surely feel it].<sup>85</sup>

Det finns alltså anledning att vara försiktig och nyanserad i denna undersökning – liksom att beakta alla aspekter av hur helgelsen beskrivs.

Det är till exempel lätt att konstatera att Luther närapå överträffar kyrkofäderna ifråga om åtminstone retorisk entusiasm i sina beskrivningar av hur Gud förenar sig med den troende. Därför är det viktigt att se att han likväl också gör samma bestämning som dem, att föreningen inte leder till att människan blir Gud till sitt eget väsen och sin egen natur. Ur en Julpredikan över Joh. 1 konstaterar Luther med athanasiansk övertygelse att ”Ordet blev kött för att köttet skulle kunna bli Ord”, men tillägger därpå att detta inte betyder att den troende människan ”in verbum substantialiter mutatur” – d.v.s. substans- eller väsenmässigt förändras till Ordet.<sup>86</sup> Detta sammantaget med det ovanstående citaten skulle kunna se ut att rasera möjligheten till att alls säga att Luther talar om att människan genom nåden kan förändras i sitt väsen – om han inte redan hade visat prov på det.

Vi har redan sett att *enheten och gemenskapen* i unio kan förstås substantiellt, alltså som att föreningen svarar mot en speciell form av verklighet (1.7). Men unio skall inte förstås som att människans och Guds respektive väsen/substans blir ”samma sak”: ”Gott und Mench bleiben auch in der *unio* jewils in sich seiende Wirklichkeiten (*ens in se*) d.h. *eigenständige Substanzen*”.<sup>87</sup> I föreningen förblir Gud Gud och människan människa:

This life which He has from the Father, His incarnation according to the Father's will, His work of redemption, and His Father's indwelling in Him—all this Christ has presented to us with the words: “As I have life because the Father is in Me and He gave it to Me, thus you will have life because you are in Me and I in you.” *This applies in every respect except that we are not one natural essence with God as Christ is.* For humanity and divinity are not one natural single being... This means that just as He derives His life from the Father from eternity, so we, too, shall live in Him, but with this difference, that He is God's Son from eternity, and that He accepts us in mercy as heirs of His possessions and makes us partakers of His divinity.<sup>88</sup>

Därför är det intressant att se vidare på hur Luther försöker förklara hur de två parterna korrelerar med varandra, vilket han gör med hjälp av det epistemologiska antagande om ett dynamiskt förhållande mellan *erkännande* (av objektet) och *förnimmelse* (av objektet) som berörts tidigare (1.3). Förnimmelsen är ingenting i sig, den blir i själva verket till först i erkännandet (eller närvaron) av objektet som är dess ”motsvarighet”: liksom kärleken finns till först i kraft av den älskade. Kärleken *är* i denna mening också sin motpart. Luther beskriver också korrelationen som den mellan materia och forma, där materien (människan/stoffet) enbart är potentialitet (möjlighet) i förhållande till det som formar henne. Så är också människans erkännande av Gud ”materien för Guds formande”.

När Luther utlägger Skriftens betydelse av begreppen substans och essens så står de alltså för en bestämd definition av något med en speciell natur (Gud, människan, synden, nåden) samtidigt som var och en av dessa naturer också kan förstås vara verkande – efter sin egen väsentliga art. Så kan människan, synden och nåden tänkas tillväxa eller avta, i förhållande till varandra. Mot denna bakgrund förefaller det begripligt att Luther förstår att människans väsen kan bli vad det ännu inte är. Så har dygder för honom i synnerhet en mening genom sin beskrivning av det innevarande livets form, med avseende på hur människans egenskaper och kvalité är stadda – ”så som man lever och verkar, så har man substans”.<sup>89</sup> Den friske lever genom sin hälsa, den hedrade genom sin heder, och den syndige lever följaktligen genom sin synd.

Om *essentia* bestäms som ett absolut begrepp för natur eller väsen, då är det – precis som Luther också gör – alldeles riktigt att säga att människan i den innevarande tidsåldern över huvud inte kan ”ha det eviga livet”, annat än som ”ett löfte” (“Not in essence, but by promise I have eternal life”). Till sin essens – det vill säga till *hela sin natur*, och avsikten med detta hennes väsen – kan hon bli helt rättfärdig (*simplex iustus*) först i eschaton.

Men beaktat de motiv som den finska Lutherforskningen uppmärksammar framträder en annan bild. Guds genomtränger den rättfärdiggjorde och helgade människan med kärlek och nåd, och formar sålunda hennes väsen, till att göra henne mer och mer lik den essentiella urbilden genom att hjälpa hennes tilltänkta växt i gudslighet.

....Therefore let us unite both into one; for through faith Christ is called our “substance,” that is, riches, and through the same faith we simultaneously become His “substance,” that is, a new creature.<sup>90</sup>

Används dessa formella begrepp alltså i egenskap av identitetsbestämmande definitioner så måste de ha en absolut karaktär gentemot varandra, Gud och människa är olika, och synd och nåd är olika. Men betraktade som en beskrivning av en viss väsentlig natur, kan de också förstås vara dynamiska.

### 1. 9 Verkande och effektiv nåd

Om det föregående innebär att den Gudomliga essensen och naturen med sin närvaro i och med en sann rättfärdiggörelse kan ”komma på plats”, så insisterar Luther här också på en effektiv och verkande närvaro, som arbetar för att dagligen driva ut mer och mer av den

kvardröjande synden. Mannermaa noterar tre viktiga förhållanden i Luthers förståelse av helgelsen: [1] helgelsen är reell, [2] olika människor har kommit olika långt i denna förändring, men [3] när det gäller det här livet befinner sig den troende endast i en början: ”Så länge vi leva i köttet, sker hos oss blott en början och tillväxt av det som i det tillkommande livet skall nå sin fulländning”.<sup>91</sup>

Sammanfattningsvis kan man konstatera att Luther beskriver en helighetens närvaro som påverkar den troendes väsen (substantia), vilket alternativt också kan beskrivas utifrån förhållandet forma – materia, och då med anspråk också för kroppen och sinnesförmågan. Att helighetens närvaro här även framställs som effektivt riktad mot syndens närvaro, föregriper därmed frågorna om dynamiken däri, och huruvida Luther alls säger att synden kan drivas ut – att en förändring och rening i så måtto kan ske – eller om han menar att summan av synden är konstant?

Faith, if I may speak in this way, is the creator of divinity – not in Gods own *substance*, but *in us*.<sup>92</sup>

The new creature... [is] the renewal of the mind by the Holy Spirit, after which comes an external change of *the flesh, the members, and the senses*... These changes, I should say, are not verbal but *real*; they introduce a new mind and will, new senses and actions, *even of the flesh*.<sup>93</sup>

Det eviga Majestätet sänker sig djupt ner i mitt kött och blod och förenar sig fullständigt med mig.<sup>94</sup>

It must therefore be said that baptism does not remove all sins; it indeed removes all, *but not according to their substance*. The power of all, and most (plurimum) of *the substance*, are taken away. Day by day the sin is removed *according to its substance* so that it may be utterly destroyed.<sup>95</sup>

A person is not pleasing to God and does not have grace, except on account of the gift of God labouring to drive out sin.<sup>96</sup>

Återigen kan man se att en serie uttalanden spridda över Luthers produktion visar att han förstår det som att den troende människans gemenskap med Gud innebär en genomgripande och kontinuerlig förändringsprocess, där gåvans – Andens – arbete är att driva ut synden. Denna förståelse syns mottagen i den lutherska ortodoxin, som i FC bekräftar att “holiness has begun and is growing daily... [n]ow we are only halfway pure and holy”, eller när där inskräpes att helgelsen inte är något vilande tillstånd utan ”en oupphörlig verksamhet, som framkallas och uppbäres av Den Helige Ande”.<sup>97</sup>

## 1. 10 *Profectio*

I det inledande citatet (i kapitel 1) ur predikan *Två slag av rättfärdighet* skriver Luther om ”vår [egen] egentliga rättfärdighet” – vilken han vidare förklarar som ”vår” inte därför att den troende ensam åstadkommer den, utan därför att hon arbetar för den tillsammans med den egentliga rättfärdigheten, Kristus. Luther fortsätter med att redovisa vad den består i:

This is that manner of life spent profitably in good works, in the first place, in slaying the flesh and crucifying the desires with respect to the self... In the second place, this righteousness consists in love to one's neighbor, and in the third place, in meekness and fear toward God. The Apostle is full of references to these, as is all the rest of Scripture. He briefly summarizes everything, however, in Titus 2[:12]: "In this world let us live soberly (pertaining to crucifying one's own flesh), justly (referring to one's neighbor), and devoutly (relating to God)."<sup>98</sup>

Detta leder frågan vidare över till framställningen av ”den nya människans” kamp och tillväxt – frågorna om *profectio* (framsteg) och *sanctificatio* (helgelse) i gängse mening. Denna aspekt av Luthers frälsningslära påtalades som vi sett redan under det tidiga 1900-talet. Det finska forskarlaget uppmärksammade i de första skedena av sin undersökning den här frågan i huvudsak genom att påpeka att Luther inte enbart framställer en ”totalaspekt” på rättfärdiggörelsen – den under vilken simul iustus et peccator hör hemma – utan också en delaspekt, där den troende beskrivs som rättfärdig också ”till dels”, partim-partim.<sup>99</sup> Under försvaret av två disputerande i Wittenberg 1535 läser vi i manuskriptet hur Luther koncist förklarar förhållandet och skillnaden mellan rättfärdiggörelsen och den nödvändiga nya lydningen: ”... partial righteousness does not justify... Therefore, unless Christ mediated, etc”.<sup>100</sup>

Som vi redan har sett uttrycker Luther dels ett passivt mottagande av en nåd som ser ut att arbeta ”av sig själv” för att driva ut synden, liksom han vidhåller att Anden ingjuter ny vilja, nytt omdöme, nya sinnesrörelser o.s.v. Men till detta hör även kamp och uppfordran:

[Thus Paul urges the Galatians] 'to have the form and likeness of Christ... the image of Christ and of God, which is to feel, be affected, will, understand, and think just like Christ... This is "the new man, who is generated".'<sup>101</sup>

The other saintliness is a saintliness of works. It is love, which does what is pleasing. Here not only God speaks, but I strive to follow God when He speaks. But because weakness clings to us, *this righteousness is not pure...* This pertains to our saintliness and the saintliness of works, which is formal and pertains to the saintliness of the Decalog[ue] and the Lord's Prayer.<sup>102</sup>

Bengt Hägglund aktualiserade i och med sin avhandling *De Homine* diskussionen kring i vilken mening Luther skulle ha omfattat föreställningen om ett kristet framåtskridande –



profectio – ett växande i tro och helgelse, och menade att detta tema hos Luther tenderat att negligeras eller misstolkas.<sup>103</sup> Här följer ett par notiser.

För en luthersk teologi som utgår enbart från ”totalaspekten” på simul iustus et peccator måste människans synd förstås i synnerhet som *tecta* (övertäckt) intill eschaton. Människans syndighet i en sådan teckning framställs som faktisk och konstant, och Gud framställs bortse från denna konstanta syndighet genom att istället se på Kristus. ”Framåtskridande” i enlighet med en sådan förståelse kan inte ges någon annan innebörd än ett ständigt återvändande till mottagandet av förlåtelsen. Om det här ser ut att kunna leda till en viss kris i begreppets mening och därför till frågor kring helgelsens taxonomi är en redan logisk fråga.

Totalaspektstolkningen har försvarats utifrån en sentens i Luthers kommentar till Romarbrevet: ”proficere id est semper a novo incipere” (”framåtskridande är att ständigt börja om”).<sup>104</sup> Denna formulering har då tagits till intäkt för en ”totalaspekt” på simul iustus et peccator, där människan sägs äga rättfärdighet enbart i hoppet (in spe), men vara syndare i verkligheten (in re).<sup>105</sup> Hägglund, liksom Axel Gyllenkrok, argumenterade för att detta Luthercitat innebär, inte att han menar att den kristne återvänder till ständigt samma utgångspunkt (med avseende på syndens kvantitet) – utan istället att förlåtelsen och hjälpen vid varje punkt är utgångspunkten för fortsatt framåtskridande.<sup>106</sup>

Endast så blir alla de tillfällen där Luther tycks beskriva ett reallt profectio begripliga, där det också rör sig om ett utdrivande av synd, och ett dödande av köttet varigenom den troende blir ”iustior et sanctior”, ”melior et melior” genom ”... prorsus continua purgatio peccati... et transformatio de claritate in claritatem ad imaginem Christi...”.<sup>107</sup> Dessutom förklarar Luther vidare i samma romarbrevskommentar:

For it is not he who begins... but “he who endures” and keeps seeking “unto the end will be saved”... he who is always beginning, seeking and renewing his quest. For he who does not progress on the way of God regresses.<sup>108</sup>

Följdfrågan är huruvida profectio då i något avseende skulle vara ett konstaterbart skeende. Svaret tycks vara både ja och nej. Rättfärdighet – d.v.s. i dess egentliga mening – kan aldrig vara en besittning hos människan. Likväl tycks alltså Luther säga att nådens kraft kan rena den troende från synd redan i detta liv. Hägglund anför Luthers termer *transitus* och *progressio* som beteckningar för två perspektiv på profectio, där transitus i sig inkluderar inte bara mottagandet av Guds rättfärdighet, utan också imitatio Christi: beredvilligheten att ta kors och motgång, tukt under Andens herravälde, och tjänandet av nästan. Detta nedbrytande av den yttre människan är övergången (transitus) till Herrens härlighet. Transitus är således ett

motiv både för själva rättfärdiggörelsen och – med helgelsen och profectio – för hela det vidare progressiva frälsningskeendet.

Liksom rättfärdiggörelsen kan helgelsen vara tillstädes i den egna personen, också utan att den går att få syn på där, men där ”osynligheten” här har andra kvalifikationer. Rättfärdiggörelsen är i själva verket mer synlig i så måtto att den garanteras av Guds ord, medan framåtskridandet alltid kommer att förbli en rörelse dold under den egna syndens mörker (jfr. likväl Fil. 2:13) . Här kan den inte som graderad kvalité vara konstaterbar, men samtidigt *möjligen* dväljas ”under” upplevelser i troslivet. ”Under” upplevelser av kors eller nåd: för Luther är den kristnes helgelse och framåtskridande alltid ”dolt”, eftersom jordelivet återkommande och ständigt innebär kors och prövning, eller också välgång och välmåga – vilket ingetdera i det yttre kan avslöja själens halt av tro.<sup>109</sup> Framåtskridande ”under korset” är en förnekelse av människors förmåga att med förnuftet kunna bedöma andlig växt. ”På detta sätt döljer Gud livet under döden, himmelen under helvetet, visheten under dårskapen...”<sup>110</sup>

faith has to do with things not seen [Heb. 11:1]. Hence in order that there may be room for faith, it is necessary that everything which is believed should be hidden. It cannot, however, be more deeply hidden than under an object, perception, or experience which is contrary to it. Thus when God makes alive he does it by killing, when he justifies he does it by making men guilty, when he exalts to heaven he does it by bringing down to hell, as Scripture says: “The Lord kills and brings to life; he brings down to Sheol and raises up”...<sup>111</sup>

Utan att vidare undersöka *Theologia Crucis* här gissar jag därför att den kunde föras in under rubriken *sub contraria specie* (”under sin motsatta art”), i den utsträckning som Luther använder denna term för att beskriva det kristna livets utvecklingsform gentemot den aristoteliska dygdesfilosofins schema. Om tanken i den aristoteliska filosofin är att varje art kan söka sitt goda och sin utveckling, påpekar Luther att endast Gud kan söka människans goda, och att det som är gott för henne och som hon borde välja inte alltid måste förefalla gott eller efter hennes vilja.<sup>112</sup> ”For what is good for us is hidden, and that so deeply that it is hidden under its opposite”.<sup>113</sup>

Men även om detta betyder att den troende inte skall lita till något hos sig själv – vare sig gärningar eller upplevelser – betyder det ej att också dessa inte *kan* härbärgera helighet eller helgelse. Om man återknyter till form–materia-betraktelsen syns Luthers tankeled ganska begripliga, i det han framställer den troendes kall till växt i Kristus, och i detta räknar med helighetens närvaro också i troshandlingen (*fides qua/actus fidei*: trons ”hur”/trosakten). Samtidigt förblir själva handlingen för människans del alltid ett ambivalent tecken, eftersom endast Gud kan avgöra med vilken tro den utförs.

Thus faith is a sort of knowledge or darkness that nothing can see. Yet the Christ of whom faith takes hold is sitting in this darkness, as God sat in the midst of darkness on Sinai and in the Temple... Therefore, where true confidence of the heart is present, there Christ is present, in that very cloud and faith.<sup>114</sup>

Christ daily drives out the old Adam more and more in accordance with the extent to which faith and knowledge of Christ grow.<sup>115</sup> Therefore in theology let faith always be the divinity of works, diffused throughout the works in the same way that the divinity is throughout the humanity of Christ... Thus faith is universally the divinity in the work, the person, and the members of the body, as the one and only cause of justification; *afterwards this is attributed to the matter on account of the form, to the work on account of the faith.*<sup>116</sup>

Givet att implikationerna i dessa resonemang svarar rättvist mot Luthers teologi, förefaller det svårt att bibehålla en position där man säger att det mänskliga väsendets övergång till helighet kan utgöra enbart ett eskatologiskt skeende. Och även om detta inte betyder att exegeten eller den troende själv kan avgöra omfånget av de anspråk som Gud har för att verka med sin helighet i den innevarande tidsåldern, förefaller det åtminstone riktigt att säga att detta för Luther regleras endast av vad skriften vittnar om gudomliga handlingar som infriande av gudomliga löften.

Även om Luther förlägger den slutgiltiga förvandlingen av människan endast till uppståndelsen, så är inte ens det nödvändigtvis en begränsning av Guds handlingsförmåga – så länge man förstår helgelsen som den nya skapelse Gud bringar, och inte enbart som ett eskatologiskt skeende ”vid tidens fullbordan”.

Substansbetraktelsen förefaller också lämna denna fråga öppen, med avseende på både skapelsen och människans väsen. Vi har sett att Luther säger att Gud själv kommer för att dväljas och verka med sitt väsen i den troende, att hon själv är utlovad förvandling till ett Kristuslikt väsen. Denna helgelse framställs först och främst som en inre företeelse, ”inre” i bemärkelsen att den är kontingent på tron och inte fastställbar.

Gud har utrustat oss till att bli heliga, och heliga på ett andligt sätt. *”Helig” är ett andligt ord, som betyder, att vi av hjärtat och invärtes i vår ande skall vara heliga inför Gud...* intet är heligt utom den helighet, som Gud verkar i oss.<sup>117</sup>

Men att helgelsen principiellt sett är ett dolt skeende betyder då inte heller att den inte har verkningar i yttervärlden och skapelsen. En människa som lever i trons akter kommer oundvikligen att bära god frukt, liksom de andliga gåvorna för Luther utgör en högst verksam realitet även för att bringa både bestånd och helande till den fallna skapelse. Det förefaller som att man i princip måste nöja sig med att förstå Luther som att han insisterar på att det förblir Gud som har initiativet i det sammantagna återlösningsverket, att Gud för skapelsen dit

han vill, och att detta verk innebär Guds egen *recapitulatio* (återerövring), vari tron tycks få och bli del i en rättfärdiggörelse även av skapelsen, ”*Mundum iustificari fide*”<sup>118</sup>:

...it shows that such great things were to be achieved in the one and only Person of Christ... that through Him the whole creation was to be renewed [WA 40 “... skulle kunna förändras”].<sup>119</sup>

Also the healing and renewal itself is not such a change which is immediately accomplished and finished in a moment, but it has its beginnings and certain progress by which it grows in great weakness, is increased and preserved. But it does not grow as does the lilies in the field, which neither labor nor worry; but in the exercise of repentance, faith and obedience... the beginnings of the spiritual gifts are retained, grow, and are increased...<sup>120</sup>

Det avslutande citatet är hämtat hos Martin Chemnitz och visar att även ”framåtskridande” som ett teologiskt och pastoralt tema togs emot som en integrerad del i Luthers teologi av den generation som etablerade och förmedlade hans arv, likaledes uttryckt i FC: ”det nya livet skall vara så beskaffat, att det städse tillväxer och förkovras”.<sup>121</sup> Så bekräftas det även av Franz Pieper som ett försvar för ortodoxin under det tidiga 1900-talet: ”helgelsens ofullkomlighet i detta livet skall emellertid inte missbrukas till tröghet i helgelsen och i de goda gärningarna. Guds vilja och det häremot svarande kristna sinnelaget går istället ut på inte blott en delvis helgelse utan en fullständig helgelse...”.<sup>122</sup>

### 1. 11 *Illuminatio*

Det skulle kunna vara av värde att här också uppmärksamma hur Luther modifierar den roll och den betydelse som begreppet upplysning (*illuminatio*) haft under senmedeltiden. Hos både *via antiqua* och *via moderna* var tron i huvudsak en fråga om *fides quae* – vad man trodde på: trosbekännelsen och den kunskap om denna som Andens upplysning bestod i. Hos Luther har tron väsentligen övergått till att bestämmas som *fides qua* – sättet man skall tro på, nämligen genom den blinda akten av tillit, eller som att trosakten ofta måste ske i mörker eller töcken (jfr ”faith is a... knowledge or darkness that nothing can see”, 1.10).<sup>123</sup>

Detta betyder emellertid inte att medvetandets kunskap om troslärans innehåll inte spelar någon väsentlig roll i Luthers förståelse av frälsningen, eller att han menar att det inte skulle vara Den Helige Ande som verkade en sådan kunskap. Tvärtom hävdar han att det är just så, t.ex. i bägge sina katekeser: ”den helige Ande har... upplyst (erleuchtet/illuminat) mig med sina gåvor”.<sup>124</sup> Men det är intressant att lägga märke till den ordning Luther framställer och hur förhållandet mellan det yttre och det inre ordet också här utgör en avgörande bestämning.

Det blir tydligt i det förhållandet att i en mening spelar för Luther kunskapen i vad man tror ingen roll för själva trosakten: *fides quae* behöver inte befintligt upplysa medvetande och hjärta så att personen har en känsla av kunskap och förvissning, för att trosakten skall vara möjlig. Även om en person tvivlar, på sin egen tro, på sin egen värdighet, eller om hon i sitt sinne känner att hon inte kan hålla trosläran samman eller att den bringar henne mening och tröst, skall hon gå till Kyrkan för ord och sakrament, därför att *just detta är att lita till Guds yttre ord*, till Kyrkans lära och bekännelse. I själva verket är detta en sådan lydnad som Gud räknar för sann tro, därför att den inte springer ur personens egen andliga konstitution och tillfälliga känsla, utan sker i trots mot denna. Tron som tillit är alltså en sann sak även när den inte upplevs som en sammanhängande kunskap eller förvissning.

If you lack faith, then clutch the last anchor. Have yourself carried to Church like a child... Christ will credit you the obedience you have shown to the Church as the obedience of faith. The faith of the Church will as little abandon you, the adult, as the infant that is baptized and saved by virtue of alien faith.<sup>125</sup>

Men detta betyder då inte heller att det inte finns en troskunskapens upplysning. Om det yttre ordet är en klarhet (*externa claritate*) att lita på i sig, så finns där också den inre klarhet (*interna claritate*) som svarar mot *illuminatio* förstått som trons upplevelse av att läran är sann och meningsfullt sammanhängande. Och denna kunskap är en gåva som Anden verkar i människan. *Nota bene* att den också beskrivs kunna vara ”mer” eller ”mindre”:

Talar du om inre klarhet... så förstår ingen människa ett jota Guds Ande förutan... Anden måste till för att man skall förstå Skriften i dess helhet eller någon del av den.<sup>126</sup>

Tron som internaliserad kunskap om lärans sanning förblir för Luther ett *i sig* bristfälligt fenomen, därför att trons erfarenheten hos människans alltjämnt är och måste vara förbunden med den dagliga kampen. Den ursprungliga människan hade en oförstörd kunskap och upplysning, där hon genom sin gudsbildslighet lyste av sin gudomliga natur genom det upplysta förståndet (“... *imago dei, in qua lucet similitudo divinae naturae per rationem illuminatam...*”), som gick förlorad i fallet, och som nu börjat återställas genom trons mottagande av och fasthållande vid Kristus.<sup>127</sup> *Illuminatio* som ”trosuppväckelse” står för Luther alltså för den erfarenhet och upplevelse av förvissning som Anden skänker, men inte för trons hela förmåga eller kall, som har att gå vidare också utan något eget ljus.<sup>128</sup>

*Illuminatio* är för Luther inte det mänskliga förståndet och kunskapen i sig – utan den trosvisshet som Anden uppväcker i hjärtat, och därmed hela människan: vissheten om att det

är Gud som ger liv och så är hela människans källa. *Illuminatio* är då för Luther trons visshet, vars ljus i sig upplyser lärokunskaperna och dess sammanhang.

*Idem enim est et utrumque simul est: deus illuminans et cor illuminatum, deus visus a nobis et deus praesens.*<sup>129</sup>

Detta slag av lära, som uppenbarar Guds Son, kan man icke lära sig... icke heller genom själva lagen, utan det uppenbaras av Gud, först genom det yttre Ordet och sedan i hjärtat genom Anden... Ty icke ens Paulus fick någon inre uppenbarelse, förrän han hört det yttre Ordet från himmelsen... Först hörde han alltså det yttre Ordet, sedan följde uppenbarelsen, kännedom om Ordet, tron och de andliga gåvorna.<sup>130</sup>

[T]he Father draws and teaches him inwardly, which He does by pouring out the Spirit. There is then another "drawing" than the one that takes place outwardly; for then Christ is set forth by the light of the Spirit, so that a man is rapt away to Christ with the sweetest rapture, and rather yields passively to God's speaking, teaching, and drawing than seeks and runs himself.<sup>131</sup>

Detta – att ödmjuka sig inför Gud – gör ingen annat än i en sinnets extas, det är i en ren själens upplysning... ett själens uppryckande till en klar trons kunskap.<sup>132</sup>

I den mån som den kristna tron och läran då kan sägas vara en religiös kosmologi, en "stor berättelse" eller t.o.m. dogmatisk metafysik, så behöver detta inom en luthersk teologi inte innebära att man låser den troende människan vid ett försök till att framställa bärkraften i den egna tron, eller belastar hennes personliga medvetande vid den egna intellektuella viljans samling och ansträngning, till att framställa en begriplig bild av tron. Om bilden finns av att den lutherska ortodoxin insisterade på att människan först skulle ha att acceptera den objektiva trons lära, innan hon kunde bli rättfärdiggjord, så utgör Luthers egna framställningar ett korrektiv. En sådan "nådens ordning" kunde framstå som ett slags psykologiskt åläggande eller en "intellektuell gärningslära" – vad som kunde se ut som ett i viss mån lagiskt krav på att medvetandet självt skall hålla fast ett antal läropunkter om uppenbarelsen.<sup>133</sup> Hos Luther syns den givna kunskapens egen verkan på människan tydligt. Han framställer förhållandet snarare så att "detta yttre ord skall du höra, innan du kan tro", innan rättfärdiggörelsen kan ske och Anden bringar inre kunskap, samtidigt som "den helige Ande alltid är med i Ordet, upplyser och upptänder..."<sup>134</sup> Emellertid säger de lutherska bekännelseskriterierna detsamma, att "Anden genom... ordet upplyser och omvänder hjärtana" och att det för tron räcker med en gnista - *scintillula fidei* – för att den skall vara verksam och gälla för sann.<sup>135</sup>

## 2. Kritiken av 1800- och 1900-talens Luthertolkningar

Även om Helsingforsteologerna vare sig var först med, eller nu är ensamma om att ifrågasätta vad de funnit vara en under förra seklet dominerande bild av Luther, kan man notera att de ofta förekommer som referenspunkt hos sådana forskare som antingen ansluter sig till eller avfärdar deras teser. Det är därför rimligt att säga att de bildat skola.<sup>136</sup>

Utifrån vad jag läst hos de finska teologerna och utifrån ett bredare intryck av de som ansluter sig till deras synpunkter gör jag nu en kort genomgång och kommentar av deras kritik. Den mest generella iakttagelsen är att de menar att Luthertolkningen kommit att präglas av Upplysningsfilosofin, och dess utmönstring av metafysiken. Att det rört sig om en utmönstring av ontologiska frågor kring sådana begrepp som *substantia* (väsen) och *essentia* (natur) – kring vilka reformationssteologin stridit – är signifikativt. En större del av den kritik mot 1900-talets dominerande Luthertolkningar som jag använt menar också att Luther själv här fått komma till tals bristfälligt och tillrättalagt.

Kant ikläs rollen som anfader till den nyprotestantiska teologin, etablerad i synnerhet genom Albrecht Ritschl, förmedlad via Adolf von Harnack till 1920-talets Lutherrenässans med Karl Holl, och därefter hos t.ex. Gerhard Ebeling förmäld med den senare existentialismen och fenomenologin, där även Heidegger, Bultmann och Barth är inflytelserika namn.

Även den svenska Lutherrenässansen stod under tydligt tysk påverkan, men i varierande grad utgjorde vissa svenska trender alternativ: evangelisk katolicitet, Uppsalas antropocentriska korrektiv till Lund, men också ambitioner att just låta Luther själv få komma till tals i större omfattning. Inflytandet från Holl är påtalat hos Nygren, medan jag tror att Wingren kan sägas mer ha funnit inspiration hos Ebeling.<sup>137</sup>

Bortanför kritiken av 1900-talets dominerade trender inom Lutherforskningen förs naturligtvis även ett samtal med mer samtida teologi. Utan att kunna följa upp dessa trådar här har jag intrycket att det från flera håll formuleras en kritik mot postmodern teologi. Det är en kritik som då också försöker bryta ett dominerande inflytande från den antropocentriska existentialismen, med dess till den egna personen självrefererande idiom. Då sker det ibland även genom att man integrerar ontologiska antaganden om att Gud skulle kunna göra sig själv känd också *genom* människan – inte bara *för* henne, eller ”i” hennes immanenta medvetande.

Det är också meningsfullt att redan här peka på kritiken utifrån dess problematisering av existentialismens oförmåga att hävda och driva en etikens natur (teologins ”kärlek”, kap. 6).

Även där till exempel Heideggers fenomenologi eventuellt förmått ge resurser också åt en teologisk framställning av skapelsen som överflödande gåva och kärlek, har det – liksom i filosofin – inte visats sig helt enkelt att styra från en deskriptiv ontologi till ett etiskt bestämt böra. På motsvarande sätt antyder en ontologiskt argumenterande kritik också en möjlighet till att bearbeta Lévinas och Derridas svårigheter med att förmå öppna upp för att där trots *alterité* eller *différance* också skulle kunna existera en närvaro och kännedom av något yttre eller absolut – så som Gud – som efter sin egen art förmår överbrygga livets främlingskap.<sup>138</sup>

Även för Luther förblir Gud i sig själv *totaliter aliter*, men genom inkarnationen och det saliga bytet ser han likväl att en natur förmögen att generera helighet, oberoende av människans natur – för att inte tala om hennes självreflexion – kan slå rot i henne. Modus därför är tro (inte reflexion) och därmed är uppenbarelsen – Guds tilltal – trons förutsättning. Men här förblir Gud inte bara främmande för människan, utan blir just den sanna människan, och – som vi redan sett att Luther menar – i en avgörande mening identisk med den egna personen, givande och uppbärande hennes existens.

Jultiden var den käraste högtiden för Luther, just därför att Gud genom inkarnationen här visar att han vill dela människors villkor. Detta syns överallt i hans undervisning, där han visar på människan Kristus närvaro för de troende i ord och sakrament:

*Wo du mir Gott himsetzttest, da mustu mir die Menschheit mit hinsetzen.*<sup>139</sup>

+

Med utgångspunkt i hur den finska Lutherforskningen kritiserat nyprotestantismen och lutherrenässansen börjar jag här med att utifrån ett litet urval av den tyska Lutherforsknings egna verk också själv pröva om det ser ut som att där kan finnas fog för en sådan kritik.

## *2. 1 Albrecht Ritschl*

Ritschl säger att Kristus *inte* är närvarande inom den troende – i reell mening – utan att där bara utvecklas en ”effekt”: av Kristus som ett yttre korrektiv. *Wirkungsdanken* – ”effekttänkande” – innebär teologiskt sett att man frågar efter hur lärosanningarna påverkar i synnerhet människans beteende, medan man inte frågar efter vad de till sin natur *är*.



Right theological knowledge is... transcendental, in the sense that only effects of God's action in the world, not his being in itself, is accessible to us.<sup>140</sup>

Sammanfattningsvis tror jag man kan säga att den finska kritiken mot 1800-talets nyprotestantism består i att man här finner [1] en kantiansk transcendentalism som gör gällande att människan inte kan få kännedom om vad någonting i hennes omgivning "egentligen" är, [2] en ovilja mot att alls befatta sig med eller försöka utröna metafysiska begrepp med vilka tillvaron skulle kunna vare sig bestämmas dogmatiskt eller omtalas som kunskapsmässigt "tillgänglig". I teologins fall t.ex. just som Guds närvaro, eller nåd, som att dessas "essens" (vara, natur) kunde förnimmas och hävdas som en faktisk eller positiv "kunskap" – jämte [3] en tendens att istället hävda betydelsen av, och fokusera på, tingens och förnimmelsernas "relationsmässiga" aspekt.

Hos Ritschl är det visserligen Kristus och försoningen som bringar den mänskliga personen en immanent *a priori* grund – åt hennes subjektiva identitet – och inte som hos Kant reflexionen över en *a priori* antagen moral. Samtidigt framställer Ritschl moralen (bestämd av Kristi kärlek) tillsammans med böne-relationen som trons egentligen enda modus.<sup>141</sup> Det är med andra ord en framställning av människan i aktiv relation. För Ritschl kan man lära känna Gud endast i Kristus och Kristus endast via Kyrkans gemenskap: där finns ingen personlig förening mellan Gud och den enskilde troende. De finska forskarna sätter en sådan trons art hos Ritschl, rörande Kristi transcendens, i samband med den tyska idealismens föreställning om *erlebnis* – en drabbande men tillfällig upplevelse av tillvaron, i Ritschls fall som "det unika i den kristna erfarenheten".<sup>142</sup> Sålunda behöver en sådan upplevelse inte förstås som en personlig förening, eller ens som en deposition av detta "unika". Den kan framställas mer begränsat, som effekten av en yttre verklighet i det egna medvetandet. Två saker kan man kort poängtera: Dels att *erlebnis* utgör snarast det avgörande fenomenet – *sine qua non* – för den existentialistiska filosofins hållning, och att den sålunda får rollen av gångjärn även i den teologi som följer Heidegger och Bultmann. Men även att *erlebnis* närmast påminner om den roll som *illuminatio* har i den äldre dogmatiken, snarare än om den roll *fides* spelar för Luther. *Erlebnis* som ett existentialistiskt begrepp har sin upprinnelse i synnerhet i den romantiska epoken (liksom *existenz*), med innebörden av en stor känslomässig upplevelse eller vision av någonting universellt och allmänt, som "kärlek" eller en förklarande religiös sanning. Därför kan det inte utan vidare sägas vara ett begrepp som förmår göra rättvisa åt den fortgående komplexa upplevelsen av att leva i rättfärdiggörelsen, så som Luther beskriver detta.

Det andra Ritschl stryker ur teologin, ”metafysikens meningslösa produkter” – påminner än mer om Kants förhållningssätt. Därmed avvisar han inte bara ortodoxin, utan gör efter denna linje också en åtskillnad mellan en ”korrekt” Luther och en Luther som senare – 1520 och framåt – enligt hans mening faller tillbaka i ett medeltida substansänkande.

Ritschl har även setts som föregångare och representant för liberalteologin, i den utsträckning som han framställt rättfärdiggörelsen som Guds yttre domslut, och dess inre motsvarighet som upplevelsen av försoning, med etablerandet av Kristus som det inre idealet – men utan att vidare undersöka människans natur som syndare och benägen till synd.

Mer specifikt för den finska analysen är just att man kritiserar vad man finner vara ett bestående inflytande från upplysningens kunskapsteori, i det Ritschl och hans lärjungar undviker frågor om Guds och människans naturer och väsen, för att istället tala om Guds vilja och verkan på människan via en dogmatiskt obestämd framställning av upplevelsen av relationen dem mellan, eller av troslivet i sig: ”det naiva eviga livet mitt i tiden” för att tala med Adolf von Harnack.<sup>143</sup>

Den bedömning av teologin i Ritschls efterföljd som Anders Nygren gör kan sannolikt fungera som en portalparagraf för ”neo-ortodoxi” och ”dialektisk teologi” sammantaget, i det han kritiserar Ritschl och liberalteologin för att felaktigt sammanföra Guds faderskärlek med en förenklad föreställning om ”människosjälens oändliga värde”.<sup>144</sup>

Då Ritschl faktiskt framställer rättfärdiggörelsen som att den genererar eller upptänder ett igenkännande av en Kristuslikhet i den mänskliga själen, och därefter fokuserar på den troendes kapacitet att handla utifrån denna grundbild, måste detta förstås inte omedelbart framstå som problematiskt. Men frågan inställer sig i vart fall huruvida inte Ritschls kritik av läran om arvsynd, och en framställning av människan med fokus på hennes förmåga till värdeomdöme utifrån Kristusbilden i rättfärdiggörelsen, tenderar att teckna rättfärdiggörelsen beroende av att hon *finner Kristusbilden i sig själv*. Något som samtidigt syns vara en omöjlighet, om Gud *inte är* där – vilket alltså förefaller vara Ritschls mening. I den mån som Ritschl sammansmälter den yttre rättfärdiggörelsen med en idealiserad inre försoning – löftet om kärlek – kvardröjer frågan om det likväl inte är människan som skapelse snarare än som nyskapelse som då bekräftas: Det vill säga att rättfärdiggörelsen sker på grund av gåvan, snarare än till följd av Guds vilja att se till Kristi egen rättfärdighet.<sup>145</sup>

Givet att detta faktiskt utgör en del av den dialektiska teologins kritik från och med tiden för första världskriget, återstår det att fråga efter hur den följande lutherska teologin hanterat övriga grundläggande antaganden hos en upplysningspräglad neolutheranism.

Här vill jag lyfta fram två generaliserande antaganden. Det första är den förblivande betoningen av Gud som enbart transcendent. Det kan eventuellt vara riktigt att säga att neo-ortodoxin driver en ”negativ erlebnis”, Gud som *ganz andere* (den helt annorlunde) och människan som alltid förblivande syndare, och hennes – Gudsordet förutan – ofrånkomliga upplevelse av ”till-döden-varo”.

I existencialistisk teologi, medlande teologi och senare luthersk teologi förefaller detta ofta förenat med en framställning av rättfärdiggörelsens fenomen som att det genom ordets löfte genererar en skillnad i den troendes medvetandet, med bärkraft nog att bibehålla hennes person rättfärdig – i samvete och hopp (in spe) – i kraft av tron, utan att där därför presenteras en konsekvent redogörelse för en vidare dynamisk eller gradvis och verklig (in re) helgelse.

Jag vill nu först kort beakta också Holl och Ebeling, med avseende på att de i den finska kritiken sägs omvandla men förmedla detta arv, för att därpå – utifrån att ha pekat på samma tendens hos Eberhard Jüngel – skissera ett antal frågor.

## 2. 2 *Karl Holl*

Helsingforsteologerna finner att även Lutherrenässansens initiativtagare Karl Holl hemföll åt detta effekttänkande med ett typiskt fokus på den mänskliga sedligheten, och med en motsvarande marginalisering av frågor kring dogmats metafysiska natur. Holl är eventuellt mer komplex än Ritschl här, men han uttrycker sig likartat i det han framställer Kristi närvaro som en *Wirkungsmacht*, och den troende som ett ”verktyg” (*werkzeug*) för Kristus.<sup>146</sup>

Man kan notera att Holl emellertid också beskriver detta verktyg som ”en genomgångspunkt, en kanal, genom vilken Gud låter sitt goda tillflyta andra”.<sup>147</sup> Men återigen kvalificerar han Guds verkan medelst en transcendensens dualism: ”Den *gemenskap*, som uppnås med Gud, är en sådan endast i vilja eller ’affekt’... men icke i substans eller väsende”.<sup>148</sup>

Holls grepp förefaller en aning förbryllande. Han bekräftar å ena sidan en förening mellan den troende och Kristus och ger beskedet att Luther framställer denna förening som personlig eller väsensmässig. Men med det senare förefaller han avse en förening i akt, verk och vilja – så att han tecknar två väsendens ”förening i gemenskap”, snarare än en förening genom Guds närvaro i det mänskliga väsendet. I sin framställning gör han här också en anmärkningsvärd uppdelning mellan Fadern och Sonen, i det att han menar att tron enbart ”förenar” med

Kristus, medan talet om en substantiell förening med Gud framställs som ett misstag som karaktäriserar dels den medeltida mystiken, dels luthersk ortodoxi.<sup>149</sup>

Vi har redan sett exempel på att Luther menar att tron bringar ett inneboende av och en förening inte bara med Kristus, utan även med Fadern. Werner Elert uppmärksammar detta gentemot Holl, i sin *Morphologie des Luthertums*, efter en genomgång av exempel på unio:

– On the other hand, Karl Holl declares with his customary certainty that “although Luther said often enough that the believer becomes ‘one cake’ (ein Kuche) with Christ, he never applied this expression to the relationship to God”... In a footnote this is also expressed by saying that Luther, like Paul, “recognizes only a Christ mysticism, not a God mysticism”. The passages just adduced show, as do hundreds of others, that this is a distinction which Luther did *not* make.<sup>150</sup>

Innebär *Wirkungdenken* något som ”... helt enkelt betyder att vi inte kan känna Gud, bara Guds effekt på oss...”?<sup>151</sup> Holls terminologi kan eventuellt kontrasteras mot Luthers egen när han beskriver hur Gud är ”närvarande i den varelse som tillhör honom”, även om också såväl Luther som FC kan benämna både Den Helige Ande och tron som ”verktyg”:

Indeed, he [the one simple Deity himself ] makes and does nothing except through... his power. And his power *is not an ax, hatchet, saw, or file with which he works, but is himself*. Then if his power and Spirit are present everywhere and in all things to the innermost and outermost degree... He must surely be present...<sup>152</sup>

Skillnaden gentemot Ritschl består då inte i att Holl skulle bryta med framställningen av den troendes förhållande till Gud som gestaltat i en etisk handling, betingad på relationen till Gud via ”gemenskapen” med Kristus. Skillnaden består snarare bara däri att där Ritschl hyser en mer optimistisk föreställning om en allmän moralisk förbättringsprocess, är Holl präglad av Neo-ortodoxins och mellankrigstidens ”mörkare” framställning av *Guds rättfärdighet* – där det handlar om att hålla fast vid den kristna moralen utan att se att det leder till någon förändring, vare sig yttre eller inre. Även om Holl indirekt medger att där kan finnas en helgelseprocess i det han menar att Gud rättfärdiggör med avseende på den slutliga utmejslingen av den rättfärdiga människan, så hänvisar han likväl helgelsens fenomen tillbaka till det sedliga handlandet, så att dess art och omfång förefaller att vara begränsade till uppkomna tillfällen av gudomligt initiativ, det Wingren uppmärksammar som *stundelein*.<sup>153</sup> Holl förklarar att den troende genom förlåtelsen är skyldig Gud den frihet som ”blir en *helgande, till det goda drivande* makt i människan”.<sup>154</sup> Han ser därmed ut att teckna helgelsen främst som till sin natur en etisk handlingsberedskap.

En olikhet mellan 1600-talets lutherska ortodoxi och 1900-talets Lutherrenässans är då att den senare ganska uppenbart marginaliserat – inte nödvändigtvis ontologi – men de frågor

som återigen är av substantiell art, så som sakramentalteologi, unio och communicatio, eller åtminstone dess substantiella problematik. Mitt intryck är att Holls syntes då är signifikativ för en viss del av 1900-talets lutherska dogmatik just i dessa avseenden.

### 2.3 Gerhard Ebeling

Gerhard Ebeling (d. 2001) framstår i den finska kritiken som den samlande figuren för syntesen av luthersk teologi under efterkrigstiden, och det är i synnerhet hans lärjungar som försvarat sig mot den finska Lutherforskningen.<sup>155</sup>

Det kan vara värdefullt att försöka notera ett par aspekter av hans framställning av Luthers teologi, om det är så att Kants transcendentalfilosofi ”kulminerar i Ebelings existentiella tolkning”.<sup>156</sup>

Rättfärdiggörelsen utspelar sig för Ebeling i medvetande och samvete, och består i en ”ord-händelse”.<sup>157</sup> Med detta menar han att människan alltid befinner sig i upplevelser som tolkas genom språk (*sprachlichsein*), och att detta ofrånkomligen leder till en meningskris när hon ser hur motsägelsefull hennes tolkning av sig själv är; en situation som enbart Guds ord kan avhjälpa. Genom att Gud i uppenbarelsen (ord och skrift) både accepterar människan som syndare och visar på Kristus som uttolkare av livet kan hon gå från *nichtsein* till *sein*. Det är alltså en teologi som framställer Guds budskap projicerat över människans tillkortakommande med att förmå upprätta en egen meningsbärande berättelse. Här skall jag bara kort försöka visa hur kritiker menar att Ebeling begränsar Luthers teologi.

Enligt Ebeling överger Luther den metafysiska terminologin helt, eller ändrar dess bestämmelse. Detta gäller i synnerhet en ”substanzontologie”.<sup>158</sup> Ebeling själv skriver:

Again, in philosophy *substantia* signifies the inner nature of a thing, while in the Bible it is used in the opposite sense of something external... something on which it can rely, as in the sense of the means of life from which someone derives his existential being... the scripture, as Luther confirms it, is not concerned with the *quidditates*, but merely with the *qualitates*, that is with the *external* element, the *external* relationship of a thing, its links with other things, and therefore with what impinges on it from outside. This concept is concerned not with the *essentia*, but with the *existentia*, not with the logical and metaphysical aspect, but with the historical.<sup>159</sup>

Ebeling gör det medgivandet att filosofin och teologin visserligen har det gemensamt att bägge intresserar sig för vad det är som gör ett väsen (*substantia*) till vad det är, men hävdar att bibelns och Luthers uppfattning är den att *substantia* äger sin rätta bestämning endast genom en förståelse av att detta väsen har sin förutsättning utanför sig själv. Människans

väsen *är* att hon är skapad och tilltalad av Gud. Tro och rättfärdighet är att förstå och acceptera detta, attityden blir bestämmande för väsendet: "... so it depends upon the person himself what he makes his substance. [It] corresponds to the way one exists and the attitude one adopts".<sup>160</sup> Detta är hans första kvalificering, och jag gör antagandet att det betyder att arten av människans kunskap om sig själv och om Gud blir till något i sig helt statiskt: *antingen* är den förefintlig i sin helhet, *eller* så är den frånvarande; detta som dess enda dynamiska aspekt.

Det ger mig också tillfälle att åter fråga efter vari kritiken mot en existentialistisk luthersk teologi består. Jag gör det genom att följaktligen antagandet att denna förment existentialistiska teologi gör illuminatio till det bärande trosfenomenet, snarare än fides, jämte att – som jag förstår den finska läsningen – detta fenomen bestäms mer som den allmänna erfarenheten av mänsklig existens och religiös upplevelse (Schleiermachers religiösa känsla eller Kirkegaards samvete), snarare än att illuminatio, som i Luthers bearbetning av den medeltida teologin, står för en upplevd tillit och förståelse – genom andens vittnesmål – till och för Kristus, hans verk och lära: som *följer* på tron eller Anden. Det framstår inte klart för mig hur man – om man utgår från en allmän religiös känsla som bestäms immanent till sin natur – skall förmå matcha den med en yttre transcendent sanning, om man samtidigt förnekar där finns en giltig kunskapsart i mötet mellan transcendent och immanent.

Frågan är då om den existentialistiska teologin definierar eller legitimerar tron främst som en proposition – *antagandet* av att Guds löfte är sant? Om sanningsinnehållet i den tro som den existentiella upplevelsen tänks motsvara måste förstås som det enbart yttre ordet, ersätts det då inte också helt av denna kognitivt okända existens, så att den förblir "okänd" både i det yttre och det inre? Detta ser ut att kunna bli priset om meningen med begreppet relation måste upprätthållas på bekostnad av en integrerande förståelse av människan som väsen – d.v.s. om människans identitet hänförs enbart till det Guds ord som är utom henne.

Frågan är då också om den existentialistiska teologin tenderar att ge Gudsordet rollen att både representera och iscensätta den allmänna upplevelsen av "liv och död", genom uppenbarelsen och inkarnationen. Så att evangeliet där visserligen framställs som Guds identifikation med eller absorbering av skapelsens villkor – genom hans eget verk och löfte – men så att den samtidigt begränsar och förlägger den effektiva helighetens konsumtion av skapelsen *endast* till Kristus, och därmed bestämmer denna till att ligga utanför den troende människan, och till att förverkligas hos henne endast eskatologiskt? (vidare 2.4, samt kap. 4).

När de finska forskarna kritiserar Ebeling är det inte därför att de finner att ”relation” skulle vara ett missvisande begrepp för att teckna Luthers förståelse av förhållandet mellan Gud och människa. Men däremot menar de att det inte utan vidare är en tillräcklig kategori.<sup>161</sup>

Ebeling tar fasta på Luthers användning av termen *coram* – inför – som i *coram Deo* (inför Gud), *coram hominibus/mundo/meipso* (inför människor/världen/sig själv). Detta gör han utifrån Luthers egen etymologiska undersökning av bibelspråken och bibeltexten, där från hebreiskan till latinet betydelsen av att stå ”inför någons ansikte” eller ”i närheten av” har en bestämmande roll.<sup>162</sup>

Likt citatet ovan finner Ebeling att ”in any case, the fundamental situation is that something here is defined not in itself, but in its outward relation with something else... in terms of the relationship of something else with it”. I det följande fortsätter han att förklara att det relaterande gudsordet är vad som ”gives existence... as such... [whereas] man *knows* things only as they appear to him... and *does not know the thing in itself*.”<sup>163</sup> Nästa indikation blir därmed att “[t]he *coram*-relationship provides the reason why reality can be spoken of... the *coram*-relationship involves the expression of reality in the spoken word.”<sup>164</sup>

Den ”Gudsnärvaro” Ebeling finner är därför den genom vilken Gud skapar människan närvarande *inför* sig, inför Guds ögon, ord, dom och nåd – där hon *i relation* får höra hur Gud tilltalar henne. Vad jag kan se förefaller det just som att Ebeling återkommande anger hela rättfärdiggörelseskeendet med en sådan yttre definition. Man kan peka på följande: när han anför vad han kallar en kristologiskt orienterad förståelse av Andens verkan, så består den i att Anden är ”strictly oriented toward the crucified Christ” – ’spiritual means... in the sight of God’.<sup>165</sup>

Även helgelseskeendet (*heilsgeschehen*) förklaras som enbart en medvetandets inriktning. Ebeling framställer människan som en ”lingvistisk” varelse, som genom sitt språk blir medveten om sin egen brist på mening, en kris som hemsöker främst samvetet. Evangeliet utgör den ”ordhändelse” som samtidigt är frälsnings- och helgelseskeende, d.v.s. befriar samvetet ur en omöjlig situation.<sup>166</sup> Det förefaller alltså som att det finns fog att säga att Ebeling framställer evangeliet i huvudsak som en intellektuell/lingvistisk effekt i medvetandet.

När Ebeling kommenterar Luthers tal om att tron gör av den troende och Kristus *en person* tycks han hålla hårt fast vid en forensisk tolkning av hela rättfärdiggörelseskeendet, som en projektion på samvetet: ”the work of God, pure and simple, is certainty of conscience... [t]his faith is a good conscience”.<sup>167</sup> Kristi ”inneboende” ser alltså ut att bestå i ett gott samvete.

Frälsningsskeendet i sig sker enbart i Jesu person, Jesus ensam vittnar om tron, och Ebelings slutsats är att tron gör människan säker 'because it sets us outside ourselves'.<sup>168</sup>

Det är kanske inte heller märkligt att Ebeling fått kritik för att han intellektualiserar tron när han likt Holl framställer frälsningen som något vilket utspelar sig i tänkandet: "[t]he believer is spiritual *in so far as he understands*... [t]he spiritual is the category of true *understanding*", "Gud och världen *måste tänkas samman*".<sup>169</sup> Detta låter enligt min mening mer som en beskrivning av illuminatio och av ett intellektuellt arbete, än av tron som proklamation, förtröstan eller ett gripande efter Kristus, och kunde tänkas återspegla Heideggers fenomenologiska ambition, där "[d]en enda möjlighet som återstår för oss är att genom tänkandet... förbereda en beredskap för Guds framträdande".<sup>170</sup>

Också när Ebeling kommenterar Luthers tal om tron som Guds inre verkande och förvandling av personen, tenderar han att neutralisera detta till en enstaka existentiell händelse, till "en förändring av människans själva existens som person":

Of course the conventional understanding of faith and the Holy Spirit is that additional powers are imparted to man, of which it can be affirmed that they do not derive from man himself, but from God. *But what does this really mean? Does it mean any more than an emphasis on what is miraculous, given as a gift, and not at man's own disposal? ...* Luther means something quite different when he speaks of faith. His *real* and primary *concern* is not with the imparting of additional powers to human existence...<sup>171</sup>

Luthers verkliga angelägenhet med sin beskrivning av trons verk avser – enligt Ebeling – därmed "inte tillförandet av ytterligare krafter" och det kan inte heller vara fråga om "en reell förändring inom människan".<sup>172</sup>

Det är alltså just på denna punkt de finska forskarna menar att den moderna existentialistiska lutherska teologin förfelar Luther, när den likt Ebeling förnekar att det finns någon verklig helighet för den troende i detta liv – inte ens Kristi egen, om denna måste förstås som helt yttre. Människans helighet kommer för Ebeling först med eskatologins fullbordande, så att hon nu äger den endast i hoppet (*in spe*), men inte i verkligheten (*in re*).<sup>173</sup>

Sammeli Juntunen har undersökt detta med avseende på den metafysikens terminologi som även Luther arbetade med, och finner där några intressanta iakttagelser.<sup>174</sup> Sammanfattat kan man notera följande om vad av detta som finns hos Luther.

Skapelsen och människan förstås som att de äger (*facta praestant*) en viss inre natur (*essentia*) som även om den alltid består upprätthållen av Gud (*ens per aliud*) inte är enbart en akt (*acta*) – ett aktualistiskt skeende där Gud förväntar sig det ena eller andra gensvaret. Det skapade är istället en natur som *är* och *vilar* i Guds upprätthållande, långt utöver *sitt*



medvetna gensvar. Gud håller allt i sin hand kontinuerligt (*creatio continua*), hans vilja utgår inte bara när han vill få en person att agera eller hjälpa dem att tro genom att lysa upp trosbekännelsen för dem.

Därför kan Luther skriva att människan *när* hon agerar, handlar efter sin natur (*agere sequiter esse*) både naturligen och som troende – i det senare fallet som *agere in spiritualibus* (i Anden: i bön, tack och kärlek) när hon tar emot sitt väsen i Anden, *in spiritualibus*. En sådan trosakt är någonting mer än en existentiell relation till något, som stannar utanför den troende. Juntunen finner istället:

but [God and the act of faith] is a relation that causes a principle (forma) of spiritual being (esse) and spiritual action (agere) to be received inside the believer, as a new spiritual reality. The presence of this spiritual forma produces a spiritual existence that is not only a "becoming" (werden) in extrinsic relation to God, but also a "being" (sein).<sup>175</sup>

Denna analys sätter tydligt fokus på den kritiska punkten också i frågan om förhållandet mellan rättfärdiggörelse och helgelse – och alltså vad människan i denna tidsålder kan sägas "verkliga" vara (in re): en skapelse som *är*, eller som är enbart i *tillkommelse* (se vidare 2.5).

Enligt Ebeling saknar människan inre form – alltså både i betydelsen av en bestämd naturs varande och av dess verkliga förändring – intill eschaton.<sup>176</sup> Om Rom 8:19 och skapelsen skriver han "[t]he apostle... enables us to turn our eyes away from contemplation of the present... away from a concern with essentia... [to] the future... with longing towards what does not yet exist."<sup>177</sup> Han för inte reflexionen vidare till Rom 8:11, över att Anden *nu* ger de dödliga kropparna liv, eller till Gal 6:15 där det andliga livet beskrivs som "att det är fråga om en ny skapelse".

Juntunen pekar gentemot Ebeling på att man hos Luther och i hans teologiska miljö både förr och efter såg annorlunda på "relation" i teologisk mening. För det första rådde konsensus kring att relationerna mellan tingen i tillvaron inte var bestämda efter hur det mänskliga medvetandet uppfattade eller upplevde dem (*relatio rationis*), i stället ansågs de oberoende av detta – i skapelsen finns relationer som går människan förbi (*relatio realis*).<sup>178</sup>

För det andra förstod man allt som stod i relation med vartannat, som att dess naturer bar dels på en aspekt av "natur-i-relation-till" (*esse-ad*), men alltså också en väsensmässig aspekt av "natur-i-sig" (*esse-in*). Det är den senare aspekten av ett ting som genom den förra – efter rättfärdiggörelsen – har möjlighet till ett andligt deltagande av "gudomlig natur". Detta potentiella förhållande mellan natur och relation behöver då inte förstås som ett automatiskt övertramp in i Guds skapargärning. Samtidigt kan det anses utgöra den mest begripliga framställningen av hur människan kan ha del av en helighet och rättfärdighet som

sanktionerar hennes handlande, och som även förmår fylla hennes väsen och vilja med en resurs av verksam kärlek – liksom det också erbjuder en begriplig framställning av hur helgelsen kan vara en verksamhet och ett verkligt skeende i detta liv.

I sammanhanget vänder sig Juntunen också mot en existencialistisk tolkning av Luthers förklaring av rättfärdiggörelsen, i den utsträckning som existencialismen yrkar på människans självförståelse som grundläggande för identiteten – något jag finner motsvarar tanken att existencialismens identitet snarare står i förhållande till *illuminatio*, än till *fides*. Möjligen är den moderna existencialismen – så som hos Heidegger – mer förbunden med Eckharts tyska mystik, om den *genom att tänka* kring sin egen allmänna och specifika existens *tror sig finna* skapelsen, eller gudsordet, föregående och bekräftande självet.<sup>179</sup> Det kan bli som att skriftens budskap antas därför att det tycks matcha en allmän existentiell upplevelse av livets ogripbara tillkommelse och förfall, men ändå utan att den används som resurs för en vidare teologisk bestämning av den mänskliga själens natur eller möjligheten till en transcendent kognition.

#### 2.4 Eberhardt Jüngel

För illustrationens skull kan Jüngel (f. 1934) anföras, som en aktuell förmedlaren av Ebelings arv, med utgångspunkt från ett stycke där han helt kort kommenterar den finska forskningen. Det sker i ett sammanhang där han också jämför rättfärdiggörelse med mystik: ”if such a thing as Christian mysticism existed, it would consist of some such crossover of the inward [righteousness] and the outward [justification] ...”<sup>180</sup> Man kan lägga märke till att han skriver ”crossover” och inte ”union”.

Det ”element av sanning” han finner i den finska forskningen förknippar han med Augustinus försäkran om att Guds Ord är oss närmre än oss själva, *interior intimo meo* – men Jüngel beskriver sedan sin förståelse av dess innebörd som att Guds Ord är närmre än oss själva, snarast i den betydelsen att det är *något annat* än oss själva, genom att det åstadkommer något vi själva inte förmår.<sup>181</sup> Här saknas helt Luthers ”identifikation” med Kristus. Detta intryck förstärks av Jüngels vilja att i sammanhanget ställa luthersk teologi gentemot romersk-tridentinsk, på ett sätt som förefaller drabba också Luthers egen teologi.

If any discussion of the gracious renewal of the inner person... is to be accepted to Protestant theology, it must never be seen as complementary, as an alternative or as *completing the extrinsetist view of justification*. It can only be seen as a *refinement of the definition of the external reference of justified sinners*.<sup>182</sup>

Detta kan förvisso förstås som korrekt luthersk dogmatik, likväl som Ebeling – med det sista ledet – snarast lämnar läsaren utan någon bekräftelse av att förnyelsen är avsedd att följa på, eller tillta efter rättfärdiggörelsen.

Att Jüngels teologi är existentialistisk och inte substansorienterad visar han på ett intressant sätt när han försöker vederlägga den tridentinska läran om ingjuten nåd. Till skillnad från Luther ser han ett problem med att alls tala om ingjuten nåd så som vi sett prov på i kapitel 1.

However, there are major theological problems with using such language as 'grace poured into us' and 'grace dwelling in us as *habitus infusus*'. When we talk of grace being poured in, we see it as a possession. Justifying grace is then possessed by us. But grace which we have or possess ceases to be grace.<sup>183</sup>

Det är i sammanhanget tydligt att det är tridentinsk teologi Jüngel problematiserar, men samtidigt ser vi att hans invändningar träffar Luther, som själv talar om nåd som ingjuten, inneboende och habituell (vanemässig).<sup>184</sup> Jüngel kvalificerar inte heller varför ingjuten eller inneboende nåd måste förstås som att den med nödvändighet blir en sådan ”ägodel” att den upphör att vara nåd och gåva.

För Jüngel, som tycks följa Heideggers kritik av metafysiken, förefaller det viktigt att bevaka att det gudomliga varat inte fångslas: ”Just as human beings cannot in any real sense have or possess themselves, so we cannot *have* or *possess* God or his grace”.<sup>185</sup> Jüngels antagande ”[not] in *any real* sense” kan här visa sig vara avgörande. För det första menar Jüngel troligen inte ordagrant så, eftersom han åtminstone menar att den troende ”har” Guds nåd på ett existentiellt plan. Därför hänvisas vi tillbaka till frågan om den explicita framställningen av nådens ontiska plats, eller position. Denna anger han strax, efter ett summariskt medgivande av att bibeln visserligen talar om att kärleken fyller oss och Anden innebor oss:

Thus, from a biblical point of view, to talk of the grace of God being in us is not basically wrong. But at the same time in the context of biblical language, the fact of the Spirit, the love and the grace of God being in us means that we are, we live and have our being ‘in the Spirit’, *that is, outside ourselves*. So it follows that the Spirit, the love and the grace of God are not at all to be conceived of as a condition or state which has been poured into us and inheres us... but rather as powers and events which are so effectual in us that they bring us outside of ourselves.<sup>186</sup>

Det förefaller mig iögonenfallande hur Jüngel här vidareförmedlar Neoprotestantismens förhållningssätt till rättfärdiggörelsen: den troende ”placeras” ontiskt sett *enbart* i det objektiva perspektivet – en personlig och väsensmässig förändring ens efter rättfärdiggörelsen

förefaller bli en icke-fråga. Den verkliga ”effekten” är istället *enbart* den rörelse som tar henne ”ut ur sig själv”, till ”frihet”, ”relation” och ”närvaro”, eller till subjektivismens ”själv”.<sup>187</sup>

So the justifying Word makes our human existence anew, by relating us to Jesus Christ and there bringing us to ourselves, outside ourselves (*extra se / extra nos*).<sup>188</sup>

Thus faith is the *self-discovery* and *experience of the Self* that has been set free unto freedom.<sup>189</sup>

Kanske är det symptomatiskt att Jüngel till skillnad från Luther också tar avstånd från den athanasianska förståelsen av gudomliggörelse. Likaså inskränker han – eventuellt under inflytande från Barth – betydelsen av egenskapernas meddelelse (*communicatio*) till beteckna ett förhållande exklusivt för Kristus. Istället menar Jüngel att rättfärdiggörelsen ger människan förutsättningen för att hon bättre skall kunna växa i förståelsen av vad det är att vara enbart människa – d.v.s. inte genomsyrad av gudomlig närvaro eller gudomligt inneboende. Jüngel skriver ”For nothing is worse to man than for him to cease to be a mere man”.<sup>190</sup> Luthers själv uttrycker sig annorlunda:

For it is true that man helped by grace is more than a man; indeed, the grace of God gives him the form of God and deifies him, so that even the Scriptures call him “God” and God’s son. Thus a man must be extended beyond flesh and blood and become more than man, if he is to become good. And this begins when a man acknowledges that of himself this is impossible, humbly seeks the grace of God, and utterly despairs of himself...<sup>191</sup>

Vi kan sammanfatta med två iakttagelser. Det är visserligen så att Luther uppmanar de kristna att ha blicken fäst på honom som är nådens givare, istället för att bli upptagna med att ”räkna gåvor”. Det är i samma mening då också så att den lutherska dogmatiken skall hålla isär *gratia/favor* och *donum* när det gäller Guds initiativ till rättfärdiggörelse, samtidigt som *gratia* och *donum* kan få sammansmälta i den mottagna rättfärdiggörelsens avseende, där givare och gåva kan få vara ”samma sak” (1.2). Nåden förblir det som för alltid ger gåvan både värde och innehåll.<sup>192</sup> Det förefaller mig som att Jüngel och Ebeling och denna typ av luthersk teologi snarast pressar tillbaka även gåvan, så att Anden får vittna om rättfärdigheten endast utåt, eller utifrån.

För det andra kan man fråga sig om det är rättvist med en så pass kategoriskt avvisande gest gentemot ett motiv som uppenbarligen är integrerat i Luthers teologi. Robert Jenson som tillsammans med Carl Braaten introducerade den finska Lutherforskningen i USA skriver:

...I see no reason why it is better to speak of humanization than of deification. Words like "humanity" are in Christian usage eschatological: we are destined to be whatever "human" means, and what the word means is what God means by it. We are human now as and only as God is drawing us toward whatever he has in mind for us. What then if what God has in mind is to take us into the life that he is?<sup>193</sup>

Detta visar också på det alternativa sättet att förstå "eskatologisk bestämmelse" som någonting vilket kan ha sin början redan nu.

## *2.5 Reflexion och frågor kring den kritiserade tyska teologin*

Utifrån flera av de citat ur de tyska Lutherforskarnas arbeten som jag funnit själv eller hämtat ur Helsingforsteologernas material, finns det anledning att fråga hur pass problematiska de egentligen är. Det är ju även för Luther så som Ritschl skriver, att "Guds väsen inte är tillgängligt för oss" – om detta avser Gud sådan han är i sig själv och för sig själv, då är det ett i alla händelser helt okontroversiellt påstående. En sådan godvillig läsning kunde utsträckas även till Ritschls uppfattning om att Gud för de troende blir känd endast via Kristus, förstådd som gemenskapen i Kyrkan, eller till Holls påpekande om att även om där finns en trons förening med Kristus så finns där ingen trons förening med Gud. Kapitlets inledande citat om inkarnationen är i själva verket ett uttalande av Luther riktat mot de former av gnostisk mysticism och svärmeri som framställde det som önskvärt att komma bort från det mänskliga och jordiska till ett möte mellan bara den egna själen och Gud. Det är mot detta Luther inskräper "Nein Geselle! Wo du mir Gott himsetzttest, da mustu mir die Menschheit mit hinsetzen".<sup>194</sup>

Lika lite är det fel att tala om troslivet som att det väsentligen är en relation, vilket det också är. Om den finska kritiken stämmer, så står det snarare att finna i vad de tyska Lutherforskarna inte säger, och vad som blir konsekvensen om den teologi måste upprätthållas som hävdar att där nu inte finns någon sann kunskap om, eller någon väsensmässig gemenskap med Gud, sådan han – efter vad de finner hos Luther – utger sig för de troende. Jag tror det kan vara riktigt att som Helsingforsteologerna gör utpeka upplysningsfilosofin som det huvudsakliga problemet. För om de tyska teologerna måste upprätthålla en kantiansk kunskapsteori, då måste även trons kognition omfattas av denna principiella åtskillnad – så att tron inte kan framställas som en väsentlig kunskapsakt. Luther själv behöver, om han nu omfattar en annan kunskapsteori (1.3), inte göra denna typ av åtskillnad mellan sann kunskap och okänd sanning, eller mellan transcendens och immanent

närvaro. Istället kan han se dessa som skiftande fenomen som tar honom själv i anspråk och vilka han själv måste ta i anspråk, så att både kunskap och närvaro kan förväntas ge väsentliga genomslag i hans natur. I den upplysningspräglade teologin ser det då istället ut som att det är den principiella åtskillnaden inom kognitionen som måste få behålla sitt genomslag inom antropologin.

Man kan fråga efter skälen till att denna gren av den tyska Lutherforskningen så uttalat tar avstånd även från en *teologiskt* differentierad – men bestämd – antropologi.

Både Ebeling och Jüngel förnekar att det skulle vara riktigt att tala om människan som ett väsen (*substantia*) med en bestämd natur eller inre formation, trots att Luther uppenbarligen själv gör det.<sup>195</sup> För denna mening hänvisar de till ord av Luther som "[t]his life is not... being, but becoming", som ett skäl att anta att Luther skulle ha menat att människans väsen i detta liv enbart skall förstås som en möjlig tillblivelse: Inte som att hon *är* något nu, utan *blir* det först eskatologiskt.<sup>196</sup> Samtidigt är det ett gott exempel på hur en Luthertext används utan att en annan möjlig läsning redovisas. Nämligen den att Luther skriver om att den kristne inte skall slå sig till ro eller anse sig färdig i helgelsehänseende, och att den riktiga inställningen i detta är att bete sig "*som om*" hon inget är. Men därmed inte sagt att hon inget är: "We are not yet what we should be, but we are becoming what we should be" uttrycker snarare en tillblivelse av något som också redan finns, även om det har ett eskatologiskt korrektiv, "[i]t is not being but becoming. Not rest, but exercise... It is not the end, but it is the path".<sup>197</sup> Luthers ärende här *är* i själva verket helgelsen, utifrån liknelsen om surdegen som arbetas in i tre mått mjöl i Matt 13: 33

The new leaven is the faith and grace of the Spirit. It does not leaven the whole lump at once but gently, and gradually, we become like this new leaven and eventually, a bread of God. This life, therefore, is not godliness but the process of becoming godly, not health but getting well, not being but becoming, not rest but exercise...<sup>198</sup>

Jag gissar att denna upplaga av luthersk teologi står under inflytande från upplysningsarvet, men att den också tagit hänsyn till 1900-talets kontinentala filosofi och dess skepsis mot att människan skulle besitta en förmåga att analytiskt konstruera giltiga begrepp för den egna identiteten. I ett följande avsnitt skall jag undersöka om där kan finnas ett avgörande släktdrag mellan rationalismen och existentialismen, trots att de också förefaller exklusiva (kap. 4). Gemensamt har de emellertid den antropologiska subjektivismen, undersökningen av människans medvetande, dess upplevelse av – och förhållande till – vad det står i relation till.

När det gäller en av upplysningen präglad teologi är det anmärkningsvärt om den kom att utrangera substansbegreppet därför att det visat sig *filosofiskt* problematiskt. Att det kan se ut

att finnas en legitim teologisk bevekelsegrund för detta därför att luthersk teologi lär att människan är kallad att inte fixera sig vid den egna personen eller den egna andliga konstitutionen, eller vid den egna kunskapsbildningen och förmågan, förefaller märkligt i ljuset av hur ofta Luther i vart fall undersöker just dessa teman. Dessutom är det tydligtvis så – vilket borde göra den moderna teologin svaret skyldig – att Luther driver och etablerar sin antropologi och sin helgelslära utifrån vad han finner vara skriftens objektiva ord och vittnesbörd, övertygad om att människan tar emot verkligt liv och verklig kärlek för att formas av dem.<sup>199</sup>

Lika angelägen förefaller mig frågan hur man skall förstå Guds handlande med den troende människan – om hennes relation och svar i tro vore bara en yttre sak, aktiverad genom att Gud ställer sig i relation till henne. Utifrån vilka resurser handlar människan i sitt svar, om hon är vare sig en varelse som kan förhålla sig till sina egna till dels kända förutsättningar och ta dem i anspråk, eller om hon inte på riktigt och till deras natur fick ta emot liv och kärlek av Gud för att förmedla något av dem vidare till sin medmänniska? Med vad utför den kristne enligt en sådan teologi sin gärning gentemot sin nästa om denna handling till sin natur inte får framställas som den sanna närvaron av nytt skapelseverk och en verklig kärlek?

Om det som för Ebeling är så att trosakten alltid utgörs av ett ”aktuellt skeende” (*aktuales geschehen*) som manifesteras i samvete och förstånd, skiljer den sig då i någon stor utsträckning från handlingen och den moraliska självavgörelsen i Kants antropologi? För det första tycks det åstadkomma en antropologi som återigen blir helt fokuserad kring etiken och handlandet, samtidigt som en sådan teologi får problem med människan som passivt mottagande – om den inte vill svara på *vad* det är som tas emot.

Vidare förefaller en sådan antropologi som beviljar teologisk och existentiell giltighet endast åt den aktiva relationen – trosakten – att ge människan en flyktig identitet. För om Gud aktiverar människor genom sitt tilltal därför att Gud vill styra människor rätt i deras relationer, men de likväl i detta skeende inte får ta emot Guds vilja så att den intar och genomtränger deras väsen, framstår det inte då som att de kallas endast till att vara aktiva – till en övergående handling – och att denna aktivitet genereras helt av Gud i det yttre? Och får inte människan, om hon möter sanningen endast som ett yttre budskap eller en situationsbunden yttre uppfordran – om dessa inte väsentligen kan slå rot i henne – en identitet som är vänd rätt gentemot Gud endast när hon *lyssnar aktivt och förstår* eller när hon *handlar aktivt*?

Om människan inte kan vara en verklig en kanal för Guds verkliga kärlek, utan bara ett verktyg för Guds yttre vilja, vad består då trosakten i annat än att låta sig styras eller riktas. Och även om människan då reagerar genom Guds egen rörelse gentemot henne, sker det inte

endast som en slags parad som skickar denna vidare för att styra hennes relation med sig själv eller med medmänniskan rätt – om nu relationen med Gud inte får framställas som ett också inre skeende och till utvecklingen av en inre natur. Jag återkommer till denna fråga i kapitel 6.



### 3. Den svenska Lutherrenässansen

”Den svenska Lutherrenässansen” inträder i ett skede efter Neolutheranismen och innan sin tyska namne, och utvecklas med den teocentriska motivforskningen i Lund och en mer analytiskt och antropocentriskt orienterad undersökning i Uppsala.<sup>200</sup> Inflytandet från tysk dogmatisk forskning är naturligt nog betydande, men med en växande skandinavisk dialog.

Söderblom, Nygren och Aulén vänder sig mot Ritschl och liberalteologin samtidigt som Aulén och Nygren uppskattar Holls arbete. Lundaforskningens teocentriska patos syns bland annat i Auléns och Nygrens förståelse av den kristna kärlekstanken som något väsensskilt från den naturliga lagen eller en allmänmänsklig etik, så att det liksom hos Holl eller Barth är fråga om att driva uppenbarelsen och den fördolde Guden gentemot en mer filosofisk teologi. Det är därför heller inte en återgång till Luthers eller ortodoxins vilja att beskriva Guds handlande och närvaro också metafysiskt, eller med substansteologi.<sup>201</sup>

Det är intressant att Söderblom uppvärderar mystiken och menar att ”Luther är den äkta fulländaren av kyrkans mystiska fromhetstradition...” och dessutom närapå uttrycker den finska forskningens paradigmen när han skriver att tron för Luther är ”Kristi egen mystiska närvaro hos oss...”<sup>202</sup>

Desto mer anmärkningsvärt att denna ådra hos Söderblom tycks ha fått få direkta efterföljare – till exempel Anders Nygren håller fast vid den ritschlianska generaliseringen av och misstron mot mystiken. För Nygrens del är det mystiska arvet och uttrycket hos Luther ”inte relevant”. När han beskriver mystikens förment felaktiga ambition tycks den för honom främst handla om misstolkningar av Jesus eller Paulus tal om att se Gud, vilket ger Nygren skäl att påpeka att sådant avser endast ett eskatologiskt skeende.<sup>203</sup>

Mannermaa – som alltså också räknar den teocentriska lundaforskningen som en av förutsättningarna till sitt eget arbete – menar att Nygren missförstår unioteologin, i det han ser föreningsmystik som ett utslag av eros onda drift, istället för att se möjligheten till att förstå den som *Guds nedstigande* till den troende, just i *agape*.<sup>204</sup> Frågan är om detta utan vidare är en rättvis bedömning. Nygrens hela slutsats i *Eros och Agape* är att den kristna kärleken springer fram ur *gemenskapen* med Gud – källsprånget – att den troende är kanalen för denna kärlek av gudomlig art: ”nicht wirklich noch menschlich, ja nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst”. Nygren avslutar: ”Genom tron äro vi Guds barn, genom kärleken äro vi rentav ’gudar’.”<sup>205</sup>

### 3.1 *Communicatio, sanctificatio och profectio i svensk Lutherforskning*

När Herbert Olsson i sin avhandling 1934 hävdade att läran om *communicatio idiomatum* i själva verket utgör det konstitutiva draget i Luthers Gudsåskådning och det expressiva uttrycket för hans syn på förhållandet mellan skapelse och frälsning, ”som uppbar hela hans reformatoriska åskådning”, var det ett överraskande och nytt påstående inom svensk teologi.<sup>206</sup>

Helgelsetematiken undersöks i Uppsala vidare av Axel Gyllenkrok 1952 med avhandlingen *Rechtfertigung un Heiligung*, och *communicatioläran* tar även Torgny Bohlin upp i *Den korsfäste skaparen* från samma år. Den undersöks emellertid i synnerhet i och med Kjell-Ove Nilssons avhandling *Simul* från 1966, framlagd i Lund, där Bengt Häggglunds *De Homine* tidigare också beaktat detta motiv.<sup>207</sup>

Axel Gyllenkroks avsikt med *Rechtfertigung un Heiligung* var att gentemot den teocentriska lundaforskningen sätta fokus också på människans aktivitet i tro och på helgelsen. Man kan notera hur han uppmärksammar att Luther skriver att framåtskridandet – *profectio* – är en för den troende nödvändig sak att söka.<sup>208</sup>

Wingren går med påtaglig entusiasm in på ämnet *communicatio idiomatum* i *Predikan* 1949. Men även om han drar viktiga konsekvenser som också framgent kommer att utgöra en del av hans teologi förblir hans undersökning av detta motiv i huvudsak en nyorientering av vad han fann felaktigt i Nygrens *agape-teologi*.<sup>209</sup> I det avseendet handlar *communicatio* för Wingren om ett mottagande av Kristi kärlek, som skall vidareförmedlas till nästan.<sup>210</sup> Detta hade emellertid Herbert Olsson sammanfattat redan tidigare, när han för kristologin, tron och etiken samman. Den kristne beskrivs av Olsson således som ”*simul liberimus et servimus*” liksom Kristus, eftersom han kom till jorden ”*in forma dei et in forma servi*”.<sup>211</sup>

Enligt egen utsago ville Kjell-Ove Nilsson med *Simul – Das Mitteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie* utifrån kristologin och ”med trinitarisk uppläggning” undersöka hela Luthers teologi, fokuserat i läran om *communicatio idiomatum*.<sup>212</sup> Även då jag inte riktigt kan tillgodogöra mig detta verk, står det klart vid en överblick att Nilsson går igenom i stort alla de aspekter av trons mottagande av Kristus som den finska forskningen undersöker, något han själv påpekar: ”[den] påminner f.ö. om mina tolkningar av nämnda *communicatio*-sammanhang, liksom av förhållandet mellan en relationsbetraktelse och ett natur- eller substans/väsenperspektiv”.<sup>213</sup>

När Wingren i ett av föredragen som ligger till grund för *Luther frigiven* (1970) rekommenderar Nilssons avhandling som klagörande ifråga om att föra kristologi,

skapelselära och etik samman blir jag därför återigen fundersam när han ett par rader senare drar en slutsats som påminner om Ebeling eller Jüngel: ”Den funktion, som Kristus genom evangeliet, genom dopet och genom nattvarden, utövar i den troende människan, består inte däri att han tillfogar någonting gudomligt eller andligt eller kristligt till det mänskliga. Utan hans frälsande funktion består helt enkelt däri att han gör det mänskliga mänskligt”.<sup>214</sup>

Här vill jag helt kort nämna att Bernice Sundkvist vid Åbo Akademi i sin avhandling frågar sig om inte också Carl-Axel Aurelius trots sin uttalade avsikt att övervinna motsatsen objektivt-subjektivt i rättfärdiggörelseläran, genom att använda sig av Luthers tolkning av rättfärdiggörelsen också utifrån det hebreiska begreppet *sedakā* (upprättelse) och i anknytning till detta tala om troslivet som ett ”vänskapsförbund” – likväl fortsätter att beskriva livet i rättfärdiggörelsen som ett yttre förhållande ”av existentiell karaktär”.<sup>215</sup> Å andra sidan kunde man också tänka sig att *sedakā* gör rättvisa åt Luthers föreställning om en effektiv tillvitelse, *imputatio commutativa*. Detta är emellertid en viktig fråga till en av våra kvarvarande Lutherforskare.

### 3.2 *Polemiken mellan Gustaf Wingren och Torgny Bohlin 1952-1953*

Nu undrar jag i vilken utsträckning Wingren följer upp den ontologiska och i princip substantiella kristologi-antropologi som Olsson skisserar.<sup>216</sup> Om han inte gör detta motiv rättvisa, antar jag att det kan komma att saknas ett ”kristologiskt urverk” som förutsättning och förklaringschema i hans etik. Det kunde vara anledningen till att den också uppfattats mycket fokuserad på kallet, i synnerhet som ett jordiskt kors och tjänande: som arbete.<sup>217</sup>

Detta är ett provisoriskt antagande, jag vet inte om det gör Wingren rättvisa. En förevändning för ett sådant antagande har emellertid ofta framställts utifrån tanken att Wingrens teologi är präglad av uppgörelsen med Nygren, av vad han uppfattade som en alltför dogmatiskt begränsad förståelse av agape, som ser den civila lagen och människors mellanmänniska relationer reglerade genom lagens (*nomos*) fenomen, enbart som något negativt eller irrelevant, och utan någon verkligt förklarad skapelseologi, efter första trosartikeln.<sup>218</sup>

Jag undrar därför om det inte kan ligga någon rättvisa i att anta att Wingrens latent tillämpning av *communicatioläran främst* iscensätter den som en kärlekens *kausalitet*. En kausalitet Gud-människa-nästa, som därför oftast framställs i form av tjänandets bindande princip, men inte förut som hos Nygren eller Olsson, som en ontologisk undersökning av den kristologiska huvudlänken mellan skapelse och frälsning.<sup>219</sup>

Torgny Bohlin undersöker som sagt människans delaktighet av *communicatio* – genom att hon först själv görs till intet. Han pekar också på att Luther sammanför rättfärdiggörelse och skapelse, så att de därför (ontiskt sett) är av samma art.<sup>220</sup> Bohlin ifrågasätter Wingren just där han tycker att denne tenderar att för den troende människan skapa en dualism mellan jord (innevarande tidsålder) och himmel (eskatologin).<sup>221</sup> Utifrån Wingrens svaromål och recensionen av Bohlins avhandling vill jag fråga efter varför demarkationslinjen tycks gå just där den gör, kring en förment ”*realiserad eskatologi*”.

Det i stort sett enda tema Bohlin får beröm för är sin behandling av *communicatio*, och Wingren tillstår att han själv kunde ha behandlat ämnet bättre i sin egen avhandling. Å andra sidan kritiserar han Bohlin för att i sin framställning av frälsningstanken hos Luther driva en alltför ”*realiserad eskatologi*”, så att kamp- och helgelsemotivet faller i skugga.<sup>222</sup> Det må vara sant, och därmed väcker han också en fråga som han här – misstänker jag – själv inte helt svarar på, nämligen hur realiseringen av helighetens närvaro hos den troende kan förstås.

Jag vill göra några iakttagelser ur deras polemik och hos Wingren, rörande detta motiv. Till att börja med kan man konstatera att Wingren i *Predikan* gör flera framställningar som generellt kunde tyckas förenliga med den finska forskningen, och även med Nygren, Olsson, Bohlin och så vidare: ”den nya människan är Gud”, ”i tron bor Kristus, som stiger ner och inkarneras i nästankärleken”, liksom ”evangeliets innersta förutsättning är, att livet är ett Guds verk, och att det därför såsom skapat, såsom framflödande ur Guds händer, *har mening*”.<sup>223</sup>

Men jag undrar – och här sällar jag mig till synpunkter som ställts av en rad kritiker – om inte Wingren tenderar att alltför fort vidarekoppla rättfärdiggörelsen till helgelsen, under tjänandets princip.<sup>224</sup> Kanske kunde det då gå att visa på olika aspekter av detta, med en serie citat. Jag noterar som ett anslag härtill att Wingrencitatet ovan löd ”evangeliets *innersta* förutsättning” och inte ”*första* förutsättning”. Om det är så att Wingren ser rättfärdiggörelsen som till sin natur omedelbart en motor för kärlekens arbete och utgivelse, då skulle det också exakt ange en förklaring till om han inte framställer rättfärdiggörelsen som en förvandling av människans väsen, ett utrustande via ett först passivt mottagande. Hos Luther förlöser förvisso rättfärdiggörelsen till goda gärningar. Men den troende *blir först* ett gott träd.

Jag undrar om det då inte avslöjas i Wingrens eventuella överreaktion mot möjligheten till att se att den rättfärdiggjorde kan få ha något av eskatologin också ”tillgänglig”, nämligen honom som *alltid och redan är A och Ω*. Och om Wingren förnekar denna möjlighet – binder han då inte skapelsen för hårt vid tiden?

Gud skapar i nuet livet genom att med lagen bjuda och befalla fram gärningar... Gud skapar på jorden genom att i lagens bud vrida människan mot hennes nästa och rikta hennes gärningar mot... nästans bästa<sup>225</sup>... och Kyrkans tid är lagens tid, som inte tillåter någon flykt undan lagens verk... I trons tid regerar evangeliet i samvetet, medan kroppen, bunden av lagen, vandrar på arbetets och korssets jord... [kroppen är på väg mot uppståndelsen] i och med att den bär lagens börda, bär korset.<sup>226</sup> Kallelsen är primärt lag... Primärt hör lagen kroppen till.<sup>227</sup> Eskatologien är det område som först återställer harmoni och mening åt vad som sker i jordelivet. Av denna anledning längtar tron efter döden och himlen.<sup>228</sup>

Så långt en selektivt arrangerad kollektion. Man kan också citera vad som förefaller mer vara ett anspråkstagande av eskatologin: "[det] eviga uppståndelivet är ej något annat liv än människolivet nu". Men omedelbart därefter karaktäriseras detta *helt* som "kamp".<sup>229</sup>

Visserligen följer Wingren Luther troget i meningen att detta liv alltid förblir en kamp, men för Luther är rättfärdiggörelsen (som förblir en del av uppståndelivet) inte enbart kamp, utan också mottagande. När Wingren i *Luthers lära om kallelsen* kommer till avsnittet *nyskapelsen*, betecknar han den som det växlande draget i det *yttre* livet, så som han också undersöker detta utifrån stundelein-motivet, det spontana situationsbundna tjänandet.<sup>230</sup>

När Luther har ordet och utlägger *vocatio* är det tydligt att det inte handlar primärt om kors, lag och lidande, utan om att *vocatio* i sig är en skapelseakt, en nåd och hjälp och gåva från Gud. Kallet är i sig en gåva, sedan ligger i stånd och dagsverk uppgifterna, och sammantaget verkar Gud i allt detta både törnen och ära. Dessutom är *vocatio* för Luther inte bara yttre, utan en också inre kallelse till Kyrka, ord och sakrament, bön och rättfärdiggörelse.<sup>231</sup>

Även om Wingren också bekräftar ett i någon mening substantiellt framåtskridande – "lagen verkar i kroppen och... driver långsamt ut synden" – är frågan vilken betydelse detta får hos honom.<sup>232</sup> Givet sådana teologiska vändningar som att rättfärdiggörelsen beskrivs som *communicatio* av ett *simul iustus et peccator* som mottagaren inte behöver förmå differentiera annat än som att rättfärdiggörelsen är Kristi närvaro i samvetet – där övergången (*transitus*) från gammal till ny människa nu sker i tro, den tro som återkopplas till "evangeliets rike över samvetet" och "lagens rike över kroppen" – undrar jag om inte Wingren lägger sig närmre Lutherrenässansens *wirkungsdanken* med dess framställning av det kristna livets art och ethos som aktualistiskt. Inte överraskande an knyter han till Ebeling i sin teckning av hur den rättfärdiggjorde skickas in i kallelsens sysslor.<sup>233</sup>

Bohlin ställer här Wingren samman med Regin Prenter och menar att de bägge förstår rättfärdighetens inneboende (nåden som gåva) som detta att den främmande rättfärdigheten ingriper i de kristnas liv, till tjänst för nästan, och till ett bindande av köttet – och att den endast i denna negativa mening kan betyda en befrielse från synden i detta liv. Så pekar han

t.ex. på hur Wingren i läran om kallelsen förstår enbart samvetet som delaktigt av himmelen och löftet, medan kroppen skall tuktas och längta genom kors till uppståndelse.<sup>234</sup>

Bohlins diagnos av Nygrens dogmatik är också intressant i sammanhanget, dels därför att han med Wingren och flera andra här saknade en redogörelse för Guds handlande i skapelsen, dels därför att han föregriper den finska och samtida forskning med avseende på *communicatio* i skapelsen:

Det i förstone förbluffande i Nygrens agapetanke... synes oss försvinna först, då man ej med Nygren renodlar frälsningstanken utan tar upp relationen skapelse – frälsning sådan den möter i *communicatio* mellan Kristi naturer, som ock är en *communicatio* mellan den gudomliga och rättfärdiggörande tron och den gärningarna behärskande kärleken. Först mot den bakgrunden... låter det sig uppvisa, att Luther faktiskt tillämpat den nedåttigande agapes princip, som genom den Korsfäste söker sig till den kristne, gör honom till en kanal och genom denna söker sig ut till världens synd.<sup>235</sup>

Wingren å sin sida menar att Bohlin för mycket antagit Bultmanns exegetik. ”Det futurala perspektivet drunknar i och uppslukas av rikedomerna i presens”.<sup>236</sup> Han refererar till Bohlins framställning av en gradvis förvandling av människan efter rättfärdiggörelsen och ställer mot detta Luthers kraftiga accentuering av människans förblivande syndighet. Särskilt poängterar Wingren ogillande att Bohlin påstår att den kristnes kropp redan nu har del i uppståndelsen, och tycks alltså implicit mena att detta motiv inte skulle existera hos Luther.<sup>237</sup>

Bohlins kritik från 1952 är intressant just i sitt påstående att Wingren tenderar att skilja tid och evighet åt i den fortgående frälsningsprocessen, så att salighet och eskatologi ställs *helt* på framtiden – vilket speglar den bedömning även senare Wingren-kritiker gör. Mot detta ställer alltså Bohlin en läsning i vilken han finner att Luther menar att himmel och evighet genom Anden bryter in i tiden och är reallt närvarande i den kristnes kallelse – och kropp – med kärlek och glädje, just som en skapelseakt vilken föregår gärningen.<sup>238</sup>

Polemiken mellan Wingren och Bohlin, jämte senare kritiker av Wingren, föranleder just att frågan om arten av frälsningens realisering uppmärksammas. Det är underligt om Wingren som så mycket propagerat för Irenaeus namn, likväl inte riktigt ser att Irenaeus är en östlig teolog, och att hans recapitulatortanke starkt betonar att frälsningen omfattar en återställelse av *Imago Dei* och människans potential att tro. Luther själv förefaller här komma med svar på frågor som inte alltid ställs inom luthersk teologi. Är inte Guds avsikt med frälsningen att befria människor från syndens välde redan nu, och måste inte förutsättningen för detta då ligga i möjligheten till en delaktighet av Guds hjälp, även som en underpant på eskatologins ”tidlösa” art? Speciellt som detta förefaller vara en teologisk möjlighet, utan att en ”realiserad

eskatologi” därför behöver framställas vare sig som en ägodel eller som en fullbordad eskatologisk konsumtion.

Det kunde kanske visa sig värdefullt att undersöka detta vidare, huruvida Wingren tillåter en full ”substantiell communicatio”. Även om Wingren skulle ha fog för sin kritik att Bohlin överexploaterar frälsningens tidliga realisering genom att följa Bultmann, blir frågan omvänt om han själv lika mycket står i det anti-metafysiska arvet, där tiden förblir en oöverkomlig horisont för kunskapen om och erfarenheten av det eviga.

Bohlin saknar i detta en konsekvent möjlighet till en människans reningsprocess, och finner att all förändring av det mänskliga väsendets synd ställs på framtiden och läggs i förväntan, något även Axel Gyllenkrok uppmärksammar och saknar i en sådan framställning. Gyllenkrok vänder sig i detta mot Prenter, och man kan notera att Prenter inte ens gick på den aktuella Lutherforskningens linje när han i *Skabelse og Genløsning* finner att [the] “idea of a communicatio idiomatum is not in itself a genuine expression of Luther’s intention in his Christology...”<sup>239</sup> Wingren ger visserligen communicatio full giltighet, men frågan är om hans beskrivning motsvarar Luthers, eller om där i konsekvensen ryms en (reformert) tendens att skilja gudomligt och mänskligt åt i Jesus.<sup>240</sup>

För Wingren befinner sig den troende genom sin tro med Jesus i himlen, men det är inte alls lika klart att Gud med sin eviga natur tar sin boning i den troende människan. Röjer han därmed en ambivalens i denna fråga? Jag vet inte om sådana antaganden gör rättvisa åt Wingren. Tänker man att det skulle vara möjligt att finna att det är så, behöver man följaktligen kunna argumentera för att det präglar hela hans teologiska produktion.<sup>241</sup>

#### 4. *Existentialismens anti-metafysiska arv*

Här vill jag också göra en kort reflexion över Neoprotestantismens inflytande på en senare ”existentialistisk” luthersk teologi, så som den finska forskningen exemplifierat denna med t.ex. Gerhard Ebeling. Jag gör det utifrån den korta idéhistoriska genealogi som Mannermaa anför i *Union with Christ*, som en anmärkning kring den kantianska filosofins inflytande – där ”tinget i sig” antas inte kunna bli föremål för direkt kunskap.<sup>242</sup>

Den kantianska kunskapsteorin ser Mannermaa förmedlad via filosofen Hermann Lotze, till Ritschl och efterföljande tysk teologi. Här finner vi alltså tanken att människans kognition (*erkenntnis*) uppfattar bara effekterna av hur tillvarons delar står i relation till varandra (dass die dinge auf uns wirken).<sup>243</sup> Principiella frågor till en kantiansk kunskapsteori är förstås sådana som hur människan – om sanning bara utgörs av en okänd regulativ idé – skall förmå samla över huvud någon immanent meningsbärande tanke.

Hos Lotze finns t.o.m. en radikaliserings av Kant, i det att han förnekar att tingen ens måste existera i sig själva – ha ett eget egentligt vara (*substantia*). Det kan se ut som att en sådan förståelse faktiskt bättre än Kants skulle kunna göra rättvisa åt Luthers framställning av *creatio continuata* – ett av Gud alltid givet och upprätthållet liv – men i enlighet med den nykantianska filosofins villkor tenderar den framförallt att upplösa alla metafysiska bestämmelser av människans natur och medvetande. Hennes natur- och identitetsbestämning kan därmed föras till en alltmer fenomenologisk undersökning av medvetandets relation till sin omvärld, så att den också alltmer kommer att bestämmas av det psykologiska och fenomenologiska område där man sysselsätter sig med att undersöka upplevelser av omvärld, möte och relation. Som tidigare upprepats är det denna filosofiska tendens den finska skolan menar i olika varianter hemsöker luthersk 1900-talsteologi och som de finner ontologiskt bristfällig, i det att den tycks begränsa den teologiska framställningen av människans tillvaro och kallelse. Det andra temat som spelar en central roll är då – återigen – upplevelsen (*erlebnis*), antingen som den i vissa stunder starkt drabbande upplevelsen av livet, eller som hos Schleiermacher den mer kontinuerliga upplevelsen av beroende, föreställningen om ändlighet och oändlighet, och upplevelsen av personlig *relation* till dessa fenomen, tänkt som given i människosjälens och därmed allmänmänsklig.<sup>244</sup>

Bägge dessa tema finner Mannermaa i sina komplex hos Lotze. De får där, menar Mannermaa, sin legitimitet just på kantianska premisser, som kognitionens gränsupplevelse, den legitimering som han ser ärvas ner till att bli en även teologisk legitimering av ramarna



för den mänskliga kognitionen. Som transcendent fenomen kunde erlebnis då handla om en ”helhetsupplevelse” eller ”själsupplevelse” som bestäms till sitt innehåll främst och endast av att de visar på den medvetna kognitionens gränsområde, eller snarare visar sin distinkta art mot det som utgör det kantianska förnuftets kategoriska gränser för mänsklig kognition, så som rum och tid.

#### 4.1 Heideggers fenomenologi inom ramarna för Kants kunskapsteori

Här vill jag nu beakta Heidegger, som nav i 1900-talsexistentialismen, och tillsammans med Bultmann och Barth av betydande vikt för tysk luthersk teologisk utveckling under denna tid. Det finns först två ting i Heideggers föreställning om tilldragelsen (ereignis/erlebnis) som är illustrativa för den här frågan. Det första är att det är rimligt att tillerkänna Heidegger ett visst lutherskt arv i hans framställning av olika tilldragelser, så som ångest eller ”till-döden-varo” och *nichtsein*. Det följer av hans egna lutherstudier att också den teologiskt bestämda andliga tillintetgörelsen/reductio informerat hans egen filosofi.<sup>245</sup> Ifråga om den tilldragelse där människan tänks drabbad och överväldigad av skapelsens och livets vara, dess närvaro eller intensitet (”därhet”) etc. så beskriver han en sådan förundran inför tillvaron genom att utvinna ordet *fenomen:s* (φαινω) etymologiska betydelse – ”utstrålande” och ”själavslöjande” – och tilldragelsen därför som en *ljusning* (*Lichtung*) eller *upplysning* (*Erleuchtetwerden*). Jag tror att detta kan anges som en talande grundföreställning inom existentialismen, som ofta använts även av teologer. Vare sig det där får formen av skapelseteologi eller medlande teologi – om övergångspunkten sker just utifrån den allmänna existentiella upplevelsen (erlebnis), till en religiöst given förklaring – i den utsträckning som tros läran projiceras på upplevelsen som därmed förmäls med uppenbarelsens ord, och då den existentialistiske teologen åberopar sig på den specifika trosförståelsen/upplysningen (illuminatio) som signifikant för tros livet, så framställer det tros livets utgångspunkt just som en *effekt i medvetandet* – över *vad* man tror på, och inte som hos Luther, också *hur* man tror, och utifrån vilka resurser tron och dygden genereras.

Frågan är om det inte är avslöjande om existentialismen, som vill framstå så öppen mot skapelsen och naken inför tillvaron – med Heidegger som exempel – likväl importerar Kants filosofi.<sup>246</sup> Liksom titeln på Heideggers arbete *Varat och tiden* antyder, anger han där att ”tiden är horisonten för vår förståelse av varat”, något som vidare gäller också ”rummet”. Detta är också Kants a priori kategorier för medvetandet. När Heidegger tolkar upplevelsen av

tillvaron som tilldragelsen av något givet, handlar det liksom för Kant om någonting immanent givet. Även detta kunde vara delvis en gest gentemot Luther – då det röjer en likhet med Luthers skapelseteologi (Guds närvaro i gåvan/skapelsen) och i den mån det även vill göra rättvisa åt Luthers mening att själen är inkarnerad i skapelseerfarenhetens tid och rum.<sup>247</sup> Men för Heidegger, som följer Kant, radikaliseras inomvärldsligheten i erfarenheten: substans tolkas som vad som består genom förändringar över tid, i princip som ”inomvärldslig” materia, något empiriskt tillgängligt, men samtidigt okänt.<sup>248</sup>

Det är denna substans – tillvarons konkreta ”förhandenvaro” – Heidegger vill anmäla som fenomenens omedelbarhet i medvetandet, tingens väsen förstådda som att de kommer / anländer (*parousia*) till medvetandet, utan att kunna bestämmas objektivt.<sup>249</sup>

Heidegger ville också befria fenomenen från vad han såg som metafysikens självsvåldiga verifiering av det objektiva, från subjektets anammande av något ”tidlöst”, oföränderligt och evigt ”där ute”. Det är i denna ambition han under huvuddelen av sin karriär avvisar all teologi – och inkluderar Luther i den kritiken. Om hans bevekelsegrund är att han därmed tror sig förvägra teologin möjligheten att lyfta människan ur tiden för att höja henne till en förment manipulativ bedömning av tillvaron, så ser man att denna rörelse också upplöser möjligheten till en dogmatisk bestämning av både en människans och en dygdens natur.<sup>250</sup> Konsekvensen blir att en immanent kunskapsform åter ställs gentemot en transcendent så att även dogmatiken utranteras, inte minst dess grundläggande form – materia-betraktelse med avseende på Gud och skapelsen (1.5) som varit en del i också den lutherska skolteologin. Jag föreställer mig att detta kan utgöra en nyckelsekvens att hålla i minnet också i ett lite större sammanhang av teologisk utveckling under detta skede.

Ytterligare trender är alltså också viktiga att beakta, som en del av vad som kommit att influera en förment existentialistisk teologi. Inflytandet från Kierkegaards starkt betonade subjektivitet: både Karl Holl och Gerhard Ebeling väljer att framställa kristendomen som en samvetsreligion.<sup>251</sup> Därtill den dialektiska teologin eller ”neo-ortodoxin” som åter vill sätta gudsordet ”gentemot” människor och över den historiska positivismen, allra tydligast i Barths starkt reformerta åtskillnad mellan gudomligt och mänskligt – men också hos den lutherske Gogarten – hos vilka just den personliga relationen till det drabbande gudsordet blir programmatisk. Via Bultmann kan man så återknyta till Heidegger, i det att han framställer frälsningen som en presentisk närvaro (*kairos*) av evighet i tiden. Enligt en kritiker som Gustaf Wingren – på ett sätt som alltså felaktigt gör också hela eskatologin närvarande i Kristi historiska försoning, och i tron på den. Utan att här vidare undersöka var och en av dessa

trender undrar jag om det ändå kan visa sig fruktsamt att resonera kring deras komplexa men tongivande inflytande också i den efterkrigstida Lutherforsknings olika schatteringar.

#### 4.2 En vidare analys över olika trender och idiom inom den moderna teologin

Här vill jag peka på frågan kring hur dessa disparata trender kan ha artat sig i den existentialistiska Lutherforskning Helsingforsteologerna exemplifierar med arvet efter Gerhard Ebeling, och med avseende på problematiken kring hur arten av frälsningens närvaro hos den troende skall förstås.

Om vi då frågar Ebelinglärjungen Eberhardt Jüngel – som också stod under inflytande från Barth – så framställer han försoningen som att den åstadkommer en ”självkommunikation” där ”Gud anländer som den han är, för sig själv och för människor”. I den mån som detta är ett arv efter Heidegger-Bultmann så kunde det stå att finna i hur Kristus här får funktionen av den som både upprättar och förmedlar tron på sig själv som en existentiellt bestämmande händelse – *inför* människans medvetande, ”från Gud till Gud som Gud”, som en föreställning där Fadern är ”källa”, Sonen ”ankomst” och Anden ”framtid”.<sup>252</sup> Framställningen av Guds verk i människan beskrivs på detta sätt egentligen endast som en ankomst *inför* människan.

I den mån det är ett arv efter Barth och den dialektiska teologin kan det sannolikt sökas i den starka framställningen av Gud som självrefererande – den som genom Kristus skapar en relation till dogmat. Gudsordet drabbar ovanifrån, utan att den troende som hos Luther genom ordet och tron kan höja sig upp till Gud (”genom tron höjer hon sig upp...”, 1.6).

I bägge fallen är tron emellertid helt en yttre relation till dogmat, och bägge varianterna representerar en åtskillnad mellan immanens och transcendens. I inget av fallen är det så att dogmats ”metafysiska” innehåll tänks – så som t.ex. Konkordieformeln lär om Treenigheten att det sker – förmedlat till och inneboende i den troende, vare sig i kognitiv eller annan bemärkelse. Skillnaden består då snarare i att hos Bultmann tecknas frälsningen som något ständigt närvarande och eskatologiskt realiserat för den troende – detta som Wingren finner felaktigt och menar inte gör rättvisa åt upplevelser av den frånvarande Guden eller åt troskampen. Om Barth å andra sidan företräder den kategoriska åtskillnaden mellan mänsklig förnimmelse eller kunskap, och Guds uppenbarade Ord om frälsningen, är frågan *om* och i sådana fall *på vilka sätt* dessa senare lutherska teologer eventuellt försöker både hålla samman, men också reglera bägge dessa tendenser.

Utifrån de teologer jag här resonerat kring, och som jag menar förhåller sig till frågan om frälsningens art och realisering på ett visserligen teocentriskt sätt, vill jag drista mig till en preliminär gissning över i vilka avseenden de inte förmår eller vill integrera frälsningsläran även kristologiskt-antropocentriskt – alltså som ett ”motiv” med *Guds verkliga helighets verkliga förmedling till människan*.

Hos Bultmann, som i detta följer Heideggers fenomenologi, handlar rättfärdiggörelsen om att inse att Gud är den som ger människan alla hennes förutsättningar och allt liv.<sup>253</sup> Synd består i självtilliten till egna gärningar liksom den består i när människan för sin person söker säkerhet i denna världens förgänglighet och timliga intressen.

Budskapet om Kristi död och uppståndelse (*kerygmat*) avslöjar Guds godhet och ger därmed möjlighet till ett autentiskt liv, på så sätt att det är bara när hon erkänner och förstår att hon har sitt liv ur Guds hand, som hon tar emot sitt egentliga väsen. Detta är den nya existensformen och den existentiellt avgörande händelsen för en människa.

Eftersom Bultmanns ”avmytologisering” omfattade också eskatologin är det riktigt att som t.ex. Wingren påpeka att frälsningen här blir helt presentisk, eftersom frälsningens hela fullhet i Kristus då redan ligger inför den troende. Frälsningens existentiella förvandling och förvaltning kan hänföras till *tanken* på, och *tänkandet* kring, Guds rättfärdighet. Om det finns en ”helgelse” hos Bultmann så ligger den just däri att leva i relation till Gud som givaren och att se sig ombesörjd av Gud till sin skapade existens och genom skapelsen, och även till att följa Guds vilja och bud – genom ”autentiska” val. Jag tror man kan säga att det är Heideggers platonska materialism som i en sådan teologi anger resursen för den kristnes vandring i världen. En snarlik positiv framställning av Gudsordet och skapelsen som resurs kan nog sägas underligga all senare liberal- eller medlande teologi, det Barth ansåg vara en förvärldsligad kulturprotestantism.

På andra sidan har vi då den dialektiska teologin och lutherrenässansen som vill göra rättvisa åt *deus absconditus* (den frånvarande guden), och där man betonar skillnaden mellan Gud och värld så starkt att man därmed ger eskatologin en exklusivt futuralt aspekt. Frälsningen kan även här framställas som en existentiell förvandling, som består i den drabbande insikten om *Guds rättfärdighet*, möjlig genom att *Gud visat sig* själv. Om det finns en helgelsetanke här, så ligger den närmast fokuserad i samvetet, där det kristna livet tenderar att framställas som en relation av tro och lydnad till Gud, och tjänst åt medmänniskan. Resursen till helgelse, förstådd som väsentlig tillväxt, blir därmed en teologiskt närpå helt fördold fråga. Helgelse blir att försöka hålla fast i etik och samvete. Jag tror att denna tendens

är stark hos Ebeling och Jünger, och syns bland annat i att både skapelse och sakrament får litet utrymme i deras undersökningar av dogmatiken.

Prenter och Wingren tror jag kunde vara goda exempel på ett försök till ett tredje förhållningssätt, just i det avseendet att de yrkar på skapelsens väsentliga godhet och Guds avsikt med den, och samtidigt betonar frälsningens futurala kvalitet – d.v.s. en helt framtida eskatologi och förvandling. Det förefaller då bära på inslag från Bultmanns teologi, som regleras något av Barths teologi. Jag undrar om man inte kan karaktärisera åtminstone Wingrens framställning av det kristna livet i kallelsen som att människan där har sin resurs till ett riktigt liv genom att i tillförsikt och tjänande *bruka den godhet* som Gud lagt ner i skapelsen, så att det förefaller som att hon i sitt kall snarast samarbetar med skapelsens godhet, och så styr, brukar och odlar dess resurser rätt – om det jämförelsevis för Bultmann, liksom för Ritschl, låg redan i detta att människan *är* skapelse.

För att här avslutningsvis återknyta till Luther vänder jag mig igen till Sammeli Juntunens undersökning av metafysikens betydelse i Luthers teologi, och en reflexion han där gör över varför Luther inte kan sägas vara existentialist.<sup>254</sup>

Jag utgår nu ifrån att existentialismen bygger framställningen av människans identitet på att hennes medvetna möte med den allmänmänskliga tillvaron, inom och utom henne, anses kunna skapa eller generera en *självreflexion* – varigenom hennes person tänks vinna en genuin *självförståelse* – då hon genom att på det ena eller andra sättet *låter sig drabbas* av föreställningen att hon är till, men kanske inte för alltid, tillskrivs ett *autentiskt medvetande*. Det förblir då människan själv som står som författaren till ”det autentiska” i dessa fenomen. I princip får och behåller ett sådant medvetande sin existentiella autenticitet och filosofiska legitimering på grundval av dessa allmänna upplevelser, vare sig det handlar om en kontinuerlig upplevelse hon reflekterar över, eller om att hon repeterar minnet av upplevelsen.

Detta är inte fallet hos Luther, hos vilken sådant som förvisso kan vara och framställas som en upplevelse/känsla (*affectus*) i existensen, har ett bestående yttre korrektiv och en bestämmelse i Guds ord. Det är Guds ord som drabbar och kallar hennes natur, från synd till rättfärdighet, inte bara till att tänka på rättfärdiggörelsen eller till att försöka vara moralisk.

För Luther betyder Guds ord att evigheten bryter in i tiden, på ett sätt som till sin art har att göra också med formen hos dogmatiskt givna sanningar, alltså att något av sanningens väsen bryter igenom rum och tid och ett i övrigt mänskligt begränsat medvetande. När sådana ”existentiella upplevelser” drabbar Luther så förstår han dem som Guds Andes verkan (*affectus*) i sin själ, som reglerar hela hans väsen och som bestämmer hans eviga öde. Rättfärdiggörelsens verkan (*affectus*) i själen är av denna art.<sup>255</sup> Å ena sidan fungerar denna

dogmatiskt bestämda upplevelse som andlig lag och tillintetgörande på hela hans person, för tid och för evighet, å andra sidan så fungerar den både som en påminnelse om skapelsen (redan innan Guds personliga tilltal) och som en nyskapelse, i tiden med Kristus (Gal 2:20), och sedan – med Guds vilja – som helt reformerad och förhärligad människa i evigheten. Så kan också Luther på sin dödsbädd säga ”må Luther dö, må Kristus leva”. Det är den slutgiltiga utväxlingen, där den konsumtion av hans väsen som han levt för, kan fullbordas.

## 5. Reaktionen och kritik på de finska teserna

Enligt en forskningsöversikt av Volker Leppin som jag använt mig av, har den finska utmaningen mot det dominerande arvet efter Ebeling, i Tyskland väckt mer starka reaktioner än diskussion.<sup>256</sup> Man kan dock nämna volymerna *UNIO – Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*, samt *Luther und Ontologie: Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*, varav den senare visar att ett ontologiskt anslag verkligen uppfattats kontroversiellt i Tyskland.<sup>257</sup> Från vad jag läst hos t.ex. Oswald Bayer och Bernhard Lohse behöver det emellertid inte innebära ett kategoriskt avvisande.<sup>258</sup>

På svensk mark har jag inte registrerat många reaktioner. Kjell-Ove Nilssons sympatiska och dels självidentifierande intresse finns här, liksom Timo Laatos mer kritiska anmälan, till vilken jag återkommer.<sup>259</sup> Bengt Hägglund tycks dock visa välvilja, däri att han finner att ett av Helsingforsteologernas huvudsyften är en starkare teologisk antropologi och en realistisk kunskapsteori, ifråga om vad ”som realt försiggår i människans innersta genom tron”. Han påminner om att detta är ett sakförhållande hos Luther – själen formas av vad den har del av – oberoende av den kritik Luther på andra områden riktar mot aristotelisk teologi.<sup>260</sup>

Från Skandinavien kan man också nämna den danska avhandlingen *Ved gaven helbreder han naturen* av Asker Højlund i Danmark, som ägnar visst utrymme åt att kritisera Mannermaa, jämte den mer positiva *Was there a Lutheran Metaphysics*, av norska Joar Haga.<sup>261</sup>

Mest debatt har jag själv stött på i anglosaxiska tidskrifter för teologi, eventuellt med en övervikt för amerikanska debattörer. Här återfinns först och främst Carl E. Braaten och Robert Jenson från den evangelisk-katolska falangen inom ELCA, som introducerade den finska Lutherforskningen i USA, och därtill mer eller mindre öppna eller avvaktande röster, av vilka några förekommer i volymen *Justification – What’s at stake in the current debates* samsas inom samma pärm.<sup>262</sup> Här nedanför har jag valt ut ett par frågor som jag själv tycker är intressanta, även där ett försök till kommentar blir endast en repetition av tidigare resonemang.

### 5.1 Genomgång av några kritiska synpunkter och kommentarer över dessa

Det intryck jag först vill anmäla är att det både bland dem som är mer positiva och de som är avvisande går att peka på en gemensam reaktion mot de finska forskarna när de sätter ljuset på att Luther använder substans-teologiska termer. Så kan Oswald Bayer hävda att Luther höll kursen mellan Scylla och Charybdis när det gäller ”substansmetafysik (Aristoteles) och subjektmetafysik (existentialism)”.<sup>263</sup> Jag finner liknelsen lite illa vald, med tanke på att det enda ställe Luther använder den är i genmålet till Erasmus, för att befästa att de kristna måste välja detta ena, att bekräfta hur de ser på trons inre verklighet. Men också mer direkt därför att det lämnar den som läser Luther förbryllad över hur man bör se på de återkommande ställen där han förefaller ta ”substansmetafysik” på allvar.<sup>264</sup> Vad skall man då göra med de otaliga tillfällen där terminologin med substantia, essentia, materia, forma o.s.v. används, för att förklara vad han vill ha sagt? Det förefaller mig att en mer konstruktiv reaktion vore att fråga efter på vilket sätt Luthers användning av ”substansmetafysik” skiljer sig från den skolastiska.

En tendens i förhållningssätten tycks vara att man hänvisar till Luthers egen kritiska inställning till mänsklig kunskapsbildning och tankesystem, och gentemot detta sätter hans betygande av att trons kunskap ligger i ”ett mörker som ingenting kan se”, eller:<sup>265</sup>

... Still and all, I do not believe I have grasped the wisdom of such great height, breadth, and depth, except for a few weak and poor rudiments and fragments.<sup>266</sup>

Det fullare citatet ovan läser – som vi redan sett (1.10) – att Gud är närvarande i detta ”mörker”, som i molnet på Sinai, eller i Templet, och tjänar för Luther här i Galaterbrevskommentaren verkligen som en beskrivning av trons art – alltså över att kunskapsvärdet i tron ligger helt i den trosakt som öppnar för eller griper efter det ogripbara.<sup>267</sup>

Men det är inte därmed sagt att Luther ställer tron gentemot metafysikens terminologi, så länge tron får bestämma vad man säger med de begrepp som filosofi och teologi kan dela. Jag vill här kort hänvisa till en disputation Luther 1539 riktar mot teologerna vid Sorbonne, i vilken han tillstår just detta. Han menar att teologin är ”det nya språket utanför varje annan sfär” (*nova lingua*) – så som filosofins eller logikens gamla språk (*vetus lingua*). Snarast låter det som att han anför ubikviteten för att både utmana och erbjuda filosofin någon mening, i det han säger att den teologiska sanningen (här Treenigheten) är ”verkligen inget motsatt, men utanför, innanför, över, förekommande, och bortom all logisk sanning”.<sup>268</sup>



I denna korta text är det alldeles tydligt att Luther gör klart att begrepp som *substantia* och *essentia* har en meningsfull funktion i teologin, när de bestäms av uppenbarelsen, och inte av logiken eller filosofin, som i följande citat:

The Father, generating, transfers his *substance* in the divinity to the Son. Thus the Father and the Son and Holy Spirit are three distinct persons, and yet in truth one *essence*. These things can be believed but they will never be capable of being understood by human reason.<sup>269</sup> ... Philosophers and Aristotle *are not able to understand or to define* what the theological man is, *but by the grace of God we are able to do it*, because we have the Bible.<sup>270</sup>

Att som Oswald Bayer skriver om rättfärdiggörelsen och det saliga bytet som avhängiga endast distinktionen mellan lag och evangelium, så att "[this] does away with the need for such alternatives as ontology and personality..." är förvisso rätt, som en formell beskrivning av att människan genom tron (och inte förståndet) måste lita på Guds tilltal.<sup>271</sup> Däremot ställer jag mig frågande när det tycks leda till – utifrån liknade bevekelsegrunder – att metafysiken/ontologin uttrangeras när man återger Luthers teologi. Luther använder inte metafysiken för att skapa en ny kunskapsteori, istället menar han att tron skänker den ontologiska kunskapen innehåll och mening. Det är samma Ande som upplyser trosläran, som först föder tron. Så även om han med Paulus vet att kunskapen i denna tidsålder är begränsad, menar han därför inte att den är oviktig eller felaktig. Tvärtom fastslår han (De Homine 1536) att det mänskliga intellektet är något närapå gudomligt, som inte kan prisas nog, när det *i tro sysselsätter sig med trons sanningar*.<sup>272</sup>

Bortsett från detta kan man notera att flera av dem som kommenterar eller t.o.m. anmäler kritiska synpunkter medger att uniomotivet – föreningen av Gud med den troende – är centralt för Luther, medan det tenderat att tonas bort närapå helt i senare protestantisk tradition. För detta ger man skilda skäl: striden mot Osiander, Melancthons framställning av den forensiska rättfärdiggörelsen – där Gud bortser från synden, snarare än verkar rättfärdighet genom sin deklARATION – jämte som distinktion gentemot det kalvinistiska uniomotivet.<sup>273</sup>

Men även om man – som Bernhard Lohse eller Mark Seifrid – i ett sådant medgivande lika villigt som finnarna citerar Luther i frågan, med ett "if it [the name of the Lord] touches, or is touched by, the heart (which happens though faith), it makes the heart entirely like itself" eller "[faith] justifies because it takes hold of and possesses... the present Christ", undrar jag om man inte hos dem ändå kan påvisa en större försiktighet med resonemangen kring vad denna helighets inneboende förmedlar, och huruvida den utgör resursen för den nya människans tillväxt.<sup>274</sup> Lohse konstaterar således att "we should not adopt the thesis recently defended by a few Finnish Luther scholars... Though we cannot dispute a deification motif

alongside others, we must be cautioned against overestimating this line of the tradition.”<sup>275</sup>  
Därpå citerar han Luther (endast) ifråga om trons “negativa” helgelse: “Faith... is a divine work in us which changes us... kills the old Adam and makes us altogether different men...”.<sup>276</sup> Det förefaller mig som att samma tendens finns hos Seifrid i det förklarar att all växt i tro är en växt i ånger, och fortsätter,

All growth in the Christian life, both individually and corporately, is found *not in the triumph of progress* and ascent (as one might suppose from the usual scheme of “sanctification”), but in the daily repentance and self-judgement by which God “makes out of unhappy and proud gods, true human beings, that is, wretches and sinners”<sup>277</sup>

Denna linje företräds än tydligare av Gerhard Forde som i samma volym lyfts fram som en av de stora traditionella Lutheruttolkarna.<sup>278</sup> När Forde själv för pennan över ämnet *Progress in Sanctification* staplar han också liknande slutsatser:

Our sanctification consists merely in being shaped by, or getting used to, justification... That is why it is a growth in grace, not a growth in our own virtue and morality... the transition is therefore not a continuous or steady progress of the sort we could recognize. It is rather more like an oscillation between beginning and end in which both are always equally near... our sanctification [sh]ould be viewed more in terms of our journey back down to earth, the business of becoming human...<sup>279</sup>

Givet att här finns ett anslag som bevakar den lutherska förståelsen av människans alltid totala syndfullhet inför Gud, jämte den för luthersk teologi grundläggande föreställningen att den troende aldrig kan fastställa sin egen persons helgelse, förefaller mig denna beskrivning av helgelse väl bekräfta den dialektiska och existentiella lutherska teologin. I ljuset av vad Luther själv skriver tror jag frågan igen måste ställas hur väl detta gör honom rättvisa i alla nyanser:

Meanwhile, man lives in sins and daily is either justified or becomes more polluted.<sup>280</sup> ... *Christ daily drives out the old Adam more and more in accordance with the extent to which faith and knowledge of Christ grow.*<sup>281</sup>

Therefore a Christian, properly defined, is free of all laws and is subject to nothing, internally or externally. But I purposely said, “to the extent that he is a Christian” (not “to the extent that he is a man or a woman”); *that is, to the extent that he has his conscience trained, adorned, and enriched by this faith.*<sup>282</sup>

We need the Decalogue not only to apprise us of our lawful obligations, *but we also need it to discern how far the Holy Spirit has advanced us in his work of sanctification and by how much we still fall short of the goal... Thus we must constantly grow in sanctification and always become new creatures in Christ. This means “grow” and “do so more and more...”*<sup>283</sup>

En ytterligare variant av kritiken kunde karaktäriseras som att den uttrycker en oro över det ontologiska perspektivet över huvud taget. I detta avseende är det då inte först en kritik av

substansmetafysiken med avseende på förhållandet mellan Guds och människans väsen, utan förr en invändning mot, eller varning för, att frälsningsperspektivet genom unioteologin kan komma att föras helt till det inre av människan, skeendet i hennes hjärta och själ, eller åter – till ett evigt kosmologiskt perspektiv.

Överlag förefaller det alltså mindre röra sig om en protest mot unioperspektivet i läran om rättfärdiggörelsen, än det är en erinran om det ”historiska” perspektivet. Här kan man anföra landsmannen Timo Laato som även lyfter fram vad han finner vara exempel på otydliga formuleringar bland Helsingforsteologerna, kring förhållandet mellan nåden som yttre tillvitelse (favor) och som föregående och förutsättning för nåden som gåva (donum).<sup>284</sup> Så menar Laato att den historiska händelsen på Golgata – den frälsningshistoriska dimensionen – ”oundvikligen skjuts åt sidan” och tyngdpunkten här istället förs till unio.<sup>285</sup>

Om det är riktigt att där förekommit oklara formuleringar eller även i andra sammanhang grumliga förklaringar vet jag inte, vad jag har sett tillbakavisar Helsingforsteologerna varje försök att framställa den finska forskningen som att den skulle driva en osiandrisk linje, den att nåden (favor), skulle ha gåvan (donum) som nödvändig förutsättning (jfr 1.1).<sup>286</sup>

Förvisso finns där ofta nog en problematisering av det man finner vara en tendentiös forensisk terminologi inom luthersk teologi, och därmed en explicit tes om att nåden för Luther även som tillvitelse är *avsedd som gåva* i en bredare mening (imputatio commutativa) eller att mottagandet av gåvan i en mening (nämligen just som mottagande) förutsätter trons förening med Kristus – som i sig *är en del av gåvan* men också först *ger dess förutsättning*.<sup>287</sup>

Det är värt att notera att man i försvaret härför också pekar på bekännelseskrifternas väg för att göra Luther rättvisa utan att hamna i Osianders avvisande av imputationstanken, i deras hävdande av att det är Kristi *rättfärdighet* (lydnad) *och person* (naturaliter et substantialiter) enligt bägge naturerna (gudomlig och mänsklig) som skänks och gör den troende rättfärdig.<sup>288</sup> I FC är denna artikel riktad å ena sidan mot Osiander, å andra sidan gentemot krypto-kalvinisterna. Det är visserligen så att Helsingforsteologerna påmint om FC: s och senare luthersk dogmatiks renodling av termen rättfärdiggörelse – men det är de knappast ensamma om, och det i sig kan inte anses kontroversiellt. Men som teologiskt locus är frågan värd all uppmärksamhet och undersökning. Skillnaden mellan Melanchthons framställning av rättfärdiggörelsen som Kristi lydnad och Guds bortseende från människans synd, och en luthersk framställning av samma lydnad och bortseende, men med ett därtill framställt effektivt tillvitande av Kristus som sakramental och verksam person, är betydelsefull.<sup>289</sup>

## 6. Avslutande diskussion, med en följande öppning mot en undersökning inom luthersk teologi av den kristna kärlekens och etikens väsen

Som jag antydde i uppsatsens inledning var det från början min tanke att undersökningen skulle leda vidare till ytterligare en del, där jag ville fortsätta med att försöka se hur Luther framställer den kristna kärlekens väsen i förhållandet människor emellan. Därmed hade jag tänkt gå från läran till praxis. Ett utkast till en sådan undersökning föreligger nedan, där min huvudpoäng är att det sätt att beskriva föreningen med Kristus genom tro, som Helsingforsteologerna uppmärksammat hos Luther, förefaller helt identiskt med hur han beskriver kärlekens väsen verksamt i den troende till medmänniskans hjälp, så att det är den väsensmässiga kärlek den troende får ta emot, som också skall flöda vidare genom henne. Dessförinnan företar jag en selektiv återblick på sådant som jag uppfattar följer huvudlinjen i vad jag undersökt, i form av en fortsatt diskussion.

### 6.1 Föreningen med det gudomliga och trons kunskap

Vad jag har kunnat se stämmer det att Luther beskriver en väsentlig förening med Gud genom rättfärdiggörelsen (1.1-3), och att han gör så konsekvent under hela sin produktion. Så som de finska forskarna också hävdar ger flera av de dominerande namnen inom 1900-talets tyska lutherska teologi närmast intrycket av att förneka ett sådant förhållande: "Guds väsen är inte tillgängligt för oss... gemenskap[en med Gud är] icke i substans eller väsende... [och innebär] inte tillförändring av ytterligare krafter [eller] en reell förändring" (2.1-3). Skillnaden består då inte i att de förnekar en förening med, eller kunskap om Gud, sådan gudomen är i sig själv – vilket även Luther gör – utan att de tycks förneka att Guds natur är sådan att den *kan* göra sig närvarande och *förmedla* något verkligt och fullkomligt utifrån sig själv. Till en del kunde det se ut som att de omutligt försvarade läran om den objektiva rättfärdiggörelsen – men det förefaller iögonenfallande att de undviker att se hur Luther beskriver en inre helgelseprocess efter rättfärdiggörelsen, eller som Ritschl till och med gör en uppdelning mellan en korrekt och en inkorrekt Luther (2.1).

Om man som t.ex. Gerhard Ebeling (2.3) anger relationen som den grundläggande ontologiska bestämmelsen, där Guds tilltal (snarare än Guds uttalade skaparord) är vad som anses ge existens och utgöra dess enda bestämmelse, och människan inte kan komma förbi

denna ”skillnad” eller detta ”avstånd” inom relationsbestämmelsen, till kognitiv kunskap i vad tingen/verkligheten eller för den delen relationen *i sig är* – är då denna inställning verkligen förenlig med hur Luther framställer det gudomliga ordets förmåga? Snarare återger Luther förhållandet så att Gud både skapar och kallar till relation, och i sin utläggning av gudsordets sakramentala verkan tecknar han tydligtvis dess fulla närvaro och förening med elementen och naturen, i kraft av ordens uttalande och löfte.<sup>290</sup> Det ser här ut som att den typ av teologi som inte vill ta i anspråk skapelsens/tingens natur istället antar en kunskapsmässig dualism av kantianskt snitt. Här kan uppenbarelsen sägas ha en effekt på medvetandet och människan en kognitiv förmåga att reflektera över denna effekt, samtidigt som det förnekas att det verkliga innehållet i dess ursprung kan sägas eller tänkas vara närvarande.

Hos Luther framställs kunskapsakten annorlunda (1.3). Allt tyder på att han ansluter sig till den gängse föreställningen under antiken-medeltiden, där det ansågs ligga i tingens natur att förmå en väsenmässig förbindelse till varandra (*esse-ad*, 2.3) och att denna förbindelse hölls för att meddela en giltig kunskapsform, så att människans kognition sågs som empiriskt given: ”experience alone makes the theologian”.<sup>291</sup>

Ytterligare en anmärkningsvärd passus som talar för den finska läsningen återfinns i förklaringen till de filosofiska teserna i Heidelbergdisputationen, där Luther förordat Platon framför Aristoteles. Luther menar att Platons uppfattning om medvetandets *deltagande* av idéerna (det eviga) är genialisk (*ingeniosius*) och skön (*pulcherrima*).<sup>292</sup> Det är inte Platons filosofi han hyllar, utan kunskapsakten han syftar på. Platons generella formel för mänsklig kunskap är att den utgörs av *en delmängd av det evigt sanna* – vilket ser ut som en tillräckligt öppen formel för att även kunna fungera på Luthers beskrivning av trons deltagande av det heliga. Dessutom är Platons kunskapsform omedelbar till sin karaktär. Om Luther har en sådan kunskapsteori som omfattar föreställningen att sinnet får del av vad som ligger utanför den egna personen (1.3) då gäller hans uttalande ”tankar är tullfria” också i ontologiskt avseende, när det handlar om vad tanken kan hämta hem från uppenbarelsen utan att behöva förlora dess innehåll till det egna medvetandets gränsvakt: ”God’s word is so much like God that the whole of divinity is in it, and whoever has the word, has the whole divinity... the word brings with it the... whole essence”.<sup>293</sup> Jag tror detta också kan anföras som en invändning mot en sådan teologi som anammar en Heideggersk typ av fenomenologi (4.1). Även om den – som hos Bultmann – pekar på skapelsen som något vilket ges människan på ett sätt hon inte kan kontrollera eller analysera, så bestäms det här ändå som att människans medvetande är bundet av tid och rum. Och även om detta lärs också av den lutherska dogmatiken, så avser det där människans fallna tillstånd. När det emellertid gäller människans

återlösta tillstånd, menar den att det genom Kristus etableras en ny delaktighet mellan det mänskliga och det eviga. Locus classicus härför är läran om Kristi realpresens i nattvardens sakrament, där även Kristi mänsklighet ses som en del av den förhärligade natur vilken alla troende får ta emot. Och hos Luther gäller det inte bara vad den troende tar emot i bordets sakrament, utan vad hon alltid får ta emot genom det gudomliga ordet. I detta avseende är det för Luther förbjudet att skilja mänskligt och evigt, därför att det vore att nedvärdera både skapelse och inkarnation.

*The humanity is more closely united with God than our skin with our flesh—yes, more closely than body and soul... Thus you cannot shell the divinity from the humanity and lay it aside at some place away from the humanity. For thereby you would be dividing the person and making the humanity merely a pod, indeed, a coat which the divinity put on and off according to the availability of place and space. Thus the physical space would have the power to divide the divine person, although neither angels nor all creation can do so.*<sup>294</sup>

Dessa förhållanden kunde också formuleras som en fråga till Wingren, varför han reagerar så starkt mot att trons kognition skulle kunna äga någon kunskap om det eviga, just som en borgen på eskatologins tidlösa natur (3.2).

## 6.2 Det kristna livet efter rättfärdiggörelsen

En annan aspekt på helgelsefenomenet som Helsingforsteologerna undersöker och som jag bara i förbigående berört är frågan hur helgelsens sammansättning ser ut, d.v.s. vad den tar i anspråk av människan och hur den utvecklas i det kristna livet.

Bland annat gör de den bedömningen att den lutherska teologin sedan upplysningen kommit att koncentrera den troendes kallelse till etiken och handlandet, och att rättfärdiggörelsens fortgående aktivitet och roll har flyttats från att också föranleda och ge resurser för en kamp med och utveckling av den egna naturen, till att i stort endast framställas som att den tjänar för att ge samvetet frid från krav och anklagelser – så som Ebeling tycks ge uttryck för (2.3).

Att så kunde vara fallet menar de syns genom att rättfärdiggörelsens syfte beskrivs i detta liv mynna endast i det etiska ansvaret och beredskapen, och att det kristna livet därmed bestäms i huvudsak som aktivitet och aktiv handlingsberedskap. ”Effektänkandet” där den troende blir ”ett verktyg” (2.1-2) för Guds vilja kunde tjäna som ett paradigmiskt exempel. De finner att gemenskapen med Gud här begränsas till en parallell händelse, en gemenskap i

viljeriktning eller en gemenskap i handling ("*tatgemeinschaft*").<sup>295</sup> Detta är i själva verket en gammal kritik mot neolutheranismen och den begynnande Lutherrenässansen som möter redan hos Franz Pieper på 1910-talet. Bakgrunden till denna utveckling förstås både nu och då ligga i en anpassning till upplysningens ideal kring nyttan av en allmän moral, varigenom rättfärdiggörelsen kommit att knytas så tätt till detta ideal, att även den teologiska förväntan på dess syfte i det närmaste kommit att identifieras med att det skall leda till den etiska akten.<sup>296</sup> Jag tror att denna upptagenhet med handlingen och det aktivt reagerande omdömet går igen tydligt i de dominerande moderna etiska diskurserna, vare sig det gäller universalistisk pliktetik som hos Rawls, eller moderna försök till av religion oberoende dygdeetik, som hos MacIntyre. Om man som Luther istället börjar med en bestämd uppfattning om vad det är man tar emot – Guds skapelseverk av liv och kärlek – och att det är riktigt att stanna och vila i detta mottagande, därför att mottagandet först och främst är ett väsentligt utrustande, då behöver inte aktiviteten eller aktualiteten tecknas som det signifikativa för handlingen. Istället kan även mottagandet och vilan anges som dess väsentliga innehåll:

The first three commandments prepare us for God, *so that in heart, speech, and labor we rest in God* – that is to say, with respect to the outer, the inner, and the core of the person, in other words, the senses, mind, and spirit. *And then pure peace rules.*<sup>297</sup>

Där finns en ytterligare aspekt på detta som tas upp på flera håll i den litteratur jag använt: inflytandet från Karl Barth på den lutherska teologin.<sup>298</sup> I Barths reformerta kristologi är förhållandet det att Fadern och Sonen *inte* har någon utväxling av naturer (*communicatio idiomatum*) i människan Jesus, utan att Jesus är frälsare i sin mänsklighet blott genom att han underkastar sig Faderns vilja. Just utifrån denna reformerta kristologi där naturerna ses åtskilda inom Jesus intar Barth en avvisande hållning till Luthers lära om *communicatio*, något som dessutom ligger i linje med den kantianska verklighetsuppfattningen. Två saker kan vara värda att beakta. Dels att det starka inflytandet från Barth kunde utgöra en trolig orsak till varför *communicatioläran* har en så undanskymd plats inom luthersk 1900-talsteologi, eller – om den tas i anspråk som hos t.ex. Wingren – inte artikuleras tydligt eller framställs med de implikationer och det genomslag den har i Luthers skrifter. Samtidigt är det då också så att trons främsta uttryck i reformert teologi ses ligga i lydningen, varför det inte vore märkligt om handlingen och aktiviteten kommit att fokuseras även inom luthersk teologi – låt vara att frågorna om etikens grund visserligen allmänt behandlats som ett angeläget ämne under 1900-talet.<sup>299</sup> Hos Barth – liksom hos mycket av 1900-talet – är detta förmält

även med existentialismens vurm för den individuella upptäckten av, och avgörelsen för, en mening i tillvaron. Jag undrar om det inte är detta man ser också i Ebelings försäkran om att det andliga utgörs av en sann förståelse av uppenbarelsen, eller Jüngels påstående att tron innebär en upptäckt och erfarenhet av självet (2.3-4).

I den bild som framträder genom Helsingforsteologernas undersökning förefaller det mig som att Luther visar prov på en större komplexitet när det gäller antropologin och den kristnes kallelse. Bägge dessa tycks då förenas i vad som också måste ses som en inre kallelse – återställelsen av *Imago Dei* – som för Luther möjliggörs endast genom Guds förening med den troende (1.1-2). Luthers teologi förefaller i själva verket bli begriplig endast om man antar att han menar att Guds främmande och heliga natur *kan* göra sig tillgänglig för människan och börja förändra hennes fördärvade natur. Det blir tydligt just om man håller samman de olika sekvenserna i den troendes liv så som han beskriver dem. Utgår man så från [1] den utväxlande tillvitelsen i rättfärdiggörelsen, ser man i [2] mottagandet av det nya livet, kärleken och heligheten att tillvitelsen måste förstås som verksam. Därpå följer i det nya livet både en inre och en yttre kallelse, till bön och meditation inför Gud samt samarbete med Guds vilja och kärlek i det yttre. Att kärleken är verklig och verksam i den givna naturen följer av att den förväntas bringa helande (*sanitas*) i det inre och återerövrande (*recapitulatio*) i det yttre, samtidigt som där också finns ett inre och yttre motstånd, så att livet i helgelse – eller framåtskridande – förblir ett liv i kamp (*tentatio*).

Jag uppfattar det som att en av de mer angelägna invändningarna Helsingforsteologerna gör är när de ifrågasätter en protestantisk teologi som framställer det kristna livet eller trosakten som att de sker eller antar sina riktiga gestalter antingen i medvetandets accepterande av och reflexion över uppenbarelsen, eller som en ansvarstagande handling gentemot medmänniskan. Om jag förstår dem rätt menar de att ett avvisande av substansontologin tenderar att framställa tron som ett ytfenomen eller troslivet som ett provisoriskt livsmönster utan någon egentlig del i den verklighet som det står för och syftar till – i den utsträckning som en sådan delaktighet konsekvent förnekas. Teologiskt uttryckt kan troshandlingen här då komma att bli så omedelbart förknippad med rättfärdiggörelsen att den framställs som det enda tecknet på rättfärdiggörelse, medan mottagandets fenomen lämnas utanför den teologiska undersökningen. En sådan kritik kan äga sin riktighet.

Oavsett hur omsorgsfullt man försöker inränga alla teman i Luthers teologi (eller i skriften) får man en viss karaktär i sin egen framställning om man antar en kantiansk dualism ifråga om kunskapens väsen, till skillnad ifrån den ontologi som den finska skolan hävdar är Luthers egen, enligt vilken det då skulle finnas en verklig förmedling av sanningens väsen –



även om detta till följd av människans fördärvade natur oftast kommer att framstå grumlat eller delvis närvarande (partim-partim 1.9) hos den troende mottagaren.

Konsekvensen förefaller bli precis samma när det gäller kärleken. Om människan inte kan ta emot den gudomliga kärleken på ett verkligt sätt, hur skulle hon då kunna förmedla en verklig kärlek, som i sin tur får bli mottagen av någon annan? Vad jag kan se menar Luther att det är den väsensmässiga kärleken den troende tar emot och formas av och sedan verkar genom – därför att tron har en ”substantiell form” som genererar kärlek – även det något han förklarar med hjälp av den metafysiska terminologins *forma* och *substantia*.

Furthermore, Paul does not make faith unformed here, as though it were a shapeless chaos without the power to be or to do anything... He does not suppose that it is some sort of shapeless and unformed quality; but he declares that it is an effective and active something, a kind of substance or, as they call it, a “substantial form.”... It is true that faith alone justifies, without works; but... [Paul is] speaking about genuine faith, which, after it has justified, will not go to sleep but is active through love...<sup>300</sup> Although faith does not fulfill the law, it does have that through which it is fulfilled, for it acquires the Spirit and love so that it be fulfilled...<sup>301</sup>

Man kan visserligen anta att den existentialistiskt utformade teologi som också utger sig för att vara ”neo-ortodox” – d.v.s. bevakande Gudsordets objektiva giltighet – menar att skriftens ord erbjuder ett tillräckligt rättesnöre för människan, så att man genom dessa yttre ord också kunde låta sig ledas och leda andra rätt.

Om emellertid den finska läsningen är riktig skulle efterföljelsen bli ett lagverk, såvida där inte finns en verklig förening med Kristus (1.2). I annat fall måste man anta att uppenbarelsen verkligen förordar en kategorisk åtskillnad av ett mer kalvinistiskt snitt mellan mänskligt och gudomligt, och att detta skall antas som en förblivande dualism för den mänskliga kognitionen, så att även vad som här omtalas som ”kunskap” och ”kärlek” måste uppfattas ha någon slags provisorisk karaktär inom detta livs gränser.

Men skillnaden mellan dessa bägge alternativ kan tillspetsas ytterligare. Visserligen innebär inte den ovan undersökta tyska teologins avvisande av substansontologin att dess företrädare *förnekar* att där kan ske en inre okänd men gradvis helgelse på troslivets väg. Om å andra sidan Luthers uppfattning omfattar människans möjlighet till ett verkligt deltagande av det eviga redan inom denna tillvaro, då skulle han också mena just att denna möjlighet behöver accepteras och tas emot, om helgelsen och det nya livet skall få sina rätta förutsättningar, ”if you believe it, you have it, if you don’t believe it, you don’t have it” (1.6).

Det är mitt intryck att det är vad Luther avser, och det förefaller mig också vara den mest begripliga teologiska förklaringen kring helgelsen. Om uppenbarelsen bekräftar att en tillväxt av den nya människan är möjlig genom rening från synden, då är det fullt möjligt att Luther

menar att människan måste (kunna få) ta emot av en verklig helighet redan i detta liv och denna tidsålder, i den utsträckning som han kan visa på att skriften stöder en sådan läsning. Om alltså en tro på denna möjlighet utgjorde en viktig förutsättning för helgelsen, då behövs också en teologisk ontologi för det skapade som bekräftade detta – sådan som de finska forskarna finner den hos Luther. Om detta däremot inte togs emot som troslära skulle det kunna innebära att den andliga lagen och dess verkan hölls tillbaka. Möjligheten att följa den nytestamentliga antropologin som ett rättesnöre efter det yttre ordet skulle visserligen kvarstå med all dess giltighet, liksom möjligheten att bistå medmänniskan med detta, jämte med den allmänmänskliga beredskapen att hjälpa henne ur nöd och bistå henne. Men det vore samtidigt möjligt att anta att den som trodde och försökte hjälpa i enlighet med en dualistiskt bestämd ontologin, själv skulle vara kvar i – och eventuellt även förmedla – en verksam själslig frustration, i den mån som evangeliets löfte då inte fullt togs emot eller gavs.

I sin skrift gentemot Erasmus sätter Luther rubriken ”*Christianity Involves Assertions; Christians Are No Sceptics*” som genmäle mot vad han finner Erasmus ovilja säga något bestämt om det inre livet och trons verksamhet där.<sup>302</sup> Den Helige Ande inte är någon skeptiker, de troende får därför inte heller vara det, utan måste istället framställa starka anspråk på verkligheten, oavsett om förnuftet eller världen inte vill eller kan förstå en sådana kunskap. Att som Ebeleing och Jüngel (2.3-5) presentera en antropologi som förnekar att det är meningsfullt eller ens riktigt att beskriva det som att den skapade eller den troende människan har någon egentlig form eller något egentligt väsen i det jordiska livet förefaller i mina ögon inte stämma överens med hur Luther framställer människan. Istället ser det ut som att han gör kraftiga anspråk på hur helgelsen kan förändra även ”den gamla människan” genom sin närvaro (1.6, 1.9-10).

The new creature... [is] the renewal of the mind by the Holy Spirit, after which comes an external change of the flesh, the members, and the senses... These changes, I should say, are not verbal but real; they introduce a new mind and will, new senses and actions, even of the flesh.<sup>303</sup> ... again this [life and blessings] belongs to the whole man because of the inner man, and it is communicated to the flesh, or the outer man...<sup>304</sup> This is “the new man, who is generated”.<sup>305</sup>

Att som den finska Lutherforskning gjort, lyfta fram denna sida hos Luther som återger antropologin med en helgelselära som bestämmer människans teologiska natur (speglad i Gud och bestämd genom att vara Imago Dei, kap 1) med hjälp av den formella ontologin ser också ut att återinställa mellanledet i ”den klassiska kristna metafysiken” över hurudan hon borde eller kunde vara om hon insåg sitt inre mål (se Inledning, Teori). Jag tror att det även förklarar

hur hon får inte bara mandat till att handla spontant efter sitt samvete, men även kärlekens resurs därtill.

### 6.3 Martin Luthers framställning av kärlekens väsen i det kristna livet

Vad det gäller Luthers lära om det praktiska kristna livet, kunde det avslutningsvis vara en poäng med att skissera hur även det kan förstås mot bakgrund av min undersökning.

Det är riktigt att Luther liksom Melanchthon många gånger kan beskriva trosgärningarna som impulsivt givna *affekter* i olika situationer (stundelein). Men detta får inte förstås så – menar de finska forskarna – att trosakten ses som bara ett aktuellt skeende (aktuales geschehen, 2.3) under en utifrån kommande impuls i det dagliga livet, som i sig saknar ett egentligt varande (sein) i den troendes liv. Det förefaller då bli ett i raden av symptomatiska uttryck för en förnekelse av att människan kan ha ett verkligt andligt liv redan under denna tidsålder.<sup>306</sup>

När Luther talar om den kristna kärleken som *affectus*, gör han det då istället som en impuls given av Anden i *själen*, där Kristus redan är på plats som trons form eller ”formande princip” (Christus forma fidei, 1.5).<sup>307</sup> Redan i detta kan man se att det är den inre formen – Kristus som i den troende är i färd med att gestalta och utforma den nya människan – som föregår och inspirerar affekterna. Affekterna beskrivs hos Luther inte bara som en given beredskap eller reaktion på yttre behov, utan som en ny rörelse, en ny kärlek, en ny vilja och ett nytt omdöme givna genom Anden som en ny skapelse (Gal 6:15), till att omvandla även köttet, kroppen och sinnena.<sup>308</sup> Vänder vi oss så till Luthers framställning av *parenese* – förmaningen till ett kristet liv – anger han med emfas samma mönster här. Just detta är hans ärende till prästerna när han författar Kyrkopostillan för att hjälpa dem med den evangeliska förkunnelsen – de måste framhålla att Kristus är gåva och sakrament, innan han också kan bli en förebild.

Evangeliets huvudstycke och grund är detta, att du tar emot Kristus som en gåva från Gud, innan han blir ditt föredöme... På detta sätt kommer tron och kärleken i rörelse... Kristus som gåva ger dig näring åt din tro och gör dig till Kristen. Men Kristus som exempel övar dina gärningar.<sup>309</sup>

Samma konsekvens förefaller med viss nödvändighet utgöra innebörden i en av hans vanligast använda bilder för den kristna kärleken, den att den troende genom rättfärdiggörelsen *blir* ett gott träd, som kan bära god frukt. Det är där inte fråga om en skenbar förändring, utan åter om att Kristus får bli den troendes inre rot (*intima radix*) – den del av trädet som inte syns men som är nödvändig för att det skall växa – och på vilken hon inympas.<sup>310</sup>

Ita ut semper oporteat ipsam *substantiam seu personam* esse bonam ante omnia opera bona...[Alltså måste alltid själva *väsendet eller personen* vara god före alla goda gärningar]<sup>311</sup>

Christ is the force that enables us to produce green foliage, to blossom, to emit fragrance, to grow, to bear fruit.<sup>312</sup>

Man ser därför att sådana bilder för rättfärdiggörelsen hos Luther alltid har en organisk implikation – det är inte bilder för en engångsföreteelse utan för något dynamiskt och successivt (partim-partim, 1.9), och sällan bilder för att Gud enbart väljer att bortse från synderna – utan bilder både med ett ontologiskt budskap och med förmaning.

Summa: mitt hjärta blir förnyat och förvandlat från grunden, så att jag får en ny växt, blir en gren i vinträdet Kristus, framvuxen ur honom. Ty min helighet, rättfärdighet och renhet kommer ej från mig och är ej ställd på mig utan kommer endast från Kristus, liksom saften från vinträdet flyter in i grenarna. Nu är jag sålunda lik honom, Kristus, och har hans art, så att båda, han och jag, är av en och samma väsenart, och jag i och genom honom bär frukter, som inte är mina utan vinträdets frukter.<sup>313</sup>

But it is always true that that he who is a Christian must have emerged and grown naturally from Christ the vine... Similarly, Christ says here that any branch *that does not remain in Him* as the true Vine can no longer bear fruit pleasing to God but must be cut from the stem.<sup>314</sup>

Gerhard Ebeling eller Gustaf Wingren gör förvisso rättvisa åt Luther när de helt enligt skolboken lär att tron är kärlekens och gärningarnas förutsättning, och att Luther förnekar varje hierarkisk skala mellan olika handlingars värde, eller att Gud skulle önska många eller långvariga gärningar – ja, att han inte ens vill namnge och föreskriva vissa gärningar framför andra.<sup>315</sup> Bägge framställer riktigt förhållandet som att Luther säger att rättfärdiggörelsen ger upphov till glädje, med ett nytt fokus på nästan och ett spontant tjänande av henne. Emellertid saknar jag precis det som Helsingforsteologerna efterlyser. Wingrens tankeled är här symptomatiskt även för Ebeling:

Om man tolkar dessa utsagor av Luther så [Gud, Anden, och Kristus som reallt närvarande i den kristna människans tro och kärlek] att kärlekens framflytande ur tron skulle kunna fångas som en upptäckt av Gud eller Kristus inne i själen, så torde man misstolka Luther. Människan upptäcker visserligen något, *men icke detta. Hon upptäcker blott, att hon är glad över sin nästa.*<sup>316</sup>

I mina ögon så ser det här ut att sätta det som Luther själv säger i skugga, när han helt uppenbart talar om glädjen över att få finna (förvisso inte ”fånga”) gudomligheten inom sig, och att detta – Guds närvaro och verkan i de troende – utgör förutsättningen för hans egen kärlek till andra, som vi såg ovan: ”[h]is love causes love to arise in us” (1.7). Därtill säger Luther något som jag också sällan finner i den existencialistiska teologins framställning av etiken: “[s]ince, however, we are not wholly recreated, and our faith and love are not yet

perfect, *these are to be increased*".<sup>317</sup> Både tron och kärleken förefaller då vara dynamiska element även inom den egna personen, och snarast så att där den förra ökar eller minskar följer den senare. Är det då inte något annat, om man enbart framställer saken så att evangeliet ger upphov till en "spontan" etik med "ospecificerade" handlingsföreskrifter? Luther fortsätter att säga att tron och kärleken skall tillväxa "inte genom gärningar, utan genom sig själva", så att han faktiskt ser ut att tala om en tillväxtpotential inom den egna personen, låt vara att det är i förhållande till Kristi närvaro där. Sådana uttalanden tar – gissar jag – Luther så nära dygdeetiken att det vore angeläget att fråga efter hur han förstår dygdens natur. Utan att ha möjlighet att undersöka detta vidare här kan man påpeka att Luther förvisso ser kärleken som en dygd, även som han bestämmer den utifrån Kristus, både innehållsligt och principiellt.

Although faith does not fulfill the law, it does have that through which it is fulfilled, for it acquires the Spirit and love so that it be fulfilled... For faith loves and acts, as Galatians 5 says: "Faith is active through love."<sup>318</sup>  
From Christ the good things have flowed and are flowing into us... From us they flow on to those who have need of them... This is true love and the general rule of a Christian life.<sup>319</sup>  
Love is the head and source of all virtues – all in all, the virtue of all virtues... Inwardly and outwardly, love gives itself, its body and life... and all its strength to the need of the neighbour... Therefore, no virtue can be compared to love...<sup>320</sup>  
For the tree does not come from the fruit, but the fruit from the tree. And virtue does not come from acts and works, as Aristotle teaches, but acts come from virtues, as Christ teaches. For a second act presupposes a first one, *and the prerequisite of a work is a substance and a power and a cause for the effect.*<sup>321</sup>

Här är tydligt hur Luther beskriver den innehållsliga sidan av *cooperatio* – den väsensmässiga kärleken – så som den kommer från Gud till medmänniskan: genom den troende.

Det avslutande citatet visar också med önskvärd tydlighet hur Luther ser den sanna kärleken som en väsensmässig och teologiskt bestämd verklighet inom den troende människan.

Att t.ex. försöka framställa Luthers syn på kärleken som att den är en allmän etik som fått sin bekräftelse genom evangeliet, eller ett teologiskt evangelium som befriar från gärningslära, är inte bara att säga för lite, men att förfälska. Och vad jag kan se kan det visa sig att den kantianska formen för en kognitivt dualistisk kunskapsteori för Luther skulle svara mot en brist på tro, helt som hans sakramentslära antyder. Istället tycks hans etik och helgelslära ha ett precist kognitivt innehåll utifrån den bibliska uppenbarelserna och Kyrkans lära om Imago Dei:s ursprung och mål, skapelsens syndafall och återlösning – så att det är endast insikt i dessa som ger människan möjlighet att försöka handla riktigt.<sup>322</sup> Den teologiska antropologin är då förefintlig med ett också inre kall som förutsättningen för hennes integrering i Kristus, till mottagande av ord och sakrament och Kyrka, till bön och kamp mot

”sig själv, djävulen och världen”, till tjänande, i ämbeten och stånd – för samhällets fortbestånd – såväl som i kärlek till nästan, men också till övandet av namngivna dygder, barmhärtighet, trohet, tålmod, och i allt – kärlek.<sup>323</sup>

En av de tidiga studier som professor Tuomo Mannermaa presenterade inom ramarna för den finska Lutherforskningen vid Helsingfors Universitet var *Kaksi Rakkautta* (”Två sorters kärlek”) där han utifrån vad han tycker sig ha funnit hos Luther skisserar sin revision av den kristna kärlekstanken. Enligt vad jag har försökt visa ovan, har han och hans arbetslag kommit att inrikta hela sin forskning utifrån detta, att de hos Luther tycker sig finna en beskrivning av Guds agape, som att den inte bara nedstiger till människor, utan också tar dem till sig och helt förenar sig med dem – och så gör sig känd för dem.

Något av det har jag undersökt här, med fokus på vad Guds kärlek kan uträtta och hur den verkar. Men det är även i den finska forskningens Lutherbild fortfarande också en Gud som söker syndare, som söker det onda och den onde, och den som ingenting är. Därför är det inte heller en ersättning för en ”mörkare” Lutherbild de presenterar. Men jag tror man kan säga att det ger prov på en genomgripande implementering av Luthers antropologi, och att de lyfter fram hur mycket Luther skriver om hur Guds kärlek kommer till mörkret i människan, för att där verka som det förborgade ljuset, som den inre vaxljuslåga i vilken den gamla människan måste låta sig förtäras.

I sin studie över kärlekstanken i Luther teologi är detta ett av de teman Mannermaa dröjer vid, hur Gud söker det som till följd av synden både ingenting är och är rent ont, för att göra det till någonting som är – till en helt ny skapelse – genom att komma till det med sitt eget liv och sin egen kärlek. Om detta får ske kan också den som tar emot evangeliet så få verka genom en sådan Guds närvaro. Om det i den gamla teologin – från Augustinus och till Luthers närmre föregångare varit så att själva handlingen – även om den inte setts som ett mål i sig – i olika grad setts som ett medel för att nå det högre goda; och det i den moderna etiken handlar om att allmänt försöka sköta sig och utifrån det behålla självbild och karaktär utan någon referens till det högre goda, så erbjuder Luthers teologi ett alternativ till dem bägge. Mannermaa inkorporerar vad han funnit med den gängse bilden av vad Luther återupptäcker i evangeliet. Därmed ser han beskriven i Luthers teologi en Gud som kan förena sig helt med människan och som kan gå vidare in i hennes handlingar – också för själva aktens skull, som ett mål i sig, därför att det då är Gud som är där först, och inte människans handlande. Sålunda handlar Gud med kärlekens väsen inte heller bara genom att få ting uträttade, utan just som ett utgivande av sin egen natur, och dess skaparkraft.<sup>324</sup>

## 7. *Sammanfattning*

Genom den här uppsatsen har det varit min avsikt att läsa, undersöka och presentera den finska Lutherforskningens framställning av Luthers teologi, med dess speciella fokus på helgelsen, eller på mottagandet genom tro av Guds helighet, och sedan på tillväxten i det helgade livet.

Det har varit min ambition att jämföra den med annan Lutherforskning, sådan som är fristående gentemot deras eget forskningsprogram, sådan som är kritiskt inställd till dess resultat, och sådan som de själva kritiserat. Det har också varit min ambition att själv läsa Luthers skrifter för att jämföra vad jag finner där, med den Lutherforskning jag försökt orientera mig genom.

I mycket har det blivit en teoretisk och diskuterande uppsats. Även om jag inte uttalat mitt eget tydliga stöd för den finska Lutherforskningens program, är det uppenbart att jag anammat vad jag funnit där. Jag använder mig av den – liksom av deras kritik av den tyska Lutherforskningen – i mitt eget försök och i mitt eget rudimentära utkast till en analys och kritik av trender och tendenser inom luthersk, i synnerhet europeisk, 1900-talsteologi.

---

## Noter

- <sup>1</sup> Här har jag inledningsvis, för en översikt över hermeneutikens historia, använt mig av Davies, Oliver "Hermeneutics", ur *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Ed. Webster, John; Kathryn Tanner; Iain Torrance) (Oxford / New York: Oxford University Press, 2007), s. 494-510. Här i synnerhet s. 507-509.
- <sup>2</sup> Ebeling, Gerhard, *Luther – An Introduction to his Thought*, London: Wm. Collins Sons & Co. Ltd, 1970, s. 170.
- <sup>3</sup> Idem s. 494-502.
- <sup>4</sup> För litteratur om Ebeling och Jüngel har jag använt mig av följande: Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, New York: Crossroad, 1991; White, Graham "Theology and Logic – the case of Ebeling", ur *Modern Theology* 4:1, 1987, s. 17-34; Bielfeldt, Dennis; Mickey L. Mattox and Paul Hinlicky, *The Substance of the Faith – Luther's Doctrinal Theology for Today*, Minneapolis: Fortress Press, 2008; Spjuth, Roland, *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*, Lund: Lund University Press, 1995.
- <sup>5</sup> Se t.ex. Bielfeldt..., 2008, s. 90; Spjuth, 1995, s. 65.
- <sup>6</sup> Se Mannermaa, 2010, s. 90.
- <sup>7</sup> Idem. s. 91.
- <sup>8</sup> För uppgifterna i denna sammanställning se:  
Briskina, Anna, "An Orthodox view of Finnish Luther research" ur *Lutheran Quarterly*, vol. XXII, 2008, s. 17-39, här s. 16-18; Saarinen, Risto "The Pauline Luther and the Law", ur *The Nordic Paul – Finnish Approaches to Pauline Theology*. (Eds. Aejmelaeus, Lars ; Antti Mustakallio) (ESCO, European Studies on Christian Origins; LNTS, Library of New Testament Studies 374, London: T&T Clark, 2008), s. 91-113, här s. 98; Anderson, George H.; T. Austin Murphy; Joseph A. Burgess, "Justification by faith (Common statement)", ur *Justification by Faith – Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985, s. 45-46; samt Slenczka, Reinhard, "Agreement and Disagreement about Justification: Ten Years after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification.", *Concordia Theological Quarterly*, vol. 73, 2009 s. 291-316, här s. 291.; Mannermaa, Tuomo *Christ Present in Faith – Luther's View of Justification* Minneapolis: Fortress Press, 2005, s. xvi; Repo, Matti; Rainer Vinke, *UNIO – Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie*, Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1996; Leppin, Volker, "Luther Studies in Germany – The Presence and Absence of Theology", ur *Dialog: A Journal of Theology*. Vol. 47, no. 2, Summer 2008, s. 105-113; Holm, Bo Kristian "Nordic Luther Research in Motion", ur *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 47, No 2, Summer 2008, s. 93-104; Olsson, Herbert, *Grundproblemet i Luthers socialetik*, Lund: 1934; Nilsson, Kjell Ove, *Simul – Das Mitteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1966.
- <sup>9</sup> Hallonsten, Gösta, "Theosis in recent research". Ur *Partakers of the Divine Nature. The history and development of deification in the Christian traditions* (Eds. Michael J. Christensen; Jeffrey A. Wittung) (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007), s. 281- 293.
- <sup>10</sup> Luther, Martin, *Luther's Works, Vol. 31 : Career of the Reformer I*. (Luther's Works 31), s. 31:IV, 295-299. (Pelikan, Jaroslav Jan (Hrsg.) ; Oswald, Hilton C. (Hrsg.) ; Lehmann, Helmut T. (Hrsg.): Philadelphia : Fortress



---

Press, 1999, c1957) Hädanefer anges denna källa som LW med följande upplysning om band och sida.

- <sup>11</sup> Svenska Kyrkans Bekännelseskrifter, i det följande SKB (Sjätte uppl.), Stockholm: Verbum, 2005, s. 588. Se vidare s. 509, 580-581.
- <sup>12</sup> Vainio, Olli-Pekka, "The Doctrine of Justification in the Book of Concord – Harmony or Contradiction?" ur *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 48, no. 4, Winter 2009. s. 380-389. Se också Saarinen, Risto "Finnish Luther Studies" ur *Engaging Luther* (Ed. Olli-Pekka Vainio) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), s. 1-26. Här s. 17.
- <sup>13</sup> Se Hägglund, Bengt, *Arvet från reformationen – teologihistoriska studier*, Göteborg: Församlingsförlaget, 2002, s. 84, med citat ur WA 39: I, 108f.
- <sup>14</sup> Idem, s. 85, med citat ur WA 39: I, 175-177. LW 34: 138.
- <sup>15</sup> Denna neologism myntades av Bruce D. Marshall i hans artikel "Justification as Declaration and Deification", ur *International Journal of Systematic Theology* Vol. 4, no. 1 March 2002, s. 3-28, här s. 16.
- <sup>16</sup> Se Mannermaa, Tuomo, "Why Is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research", samt "Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective", bägge hämtade ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther*, (Eds. Braaten, Carl E. och Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company U.K. 1998). Här t.ex. s. 10, not 10. Vidare Marshall, 2002, s. 7-8.
- <sup>17</sup> LW 26: 129-131. [Min kursivering].
- <sup>18</sup> SKB, s. 58. Propter som preposition kan – och bör eventuellt – hellre översättas med "på grund av", eller "i enlighet med", "genom" eller "från" eftersom prepositionen uttrycker ett nära förhållande.
- <sup>19</sup> Mannermaa, 2005, s. 86. Där citat ur WA 40, 1:228, 33-229, 15 (Stora Galaterbrevskommentaren 1535)
- <sup>20</sup> Se SKB s. 590.
- <sup>21</sup> LW 26: 129.
- <sup>22</sup> WA 21, 458. Se Mannermaa, 1998a, s. 15. "Fulla av Gud" som är ett liknande uttryck Luther använder har sannolikt sin upprinnelse hos Ignatios av Antiochia ("theou gemete").
- <sup>23</sup> Tappert, *The Book of Concord*, 548-49. (SKB s. 588) Citerad hos Mannermaa, 2005, s. 4 [mina kursiv.]
- <sup>24</sup> WA 56: 318, 28; samt WA 56:308-9, 2. Se Jenson, Robert W., "Triune Grace", ur *The Gift of Grace, The Future of Lutheran Theology*, (Eds. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter) (Minneapolis: Fortress Press 2005), s. 20, 21.
- <sup>25</sup> LW 26: 168. Citat idem., s. 38 [min kursivering]
- <sup>26</sup> LW 26: 167. [Min kursivering]
- <sup>27</sup> WA 20: 26-27, hos Jenson, 2005, s. 26
- <sup>28</sup> WA 1, 29 citerat hos Jenson, s. 28 [min kursivering]
- <sup>29</sup> Se vidare Bayer, Oswald, *Martin Luther's Theology A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2008, s. 158f; Kärkkäinen, Pekka "Trinity", ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), s. 80-94. Här s. 88.
- <sup>30</sup> Ur LW 17: 230. Se vidare Westhelle, Vítor "The Word And The Mask: Revisiting the Two-Kingdoms Doctrine", ur *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology* (Eds. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo;

---

Peters, Ted; Widmann, Peter) (Minneapolis, Fortress Press, 2005), s. 167-178. Här s. 174.

<sup>31</sup> LW 37: 58. [Min kursivering] Här ges också en viktig kommentar till "essentially present":

*Wesentlich und gegenwertig. Wesentlich*, "essentially" or "substantially," means for Luther "in essence" in the ancient philosophical sense, cf. *Against Latomus*. LW 32, 202; it does not have the modern connotation of "for all practical purposes."

<sup>32</sup> LW 33: III-140.

<sup>33</sup> För en genomgång av dessa frågor se t.ex. Bayer, Oswald, 2008, s. 95ff. Av samma författare "Creation as History", i *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology* (Eds. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter) (Minneapolis, Fortress Press, 2005), s. 253-263. Här s. 260. Vidare Peura, Simo, "What God Gives, Man Receives: Luther on Salvation" Hämtat ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther*, (Eds. Braaten, Carl E. och Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company U.K. 1998), 1998b, s. 77-95. Speciellt s. 88-91. Ur samma volym också artikeln av Juntunen, Sammeli: "Luther and Metaphysics", s. 129-160. Här t.ex. s. 138ff.

<sup>34</sup> Hos Peura, Simo, 1998b, s. 93. Citat ur Stora Katekesen, *LW Large Catechism*: 419

<sup>35</sup> Peura, Simo Idem s. 86.

<sup>36</sup> WA 42, 17, 15-23. Citerat hos Schwanke, Johannes, "Luther on Creation", ur *Lutheran Quarterly*, Vol XVI, 2002, s. 1-20. Här s. 10.

<sup>37</sup> Se LW 34: 135ff.

<sup>38</sup> Se Oberman, Heiko A., *Luther – Man between God and the Devil*, London: Fontana Press, 1993, s. 151ff.

<sup>39</sup> Hägglund, Bengt, *De Homine*, Lund: Gleerup 1959 / Skellefteå: Artos 2008, s. 85. Hänvisning till ett Luthercitat ur LW 39, 1, 108: "Moses hic loquitur de tote homine, qui creatus est ad imaginem Dei".

<sup>40</sup> Hägglund, idem s. 80, 90. Raunio, Antti "The human being", ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), s. 27-57, här s. 35. Se vidare SKB s. 548-549. Här nämner Konkordieformeln samma triad.

<sup>41</sup> LW 34: 135. paragraf 13 ur *De Homine* lyder: "For philosophy does not know the efficient cause for certain, nor likewise the final cause". Se också Bayer, 2008, s. 159; Raunio, 2010, s. 46.

<sup>42</sup> Hägglund, idem s. 90.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Se Mannermaa, 1998a, s. 11; Juntunen, 1998, s. 138, 141; vidare Juntunen, Sammeli "Sex" ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), s. 186-209, här s. 189.

<sup>46</sup> Raunio, 2010, s. 34.; Vainio, Olli-Pekka "Faith" ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), s. 138-154, här s. 148.

<sup>47</sup> Raunio, 2010, s. 50-51

<sup>48</sup> Första citatet ur Citat ur LW 29:155; vidare Hägglund, 1959, s. 298, not 20, för hänvisning till WA.

<sup>49</sup> SKB s. 365. Jfr vidare Hägglund, 1959/2008, s. 53 139, 151; Bayer, 2008, s. 159.

<sup>50</sup> LW 34: 138. Det är också signifikativt att Luther räknar även den troende materia för rättfärdiggjord, just därför att rättfärdighetens form tar gestalt genom denna/hennes person. Se Raunio, 2010, s. 54.

---

<sup>51</sup> Mannermaa, Tuomo, *Christ Present in Faith – Luther’s View of Justification* Minneapolis: Fortress Press, 2005. s. 45.

<sup>52</sup> Se Hägglund, 2959/2008, S. 49. Vidare Braw, *Christian Mystikens arv hos Martin Luther*, Skellefteå: Artos, 1999, s. 71-72.

<sup>53</sup> LW 26: 314 (Stora Galaterbrevskomentaren). Se Mannermaa, 2005, s. 35.

<sup>54</sup> Ett anmärkningsvärt ställe där Luther tar upp rättfärdiggörelsen i kontrast till creatio continua är i skriften *Den trälbundna viljan*, där han koncist exponerar det faktum att människan är upprätthållen genom kärlek och nåd, men att detta i sig inte gör henne rättfärdig genom tro. Jfr LW 33, 243 :

We are not discussing what we can do through God’s working, but what we can do of ourselves; that is to say, whether, created as we are out of nothing, we do or attempt to do anything under the general motion of omnipotence to prepare ourselves for the new creation of the Spirit. Here an answer should have been given, instead of changing the subject. For the answer we give is this: [1] Before man is created and is a man, he neither does nor attempts to do anything toward becoming a creature, and after he is created he neither does nor attempts to do anything toward remaining a creature, but both of these things are done by the sole will of the omnipotent power and goodness of God, who creates and preserves us without our help; but he does not work in us without us, because it is for this he has created and preserved us, that he might work in us and we might cooperate with him, whether outside his Kingdom through his general omnipotence, or inside his Kingdom by the special virtue of his Spirit. [2] In just the same way (our answer continues), before man is changed into a new creature of the Kingdom of the Spirit, he does nothing and attempts nothing to prepare himself for this renewal and this Kingdom...

<sup>55</sup> LW 31: IV-360.

<sup>56</sup> Se Raunio, 2010. s. 36-37.

<sup>57</sup> LW 25: 331. Se Mannermaa, 1998, s. 39; samt not 52 ovan.

<sup>58</sup> Se t.ex. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter (Eds.) *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, index; Bayer, Oswald *Martin Luther’s Theology – a Contemporary Interpretation*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2008, s. 234-238; Hinlicky, Paul R. *Luther and the Beloved Community*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co. 2010, s. 51-65, samt index; Vainio, Olli-Pekka (Ed.) *Engaging Luther*, Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010, index; Steiger, Johann Anselm “The communicatio idiomatum as the Axle and Motor of Luther's Theology”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XIX, 2000, s. 125-158. För den följande framställningen använder jag mig främst av Steigers artikel.

<sup>59</sup> Steiger, Johann Anselm “The communicatio idiomatum as the Axle and Motor of Luther's Theology”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XIX, 2000, s. 125-158.s. 132, not 35 (med hänvisning till bl.a. LW 31: 348-349). Vidare s. 130-132. Luther säger också ”Let whoever can, grip it”, s. 130, not 28 (WA 34 II: 498.).

<sup>60</sup> WA 17 I, 438, 14-28. Citerat hos Mannermaa, “Why is Luther so facinating”, ur *Union with Christ* (Eds. Carl E. Braaten; Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998).

<sup>61</sup> Se Saarinen, 2010, s. 14-16.

<sup>62</sup> Se t.ex. Hägglund, 1959, s. 343.

<sup>63</sup> Steiger, 2000, s. 128.

<sup>64</sup> Se Steiger s. 129, not 20. Steiger citerar ur den latinska källan. LW 31:351-352 formulerar sig något annorlunda. Det är intressant att Luther i detta sammanhang kallar tron “en substans”. [Min kursivering.]

<sup>65</sup> Luther, Martin, *Om En Kristen Människas Frihet*, Uppsala: J. A. Lindblads Förlag. Kopierad: Samfundet

- 
- Libris, 1993, s. 56; LW 31: 344; StA 2:256, Hos Steiger, 2000, s. 134, not 49.
- <sup>66</sup> Jfr Mannermaa, 1998a, s. 15. Hänvisning till bl. a. WA 10 I, 1, 157, 14.
- <sup>67</sup> LW 25: 333 (Romarbrevsföreläsningen) [Min kursivering].
- <sup>68</sup> Se Elert, Werner, *The Structure of Lutheranism*, St. Louis / London: Concordia Publishing House, 1962.s. 163, 175.
- <sup>69</sup> WA VII, 49, 11f. Hos Braw, Christian, *Mystikens arv hos Martin Luther*, Skellefteå: Artos, 1999. s. 213.
- <sup>70</sup> WA VII, 550, 13-18. Hos Braw, idem. s. 216. [min kursiv]
- <sup>71</sup> WA VII, 571, 22. Hos Braw, ibidem.
- <sup>72</sup> StA 2, 304, 14. Hos Braw, 1999, s. 217. [min kursiv.]
- <sup>73</sup> WA XI, 117, 35. Hos Braw, ibidem. [min kursiv.]
- <sup>74</sup> LW 25: 336. [Min kursivering].
- <sup>75</sup> Se Hoffman, Bengt, *Hjärtats Teologi – Mystikens plats hos Martin Luther*. Delsbo: Åsak, 1989, s. 48, 50, samt not 13, s. 294. Hänvisning till bl.a. WB 4: 319, 7-11. Luther 1528 och 1537.
- <sup>76</sup> För detta resonemang se Antilla, Miikka E. ”Music”, ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), s. 210-222. Här s. 218.
- <sup>77</sup> WA 17 I, 438, 14-28. Citerad hos Braaten; Jenson, 1998, a.a. s. 35.
- <sup>78</sup> För en kritik av hur Mannermaa framställer föreningen med Gud som essentiell se Olson, Roger E. ”Deification in Contemporary Theology” ur *Theology Today*, Vol. 64, 2007. s. 186-200, här s. 198. Se vidare Mannermaa, 1998b, s. 34.
- <sup>79</sup> Se Mannermaa, 1998b, s. 35.
- <sup>80</sup> Jfr Pieper, 1985, s. 453ff. Piepers framställning av helgelsens art visar också denna analys.
- <sup>81</sup> WA 28, 229, 30ff. Hos Elert, 1962, s. 176. [Min kursivering]
- <sup>82</sup> WA 20, 229, 30ff. Hos Elert, 1962, s. 175. [Min kursivering] Se också Nilsson, 1966, s. 183-185.
- <sup>83</sup> LW 26: 168, 357.
- <sup>84</sup> LW 23:150
- <sup>85</sup> WA 16:52, 19-21. Hos Bayer, *Justification and Sanctification*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003, s. 35.
- <sup>86</sup> Se här och i det följande Højlund, Asker Chr., *Ved gaven helbreder han naturen. Helbredelsetanken i Luthers retfærdiggørelselære*, Århus: Menighetsfakultetets Videnskaplige Serie, Forlaget Kolon, 1992. s. 262, not 2.
- <sup>87</sup> Højlund hänvisar här till Mannermaas *Grundlagsforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene*. Ur *Thesaurus Lutheri*, 17-35. [Mina kursiv].
- <sup>88</sup> LW 23:147, 150 [min kursiv].
- <sup>89</sup> Se Braw, 2007, 164. Ur WA 3, 419, 33-35.
- <sup>90</sup> LW 29: 155.
- <sup>91</sup> Luther, Martin, 1993. s. 70. Dessförinnan Mannermaa, 2005, s. 59, 66-67.
- <sup>92</sup> WA 40, I, 360. 24-25. Citerat hos Marshall, 2002, s. 7. [min kursiv]
- <sup>93</sup> WA 40, II, 178. 31-33, 179. 11-13. Citat idem s. 12. [min kursiv]
- <sup>94</sup> WA 22, 339. 30-31 citerat hos Braw, 1999, s. 134.
- <sup>95</sup> LW 32: 207-8. Citerat hos: Peura, Simo. Ur artikeln ”Baptism, Justification, And The Joint Declaration”,

---

*The Gift of Grace, The Future of Lutheran Theology* (Eds. Gregersen, Holm, Peters, Widman) (Fortress Press, Minneapolis, 2005), s. 117-130. Här s. 123. [mina kursiv.]

<sup>96</sup> WA 8, 107. 34-35. Citerat hos Marshall, 2002, s. 18. [min kursiv.]

<sup>97</sup> Se Tappert, *The Book of Concord*, s. 418. Vidare Pieper, 1985, s. 454.

<sup>98</sup> LW 31:IV, 300

<sup>99</sup> Se t.ex. Mannermaa, 2005, s. 63f; Saarinen, 2008, s. 103-104f.

<sup>100</sup> LW 34: 127.

<sup>101</sup> WA 40, I, 650. 6, 8-9. Citerat hos Marshall, 2002, s. 12. [mina kursiv]

<sup>102</sup> LW 5: 214. [Min kursivering].

<sup>103</sup> Hägglund, 1959, s. 348 ff.

<sup>104</sup> WA LIV, 486, 6 f. Hos Hägglund, 1959, s. 349.

<sup>105</sup> För denna diskussion se även McGrath, Alister E., *Iustitia Dei – A history of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998, s. 200.

<sup>106</sup> Se not 70 ovan, och vidare Gyllenkrok, Axel *Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Uppsala Universitets Årsskrift 1952: 2, Uppsala: 1952, s. 111.

<sup>107</sup> Se Hägglund, 1959, s. 352 och s. 357 för hänvisning.

<sup>108</sup> LW 25: 224.

<sup>109</sup> Se också Saarinen, Risto, "The Pauline Luther and The Law: Lutheran theology re-engages the study of Paul", ur: Aejmelaeus, Lars ; Antti Mustakallio (Eds.) *The Nordic Paul – Finnish Approaches to Pauline Theology*. ESCO (European Studies on Christian Origins), LNTS (Library of New Testament Studies) 374, London: T&T Clark, 2008. s. 106.

<sup>110</sup> Luther, Martin, *Nu fröjde sig var kristen*, Skellefteå: Artos Bokförlag, 1994., s. 262. WA 17: 274f.

<sup>111</sup> LW 33: III-62.

<sup>112</sup> Se Mannermaa, Tuomo, *Two Kinds of Love – Martin Luther's Religious World*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, s. 45ff; 77ff. Se vidare t.ex. också Olsson, Herbert behandlar denna betraktelse i *Grundproblemet i Luthers socialetik*, Lund: 1934. se s. 144 där Olsson anför denna betraktelse.

<sup>113</sup> LW 25: 382.

<sup>114</sup> LW 26: 29-130. Hos Mannermaa, 1998, s. 37.

<sup>115</sup> LW 31:IV-299

<sup>116</sup> LW 26:vii-267. För ytterligare en kristologisk tillämpning av bilden av det glödande järnet se LW 23:123-125. Luther har tidigare förklarat (i LW 26:vii-160) :

This really is a "formed faith." Afterwards, when Christ has thus been grasped by faith and I am dead to the Law, justified from sin, and delivered from death, the devil, and hell through Christ—then I do good works, love God, give thanks, and practice love toward my neighbor. But this love or the works that follow faith do not form or adorn my faith, but my faith forms and adorns love.

Gentemot den skolastiska teologin försöker han mycket explicit återerövra begreppet "forma" i sina Romarbrevsföreläsningar 1515-1516 (LW 25: 325):

But this word "formed" (*formatum*) is under a curse, for it forces us to think of *the soul as being the same after as before the outpouring*

---

*of love* and as if the form were merely added to it at the time of the action, although it is necessary that it be wholly put to death and be changed before putting on love and working in love. (Likewise there is also a distinction between a work done according to the substance of the deed and one done according to the intention of the lawgiver).

- <sup>117</sup> Luther, 1994, s. 207. WA 12: 262f. [Min kursivering].
- <sup>118</sup> Se Bayer, Oswald, "The Doctrine of Justification and Ontology", ur *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 43. Bd., 2001, s. 44-53. Här s. 46.
- <sup>119</sup> LW 26:vii-282. Jfr Marshall, 2002, s. 25. Översatt från WA 40/I, p. 440.29-30.
- <sup>120</sup> Chemnitz, Martin, *Examination of the Council of Trent Part I*, St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1971, s. 424.
- <sup>121</sup> *SKB*, s. 487.
- <sup>122</sup> Pieper, 1985, 470.
- <sup>123</sup> Se Oberman, Heiko, *The Harvest of Medieval Theology*, Durham, North Carolina: The Labyrinth Press, 1983, s. 40. Vidare Erikson, Leif, *Inhabitatio – Illuminatio – Unio*, Åbo: Åbo Akademi, 1986, s. 37ff.
- <sup>124</sup> *SKB* s. 366. Jfr s. 448. Se vidare Erikson, 1986, s. 37.
- <sup>125</sup> Ur WA 1, 333: 13-26. Hos Oberman, 1993, s. 242.
- <sup>126</sup> Ur WA 18, 609: 4, 14. Hos Erikson, idem, s. 38.
- <sup>127</sup> Se Raunio, 2010, s. 37ff. Citatet ur WA 42, 49, 18-20.
- <sup>128</sup> Jfr Erikson, 1986, s. 42.
- <sup>129</sup> Hos Peura, Simo "Christ as Favor and Gift", ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Eds. Braaten, Carl E.; Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, U.K. 1998), 1998a, s. 42-69. Här s. 47. Med hänvisning till WA 5, 201, 20-21 (1519).
- <sup>130</sup> Idem s. 41. Citat ur Stora Galaterbrevskomentaren.
- <sup>131</sup> LW 33. 286.
- <sup>132</sup> Ur WA 3, 171, 19-24. Hos Hägglund, Bengt *Tro och Vetande*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2007, s. 104-105, 114.
- <sup>133</sup> Jfr Hinlicky, 2010, s. 236. Vidare: Mattox, Mickey L; A. G. Roeber, *Changing Churches – An Orthodox, Catholic, and Lutheran Theological Conversation*, Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012, s. 293.
- <sup>134</sup> Luther, Martin, *Huspostilla*, Skellefteå: Artos bokförlag, 2010, s. 199.
- <sup>135</sup> Se *SKB* s. 570, samt Pieper, 1985, s. 417.
- <sup>136</sup> Se Nilsson, Kjell-Ove "Den svenska lutherrenässansen", ur *Svensk teologisk kvartalsskrift* 2002:2. s. 50-63, här s. 61.
- <sup>137</sup> Idem.
- <sup>138</sup> Risto Saarinen har tagit upp diskussionen med fenomenologerna (t.ex. Derrida) och flera av de postmoderna teologerna (t. ex. Marion och Milbank) i sin *God and the Gift – An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press / Unitas Books, 2005.
- <sup>139</sup> WA 26, 333. LW 37: 219. Hos Jenson, Robert, "Triune Grace", ur *The Gift of Grace, The Future of Lutheran Theology*, (Eds. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter) (Minneapolis: Fortress

---

Press 2005). s. 24.

- <sup>140</sup> Se vidare Saarinen, Risto, *The Trancendental Interpretation of the Precence-of-Christ Motif in Luther Research*, Veröffentlichungen des Institut für Europäiche Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Ed. Peter Manns. Bd. 137. s. 31. Här återgivet hos Mannermaa, 1998a, s. 7.
- <sup>141</sup> För denna framställning av Ritschl har jag förutom *Union with Christ* använt mig av följande:  
Kopperi, Kari, "Theology of the Cross", ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010), s. 158ff. ; McGrath, Alister E. *Iustitia Dei A history of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 346-357. ; Hoffman, Bengt *Hjärtats Teologi. Mystikens plats hos Martin Luther*. Delsbo: Åsak, 1989, se index; Lotz, David F. „Albrecht Ritschl and the unfinished reformation”, ur *Harvard Theological Review*, vol. 73, July-October 1980, no. 3-4, s. 337-372; Reynolds, Terrence “Ritschl’s appropriation of Luther: A Reappraisal”, ur *Concordia Theological Quarterly*, s. 105-130.
- <sup>142</sup> Se Mannermaa, 1998, s. 6ff; citatet hämtat hos Hoffman, 1989, s. 155.
- <sup>143</sup> Se Kopperi, 2010, s. 158ff.; citatet från Harnack hämtat hos Hoffman, 1989, s. 175.
- <sup>144</sup> Se Bexel, Göran *Teologisk Etik i Sverige sedan 1920-talet*, Uddevalla: Skeab Förlag AB, 1981, s. 130.  
Nygren-citatet hämtat ur *Eros och Agape I*, s. 52. Se not 203 nedan.
- <sup>145</sup> Se Lotz, 1980, s. 368.
- <sup>146</sup> Mannermaa, 1998, s. 6.
- <sup>147</sup> Holl, Karl *Luthers etiska åskådning*, Stockholm: Sveriges Kristliga Studenters Förlag, 1928, s. 83.
- <sup>148</sup> Holl, Karl *Luthers kristendomssyn*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1947, s. 109.  
[Min kursivering].
- <sup>149</sup> Idem, s. 108-109, 198.
- <sup>150</sup> Se Elert, 1962, s. 173. Se vidare Pieper, 1985, s. 393.
- <sup>151</sup> Kärkkäinen, Veli-Matti, “The Holy Spirit and Justification: The Ecumenical Significance of Luther’s Doctrine of Salvation”, *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Volume 24, No 1, Spring 2002, s. 26-39, här s. 31 och not 22.
- <sup>152</sup> LW 37: 61. [min kursiv]. I Konkordieformeln kallas både Den Helige Ande och tron för ”verktyg”. Se *SKB* s. 571, 583.
- <sup>153</sup> Se McGrath, 1998, s. 198-200, 357.
- <sup>154</sup> Holl, 1928, s. 79. Holls egen kursivering.
- <sup>155</sup> Se Leppin, 2008, s. 108.
- <sup>156</sup> Kopperi, 2010, s. 160-161.
- <sup>157</sup> För följande framställning av Ebelings teologi utgår jag dels från Ebelings eget verk *Luther – An Introduction to his Thought*, London: Wm. Collins Sons & Co. Ltd, 1970.; Menacher, Mark D. „Gerhard Ebeling in Retrospect”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XXI, 2007, s. 163-196. Vidare även från Hoffman, 1989, s. 187-196.
- <sup>158</sup> Se Menacher, 2007, s. 175-176; samt Ebeling, 1970, s. 87-88.
- <sup>159</sup> Ebeling, 1970, s. 87-88. [external är mina kursiveringar, annars är det författarens].
- <sup>160</sup> Idem s. 88. Jfr Menacher, 2007, 175-176.
- <sup>161</sup> Se t.ex. Raunio, 2010, s. 29ff.
- <sup>162</sup> Se Ebeling, 1970, s. 192ff. samt Menacher, 2007, s. 176.

- 
- <sup>163</sup> Ebeling, 1970, s. 194. [Mina kursiveringar].
- <sup>164</sup> Idem, s. 198.
- <sup>165</sup> Idem, s. 105.
- <sup>166</sup> Se Menacher, 2007, s. 178-179.
- <sup>167</sup> Ebeling, 1970, s. 168-169.
- <sup>168</sup> Menacher, 2007, s. 180; Ebeling, 1970, s. 174.
- <sup>169</sup> Ebeling, 1970, s. 106. Vidare, se Hoffman, 1989, s. 180, 188ff, 196, 309.
- <sup>170</sup> Hos Svennungsson, Jayne, *Guds Återkomst – en studie av Gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Munkedal: Glänta Produktion, 2004, s. 96.
- <sup>171</sup> Ebeling, 1970, s. 167-168. [Mina kursiveringar].
- <sup>172</sup> Idem, s. 168; Se vidare Hoffman, 1989, s. 192.
- <sup>173</sup> Se Saarinen, 2010. s. 14.
- <sup>174</sup> Juntunen, Sammeli, 1998, s. 129-160.
- <sup>175</sup> Idem, s. 145.
- <sup>176</sup> Idem, s. 137 för hänvisning till Ebeling.
- <sup>177</sup> Ebeling, 1970, s. 88.
- <sup>178</sup> Idem, s. 145.
- <sup>179</sup> Jfr. Elert s. 167. Vidare Moran, Dermot, *Introduction To Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000, s. 218.
- <sup>180</sup> Jüngel, Eberhard *Justification The Heart of the Christian Faith*, Edinburg & New York, T&T Clark LTD, 2001. s. 243. ”That is why the external righteousness of God becomes in faith our own righteousness”, s. 242. Det är samtidigt ganska tydligt att ”Jüngels mysticism” i sig är fenomenets mystik, visserligen enligt egen utsago omfattande hela människan och hennes sinnen – så att dessa ”skärps” – men det tycks likväl knappast röra sig om någon sinnlig sammansmältning med, eller karismatisk erfarenhet av det gudomliga. Se vidare s. 34, 243. Se även Spjuth, 1995.
- <sup>181</sup> Idem s. 212; 211ff.
- <sup>182</sup> Ibidem. [Min kursivering].
- <sup>183</sup> Idem s. 191.
- <sup>184</sup> Se Pieper, 1985, s. 454ff.
- <sup>185</sup> Ibidem [kursiven är författarens egna].
- <sup>186</sup> Idem s. 192. [min kursiv].
- <sup>187</sup> Idem, se t.ex. s. 211ff., 258.
- <sup>188</sup> Idem, s. 213.
- <sup>189</sup> Idem, s. 241.
- <sup>190</sup> Se Mattes, Mark C., *The Role of Justification in Contemporary Theology*, Grand Rapids, Michigan: Lutheran Quarterly Books, 2004. s. 53. / Jüngel, Eberhard, *God as the Mystery of the World*, Edinburgh: T & T Clark LTD, 1983, s. 334. Se vidare Jüngel, 2001, a.a. s. 272 för ett intressant etiskt resonemang på denna basis. Jfr också Jüngel, 1983, a.a. s. 331-334. Här för Jüngel ett resonemang, sanktionerat av Karl Barth (Se t.ex. också Hoffman, 1989, s. 171.), som tycks vara riktat mot föreställningar om identifikation mellan gudomligt och mänskligt, och använder som referens gentemot denna tanke ett



---

avsnitt alexandrinerna av den till Rom konverterande 1600-talsfiguren Johannes Scheffler/Angelus Selesius. Det förefaller mig att han här låter Selesius klä skott för all gudomliggörelseteologi (samtidigt med en outvecklad hänvisning till Tauler, där också Luther hänger i luften). Om poängen är att misskreditera och avskriva all gudomliggörelseteologi är säkerligen Selesius en tacksam karikatyr, i all sin svärmiska entusiasm. Utan att jag förstår logiken i ett sådant eventuellt avfärdande av gudomliggörelseteologi frågar han sig om detta – Selesius alexandrinerna alltså – är innebörden av *communicatio idiomatum* och avslutar: ”Was he not singing the praises of a monstrous lovelessness, when he continued the christological identity of God and man in a soteriological and anthropological identity of man and God (”out of grace”!). [Sic! Jüngel tycks alltså ifrågasätta också möjligheten av ett sådant förhållande, en soteriologiskt uttolkad gudomliggörelse] For nothing is worse to man than for him to cease to be a mere man.”

Anmärkningsvärd finner jag också Jüngels behandling av *communicatio idiomatum*. I *Justification* förekommer begreppet över huvud inte i index, och i *God as the Mystery of the World* endast två gånger: dels som ironisk (?) fråga i det ovan refererade sammanhanget, och tidigare i verket med en uppseendeväckande beskuren definition;

”The Formula of Concord makes these statements in the context of its discussion of the doctrine of the *communicatio idiomatum* (the ‘communion’ or ‘exchange’ of the properties), which defines the relationship of the divine and human characteristics of Jesus Christ... According to the Lutheran view, this unity must be conceived of strictly as limited to the person of Jesus Christ.” (Se Jüngel, 1983, s. 96.)

Det är visserligen så att Jüngel här diskuterar den kalcedonska läran om Guds och människans respektive naturer förenade i Jesus Kristus i en person, och därmed har han fullt rätt i att tala om denna ursprungligen exklusiva förståelse av *communicatio idiomatum*, men han borde känna till att både Luther och den lutherska teologin tog just detta begrepp i bruk för att teologiskt uttrycka förmedlandet av nåden mellan Gud och den troende.

Vad som måste aktualiseras är frågan om Jüngel här representerar ett medvetet eller omedvetet missförstånd – eller en förvanskning – av vad den ”athanasianska” gudomliggörelsetanken i sig innebär, vad dess egentliga innehåll är i den teologi som följer. I alla händelser har den ju aldrig handlat om att människan någonsin skulle upphöra att vara ”bara” människa.

<sup>191</sup> LW 51:III-58.

<sup>192</sup> Se t.ex. Seifrid, Mark “Paul, Luther, and justification in Gal 2:15-21”, ur *Westminster Theological Journal* 65, 2003, s. 215-230. Här s. 225.

<sup>193</sup> Jenson, Robert W., ”Response to Mark Seifrid, Paul Metzger and Carl Trueman on Finnish Luther Research”, ur *Westminster Theological Journal* 65, 2003, s. 245-250. Här s. 249.

<sup>194</sup> LW 37: 219.

<sup>195</sup> För Ebeling, se t.ex. Juntunen, 1998, s. 137.

<sup>196</sup> Luther, 2007, s. 264. Ur WA 7, 337; LW 32: III, 24. För Jüngels framställning se Spjuth, 1995, t.ex. s. 189-197.

<sup>197</sup> LW 32: III, 24.

<sup>198</sup> Ibidem.

- 
- <sup>199</sup> Se Raunio, 2010, s. 55, samt Raunio, 2010, s. 138-154.
- <sup>200</sup> Se Nilsson, Kjell-Ove, 2002, s. 50-63. Vidare Bexel, Göran, 1981; Holm, Bo Kristian "Nordic Luther Research in Motion", ur *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 47, No 2, Summer 2008, s. 93-104 ; Rasmusson, Arne, "A Century of Swedish Theology", ur *Lutheran Quarterly*, Vol. XXI, 2007, s. 125-162.
- <sup>201</sup> Nilsson, Gert, "Värdelös eller värdefull? Skapelse och frälsning som problem i teologisk etik". Ur *Modern svensk teologi – strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*. Stockholm: Verbum Förlag, 1999. s. 187-238. Här s. 194. Vidare Bexel, Göran, *Teologisk Etik i Sverige sedan 1920-talet*, Uddevalla: Skeab Förlag AB, 1981, s. 73-76. I synnerhet Nygren sägs här vara uttalat anti-ontologisk, med ett påtalat inflytandet från Kant och Schleiermacher.
- <sup>202</sup> Se Hoffman, 1989, a.a. s. 219. Citaten är från *Humor och melankoli och andra Lutherstudier*, 1919; jämte *Tre livsformer*, 1922.
- <sup>203</sup> Se Nygren, Anders, *Den Kristna Kärlekstanken Genom Tiderna – Eros och Agape I*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1938, s. 193-203. Nygren tänker (s. 199-200) på Matt. 5:8 och 1 Kor 13:12. Se vidare Hoffman, 1989. a.a. s. 168.
- <sup>204</sup> Mannermaa, 1998, a.a., s. 17.
- <sup>205</sup> Nygren, 1936, s. 555-556. Här speciellt s. 544-556.
- <sup>206</sup> Se Olsson , 1934. s. 136-137, 140, 156. Olsson ställer här intressant nog *communicatio* gentemot den kantianska föreställningen om en distinktion mellan förnuft och sinnlighet.
- <sup>207</sup> Se Nilsson, 2002, s. 56f. Vidare Gyllenkrok, 1952; Bohlin, Torgny *Den Korsfäste Skaparen* Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1952; Nilsson, Kjell-Ove, *Simul – Das Mitteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1966; Hägglund, 1959.
- <sup>208</sup> Gyllenkrok, 1952, s. 111.
- <sup>209</sup> Wingren, Gustaf, *Predikan – En principiell studie*, Lund: C.W.K. Gleerups Förlag, 1949, s. 289 ff.
- <sup>210</sup> Idem, se t.ex. idem s. 196.
- För en positiv uppskattning av Wingrens uppmärksammande av att människans *vocatio* ligger i skärningspunkten mellan himmelskt och jordiskt, till "ett genombrott mellan de två regementena" se t.ex. Childs, James M. Jr., "Ethics and the Promise of God", ur *The Promise of Lutheran Ethics* (Eds. Karen L. Bloomquist and John R. Stumme), (Minneapolis: Fortress Press, 1998), s. 97-114. Här s. 100.
- <sup>211</sup> Ur WA VII 50: 1ff. Hos Olsson, s. 134.
- <sup>212</sup> Nilsson, 2002, s. 58.
- <sup>213</sup> Idem s. 62.
- <sup>214</sup> Wingren, Gustaf *Luther frigiven*, Lund: Gleerups, 1970, s. 21-22.
- <sup>215</sup> Sundkvist, Bernice *Det sakramentalta draget i Luthers förkunnelse*, Åbo: Åbo Akademis Förlag, 2001, s. 259.
- <sup>216</sup> För Bohlins reception av Olssons syn på kristologi och antropologi, se Bohlin, 1952, s. 321-324, samt index.
- <sup>217</sup> För detta påpekande se t.ex. Bexel, Göran, *Teologisk Etik i Sverige sedan 1920-talet*, Uddevalla: Skeab Förlag AB, 1981, s. 174; samt Hagen, Kenneth, "A Critique of Wingren on Luther on Vocation", ur *Lutheran Quarterly*, vol. XVI, 2002, s. 249-269. Men det är också Wingrens egen tanke, i det han kritiserar sin egen avhandling ifråga om behandlingen av *communicatiolära*n där. Se Wingren , 1949, s. 307, not 22.
- <sup>218</sup> Se Wingren, Gustaf *Skapelsen och Lagen*, Lund: Gleerups Förlag, 1958, s. 176-188, i synnerhet s. 184-188;

---

vidare Bexell, 1981, s. 177-180.

- <sup>219</sup> För denna analys se också Kristensson Ugglå, Bengt, *Gustaf Wingren – Människan och teologin*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 2010, s. 100-126.
- <sup>220</sup> Bohlin, 1952, s. 231ff, s. 268.
- <sup>221</sup> Idem s. 209ff samt hela det avslutande kapitlet. Därtill Wingren, Gustaf, ” ’Realized eschatology’ och Luthertolkning”, ur *Svensk Teologisk Kvartalsskrift*, nr. 29, 1953, s. 163-175.
- <sup>222</sup> Wingren, 1953, s. 166, 168.
- <sup>223</sup> Wingren, 1949, i ordning s. 306, 305, 254. [Wingrens egen kursiv].
- <sup>224</sup> Som redan angivits, Hagen, 2002; vidare Nygren, Tomas, *Lag och evangelium som tal om Gud : en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*, Skellefteå: Artos, 2007. Om Wingren s. 48-72. Birgit Stolt är ytterligare en av dem som kritiserat Wingren på denna punkt. Se i synnerhet *Luther själv – hjärtats och glädjens teolog*, Skellefteå: Artos, 2004.
- <sup>225</sup> Wingren, 1949, s. 195, 196.
- <sup>226</sup> Idem s. 261, 248, 295.
- <sup>227</sup> Wingren, Gustaf, *Luthers lära om kallelsen*, Skellefteå: Artos, 1993, s. 76, 218.
- <sup>228</sup> Citat ur den engelska utgåvan av Luthers lära om kallelsen. Hos Hagen, 2002, s. 256. [Min översättning].
- <sup>229</sup> Wingren, 1949, s. 66.
- <sup>230</sup> Wingren, 1993, s. 139. Jfr s. 141: ”i anden lever Guds kärlek i människan... [den] kommer strömmande från Gud och går vidare till nästan”. Wingrens uppmärksamhet tycks helt ligga vid vidareförmedlingens verksamhet.
- <sup>231</sup> För en genomgång av detta se Hagen, 2002, s. 258-268. Om bönen, se Wingren, 1993, s.174ff. Men Wingren noterar verkligen också att bönen kunde undersökas också ur andra aspekter än den han själv gör, som frid, inre klarhet, och andra gåvor, ”utan direkt sammanhang med arbetet i ämbetet”. Se idem s. 180-181.
- <sup>232</sup> Wingren, 1993, s. 218. Klart är att Wingren avser att innebörden är att den förblivande syndaren skall döda synden med tukt och tjänst. Se t.ex. 1953, s. 170: ”dödandet ingår i Guds gärning och åvägbringar min transitus från presens till futurum”
- <sup>233</sup> Se Wingren, 1949, s. 192, 299, 249-250 (hänvisningen till Ebeling); 1993, s. 12. I genmålet till Bohlin skriver Wingren förvisso att rättfärdiggörelsen måste fattas ”energetiskt” (verkande), att den är närvaron av den handlande Kristus och att för dess skull ingen synd är kvar. Även om dessa formuleringar ser ut att kunna beskriva en effektiv rättfärdiggörelse av människans väsen i sig, så är de också förenliga med en exklusivt forensisk syn på rättfärdiggörelsen och en påföljande aktualistisk syn på kristenlivet. Se Wingren, 1953, s. 173.
- <sup>234</sup> Bohlin, 1952, s. 209-212.
- <sup>235</sup> Idem s. 387.
- <sup>236</sup> Idem s. 168.
- <sup>237</sup> Wingren, 1953, s. 168, 170-171. Förargar sig gör också Wingren över att Bohlin för att beskriva det kristna kallet tar fasta på Luthers begrepp ”*übung*” (övning), en term han uppenbarligen finner alltför svag i sammanhanget. Och likväl är det ett av de begrepp Luther använder för att beteckna helgesarbetet. Se s. 168.
- <sup>238</sup> Se Bohlin, 1952, s. 381-382.
- <sup>239</sup> Se Holm, 2008, s. 96, med hänvisning till den engelska utgåvan *Creation and Redemption* (Minneapolis:

---

Fortress Press), s. 345.

<sup>240</sup> Jfr Wingren, 1949, s. 293-294. Wingren förlägger här „tonvikter” på vad som tillkommer respektive naturer och kring var de befinner sig – i himlen eller på jorden.

<sup>241</sup> Och jag undrar om man då inte kan finna detta när Wingren under 70-talet skriver sin teologi på nytt, men i en mer samtida och mindre akademisk språkdräkt, så t.ex. i *Credo*, Skellefteå: Artos, 1995 (1974). Kyrkan är för Wingren ”till för andra”, och när han bland annat under rubriken ”Kyrkan och världen” beskriver dess sanna väsen, får det sociala handlandet fylla merparten av innehållet i det nya livet. Kristi verksamma uppståndelsekraft i de troende (Rom 8:11) som ”en outhärdlig mytologi”, varur Wingren vill extrahera det sociala handlandet som den för Kyrkan nödvändiga kärnan att bevara. Det låter ungefär som Ritschl. Wingren skriver visserligen att det är viktigt att idag (1974) inkludera kroppen i förståelsen av frälsningen, så som Kyrkan så länge förment misslyckats med att göra. Men ”kroppen” beskrivs av Wingren främst ”socialt”, som Kristi kropp, d.v.s. den etiska gemenskapen av kristna:

Detta är en outhärdlig mytologi tycks det. Här blandas etiskt och fysiskt, moraliskt handlande och botande Av sjuka. Och det är tydligt att åtskilligt av detta icke kan överföras till nuet [!]. Men en sak kan och Måste överföras till nuet, såvida kristendomen skall bevara någon kontinuitet med sitt ursprung. Kärnan i det hela är den täta förbindelsen mellan Anden å ena sidan, världen, kroppen [sic] å andra sidan. Ställer någon i nutiden en koncentration på Anden emot intresset för socialt handlande [!] i världen, då är det historiskt säkert att denna motsättning innebär en förnekelse av de bibliska utsagorna om Anden. [Första kursiven min, den andra Wingrens].

Dessutom visar Wingren tydligt (idem s. 148-49) att han följer Harnacks föreställning om att Kyrkan föll i och med 300-talets etablering av kristendomen som ”statsreligion”, och menar att detta inledde en teologisk process där ”Ande odlas nu i separation” – d.v.s från ”kropp”: ”Kropp” förstått som ”sociala fenomen”:

Kristus tog i sin ”kropp”, som var församlingen, på ett upprättande sätt hand om människor och representerade mer än andra krafter i det romerska riket det *humana*... .Idem s. 176. [Wingrens kursiv].

Gunnar Rosendals kritik mot Wingren kan vara talande, i det den handlade just om att Kyrkans ena sida är *Kristi gudomliga närvaro*, och att den därför är något förblivande, och inte bara ett *mänskligt skeende* – för vore den det, vore den enligt Rosendal bara en förening. [Mina kursiveringar].

Se Olofsson, Folke T. ”Högkyrklighetens teologi”, ur *Modern svensk teologi* Stockholm: Verbum, 1999. s. 273.

<sup>242</sup> Se Mannermaa, 1998, s. 5ff.

<sup>243</sup> Se Mannermaa, 1998a, s. 5.

<sup>244</sup> Jfr Hägglund, 1956, s. 331ff.

<sup>245</sup> Se Stanley, Timothy, ”Heidegger on Luther and Paul”, ur *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 46, no. 1, Spring 2007, s. 41-45.

<sup>246</sup> För dessa och följande iakttagelser stödjer jag mig i huvudsak på Blattner, William ”Laying the ground for metaphysics: Heideggers appropriation of Kant”, samt Caputo, John D. ”Heidegger and theology”, bäge ur *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 149-176, samt s.

---

326-344.

- <sup>247</sup> För detta påpekande se Steiner, George, *Martin Heidegger – en introduktion*, Göteborg: Daidalos, 1994, s. 93, vidare s. 76-78.
- <sup>248</sup> Se Blattner, 2006, s. 153.
- <sup>249</sup> Se Steiner, s. 68.
- <sup>250</sup> Idem, s. 82, 85-86, 93-94, 96. Vidare s. 98f., samt s. 112.
- <sup>251</sup> Se Holl, 1947, 64ff. Vidare Menacher, Mark D. „Gerhard Ebeling in Retrospect”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XXI, 2007, s. 163-196. Här s. 178.
- <sup>252</sup> Se Spjuth, 1995, s. 192.
- <sup>253</sup> Här följer jag Hägglund, 1956, s. 388-392; Westerholm, Stephen, *Perspectives old and new on Paul*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 2004, s. 150-154; samt Caputo, 2006, s. 330-331.
- <sup>254</sup> Se Juntunen, 1998, s. 137.
- <sup>255</sup> Ibidem
- <sup>256</sup> Se Leppin, Volker “Luther Studies in Germany – The Presence and Absence of Theology”, ur *Dialog: A Journal of Theology*. Vol. 47, no. 2, Summer 2008, s. 105-113. 2008, s. 108.
- <sup>257</sup> Se Repo; Vinke, 1996; samt Ghiselli, Anja; Kari Kopperi; Rainar Vinke (Eds.) *Luther und Ontologie: Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 31, Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1993. Efter uppgift hos Jenson, 2003, s. 245.
- <sup>258</sup> Bayer, Oswald, 2008; Vidare *Justification and Sanctification*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003; “The Doctrine of Justification and Ontology”, 2001, s. 44-53; Vidare ”Thesis on the Doctrine of Justification” ur *Lutheran Quarterly*, ns 22, no 1, Spring 2008. s. 71-75. Vidare Lohse, Bernhard, *Martin Luther’s Theology*, T & T Clark, Edinburgh, 1999.
- <sup>259</sup> Se Nilsson, 2002, s. 61ff. Vidare Laato, Timo, ”Justification: The Stumbling Block of the Finnish Luther School” ur *Concordia Theological Quarterly*, Vol. 72:4, October 2008. s. 327-346.
- <sup>260</sup> Se Hägglund, Bengt, *Tro och Vetande*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2007, s. 119-121.
- <sup>261</sup> Højlund, Asker Chr., *Ved gaven helbreder han naturen – Helbredelsestanken i Luthers retfærdiggørelselære*, Århus: Menighetsfakultetets Videnskabelige Serie, Forlaget Kolon, 1992. Se i synnerhet s. 259-271. Vidare Haga, Joar, *Was there a Lutheran Metaphysics – The interpretation of communicatio idiomatum in early modern lutheranism*, MF Norwegian School of Theology, Oslo: PhD publications, 2010.
- <sup>262</sup> Husbands, Mark; Daniel J. Treier *Justification – What’s at stake in the current debates*, Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 2004. För en monografi i ämnet se t.ex. Schumacher, William W. *Who do I say that You are – Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2010.
- <sup>263</sup> Hos Seifrid, 2003, s. 227.
- <sup>264</sup> Se LW 33: 20, 17, 33.
- <sup>265</sup> Se Seifrid, 2003, s. 223.
- <sup>266</sup> WA 40 1, 33, 7-11. Hos Lohse, 1999, s. 121
- <sup>267</sup> LW 26: 130.

---

<sup>268</sup> LW 38: 242. 40. “We would act more correctly if we left dialectic and philosophy in their own area and learned to speak in a new language in the realm of faith apart from every sphere”. Vidare idem, s. 241. [min översättning].

<sup>269</sup> LW 38: 255. [Mina kursiv]

<sup>270</sup> LW 34: 141.

<sup>271</sup> Bayer, 2008, s. 73.

<sup>272</sup> Hos, Ebeling, 1970, s. 92. Med hänvisning till WA 39, 1; 174, 9f. LW 34: 137.

Det propositionella innehållet i teologin hävdar likt filosofin något om vad saker är och inte är, men då teologin inte kan vara enbart ett objekt för logiskt medgivande (assensus) måste den istället – liksom rättfärdiggörelsen – vara avhängig trons medgivande (affirmatio) och i praktiken trons samma gripande efter Kristus (apprehensiva). Det mest intressanta för oss är nu emellertid att Luther hävdar att teologin har ett *kunskapsmässigt* (till skillnad från begreppsmässigt) innehåll: eftersom Skriften innehåller andlig kunskap, *måste* den riktiga teologin också göra det. Och med kunskap menar Luther känslomässig erfarenhet. Ett utmärkt exempel på detta torde kunna hämtas ur Genesisföreläsningarna (ca. 1535), LW 1: 240:

... for the verb **יָדַעַ** has a wider scope than “to know” has among us. It denotes not only abstract knowledge but,

so to speak, *feeling and experience*. For example, when Job says of the ungodly: “They will know what it is to act contrary to God,” he wants to say: “They will experience and feel it.” So also Ps. 51:3: “For I know my sin,” that is, “I feel and experience it.” Likewise Gen. 22:12: “Now I know that you fear the Lord,” that is: “I have learned the fact and have experienced it.”

<sup>273</sup> Se t.ex. Seifrid, 2003, s. 229-230.

<sup>274</sup> LW 27: 227. Hos Lohse, 1999, s. 262; LW 26: 130. Hos Seifrid, 2003, s. 130.

<sup>275</sup> Se Lohse, 1999, s. 120-121.

<sup>276</sup> LW 35: 370. Hos Lohse s. 262.

<sup>277</sup> Se Seifrid, Mark ”Luther, Melanchthon and Paul on the Question of imputation”, ur *Justification – What’s at stake in the current debates* (Ed. Husbands, Mark; Daniel J. Treier) (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press), 2004, s. 150-151. Här med hänvisning till WA 5, 128, 38-129. [Mina kursiv.]

<sup>278</sup> Se Kolb, Robert ”Contemporary Lutheran understandings of the Doctrine of Justification”, ur *Justification – What’s at stake in the current debates* (Ed. Husbands, Mark; Daniel J. Treier) (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press), 2004, s. 159.

<sup>279</sup> Forde, Gerhard O. ”The Lutheran View”, ur *Christian Spirituality – Five Views of Sanctification* (Ed. Donald L. Alexander) (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press), 1988, s. 27-30. Citatens ordningsföljd har jag här kastat om.

<sup>280</sup> LW 34: 138.

<sup>281</sup> LW 31: 299.

<sup>282</sup> LW 26: 134.

<sup>283</sup> LW 41: III, 167. [Mina kursiv.]

<sup>284</sup> Laato, 2008. s. 327-346.

<sup>285</sup> Idem, s. 337.

<sup>286</sup> Laato tycks i sin artikel antyda att Mannermaa gör sig skyldig till en sådan grumlig och farlig

---

perspektivförskjutning.

- <sup>287</sup> Man kan här hänvisa till t.ex. Peura, 1998a, s. 52-53ff.
- <sup>288</sup> Se Mannermaa, 2005, s. 4-5; Vainio, 2010, s. 139-140. *SKB*, s. 508, 578ff. Detta avser artikel III om rättfärdiggörelsen, men härtill bör även läggas artiklarna VII och VIII om nattvarden och Kristi person. Jfr även Mannermaa, 1998b, s. 28-29, 32.
- <sup>289</sup> För ett medgivande av detta och denna reflexion se Seifrid, 2003, s. 229-230.
- <sup>290</sup> Se Stora Katekesen, *SKB*, s. 442-452, 473-495 för lätt tillgängliga exempel.
- <sup>291</sup> LW 54: 7.
- <sup>292</sup> LW 31: 41 (tes 36). Förklaringarna till de filosofiska teserna återfinns inte i LW, utan bara i WA (59, 425:11-426:10), se Juntunen, 1998, s. 151. Vidare Kopperi, 2010, s. 170-171.
- <sup>293</sup> Se Mannermaa, 2010, s. 58. Citat ur WA 1:28.
- <sup>294</sup> LW 37: III-219. [Mina kursiveringar].
- <sup>295</sup> Se Mannermaa, 1998a, s. 8-9.
- <sup>296</sup> Jfr Pieper, Franz, *Kristen Dogmatik*, Uppsala: Bokförlaget Pro Veritate, 1985, s. 456, 487.
- <sup>297</sup> WA 1: 436, 20. [Mina kursiveringar].
- <sup>298</sup> Se t.ex. Saarinen, 2010, s. 13.
- <sup>299</sup> Ifråga om den reformerta teologins framställning av trons lydnad, se t.ex. Hägglund, 1956, s. 236ff.
- <sup>300</sup> LW 27: 28.
- <sup>301</sup> WA 17 II, 98, 13-14. Hos Mannermaa, 1998a, s. 18.
- <sup>302</sup> LW 33: 19.
- <sup>303</sup> WA 40, II, 178. 31-33, 179. 11-13. Citat idem s. 12. [min kursiv]
- <sup>304</sup> LW 25: 333 (Romarbrevsföreläsningen) [Min kursivering].
- <sup>305</sup> WA 40, I, 650. 6, 8-9 Citerat hos Marshall, 2002, s. 12. [mina kursiv]
- <sup>306</sup> Se t.ex. Juntunen, 1998, s. 136-137.
- <sup>307</sup> Ibidem.
- <sup>308</sup> LW 27:139. Jfr t.ex. Vainio, 2010, s. 151. *Affectus* beror dessutom av *adfectus*, förmågan att tro och handla endast utifrån det internaliserade budskapet, och dess verkan i själen. Se not 322 nedan.
- <sup>309</sup> Luther, Martin, *Genom tron allena – predikoantologi* Klippan: EFS-Förlaget, 1967, s. 27-28.
- <sup>310</sup> Se Hägglund, 2002, s. 83.
- <sup>311</sup> WA VII, 61, 28-29 (Om en kristen människas frihet, s. 84) Hämtat hos Braw, 1999, a.a. s. 52, not 17 (s. 63). Att Luther tänker sig en *verklig* förändring av människans hela varelse återkommer han till så ofta att det kan sägas vara en luthersk plattityd – trädet måste vara gott (d.v.s. bli gott) innan det kan bära god frukt, något han beskriver som en organiskt process i livet med Kristus: You must have the true nature and type to begin with; you will not accomplish anything by slaving and by wearing yourself out. For the two things are and always remain widely separated: the one is called human fabrication; the other, natural growth. Ur LW 24: 227.
- <sup>312</sup> Se Hoffman, *Theology of the Heart – the role of mysticism in the theology of Martin Luther*, Minneapolis, Minnesota: Kirk House Publishers, 1998, s. 122.
- <sup>313</sup> Luther, Martin, *Nu fröjde sig var kristen*, Skellefteå: Artos Bokförlag, 1994., s. 252. WA 45: 667; LW 24:225.

---

<sup>314</sup> LW 24: 225. [Min kursivering].

<sup>315</sup> Se Ebeling, 1970, s. 169-174; Wingren, 1993, s. 47-59.

<sup>316</sup> Wingren, 1993, s. 52. [Min kursiv.]

<sup>317</sup> LW 31: 360. En Kristen människas frihet.

<sup>318</sup> WA 17 II, 98, 13-14. Hos Mannermaa, 1998a, s. 18.

<sup>319</sup> LW 31:371, hos Mannermaa, 2010, s. 73.

<sup>320</sup> WA 17/2:100, 36-101, 4. Hos Mannermaa, 2010, s. 68.

<sup>321</sup> LW 25: 354. [Min kursivering]

<sup>322</sup> Se Alfsvåg, Knut "Virtue, Reason and Tradition – A Discussion of Alasdair MacIntyre's and Martin Luther's Views on the Foundation of Ethics", ur *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 47. Bd., 2005, s. 288-305, här i synnerhet s. 297.

<sup>323</sup> Se Mannermaa, 2010, s. 68. Jfr Bayer, 2008, s. 29-43.

<sup>323</sup> Mannermaa, 2010, s. 45ff. Kaksi Rakkauta publicerade ursprungligen 1983.

Titeln på uppsatsen, "Tron är aldrig allena", är en formulering som på några ställen direkt förekommer hos Luther (se t.ex. LW 3:25, men även *SKB*, s. 585) eller i liknande varianter, för att bekräfta att den sanna tron blir verksam i kärlek, d.v.s. den kärlek som den troende fått ta emot genom sin gemenskap med Kristus, i den tro i vilken hon aldrig är övergiven, men har honom hos sig.



---

## Artikellista

Alfsvåg, Knut

“Virtue, Reason and Tradition – A Discussion of Alasdair MacIntyre’s and Martin Luther’s Views on the Foundation of Ethics”, ur *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 47. Bd., 2005, s. 288-305.

“God’s fellow workers – The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther”, ur *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 62: 2, 2008, s. 175-193.

Bayer, Oswald

“The Doctrine of Justification and Ontology”, ur *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 43. Bd., 2001, s. 44-53.

”Thesis on the Doctrine of Justification”, ur *Lutheran Quarterly*, ns 22, no 1, Spring 2008. s. 71-75.

Bielfeldt, Dennis

“Luther, metaphor, and theological language”, ur *Modern Theology* 6:2, January 1990, s. 121-135.

“Luther on language”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XVI, 2002, s. 195-220.

Briskina, Anna

“An Orthodox view of Finnish Luther research”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XXII, 2008, s. 17-39.

Hagen, Kenneth

“A Critique of Wingren on Luther on Vocation”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XVI, 2002, s. 249-269.

Holm, Bo Kristian

“Nordic Luther Research in Motion”, ur *Dialog: A Journal of Theology*, Vol. 47, No 2, Summer 2008, s. 93-104.

Jenson, Robert W.

”Respos to Mark Seifrid, Paul Metzger and Carl Trueman on Finnish Luther Research”, ur *Westminster Theological Journal* 65, 2003, s. 245-250.

---

Kärkkäinen, Veli-Matti

“The Holy Spirit and Justification: The Ecumenical Significance of Luther’s Doctrine of Salvation”, ur *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Volume 24, No 1, Spring 2002, s. 26-39.

Laato, Timo

”Justification: The Stumbling Block of the Finnish Luther School” ur *Concordia Theological Quarterly*, Vol. 72:4, October 2008. s. 327-346.

Leppin, Volker

“Luther Studies in Germany – The Presence and Absence of Theology”, ur *Dialog: A Journal of Theology*. Vol. 47, no. 2, Summer 2008, s. 105-113.

Lotz, David F.

“Albrecht Ritschl and the unfinished reformation”, ur *Harvard Theological Review*, vol. 73, July-October 1980, no. 3-4, s. 337-372

Mannermaa, Tuomo

“Theosis in finnish Luther research”, ur *Pro Ecclesia*, vol. IV, No. 1, 1990, s. 37-47.

Marshall, Bruce D.

”Justification as Declaration and Deification”, ur *International Journal of Systematic Theology* Vol. 4, no. 1 March 2002, s. 3-28

Martens, Gottfried

”Inconsequential Signature? The decade after signing The Joint Declaration on the Doctrine of Justification”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XXIV, 2010, s. 310-336.

Menacher, Mark D.

„Gerhard Ebeling in Retrospect”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XXI, 2007, s. 163-196.

Nilsson, Kjell-Ove

”Den svenska lutherrenässansen”, ur *Svensk teologisk kvartalsskrift* 2002: 2. s. 50-63.

Olson, Roger E.

”Deification in Contemporary Theology”, ur *Theology Today*, Vol. 64, 2007, s. 186-200.

---

Rasmusson, Arne

”A Century of Swedish Theology”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XXI, 2007, s. 125-162.

Reynolds, Terrence

”Ritschl’s appropriation of Luther: A Reappraisal”, ur *Concordia Theological Quarterly*, vol 55, no. 2-3, April-July, 1991, s. 105-130.

Seifrid, Mark

”Paul, Luther, and justification in Gal 2:15-21”, ur *Westminster Theological Journal* 65, 2003, s. 215-230.

Slenczka, Reinhard

”Agreement and Disagreement about Justification: Ten Years after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification.”, ur *Concordia Theological Quarterly*, vol. 73, 2009 s. 291-316.

Schwanke, Johannes

”Luther on Creation”, ur *Lutheran Quarterly*, vol XVI, 2002, s. 1-20.

Stanley, Timothy

”Heidegger on Luther and Paul”, ur *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 46, no. 1, Spring 2007, s. 41-45.

Steiger, Johann Anselm

”The communicatio idiomatum as the Axle and Motor of Luther’s Theology”, ur *Lutheran Quarterly*, vol. XIX, 2000, s. 125-158.

Vainio, Olli-Pekka

”The Doctrine of Justification in the Book of Concord – Harmony or Contradiction?” ur *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 48, no. 4, Winter 2009. s. 380-389.

White, Graham

”Theology and Logic – the case of Ebeling”, ur *Modern Theology* 4:1, 1987, s. 17-34.

”Luther’s Views on Language”, ur *Journal of Literature & Theology*, vol. 3, no. 2, July 1989, s. 188-218.

Wingren, Gustaf

” ’Realized eschatology’ och Luthertolkning”, ur *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, nr. 29, 1953, s. 163-175.

---

## Litteraturlista

Antilla, Miikka E.

”Music”, ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010).

Bayer, Oswald

*Martin Luther’s Theology – A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2008.

*Justification and Sanctification*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2003.

”Creation as History”, hämtat *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology* (Eds. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter) (Minneapolis, Fortress Press, 2005).

Bexel, Göran

*Teologisk Etik i Sverige sedan 1920-talet*, Uddevalla: Skeab Förlag AB, 1981.

Bielfeldt, Dennis; Mickey L. Mattox and Paul Hinlicky

*The Substance of the Faith – Luther’s Doctrinal Theology for Today*, Minneapolis: Fortress Press, 2008.

Blattner, William

”Laying the ground for metaphysics: Heideggers appropriation of Kant”, ur *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press, 2006.

Bohlin, Torgny

*Den Korsfäste Skaparen* Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1952.

Braw, Christian

*Mystikens arv hos Martin Luther*, Skellefteå: Artos, 1999.

Burgess, Joseph A.

”Rewards in a different sense”, ur *Justification by Faith – Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, (Ed. Anderson, George H.; T. Austin Murphy; Joseph A. Burgess) (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1985).

---

Caputo, John D.

”Heidegger and theology”, ur *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press, 2006.

Chemnitz, Martin

*Examination of the Council of Trent Part I*, St. Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1971.

Childs, James M. Jr.

”Ethics and the Promise of God”, ur *The Promise of Lutheran Ethics* (Eds. Karen L. Bloomquist and John R. Stumme), (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

Christensen, Michael J.; Jeffrey A. Wittung

*Partakers of the Divine Nature. The history and development of deification in the Christian traditions*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.

Davies, Oliver

”Hermeneutics”, ur *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Ed. Webster, John; Kathryn Tanner; Iain Torrance) (Oxford / New York: Oxford University Press, 2007).

Dunn, James D.G.

*The Epistle to the Galatians* London: A & C Black (Publishers) Limited, 1993.

Ebeling, Gerhard

*Luther – An Introduction to his Thought*, London: Wm. Collins Sons & Co. Ltd, 1970.

Elert, Werner

*The Structure of Lutheranism*, St. Louis / London: Concordia Publishing House, 1962.

Erikson, Leif

*Inhabitatio – Illuminatio – Unio*, Åbo: Åbo Akademi, 1986.

Flogaus, Reinhard

*Theosis bei Palamas und Luther – Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Forde, Gerhard O.

”The Lutheran View”, ur *Christian Spirituality – Five Views of Sanctification* (Ed. Donald L. Alexander) (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1988).

---

Frostenson, Anders

*De Första Kristnas Böner*, Örebro: Bokförlaget Libris, 1982.

Ghiselli, Anja; Kari Kopperi; Rainar Vinke (Eds.)

*Luther und Ontologie: Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers*, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 31, Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1993.

Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter (Eds.)

*The Gift of Grace – The Future of Lutheran Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2005.

Gyllenkrok, Axel

*Rechtferdigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers*, Uppsala Universitets Årsskrift 1952: 2, Uppsala, 1952.

Haga, Joar

*Was there a Lutheran Metaphysics – The interpretation of communicatio idiomatum in early modern lutheranism*, MF Norwegian School of Theology, Oslo: PhD publications, 2010.

Hallonsten, Gösta

”Theosis in recent research”. Ur *Partakers of the Divine Nature. The history and development of deification in the Christian traditions*. Eds. Michael J. Christensen; Wittung, Jeffrey A., Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007.

Hinlicky, Paul R.

*Luther and the Beloved Community*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co. 2010.

Hoffman, Bengt

*Hjärtats Teologi. Mystikens plats hos Martin Luther*. Delsbo: Åsak, 1989.

Hoffman, Bengt

*Luther and the Mystics*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1976.

Holl, Karl

*Luthers etiska åskådning*, Stockholm: Sveriges Kristliga Studenters Förlag, 1928.

*Luthers kristendomssyn*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1947.

---

Husbands, Mark; Daniel J. Treier

*Justification – What’s at stake in the current debates*, Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 2004.

Hägglund, Bengt

*Teologins Historia*, Lund: Liber Läromedel, 1956.

*De Homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1959/2008.

*Arvet från reformationen – teologihistoriska studier*, Göteborg: Församlingsförlaget, 2002.

*Trons mönster*, Göteborg: Församlingsförlaget, 2003.

*Tro och Vetande*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2007.

*Kunskapsteori och metafysik i teologin*, Lund, 2011.

Højlund, Asker Chr.

*Ved gaven helbreder han naturen. Helbredelsetanken i Luthers retfærdiggørelselære*, Århus: Menighetsfakultetets Videnskaplige Serie, Forlaget Kolon, 1992.

Jeanrond, Werner

*Theological Hermeneutics: Development and Significance*, New York: Crossroad, 1991.

Jenson, Robert W.

”Triune Grace”, ur *The Gift of Grace, The Future of Lutheran Theology*, (Eds. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter) (Minneapolis: Fortress Press 2005).

*The Joint Declaration on the Doctrine of Justification*

Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2000.

Juntunen, Sammeli

”Luther and metaphysics” ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Eds. Braaten, Carl E.; Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, U.K. 1998).

”Sex”, ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010).

---

Jünger, Eberhard

*God as the Mystery of the World*, Edinburgh: T & T Clark LTD, 1983.

*Justification The Heart of the Christian Faith*. Edinburgh & New York, T&T Clark LTD, 2001.

Kolb, Robert

”Contemporary Lutheran understandings of the Doctrine of Justification”, ur *Justification – What’s at stake in the current debates* (Ed. Huskisson, Mark; Daniel J. Treier) (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press), 2004.

Kopperi, Kari

”Theology of the Cross”, ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010).

Kristensson Ugglan, Bengt

*Gustaf Wingren – Människan och teologin*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 2010.

Kärkkäinen, Pekka

”Trinity”, ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010).

Lohse, Bernhard

*Martin Luther’s Theology*, T & T Clark, Edinburgh, 1999.

Luther, Martin

*Luther’s Works* (LW) Pelikan, Jaroslav Jan (Hrsg.) ; Oswald, Hilton C. (Hrsg.) ; Lehmann, Helmut T. (Hrsg.). Philadelphia : Fortress Press / Concordia Publishing House, 1999.

*Om En Kristen Människas Frihet*, Uppsala: J. A. Lindblads Förlag. Kopierad: Samfundet Libris, 1993.

*Genom tron allena – predikoantologi* Klippan: EFS-Förlaget, 1967.

*Om En Kristen Människas Frihet*. Uppsala: J. A. Lindblads Förlag. Kopierad: Samfundet Libris, 1993.

*Nu fröjde sig var kristen*, Skellefteå: Artos Bokförlag, 1994.

*Huspostilla*, Skellefteå: Artos bokförlag, 2010.



---

Mannermaa, Tuomo

*Christ Present in Faith – Luther’s View of Justification*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.

*Two Kinds of Love – Martin Luther’s Religious World*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.

1998a “Why Is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research”, ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Eds. Braaten, Carl E.; Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, U.K. 1998).

1998b “Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective”, ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Eds. Braaten, Carl E.; Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, U.K. 1998).

Mattes, Mark C.

*The Role of Justification in Contemporary Theology*, Grand Rapids, Michigan: Lutheran Quarterly Books, 2004.

Mattox, Mickey L; A. G. Roeber

*Changing Churches – An Orthodox, Catholic, and Lutheran Theological Conversation*, Grand Rapids/Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012.

McGrath, Alister E.

*Iustitia Dei – A history of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

Moran, Dermot

*Introduction To Phenomenology*, London and New York: Routledge, 2000.

Nilsson, Gert

”Värdelös eller värdefull? Skapelse och frälsning som problem i teologisk etik”. Ur *Modern svensk teologi – strömningar och perspektivskiften under 1900-talet*. Stockholm: Verbum Förlag, 1999.

Nilsson, Kjell-Ove

*Simul – Das Mitteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1966.

---

Nygren, Anders

*Den Kristna Kärlekstanken Genom Tiderna – Eros och Agape I-II*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1936.

Nygren, Tomas

*Lag och evangelium som tal om Gud : en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*, Skellefteå: Artos, 2007.

Oberman, Heiko

*The Harvest of Medieval Theology*, Durham, North Carolina: The Labyrinth Press, 1983.

*Luther – Man between God and the Devil*, London: Fontana Press, 1993.

Olofsson, Folke T.

”Högkyrklighetens teologi”, ur *Modern svensk teologi* Stockholm: Verbum, 1999.

Olsson , Herbert

*Grundproblemet i Luthers sociaetik*, Lund: 1934.

Peura, Simo

1998a ”Christ as Favor and Gift”, ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Eds. Braaten, Carl E.; Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, U.K. 1998).

1998b “What God Gives, Man Receives: Luther on Salvation” ur *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther*, (Eds. Braaten, Carl E. och Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company U.K. 1998).

”Baptism, Justification, And The Joint Declaration”, *The Gift of Grace, The Future of Lutheran Theology* (Eds. Gregersen, Holm, Peters, Widman) (Fortress Press, Minneapolis, 2005).

Pieper, Franz

*Kristen Dogmatik*, Uppsala: Bokförlaget Pro Veritate, 1985.

Preus, Robert D.

*The Theology of Post-reformation Lutheranism*, St. Louis, Missouri, Concordia Publishing House, 1970.

*The Theology of Post-reformation Lutheranism Volume II*, St. Louis, Missouri, Concordia Publishing House, 1972.

---

Raunio, Antti

”The human being”, ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010).

Repo, Matti; Rainer Vinke

*UNIO – Gott und Mensch in der nachreformatorisches Theologie*, Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1996.

Saarinen, Risto

“The Pauline Luther and the Law”, ur *The Nordic Paul – Finnish Approaches to Pauline Theology*. (Eds. Aejmelaeus, Lars ; Antti Mustakallio) (ESCO, European Studies on Christian Origins; LNTS, Library of New Testament Studies 374, London: T&T Clark, 2008).

*God and the Gift – An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press / Unitas Books, 2005.

“Salvation in the Lutheran-Orthodox Dialogue”, i *Union with Christ – The New Finnish Interpretation of Luther* (Eds. Braaten, Carl E.; Robert W. Jenson) (Grand Rapids, Michigan / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, U.K. 1998).

*Faith and Holiness – Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.

“Finnish Luther Studies” ur *Engaging Luther* (Ed. Olli-Pekka Vainio) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010).

Seifrid, Mark

”Luther, Melancthon and Paul on the Question of imputation”, ur *Justification – What’s at stake in the current debates* (Ed. Husbands, Mark; Daniel J. Treier) (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press), 2004.

Schumacher, William W.

*Who do I say that You are – Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2010.

---

Spjuth, Roland

*Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*, Lund: Lund University Press, 1995.

Steiner, George

*Martin Heidegger – en introduktion*, Göteborg: Daidalos, 1994.

Stolt, Birgit

*Luther själv – hjärtats och glädjens teolog*, Skellefteå: Artos, 2004.

Sundkvist, Bernice

*Det sakramentala draget i Luthers förkunnelse*, Åbo, Åbo Akademis Förlag, 2001.

Svennungsson, Jayne

*Guds Återkomst – en studie av Gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Munkedal: Glänta Produktion, 2004.

*Svenska Kyrkans Bekännelseskriter (SKB)*

(Sjätte uppl.), Stockholm: Verbum, 2005.

Tappert, Theodore G.

*The Book of Concord : The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*. Philadelphia : Fortress Press, 2000, (1959).

Vainio, Olli-Pekka

”Faith” ur *Engaging Luther* (Ed. Vainio, Olli-Pekka) (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2010).

Westhelle, Vítor

”The Word And The Mask: Revisiting the Two-Kingdoms Doctrine”, ur *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology* (Eds. Gregersen, Niels Henrik; Holm, Bo; Peters, Ted; Widmann, Peter) (Minneapolis, Fortress Press, 2005).

Westerholm, Stephen

*Perspectives old and new on Paul*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 2004.

---

Wingren, Gustaf

*Predikan – En principiell studie*, Lund: C.W.K. Gleerups Förlag, 1949.

*Skapelsen och Lagen*, Lund: Gleerups Förlag, 1958.

*Luther frigiven*, Lund: Gleerups, 1970.

*Luthers lära om kallelsen*, Skellefteå: Artos, 1993.

*Credo*, Skellefteå: Artos, 1995.

## Internetresurser

Lutherrosen på försättsbladet är hämtad på *Wikimedia Commons*, enligt de regler för användning som gäller inom ramen för *Creative Commons*. Bilden är beskuren.

Internetadress: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Thuringen-Cobstaedt-Kirche-Fenster-2.jpg>

Filnamn: Thuringen-Cobstaedt-Kirche-Fenster-2.jpg

Datum: 2012-08-05.