



Vad kännetecknar reformationens Kristus-bekännelse?



Rektor og lektor i systematisk teologi Församlingsfakulteten

Torbjörn Johansson

torbjorn.johansson@ffg.se

Resumé

Reformationen fick återverkningar inom snart sagt alla samhällets områden men dess innersta kärna handlade om gudsfrågan. Reformationens Kristus-bekännelse kännetecknas av att Kristi *person* och *verk* hålls samman under aspekten att detta är *för mig (pro me)*. När det gäller bekännelsen av Kristi verk, så framställs försoningen som lösningen på människans två djupaste problem, skuldfrågan och maktfrågan: Jesus är en Frälsare som skänker syndernas förlåtelse och seger över djävulen och allt ont. Kristus-bekännelsen är för reformatörerna räddningen från ”ovisshetens monster” och det enda som kan skänka *frälsningsvisshet*.

Keywords

Reformationens bekännelsebildning - Confessio Augustana – Aulén - frälsningsvisshet

Introduktion

Vad handlade egentligen reformationen om? Jubileumsåret 2017 gav anledning att ställa frågan och många olika förslag presenterades. Klart är att reformationen innebar en process som inte endast kom att påverka kyrkan utan även samhället i stort med dess många delar: juridik, statsvetenskap, ekonomi, arkitektur, konst och musik. Allt påverkades i de länder där reformationen genomfördes. Med tiden kom inte endast Europas karta att ritas om utan hela världens. Många legitima aspekter kan därför anläggas när reformationen ska beskrivas. Men vad var den inre kärna som startade allt detta? Om reformatörerna själva skulle få svara så talar mycket för att de skulle ställa den kristologiska frågan i förgrunden: Det handlade om förståelsen av Gud, upptäckten av hur han i Jesus Kristus möter oss som Frälsare. Men vad innebär egentligen det nyupptäckta? I denna artikel ska några perspektiv på den frågan ges.

Med reformatörerna rakt mot centrum

De 95 teserna är en kritik av kyrkans botsystem, vilket inkluderade avlaten, men reformationen handlade redan från början också om andra frågor. Luthers kamp i klostret visade sig snart leda in mot centrum, mot själva bekännelsen till Gud. Luther tycks tidigt ha förstått att han inte endast brottades med en fråga inom kyrkans botsystem. Hans kända fråga från tiden i klostret uttrycker detta.



Istället för att fråga: ”Hur ska jag finna nåd?”, så frågar han: ”Hur ska jag finna en *nådig Gud*?”¹ Reformationens frågor och kritik träffar därför tidigt själva Gudsfrågan. Detta faktum visas också av att Luther redan 1518 i Heidelbergdisputationen, året efter de 95 teserna, inte fortsätter på avlatstemat utan istället vill disputera frågan om Gud: hur korsteologen respektive härlighetsteologen förstår honom.

Fornkyrklig och reformatorisk bekännelsebildning

På vilket sätt innebar reformationen en ny förståelse av Kristus? Skulle reformatörernas bekännelse avvika från tidigare bekännelser till Kristus i kyrkans historia? För att kunna svara på dessa frågor, behöver vi se att reformatörerna tidigt argumenterade för att tre ting måste hållas samman: Kristi *person*, *verk* och att det var *för oss* (*pro nobis*). Först när dessa tre hålls ihop i *ett* evangelium, så kan det väcka den tro som är en befriande förtröstan och frälsningsvisshet. Det är i detta sammanhang vi ska se Melanchthons ord i inledningen till den evangeliska kyrkans första dogmatik, *Loci Communes* 1521: ”detta är att känna Kristus, att känna hans välgärningar”.² Reformationen innebar alltså ingen ny bekännelse till Kristus vad gäller hans *person*.³ De fornkylkliga bekännelserna om Kristus som sann Gud och sann människa anslöt man sig till. Vidare innebar den inget nytt vad gäller hans frälsningshistoriska verk – födelse, korsfästelse, uppståndelse – men däremot vad detta verk betyder för oss och hur det kommer oss till del. Det som kännetecknar reformationens bekännelser, är att det fornkylkliga kristologiska dogmat vävs samman med antropologiska aspekter.

Förenklat kan man säga att fornkylkan skapade bekännelser om treenighetslära och kristologi och att reformationstiden skapade bekännelser om människans villkor – synd, vilja, nåd och rättfärdiggörelse. Med detta sagt, är det viktigt att se hur reformatörerna menade att frågor om människans synd och rättfärdiggörelse *inte skulle betraktas skilda* från gudsfrågan utan tillsammans med den. Det nya vad gäller läran är att Kristi verk och *pro nobis* blir än mer uttalat än vad det var i de tidiga bekännelserna. I den nicaenska trosbekännelsen finner vi uttrycket ”för oss människor för vår salighets skull”, vilket under reformationstiden skulle fokuseras och få ett allt större utrymme.

Augsburgska bekännelsen är djupt rotad i de fornkylkliga bekännelserna och vad de uttrycker angående Guds treenighet. Augsburgska bekännelsen börjar med artikeln *De Deo*, Om Gud, i vilken Fadern, Sonen och Anden bekänns. I artikel III behandlas *Försoningen* genom *Sonen* och i artikel V följer så *Förmedlingen* av frälsningen genom *den Helige Ande*. Mellan denna trinitariska uppbyggnad i artikel I, III och V finns inflätade artiklar angående den teologiska antropologin: Artikel II om arvsynden och artikel IV om rättfärdiggörelsen. Detta sammanhållande av gudslära och teologisk

¹ Luther visste egentligen hur han skulle finna en nådig Gud – enligt det medeltida botsystemet. Han skulle bli from. Frågan var därför (som han själv också formulerar den): ”Hur ska jag bli from och finna en nådig Gud?” Problemet var att han i sitt hjärtas innersta inte var from utan kunde till och med hysa hat mot Gud. Den upptäckten har kallats Luthers ”andra kris” (den första drabbade honom vid askvädret). Se Fredrik Brosché, ”Luthers onda tankar och Kristus”, i *Den mångfacetterade reformationen*, utg. Rune Imberg och Torbjörn Johansson, Göteborg: Församlingsförlaget, 2019, s. 65-73.

² Philipp Melanchthon, *Loci Communes 1521*, översättning av Martin Jacobsson, Göteborg: Församlingsförlaget, 1997, s. 21 (Inledning).

³ Nattvardsdiskussionerna ledde senare under 1500-talet till fördjupade kristologiska frågeställningar, vilka inte tas med i denna undersökning.



antropologi finner vi även *inom* artikeln om Sonen (art. III). Artikeln är uppbyggd utifrån den apostoliska trosbekännelsens ord men flätar in antropologiska bestämmingar: ”[...] född av jungfrun Maria, verkligen pinad, korsfäst, död och begravnen, för att han skulle försona Fadern med oss och vara ett offer inte allenast för arvskulden utan för alla människors verksynder.” Vidare nämns att han ska sända Anden som ska trösta och levandegöra människorna och försvara dem mot djävulen.⁴

Melanchthon beskriver i artikel III försoningen å ena sidan som ett borttagande av skuld (*culpa*) och å andra sidan som att människan får en Hjälpare i den kamp mot djävulen som hon är insatt i. Dessa båda sidor, *skulden* och *andekampen*, kommer vi åter att stöta på när vi kommer till Luthers Stora katekes nedan.

Det mest kända och tydliga exemplet på recipieringen av den fornkyrkliga bekännelsen med en invävning av antropologiska och soteriologiska perspektiv finner vi i Luthers lilla katekes. Här talas som bekant inte endast om ”människan” i allmänhet utan bekännelsen förläggs till första person: ”Jag tror att Gud har skapat *mig* [...] förtappade och fördömda människa [...] för att jag ska vara hans egen...” För att människan ska kunna sätta sin tro och tillit till Kristus behöver alltså *hans person och verk och att det var för oss (pro nobis) förkunnas som en enhet*. Detta var en avgörande sak i reformatörernas förståelse av evangeliet.

Luthers upptäckt av en nådig Gud

Luther har själv på många ställen skildrat den fruktan och skräck som han tidigare, innan han upptäckte evangeliet, hade upplevt inför Gud. Med en anspelning på Paulus skildring av en paradisk upplevelse (2 Kor 12,2ff) beskriver Luther sina motsatta upplevelser. Han inleder som Paulus: ”Jag känner en människa som...” Men sedan skildrar Luther hur han upplevt straff som varit ”så stora och helvetiska, att ingen tunga och ingen fjäder [penna] kan utsäga det och ingen oerfaren kan tro det. Om de blott varat en halv timma eller en tiondels timma längre, så hade han fullständigt gått under och alla hans ben hade blivit till aska. Här framträdde Gud som fruktansvärt vred och med honom på liknande sätt hela skapelsen. Då finns det ingen tillflykt, ingen tröst, varken inre eller yttre, utan allt anklagar”.⁵ Detta skriver Luther 1518, alltså inte lång tid efter att han har upplevt detta. Av skildringen framgår hur Luthers kamp handlade om själva gudsfrågan.

Inte endast Gud Fadern utan även Kristus förknippades med stränghet och dom. Vi möter i Luthers förkunnelse *ett starkt sammanhållande av tron på Fadern och tron på Sonen*. I enlighet med orden om att ”den som har sett Sonen, han har sett Fadern”, så upplever Luther under denna period ingen tröst från Kristus när han tänker på Faderns vrede över synden. *Han ställer inte Sonen och barmhärtigheten på ena sidan och Fadern och vreden på den andra*. När Luther fruktar Faderns vrede över synden så upplevs även Sonen som en sträng domare. När han sedan har upptäckt evangelium hålls på ett liknande sätt tron på Fadern och tron på Sonen samman i en enhet, så att Sonen återspeglar

⁴ Svenska kyrkan *bekännelseskriter* (=SKB), 5 uppl., Stockholm: Verbums förlag, 1985, s. 57f.

⁵ Martin Brecht, *Martin Luther*, Band 1 (Stuttgart 1981), s. 86. Jfr WA 1,557.



Faderns kärleksfulla sinnelag (se vidare nedan). Luther såg ”Kristus och Gud i ett och därför på Kristus omedelbart tillämpade sin gudsuppfattning”.⁶

Luther hade i sin ungdom och under klosterkampen tagit sin tillflykt till Maria och helgonen i enlighet med tidens andliga vägledning. Genom bildkonst från Luthers tid får vi hjälp att förstå de föreställningar som människorna levde i. Bilder av den s.k. Mantelmadonnan skildrar Kristus i fjärran medan Maria står i skyn och skyddar staden genom att svepa sin mantel över den.⁷

Mot ovan skildrade bakgrund är det ett radikalt budskap när Luther uppmanar människan att gå direkt till Gud, som ett barn till sin ”käre, himmelske Fader”. Ett exempel på denna uppmaning finner vi i Lilla katekesens utläggning av det inledande tilltalet ”Fader vår” i Herrens bön: ”Gud vill härigenom med mildhet uppmuntra oss, att vi ska tro att han är vår rätte Fader och vi hans rätta barn.”⁸ Långt från att vara en självklarhet var denna förståelse av Gud en dyrköpt erfarenhet för Luther. I Augsburgska bekännelsen, artikel XXI, tar Melanchthon upp temat och säger att Skriften inte lär oss att åkalla helgonen för att få hjälp från dem utan den ställer fram Kristus allena som Medlare.⁹

Med detta har vi sett viktiga drag i reformationens nya förståelse av Gud i Kristus, som alltså inte avsåg att förändra det fornkyrkliga treenighetsdogmat eller kristologin, men istället avsåg att visa vad detta betydde för människan.

Tron som ”skapare av gudomen”

Ytterligare aspekter på frågan om vad som kännetecknar reformationens Kristus-bekännelse finner vi i Luthers förståelse av vad ”tro” är, liksom i hans gudsdefinition som har en antropologisk utgångspunkt. I Stora katekesen (1529) möter i utläggningen av första budet en definition av ”Gud” som tar sin utgångspunkt i människans förtröstan: ”allenast hjärtats förtröstan och tro gör både Gud och avgud.”¹⁰ Gudsfrågan och tron hör samman hos Luther, och vi ska inledningsvis se hur Luther tänker sig detta förhållande. I *Stora Galaterbrevskommentaren* skriver han: ”Att ge Gud äran är att tro på honom, det är att hålla honom för sannfärdig, vis, rättfärdig, barmhärtig och allsmäktig, med ett ord, att erkänna honom som skapare och givare av allt gott. Detta gör icke förnuftet men tron gör det. Tron fullkomnar gudomen, ja, skapar den så att säga, visserligen icke objektivt i Gud men i oss. Ty utan tron förlorar Gud i oss sin ära, vishet, rättfärdighet, sannfärdighet och barmhärtighet.”¹¹

Citatet kan belysa i vilken betydelse reformationen faktiskt innebär en ny förståelse av Gud – bekännelsen till hans person, hans natur och substans är objektivt densamma såsom de fornkyrkliga

⁶ Torsten Bohlin, *Gudstro och Kristustro hos Luther*, Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelses bokförlag, 1927, s. 39.

⁷ Birgit Stolt, *”Laßt uns fröhlich springen!” Gefühlswelt und Gefühlsnavigierung in Luthers Reformationsarbeit. Eine kognitive Emotionalitätsanalyse auf philologischer Basis*, Berlin: Weidler, 2012, s. 13-16.

⁸ SKB, 366.

⁹ SKB, 66.

¹⁰ SKB, 390.

¹¹ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*. Ny svensk tolkning jämte inledning av Martin Lindström, 2 uppl. Älvsjö: SkeabVerbum, 1982, s. 195.



bekännelserna uttrycker det, men utan hjärtats förtröstan är han inte detta för människan. Först när hans verk framställs i enlighet med Bibelns *pro nobis* så väcks förtröstan i människans hjärta.

Utifrån viljan att så hålla samman person och verk var det naturligt för Luther att se sin tids strider som en fortsättning på de fornkyrkliga striderna. Det handlade inte längre om Kristi person utan om hans verk och hur det kommer människan till del. Luther uttrycker det så, att Satan rasar mot Kristus på tre olika sätt: han låter honom inte vara Gud, han låter honom inte vara människa, han låter honom inte göra det han har gjort. Om inte människan får evangelium om Jesus Kristus som syndares Frälsare klart framställt för sig, så kommer hennes hjärta att söka sig andra grunder för tröst och hopp.¹² Luther visar på detta sätt att första budet om Gud och avgudar fortfarande är aktuellt eftersom frågan om Gud handlar om hjärtats förtröstan. ”Ty de två hör samman: tro och Gud.”¹³

Kristusbekännelse i Apologin

Luthers kända uttryck om att ”finna en nådig Gud” kan även användas av Melanchthon.¹⁴ Artikel IV är den längsta i Apologin och den sträcker sig över ca 70 sidor, vilket är ett uttryck för att läran om rättfärdiggörelsen verkligen är ”den artikel varmed kyrkan står och faller” (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). När detta uttryck används är det viktigt att minnas att artikeln om rättfärdiggörelsen enligt reformatörerna är *en artikel om Kristus*. Det är på grund av att Kristus är Medlare och Försonare som rättfärdiggörelse genom tro är möjligt. Så skriver Melanchthon att ”rättfärdiggörelse är lika med försoning för Kristi skull”.¹⁵ Såsom försonare kan han vara ”medlare” och det är för hans skull som vi har ”en blidkad Gud”.¹⁶

Vi ska se närmare på ett avsnitt i den IV:e artikeln, där Melanchthon på ett tydligt sätt visar hur han förstår *relationen mellan människans rättfärdiggörelse och förståelsen av Kristus*. Avsnittet har rubriken ”Om kärleken och lagens uppfyllelse”.¹⁷ Här behandlar Melanchthon ”Kristi ära” och hur denna förhåller sig till människans rättfärdiggörelse: ”Om höga ting orda vi här, nämligen om Kristi ära, och därom, var fromma själar skola söka en fast och viss tröst och huruvida vi bör sätta vår förtröstan till Kristus eller till våra egna gärningar.”¹⁸

Melanchthon beskriver två sätt att *vanära* Kristus: För det första när man tvivlar på om synderna är förlåtna, eftersom man då skulle mena att de egna synderna är större och mäktigare än Kristi död och hans löfte.¹⁹ Det andra sättet är att lita på sina egna gärningar och tro att man mottar nåden pga den kärlek man visar.²⁰ I anslutning till detta resonemang om orsaken till syndernas förlåtelse, kommer Melanchthon in på berättelsen i Luk 7, om kvinnan som kommer till Jesus och gråter och smörjer hans fötter. Melanchthon utlägger utifrån denna skildring i Skriften vad ”tro” till sitt väsen är:

¹² Se Melanchthon i *Confessio Augustana*, art. XX. SKB, 65.

¹³ SKB, 390.

¹⁴ SKB, 157.

¹⁵ SKB, 128.

¹⁶ SKB, 129.

¹⁷ SKB, 123ff.

¹⁸ SKB, 128.

¹⁹ SKB, 126f.

²⁰ SKB, 128.



”Kvinnan kommer med den övertygelsen om Kristus, att man hos honom ska söka syndernas förlåtelse. Detta är den högsta dyrkan av Kristus. Intet högre kunde hon tillerkänna Kristus.”²¹ Den sanna tron hör samman med att ”tänka” rätt om Kristus, att ”dyrka” och att ”omfatta” honom. Kvinnans tårar och smörjelse av Jesu fötter ses som en följd av och ett tecken på denna tro.

Det djupare samband som Melanchthon utgår från innebär, att om Kristus verkligen erkänns vara Medlare och Försonare så får han därmed ära för det verk han gör. Evangelium säger till människan, att hon för Kristi skull har ”en nådig Gud”. Hon ska tro – lita på – och kan så få frid och ro i sitt samvete. ”Kristi ära förhärlligas, då vi lär oss att hålla oss till honom såsom medlare och försonare. Fromma själar se, att de i denna lära ha den rikaste tröst, nämligen att de bör tro och vara fast övertygade om att de för Kristi skull, men inte på grund av egen rättfärdighet, ha en nådig Gud.”²²

Vi ser här temat lag-evangelium, med sin nödvändiga kristologiska utgångspunkt i funktion. Lagen anklagar alltid och därför förblir den människa som står under lagen i *ovisshet*, eftersom man då menar att det finns en nådig Gud endast om lagen är fullgjord. De enda alternativen människan då ställs inför är förmåtenhet (man tror sig ha fullgjort det man ska) eller förtvivlan.²³ *Evangelium* säger däremot att Gud frälser oss genom sin barmhärtighet, för sitt löfdes skull, för Kristi skull.²⁴ Problemet, som Melanchthon framställer det, är att människan inte låter Kristus vara den Medlare och Försonare han i verkligheten är. Enda sättet att få den beaktelsen att växa fram, är att människan lär känna sin egen oförmåga att hålla lagen. ”Ty av naturen förtröstar alltid människor på sin egen rättfärdighet.”²⁵ Först när hon ser att hon inte kan vara sin egen Frälsare, sätter hon sin förtröstan till Kristus som Frälsare.

Gustaf Auléns Luther-tolkning och dess aktualitet idag

Ser vi på frågorna om Kristi *person* och *verk* inom den lutherska teologin idag, så är det framför allt rörande *verket* som debatten fortfarande pågår. Hur ska hans verk på korset förstås? Vad betyder försoningen? Hur ska den förkunnas? Mycket i dagens diskussion kan relateras till den debatt som startades genom Gustaf Auléns verk *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar* (1930, i engelsk översättning, *Christus Victor*, 1931), vilket kan ses som en förblivande orienteringspunkt i debatten. De frågor och kategorier som Aulén arbetar utifrån kommer tillbaka i nutida tolkningar av försoningen, om än i nya formuleringar.

För denna artikels frågeställning, om reformationens förståelse av Kristus, är Auléns verk extra intressant, eftersom *Luther-tolkningen* är en central del i hans studie. Gustaf Aulén tillhörde den andra generationen i den svenska Luther-renässansen. Tillsammans med sina professorskollegor i Lund, Anders Nygren och Ragnar Bring, kom han att med hjälp av den s.k. ”motiv-forskningen” utforma en Luther-tolkning, som fick stort internationellt genomslag. Ett ”grundmotiv” anger hur en viss åskådning besvarar frågan: På vilken grund kan människan ha gemenskap med Gud? De tre

²¹ SKB, 127.

²² SKB, s. 157.

²³ SKB, 157.

²⁴ SKB, 163.

²⁵ SKB, 106.



huvudalternativen är lagen (*nomos*), den begärande kärleken (*eros*) och den självutgivande kärleken (*agape*). Denna tanke utvecklades av Anders Nygren i hans arbete *Eros och Agape* (1930, del 1). Auléns arbete kan ses som ett tillämpande av motivforskningen på frågan om försoningen. Han har ställt frågan om vilken syn på försoningen som bäst uttrycker agape-motivet.²⁶

Diskussionerna som följde efter Auléns bok gör det tydligt att förståelsen av *försoningen* hör direkt samman med förståelsen av *Guds lag*. En försoningslära som innebär att lagens krav förblir intakt, att lagens krav blir tillfredsställt genom den gottgörelse (*satisfactio*) som Kristus har erlagt, kallar Aulén för en ”latinsk” eller ”juridisk” förståelse av försoningen. Denna är något objektivt och dess motsats, den subjektiva försoningsförståelsen, där fokus läggs på människan och den förändring som äger rum inom henne, kallar Aulén för den ”subjektiva” försoningsläran.

Luther presenteras i *Den kristna försoningstanken* såsom den som har förnyat och fördjupat den förståelse av försoningen som Aulén kallar den ”klassiska”, eller ”seger-modellen”. Enligt denna förstås Kristi verk på korset som en seger över ”fördärvmakterna”, synden, döden djävulen och lagen. Det betonas att detta är en Guds-handling, där det är Gud själv som agerar mot dessa kosmiska makter. Aulén presenterar i sin bok det ”klassiska” motivet i kontrast till det ”objektiva” – eller ”juridiska”/”latinska” – och det ”subjektiva”. Enligt det ”objektiva” beskrivs Kristi verk inom lagens ram och tillfyllestgörelsen av lagen är central. Auléns kritik av den objektiva (eller forensiska/juridiska) beskrivningen av försoningen går bl.a. ut på att man i dessa betonar vad Jesus *gör som människa* – han uppfyller lagen och bär fram offret till Fadern. Den ”subjektiva” förståelsen åter, förstår Kristi verk utifrån den förändring som åstadkoms inne i människan. Aulén menar att detta hör samman med att man inte ser försoningen utifrån det dualistiska perspektiv, kampen mellan Gud och Satan, som finns i Bibeln och fornkyrkan. Försoningen ska beskrivas som en ”gudsgärning”. Den ”dramatiska” tolkningen av korset undviker båda dessa tidigare modellers svagheter och är enligt Aulén en väg ut ur den strid som hade uppkommit mellan anhängare av den objektiva respektive subjektiva försoningsläran.²⁷

Ett viktigt drag i Auléns verk – och det som är orsaken till att det måste kritiserats – är att han *inte* vill kombinera olika modeller. Det ligger i motivforskningens väsen att den vill finna *ett* grundmotiv. Aulén menar alltså att den ”klassiska” och den ”forensiska” förståelsen är oförenliga. ”Hela strukturen av Luthers teologi är sådan, att den latinska försoningsteorien helt enkelt icke *kan* rymmas inom denna teologis ram.”²⁸. En stor del av hans verk går ut på att visa skillnaden mellan den ”klassiska” och den ”forensiska” modellen, vilket betyder en kritik mot den forensiska. Detta är betydelsefullt att veta för att kunna förstå Auléns Luther-tolkning.

²⁶ Rune Söderlund, ”Motivforschung und Lutherforschung”, i *Nordiskt forum för studiet av Luther och luthersk teologi 1. Referate des ersten Forums für das Studium von Luther und lutherischer Theologie in Helsinki 21-24.11.1991*, utg. Tuomo Mannermaa, Helsinki 1993, s. 28.

²⁷ I Sverige kom Paul Petter Waldenström, som företrädde den subjektiva försoningsläran, att kritisera Svenska kyrkan och Evangeliska försterlandsstiftelsen (EFS), som han kommit ur. Motsättningen ledde fram till bildandet av Svenska Missionsförbundet 1878.

²⁸ Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1930, s. 204.



I en bedömning av Auléns Luther-tolkning så kan först konstateras, att han har en viktig poäng i iakttagelsen att med Luther ljuder en stark ”triumftön” när Kristi verk behandlas. Med detta har hans bok lyft fram en väsentlig sak och så långt finns det inget kontroversiellt i Auléns Luther-tolkning. Det problematiska kommer när han vill visa att Luther *inte* hade en juridisk förståelse.

Utifrån motivforskningens tänkande är det som vi har sett ovan inte konstigt att Aulén vill visa att nomos-motivet, d.v.s. den juridiska förståelsen av försoningen, inte är förenlig med seger-modellen. Lagen blir enligt Aulén ”genombruten”. Likväl kan det vid första anblicken förvåna att Aulén kan hävda att *Luther* inte skulle ha en juridisk förståelse. Det är nämligen uppenbart att Luther i många texter förenar Kristi triumf och seger med en beskrivning av hur Guds lag blir uppfylld i och med Kristi verk, alltså att vi möter – med Auléns termer – båda motiven, det klassiska och det juridiska. Dessa ställen känner naturligtvis Aulén till, men hur förklarar han dem? Hans förklaring är att Luther visserligen använder dessa termer från den latinska modellen – t.ex. satisfaktion och ”Kristi förtjänst” – men Aulén menar att termerna har ”kastats i smältdegeln” och får en annan betydelse hos Luther än vad de haft tidigare i den latinska teologin. Sett utifrån det dominerande motivet, det klassiska, så fylls termerna med en ny innebörd.²⁹ Aulén har även ett annat sätt att förklara termerna, och det är att de tryckta källorna inte alltid har återgett vad Luther sagt utan det har skett en justering (hänvisning till Bring). Det betyder att Aulén tolkar Luther såsom den som har fört fram det klassiska motivet men det har skett på ett ofullkomligt sätt vad gäller språket. Luther själv, säger Aulén, hade inte någon ”klar blick för vidden och djupet i den omvälvning, som faktiskt skedde”.³⁰

Auléns Luther-tolkning stod inte oemotsagd i Sverige när den framfördes. En av dess främsta kritiker var Sigfrid von Engeström, professor i etik vid Uppsala universitet. I boken *Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse* (1933) granskar han Auléns och Brings Luther-tolkning. Von Engeström påpekar det uppenbara, nämligen att Luther låter anselmska uttryck, såsom *satisfactio*, stå ”fullständigt oförmedlade vid varandras sida” (se exempel nedan). De båda sätten att uttrycka sig, med juridiskt spåk och med seger-språk, är helt ”sammanflätade”.³¹ I sin kritik av Aulén och Bring, framför von Engeström synpunkten, att det vore rimligare att modifiera uppfattningen av vad som är Luthers ”grundåskådning” än att behöva hävda att Luthers användning av det traditionella försonings-språket får ”en annan och snarast rakt motsatt innebörd” utan att Luther själv gör någon uppmärksam på detta.³²

Auléns tolkning av försoningen hör alltså direkt samman med hans syn på *lagen*. Han menar att det dramatiska perspektivet innebär ett ”övergivande av rättsordningens väg: försoningen rymmes

²⁹ Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken*, s. 198.

³⁰ Gustaf Aulén, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden. En konturteckning*, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1927, s. 247. Jfr von Engeström, *Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse*, Uppsala: Uppsala universitets årsskrift, 1933, *Luthers trosbegrepp*, s. 100.

³¹ Von Engeström, *Luthers trosbegrepp*, s. 96.

³² Sigfrid von Engeström, *Luthers trosbegrepp*, s. 100. Von Engeström kritiserar Auléns ståndpunkt, eftersom det antagna grundmotivet leder till ansträngda tolkningar av Luther-texterna: ”Det förefaller riktigare att tolka Luthers grundåskådning efter hans bestämda uttalanden i teologins centrala frågor, än att utlägga hans grundåskådning så, att nämnda uttalanden måste förstås på ett sätt, som ingen av Luthers samtida kände till och som han själv icke hade ’klar blick’ för och som radikalt avviker från föregående och efterföljande sekels dogmatiska språkbruk” (s. 102).



ickeinom rättens, endast inom den outgrundliga kärlekens, den gudomliga agapes kategori”.³³ Uppfattningen att lagens ordning på något sätt brytes i samband med försoningsgåringen har fått förnyad aktualitet bl.a. genom den amerikanske teologen Stephen Paulsons arbeten. I en artikel, skriven tillsammans med Nicholas Hopman, kommenterar Paulson Auléns *Christus Victor*, och det sägs att dess bestående värde är att den lyfter fram uppståndelsens betydelse för försoningen, d.v.s. segertematiken.³⁴ Paulson och Hopman anknyter här inte mer än så till Aulén, men likheterna tycks vara långtgående när det gäller synen på försoningen och lagen. Paulson och Hopman skriver att man inte ska förstå försoningen inom ”the legal scheme”.³⁵ Det betyder att försoningen var något som ägde rum ”utanför lagen”. ”The Son and the Father operated outside the law, stealing human sins from those who sought to own them [...]”.³⁶ Det som Paulson kallar ”the legal scheme” tycks alltså vara detsamma som Aulén kallar nomos-motivet. Bägge kritiserar en uppfattning där gudsgemenskapen förstås utifrån dess grundläggande premiss, nämligen att lagen inte kan sättas ur spel. Paulson kritiserar generationen efter Luther, bl.a. Martin Chemnitz (1522-86), för att beskriva försoningen såsom en fullbordan av det som lagen krävde. Gud är enligt Chemnitz evigt rättfärdig och lagen är ett uttryck för detta, och det är viktigt att ge akt på Guds rättfärdighet, uttryckt i lagen, för att förstå försoningens ”varför”.³⁷

Om vi går till Martin Chemnitz’ arbeten så är det uppenbart att han verkligen, såsom Paulson och Hopman alltså hävdar, har en annan syn på lagen än den som Paulson förespråkar. Chemnitz menar att den ”rättfärdighetens norm”, som uppenbaras i lagen, är Guds eviga och oföränderliga vilja.³⁸ Den är därför relevant i beskrivningen av försoningen. Så sägs det t.ex. i Konkordieformeln, som har Chemnitz som huvudförfattare, att Kristus är vår Frälsare, och att vi endast för hans lydnads skull kan få syndernas förlåtelse. Korset och försoningen tolkas i forensiska termer: Det är endast för Kristi skull, för hans förtjänst, för hans fullkomliga lydnads, bittra lidandes, döds och uppståndelses skull, för att allt detta tillräknas oss till rättfärdighet, som vi kan bli frälsta.³⁹ Denna förståelse av Kristi verk, där det beskrivs som ett ställföreträdande uppfyllande av lagens krav, vill alltså Paulson komma bort ifrån, och i detta liknar han Auléns strävan att komma bort från ”nomos-motivet”.

Innebörden i Kristus-bekännelsen: Jesus är Återlösaren

Vi ska nu se på några Luther-texter från *Stora katekesen* och *Stora Galaterbrevskommentaren* som behandlar försoningen. De visar att Luther förenar de motiv som har nämnts ovan, det klassiska och det juridiska. I *Stora katekesen* fokuserar Luther ordet ”Herre”. ”Det må alltså gälla såsom huvudsumman av denna artikel, att det lilla ordet ’Herre’ rätt och slätt innebär detsamma som Återlösare, d.v.s. den som fört oss från djävulen till Gud, från döden till livet, från synden till

³³ Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken*, s. 244.

³⁴ Steven D. Paulson, Nicholas Hopman, ”Christ, the Hated God”, i *Lutheran Quarterly* 30 (2016), 27, not 27.

³⁵ Steven D. Paulson, Nicholas Hopman, ”Christ, the Hated God”, i *Lutheran Quarterly* 30 (2016), s. 9. Jfr Steven D. Paulson, *Lutheran Theology*, reprinted, London: Bloomsbury, 2013, s. 2f.

³⁶ Steven D. Paulson, Nicholas Hopman, ”Christ, the Hated God”, i *Lutheran Quarterly* 30 (2016), s. 19.

³⁷ Steven D. Paulson, Nicholas Hopman, ”Christ, the Hated God”, i *Lutheran Quarterly* 30 (2016), s. 21.

³⁸ Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, utg. Ed. Preuss, Berlin 1861, 159b. Jfr *Examination of the Council of Trent*, part 1, translated by Fred Kramer, St Louis: Concordia Publishing House, 1971, s. 498.

³⁹ SKB, 579. *Konkordieformeln*, art. III.



rättfärdigheten och som behåller oss vid detta.”⁴⁰ Vi står med detta inför den mest koncisa formulering som kan tänkas. Detta är för Luther själva centrum. Han säger med detta vad *Jesus* har gjort och vad det betyder *för mig*. Herren är den handlande och jag är den mottagande. Guds handling beskrivs som en räddningshandling med tre led:

- djävulen – Gud,
- döden – livet,
- synden – rättfärdigheten.

Luther tar på detta sätt upp mänsklighetens tre djupaste problem: djävulen, döden och synden. Kristi seger innebär en återlösning från dem allesammans. Kristus beskrivs av Luther som djävulens, dödens och syndens övervinnare. Det mest centrala begreppet i de båda katekeserna är ”återlösa” (*erlösen*). Luther har valt det i rubriken (”om återlösningen”), det kommer som första ord i *Lilla katekesen* (detta framgår inte i den svenska översättningen som har ”förlossat”) och det står sammanfattande som substantiv i *Stora katekesen*, ”återlösare”.

Luther beskriver först vad Kristi verk betyder för människan här och nu: Jag har en återlösare som har frälst mig från djävul, död och synd. Därefter går han över till att beskriva *hur* detta har skett. ”Men de stycken, som sedan följa efter varandra i denna artikel, har ingen annan uppgift än att förklara denna återlösning och närmare ange, hur och varigenom den har skett [...]”.⁴¹ I sin fortsatta utredning beskriver Luther sedan Kristi lidande och död som (a) en tillfyllestgörrelse och betalning för min skuld, och hur Kristi uppståndelse innebär att han har (b) ”uppslukat och förtärt” döden. Vi ska följa denna disposition och först se på (a) *skuldfrågan* och därefter på (b) *maktfrågan*.⁴² I Luthers framställningar vävs alltså dessa frågor samman. De ska inte renodlas eller isoleras från varandra, men att se på dem en i taget kan vara klargörande för att sedan återvända till helheten. Som ovan nämnts kan en liknande sammanflätning av motiv noteras i CA III. Där skriver Melanchthon att Kristi verk innebär att synden och skulden tas bort *och* att den helige Ande ska skydda oss från djävulens och syndens makt.

Trots att Auléns tolkning av Luther bör kritiseras för att den spelar ut motiven mot varandra, så har hans klassificering ändå den fördelen att den hjälper läsaren att se vilken rik blandning av aspekter som möter i Luthers utläggning av Kristi verk på korset. Vi ska följa indelningen i skuldfrågan respektive maktfrågan, och se närmare på hur dessa aspekter används i Luthers utläggning av Kristi verk.

Skuldfrågan: *satisfactio* och betalning

Det medeltida botsystemet, som Luther med de 95 teserna ville reformera, handlade om att hantera synd, skuld, förlåtelse och gottgörelse. Ingenting i Luthers reformation kan sägas mildra den allvarliga synen på synd, tvärtom. De 95 teserna kan ses som ett sätt att avslöja avlatens falska väg. Han menade att det var en *billig bot*. ”När vår Herre och Mästare Jesus Kristus sade gör bot, menade han att hela livet skulle vara en bot” (tes 1). Luther betonar under denna period starkt hjärtats totala förkrosselse.

⁴⁰ SKB, 446.

⁴¹ SKB, 446.

⁴² Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1991, s. 127.



Luthers utläggning av den andra trosartikeln, om Kristi person och verk, beskriver hur förlåtelsen kan vara möjlig. I en utläggning av orden, ”Gud lät allas vår missgärning drabba honom” (Jes 53), säger Luther: ”Dessa ord få icke förringas eller bortförklaras, utan man skall låta dem behålla sin egentliga och fulla betydelse. Ty Gud skämtar icke i dessa profetord, utan han talar allvar i stor kärlek”.⁴³ Det krävdes att någon gick in och *betalade* skulden, att någon led det straff som Jesaja beskriver i kap. 53: ”Straffet var lagt på honom”. Så kan Luther också säga, att Kristus ”fick bära straffet och Guds vrede”.⁴⁴ Frälsningen för Luther sker genom Kristi *ställföreträdande strafflidande* och den tas emot i tro.

I *Stora katekesen* använder Luther ordet ”göra till fyllest” (*satisfacere*) och ”betala” för att beskriva vad Kristi verk innebär: ”[...] för att han för mig skulle göra till fyllest och betala vad jag förskyllt, icke med silver eller guld, utan med sitt eget dyra blod.” Denna kombination av *satisfactio* och betalning möter även i ett centralt ställe i *Stora Galaterbrevskomentaren*, som vi ska återkomma till nedan. Luther beskriver alltså frälsningens verk som något som *kostade* Kristus allt. Luther använder olika språkliga uttryck för ”kostnad”. Med anspelning på Första Petrusbrevet, 1,18f. lär han, att det inte var med silver eller guld som vi har återlösts, utan det skedde med ”Kristi heliga och dyra blod och med hans oskyldiga lidande och död”. I Luthers bibelöversättning används ordet ”*erlösen*” i versen 1 Pet 1,18, alltså det ord som han även använder som ett huvudord i sina katekeser.

Det behövdes alltså en ”lösen” för att återlösa människan. Luther tar fasta på detta och beskriver den ”kostnad” som detta innebar för Gud. Detta kommer till uttryck på många ställen, bl.a. då Luther jämför den kristna tron med judarnas och muslimernas tro. Bland annat säger han då, att dessa inte känner till vad det *har kostat* Gud att frälsa människan. I psalmen ”Nu fryde sig hver kristen mand” tar Luther upp motivet med kostnaden i första versen (”betalt i dyre domme”, DSB 487). Så stor är Guds barmhärtighet att han var beredd att betala detta pris för människans räddning. Förståelse av försoningen som en *satisfactio* och betalning utgör en viktig del i Luthers utläggningar. Vi ska nu se hur han kombinerar denna med dramatiska och segerrika skildringar av Kristi verk.

Maktfrågan: kamp och seger över tyranner

Luther talar i *Stora katekesen* om de ”tyranner och plågåre” som människan är underkastad.⁴⁵ Det handlar om djävulen, synden och döden. Ur en aspekt ses de alla, alltså även synden, som *makter*. ”Kort sagt, synden är en stor och mäktig gud, som uppslukar hela människosläktet, alla lärda, heliga, mäktiga, visa, olärda o.s.v. Denne gud, säger jag, löper an mot Kristus och vill uppsluka honom liksom alla andra. Men han ser icke, att han är en person, som har evig och oöverbinnlig rättfärdighet.”⁴⁶ Kristi verk kan av Luther skildras som en förunderlig tvekamp (*mirabile duellum*). En sådan kampskildring kommer inte minst till uttryck i hans psalmer. I flera av dem kommer kampen mot djävulen fram, mest känt kanske i ”Vor Gud han er så fast en borg” (DSB 336). En annan psalm som här ska nämnas är ”I dödens bånd vor frelser lå” (DSB 220). Där skildras åter det som skedde som en förunderlig kamp, då liv och död stred mot varandra. Det allra mest förunderliga är dock det *sätt* som

⁴³ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskomentaren*, s. 236.

⁴⁴ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskomentaren*, s. 240.

⁴⁵ SKB, 446.

⁴⁶ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskomentaren*, s. 238.



livet vinner seger på. Kristus vinner genom att dö. I psalmen skildras det hur ”en död slukade upp den andra” (*ein Tod den andern fraß*; framgår inte av den danska, eller svenska, översättningen). Luther uttrycker saken så i *Stora Galaterbrevskommentaren*: ”Han [Kristus] är en död för döden”.⁴⁷

Det som i *Stora katekesen* kallas ”tyrann” kallas i *Stora Galaterbrevskommentaren* även för ”vidunder” eller ”monster” (lat. *monstrum*). Kristus framställs här som den som besegrar alla dessa monster: ”Kristus, som är gudomlig kraft, rättfärdighet, välsignelse, nåd och liv, övervinner alltså och röjer ur vägen dessa vidunder, synden, döden och förbannelsen, och det utan att strida med vapen, i sin kropp och i sig själv [...]”.⁴⁸

Luthers framställning karakteriseras av den vikt som läggs vid att budskapet ska tas emot *i tro*. I sin korta form kan det heta så: ”Tror du, så har du.” Tron spelar en avgörande roll även när det gäller den kamp som Luther ser pågå mellan Gud och Satan. För att förstå förhållandet mellan det objektiva, vad Kristus har gjort på Golgata, och det subjektiva, hur den enskilde tar emot det, ska vi minnas hur Luther skildrar Kristi seger. Hela Kristus-historien, från inkarnation, död, uppståndelse, himmelsfärd, beskrivs som en räddningshandling, där Kristus kommer till människans hjälp och besegrar tyrannerna. Det hände något helt avgörande genom dessa frälsningshistoriska händelser. Det innebär inte att fienderna sedan dess inte längre finns till, inte heller att de skulle vara maktlösa. Men hur ska då Jesu seger beskrivas? Luther beskriver den ofta i *rumsliga termer*. Där Kristus är, där är skulden borttagen. ”I den mån som du tror detta, i den mån har du det. Om du tror, att synden, döden och förbannelsen äro röjda ur vägen, så äro de borta.”⁴⁹ Ytterligare ett par citat ska få belysa det rumsliga sättet att skildra Jesu seger: ”Varhelst det alltså finnes tro på Kristus, där är sålunda i verkligheten synden borttagen, död och begravnen. Men där det icke finnes tro på Kristus, där finns synden kvar”.⁵⁰ Där Kristus går fram genom evangelium, där blir tyrannernas makt bruten. ”I den mån som Kristus genom sin nåd regerar i de trognas hjärtan, finnes där ingen synd, död eller förbannelse. Men där Kristus icke är känd, bestå dessa makter alltjämt. Alla som icke tro sakna därför denna välgärning och seger. ’Detta är den seger som har övervunnit världen: vår tro’, säger Johannes (1 Joh 5,4)”.⁵¹ Detta betyder att Kristi *segergärning* går fram i världen även efter det att *korsets seger* är vunnen. I de olika företalen till katekeserna nämns det på åtminstone sju ställen, att katekesen ska användas i kampen mot djävulen.⁵²

Innan vi lämnar Luthers kamp-seger-skildringar, ska vi se hur de står sida vid sida med en förståelse av försoningen, som innebär att den är en *tillfyllestgörelse* och en betalning. I *Stora Galaterbrevskommentarens* utläggning av Gal 3,13, som säger att Kristus har blivit en förbannelse för vår skull, säger alltså Luther att Kristi verk är en *mirabile duellum*, en förunderlig tvekamp.

⁴⁷ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 238.

⁴⁸ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 238.

⁴⁹ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 241.

⁵⁰ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 242.

⁵¹ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 238f.

⁵² Denna sida av saken kommer till uttryck även i den dopordning som användes på Luthers tid. Tillsammans med *Lilla katekesen* trycktes en kort ordning för dopet, och den fanns med i alla Wittenberg-utgåvor av katekesen under Luthers livstid. Här har tanken på dopet som en befrielse från djävulen en framträdande plats. Se *Book of Concord*, eds. Robert Kolb, Timothy Wengert, Minneapolis: Fortress Press, 2000, 371-375.



Korshändelsen skildras som en kamp, där Kristus vinner seger. Men även i denna kampskildring finns *satisfactio*-tanken med. I det som kanske är det mest kända avsnittet i denna skrift säger Luther att denna lära är ”bräddfylld av tröst”. ”Den innebär nämligen, att då den barmhärtige Fadern såg oss förtryckas av lagen och hållas under förbannelsen utan någon möjlighet att befrias därifrån, sände han sin Son i världen, lade alla människors alla synder på honom och sade till honom: Var Petrus, förnekaren, var Paulus, förföljaren, hädaren och våldsverkaren, var David, äktenskapsbrytaren, var syndaren, som åt äpplet i paradiset, var rövaren på korset, med ett ord, var alla människors person, som gjort alla människors synder och se sedan till att du *betalar* och *gör till fyllest* för dem! [min kursivering]”.⁵³ Detta, säger Luther, är ”Skriftens tillbedjansvärda hemligheter”.⁵⁴

Luther följer med detta ett bibliskt mönster i utläggningen av försoningen. Paulus väver samman skuld-borttagandet med segern: ”Han har förlåtit oss alla överträdelser och strukit ut det skuldebrev som med sina krav vittnade mot oss. Det har han tagit bort genom att spika fast det på korset. Han har klätt av våldena och makterna och förevisat dem offentligt, när han på korset triumferade över dem” (Kol 2,15). När skulden är borttagen har de onda makterna inget att anklaga den människa för som är i Kristus Jesus.

Ingen overksam gud (*deus otiosus*)

Vi har hittills sett att reformatorerna vill hålla samman Kristi person och verk och att det kommer till människan som ett evangelium, att detta är för dig. Den tro som så väckes är inte den fria viljans svar. Det är istället Gud som *talat fram* tron i enlighet med Augsburgska bekännelsens V:e artikel. Gud talar fram andligt liv, liksom han med sitt ord har talat fram det fysiska livet i världen. Teologi handlar enligt Luther om två saker: ”människan som syndare och Gud som den som rättfärdiggör” (*homo peccator et Deus iustificans*).⁵⁵ När Luther beskriver teologins centrum med uttrycket *homo peccator et deus iustificans* så ligger hans reformatoriska upptäckt inbäddad i uttrycket. Vem är det som beskrivs som handlande? Det är Gud. Istället för att se rättfärdiggörelsen som en människans process – med hjälp av Gud, naturligtvis – så ser Luther det som ett Guds verk med människan. Gud är den ”högst verksamme” och i verket *Om den trålbundna viljan* kontrasterar Luther Guds aktiva handlande med en *deus otiosus*, en gud som är overksam och vilande. Gud är enligt den lutherska bekännelsen verksam överallt i världen, men på ett särskilt sätt genom Guds ord och sakramenten. Det är hans sätt att väcka tron och så rättfärdiggöra människan: ”För att vi ska få denna tro, har evangelieförkunnelsens och sakramentförvaltningens ämbete inrättats” (CA, art V).

Utifrån hela Luthers sätt att tänka på mottagandet i tro, är det viktigt att en framställning av frälsningen inte stannar vid en beskrivning av hur frälsningen har genomförts i Guds frälsningshistoria i världen. Den behöver komma vidare till frågan hur detta når människan. Hur kommer Kristi verk den enskilde till del? Svaret ger Luther i utläggningen av den tredje trosartikeln, om den helige Ande och hans verk. Gud förblir subjekt, den handlande, även vid trons uppkomst hos den enskilde. Det är bara så det kan uppkomma en verklig trons visshet, vilken vi nu avslutningsvis ska närmare på.

⁵³ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 237.

⁵⁴ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 245.

⁵⁵ När Luther 1532 utlägger den 51:a psalmen säger han att teologin handlar om dessa två saker.



Kristusbekännelsen och frälsningsvissheten

Frågan om frälsningsvisshet är helt central för att förstå reformationen. Kan en människa få visshet om att hon har det väl ställt med Gud? Att hennes synder är förlåtna? Att följa denna fråga från reformationens tidiga framväxande är att följa en livsnerv i den reformatoriska rörelsen. Luther beskriver detta som en del av den andliga kamp som pågår. Sedan fienden har förlorat kampen på korset försöker han nu hindra människor från att tro att det gäller dem: "Djävulen kan tåla när en människa griper endast om människan Jesus och inte går utöver det. Ja, han tillåter även att satsen om att Kristus är sann Gud blir sagd och hörd. Han kämpar dock för att förhindra att hjärtat förenar Kristus och Fadern så nära och odelat att det med visshet konkluderar att Kristi ord och Faderns ord är ett och samma ord, ett hjärta och vilja. Hjärtan som inte förstår detta tänker: 'Ja, förvisso hör jag de vänliga och tröstande orden vilka Kristus talar till bekymrade samveten; men vem vet hur jag bedöms av Gud i himlen? Detta betyder att ett sådant hjärta inte förenar Gud och Kristus utan hittar på ett slags Kristus och ett annat slags Gud åt sig och därmed mister den sanne Guden, som inte vill bli funnen eller gripen på någon plats utom i denne Kristus".⁵⁶

Martin Chemnitz behandlar frågan om frälsningsvisshet efter att tridentinska mötet hade varit samlat (1545-1563). Man hade i sitt beslut bland annat slagit fast, att ingen människa "med trons visshet, som inte kan misstaga sig" kan veta om han mottagit Guds nåd. Chemnitz menar att det leder till förödande konsekvenser för människorna, om kyrkan lär ut att det inte räcker med att ha gripit om evangeliet om Kristus. Den osäkerhet som det leder till ser han som orsaken till allt som har med meriter, helgonens överlappsgärningar, avlatshandel, mässor till förmån för levande och döda, skärseld osv. Den osäkerhet som kyrkan lär ut innebär enligt Chemnitz "en hemsk slakt av samveten".⁵⁷

En del av problemet med att kunna ta emot rättfärdiggörelsen är att människan i det längsta vill sätta sin förtröstan till sig själv. Det behöver därför ske ett blottläggande av hennes synd, av hennes inre, samtidigt som hennes blick riktas mot Kristus, som är utanför henne. Denna rörelse – ånger över synden och förtröstan på Kristus – är reformatorernas förståelse av bot eller omvändelse: "Men boten består till sitt väsen av dessa två stycken: dels förkrosselsen eller den ångest, som injagas i samvetet, då man insett sin synd, dels tron, som väckes genom evangeliet eller avlösningen och som tror, att synderna förlåtas för Kristi skull, och som giver samvetet tröst och befriar det från dess ångest."⁵⁸

Melanchthon inleder den IV:e artikeln, om rättfärdiggörelsen, med att diskutera de hinder som finns för att förstå den. Han säger att så länge som "människosjälén är i ostörd ro och inte känner Guds vrede eller Guds dom, kan den inbilla sig, att den vill älska Gud och för hans skull göra vad gott är".⁵⁹ Detta ser han som grogrunden till allt tal om "facere quod in se est" ("gör vad på dig ankommer") och allt tal om goda gärningar som skolastiken utifrån Aristoteles hade utvecklat. Melanchthon skildrar

⁵⁶ WA 21, 467,10-21. Jfr Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, translated by Robert C. Schultz, Philadelphia, Fortress Press, 1989, 189f.

⁵⁷ Se vidare Torbjörn Johansson, *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus. En studie i Martin Chemnitz' Augustinusreception*, Göteborg: Församlingsförlaget, 1999, s. 253-256.

⁵⁸ SKB, 60. *Confessio Augustana*, art. XII.

⁵⁹ SKB, 104.



sedan ett annat själstillstånd än ostörd ro. När människan upplever ångest i sitt samvete och står inför Guds dom, så utrensas förtröstan på de egna gärningarna, och det så förskräckta samvetet drivs antingen till förtvivlan eller börjar hopa nya gärningar för att komma till ro. Men detta är omöjligt och enda lösningen är att samvetet får höra evangeliet om Jesus som den sanne Medlaren.⁶⁰

Redan i *Loci communes* 1521 hade Melanchthon varit inne på dessa frågor om hur människan kan komma till insikt om vem Kristus är, och han säger då att det kan ske genom att lära känna andra delar av den kristna tron, nämligen antropologin och tillhörande frågor om synd och fri vilja. I inledningen till *Loci* skriver han: ”Men den som är okunnig om övriga huvudpunkter, om syndens kraft, om lagen, om nåden, förstår jag inte hur jag skulle kunna kalla kristen. Ty just utifrån dessa lär man känna Kristus, emedan detta är att känna Kristus, att känna hans välgärningar, inte som de [skolastikerna] undervisar, att betrakta hans naturer eller sättet för inkarnationen. Vet man inte varför Kristus iklädde sig köttet och fästades vid korset, vad gagnar det en då att känna till hans historia? Eller är det kanske nog för en läkare att känna till örternas utseende, färger och yttre konturer? Tjänar det inget till att veta vilken örternas inneboende kraft är? Så bör vi lära känna Kristus, som givits oss till läkedom och, för att tala med Skriften, till frälsning, på ett annat sätt än skolastikerna framställer det.”⁶¹

Melanchthon anger alltså här kännedomen om synden, lagen och nåden som en väg att lära känna Kristus. Det hör i sin tur samman med, att han i *Loci communes* vill följa ordningen i Romarbrevet och hela dess disposition är uppbyggd utifrån den ordning som ämnena behandlas i detta brev. Melanchthon motiverar verkets disposition med att Paulus inte filosoferar över treenighetens mysterier utan istället går in på nämnda teman. Melanchthon vill genom detta nå syftet att ”uppresas själen”, att ”styrka samvetet” i kampen mot Satan, eller som det också sägs, mot ”djävul, kött och värld”.⁶² Motsatsen till detta ser han i ”kalla diskussioner”,⁶³ i det spekulativa, vilket han på andra ställen i *Loci communes* kan säga att ”sysslolösa genier” kan ägna sig åt. Detta liknar alltså den diskussion han har i Apologin, och där han även vill visa att ingen av naturen kan göra vad lagen kräver. En viktig sak i hans kritik är att lagen inte endast kräver en yttre lydnad utan hjärtats förtröstan, vilket inkluderar att man är övertygad om att Gud hör bön, tror att Gud har omsorg om oss även under svåra yttre skickelser.⁶⁴ Gud behöver överbevisa våra hjärtan om synd, att vi inte fruktar och älskar Gud.⁶⁵ Den trygghet som sökes genom att göra de egna gärningarna, går hand i hand med den ovisshet som ligger i syndernas förlåtelse.

Luther varnar på många ställen för hur djävulen leder själen till förtvivlan genom ovissheten. ”Den som tänker så: ’Vem vet, om jag är i nåden eller inte’, till den kommer strax djävulen med en helvetisk dödsstöt och säger: ’O, du är i onåd och förlorad.’” (1533).⁶⁶ När Luther ser tillbaka på vad som egentligen hände när han upptäckte evangeliet, så är detta en sak han tar upp: ”ovisshetens monster”

⁶⁰ SKB, 106f.

⁶¹ Philipp Melanchthon, *Loci communes*, s. 21.

⁶² Philipp Melanchthon, *Loci communes*, s. 21f.

⁶³ Philipp Melanchthon, *Loci communes*, s. 21f.

⁶⁴ SKB, 107,125.

⁶⁵ SKB, 125.

⁶⁶ WA 38,154,2-4 (1538). Jfr Reinhard Schwarz, *Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion*, 2. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, s. 353.



(*monstrum incertitudinis*).⁶⁷ Även detta ska bekämpas, och det görs genom att Guds Ande genom evangeliet väcker frälsningsvisshet i hjärtat när människan håller sig till Guds löften och till Jesus Kristus (jfr Rom 8,15, 1 Joh 5,13). Luther skriver: ”Må vi alltså tacka Gud för att vi befriats från detta ovisshetens vidunder och nu kunna vara vissa om att den helige Ande ropar och utsänder sin utesägliga suck i våra hjärtan. Och detta är vår grund: Evangelium befäller oss att betrakta, icke våra goda gärningar och vår fullkomlighet, utan Gud själv, som giver löfena, och Kristus själv, Medlaren”.⁶⁸

Frågan om frälsningsvisshet hör direkt samman med de frågor som har diskuterats ovan: Vem är Jesus Kristus, vad har han gjort och hur möter han oss? Allt detta ligger inneslutet i evangeliet, som till sin natur är löfte och en fast utsaga, värd att lita på (*promissio/assertio*).⁶⁹

Avslutning

Reformationens upptäckt gällde centrum i den kristna tron, upptäckten av *en nådig Gud*. Själva gudsläran kom att omgestaltas. I reformationens bekännelsebildning recipieras den fornkyrkliga treenighetsläran och kristologin men får sin speciella prägel genom att den vävs samman med frågor som rör teologisk antropologi (CA I-V). Reformationens Kristus-bekännelse kännetecknas av att hans *person* och *verk* hålls samman med bejakandet att det gäller för just mig (*pro me, pro nobis*).

Jesus Kristus och hans verk beskrivs av reformatörerna utifrån *både* skuld-frågan och makt-frågan (*contra* Gustaf Aulén), vilket adresserar människans två djupaste problem. Frågan om frälsningsvisshet var en central del av diskussionen och får sin lösning i ovan nämnda Kristus-bekännelse, enligt vilken människan ska se bort från sig själv, till Kristus som Frälsare.

⁶⁷ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 322f.

⁶⁸ Martin Luther, *Stora Galaterbrevskommentaren*, s. 322f.

⁶⁹ För temat se särskilt Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, i dansk översättning av Hanne Sander: *Martin Luthers teologi. I nutidigt perspektiv*, København: Eksistensen, 2017.