

# Luther som bibelutläggare för hela kyrkan

## Några reflektioner över den svenska lutherbilden under innevarande sekel

AV CARL AXEL AURELIUS

Riksdagen antog förra året en lag enligt vilken den svenska kyrkan definieras som ett "evangeliskt-lutherskt trossamfund". Detta är något helt nytt i den svenska kyrkans historia, men definitionen har förvisso varit gängse långt innan den blev lagstadgad. Den skall få tjäna som utgångspunkt för några reflektioner över typiska drag i 1900-talets svenska lutherbild.

Portalfigurerna för den s.k. lutherrenässansen i vårt land – Einar Billing och Nathan Söderblom – har båda kommenterat dessa två bestämningar av den svenska kyrkan, "evangelisk" och "luthersk". De har gjort det på ett sätt, som låter oss ana en skillnad dem emellan i själva ansatsen till lutherstudiet, en skillnad som kom att renodlas och förstärkas i den efterföljande lutherforskningen vid våra universitet. Billing och Söderblom lägger accenten olika.

Söderblom betonar den svenska kyrkans karaktär av "luthersk" samfund. Det sker förvisso inte på bekostnad av hennes "evangeliska" karaktär, men det förefaller ändå något överraskande, inte minst med tanke på Luthers egna, väl bekanta protester mot att ett samfund skulle uppkallas efter hans namn. Söderblom motiverar sin placering av accenten på följande sätt: "Man har inom och utom vår kyrka klandrat, att hon gemenligen kallas efter en människa: den lutherska . . . För mig ter det sig såsom en rikedom och en glädjekälla, att

när vår kyrkas särskilda ställning till Kristus, kyrkans huvud, skall angivas, detta kan ske med en människas namn, i vilken religionen fått nytt och rikt liv. Ty religionens egendomliga gestalt gripes ej i en lära eller i en egenskap, religionen är i sin egendomliga mångfald och rikedom åtkomlig endast hos en historisk personlighet".<sup>1</sup> Det för Söderblom typiska accentuerandet av Luthers personlighet har otvivelaktigt rötter i traditionen från romantiken. Studiet av religionen måste med nödvändighet vara ett studium av den religiösa personligheten.<sup>2</sup> Luthers person blir följaktligen den rätta utsiktspunkten från vilken djupen och sammanhangen i hans teologi låter sig iakttagas. Intresset för Luthers person, för hans inre utveckling och erfarenhet, bevaras i den uppsaliensiska forskningen, t.ex. av N. J. Göransson, Arvid Runestam, Sigfrid von Engeström och Gustaf Ljunggren, även om den begrundas på ett annat sätt.<sup>3</sup>

Billing accentuerar däremot Luthers

<sup>1</sup> N. Söderblom: Den lutherska reformationens uppkomst; i: Svenska spösmål 17, Stockholm 1893, s 11. Räderna återfinnes betecknande nog i ett kapitel med rubriken "Reformationen är i Luthers person".

<sup>2</sup> Se H. Åkerberg: Omvändelse och kamp. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866–1894, Lund 1975, s 240ff.

<sup>3</sup> Se G. Wrede: Ett sekel svensk systematisk teologi (1878–1978); i: Uppsala stifts herdaminne I, Uppsala 1980, s 52ff.

åskådning. Det sker visserligen inte på bekostnad av ett starkt intresse för Luthers personlighet, men detta intresse blir aldrig som för Söderblom en nödvändig förutsättning för förståelsen av Luthers åskådning. Billings placering av accenten framgår av inledningen till hans avhandling om Luthers statslära, där det om vår "lutherska" kyrka bl.a. säges: "Hon kan och får ej med namnet 'Luthersk' vilja uttrycka något annat än det samma, som ligger i hennes högsta hederstitel: den *evangeliska* kyrkan. Men åter och åter har hon fått den erfarenheten bekräftad, att ingen lärare, varken samtidigt eller senare, med samma klarhet som Luther, för henne tolkat just *evangelii* innebörd. Därför måste hon ständigt ånyo orientera sin åskådning vid Luthers egna skrifter".<sup>4</sup>

I detta sammanhang beskriver Billing hur evangelium är den punkt kring vilken Luthers hela åskådning är centerad, och i själva avhandlingen uppvisar han hur detta gäller för Luthers lära om staten. Detta intresse för att beskriva det enhetsskapande, de övergripande sammanhangen, i Luthers teologi vidareförs framför allt i Lund av t.ex. Gustaf Aulén, Anders Nygren, Ragnar Bring och Gustaf Wingren.

På detta sätt kan man beskriva den obestridliga men inte helt lättfångade skillnaden mellan lutherforskningen i Uppsala och Lund efter Billing och Söderblom. I en översikt över den skandinaviska lutherforskningen tecknar Axel Gyllenkrok en annan bild av utvecklingen än den som vi ovan antytt. Enligt Gyllenkrok såg Billing som det väsentliga hos Luther "ein höchst persönlicher Glaube an das Wort". Innebörden utreds inte närmare. Vidare poängterar Gyllenkrok Billings historiska intresse och systematiska ointresse. "Um ein 'System' kümmerte er sich weniger".<sup>5</sup> Mot denna bakgrund blir så arvet från Billing något som kom att förvaltas i Uppsala av forskare som Runestam och von Engeström. I Lund började däremot enligt Gyllenkrok något helt nytt med Auléns "Luthers gudsbild" (1926) och detta nya beskrives som "das Program eines Ganzheitsbildes".<sup>6</sup> Med risk för att det kan likna en arvstvist vill vi ändå

påstå att ett sådant systematiskt intresse finns hos Billing, att det är viktigt för honom, och att lundensarna tagit intryck av honom i detta stycke. Att redan Billing ser och vill beskriva Luthers åskådning som en helhet framgår inte minst av avhandlingen från år 1900. Vi skall i det närmast följande ge en skiss av hur Billing förstår enheten i Luthers teologi.

Det nya i Luthers åskådning är för Billing evangelium. Detta innebär minst av allt en begränsning av vad som är nytt. Evangelium utgör inte en punkt bland andra i Luthers åskådning utan är det som bär och präglar åskådningen i dess helhet. Av evangelium "behärskas i själva verket allt vad han har skrivit, därav sammanslutes det, utan att han särskilt behöver arbeta därpå, till ett enhetligt sammanhang".<sup>7</sup> Samma sak beskrives utförligare (och något mer poetiskt) i den lilla skriften "Vår kallelse" (1909): "Envar som blott något litet känner Luther, vet, att hans olika tankar ej ligga radade vid varandra såsom pärlor i ett pärlband, sammanhållna blott genom den gemensamma auktoriteten eller till äventyrs genom en logisk slutledningskedja, utan att de alla, tätt såsom rosens blad, sluta sig kring ett gemensamt centrum, stråla ut såsom solens strålar från *en* glödande kärna: evangeliet om syndernas förlåtelse".<sup>8</sup> Trots att Billing ofta för enheten på tal är det inte alldeles lätt att få grepp om hur han tänker sig den. Han är ofta tydligast i sin beskrivning av hur

<sup>4</sup> E. Billing: Luthers lära om staten i dess samband med hans reformatoriska grundtankar och med tidigare kyrkliga läror I, Uppsala 1900 /LLS 1900/, s VI. Avhandlingen har utgivits på nytt av G. Wrede, Stockholm 1971. Den nya utgåvan har utökats med två avsnitt. Det ena består av ett tidigare opublicerat manuskript av Billing, vilket han avsett som en fortsättning på avhandlingen. Det andra utgör Billings tänkta slut på avhandlingen. Excerpter och anvisningar om innehållet återfanns i Billings kvarlätningskap och på grundval av dessa har G. Wrede utformat denna avslutande del.

<sup>5</sup> A. Gyllenkrok: Lutherforschung in Skandinavien; i: ELKZ 6, 1952, s. 247.

<sup>6</sup> Ibid, s 248.

<sup>7</sup> E. Billing: LLS 1900, s VII.

<sup>8</sup> E. Billing: Vår kallelse, Stockholm 1909 /VK 1909/, s 6f.

den inte skall förstås. Några drag kan man i alla händelser skönja.

För det första tecknar han enheten som en cirkel med en medelpunkt (i medveten motsats till Ritschls ellips med två brännpunkter). Alla de olika tankarna har ett gemensamt centrum, "evangeliet om syndernas förlåtelse". Billing kan också uttrycka detta på annat sätt. I "Luthers storhet" (1917) talar han först om rättfärdiggörelsen genom tron som det centrala för att kort därefter sätta Kristi person i centrum: "Ända från början har nog Kristi person, den korsfäste och uppståndne, på sätt och vis bildat det allra innersta centrum i Luthers tänkande".<sup>9</sup> För Billing är det uppenbarligen fråga om olika uttryck för en och samma sak. Det verkar som om han menade att själva saken förfuskades om den fästes på en formel.

För det andra menar Billing att detta enhetliga sammanhang får sin definitiva gestalt under de stora kampåren och att det därefter, dvs. från 1519 och framåt, i allt väsentligt förblir detsamma.<sup>10</sup>

För det tredje säger Billing att enheten gäller mer än det rent läromässiga: "Och ej blott läran är det som kristalliserat sig kring denna kärnpunkt, detsamma gäller i vid utsträckning om personligheten själv".<sup>11</sup> Det som här kommer till uttryck svarar mot en genomgående tendens i Billings lutherbild, där han försöker överbrygga motsättningen mellan lära och liv. Dock blir det aldrig så, som hos Söderblom, att Luthers inre liv blir nyckeln till hans lära.

För det fjärde är det enhetliga sammanhanget inte omedelbart uppenbart utan det ligger dolt under ett skenbart kaos: "I den formella utpräglingen kommer väl detta ganska litet till synes, här är Luther stundom häpnadsväckande ovarsam och synes ohjälpligt inkonsekvent. Även verkliga motsägelser finnas där helt visst, vilka ej, utan en förfalskande harmonistik, låta sig upplösas utan en tämligen stor rest. Men ju längre man studerar Luther, dess mer skall man finna, hur motsägelserna nästan utan undantag blott beröra det mer eller mindre periferiska".<sup>12</sup>

För det femte menar Billing att Luther

inte är eller åtminstone inte behöver ha varit medveten om det enhetliga sammanhanget i sin åskådning. Som vanligt uttrycker sig Billing rätt försiktigt. Han säger t.ex: "När Luther pekar på 'artikeln om rättfärdiggörelsen genom tron' såsom den varmed allt hos honom står och faller, har han kanske t.o.m. mer rätt än han själv visste av".<sup>13</sup>

Den sista punkten är kanske den som inbjuder till mest diskussion. Hos Billings efterföljare i Lund uttrycks samma sak mer kategoriskt. Så sker t.ex. hos Aulén, när han talar om hur detta nya centrum ger utslag i en förändrad gudsbild: "I själva verket var denna förändring långt större, långt mera genomgripande än den reformatoriska teologien, inklusive Luthers, själv såg".<sup>14</sup> Bakom detta antagande ligger väl just det som togs upp i den fjärde punkten, nämligen att Luthers skrifter skulle ge ett "kaotiskt" intryck. Någon närmare utredning av hur man skall förstå denna omedvetenhet hos Luther ges inte. När Söderblom talar om att Luther är omedveten om sin egen åskådning, så förklaras den med vad som gäller för de stora religiösa personligheterna: "Vad geniet med åskådningens omedelbarhet griper utan reflektion, kan till sin

<sup>9</sup> E. Billing: Luthers storhet, Stockholm 1917 /LS 1917/, s 9f o 19.

<sup>10</sup> E. Billing: LLS 1900, s VIII; jfr LS 1917, s 15.

<sup>11</sup> E. Billing: LS 1917, s 10; jfr G. Aulén: Luthers gudsbild, Lund 1926, s 10: "Den enhet, den samman-syn, som hos Luther vinnes mitt under det att de olika motiven på det mest oförbehållsamma sätt få göra sig gällande, är himmelsvitt skild från dialektikens utjämnande och skematiska enhet. Den är en troslivets egen spänningsfyllda enhet, en syntes, inom vilken det rymmes sjudande liv och inre brottning, men där samman-synen dock icke går förlorad".

<sup>12</sup> E. Billing: LLS 1900, s VII.

<sup>13</sup> E. Billing: LS 1917, s 9f. Samma tanke uttrycker Billing också på följande sätt: "I reformationens uppvisande av den rättfärdiggörande tron såsom det kristna livets och därmed dess åskådningens enhetliga princip låg i grunden ett helt nytt dogmatiskt program inneslutet. Dock dröjde det länge, innan det kom till konsekvent utförande. För Luther låg all systematik fjärran". Billing: Dogmatik; i Nordisk Familjebok, 2. uppl. Bd 6. Stockholm 1907, s 622f.

<sup>14</sup> G. Aulén: Luthers gudsbild. En konturteckning; i: Inbjudning till teologie doktorspromotion som av teologiska fakulteten i Lund anställes lördagen den 22 maj av promotor, Lund 1926, s 5.

innebörd av honom själv vara omedvetet och oförstått. De stora männen, som ingå i mänsklighetens utvecklingshistoria, äro ofta av sig själva och av samtiden oförstådda".<sup>15</sup> Någon sådan förklaring har vi inte funnit hos Billing eller Aulén. Ett skäl till att hävda en sådan omedvetenhet hos Luther skulle kunna formuleras på följande sätt: Det för oss naturliga betraktandet av det egna tänkandet som ett systematiskt sammanhang har rötter i en tid långt senare än Luthers. Man kan naturligtvis också argumentera för att omedvetenheten är skenbar. Det kaotiska intrycket uppstår, när man betraktar Luthers debattskrifter och sammanhänger där med att han följer de regler som då gällde för vad som är ett giltigt argument i en teologisk debatt. Härigenom kommer varje argumentation utifrån mer övergripande dogmatiska sammanhang att uteslutas. I andra typer av texter, inte minst i exegetiska verk med karaktären av "Summa", såsom kommentarerna till Psaltaren, Romarbrevet och Galaterbrevet, är sådana sammanhang däremot klart uttryckta. De vittnar m a o om en viss medvetenhet hos Luther om åskådningens organiska sammanhang, en medvetenhet som just yttrar sig i att han tar debatt om till synes små ting, för att de är betydelsefulla i de större sammanhangen. Luthers engagement i striden förklaras av att han ser att dessa sammanhang hotas. För vår egen del menar vi, att en jämförelse mellan olika typer av luthertexter pekar i den riktningen.

När Billing i inledningen till avhandlingen om Luthers statslära tecknar sin bild av enheten i Luthers teologi, så bestämmer han också uppgiften för avhandlingsarbetet. Huvudfrågan blir följande: "I vilken mån stå Luthers tankar om staten i oskiljaktigt samband med hans tolkning av evangelium, med hans reformatoriska grundtankar?"<sup>16</sup> Det som här ställs som en fråga har i "Vår kallelse" fått formen av en metodisk regel: "Tro aldrig, att du kommit till rätta med en luthersk tanke, förrän det lyckats dig att reducera den till ett enkelt korollarium till syndaförlåtelsens tanke".<sup>17</sup> Först genom att Luthers tankar i en enskild fråga ställs in under denna systematiska synpunkt kom-

mer de enligt Billing "i sitt rätta historiska ljus".<sup>18</sup>

Samma metodiska grepp finner vi redan hos exempelvis Aulén i "Den lutherska kyrkoidén, dess historia och värde" (1912), där huvuduppgiften framför allt bestämmes som en undersökning av kyrkoidéns dogmatiska sammanhang.<sup>19</sup> Ett annat exempel är Wingrens avhandling om Luthers kallelselära (1942). Även om Billing här kritiseras starkt i sak, så är det metodiska greppet detsamma. Huvuduppgiften säges uttryckligen bestå i att infoga Luthers yttranden om kallelsen i hans teologiska grundsyn eller total-syn.<sup>20</sup>

Billing har alltså haft ett stort inflytande på den efterföljande lutherforskningen, särskilt i Lund, när det gäller synen på Luthers åskådning och sättet att tränga in i den. Men han har också haft stor betydelse i ett annat, än mer grundläggande avseende, som gäller själva anledningen till att man över huvud taget vänder sig till Luthers skrifter. Hur Billing motiverar detta redovisades redan i vårt första billingcitat. Luther är den som klarare än någon annan tolkat evangelii innebörd. Därför är han värd att studera. Just detta drag tar Anders Nygren upp i en översikt och anger det som något mycket typiskt för denna lutherforskning: "Es ist nicht so sehr um Luthers willen, dass die Theologie sich für ihn interessiert; es ist an erster Stelle nicht, um zu erkunden, wie er zufällig in der einen oder anderen Frage gedacht hat, dass die Theologie sich ihm zuwendet, sondern es geschieht, weil er und insoweit er zu einem tieferen Verständnis des Evangeliums verhelfen kann".<sup>21</sup> Nygren påpekar att detta är helt i enlighet med Luthers egna intentioner, eftersom han ju ständigt visade

<sup>15</sup> N. Söderblom: Den lutherska reformationens uppkomst, Stockholm 1893, s 12f.

<sup>16</sup> E. Billing: LLS 1900, s VII.

<sup>17</sup> E. Billing: VK 1909, s 7.

<sup>18</sup> E. Billing: LLS 1900, s VII.

<sup>19</sup> G. Aulén: Till belysning av den lutherska kyrkoidén, dess historia och värde, Uppsala 1912, s 4.

<sup>20</sup> G. Wingren: Luthers lära om kallelsen, Lund 1942, s 1f.

<sup>21</sup> A. Nygren: Die Lutherforschung in Skandinavien; i: Gott ist am Werk. Festschrift für Hanns Lilje zum 60. Geburtstag, Hamburg 1959, s 18f.

utöver sig själv till Skriften. Detta påpekande skulle kunna kompletteras med att en sådan ansats också ligger i linje med den ursprungliga lutheranvändningen, t.ex. hos Olaus Petri. Uppfattningen att det lutherska inte består i att citera Luther, utan i att göra som Luther, har gamla anor och är förvisso inte så modern som den låter.<sup>22</sup> I detta perspektiv framstår det som helt följdriktigt att luthermonografier följs av bibelteologiska arbeten, ja även direkta bibelkommentarer, såsom Nygrens till Romarbrevet och Brings till Galaterbrevet. Så sker redan hos Billing.

Nu har det på senare tid ifrågasatts om man verkligen har någon hjälp av Luther till en fördjupad bibeltolkning. Så gör Krister Stendahl i "Paulus bland judar och hedningar" (1977). Enligt Stendahl förhåller det sig snarast så, att vi med Luthers hjälp missförstår Paulus. Att vara luthersk i ovan nämnda mening borde i så fall innebära, att man bortser från Luther. Stendahl menar att man i den lutherska traditionen läst in Luthers upplevelser i Pauli ord, porträtterat Paulus efter den ensamme, anfäktade munken. Vår paulusinterpretation kommer därför att präglas av många för Paulus främmande element – en fokusering av individen, hans samvete och synd, och en koncentration på den av Pauli alla tankar som synes passa in i ett sådant mönster, nämligen rättfärdiggörelsen av tron. Stendahl stryker under att ingenting tyder på att Paulus skulle haft samma inre omskakande upplevelser som Luther, att Paulus rent psykologiskt skulle känt någon samvetsnöd. Paulus lider snarast brist på självförebåelser. "Detta känsloläge tycks mig vara mycket olikt Luthers 'tornupplevelse' och skiljer sig från hela reformationens långa tradition".<sup>23</sup> De för Luther kännetecknande, men för Paulus främmande elementen sammanfattar Stendahl i uttrycket "det introspektiva samvetet", vilket han karaktäriserar som ett typiskt västerländskt fenomen och gissel, som börjar med Augustinus och kulminerar hos Luther.<sup>24</sup>

Mycket i Stendahls paulusinterpretation förefaller säkert nytt i jämförelse med andra framställningar, men resonemanget om skillnaden mellan Pauli och Luthers psyken

är i långa stycken detsamma, som återfinnes hos Ragnar Bring i en av uppsatserna i "Kristendomstolkningar" (1950). Med samma emfas framhäver Bring skillnaden mellan Paulus och Luther i psykologiskt avseende: "Däremot skall man *ej*, på det i populära framställningar vanliga sättet, konstruera upp ett slags psykologisk likhet mellan Paulus och Luther. Detta har man alltför mycket gjort. Därför bör man kanske först konstatera den avgörande olikheten mellan Paulus och Luther i psykologiskt avseende. För Luther driver lagen till anfäktelse och förtvivlan; men härutinnan skall man *ej* försöka teckna Paulus som en parallell till Luther . . . För Paulus förelågo helt andra personliga och psykologiska förutsättningar än för Luther . . . Man skulle kunna säga, att både Paulus och Luther ofta äro tecknade efter en pietistisk schablon, som *ej* ens stämmer för Luthers del".<sup>25</sup> Bring poängterar också att man måste begagna Luthers direkta paulusinterpretation med stor försiktighet. Likväl finner han en saklig överensstämmelse mellan Paulus och Luther och den redovisas med utgångspunkt från eskatologien. Skillnaden mellan Pauli och Luthers psyken behöver *ma o* inte betyda, att Luthers möte med Pauli budskap skulle upphöra att vara en giltig paulusinterpretation, som man fortfarande kan ha något att lära av.<sup>26</sup>

Nu är det enligt Bring inte endast Paulus utan även Luther som ofta blivit feltecknad i psykologiskt avseende. Detta utreder han dock inte närmare. Stendahl invänder däremot inte mot den gängse lutherteckningen utan underbygger den snarast genom ett slags kulturfilosofisk tes om vad som är ty-

<sup>22</sup> Det bör dock tilläggas, att det inte hade varit någon större poäng för Olaus Petri att hänvisa till Luther. Det som är viktigt att visa är sammanhanget med fornkyrkan.

<sup>23</sup> K. Stendahl: Paulus bland judar och hedningar. Falköping 1977, s 25.

<sup>24</sup> Ibid. s 28f.

<sup>25</sup> R. Bring: Kristendomstolkningar, Lund 1950, s 54f.

<sup>26</sup> Annorlunda blir det naturligtvis om man omfattar det betraktelsesätt, som Erik H. Erikson anlägger i "Young Man Luther", där psyket blir det som bestämmer teologien. Stendahls resonemang påminner onekligen något om detta synsätt.

psikt västerländskt fr.o.m. Augustinus, nämligen det introspektiva samvetet. Om man skall säga något om denna tes, så måste det få formen av en mottes: Det introspektiva samvetet är ett bra mycket äldre och ursprungligen österländskt fenomen, som bl.a. kommer till klart uttryck i Psaltaren. När Luther talar om anfäktelsen i samvetet, så är det icke blott ett självvittnesbörd, utan framför allt en frukt av hans psaltarexeges. Nu är det inte någon större poäng att kontrastera vare sig exeGES och erfarenhet eller österländskt och västerländskt, i synnerhet inte när det gäller Psaltaren. Det är den bibelbok, som kristna (och judar) i alla tider och överallt läst och levtt i. Med psalmernas hjälp har man tolkat och beskrivit händelserna i sitt liv. Så gör även Luther. Mer än de flesta har han ägnat sig åt psaltarstudier. Hans första exegetiska verk var en kommentar till Psaltaren och den följdes strax av ytterligare en, till botpsalmerna, och så åter igen en större kommentar, nu till de 22 första psalmerna. Allt detta skedde inom loppet av 8 år och före riksdagen i Worms. I psalmerna finner man, säger Luther senare, "das rechte Gnotiseauton".<sup>27</sup> Det betyder att psalmerna finns med i bakgrunden i Luthers paulusinterpretation, precis som Paulus finns med i psaltartolkningen. Det senare antyds t.ex. i Luthers egen berättelse om den s.k. tornupplevelsen, som Stendahl nämner. Berättelsen börjar på följande sätt: "Samma år hade jag i mellantiden återvänt till Psaltaren för att utlägga den på nytt. Jag litade på att jag nu var mer erfaren, efter det att jag i undervisningen hade behandlat sankt Pauli brev till romarna och till galaterna och det, som är till hebréerna".<sup>28</sup> Ett

sådant helbibliskt synsätt skiljer sig kanske från det som mången modern exeget anlägger, men det är svårt att inse, att Luther fördenskull måste bli till mindre hjälp i tolkningen av evangelium.

Poängterandet av Luther som bibelutläggare, som uttolkare av evangelium, kastar ljus över det motto, som är förknippat med denna forskningstradition – "framåt till Luther!" Det betyder just detta: framåt till evangelium. Mot denna bakgrund blir också det starka ekumeniska intresset hos dessa forskare förklarligt. Luther är bibelutläggare för hela kyrkan. Han ägs inte av lutherdomen, vilket noggsamt understrykes; han tillhör ingen och alla. Historiskt sett hör han hemma vid den tidpunkt där splittringen sker, där linjerna går isär. Teologiskt sett kan han, eller snarare hans förståelse av evangelium, utgöra den punkt där linjerna åter löper samman. En antydning till samma vision, som burit den svenska lutherforskningen under innevarande sekel finner man hos moderna romersk-katolska lutherforskare, t.ex. Otto Hermann Pesch. Han avslutar en genomgång av den katolska lutherreceptionens sällsamma väg med en "Ausblick im Hoffnung", där han om Luther säger: "Er kömnte dazu helfen, das Haus der Kirche grösser zu machen, und in diesen grösseren Haus der Kirche seinen ureigenen und ihm angemessenen Platz finden".<sup>29</sup>

<sup>27</sup> WA DB 10:1, 105, 8f.

<sup>28</sup> Övers. från latinets WA 54, 185, 12ff.

<sup>29</sup> O. H. Pesch: "Ketzerfürst" und "Vater im Glauben". Die seltsame Wege katholischer "Lutherrezeption"; i: Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982, s 165.

# Vad menas med Luthers ”rättfärdiggörelselära”?

AV BENGT HÄGGLUND

Redan formuleringen av rubriken för denna artikel antyder, att det kan finnas svårigheter att verkligen förstå och klargöra vad den läropunkt innebär, som allmänt erkännes vara själva hjärtpunkten i den evangelisk-lutherska bekännelsen. Man menar ofta, att denna svårighet inträtt efter hand, och att talet om rättfärdiggörelse är svårtillgängligt för den ”nutida” människan. Detta är såtillvida ett misstag, som svårigheten att förstå i detta fall finns med från början och f.ö. inte bara gäller den reformatoriska tolkningen utan även Paulus själv, i vars brev rättfärdiggörelseläran har sin huvudkälla. Säger inte redan aposteln Petrus, att det hos brodern Paulus finns somligt som är svårt att förstå?<sup>1</sup>

På ett ställe i Stora katekesen framhåller Luther, att det resonemang som ligger bakom rättfärdiggörelseläran är ett hårt tal för de unga – dvs. alltför lärt – och inte hör till deras undervisning.<sup>2</sup> I Lilla katekesen, som just var avsedd som en undervisning för barn och unga, lyser den också med sin frånvaro. Vi vet också, att det för Luther själv dröjde lång tid, innan han upptäckte betydelsen av den paulinska rättfärdiggörelsetanken och sedan insåg hela räckvidden av denna upptäckt. I Stora galaterbrevskommentaren, som återgår på föreläsningar 1531, säger han om trons rättfärdighet: ”Denna rättfärdighet är en förborgad hemlighet och av världen oförstådd, ja, de kristna själva håller den inte för tillräckligt fast och de har svårt nog att omfatta denna rättfärdighet i anfäktelserna”. Vid den muntliga framställningen har han enligt en bevarad

uppteckning på denna punkt sagt följande: ”Skillnaden mellan aktiv och passiv rättfärdighet måste noggrant iakttagas. Jag förstår den ännu inte (Ego nondum scio)”.<sup>3</sup>

Med de nu anförda utsagorna har han givetvis inte menat, att den paulinska läran om rättfärdiggörelsen vore så teoretiskt komplicerad, att han efter tio eller femton år ännu inte riktigt kunde förstå den. Förståendet är i detta sammanhang inte bara en fråga om teologiskt vetande eller om ett teoretiskt begripande, utan hänför sig till en människas förhållande till Gud, till det inre förtroendet hos den som är kristen. Förståendet påverkas av sådant som skuldkänslor och samvetsnöd och har med den inre självbedömningen att göra. Man kunde säga, att det mera handlar om visshet än om vetande.

På det nyss citerade stället ur Stora galaterbrevskommentaren förbinder Luther rättfärdiggörelsen med ”Guds hemliga och förborgade vishet”, som uppenbaras i evangelium (1 Kor 2, 7–9). Den är tillika en sanning, som ”i anfäktelserna endast med svårighet kan fasthållas”. Det är en lära, som ständigt måste upprepas och övas gentemot det ängsliga samvetet, om en kristen skall kunna bestå. ”Det ges nämligen ingen

<sup>1</sup> 2 Petr. 2,16. Angående det nutida främlingskapet inför rättfärdiggörelseläran jfr dokumentet från LVF:s generalförsamling i Helsingfors 1963, Rechtfertigung heute, Stuttgart 1965, 7.

<sup>2</sup> BSLK 565, 14–16; 653, 4–15 (SKB 392; 446f.)

<sup>3</sup> WA 40 I, 41, 21–23; 7f. Stora galaterbrevskommentaren föreligger i svensk översättning av Martin Lindström, Stockholm 1939, nytryck 1983. Weimarupplagans paginering återfinnes i marginalen i denna utgåva.

så fast och säker tröst för samvetet som denna passiva rättfärdighet”.<sup>4</sup>

När det – med rätta – säges, att rättfärdiggörelseläran bildar centrum i Luthers teologi, skall det sålunda inte fattas som om den utgjorde grundtanken i ett teoretiskt system; den har en mer omfattande kontext. Den utgör tolkningen av en uppenbarad verklighet och refererar samtidigt till hela människans existens, till frågorna om synd och skuld, bundenhet och frihet, tvivel och visshet.

Ett par exempel, hämtade från andra auktorer än Luther själv, kan belysa denna fråga om rättfärdiggörelsens kontext: I den klassiska lutherska dogmatiken behandlas temat justificatio i nära anslutning till hotläran. Hos Johann Gerhard sker det med följande motivering: ”För den syndiga människan, som befinner sig i allvarlig samvetsnöd, skall det evangeliska löftet om Kristi välgärningar framställas; i det att hon i uppriktig tro omfattar detta löfte, blir hon inför Gud rättfärdiggjord och från tvivlets sandrevlar förd till den eviga frälsningens hamn. För att inte de köttliga människorna skall missbruka läran om vår kostnadsfria rättfärdiggörelse inför Gud för Kristi skull till säkerhet och eftergivenhet för begärelserna, förutskickas läran om boten, varförutan Kristi välgärningar och den för Gud välbehagliga rättfärdigheten inte har någon plats hos oss”.<sup>5</sup> – Ett andra exempel är följande: Den pietistiske teologen Philipp David Burk – J. A. Bengels svärson – publicerade 1762 ett omfattande arbete på nära 1500 sidor om rättfärdiggörelsen med titeln ”Die Lehre von der Rechtfertigung und deren Versicherung im Herzen und Gewissen eines Sünders”. Det är sålunda verkligen en ”lära” om rättfärdiggörelsen författaren vill framlägga, men samtidigt något mer än en lära, nämligen förmedlande av en visshet, som inte vinnes genom förståndet utan har sin plats i hjärtat och samvetet.

Det är emellertid inte en motsägelse till det nu sagda, att man också kan teoretiskt och i objektiva kategorier klagöra, vad rättfärdiggörelsen innebär. Det finns få punkter i den kristna tron, som alltsedan reformationen och även i vår tid har disku-

terats livligare och utförligare. Ett särskilt intresse tilldrar sig i vår tid den romersk-katolska omprövningen av det traditionella ställningstagandet i denna fråga. En rad framstående romersk-katolska teologer har på grundval av ett ingående lutherstudium kommit till övertygelsen, att den lutherska rättfärdiggörelseläran hör till kyrkans katolska arv och kan omfattas även av romersk-katolska kristna. Inte minst i samband med årets Luther-jubileum har, liksom vid Augustana-jubileet för tre år sedan, en rad arbeten med en positiv bedömning av Luthers ståndpunkt utgivits av romersk-katolska teologer. De förut optimistiska tongångarna har dock numera avlösts av en mera splittrad bild: det finns inga tydliga tecken på att den romersk-katolska kyrkan officiellt eller genom uttryckliga lärouttalanden skulle erkänna någon enighet med lutherdomen på denna punkt; det är några få enskilda teologer – och just de främsta lutherkännarna – som anser en sådan enighet vara möjlig och som för egen del kan bejaka den lutherska rättfärdiggörelseläran.<sup>6</sup>

Vår uppgift i detta sammanhang är emellertid inte att närmare gå in på den nutida diskussionen utan att med ledning av några representativa luthertexter söka belysa några av de omstridda frågorna vid tolkningen av Luthers rättfärdiggörelselära.

”Rättfärdiggörelse” har i detta sammanhang såväl med Guds som med människors

<sup>4</sup> Ibid., 41, 25f.

<sup>5</sup> J. Gerhard, *Loci theologici* XVI. 1,1 = ed. Cotta VII, 1.

<sup>6</sup> Till detta tema och den omfattande litteraturen se bl.a. Horst Georg Pöhlmann, *Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche*, Gütersloh 1971; Vinzenz Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologen zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970; Gerhard Müller – Vinzenz Pfnür, *Rechtfertigung – Glaube – Werke*, in: *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens* (hg. von H. Meyer und H. Schütte), Paderborn 1980 och till den senaste utvecklingen framför allt Otto Hermann Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg 1982 (med utförliga litteraturanvisningar, 16, n. 3).



rättfärdighet att göra. Det är avgörande för tolkningen av rättfärdiggörelseläran, hur man förstår det ena såväl som det andra.<sup>7</sup>

Luther skildrar sin upptäckt av den bibliska betydelsen av begreppet *iustitia Dei*, så som det förekommer hos Paulus, som en ny klarhet över hela evangeliets innehåll. Här som ofta eljest har han klart insett det bibliska språkets egenart gentemot de skolastiska och filosofiska tankevanorna. På ett ställe i skriften *Om den trälbundna viljan* skiljer han mellan en latinsk och en hebreisk uppfattning av Guds rättfärdighet.<sup>8</sup> Enligt den latinska betyder den en aktiv egenskap hos Gud: han är själv rättfärdig i sitt verkan- de, i sina domslut. För hebréerna däremot betyder den en rättfärdighet, som härflyter från Gud och som gäller inför Gud, något som Luther också kallar en "passiv" rättfärdighet. I överensstämmelse härmed blir uttrycket *iustitia Dei* i Romarbrevet i Luthers översättning tolkat som "die Gerechtigkeit die vor Gott gilt". Detta motsvarar emellertid inte helt vad Luther har upptäckt som uttryckets bibliska innehåll utan endast en del därav, något som torde framgå av det följande.

I sin egen beskrivning av den nyssnämnda upptäckten säger han, i det bekanta förordet till de latinska skrifterna 1545: "Jag hatade detta ord 'Guds rättfärdighet', ty genom alla lärdas bruk och övning hade jag fått lära mig att förstå det filosofiskt, om den så kallade 'formala' eller 'aktiva' rättfärdigheten, varigenom Gud är rättfärdig och straffar syndarna och de orättfärdiga. Men jag kunde inte älska den rättfärdige Guden, som straffar syndaren, utan jag hatade honom fastmer . . . Då förbarmade sig Gud över mig. Oavlåtigen tänkte jag där- över dag och natt, tills jag lade märke till ordens sammanhang, nämligen: 'Guds rättfärdige lever av sin tro'. Då började jag att förstå Guds rättfärdighet som en sådan rättfärdighet genom vilken 'den rättfärdige lever såsom genom Guds gåva', dvs. 'av tro', och insåg, att detta måste förstås så: 'genom evangelium blir Guds rättfärdighet uppenbar', nämligen den så kallade passiva, dvs. den genom vilken Gud rättfärdiggör oss av nåd och barmhärtighet genom tron . . ."<sup>9</sup>

I sina *Operationes in Psalms 1518–1520* har han på ett ställe utförligt yttrat sig angående definitionen av uttrycket Guds rättfärdighet. Han förstår det så, att det syftar på den rättfärdighet varmed den barmhärtige Guden bekläder människan, varigenom den troende anses rättfärdig inför Gud. Sedan tillfogar han: "Detta bildliga sätt att tala om Guds rättfärdighet har för många berett stora svårigheter, eftersom det är annorlunda än det vanliga mänskliga sättet att tala; men man behöver inte helt förkasta, att Guds rättfärdighet också i det nu nämnda bildliga talet är den rättfärdighet, varigenom Gud är rättfärdig, så att Gud och vi är rättfärdiga genom samma rättfärdighet".<sup>10</sup>

Den här angivna modifieringen av den nyupptäckta förståelsen av Rom 1, 17 är viktig. Den betyder, att den genom evangelium åt människan skänkta rättfärdigheten på en gång är Guds och människans rättfärdighet. Det kan också uttryckas så, att människan i tron blir beklädd med Guds rättfärdighet. Genom Guds barmhärtighet tillräknas inte mer hennes synd; i stället tillräknas henne Kristi, dvs. Guds egen rättfärdighet. Den reformatoriska nyupptäckten av den paulinska rättfärdiggörelseläran kan inte förstås utan att man beaktar den centrala funktion begreppet *iustitia Christi* har i detta sammanhang.<sup>11</sup>

I en liten skrift från samma tid, *Sermo de triplici iustitia 1518*, skiljer Luther trosrättfärdigheten från den yttre, civila och etiska rättfärdigheten. Liksom man räknar med arvsynd och verksynd som två arter av synd, finns det också flera slag av rättfärdighet. Den ena är – liksom arvsynoden – "wesent-

<sup>7</sup> Jfr B. Hägglund, *Art Gerechtigkeit III – V*, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12, 1983.

<sup>8</sup> WA 18, 769, 1f.

<sup>9</sup> WA 54, 185, 17–186, 15. Jfr *Münchener Ausgabe* 1, 3. Aufl., 26f.

<sup>10</sup> WA 5, 144, 17–20.

<sup>11</sup> H. A. Oberman, "Iustitia Christi" und "Iustitia Dei". Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung. *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968, 413–444; M. Brecht, *Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie*, ZKG 89, 1978, 45–77; *Ds. Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521*, Stuttgart 1981, 221–223.

lich", dvs. härför sig till hela personen och till den inre människan (iustitia natalis, essentialis, originalis, aliena, quae est iustitia Christi).<sup>12</sup> Den består inte i en kvalitet hos människan, inte heller i yttre gärningar, utan är, eftersom det är Kristi rättfärdighet, en främmande (aliena) sådan, som tillräknas människan i tron. Det andra slaget är iustitia actualis, dvs. de goda gärningar, som i en kristen människasandel framträder som en frukt av tron. Ett tredje slag av rättfärdighet är den civila, som endast avser handlingarnas yttre invändningsfrihet och mätes efter de borgerliga lagarna. Denna grundläggande distinktion är helt avgörande för förståelsen av den kristna rättfärdigheten. Den är såtillvida något för reformationen nytt som den starkt kontrasterar mot den ständiga förväxling av etisk och kristen rättfärdighet, som utmärkte den skolastik Luther vände sig emot.

I den relativt tidiga skriften mot Löwentologen Jacob Latomus, *Rationis Latomianae confutatio* 1521, beskriver Luther i särskilt konkreta och uttrycksfulla termer, hur han tänker sig en människas rättfärdiggörelse. Det sker i anslutning till ordet i Rom. 5,15: "Ty såsom många genom en endas synd har dött, så har mycket mer Guds nåd och gåva rikligen vederfarits de många genom en enda människas, Jesu Kristi, nåd". Den tankegång han utvecklar är följande:<sup>13</sup>

Det onda varifrån människan skall befrias är av tvåfaldig art, dels syndens inre fördärv, dels Guds vrede som utifrån drabbar människan. Evangeliets hjälp mot dessa två former av det onda är det, som i det citerade paulusordet betecknas som "gåva" och "nåd". Gåvan är i detta fall rättfärdigheten, som förvandlar människans inre och därigenom utgör en motkraft emot fördärvet.

Nåden är Guds barmhärtighet, som gör att synden inte tillräknas och som tar bort Guds vrede i och med att Gud för Kristi skull är syndaren nådig.

Det kan verka överraskande, att rättfärdigheten här inte identifieras med den icke-tillräknande nåden utan med gåvan, dvs. med den inre omvandling, som skänkes med tron på Kristus. Med denna utläggning har man i lutherforskningen haft stora svårighe-

ter; de blev knappast mindre, när Luther i detta sammanhang kan beteckna nåden som en följeslagare till tron (comes fidei) och tron som en förutsättning för nåden.<sup>14</sup> Det kunde ligga nära till hands att uppfatta detta som mera oprecisa uttryck i en tidig reformationskrift, men som vi senare skall se möter motsvarande tankegångar också i Luthers senare skrifter.

Hur skall man då tolka utsagan att nåden följer på tron eller att tron är den gåva som är förutsättning för att människan skall helt och fullt upptagas i nåden? För det första är det här inte nödvändigt att tänka sig ett tidligt eftervartannat, endast att tron och nåden hör samman, liksom synden som naturens fördärv och Guds vrede hör samman. För det andra avser Luther inte att tron är en mänsklig gärning som förtjänar nåden; den är en gåva som utifrån, från evangelium, kommer henne till del. Det viktigaste ledet i förklaringen torde dock ligga däri att termen "gåva" här inte som senare vanligen blev fallet, betecknar den konkreta förnyelsen, nådegåvorna, som följer på tron, utan just själva tron. Och även Paulus säger, att människan rättfärdiggöres "genom tron" (ex fide). Tron beskrives i det sammanhang som här avses som "fides Christi", dvs. som den tro i vilken Kristus är verksam och i vilken människan blir delaktig av Kristi nåd. Talet om tron som nådens förutsättning betyder sålunda ingenting annat än att människan upptages i nåden, inte genom vad hon själv åstadkommer, utan endast för Kristi skull.

Mot bakgrunden av de anförda tankarna i skriften mot Latomus är det lättare att förstå det som säges om tron och rättfärdigheten i det vid ungefär samma tid skrivna företalet till Romarbrevet. Där heter det bl.a.: "Men tron är ett gudomligt verk i oss, som förvandlar oss och föder oss på nytt av Gud, Joh. 1, 13, och dödar den gamle Adam, gör oss till helt andra människor till hjärta,

<sup>12</sup> WA 2, 44, 32f.

<sup>13</sup> WA 8, 103, 35 ff.; jfr B. Hägglund, *Die Rechtfertigungslehre in der frühen Reformationstheologie*, *Theologische Beiträge* 8. Jahrgang 1977, 108–118.

<sup>14</sup> Se härom R. Hermann, *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich"*, Gütersloh 1930, 85.

mod, sinne och alla krafter, och för med sig den helige Ande".<sup>15</sup> Vidare säges det: "Rättfärdighet är en sådan tro och kallas Guds rättfärdighet eller den som gäller inför Gud, därför att den är Guds gåva<sup>16</sup> och gör att människan ger var och en vad hon är skyldig. Ty genom tron blir människan fri från synd och vinner lust till Guds bud; därmed ger hon Gud hans ära och betalar honom vad hon är honom skyldig".

Den omvandling, som tron innebär, skall inte förväxlas med den förnyelse, som ligger i att kärlekens goda gärningar växer fram som en frukt av tron, eller med andens nådegåvor. Trons omvandling hänför sig nämligen till den inre, förborgade människan. I skriften mot Latomus betecknas den som den "inre roten" (intima radix): liksom arvsynden bildar en rot till onda tankar och handlingar i människans innersta, så blir människan genom Kristus-tron förvandlad i det fördolda inre, så att det goda kan växa fram. Det onda trädet blir förvandlat till ett gott träd.<sup>17</sup>

Till rättfärdiggörelsen hör också, att den begynnande trons rättfärdighet antages som en rättfärdighet inför Gud, i det att den kvardröjande synden inte mer räknas som synd. Den i tron skänkta rättfärdigheten betyder inte att synden på en gång upphör. Människan förblir i sig själv syndare, något som väl formulerades i ett av Luther ofta citerat Augustinus-ord: "All synd förlåtes i dopet, inte så att den inte mer är förhanden, men så att den inte mer tillräknas".<sup>18</sup>

Hur dessa båda, rättfärdiggörelsen som icke-tillräknande av synden och rättfärdigheten som tro på Kristus, hör samman utvecklas med stor tydlighet i Stora galaterbrevskommentaren 1531 (1535). Trots att denna källa får anses som Luthers utförligaste och mest representativa framställning av rättfärdiggörelsen har den egentligen vid formuleringen av denna läropunkt i den senare traditionen blivit relativt litet beaktad. Här säges nämligen åtskilligt, som endast med svårighet kunde infogas inom ramen för den strängt forensiskt definierade rättfärdiggörelseläran. Konkordieformeln, som i sin tredje artikel behandlar denna läropunkt, gör dock till slut en hänvisning till

Stora galaterbrevskommentaren, "D. Luthers sköna och härliga utläggning", i vilken man kan finna "vad som ytterligare efterkrävs till egentlig förklaring av denna höga och ädla artikel om rättfärdiggörelsen inför Gud".<sup>19</sup>

Som Galaterbrevets syfte anger Luther bl.a. "att ge oss en fullkomlig insikt om skillnaden mellan den kristna rättfärdigheten och alla andra slag av rättfärdighet".<sup>20</sup> Han skiljer sedan mellan 1) den politiska, som utövas av furstar, filosofer och jurister, 2) den ceremoniella, som har att göra med de mänskliga traditionerna, och 3) lagens eller de tio budens rättfärdighet.

Ett helt annat slag, som måste strängt skiljas från de tre nämnda arterna av rättfärdighet, är den kristna rättfärdigheten, som här liksom tidigare även betecknas som den passiva. Därmed menas, att människan ingenting verkar, utan erhåller den som en gåva av Gud. "Här är det icke fråga om att vi handlar eller ger Gud något, utan vi står rent mottagande och låter en annan verka i oss, nämligen Gud".<sup>21</sup>

Redan här kan vi iaktta, att rättfärdigheten inte bara betraktas som en rättfärdigförklaring inför den himmelska domstolen utan också som Kristi rättfärdighet, förlätnad som en gåva åt den troende. Här liksom i skriften mot Latomus betonas bådadera, den syndaförlåtande nåden och den i oss verkande gåvan. Det är "nådens, barmhärtighetens, syndaförlåtelsens rättfärdighet. In summa: Det är Kristi och den helige Andes rättfärdighet, som vi inte skapar utan som vederfares oss, som vi inte har utan mottar, i det att Gud Fadern ger oss den genom Jesus Kristus".<sup>22</sup> Liksom den torra jorden inte kan göra något för att det fruktbara regnet skall falla, så kan inte heller

<sup>15</sup> WA DB 7, 11f.

<sup>16</sup> Här insattes i senare upplagor, från 1532, orden: "och av Gud räknas för rättfärdighet för vår medlares skull", alltså ett uttryck för den forensiska tankegången.

<sup>17</sup> WA 8, 106, 1-8.

<sup>18</sup> Ibid., 93, 7f.

<sup>19</sup> BSLK 936, 10-18 (SKB 590)

<sup>20</sup> WA 40, I, 40, 18f.

<sup>21</sup> Ibid., 41, 18-20.

<sup>22</sup> Ibid., 43, 14-17.

människan utifrån sig själv framkalla denna rättfärdighet, utan den kan uppnås endast genom Guds verk. Och Gud verkar – heter det – på två sätt, nämligen ”genom sitt oförtjänta tillräknande, liksom också genom sin utesägliga gåva”.

Nåden och gåvan hör samman. Gåvan består däri att förtroendet till Guds barmhärtighet och Kristi rättfärdighet blir levande i hjärtat, dvs. i den inre människan. Den kan också beskrivas så, att samvetet – gentemot förtvivlan inför den eviga döden – ”griper om löftet om den i Kristus erbjudna nåden”.<sup>23</sup>

Luther vänder sig mot den i skolastiken vanliga föreställningen, att tron i sig själv är tom och formas först genom kärleken. ”Formas” betyder i det skolastiska språket ungefär, att den erhåller sin konkreta och reella gestalt. Kärleken kommer därmed att bli den egentliga, konkreta rättfärdigheten (*formalis iustitia*). Gentemot detta betonar Luther, att tron själv är ”*formalis iustitia*”. Här måste lagen och alla egna gärningar, även kärlekens gärningar, liksom också kärleken som en inre egenskap, ställas åt sidan. Här rör det sig nämligen om någonting annat. Och det som är avgörande är ”att Jesus Kristus, Guds Son, dör på korset och bär min synd, lagen, döden, djävulen, helvetet i sin kropp”.<sup>24</sup> Emedan saken i rättfärdiggörelsen är Kristi lidande och död, är det enda vi kan göra, att ”höra om hur detta blivit gjort och att omfatta denna förkunnelse med tveklös tro”. Han tillfogar: ”En sådan tro kan man i sanning kalla den formade tron (*fides formata*)”.<sup>25</sup>

När Luther kan beteckna tron som ”*formalis iustitia*” dvs. identifierar den med den nya rättfärdigheten, som kommer från Gud, bygger han på en alldeles bestämd förutsättning; han avser enbart den tro som tillägnar sig Kristi rättfärdighet, så som han närmare utvecklat det på ett bekant ställe i samma skrift. ”Därför är den kristna tron inte en overksam egenskap eller ett tomt skal i hjärtat, som kan bestå tillsammans med en dödlig synd, till dess att kärleken kommer att göra den levande. Om det är en sann tro, är den en viss tillförsikt i hjärtat, ett starkt instämmande, varigenom Kristus omfattas,

så att Kristus är trons föremål, nej inte dess objekt, utan, om jag så kan uttrycka det: i själva tron är Kristus närvarande. Tron är alltså ett slags kunskap eller ett mörker, som ingenting ser, och likväl tronar Kristus i detta mörker, fattad av tron, liksom Gud på Sinai och i templet (Jes. 6, 1ff.) tronade mitt i mörkret. Vår verkliga rättfärdighet (*formalis nostra iustitia*) är inte kärleken, som formar tron, utan själva tron och hjärtats mörker, dvs. förtrostan på något som vi inte ser, dvs. på Kristus, vilken om än på allt sätt osynlig likväl är närvarande”.<sup>26</sup>

I den lutherska ortodoxin, där man var noggrann med att följa det filosofiska språkets regler, var man väl medveten om att tron inte i egentlig mening kunde betecknas som ”*formalis iustitia*”.<sup>27</sup> Men man kunde likväl ge Luther rätt på denna punkt, eftersom han med detta uttryck avsåg, att den i tron närvarande Kristus var den verkliga rättfärdigheten, något som framgår av det nyss anförda och sammanfattas i följande satser: ”Kort sagt, liksom sofisterna hävdar, att det är kärleken som formar och färgar tron, så hävdar vi, att det är Kristus som formar och färgar tron eller är dess ’form’. Alltså är den med tron fattade och i hjärtat boende Kristus den kristna rättfärdigheten, för vars skull Gud anser oss rättfärdiga och ger oss det eviga livet. Detta är förvisso ingen laggärning, ingen kärlek utan en helt annan rättfärdighet, en ny värld utanför och ovanför lagen”.<sup>28</sup>

Man kan med det nu anförda jämföra ett yttrande av Martin Luther i ett brev till Johannes Brenz från samma år som galaterebrevsföreläsningen, 1531: ”För att jag bättre skall förstå saken, brukar jag, min käre Brenz, föreställa mig det så, som om det i mitt hjärta inte fanns någon egenskap, som kallas tro eller kärlek. I dess ställe sätter jag Jesus Kristus och säger: Det är min rättfärdighet, han är egenskapen (*qualitas*) och, som de kallar det, min formala rättfär-

<sup>23</sup> Ibid., 43, 24f.

<sup>24</sup> Ibid., 274, 19–25.

<sup>25</sup> Ibid., 275, 10f.

<sup>26</sup> Ibid., 228, 31–229, 21.

<sup>27</sup> J. Gerhard, *Loci XVI*, 164 = ed. Cotta VII, 219.

<sup>28</sup> WA 40, I, 229, 26–32.

dighet. Så befriar och löser jag mig från att blicka hän på den objektive Kristus, som uppfattas som lärare eller givare av gåvorna. Jag vill fastmer, att han själv är för mig gåvan och läran i sig, så att jag har allt i honom".<sup>29</sup> Klarare kan det inte utsägas, att tron inte är en religiös aktivitet, varigenom människan rättfärdiggöres, utan att den bildar människans rättfärdighet endast såtillvida som den omfattar Kristus.

De olika aspekterna på rättfärdiggörelsen, som möter i Luthers teologi är inte disparata tankelinjer som konkurrerar eller behöver konkurrera med varandra. Gåvan och nåden (*donum et gratia*), tron och tillräknandet kompletterar varandra och går samman till ett genom att relateras till *iustitia Christi*, som är den genomgående förutsättningen i det som Luther har att säga om rättfärdiggörelsen. "Härvid är att märka, att dessa tre: tron, Kristus och antagandet eller tillräknandet, är förbundna med varandra. Tron griper om Kristus och har honom närvarande; den innesluter honom som ringen ädelstenen, och den som finnes ha en sådan tro, som i hjärtat omfattar Kristus, honom anser Gud för rättfärdig".<sup>30</sup>

I den framställning av rättfärdiggörelsen, som blev den dominerande i traditionen efter Luther, kom den forensiska sidan därav att betonas på ett sådant sätt, att Luthers konkreta bild av själva tron som den kristna rättfärdigheten kom i skymundan eller helt glömdes bort. Bortsett från de misstolkningar – vanliga bl.a. i den romersk-katolska polemiken – som gick ut på att rättfärdiggörelsen i lutherdomen framställdes som ett abstrakt icke-tillräknande, helt utanför människan och oberoende av hennes förändring till ett nytt liv, blev bilden ungefär denna: icke-tillräknandet av synden, upptagandet i nåden var det första, varpå sedan följde en förnyelse, som tog sig uttryck i goda gärningar. På tron följde kärlekens gärningar som dess frukt. En frikännande dom sker visserligen ovanför den anklagades huvud men har inte desto mindre med sig en förändring av hans situation och kan därför medföra en omvandling av hans liv och handlande. Luther talar själv, som vi

har sett, om en "andra rättfärdighet", som består i den levernets rättfärdighet som är en följd av den första rättfärdigheten, den som sker genom tron.

Även om man med denna tolkning säger något som är helt riktigt, har man likväl inte därmed gjort rättvisa åt Luthers egen framställning av rättfärdiggörelsen. Det kunde t.o.m. se ut som om han vände om den ovan angivna ordningen mellan icke-tillräknandet och förnyelsen, när han talar om tron som en verklig rättfärdiggörelse, som en omvandling, varpå icke-tillräknandet av synden, upptagandet i nåden, följer. Men för att på denna punkt undvika en feltolkning måste man uppmärksamma vad som vanligen förbises, nämligen att det råder en bestämd skillnad mellan den omvandling som tron själv representerar och den förnyelse, som består i en ny vandel, kärlekens gärningar. Med den bibliska terminologin är det skillnaden mellan pånyttfödelse och förnyelse (*regeneratio – renovatio*) som avses. Som vi har sett, beskriver Luther – särskilt i Stora galaterbrevskommentaren – tron som en verklig rättfärdiggörelse, som en pånyttfödelse i hjärtat. Detta betyder ingenting annat än att tron omfattar Kristi rättfärdighet och blir delaktig därav, så att Kristus blir verksam i den troende. Detta hör till människans fördolda inre. Förnyelsen på det etiska området däremot är en följd av tron. Den har ingenting med rättfärdiggörelsen att göra i den meningen att den skulle utgöra en förutsättning därför eller kvalificera rättfärdigheten inför Gud. Förnyelsen hänför sig till den s.k. andra rättfärdigheten och hör därmed till ett annat plan.

Endast mot denna bakgrund kan det förklaras, varför Luther då och då kan säga, att rättfärdigförklaringen, icke-tillräknandet av synden sker på grund av rättfärdiggörelsen genom tron. Detta ovanliga – och senare också förbisedda – sätt att kombinera de båda sidorna av syndarens rättfärdiggörelse blir klart och följdriktigt utifrån det faktum att Kristi rättfärdighet (*iustitia Christi*) bildar centrum i rättfärdiggörelseläran. Icke-

<sup>29</sup> WA Br 6, Nr 1818, 100, 49–55.

<sup>30</sup> WA 40 I, 233, 16–19.

tillräknandet av synden är tillika ett tillräknande av Kristi rättfärdighet, som i tron av den enskilde tillägnas. Som ovan citerats hör enligt Luther de tre tillsammans: tron, Kristus, tillräknandet (*fides – Christus – reputatio*). Endast på grund av att tron är ett omfattande av Kristi rättfärdighet kan den själv betecknas som en verklig rättfärdighet.

När Luther i detta sammanhang uppfattar tron inte endast som en föreställning eller som ett yttre bejakande av evangelium utan också som en levande kraft i människans inre, hänger det samman med en bestämd förutsättning i hans antropologi. Vad som här avses försiggår i det fördolda inre, som ligger bortom den medvetna erfarenheten. Relationen till Gud hör till anden eller hjärtat, där den inre viljeriktningen har sitt ursprung. Genom tron inplantas en ny rot i människan, så att personen i grund förändras från att vara ett dåligt till att bli ett gott träd.

Emedan den nya rättfärdigheten inte har sitt ursprung i oss själva, är det ingen motsägelser utan helt följdriktigt, när den också kallas en "främmande" rättfärdighet (*aliena iustitia*). Det är – som redan sagts – Kristi rättfärdighet, som i tron tillräknas. Ett parallellt uttryck, som också endast skenbart står i motsats till det redan sagda, är att tron säges ställa oss "utanför oss själva" (*extra nos nos ponit*). Vad detta "extra nos" betyder har Luther i disputationen *De iustificatione* förklarat så, att denna rättfärdighet inte uppstår ur våra krafter och inte är något som vi förtjänar. "Rättfärdigheten är vår, eftersom den skänkes oss av barmhärtighet, men trots det en främmande (*aliena a nobis*), emedan vi inte förtjänat den".<sup>31</sup>

När denna föreställning om den inre fördolda människan, sådan vi möter den hos Luther, inte mer är förhanden, förefaller det också omöjligt att beskriva rättfärdiggörelsen som en verklig omvandling i och med tron utan att råka ut för missförstånd. Man måste då strängt hålla sig till de forensiska kategorierna för att undvika, att rättfärdiggörelsen uppfattas som en kvalitet hos människan, som tillika har förtjänstkaraktär. Därför har man också med viss rätt och på goda grunder i den lutherska traditionen ofta valt den forensiska framställningens säkrare och mer otvetydiga väg för att uttrycka den lutherska rättfärdiggörelseläran. Men för Luthers egen ståndpunkt i frågan är – som vi har sett – ett sådant framställningsätt endast delvis träffande.

En bekräftelse på att Luther även längre fram bibehöll det här beskrivna framställningssättet och ansåg det för det normala och förbindande kan man finna i den definition av rättfärdiggörelsen, som möter i de schmalkaldiska artiklarna 1537. Under överskriften: "Hur man blir rättfärdig inför Gud" heter det: "Vad jag hittills oföränderligt lärt härom, det kan jag aldrig ändra, nämligen att vi 'genom tron' – såsom sankt Petrus säger – får ett annat, nytt och rent hjärta och att Gud för Kristi, vår medlares, skull vill anse och verkligen anser oss såsom helt och hållet rättfärdiga och heliga. Ehuru synden i vårt kött ännu icke är helt borta och utplånad, så vill han dock inte tillräkna eller känna den".<sup>32</sup>

<sup>31</sup> WA 39 I, 109, 1–3.

<sup>32</sup> BSLK 460, 6–12 (SKB 336).

# Luther och mystiken

## Några religionspsykologiska och systematisk-teologiska anteckningar

AV HANS ÅKERBERG

### Till introduktion

Spörsmålet om Luthers förhållande till mystiken "er nok", såsom Leif Grane framhåller, "et af de mest uafklarede inden for Lutherforskningen" (1968, 82). Egentligen kan man säga att frågan är dubbel. Den kan nämligen dels avse Luthers allmänna attityd till mystiken, hans behandling av denna under olika perioder och hans eventuellt selektiva vidareförande av vissa mystiskt betingade läropunkter, dels kan man också direkt åsyfta hans egen möjligen personliga delaktighet av mystiken. Handlar således Luthers teologi till vissa eller stora delar *om mystiken*, dvs. har mystiken fått ett genomslag i hans tänkesätt och terminologi under vissa perioder av hans utveckling och i blott yttre bemärkelse, eller är han rentav själv att betrakta *som en mystiker*? Frågeställningen är, såsom Granes påpekande ovan låter antyda, komplex och därmed självfallet ingalunda lättbesvarad. Samtidigt får den emellertid därför lika självklart ej undanhållas fortsatt belysning och granskning, kanske inte minst utifrån nya infallsvinklar. Ty – såsom vi avser att kortfattat söka markera – spörsmålet är särdeles centralt när det överhuvud gäller tolkningen och förståelsen av Martin Luthers liv och verk.

Att i en kort uppsats beröra ett så sammansatt problem kan synas vara en alltför intrikat uppgift. Den är givetvis också förenad med en del odiskutabla vanskligheter, men genom att avgränsa uppsatsens syftemål till att innefatta några hypotetiska an-

teckningar med en viss kursantydning för fortsatta framkomstvägar synes oss likväl det förelagda problemet hanterligt. Genom undvikande av psykologismer och i övrigt överdoserade psykologiska teoribruk<sup>1</sup> vill vi söka begränsa oss till att utföra tentativa interpretationer och till att summariskt skissera några riktmärken för fortsatta mera ingripande studier. Vi cirklar därmed inte runt problemet utan avser fastmer att attackera det, om än tentativt, mitt i dess centralpunkt. De referenser, som vi därvid använder eller blott marginellt hänvisar till, måste i detta sammanhang av nödtvungenhet bli relativt få. De kommer dock att tillräckligt tydligt antyda att framställningen har en tvärvetenskaplig karaktär, där religionspsykologi och systematisk teologi kan samverka till fördjupade interpretationsmöjligheter. Den genomgående tendensen i utförandet nedan innefattar i linje därmed ett försök att fokusera Luthers förhållande till mystiken genom att studera Luthers teologi – i valda men representativa delar – såsom framsprungen ur det direkta upplevelseplanet, såsom en frukt av hans personliga utveckling och samlade erfarenhet.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Härvid syftar vi t.ex. på en sådan psykologisk luther-tolkning som den Erik H Erikson framlagt i arbetet *Kulturkris och religion* (1966). De källkritiskt svagt underbyggda tolkningsförsök som där framlägges förefaller oss mestadels vara så spektakulära att de i flera stycken framstår som rena märkligheter.

<sup>2</sup> Med avseende på den psykologiska skillnaden mellan termerna 'upplevelse' och 'erfarenhet', se vårt metodarbete *Tolkning och förståelse* (1981a, 64ff).

## Debattläget

I sin internationellt uppmärksammade debattbok från 1976, *Luther and the Mystics*, tar Bengt Hoffman upp till förnyad behandling den för lutherforskningen och för hela den protestantiska teologin väsentliga frågan om Luthers personliga förhållande till mystiken.<sup>3</sup> Därmed aktualiseras också i ett viktigt avseende spörsmålet om hela tolkningsproblematiken och förståelsen vad gäller innebörd och mening i Luthers skrifter och teologiska konception. Om det i Luthers skrifter *realiter* finns inmängt ett mystiskt stoff och en mystik accent, samhöriga med hans egen religiösa upplevelse- och erfarenhetsvärld, kan en utläggning av grundtankar i hans teologi, i den händelse man bortser från betydelsen av sådana involverade mystiska element, mycket lätt – vilket Hoffman också allvarligt och rättmätigt framhäver på ett viktigt ställe i sin bok (1976, 100) – bli till en lutherforskning, som i själva verket kan löpa risken att hamna markant vid sidan av Martin Luther själv! Detta är ett icke negligerbart påstående, vars implikationer det måste vara angeläget att noga beakta och analytiskt pröva. Följande intressanta problematik anmäler sig därvid: i vad mån har mystiken påverkat och format Luther i hans religiösa mognadsprocess och hur kommer detta till uttryck i *utvecklingen* av hans teologiska tänkande? Hela frågeställningen, vilken i och för sig är långt ifrån ny, är av komplicerad natur och innefattar bl.a. den svårbemästrade definitions- och differentieringsproblematiken vad gäller själva mystikbegreppet.

Vad som dock först måste beröras är den grundläggande frågan om Luthers faktiska "yttre" förhållande till mystiken, dvs huruvida han, oavsett innebörden i hans egna personliga upplevelser och samlade erfarenhet, i sin reformatoriska framtoning anbefaller eller avvisar en viss typ eller eventuellt all form av mystik. Ett av huvudsyftena med Hoffmans arbete från 1976 – och vilket gör det lämpligt att använda som utgångspunkt för en fortsatt debatt – är därvid att göra den nutida systematisk-teologiska forskningen uppmärksam på det stora misstag,

som främst en rad forskare inom den protestantiska teologin gjort sig skyldig till vid sina luthertolkningar (här nämns bl.a. Albrecht Ritschl, Adolf Harnack, Karl Holl, Erich Seeberg, Emanuel Hirsch, Heinrich Bornkamm, Gerhard Ebeling, Karl Barth och Reinhold Niebuhr), nämligen att ofta konsekvent betrakta mystiken *en bloc* såsom en romersk-katolsk företeelse och, som en följd därav, kategoriskt frånkänna Luther varje beroende av mystika särdrag efter brytningen med påvekyrkan. Det avgörande felgreppet i sådana interpretationsansatser vilar på den påtagliga benägenheten att tämligen onyanserat vilja betrakta all mystik såsom uttryck för ett enda, odifferentierat fenomen. Då detta dessutom har sina rötter i den förreformatoriska kyrkan, med vilken Luther bröt, blir det, såsom man velat uppfatta det, följdriktigt att avskärma Luther från mystiken, dvs från all form av mystik, eftersom man ej differentierat begreppet.

Inom ramen för en sådan grunduppfattning finns det emellertid sedan högst olika argumentationssätt. Man attackerar t.ex. problemet genom att helt förtiga det. Mystiken nämns överhuvud ej. Mot ett sådant *argumentum de silentio* står i sin tur en hel rad andra modeller, vilka alla på något sätt direkt inbegriper en diskussion om Luthers relation till mystiken. Man framhäver t.ex. endast och ensidigt Luthers skarpa kritik mot vissa mystiker, däribland främst mot Dionysios Areopagita. Eller också framhåller man att den mystikbesläktade terminologi, som finns i Luthers skrifter, just ingenting annat är än en terminologi utan djupare övrig referens till mystiken och dess erfarenheter. Hos en del forskare finns dock klara uttalanden och antaganden att Luther under sina yngre år (ungefär fram till omkring 1520) var i påtaglig grad influerad av förreformatorisk mystik, men att dessa tillflöden genom reformationsverket och dess konsekvenser därefter stoppades och sedan eliminerades ur hans tankevärld och teologi, möjligen just efterlämnande vissa kvarblivande terminologiska – men blott termi-

<sup>3</sup> Se vår recension av boken i *Theologische Literaturzeitung* 1978 samt Fredrik Broschés anmälan i *STK* 1977.



nologiska – rester. Vid sidan av sådana hypoteser finns sedan också den helt annorlunda forskningsinriktning (hos Karl Barth och barthianerna), som undansopar varje intresse för den subjektiva upplevelse- och erfarenhetssidan, och mot en sådan bakgrund – vilken som bekant varit bestämmande för mycken teologi – faller naturligtvis mystiken med sina erfarenhetsreferenser i stort utanför forskningsperspektivet. Den kristna tron framställs närmast som mystikens motpol.

Mot sådana interpretationer av Luthers förhållande till mystiken, vilka Hoffman genomgående (och rättmätigt såsom vi finner det) bedömer som inadekvata, för han nu, tillsammans med egna analyser, fram synpunkter från företrädare för andra teologiska betraktelsesätt. Därvid spelar bl.a. icke minst Bengt Hägglunds lutherforskningar en icke obetydlig roll. Hägglunds behandling av bakgrunden till Luthers rättfärdiggörelselära och av Luthers förhållande till mystiken ser Hoffman som ett klart stöd och en öppning för sin fortsatta argumentering.<sup>4</sup> Ett mycket starkt vägande stöd finns vidare hos företrädare för den s.k. pneumatiska skolan. Dessa senare forskare, bland vilka här särskilt kan nämnas Rudolf Otto och Erich Vogelsang, framhäver vikten av att Luthers teologi måste förstås utifrån hans religiösa upplevelser och samlade erfarenhet och att de mystika inslagen därvidlag alltid hos honom utgör en högst väsentlig beståndsdel – rentav det innersta – i hans tro. Härvid påpekas också det faktum, att mystiken ej kan uppfattas som en enda enhetlig företeelse, utan att den i realiteten förefinnes i skilda gestaltningar. Speciellt Vogelsangs indelning i areopagitisk, romansk och tysk mystik är i detta sammanhang av intresse. Medan Luther riktade den kraftigaste kritik mot den areopagitiska mystiktypen, är det samtidigt ett ofrånkomligt faktum att han livet ut (alltså ej blott under en avgränsad period) kände ett intimt frändskap, såväl upplevelsemässigt som terminologiskt, med främst den tyska mystiken, företrädd i första hand av Johan Tauler och av *Theologia deutsch*. Luther är ej endast i evident grad beroende av en viss för-

reformatörisk mystik. Hans skrifter ger också ett klart underlag för antagandet att han själv i sin religiösa upplevelse- och erfarenhetsvärld äger en påfallande förtrogenhet med en bestämd typ av mystiska troskategorier.

Det ovan mot bakgrund av Hoffmans debattbok tecknade forskningsläget skulle lämpligen med avseende på de mest högfrekventa ställningstagandena kunna summeras och delvis förlängas genom en vidare referens till t.ex. Gustaf Aulén och Leif Grane. I sin *Dogmhistoria* (1917, 161ff) framställer Aulén Luthers religiösa kris och hans förhållande till mystiken på ett sätt som implicerar vissa motsägelser. Medan Luther alltmer bryter med den nominalistiska teologin blir icke minst Augustinus och den tyska mystiken en dominerande influens i hans tillvaroperspektiv. När det gäller den senare är det främst *Theologia deutsch* och Tauler som ger honom vägledning och tröst. Aulén framhåller härvid om Luther att ”han kände sig starkt dragen till densamma och fann här en bekräftelse på sina egna religiösa erfarenheter” (1917, 165f), men i Auléns framställning följer strax senare påståendet att ”Luther gick aldrig upp i mystikens fromhet”. Aulén förnekar alltså inte å ena sidan att den tyska mystiken får en avgörande betydelse för upplösningen av den religiösa kris, vilken Luther genomkämpade under och efter sin klostertid, men han avvisar samtidigt dock å andra sidan tanken att mystiken blir mer än ett genomgångsled i Luthers utveckling. Ur psykologisk utgångspunkt kan Auléns resonemang visserligen få stöd genom tanken på premisserna för den selektiva traditionsupptagningen, vilken just kan innefatta förutsättningar hos en individ för att blott upptaga valda delar ur ett givet eller uppfångat traditionsstoff och vilken därmed ibland endast temporärt inverkar under en station eller en kortare period av individens liv. Emellertid innebär den krislösning som den tyska mystiken hjälper till att dissolvera ingen temporär lättnad i

<sup>4</sup> Här åsyftas bl.a. Hägglunds arbeten *Luther und die Mystik* (1966) samt *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology* (1971).

Luthers religiösa svårigheter utan utgör fastmer ett moment med totalt avgörande betydelse för Luthers utveckling, för hans visshet om den nådefulle Guden och därmed för hela reformationsverket. Det rör sig sålunda här om en influens av dramatisk karaktär, vars inverkan med stor sannolikhet har långt mer än blott en momentan eller tillfällig betydelse. Sannolikt är Auléns motvilja mot tanken på en fortsatt inverkan på Luthers religiositet från mystiken till intet ringa grad dikterad av den gängse – och ovan tidigare antydda – misstänksamheten inom protestantisk teologi mot mystiken som en möjlig form av just protestantisk religion.

Går man vidare till Grane finner man möjligen än tydligare frågetecken accentuerade. I sitt arbete *Protest og Konsekvens* markerar Grane (1968, 83ff) i analogi med Aulén att icke minst *Theologia deutsch* får en högst väsentlig mening för Luther i dennes religiösa krisbelägenhet. Liksom Luther livet ut fasthåller sin beundran och sin dragning till Tauler, utgör också undervisningen i *Theologia deutsch* ett ofrånkomligt inslag i åtminstone den unge Luthers fromhet och teologi. Grane framhäver: "Luther har i dette skrift fundet bekræftelse på sin egen teologi", och han tillägger även att också "senare udtalelser om Tauler viser, at Luther i den tyske mystik mente at have en åndelig forbundsfælle. *Denne mening holdt han fast ved.*" (1968, 83; vår kurs.) Nu vågar dock Grane omedelbart därefter frågeställningen: "har Luther ret i dette?" Här anar man svårigheterna i att få gåtan om Luthers förhållande till mystiken rätlinjigt fångad i en enda och säker formel. Grane har också, på ett likartat sätt som t.ex. Aulén, en hypotes om att Luthers fortsatta väg leder bort från mystikens fromhetsyttringar och betraktelsesätt. "Det mystiske gudsbegreb har aldrig været Luthers." (Ibid, 85).

Även hos Grane synes alltså den genomgående tendensen inom protestantisk teologi att frånkänna Luther närmare och fortsatta inflytanden från mystiken vara en basal punkt i bestämningsförsöken av Luthers konception. Men det synes oss finnas en väsentlig sida av hela förhållandet som lu-

therforskarna härvid har förbisett eller ej tillräckligt funnit anledning behandla. Såväl Aulén som Grane och en hel del andra är odiskutabelt inne på tanken att det måste föreligga någon form av korrelation mellan Luthers personligt-religiösa utveckling och framväxten av hans teologi, men de lämnar av någon anledning likväl frågeställningen åt sidan. Det är här som t.ex. Bengt Hoffmans ovan apostroferade debattbok har sitt stora intresse, och det är också här – vilket vi vidare avser att utveckla nedan – som t.ex. Nathan Söderbloms lutherforskning kan vara av betydelse idag när det gäller att föra hela lutherforskningen ut ur sin period av stiltje. Vi vill benämna denna Lutherapproach en psykologisk-systematisk undersökningsform och vi vill försöka antyda hur den skall kunna fördjupas och leda fram till nya och väsentliga tolknings- och förståelseförutsättningar.

## Tornupplevelsen och dess betydelse

Såsom vi i introduktionen ovan antytt vill vi söka nalkas frågan om Luthers förhållande till mystiken genom att studera Luthers teologi från hans upplevelse- och erfarenhetsplan. Detta innebär sålunda en psykologisk infallsvinkel till studiet. Vi vill m.a.o. söka överskrida den tendens som annars torde vara gängse inom systematisk teologi, nämligen att undersöka en teologs konception friställd från en mera ingripande examination av betraktelsesättets och produktions korrelation med ifrågavarande teologs personligt-religiösa utveckling. Vi vill rentav hävda att ett mycket stort antal grundläggande skrifter inom dogmhistorien, vilka utgår från enskilda gestalter, endast är möjliga att i mycket begränsad omfattning tolka och förstå om de inte sättes in i sina psykologiska kontexter, dvs. i de personligt-religiösa utvecklingsled som utgör den egentliga genesis för respektive arbetes tillkomst och publicering. Att detta förbehåll för möjligheten till signifikanta tolkningar av enskilda tänkares alster i särskild grad gäller icke minst Martin Luthers produktion är en

av de avgörande poängerna med föreliggande uppsats.

Med avseende på "fallet" Luther skulle man kunna anbringa som tolkningsinstrument dels en longitudinell omvändelse teori (lämpligen William James'), kombinerad med en avgränsad längdteori av kriskaraktär (t.ex. Leon Festingers kognitiva dissonansteori) och med en punktteori inbegripande den religiösa upplevelsens psykologiska premisser (såsom Hjalmar Sundéns rollteori), dels en mystikteori av distinktionsart (lämpligen Nathan Söderbloms mystikdistinktion).<sup>5</sup> Ett sådant teoribatteri kräver dock ett långt mera omfattande utrymme än vad som här står till buds för att teoriappliceringen skall kunna bli inträngande. För oss återstår då blott att inom ramen för föreliggande studie *endast ytterst tentativt* bruka de anförda teorierna för att antyda möjligheten till en djupare tolkning av Luthers liv och verk än vad ett enbart yttre textstudium förmår ge som avkastning.

Den helt avgörande stationen i hela Luthers liv, utifrån vilken man har att tolka såväl hans kamper och kriser<sup>6</sup> i klostret och efter klostertiden som hela reformationsverket och den äldre Luthers tänkande, utgöres av den upplevelse då han vinner sin frälsningsvisshet. Det är denna upplevelse som brukar kallas tornupplevelsen (das Turmerlebnis), och det är kring denna momentana akt som förståelsemöjligheterna är grupperade. Dateringen för upplevelsen har varit föremål för ett flertal bedömningar, men, som Bengt Hägglund framhåller i *Teologins historia*, är många forskare "nu benägna att låta Luthers egen uppgift om tiden gälla". (1963, 190)<sup>7</sup>

I företalet till sina samlade verk 1545 har nämligen Luther själv markerat, att han vid preparationen av andra psaltarkommentaren (1518–1519) erhöill en dramatisk upplevelse som innebar någonting helt nytt i hans liv. I samband med exegesen av Ps 31:2 (Vulg. Ps 30:2), "befria mig genom din rättfärdighet", fördes han till Rom 1:17 och nådde, efter dagars och natters grubbel, fram till en synnerligen kraftig och helt omvälvande upplevelse. "Då kände jag mig rent av född på nytt och tyckte mig genom

öppna dörrar gå in i paradiset. /.../ Nu prisade jag det ljuvaste ordet rättfärdighet med lika mycken kärlek, som jag tidigare med hat förföljt det, så var detta ställe hos Paulus i själva verket för mig en paradises port."<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Beträffande olika typer av psykologiska teorier, se vårt metodarbete 1981a, 54f. För en närmare precisering och tillämpning av såväl William James' omvändelse teori som Hjalmar Sundéns rollteori må hänvisas till vår gradualavhandling *Omvändelse och kamp* (1975). Med avseende på en presentation och applicering av Leon Festingers kognitiva dissonansteori kan refereras till Thorvald Källstads gradualavhandling *John Wesley and the Bible* (1974; i denna finns också Sundéns rollteori utförligt angiven och tillämpad). När det gäller Nathan Söderbloms mystikdistinktion får vi här hänvisa dels till Söderblom, N, 1975, dels till vårt eget arbete 1981b.

<sup>6</sup> Med avseende på innebörden och tillämpningen av termerna 'kamp' och 'kris' får vi hänvisa till vår avhandling 1975, 43.

<sup>7</sup> Till de forskare som sålunda stannat för året 1518 såsom året för tornupplevelsen kan bl.a. hänvisas till Martin Brecht. I sitt arbete *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521* (1981) framhåller Brecht bl.a. att tornupplevelsen "kann frühestens im Frühjahr und spätestens im Herbst 1518 gewesen sein." (1981, 219) Brecht påpekar även: "Luther hatte ein neues Verständnis des Evangeliums und damit zugleich ein neues Gottesbild gewonnen. /.../ Der Konflikt war gelöst;

/---/ Wenn wir aus dem Glauben gerecht leben sollen und die Gerechtigkeit jedem Glaubenden zum Heil ist, dann ist es die Gerechtigkeit Gottes, die uns rechtfertigt und rettet. Da wurde er froh. Die Anfechtung wich. Er wusste nun, wie er mit Gott dran war. Für ihn war es eine Eingebung des Heiligen Geistes. /---/ Luther hatte sein Identität in Gott gefunden." (Ibid, 220ff) När Brecht emellertid skall närmare försöka datera tornupplevelsen, lutar han mest åt tidpunkten april-maj 1518 och söker märkligt nog finna stöd härför med hänvisning till Heidelbergdisputationen. På denna punkt kan vi omöjligt följa Brecht, eftersom, såsom vi också påpekar i framställningen ovan, just bl.a. Heidelbergdisputationen klart visar att rättfärdiggörelsens konsekventa följd, dvs upplevelsen av frälsningsvisshet, ej är någonting som Luther förfäktar i denna disputation. Tvärtom avvisar Luther i detta sammanhang människans möjlighet till att bli viss om nåden. Däremot framträder frälsningsvisshetens genomslag fullt tydligt under hösten 1518, till synes första gången i mötet med kardinal Cajetanus i oktober detta år.

<sup>8</sup> Den latinska grundtextens kontext är den följande: "Donec miserente Deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe: Iustitia Dei revelatur in illo, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit, ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam,

Här är det varken mer eller mindre än fråga om något av en uppenbarelseupplevelse, vilket också Luther vid upprepade tillfällen senare poängterat. *Est mihi revelatum*. Med sin speciella nomenklatur beskriver Paul Tillich händelsen sålunda: "Luthers mod till förtröstan är en personlig tillförsikt, som härrör ur ett personligt möte med Gud." (1977, 155) Med hjälp av James' omvändelse-teori, sådan vi presenterat och utvecklat den i vår gradualavhandling (Åkerberg, H, 1975, 30ff, 44) blir det fråga om att tolka tornupplevelsen som en omvändelseupplevelse i betydelsen av ett steg från en omogen till en mogen grad av religiositet.<sup>9</sup> Det räcker således ej, såsom många systematiker gjort, att framhålla den erhållna upptäckten av Rom 1:17 såsom en skrivbordsexegetisk insikt. Det går heller ej, såsom en del andra teologer anmärkt, att se frågan om dateringen av tornupplevelsen som en visserligen intressant men dock detaljfråga. "Frälsningsvissheten utgör", såsom Söderblom skriver, "ett avdelande vägmärke, man skulle kunna säga det avdelande vägmärket i Luthers religiösa utveckling." (1919, 309) Och Söderblom syftar här just på tornupplevelsen.

Om man ser på Luthers väg fram till denna upplevelse i ljuset av James' omvändelse-teori och Festingers kognitiva dissonansteori, blir de svåra åren från klostertidens början och fram till frälsningsvisshetens genombrott (troligen någon gång under hösten 1518) en enda lång självuppgivelseprocess där den egna viljan hos Luther alltmer brytes ned under en fortgående men avtynande aktivitet i att söka uppväga olika dissonanser, olika disharmoniska tillstånd, dels genom oppositionella ställningstaganden mot kyrkan (bl.a. de uppspikade teserna), dels genom sympatyttringar i relation till Augustinus och till den s.k. tyska mystiken. Men dessa konsonansförsök, dessa strävanden efter upprätthållande av balans och sinnesjämvikt får dock efterhand en alltmer resignerad framtoning sedd utifrån den skolastiskt-nominalistiska utgångspunkt som präglat begynnelsen av hans teologiska bana, och Luther synes alltmer, särskilt tydligt under första hälften av 1518, ha hamnat

i en belägenhet, där han börjat ge upp tanken på att överhuvud finna en nådefull Gud.

I Heidelbergdisputationen i slutet av april detta år fränkänner han möjligheten för en människa att någonsin bli viss om nåden, samtidigt som han i de kända teserna 19 och 20 låter markera, i klar opposition mot nominalismen, att endast den är värd att kallas teolog som kommer till insikt om Gud genom lidande och kors.<sup>10</sup> Denna *theologia crucis* är i realiteten ingenting annat än den tyska mystikens korsteologi, sådan Luther icke minst funnit den i *Theologia deutsch*. Och hans egna ord i förordet till utgåvan av denna skrift i början av juni 1518 har här sitt speciella intresse: "Näst efter Bibeln och den helige Augustinus har jag inte mött någon bok av vilken jag har lärt – och önskat att lära – mera med avseende på Gud, Kristus, människan och hela tillvarosammanhanget."<sup>11</sup>

Luther ser alltså på denna anonyma, me-

---

revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, sicut scriptum est: Iustus ex fide vivit. Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. Discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam, ut opus Dei, id est, quod operatur in nobis Deus, virtus Dei, qua nos potentes facit, sapientia Dei, qua nos sapientes facit, fortitudo Dei, salus Dei, gloria Dei.

Iam quanto odio vocabulum 'iustitia Dei' oderam ante, tanto amore dulcissimum mihi vocabulum extolebam, ita mihi iste locus Pauli fuit vere porta paradisi."

<sup>9</sup> Härvid avses Gordon W Allports kriterier på ett moget religiöst sentiment (1968, 59–83), vilka på en del punkter är en vidareutveckling av James' kännetecken på "Saintliness".

<sup>10</sup> Tes 19 lyder i originaltext: "Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciunt." (Den, som försöker nå visshet om Gud genom intellektet, är icke värd att kallas teolog.)

Tes 20 lyder därefter: "Sed qui visibilia et posteriora dei per passiones et crucem conspiciunt intelligunt." (Men den är värd att kallas teolog, som kommer till insikt om Gud genom lidande och kors.)

<sup>11</sup> Här må hänvisas till Bengt Hoffmans nyutgåva på engelska: *The Theologia Germanica of Martin Luther* (1980). Denna edition är försedd med rikhaltiga kommentarer och referenser, bl.a. en mycket lång introduktion av Hoffman själv.

deltida mystiska skrift med absolut största allvar och respekt. Och det symtomatiska med denna skrift är att den beskriver den kristna vägen fram mot ett *unio mystica*-tillstånd, vilket på intet sätt innefattar något extatiskt höjdläge, där människan i en fri oändlighet kan förlösas ur lidandets villkor, utan där hon fastmer kan finna en himmel, "en paradisetts port" – för att använda Luthers egna ord – *mitt* i denna tillvaros lidande och kors. Luther känner här igen sin egen lidandesväg och sitt fromhetsideal och kan förnimma ej endast ytterligare vägledning genom denna skrift utan också tröst och åtminstone en återkommande temporär vila i orden om människans intighet och Guds herravälde. Men ännu har han ej sett frälsningsvisshetens definitiva möjlighet.

En sådan senare upplevelse erhåller han först, såsom vi redan ovan antytt, under utläggningen av Ps 31:2 med övergången till Rom 1:17. Den sker, som han själv skriver, efter dagars och natters grubbel, och kommer således – vilket allt tyder på – som resultatet av ett sista avgörande självuppgivelsemoment. Och här förefaller Luther på ett slutgiltigt sätt ha nått möjligheten till en fullständig identifikation med såväl psalmisten i den trettioförsta psalmen som med orden i Rom 1:17. Luther, som tidigare, såsom han skriver, förföljt ordet rättfärdighet som en Guds pålaga och ej som en frälsningsmöjlighet, har nu i ett ögonblick gett upp allt hopp om att kunna nå denna rättfärdighet, och i samma ögonblick erhåller han allt för intet. Tron är det som frälsar. *Sola fides*. Och i ett intensivt moment hamnar han i vad Sundén betecknar som en dual rollsituation. Han får en "uppenbarelse" och hela livet vänder, eller, som James uttrycker det, "självuppgivelsen har varit" och måste alltid "bli betraktad som det religiösa livets vitala vändpunkt." (1974, 190) Detta är det som inträffar i tornupplevelsen. Luthers hela religiösa utveckling vänder och får en avgörande ny inriktning. Det teologiska budskapet har fr.o.m. nu en ny plattform, frälsningsvissheten. Och med denna nya bas i det teologiska tänkandet transformeras också – *detta är ett oerhört viktigt observandum!* – innehållet i hela hans

språk. Flertalet av de gamla termerna och uttrycken står kvar, men dess innehållsladdning är nu en annan. Allt är färgat av den omvälvande upplevelsen, och vissheten om att leva i ett omedelbart, dualt förhållande till Gud som en levande och nådefull Partner (Sundéns terminologi) ger hela hans fortsatta produktion ett förtecken som ovillkorligen måste beaktas om man ej skall hamna vid sidan av Martin Luther själv.<sup>12</sup>

Frågan är då dels hur man i Luthers skrifter kan avläsa den stora omvälvning som tornupplevelsen medförde, dels hur man kan påvisa effekten av denna upplevelse på hans fortsatta liv och verk. Vi lämnar emellertid den senare delfrågan till följande avsnitt, men avser att introduktionsmässigt omgående söka avge ett svar på den första delfrågan.

Det första mycket påtagliga resultatet av den erhållna upplevelsen i tornet av frälsningsvisshet, dvs av det helt avgörande steget i den aktuella upplevelsen, finner man i den kommentar till Galaterbrevet, vilken utkom hösten 1519. Detta arbetes publicering hade dock sin speciella förhistoria. Det var nämligen redan under vintern 1518–1519 som tryckningen kunde sätta igång, och det synes sålunda vara här i detta större verk som Luther första gången låter tornupplevelsen slå igenom i sin produktion. I detta kommentarverk finner man nämligen flera passager, som tydligt framhåller frälsningsvisshetens premisser och möjligheter. Innan dess – såsom Söderblom riktigt framhåller – hade dock Luther inför kardinal Cajetanus (i oktober 1518) framhållit "att det är nödvändigt att med fast tillförsikt tro sig rättfärdiggöras och på intet vis tvivla, att man vinner nåden. Ty om någon tvivlar och är oviss, så blir han icke rättfärdiggjord utan utspyr nåden" (enl. Söderblom, N, 1919, 312).

Att denna omvälvande insikt rörande frälsningsvissheten också medför de frukter,

<sup>12</sup> Det tolkningsproblem, som sammanhänger med förståelseförutsättningarna rörande yttringarna av den mogna trons kategorier, har vi tidigare explicerat i samband med vår studie "Modet att vara till" och religionpsykologin (1977, XLIf).

som enligt James' omvändelse-teori (och enligt Gordon W Allports mognadskriteria) blir en följd av en dramatisk omvändelse-upplevelse, dvs en följd av att en individ glider över från ett omoget till ett moget religiöst sentiment, visar sig mycket tydligt i Luthers fall. Det är nämligen från detta momentana tillfälle som han uppvisar klara drag av "själsstyrka" (James' begrepp), dvs av att trots allt, i trots av, såväl yttre kyrkliga hot som "inre" våndor och ångest stå fast vid sin som heresi stämplade insikt.<sup>13</sup> Det är också nu som man för första gången påtagligt kan förmärka den funktionella autonomins frambrutt – den mogna trons främsta kriterium –, dvs det "inifrån" av suprahuman kraft betingade framflödet av definitiv visshet med avseende på Guds vara och vägledning oavsett alla andra "yttre" och "inre" faktorer, en kraft som individen ej förmår härleda ur egna personliga resurser utan som väller fram ohejdat "inifrån". Att dessa drag i Luthers nyvunna fromhetsdimension också – och efterhand alltmer – visar ett markant påfallande släktskap med den tyska mystiken, är ofrånkomligt och blir nedan föremål för vår fortsatta framställning.

## Luther – en mystiker?

Vi vill nu här närmast ta itu med spørsmålet om effekten av tornupplevelsen på Luthers fortsatta liv och verk. Och då vill vi framföra som vår allmänna bashypotes (vilken vi framställt i en rad skrifter tidigare), att en omvändelseupplevelse, en övergång till ett moget religiöst sentiment, inte sällan på sikt alltmer leder individen i fråga över i en form av mystik. Detta gäller – för att nu använda Söderbloms mystikdistinktion – i en hel del fall inom oändlighetsmystikens fält och nära nog alltid inom personlighetsmystikens radie. I Luthers fall blir det uteslutande fråga om att bedöma hans religiösa väg utifrån den senare mystikartens premisser. Och därvid har lutherforskningen med undantag för Söderblom själv (och i viss mån för Bengt Hoffman; se hans utgåva av *Theologia Germanica* 1980) stått oförstående. Så-

som framgått av avsnittet om debattläget ovan i föreliggande uppsats har man, om än av olika skäl, velat fastslå att Luther ej kan betraktas som en mystiker. Mystiken och Luthers fromhet och teologi är helt enkelt oförenliga världar. Påståendet är också helt befogat med avseende på sådana mystiska yttringsformer, som indikerar oändlighetsmystikens (t.ex. den areopagitiska mystikens) karakteristika. Det kan vidare även vara fullt berättigat med tanke på olika blandformer mellan oändlighets- och personlighetsmystik. Men det faller lika definitivt till marken som ett grundligt misstag när man tar i betraktande den "rena" formen av personlighetsmystik, en form av mystik som återfinns i religionshistorien inom skilda religiösa system, men som protestantisk teologi (och även romersk-katolsk) uppenbarligen lämnat obeaktad eller ej förstått innebörden av. Utöver Luther anför Söderblom som exempel på denna renodlade personlighetsmystik bl.a. sådana gestalter som Pascal, Bunyan och Kierkegaard.

Beträffande "fallet" Luther kan man inom teologin möta så skilda synsätt i denna fråga som å ena sidan t.ex. Walther von Loewenichs uppfattning om Luther såsom en företrädare livet ut för en *theologia crucis* men som en teolog utan mystiska drag, och å andra sidan Söderbloms grundsyn på Luther som en verklig mystiker: "Ty jag vet en tysk mystiker, som hette Martin Luther. Han hade närt sin själ med mystik, med *Eyn deutsch Theologia*, med den helige Bernhard och Tauler. Ännu den skönaste av hans 'reformatoriska huvudskrifter', trak-taten om en kristen människans frihet, är full

<sup>13</sup> James karakteriserar begreppet "själsstyrka" genom följande utläggning: "Känslan av livets utvidgning kan bli så upplyftande, att de personliga motiv och hinder, som vanligen är allsmåttiga, förlorar alltför mycket i betydelse för att kunna komma med i räkningen, och så att nya vidder av tålmod och tapperhet öppnar sig. Fruktan och farhågor försvinner, och ett lyckligt jämnmod intar deras plats. *Kom, himmel, kom, helvete, det gör oss detsamma nu!*" (James, W, 1974, 248; vår kurs.) Det bör observeras, att det "jämnmod", som James här talar om, i stora drag kan motsvara upplevelsen och tryggheten av en frälsningsvisshet utan att för den skull utgöra en säker refug som skydd gentemot nya anfäktelseattacker.

av äkta medeltidsmystik /.../ Men Martin Luther är för stor och rik för att ställas helt enkelt såsom en i raden af de germanske mystikerna. Han står såsom en fulländare och en nydanare." (1910, 271f) I själva verket är Loewenichs uppfattning om Luther som en representant för en *theologia crucis* men ej för en *theologia mystica* en direkt paradox, eftersom korsteologin är ett av grundkännetecknen på personlighetsmystiken. Och det är i sin tur bl.a. just här som Luther inom mystikens värld är en "nydanare". Låt oss se på ett par exempel.

För Luther är, efter tornupplevelsen, frälsningsvissheten grund för människans förtröstan. Att detta senare ord här är taget i den betydelse, som man i traditionen efter James använt det för att beteckna det moget religiösa sentimentets trosgrad, är odiskutabelt. Förtröstan är den trosnivå, dit människan kan nå först sedan hon lämnat alla rationella hänsyn åt sidan och först sedan hon, trots alla ångestimpulser och andra anfäktelsegrunder, kunnat genom någon form av upplevd suprahuman självmeddelelse (Söderbloms teologiska uttryck för uppenbarelse) nå full visshet om att föremålet för tron är verklighetens egentliga realitet. Om en sådan på frälsningsvissheten baserad förtröstan handlar det bl.a. i den redan tidigare omtalade reformationsskriften från 1520, *De libertate christiana*. Här är denna djupa form av förtröstan ett direkt grundackord. Här kan man – för att låna en kapitelrubrik ur ett av Söderbloms många lutherarbeten (1975, 234) – tala om "mystikens utmyning i Luthers förtröstan". Luther företräder i denna frihetstraktat och andra reformationsskrifter mycket tydliga drag av personlighetsmystik.<sup>14</sup> Och det är drag som fördjupas med åren i Luthers religiositet.

Redan 1522, i det välkända brevet till Philipp Melancton med anledning av diskussionen rörande kännetecknen på de s.k. "svärmeandarna", bekänner sig Luther åter mycket tydligt till en renodlad personlighetsmystik. Till skillnad från svärmeandarnas tal om *blanda, tranquilla, devota et religiosa* (ljuvlighet, ro, hängivenhet och fromhet), där dessa uttryck står för en religiositet med målet att nå oändlighetsmystika, själslig

ga höjdlägen bortom denna härsidestillvaro, sätter Luther i första hand dialektiken mellan frälsningsvisshetens förtröstan och samvetsångesten, *terrores conscientiae*. "Hör du endast ljuvlighet, lugn, hängivenhet (som de kalla det) och fromhet, så skall du icke godkänna dem ens om de säga sig vara upplyftade till den tredje himmelen." (Enl. Söderblom, N, 1975, 91f).

Luther avfärdar här svärmeandarnas religiositet som en mystikform av utifrån hans reformatoriska grundsyn vilseledande art. De strävar efter att eliminera varje uttryck för *angustias spirituales* (andliga trångmål) och för *mortes et infernos* (död och helvete) genom att söka en väg ut ur denna världens lidanden till Gud i en hinsides förening, i någon form av extatiskt höjdläge. Deras gudsbild och gudsförhållande förutsätter dock en genuin pelagiansk antropologi i botten, medan Luther och personlighetsmystiken – i synnerhet i dennas mest renodlade former – implicerar som utgångspunkt en utpräglad *homo peccator*-uppfattning. Att en sådan senare människosyn ej är oförenlig med tanken på *unio mystica*-tillstånd ges det rika belägg för i Luthers postillor och bibelkommentarer (se t.ex. såsom ett paradställe utläggningen av Gal 2:20).

Luthers mystik – ty vi vill verkligen stå för uppfattningen att Luther är att betrakta som en mystiker – innefattar ett negerande av människans förutsättningar att själv, genom någon utvecklad meditationsteknik eller på annat sätt, träda i förening med Gud. Att sådana unifieringstillstånd *realiter* förekommer i religionens värld vet Luther lika väl som en modern religionspsykolog av idag, men han vet också av egen erfarenhet, dvs genom tornupplevelsen och genom senare samlade upplevelser av frälsningsvisshet och förtröstan mitt under djupa lidanden och anfäktelser, att det också finns en annan väg till ett *unio mystica*-tillstånd. Han avvisar alltså för egen del en *via negationis*, sådan man kan finna den hos t.ex. Plotinos, och förordar i stället en *via positionis*, en väg till

<sup>14</sup> Angående premisser och möjligheter i personlighetsmystiken, se vårt arbete *Oändlighetsmystik och personlighetsmystik* (1981b).

Gud, som – och vi använder här Söderbloms ord (1975, 83) – ”leder genom hel självavklädelse och självförnekelse till en rikare och starkare personlig livsbestämmdhet, till en gudomlig / . . . / uppenbarad kärleksvilja.”

I annat sammanhang har vi rätt ut och vidareutvecklat Söderbloms mystikdistinktion (se Åkerberg, H, 1981b). Här kan vi därför sammanfattande framhålla att den mystikform, som utgöres av personlighetsmystiken och som i olika grad finns utbredd inom olika religionssystem, till sina mest utpräglade företrädare just räknar bl.a. Martin Luther. Att vägra se Luther som mystiker i denna betydelse måste i de flesta interpretationssammanhang rörande hans skrifter innebära att man förlorar något av huvudsumman i hans teologi. Detta framhållande gäller alltså i särskild grad Luther efter tornupplevelsen 1518. Före detta år var han, såsom många påpekat, klart influerad av Bernhards och den tyska mystikens fromhet. Efter 1518 utvecklades han alltmer själv till mystiker, en personlighetsmystiker med dess speciella kännetecken och *unio mystica*-tillstånd. Denna mystik är på intet sätt – vilket kan behöva framhållas – oförenlig med hans yttre verksamhet och med hans kallelselära. Fastmer framhäver Söderblom i ett särskilt sammanhang med avseende på såväl Luther som på andra lutherska dogmatikers *unio mystica* (jfr t.ex. Johann Arndt!): ”Står denna *unio mystica* i det kristna lifvet såsom något lösryckt, kan den ej vinna plats i en evangelisk ’nådens ordning’. Men huru försummad eller undanskjuten denna locus i den protestantiska teologins senare tider varit, utgör den ingalunda en kvarleva eller ett främmande tillskott, utan en äkta beståndsdel i evangelisk kristendom, för så vidt som dess mystik knyter sig till syndaförlåtelsen och rättfärdiggörelsen, till det som är väsentligt för allt kristet lif.” (1910, 241)

## Nya vägar i en lutherrenässans

Helt med tanke på det begränsade utrymme som här står till förfogande vill vi nu avslutningsvis blott ytterst summariskt söka peka

på några möjliga nya vägar för en eventuell renässans av lutherforskningen. Helt nya är de dock heller ej, vilket icke minst våra många hänvisningar till Söderblom ovan låtit antyda.

Det är nämligen vår uppfattning att Söderblom hade en rätt inriktning på sitt livslånga lutherstudium (med flera hundra arbeten fokuserade kring Luther), fastän han samtidigt också måste vidkännas vissa brister ur systematisk-teologisk utgångspunkt. Vad som emellertid brister ur systematisk och källkritisk synvinkel, väges mer än väl upp av den psykologiska anläggning med vilken han attackerar de olika lutherfrågorna. Det är nu hög tid att upptäcka (eller återupptäcka) den rika lutherskatt som finns bevarad i Söderbloms enorma produktion och att putsa av den och förlänga den med säkrare metodgrepp. Att man så ofta förbiset den eller möjligen ringaktat den kan blott bero på den mer eller mindre positivistiska inriktning som så mycken systematisk och historisk teologi blivit i olika grad influerad av i vårt land. Ett intressant och idébärande framkomstsätt ut ur sådana positioner har emellertid anvisats av Anders Jeffner (1981 m.fl. skrifter). Enligt Jeffner är erfarenheten – här dock tagen i en något annorlunda bemärkelse än vad vi gjort – det primära kriteriet för förståelsen av dogmatiska deklamationer. Och instrumentet för denna form av förståelseakt finner man i den analytiska filosofin med dess förmåga att vara ett korrektiv och en ”sektor” för att hyfsa den outhärliga kontinental filosofins existentiella och verklighetsnära men ofta något för vildvuxna tolkningsmodeller. Enligt Jeffner är således båda typerna av filosofi behövliga.

För Söderblom står också i all historisk och nutida teologi personen i centrum. Han har bevarat ett annat uppsaliensiskt arv, nämligen det personlighetsfilosofiska arvet från Geijer och Hjärne. Därför kan han också redan i sina första publicerade lutherarbeten 1893 frimodigt – och, såsom vi ser det, rättmätigt – hävda, att *reformationen är i Luthers person*.<sup>15</sup> Denna historiskt-psykologiska infallsvinkel, byggd på en filosofi som kan behöva vissa korrekta åtstram-



ningsmanövrer, är också utgångspunkten för det metodgrepp, med hjälp av vilket Söderblom försöker lösa frågorna kring Luthers reformationsverk. Han vill studera Luther från Luthers eget upplevelseplan, övertygad om grundantagandet att den teologi som stora, omvälvande gestalter företräder alltid har sin yttersta drivfjäder i deras egna upplevelse- och erfarenhetsvärldar. En sådan forskningsansats är i högsta grad värd att tagas på allvar och få konsekvenser inom modern dogmatikforskning. Luther förefaller oss vara ett utmärkt exempel på en teolog, vars samlade produktion är närmare åtkomlig först genom att man nalkas den från Luthers egen upplevelsehorisont.

Söderbloms ansats behöver emellertid ytterligare fördjupas och metodiskt fasetteras. Och det är också här som de nya vägarna i en lutherrenässans kan komma till sin rätt. Om en sådan renässans tar sin utgångspunkt i bl.a. Söderbloms lutherstudium (i dess olika faser), kan den sedan ges ett vidare spektrum genom det samarbete, som är fullt realistiskt mellan religionspsykologi och systematisk teologi. Religionspsykologin kan därvid tillhandahålla en hel del hermeneutiska instrument, med hjälp av vilka det är möjligt att borra djupare och mera centrerat rakt in i Luthers tankevärld. Den systematiska teologin kan därifrån sedan med sina metoder fånga upp och ordna de fynd som man därigenom kommer fram till. Föreliggande uppsats må ses som ett komprimerat försök till att visa på sådana samarbetsmöjligheter, och den har mer än väl fyllt sin funktion om den kan få leda till en debatt kring lutherforskningens frågeställningar, icke minst därvid med avseende på den här ovan diskuterade frågan om Luther och mystiken.

## Referenser:

- Allport, G W: *The Individual and His Religion. A Psychological Interpretation.* New York 1968 (1950).
- Aulén, G: *Dogmhistoria.* Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar. Stockholm 1917.

- Brecht, M: *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521.* Stuttgart 1981.
- Brosché, F: Rec. av Hoffman, B R, *Luther and the Mystics. A Re-Examination of Luther's Spiritual Experience and His Relationship to the Mystics.* Minneapolis 1976 (*Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Nr 1, 1977, 37–39).
- Erikson, E H: *Kulturkris och religion.* Analys av den unge Luthers personlighetsutveckling. Stockholm 1966 (1958).
- Festinger, L: *A Theory of Cognitive Dissonance.* New York 1957.
- Grane, L: *Protest og konsekvens.* Faser i Martin Luthers tänkning indtil 1525. København 1968.
- Grane, L: *Modus loquendi Theologicus.* Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518). Leiden 1975.
- Hoffman, B R: *Luther and the Mystics. A Re-Examination of Luther's Spiritual Experience and His Relationship to the Mystics.* Minneapolis 1976.
- Hoffman, B R: *The Theologia Germanica of Martin Luther.* (Translation, Introduction and Commentary by Bengt Hoffman). New York-Ramsey-Toronto 1980.
- Hägglund, B: *Teologins historia.* En dogmhistorisk översikt. 2:a uppl. Lund 1963.
- Hägglund, B: *Luther und die Mystik.* (I: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther.* Vorträge des Dritten Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Göttingen 1966, 84–94).
- Hägglund, B: *The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology.* Philadelphia 1971.
- James, W: *Den religiösa erfarenheten i dess skilda former.* Lund 1974 (1902).
- Jeffner, A: *Vägar till teologi.* Stockholm 1981.
- Källstad, Th: *John Wesley and the Bible. A Psychological Study.* Stockholm 1974.
- von Loewenich, W: *Luthers Theologia Crucis.* München 1929.
- Luther, M: *Werke.* Kritische Gesamtaufgabe. Weimar 1883ff.
- Sundén, Hj: *Religionen och rollerna.* Ett psykologiskt studium av fromheten. Stockholm 1971 (1959).
- Sundén, Hj: *Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religions-Erlebens* (I: Hörgl, Ch-Krenn, K-Rauh, F, *Wesen und Weisen der Religion.* München 1969, 132–144).

<sup>15</sup> Se härvid närmare vår gradualavhandling under kapitlet "Lutherstudiernas psykologiska innebörd" (1975, 234–254).

- Söderblom, N: *Den lutherska reformationens uppkomst*. Stockholm 1893a.
- Söderblom, N: *Luthers religion*. Stockholm 1893b.
- Söderblom, N: *Till mystikens belysning*. Två skrifter med förnyad aktualitet. Lund 1975 (1903, 1922).
- Söderblom, N: *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*. 1–2. Stockholm 1910.
- Söderblom, N: *Humor och melankoli och andra Lutherstudier*. Stockholm 1919.
- Vogelsang, E: Luther und die Mystik (*Luther-Jahrbuch* 1937, 32–54).
- Vogelsang, E: Die Unio Mystica bei Luther (*Archiv für Reformationsgeschichte*, XXXV, 1938, 63–80).
- Åkerberg, H: *Omvändelse och kamp*. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866–1894. Lund 1975.
- Åkerberg, H: "Modet att vara till" och religionspsykologin (I: Tillich, P: *Modet att vara till*. Lund 1977, XXIII-LII).
- Åkerberg, H: Rec. av Hoffman, B R, Luther and the Mystics. A Re-Examination of Luther's Spiritual Experience and His Relationship to the Mystics. Minneapolis 1976 (*Theologische Literaturzeitung*, Nr 4, 1978, 282–285).
- Åkerberg, H: *Tolkning och förståelse*. Metodfrågor, data och tolkningar för religionspsykologiska interpretationsövningar. Lund 1981a.
- Åkerberg, H: Oändlighetsmystik och personlighetsmystik. Premisser och möjligheter i Nathan Söderbloms mystikdistinktion (*Religion och Bibel*, XL, 1981, 49–73).

## LITTERATUR

---

*Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum:*

Vol. III, 1 Numeri edidit John William Wevers adiuvante U. Quast. 443 sid. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. Vol. XI, 4 Iob edidit Joseph Ziegler. 414 sid. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

Anneli Aejmelaeus: *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum* 31. 198 sid. Helsingfors 1982.

Under 1982 har två nya bibelböcker publicerats i Göttingen-Septuagintan. Wevers' utgåva av Numeri ansluter sig till hans tidigare utgåvor av Genesis (1974) och Deuteronomium (1977). Det är också till stor del fråga om samma handskrifter, och utgivaren kan därför i sin inledning ofta hänvisa till vad som sagts i inledningen till Genesis. Detaljdiskussioner som inte är av omedelbar relevans för den som i första hand vill använ-

da den grekiska texten har redan tagits upp i Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens och upprepas inte här. I ett Anhang på slutet anförts ortografiska och grammatiska avvikelser av sådant slag som inte har ansetts böra belasta apparaten. Vidare anförts 10 sidor fulla av rättelser gentemot Brooke-McLean.

Zieglers utgåva av Job har fått utarbetas under hänsynstagande till andra problem. Närmaste föregångaren med lika bred uppläggning är Holmes-Parsons utgåva från 1823. Ziegler erbjuder också en mycket utförlig inledning (på 206 sidor) där text och handskriftsgrupper i detalj diskuteras. Texten i Job är ingalunda enkel, varken i det hebreiska originalet eller i Septuaginta, och utgivaren har gjort ett beundransvärt arbete som inte förminskas av att det torde vara den åttonde utgåvan av en bok i Septuaginta han har ombesörjt. Ziegler svarar därmed för en tredjedel av hela Göttingen-Septuagintan.

Det viktigaste i en textutgåva är givetvis själva texten och apparaten. Här återstår för en recensent endast att konstatera att Göttingen-utgåvan

torde höra till de mest sorgfälligt kontrollerade editioner i sitt slag. Det bör kanske också observeras att den eklektiska texten ställer vissa krav på den som utnyttjar den: han bör ha elementär kännedom om Septuagintas tillkomsthistoria och den syn på texttraditionen utifrån vilken Göttingen-Septuagintan har lagts upp, så att han ungefär förstår vad utgivarna avser med den text de presenterar som den äldsta åtkomliga.

Anneli Aejmelaeus' avhandling är ett nytt arbete från Septuagintaforskningen i Helsingfors. Undersökningen gäller återgivningen av hebreiskans "och" på grekiska i de fem Moseböckerna. Arbetet är grundligt och noggrant genomfört.

Flera problem anmäler sig redan i själva ansatsen. Hebreiskans s.k. konsekutiva tempora måste tas med i beräkningen, när det gäller att bestämma de hebreiska satsernas karaktär. En annan fråga är vilken grekisk text som skall användas. Förf. har valt att använda Genesis och Deuteronomium i Göttingen-utgåvan och Rahlfs' utgåva för mellanliggande texter (Numeri-utgåvan hann inte komma i tid). Textunderlaget blir på så sätt med nödvändighet något ojämnt, men detta torde knappast kunna ifrågasätta undersökningens resultat. Förf. är helt klar över dessa problem, och hon påpekar statistikens karaktär av att vara ungefärlig. Det torde också vara svårt att här finna någon annan framkomlig väg.

Man kan tycka att en undersökning av detta slag inte skulle ge så mycket mer än statistik, men i så fall misstar man sig. Frågan är om inte just denna metod, nämligen att gå till botten med ett mycket klart avgränsat problem som följs genom hela materialet, är ägnad att ge inte bara säkra och bestående resultat utan också en överraskande bred kontakt med andra problem i samma material. En sådan fråga som undersökningen leder in på är hur många översättare som varit verksamma i den grekiska Pentateuken. Det faller genast i ögonen att Genesis och Exodus avviker i viss utsträckning från de tre följande böckerna. I Pentateukens båda första böcker är återgivandet något friare för att sedan mera slaviskt följa hebreiskan. Förf. går ett steg vidare och ansluter sig till teorin om en översättare för varje bok (med det förbehållet att översättaren av Lev. möjligen också hade hand om Ex. 35-40).

Undersökningar av detta slag hamnar i ett nytt läge sedan datatekniken har börjat göra sitt intåg också inom septuagintaforskningen. En anläggning av detta slag håller t.ex. på att byggas ut vid University of Pennsylvania i Philadelphia, USA.

En hel del av det arbete som hittills har fått utföras som långa och tröttsamma undersökningar av textmaterialet kommer då att kunna tas fram på några ögonblick. Men inte heller data-tekniken kommer på något av sig själv. Här kommer personliga insatser av det slag som förf. gjort att få betydelse också som underlag för och inspiration till användande av ny teknik.

Bo Johnson

Leslie McFall: *The enigma of the Hebrew verbal system: solutions from Ewald to the present day.* 259 sid. The Almond Press, Trowbridge, England 1982.

McFalls arbete utgör en synnerligen ingående och intressant forskningsöversikt över de försök som under de sista tusen åren gjorts för att förstå den hebreiska verbsyntaxen och då närmast frågan om förhållandet mellan de båda former som brukar benämnas perfekt och imperfekt samt de konsekutiva formernas funktion och betydelse. Denna bok kan nu ersätta de mer eller mindre ofullständiga forskningsöversikter som brukar inleda arbeten om hebreiskans s.k. tempora.

Arbetet inleds med en mera kortfattad översikt över de teorier och förklaringsmodeller som var gångse från 800-talet, då de klassiska judiska grammatikförfattarna framträdde, och fram till 1827, då Ewald inträdde på scenen. Vid den tiden hade i huvudsak tre teorier utvecklats:

- 1) Den traditionella waw inversum-teorin, som gick tillbaka på de judiska lärde och innebar att ett framförställt waw ansågs kasta om tempusbetydelsen i efterföljande verbform, så att perfekt fick futurbetydelse och imperfekt betydelse av förfluten tid.
- 2) Teorin om relativa tempora (Schroeder 1766). Här är det inte verbformerna som skiftar betydelse utan talaren som byter ståndpunkt.
- 3) Teorin om waw inductivum. Genom "och" förs tempusinnehållet i föregående sats över till den följande.

Gemensamt för de nu nämnda teorierna var att de utgick från ett tempustänkande. Det nya hos S. Lee och H. Ewald från 1827 och framåt är att man kastar loss från de indoeuropeiska språkens mallar och inte längre utgår från tempustänkandet som något givet. Ewald införde nu beteckningarna "perfekt" och "imperfekt" (tidigare traditionell terminologi var "preteritum" och "futurum") och ville därmed markera den ordgranna betydelsen av fullbordad resp. ofullbordad handling. S.R. Driver (1874) följde Ewald

men ville betona imperfektums karaktär av "nascent" eller inträdande handling. Liksom Ewald hade Driver problem med förklaringen av de konsekutiva verbformerna.

År 1835 kom I. Nordheimer från Tyskland till USA, där han lade fram Schroeders teori om relativa tempora i sin syntax 1841. Hans lärjunge W. Turner publicerade 1876 "The Tenses of the Hebrew Verb" i "Studies Biblical and Oriental", Edinburgh. Turner beskriver här perfekt som "the Factual" och imperfekt som "the Descriptive". De konsekutiva formerna har han svårare att komma till rätta med men försöker lösa problemet i anslutning till teorin om *wa* som en sammandragning av *w<sup>c</sup>* plus bestämda artikeln.

Vid 1800-talets slut kom den assyriska verb-syntaxen in i diskussionen. Författaren tar här upp J. A. Knudtzon (1889) och H. Bauer (1910). Intresset koncentrerades nu på att visa hur det hebreiska verbets formlära och syntax historiskt hade utvecklats inom ramen för det större semitiska språksammanhanget. Detta i sin tur ledde också till att ett visst tempustänkande åter kom in i bilden. G. R. Driver (son till den ovannämnde S. R. Driver) byggde vidare på Bauers forskning och drog i sin framställning 1936 den slutsatsen att hebreiskan är ett blandspråk, där öst- och västsemitiska element har flutit samman.

Slutligen behandlas T. W. Thacker, som 1954 försökte visa på ett gemensamt ursprung för de egyptiska och semitiska verbsystemen.

Författaren avslutar sin framställning med att göra en jämförande värdering (på 10 sidor) av de sex forskare han valt att koncentrera sin framställning kring. Litteraturlistan (17 sidor) omfattar titlar fram till 1976, men författaren säger sig inte ha funnit några egentligt nya inlägg i debatten efter 1954. Bland skandinaviska författare till grammatiska arbeten nämns Birkeland, Engnell, Leander och Rundgren men däremot inte t.ex. Pedersen och Nyberg. Särskilt Nybergs insatser på detta område hade säkert uppmärksamats mer, om hans grammatik också hade blivit känd på ett internationellt språk.

McFalls behandling av stoffet består av en ingående beskrivning av respektive forskares teorier plus en kritisk värdering av desamma. Resultatet av invändningarna blir praktiskt taget genomgående att ifrågavarande teori inte håller måttet som förklaring av det hebreiska verbsystemet. Argumenteringen är sakkunnig och mestadels övertygande. Men problemet kvarstår. Det är ju så att det faktiskt finns en lösning. Den hebreiska verb-syntaxen har ju i verkligheten fungerat en gång efter vissa bestämda regler, som det alltså i princip bör vara möjligt att beskriva,

om man bara lyckas identifiera dem. Detta är författaren också medveten om, även om han i nuläget avstår från att ge en lösning. Han begränsar sig (i "Concluding Observations", sid. 184f.) till att peka på två ansatspunkter, som han anser att det fortsatta arbetet bör knyta an till. Den ena är Turners definition "factual – descriptive" och den andra den historiskt-komparativa metoden hos Knudtzon – Bauer – Driver – Thacker.

Undertecknad instämmer gärna i dessa författarens rekommendationer. Av de anförda teorierna är Turners den mest tilltalande. Jag tror också att det går att komma vidare, inte minst genom att med hjälp av komparativt material avgränsa det konsekutiva *wa* plus imperfektum från övriga med *w<sup>c</sup>* sammansatta perfekt- och imperfektformer.

Till arbetet har fogats fyra appendices, där författaren ger ett omfattande och användbart statistiskt material rörande verbformernas förekomst i hebreiskan. Av speciellt vetenskapligt intresse är appendix 2, som utgör en fristående och mycket grundlig undersökning (23 sidor) av accentförskjutningen i 1 och 2 person av *w<sup>c</sup>*+perfekt. Gångse teorier granskas kritiskt utifrån föreliggande textmaterial. Författarens konklusion blir att accenten är syntaktiskt betingad (ultimabetoningen föreligger endast i direkt tal) och inte medför någon ändring i fonemet.

Bo Johnson

Asher Finkel – Lawrence Frizzel (eds.): *Standing Before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays in Honor of John M. Oesterreicher*. 410 s. New York: Ktav Publishing House, Inc., 1981. Pris inb. \$ 29.50.

Den nu publicerade festskriften för Monsignore John M. Oesterreicher är föranledd av tre skilda jubileer: 1977 inföll femtioårsdagen av hans vinning till prästämbetet, 1978 firade det av honom grundade Institute of Judaeo-Christian Studies (Seton Hall University, South Orange, New Jersey) 25-årsjubileum, och 1979 uppnådde festföremålet 75-årsdagen.

Msgr. Oesterreicher är sannolikt mest bekant för sitt omfattande anti-nazistiska arbete under Andra Världskriget. Redan före kriget hade han gjort sig bemärkt som utgivare av det ekumeniska organet *Missionsruf* och av det judevänliga *Die Erfüllung* (Wien 1934–38). I mars 1939 togs han i förhör av Gestapo, men slapp undan och kunde redan i april samma år lämna Österrike. Från september 1939 till juni 1940 vistades han i

Paris. Där utkom hans bok *Racisme, Antisémitisme, Antichristianisme* (Editions du Cerf 1939), som vid Paris fall blev beslagtagen av Gestapo (åter publicerad 1943 av La Maison Française i New York). Där framträdde han också varje vecka i radioutsändningar och hudflängde antisemitismen som på en gång anti-judisk och anti-kristlig. Mot slutet av 1940 kom han över till U.S.A. och innehade där en rad kyrkliga tjänster. Under åren 1944–53 var han Research Professor vid Manhattanville College (Purchase, N. Y.) och 1953 kom han till Seton Hall University, där han grundade det tidigare nämnda Institute of Judaeo-Christian Studies. Sedan 1978 är han Distinguished University Professor och sedan 1979 Scholar in Residence vid detta universitet.

Det är ingen tvekan om att Msgr. Österreicher framstår som en av pionjärerna inom den Romerska kyrkan, både vad gäller att fästa uppmärksamheten generellt på kyrkans judiska arv och då det är frågan om att konkret etablera en förbättrad relation mellan kyrka och synagoga. *Festschrift Österreicher* bär ett värtaligt vittnesbörd om att denna relation verkligen låter sig utvecklas i positiv riktning. Till trippel-jubilarens ära har här ett tjugofem-tal vänner och kolleger – kristna och judiska sida vid sida – lämnat vetenskapliga bidrag. Förutom uppsatser från editores själva – de undervisar båda i 'Judaeo-Christian Studies' vid Seton Hall University – finner vi studier av följande forskare: Dr Jacob Agus (Baltimore, Md.), Dr Peter G. Ahr (South Orange, N. J.), Prof. Otto Betz (Tübingen), Prof. Alfons Deissler (Freiburg im Breisgau), Biskop John J. Dougherty (South Orange, N.J.), Fader Willehad Eckert, O. P. (Bornheim-Walberberg), Prof. Arnold Goldberg (Frankfurt am Main), Prof. Monika Hellwig (Washington, D. C.), Fader Kurt Hruby (Paris-Zürich), Dr. Annie Kraus (Münster), Prof. Eugene H. Maly (Norwood, Ohio), Ass. prof. Richard M. Nardone (South Orange, N. J.), Prof. Jakob J. Petuchowski (Cincinnati, Ohio), Mr. Joseph Sievers (South Orange, N. J.), Prof. Lou H. Silberman (Nashville, Tenn.), Prof. Gerard S. Sloyan (Philadelphia, Pa.), Dr. Walter Strolz (Freiburg im Breisgau), Prof. Edward A. Synan (Toronto), Prof. Shemaryahu Talmon (Jerusalem), Prof. Clemens Thoma (Luzern), Rabbi Herbert Weiner (South Orange, N. J.), Prof. Erika Weinzierl (Wien), Dr. Michael Wyschogrod (New York) samt Doc. Dieter Zeller (Freiburg im Breisgau). I samtliga fall rör det sig om originalbidrag, varvid tysk- och franskspråkiga medarbetare har fått finna sig i att få sina studier presenterade i engelsk översättning.

Festskriften inleds med ett förord av editores (s. 1f.), ett kort företal av biskop Dougherty (s. 3f), en översikt över bidragsgivarna (s. 5f.), en förkortningslista (s. 7f.), Msgr. Österreichers cursus vitae (s. 9–11) samt en kort uppsats av E. Weinzierl om "The Beginnings of John M. Oesterreicher's Work for Christian-Jewish Understanding" (s. 13–19), som behandlar Österreichers arbete i sitt hemland före 1939.

För övrigt indelas festskriftsbidragen i tre huvudsektioner: (1) "Worship in Scriptures" (s. 23–114), dit åtta uppsatser har förts: Malys studie över immanens och transcendens hos Deuteronomisten; Deisslers om teologin i Ps 104; Frizzells om en skapelsehymn hos Daniel (det är frågan om De tre männens lovsång, Dan 3.52–90 i Septuaginta respektive hos Theodotion i varierande gestalt); Betz om John 4.20–26; Ahrs om teologin i Joh 13:14; Silbermans om psalm 151 (Septuaginta och Qumran) och Hebréerbrevet; samt Sloyans om frågan angående vem som är "Guds folk". (2) "Prayer in Tradition" (s. 117–254), som likaledes innehåller åtta studier: Zellers om Gud som Fader (utifrån texter i GT och NT); Finkels om Matteus-versionen av Fader Vår; Sievers om Matt 18:20 i relation till den rabbiniska föreställningen om *Shekina*; Hrubys om proklamationen av Guds enhet (i synagogans liturgi) som aktualisering av Gudsriket; Goldbergs om några liturgiska aspekter på synagogans gudstjänst; Thomas om föreställningar kring *Aqeda* (bindandet/offrandet av Isak) och därmed förbunden tidig *Aqeda*-spiritualisering; Petuchowskis om teologi och poesi i synagogans liturgi; och Nardones om Jerusalems-församlingen och den kristna kalendern. (3) "Reflections" (s. 257–392), som egentligen också rymmer åtta uppsatser (men i tillägg en cykel Holocaust – sånger av Hellwig): Strolz om det unika hos Gud enligt Deutero-Jesaja; Synans om bön, bevis och Anselms *Proslogion*; Kraus om dumhetens synd ("Folly" i artikelns engelska översättning är knappast en adekvat återgivning av originalets "Dummheit", "stultitia"); Eckerts om *Synagoga*-bilden i Hildegard av Bingens Scivias-handskrift; Wyschogrods om judendomen och samvetet; Weiners om ätandets mysterium utifrån föreställningar hos Rab A. I. Kook; Agus om judisk syn på tanken att förena hela mänskligheten till ett enda stort samhälle; samt Talmons om utopi och verklighet i M. Bubers tänkande (främst i arbetet *Paths in Utopia*, London 1949; på hebreiska redan 1946).

Volymen avslutas med Msgr. Österreichers bibliografi sammanställd av L. Frizzell (s. 393–399) samt "Index of Texts and Terms" (s. 401–

408) och "Index of Subjects and Authors" (s. 408–410).

Det är helt naturligt att de bidrag som fyller denna välredigerade festschrift är av starkt skiftande karaktär och kvalitet. Här finns exempel på förstklassiga vetenskapliga studier. Här är uppbyggliga stycken. Här är tröttnande, ostrukturerad pratighet (i sistnämnda klass tar Rabbi Agus priset).

Om man skulle vilja fästa uppmärksamheten på några bestämda bidrag, är det omöjligt att undvika en viss godtycklighet i urvalet.

Bland gammaltestamentliga studier finner man Malys behandling av immanens och transcendens hos Deuteronomisten läsvärd men ytlig. Hans konklusion är att E. W. Nicholsons (*Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia 1967) och M. Weinfelds (*Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972) "contention of a radical break between God and his name is difficult to integrate with the concreteness of the Semitic mind" (s. 29), och han finner därför J. Robinsons (*The First Book of Kings*, Cambridge 1972) uppfattning "more balanced" (s. 29), då denne hävdar att "God was not to be thought of as being present in the temple in any sense which implied that he was absent from the rest of the world . . . Yet God has accepted the limitation of an earthly dwelling place" (op. cit., s. 102f.). Men Malys argumentation är otillräcklig, likaså hans kännedom om sekundärlitteraturen (främst S. Herrmann, 'Die konstruktive Restauration . . .', *Festschrift G. von Rad*, München 1971, s. 155–170; M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes* . . . [BWANT 106]).

Ytlig förefaller även Deisslers studie över teologin i Ps 104. Han diskuterar över huvud taget inga specialundersökningar till psalmen (bortsett från kommentarerna av M. Dahood och H.-J. Kraus). Första punkten i sammanfattningen illustrerar kanske bäst studiens karaktär: "Psalm 104 is a significant testimony of the biblical message on creation. It is noteworthy that the doctrine of creation is expressed as a hymn. Israel did not employ abstract formulae in its teaching. There is a lesson for Christianity here" (s. 39). En blick i H.-J. Kraus, *Psalmen* [BKAT XV/1–2], Neukirchen-Vluyn 1978, s. 876f., skulle ha givit Deissler många viktiga litteraturuppgifter (själv känner han endast Kraus' verk i dess 1. uppl.), och en blick även i Kraus' färiska *Theologie der Psalmen* [BKAT XV/3], 1980, kunde ha givit impulser till teologisk precisering.

Av högre kvalitet är Frizzells undersökning av De tre människors lovsång. En första del ägnas åt en immanent studie i själva hymntexten (förf.

har med rätta dragit nytta av C. Moores specialkommentar *Daniel, Esther, and Jeremiah: the Additions* [AB 44], Garden City, N. Y., 1977); en andra del ägnas åt tidig kristen interpretation av hymnen. Dokumentationen är god.

Med stort intresse tar man del av Silbermans studie över Ps 151 och Hebréerbrevet, där speciell uppmärksamhet ägnas Septuagintas uttryck *angelôn autou* som motsvarighet till Qumrantextens *nbj'w* ('hans profet', 11QPs<sup>a</sup>). En sådan parallellisering ängel/budbärare-profet ger förf. anledning förmoda att uttrycket *ho di'angelôn* i Hebr 2:2 refererar till *tois profetais* i Hebr 1:1 (med speciell hänvisning till Midrash Leviticus Rabba I,1).

Bland de rent nytestamentliga bidragen utmärker sig O. Betz synnerligen gedigna undersökning av Joh 4:20–26. På basis en traditionshistorisk studie finner Betz att "John 4, 20–26 (or for that matter, the entire chapter 4) is so closely intertwined that any literary critical division appears to be arbitrary and its assignment to various sources seems unlikely" (s. 68). Betz ser i v. 22b en universalistisk interpretation av Gen 49:19: *Messias Judaeorum* är frälsningen för alla folk – en tolkning som har sina rötter i Jesu undervisning (t.ex. Mark 10:45; 11:15–17) och tidig apostolisk förkunnelse (t.ex. Apg 2; jfr Joel 3:5; Apg 15:17). En spiritualisering av "tillbedjan i ande och sanning" blir senare märkbar i kristen gnosis (Filippusevangeliet, logion 76).

Värdefulla nytestamentliga studier är även Zellers respektive Finkels undersökningar rörande olika aspekter i Jesu böner. Inte minst begreppen *patâr* och *abba* blir fylligt belysta. Hos Finkel finner vi även god information om bön(e-formler) under Andra Templets tid och en kritisk granskning av Matteus-redaktionens betydelse i relation till en bedömning av Jesus-bönerna.

Mycket kunskapsrik är också Nardones undersökning av Jerusalems-församlingen och den kristna kalendern. Samma sak gäller Sievers intressanta koppling mellan Matt 18:20 och rabbinisk *Shekina*-föreställning.

Av de rent judaistiska bidragen fäster man sig särskilt vid den store *Shekina*-specialisten Goldbergs bidrag (han är ju mest bekant för sin väldiga bok *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin-New York 1969). Han ställer sig uppgiften att klargöra på vilket sätt synagogans gudstjänst – som utformad av rabbinerna under århundradena efter templets förstörelse – är liturgisk (s. 195), och han finner att den trots sina liturgiska aspekter inte är "böda", "(Guds)tjänst" utan "a worship of the heart" (s. 208). Likväl finner

han i denna "hjärtats tillbedjan" ett avgörande liturgiskt element: *kawwānā*, "koncentration", "intention".

Ett annat värdefullt judaistiskt bidrag är Thomas om Aqeda-spiritualisering (Thoma torde vara mest bekant för sitt originella arbete *A Christian Theology of Judaism*, New York-Ramsey, N. J., 1980). Beklagligtvis har emellertid Thoma i detta fall förbisett den senaste stora Aqeda-undersökningen (E. Yassif, ed., *The Sacrifice of Isaac. Studies in the Development of Literary Tradition* [hebr.], 1979). Det bör kanske också nämnas att efter publiceringen av *Festschrift Österreicher* (28.04.1981) har R. Haywards lysande specialstudie av targummaterialet kommit ("The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac", *JJS* 32/1981, s. 127-150).

Man hade väntat sig att finna några av Festschriftens vetenskapliga höjdpunkter i Petuchowskis och Talmons bidrag, men de båda giganterna har denna gång valt att skriva populärt och flyhänt.

Tryggve Kronholm

## Aktuell Luther-litteratur

Joseph Lortz: *Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von Peter Manns. VI + 437 + 391 sid. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982.*

1970/71 utkom Lortz' arbete i fransk översättning. Vid detta tillfälle kunde jag inte dölja en viss förvåning. En bok som var över 30 år gammal och under åren fått åtskillig kritik representerade ju inte längre den katolska tolkningen av reformationen. Frågan besvarades emellertid av en ledande katolsk ekumen i Frankrike med en tämligen acceptabel förklaring: "Vi har tyvärr inte kommit längre här i landet. Lortz' bok betyder här ett framsteg".

När nu samma bok efter mer än 40 år utkommer i oförändrad form i sitt ursprungsland, kan detta verka lika överraskande. Inte minst förlagets motivering ("i anledning av Luther-jubileets år") kan aktualisera denna fråga. Men denna gången har en av Lortz-skolans främste företrädare, direktorn för det av Lortz grundade institutet för europeisk historia, professor Peter Manns, skrivit en efterskrift som placerar verket i dess historiska sammanhang. Han säger med all rätt, att Lortz' bok hör till dessa historiska framställningar som själva skapar historia (II 354).

Men han varslar också om tecken att Lortz efter ett halvsekel heller inte är helt accepterad i sitt eget land. Ännu under hans livstid har t.ex. P. Hacker skrivit sin bok om "Das Ich im Glauben bei Martin Luther" (Graz 1966). Den av Lortz företrädde tesen om Luthers subjektivism skulle här utvecklas men stötte på Lortz' eget misshag. R. Bäumer har i anledning av påvebesöket i Tyskland för några år sedan med hänvisning till Lortz företrätt uppfattningar, som mött häftigt motstånd hos katolska forskare. Den senaste publikationen är Th. Beers bok om "det saliga bytet" i Luthers teologi med så vilseförande analyser betr. Luthers teologiska hemort, att han fick den hårdaste kritiken från Lortz-skolans representanter (E. Iserloh, Y. Wicks och P. Manns bl.a.). Det egendomliga är emellertid att både Hackers och Beers böcker kom ut med kardinal Ratzingers varma lovord. Detta är speciellt påfallande, eftersom han är troskongregationens president i kurian och dessutom var den som sedan sin professorstid understödde frågan om studiet av Confessio Augustana och inspirerade tanken på ett katolskt erkännande. Allt detta gör att Lortz' bok efter ett halvsekel kanske har sin betydelse även i Tyskland.

Man måste utan förbehåll erkänna att Lortz' bok faktiskt är epokgörande. Den kom ut 1939/40 i sin första upplaga och texten förblev oförändrad, även om den 4:e uppl. (1962), som här blivit tryckt på nytt, kom med en del bibliografiska kompletteringar. Vilken uppståndelse den lortziska boken på sin tid medförde, illustreras av P. Manns i en efterskrift, där han avslöjar både den kyrkliga censurans svårigheter och Pius den XII:s misshag som förhindrade vidare utgivning. Men sådant hör till epokgörande böckers historia i den katolska kyrkan.

Lortz bildade skola i Lutherforskningen. Hans insats under vårt århundrade kan endast jämföras med Holl-skolans och den skandinaviska Lutherforskningens betydelse. Men det var inte lätt för just Hollskolans representanter att inse denna banbrytande gärning. Så fick de båda första Lutherforskarkongresserna (1956 och 1960) äga rum utan katolsk medverkan. Sedan 1964 är katolikerna emellertid de mest färgrika deltagarna i denna forskning som numera går utöver de konfessionella gränserna. Man kan ibland t.o.m. fråga sig om inte katolikerna bättre förstår den situation som förorsakade Luthers reformation än vissa protestanter. Dessa drar med sig teologiska traditioner som är främmande för Luthers genesis.

Lortz skiljer sig först och främst i metoden från de tidigare Lutherframställningarna på ka-

tolskt håll. Den Lutherbild som var präglad av skrämmande misstolkningar och legendariska påhitt hos Luthers samtida Cochläus, har ännu hos Grisar och Denifle haft sina talesmän. Till dem säger emellertid Lortz bestämt nej! Trots sin kritik av en sorts "Lutherlegende" kallar han dessa ingalunda lögnaktiga, ej heller vill han genom moralisk och andlig nedvärdering av Luthers person vinna lätta segrar (I 192 jfr 183, 419). Man förstår därför hans rädsla, att personer som inte känner till källorna, kunde ha anklagat honom för att ha skildrat svagheten i Luthers samtida kyrka med en viss förståelse (II 294). Lortz har nämligen från början av sitt gedigna verk bemödat sig om att med största ärlighet belysa de omständigheter som förorsakat reformationen. Han värjer sig mot att orsak-verkan sammanhanget skulle ge ett annat svar än själva nödvändigheten av reformationen (I 3-5). Orsakerna förlägger han bakåt i tiden, ända mot 1300-talet, både när det gäller de teologiska oklarheterna (något han ständigt återkommer till, t.ex. I 137) och det tvivelaktiga moraliska beteendet såväl beträffande kurian som speciellt biskopssätena i Tyskland. Så blir Luther en utlöpare av tidigare reformsträvanden. Att redan hutismen skulle företrätt praktiskt taget alla teologiska tendenser som möter hos Luther är emellertid ett grovt missförstånd, som dock passar väl till den lortziska huvudtesen betr. Luthers subjektivism (I 69). Denna förbindes med spiritualistiska tendenser i förreformatorisk tid. Således blir reformationen från början insatt i ett schema där objektivismen står för den av Luther kritiserade kyrkan, medan reformationen blir subjektivismens och samvetsreligionens representant (I 10, 119f och passim).

Visserligen ser Lortz att Erasmus, den samtida humanismens främste företrädare före Luther, betonar det individuella samvetets herravälde (I 128). Genom hela Lortz' verk går ett oförsonligt avvisande av Erasmus' humanistiska teologi (jmf. därtill P. Manns instämmande i efterskriften II 376). På denna punkt finner han sig vara rörande enig med Luther. När det gäller teologerna, talar han mera om deras "oklarhet" och inte minst om den skolastiska klarhetens försvinnande genom den occamistiska sennominalismen. Lortz ser Luthers teologi i långa stycken som en konsekvens av denna teologiska dekadens och menar att Luther i själva verket kämpade mot en katolsk teologi (eller katolicism) som inte längre var katolsk (I 176 jfr 420). Denna berömda tes av Lortz har faktiskt blivit hans skolas typiska grundsyn betr. reformationen. Således bemödade sig forskare kring Lortz att upp-

visa sennominalismens bristande katolska karaktär och gripa tillbaka till en äldre teologi som äkta katolsk (se särskilt E. Iserlohs arbeten!). Där skulle t.ex. alla de ingredienser finnas som hade kunnat bemästra Luthers attack. Man "ursäktar" Luther med hans bristande kunskap särskilt betr. skolastiken.

En väsentlig och bestående kontrovers gäller särskilt Luthers syn på Guds rättfärdighet och den gärningsrättfärdighet som Luther hänsynslöst bekämpade. Lortz avfärdar detta som en "Fabel" och balanserar kritiken med många uttryck av senmedeltida fromhet såväl i litteraturen som i konsten (I 111ff). Det fanns ingen "pelagianism" i den teologi som Luther bekämpade (I 175). Eftersom Luther koncentrerade allt till den innerliga upplevelsen/erfarenheten av Guds rättfärdighet, blev denna subjektiva orientering utgångspunkten för hans kritik. Den häpnadsväckande satsen står i detta sammanhang: "Luthers Kampf gegen die Werkgerechtigkeit ist der Kampf gegen seine eigene, innerste vorreformatorische Auffassung" (I 176).

Nytt i Lortz' verk är det oförbehållsamma erkännandet av missförhållandena både i Rom och det tyska riket. Han finner det beklagligt att Luther fann ett påvedöme i dess moraliskt förfallna gestalt, där kurians medverkan till finansiella beneficier, fördelningen av kardinalsvärdigheter liksom biskopssäten var mer motiverade av mammon än av folkets andliga nöd. Han avslöjar hur sambandet mellan de andliga (biskopliga) och världsliga (furstliga och adliga) ämbetena varit orsaken till att man t.o.m. genom en anhopning (cumulus) av ämbeten – trots det kanonistiska förbudet mot sådant – medverkade till det förfall som gav anledning till Luthers uppträdande mot avlatshandeln (I 74-85; 193ff). Att Rom inte ansåg allvaret i situationen är följaktligen den huvudsakliga orsaken enligt Lortz till att reformationen kom att bekämpas primärt genom disciplinära åtgärder (I 137). En följd av denna syn blev också motståndet mot idén om ett koncilium som skulle sätta ur kraft den slutgiltiga domen i bannbullen och riksbannet mot Luther. Allt detta fasthölls även vid en tid då kejsaren Karl V sedan länge var vunnen för koncilielösningsen (jfr II 31, 37, 203).

Det är viktigt att notera Lortz' omvärdering av Luther som en religiös personlighet. Även om Lortz finner honom något dialektisk i sin teologiska grundsyn och tvekar att acceptera honom som en "systematiker" i ordets gängse skolastiska betydelse, har han dock lyckats övertyga även katolska läsare om Luther som en "religiös" människa (I 383-392). Luthers andliga



kamp i klostret sätter han i relation till hans theologia crucis. Anfäktelserna av en obarmhärtig domare för honom in i den subjektiva troskrisen. Men trots anklagelsen särskilt mot Luthers växande "Grobianimus" (mot sina kyrkliga auktoriteter lika mycket som mot oliktankande) accepterar Lortz (II 257) i skildringen av Luthers många svåra sjukdomar och slutliga dödskamp en fromhet som bör respekteras. Naturligtvis återstår hos Lortz många svåra invändningar mot Luthers teologi och hans kyrkliga reformprogram. Att ha lösgjort bibeln från kyrkan och utlämnat den till individens omdöme (genom avisandet av läroämbetet); att i en subjektiv syn inte ha lämnat plats för det objektiva, sakramental systemet (en syn som Lortz dock senare, 1969, har korrigerat); att ha missuppfattat kyrkans mässofferlära och därmed förkastat den katolska religiositetens centrum; att ha utbytt det objektiva kyrkobegreppet mot en subjektiv, primärt på församlingen byggd syn osv. Allt detta finner Lortz tillräckligt graverande för att anklaga Luther för heresi. Här är inte platsen att ingå i en diskussion med dessa för Lortz – och även för en bred katolsk opinion – vanliga övertygelser (jfr nyanseringen hos P. Manns, II 384).

Det är dock karakteristiskt att den dialog som kommit igång efter Vaticanum II, just tagit upp dessa problem och insett hur fronterna förändrats och vilka konvergenser som numera kan finnas. Lortz har beklagat att en "officiell" dialog inte kunnat lösa problemet under reformationstiden. Så länge konciliemöjligheten var avsluten, gjordes visserligen försök till teologiska samtal (Hagenau/Worms 1540, Regensburg 1541 och 1546). Dessa bedömer dock Lortz – överraskande nog, ty även kurian lät sig representeras – som "icke-officiella" och slutligen som misslyckade (II 227–234). Men den nutida diskussionen som förts kring Confessio Augustana och dess möjliga erkännande genom den katolska kyrkan, har ofta sett sin historiska förebild i dessa religionsamtal. Även om Lortz' omdöme således möjligen är historiskt riktigt (det blev ju inga resultat då!) har ändå den katalog av ouppklara teologiska frågor, som hans eget verk presenterar, fått en ekumenisk betydelse i den nutida situationen. Allt detta trots det faktum, att Lortz på grund av sin kritik mot humanismen (och Erasmus) och dess möjliga inflytande på Melancthon ingalunda ansåg CA som uttryck för Luthers teologiska helhetssyn. Även på denna punkt har hans "skola" blivit honom trogen, i det att dess representanter med viss skepsis såg på CA-diskussionen.

För Lortz var kyrkan i nutiden i ett helt annat

läge än Luthers samtida att acceptera reformationens innersta intentioner. När Lortz framställer den "katolske Luther" är det ju primärt fråga om en sådan möjlighet av "integrering". Med andra ord: vad som är riktigt hos Luther, är också katolskt och kan således utan svårigheter ingå i den katolska kyrkan. Det som är därutöver är heresi och skall avvisas. Naturligtvis måste man med en viss tillfredsställelse konstatera att denna grundinställning inte blivit vägledande i den nutida dialogen. Ändå kan Lortz ha rätt i att katoliker i dag kanske mera troget bevarat vissa reformatoriska grundinsikter än vad många protestanter gjort (II 306). Även om således en position sådan som den Lortz företrädde inte utan korrektur kan aktualiseras, måste man dock erkänna att Lortz efter ett halvsekel behållit en hel del sanning, värd att beakta. P. Manns som är trogen sin mästare har på många punkter visat (se efterskriften) hur Lortz' egna ansatser skulle kunna föras vidare inte minst efter det att boken under den tid som gått fått nödvändiga korrekturer och kompletteringar genom en intensiv forskning, där linjerna inte längre går efter de kyrkligt-konfessionella gränserna. Lortz har på ett för sin tid beundransvärt modigt sätt röjt upp med gamla fördomar och övervunnit rädslan för öppen redovisning av verkliga missförhållanden.

På ett ställe talar Lortz om Luthers övertygelse att "sanningen har sin immanenta kraft" (II 22). Luther fick uppleva både visavi sina kyrkliga som sina världsliga auktoriteter, att världen inte styrdes enligt denna trosövertygelse. Kanske kan även Lortz' verk och det program som det tog initiativ till, ses under samma perspektiv. Men Lutherjubileet ger anledning till att upprätta en bilans betr. de synbara framsteg som reformationen själv gjort inom den katolska kyrkan (Lortz: "Die Reformation wurde für die Kirche eine felix culpa" II 101!). Kanske kan ett vidareförande av Lortz' eget verk ha del i denna framgång.

Vilmos Vajta

Peter Manns – Helmuth Nils Loose: *Martin Luther. Mit 96 Farbtafeln. 244 sid. Herder, Freiburg-Basel-Wien und Verlag Ernst Kauffmann, Lahr 1982.*

Läsaren som får i sin hand detta vackra band i stil med konstböckerna, kommer främst att fästa sig vid det rikliga bildmaterialet som utgör hälften av bokens omfång. I en biografisk genomgång och i sex serier finns här fotografier av högsta kvalitet. Gamla tidsdokument som t.ex. Lucas Cranach, den äldres och den yngres, kän-

da tavlor liksom olika städer, interiörer från platser där Luther levde, avbildningar av samtida konstverk men också nutida bilder ger en rik ikonografisk illustration till Luthers biografi. Räkna man dessutom de i den löpande texten förekommande svart-vita illustrationerna av olika titelblad i Luthers böcker, flygblad och andra dokument, är boken redan vad dess konstnärliga värde beträffar ett verkligt fynd i den litteratur som publiceras i samband med Luthers jubileumsår.

Texten som den kände katolske Lutherforskararen P. Manns svarar för, är primärt på grund av sitt okonventionella sätt när det gäller historiska framställningar, av högsta intresse. Manns är antagligen den som i den nuvarande forskargenerationen koncentrerat sig på Luther på ett sådant sätt att man endast med beundran kan fastställa hans in i minsta detalj inträngande kunskap om Luthers liv och teologi. Att på ett begränsat utrymme framställa denna kunskap är emellertid inte hans största gåva. Däremot är han ju som katolsk teolog särskilt skickad att sätta in Luther i hans samtid samt tolka Luthers biografiska utveckling utifrån en forskares syn, som upplevt den romersk-katolska kyrkan, dess teologi och fromhetstradition inifrån. Hans tämligen breda framställning av Luthers studietid och levnadsförhållanden i klostret är grundade på tidshistoriska studier. Att nämna detta i samband med hans framställning är ingalunda oviktigt. Ty hans "sehr eigenwillig und narrativ geratene Biographie" (219) om reformatorn Martin Luther vinner ett speciellt intresse därigenom att han med exakt kunskap om Luthers egna "återblickar" betr. sin klostertid, sina studier och sina andliga erfarenheter, arbetar med dessa andliga erfarenheter och försöker besvara deras trovärdighet genom en kritisk granskning och en konfrontation med den situation där Luther verkade. Den som känner Manns stilistiska förmåga, hans fantasirika beskrivningskonst av historiska processer och personligheter samt samspelet mellan olika psykologiska, politiska och ekonomiska faktorer, blir inte överraskad av att finna en framställning som är fylld av humor. Denna kan ursäktas den kanske långt utdragna första delen (närmast hälften av boken) tills han når fram till skildringen av avlatsstriden och därmed den egentliga reformatoriska upptakten (86ff). Men just denna första tid i Luthers liv får i Manns interpretation en närmast avdramatiserad karaktär, som reformationshistorikerna förmodligen närmast måste betrakta som hypotetisk. I suveräna drag går Manns igenom såväl tiden för lägre studier som den tid då Luther efter löftet vid

Stotternheim mot faderns vilja inträder i klostret och börjar sina studier där.

Med ironi mot alla djuppsykologiska försök och värderingar betr. uppfostran i skola och hem hävdar Manns att Luther närmast var ett "normalfall", som ingalunda utvecklat sin reformatoriska livsgärning mot bakgrunden av ett sorts faderskomplex (särsk. s 17; Luther var ingalunda ett "patologiskt fall", s 51 och passim). Även betr. klostertiden menar Manns att den i Luthers egna skildringar närmast återspeglar en normal gång, såväl vad munkväsendet som inträdet i prästämbetet beträffar. Således skulle Luthers anfäktelser i klostret varit fullt förställda men också på rätt sätt bemötta genom den traditionella själavården som kommit honom till godo särskilt genom J. Staupitz. Även klosterlivets allmänna villkor från vilka Luther senare med skarp kritik tagit avstånd, är för Manns ingalunda något som går utöver vad många tidigare kritiker av klosterlivet framfört (t.ex. det svåra kvantum av psalmläsning som i varje fall medförde att Luther kunde Psaltaren närmast utantill, 29). Men givetvis fanns det oförsvarliga motiveringar för klosterlivet. Förvånansvärt är Manns påstående att Luthers upplevelse vid den första mässcelebrationen heller inte kan anses vara onormal (när Luther nästan ville fly från altaret vid läsning av instiftelseorden och kanonböerna). Manns lyckas i varje fall göra sin hypotes (ty så får man väl närmast betrakta värderingen av denna episod) trolig genom nutida erfarenheter, särskilt i sådana fall där den nyordinerade med hela sitt personliga ansvar inför Gud ingår i det av honom anförtrodda ämbetet (50 f).

Manns försöker i en kort men inom det för honom tillättna utrymme dock något lång sammanfattning ge motiveringen för den omstridda avlatspraxisen (89 ff). Det är inte lätt för en protestant att förstå hur denna borsliknande handel kunde uppstå och ännu i dag försvaras. Men Manns hävdar att det inte primärt är teologien utan en till missbruk utvecklad praxis som i första hand bör bära ansvaret. Teologerna kom senare med sina efferationaliseringar och utnyttjade en för ekklesiologin väsentlig tanke om *communio*, som konkretiserades i kyrkans gemensamma skatt (*thesaurus ecclesiae*). Som historisk process kan Manns skildring vara riktig. Men frågan om den har *teologisk* valör är mer än problematisk. Nu hör det dock till Manns' metod att tillsammans med sin läromästare Lortz anse reformationen som en *historisk nödvändighet* (14), medan han försöker placera den reformatoriska teologin inom en rätt uppfattad katolsk helhetssyn.

Därmed är vi framme vid det för Manns syn kanske mest centrala problemet när det gäller Luthers teologiska/reformatoriska insats. Med Manns kan jag dela en skepsis inför den iver med vilken man försökt få fram den exakta tidpunkten för Luthers "reformatoriska genombrott" (88). Det gäller ju en process som visserligen koncentreras kring upptäckten av *iustitia dei*. Men inte ens i den självbiografiska beskrivningen från 1545 kan den dateras som en ögonblickets blixterfarenhet. Detta tillåter att räkna med Luthers reformatoriska tendenser vid en tämligen tidig tidpunkt (Manns menar omkr. 1513, dvs före/under den första Psaltareutläggningen).

Den andra delen av Manns tes är kanske ännu viktigare och värd att göras till ett ämne för diskussion. Det gäller trons och kärlekens förhållande i Luthers teologi. På sätt och vis arbetar Manns här med en sorts (omedveten) historisk återblick. Han utnyttjar sina studier av Luthers sena Genesisföreläsning, där han analyserat *fides caritate formata*-kritiken hos Luther i jämförelse med hans trosuppfattning. Om man tar bort gärningsrättfärdigheten från det traditionella *caritas*-begreppet, så menar Manns att en motsättning ingalunda föreligger. För den tidige Luther innebär detta att han "das Geheimnis der ihm umtreibenden Frage nach der Liebe am Christi Kreuz abgelesen hat, weshalb seine Theologie der Liebe seine Theologie des Kreuzes unmittelbar zur Voraussetzung hat" (85). En förfrågning av kärleken till fördel för tron har medfört att för många "reformatoriska" epigon-teologer sola *fide* blev en ensidig – och med Luther knappast överensstämmande – teologisk orientering med alla de konsekvenser som snart inträffade: individualiseringen, rationaliseringen och urholkningen i förening med ett förensiktigt rättfärdighetsbegrepp. Det vore angeläget att uppta en dialog på denna punkt, ty förmodligen har Manns rätt i att hans grundtes inte ensidigt kan placeras inom de konfessionella gränserna utan bryter ned demarkationslinjerna (87).

Utrymmet tillåter inte Manns att göra en utförligare framställning. Men såväl för Luthers biografi som för hans teologi är de mest markanta problemen skildrade i ett mustigt språk, som ofta tvingar fram ett förlösande skratt. Läs t.ex. hans skildring av Miltitz' manöver att erbjuda Luther kardinalshatten i stället för kättarbålet i utbyte mot att han skulle tiga (116 ff); eller skildringen av Luthers äktenskap som endast av pryderi besatta historiker kan läsa utan att röra en min (180 ff). Men observera: Manns skildring är i detalj överensstämmande med samtida dokument. Hans konst är att kunna göra dessa levan-

de på ett sätt som angår oss i dag. Allt som allt: en inspirerande Lutherbiografi av en katolik som älskar sin Luther som "en fader i tron" även om han också kan sätta gränser för sin beundran. Det förnäma bildmaterialet försvårar antagligen utgivningen av en svensk upplaga, men det vore värt att få åtminstone texten i översättning för svenska läsare. Luther utan helgongloria och "fri" från respektfulla reformatorslegender borde vår generation läsa och lära känna. Detta kunde verka inspirerande i en krisartad situation för teologi och kyrka, vilka länge levat på senlutherdomens klischéer.

Vilmos Vajta

Otto Hermann Pesch: *Hinführung zu Luther*. 357 sid. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982.

Pesch är systematikern bland katolska Lutherforskare. Hans produktivitet är beundransvärt bred. När man dessutom vet att hans kunskap beträffande Thomas av Aquinos teologi är lika betydande, är också hans grundläggande patos förstället: att jämföra Luther med den klassiska katolska teologin och systematiskt söka på båda håll de drivkrafter och ansatser, som leder fram till två olika teologiska orienteringar utan en nödvändig kontrovers. Denna uppgift är också ämnet för hans Lutherbok som kom ut lagom till Lutherjubileet. Han kallar den "Hinführung" i motsats till en "teologi" eller en "inledning" till Luther. Meningen är nämligen att nalkas de av Luther ställda teologiska problemen på ett sådant sätt, att det dels blir klart vad Luther ville och varför han nödvändigtvis intog en kritisk position, dels att visa att han dock befinner sig i en teologisk traditionsprocess där han hör hemma. Pesch avvisar såväl ett "Niedergangscheema" (som om den medeltida teologiska utvecklingen nått en nollpunkt, där Luther nu framträder som en plötslig uppenbarelse) som ett "Fortschrittscheema" (där man endast räknar med en historisk utveckling utan möjligheten av ett under nya omständigheter genomfört avbrott/nyskapelse som dock inte är punktuell utan mera en process).

Pesch har med denna sin metodiska ansats framlagt en bok som visserligen innehåller mycket av vad han tidigare skrivit och även f.ö. känt material. Men hans metodiska grepp är just att uppvisa såväl för den katolske som den "lutherske" teologen, att tankens vägar hos Luther å ena sidan kan profileras på ett djupare sätt med

kännedom om den tidigare traditionen. Här blir speciellt Thomas och även senare thomister (särsk. Cajetan) bärare av tankegångar, som enl. Pesch hade kunnat hjälpa Luther att anknyta till en fullgiltig katolsk tradition. Å andra sidan är han emellertid fullt medveten om att Luther är i den grad nyskapare, att det inte räcker med en, särskilt bland katolska teologer förekommande, billig hänvisning: "hade han bara känt till traditionen"! Pesch är fullt på det klara med att Luther betyder mera. Men han är också skeptisk mot den Lutherforskning som kopplar bort det medeltida arvets giltighet för Luther och endast tar fram de utvecklingslinjer som öppnar vägar långt utöver medeltidens teologi för att kunna göra Luther "modern" på ett sätt som han inte var (detta är Peschs radikala invändning – med all aktning – mot Ebelings Luthertolkning, s. 129 o. 281 ff, vilken han dock själv är mycket märkbart influerad av).

Peschs huvudtes som han sedan genomför på en rad ämnen vilka för Luther varit centrala, är att Luthers teologi innebär en ny fas i utläggningsprocessen betr. trons verklighet. Han vågar t.o.m. tesen, att inom denna horisont var de frågor som Luther sysslat med under åren 1517–1522, helt legitima. De hade ingalunda behövt medföra kyrkans bann (44–47). På ett ställe lanceras t.o.m. som historisk hypotes att om Tetzels avlatshandel omedelbart hade blivit förbjuden, skulle de konsekvenser inte inträffat som vi i dag beklagar (101)!

Inom en sådan helhetssyn blir det naturligtvis av avgörande betydelse vad Pesch anser som det egentliga *reformatoriska* nyskapandet. Ty den nämnda hypotesen är knappast hållbar och tenderar till en sorts utsuddning av Luthers teologiska dynamik. Luther kunde säkert förvånas över att det var just han som söktes av bannet (i *Resolutiones* till avlatsteserna är han ju t.o.m. övertygad om att det var han som försvarade påvens egentliga intention). Men det kommer något annat och mera avgörande in i händelseförloppet liksom i den teologiska reflektionen. Hur kommer Pesch till rätta med "det reformatoriska"? Trots sin skepsis mot att närmast punktuellt fixera dagen/stället i Luthers produktion (datering av "Turmerlebnis"), går han in på problematiken men med en viktig distinktion. Han accepterar en "Wende" som utgångspunkt för en process som leder fram till ett "Durchbruch" av det reformatoriska och därmed den egentliga "revolten". Man måste ge honom rätt i att en sådan syn ger mer rätt åt en historisk utveckling. Många Lutherforskare har nämligen varit förutbestämda av sin egen uppfattning av "det refor-

matoriska". Resultatet blev både den tidiga och den (alltför) sena dateringen. Ser jag rätt (ty Pesch är inte fullt entydig i sin framställning), så menar han att en "Wende" kan anses troligt tämligen tidigt. Så kan han t.ex. räkna Luthers ödmjukhetsbegrepp i den tidiga produktionen till hans *theologia crucis* även om begreppsapparaten (och även innehållet) präglas av den medeltida munkteologin (R. Josefson har redan 1939 varit inne på en sådan tolkning). Här står Pesch mot den av Bizer initierade diskussionen om tidpunkten för det reformatoriska tänkandets fulla utveckling hos Luther. Men på en annan punkt är Pesch dock mera i linje med denna riktning. Han menar nämligen att Luthers sakramentsbegrepp först blir helt reformatoriskt i *De captivitate* (något som O. Bayer i Bizers efterföljd hävdar). Att man här bör vara mera skeptisk visas dock av rikliga forskningsresultat. På en punkt är emellertid (oberoende av tidsschemat) Peschs analys träffande. Han hävdar att Luthers förknippande av *ordet och tron* som grundläggande även för sakramentsförståelsen och -funktionen är den avgörande invändningen mot den samtida sakramentstolkningen. I och med att församlingens aktiva delaktighet i tron kopplades till det sakramentala skeendet, så har den medeltida ensidigheten påtagligt blivit korrigerad. Men – så kan man fråga sig – är det inte just detta som Luther (efter upptakten med avlatsteserna 1517 och fullt utvecklat i sina sakramentssermoner 1519) velat framställa som *det* reformatoriska korrektivet (senast framställt i U. Stocks betydande arbete)?

Men man måste vara Pesch speciellt tacksam att han – så vitt jag kan se som den förste katolske Lutherforskaren – ställer en fråga (138 f), som jag länge ställt till våra katolska dialogpartner: hur kommer det sig, att medan teologin försvaras som "renlärig", om ock försjunken i teologiska subtiliteter, folkfromheten kan gå stick i stäv mot det "teologiskt acceptabla"? Får praktiken verkligen ingen hjälp av "teologin"? Man behöver inte direkt gå till exemplet med den grova avlats- och mässhandeln, som Luther så djupt föraktade, utan endast till frånvaron av församlingen som genom tron skall mottaga frälsningsgåvan. I stället blir det en institutionell apparat som övertar funktionen. Pesch säger med rätta, att tron är inte "överförbar" (unvertretbar) och har sin personlig-relationella grund i den kristnes existens i församlingen.

Det är omöjligt att inom denna recensions ram redogöra för den rikedom av synpunkter, som Pesch framlägger. Han kämpar sig fram till möjligheten av en ömsesidig förståelse i nästan vartenda kontroversiellt problem. Givetvis medför

detta primärt ett bejakande av de djupaste teologiska intentionerna på båda sidorna. Men samtidigt framställs också gränserna både för möjligheten att förstå varandra vid reformationstiden och gränserna för såväl det reformatoriska som det katolska tänkandet. Processen har förts vidare, öppnat insikter som ingendera parterna räknat med. Man har inte endast "talat förbi varandra" (117) utan också med rätta ställt frågor till varandra. Dessa hade behövt en djupare analys såväl ur traditionens som från den nyare situationens synpunkt än den som den dåtida traditionen (inkl. bibeltolkningen) räknat med. Det fascinerande med Pesch är, att han representerar en nästan obegränsad optimism genom sin övertygelse att man i nästan alla kontroversiella frågor kan nå fram till en öppen position, som accepterar inte endast möjligheten av en långvarig dialog utan också en fullgiltig uppskattning av de intagna positionerna. Han är naturligtvis primärt intresserad av Luther "als eine katholische Möglichkeit" även på sådana punkter, som "smärtar" (115). Det behöver inte påpekas, att han ingalunda tänker på en enkel "integrering" av Luther!

Hur djupt Peschs resonemang för och hur överraskande hans resultat kan bli, skall till slut visas på två intressanta punkter:

1. Som bekant har den lutherska rättfärdiggörelseläran "simul iustus et peccator"-formel varit ett ständigt problem för katolikerna. T.o.m. K. Rahner har anmält en livlig protest. När nu Pesch visar, hur denna formel dock är inbäddad i en helhetssyn, där bönens dimension är den närmast avgörande förklaringen, kan Rahner citeras exakt för en sådan förståelse. Pesch missar inte poängen att påpeka detta liksom också att även J. B. Metz använder "formeln" – dock utan att båda dessa ledande teologer är medvetna om att de på pricken träffar Luthers intention (200 ff).
2. Luthers kristologi har av en av de ledande katolska teologerna (Congar) ansetts ha monofysitiska tendenser (han har senare korrigerat sitt påstående, vilket dock inte observerats av många bland hans kolleger). Pesch visar nu, att den invändning som användes mot Luther betr. Kristi mänsklig roll, glömt den Kristusmetafysik, som traditionen ville undvika. Pesch menar, att man argumenterat precis med en latent monofysitism, som sedan århundraden existerat i skol-kristologin och även använts mot Luther i den nutida kritiken (255 ff).

Dessa exempel lämnas endast som smakprov på de överraskande resultat, som Pesch kan peka på genom att föra båda parter fram till Luther och låta deras konfrontation bli till en djupodan-

de eftertanke. Man nästan styrks i övertygelsen om att man måste vara katolik för att kunna förstå (särskilt den unge) Luthers intentioner, dvs. vara hemma i den tradition, som Luther själv levde i. Först så kan man undvika, att det skapas en klyfta på grund av att "det reformatoriska" uppfattas mera godtyckligt i en senare "protestantisk" utvecklings belysning. Pesch har lagt fram en studiebok i djupaste mening. Denna bör kunna riva upp många föreställningar som florerar under Luthers och hans kritikernas namn. Men just studiet av denna bok ger en värdefull lön för mödan att på nytt upptäcka Luthers aktualitet i den nutida teologiska dialogen.

Vilmos Vajta

Ursula Stock: *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519 (Studies in the History of Christian Thought vol. XXVII)*. 283 sid. E. J. Brill, Leiden 1982.

I denna gedigna avhandling behandlas ett för Lutherforskningen speciellt angeläget ämne. De sista decenniernas "Theologie des Wortes" och diskussionen kring Luthers reformatoriska nyupptäckt (tidig eller sen datering?) har varit anknuten inte minst till debatten om förståelsen av sakramenten. Båda härmed nämnda tyska skolriktningar har haft åtskilliga svårigheter att komma tillrätta med sakramentsproblematiken. Å ena sidan var det problematiskt, hur sakramenten skall inordnas i tesen om "Worthaftigkeit" i Luthers teologi. Å andra sidan ifrågasattes, att Luthers reformatoriska genombrott kunde föreligga i hans sakramentssteologi i sermonerna från 1519. I stället förlades "det reformatoriska" till den polemiskt laddade skriften *De captivitate* (1520).

Den föreliggande avhandlingen försöker komma tillrätta med denna problemställning, som särskilt karakteriserar tysk Lutherforskning. Tyvärr lyser den nordiska forskningen med sin frånvaro trots det faktum, att inte endast monografier utan åtskilliga andra Lutheravhandlingar ingående behandlat problemet. Av den tyska katolska litteraturen är endast J. Lortz representerad med en sen studie i *Luther-Jahrbuch* (1969), som innebär en viss korrektur av hans tidigare syn. Mera påfallande är att den grundläggande katolska framställningen av W. Schwab (*Entwicklung und Gestalt der Sakramentstheologie bei Luther*, 1977) inte blivit beaktad.

Som ett allmänt positivt intryck skall genast noteras att författaren med sakligt välmotiverad

kritik avvisar tendensen till en sendaterad sakramentsteologi hos Luther (Bizer, Bayer). Hon hävdar dessa skrifers fulla reformatoriska karaktär. Svårare är hennes diskussion med "Die Theologie des Wortes": hennes strävan tycks vara att acceptera dess grundläggande syn när det gäller "det reformatoriska". Men samtidigt utvidgas perspektivet genom att hon hänvisar sakramenten till erfarenhetens värld sådan den framträder i den världsliga-lekamliga verkligheten.

Avhandlingen vittnar om en djupgående historisk kännedom om de speciella förhållandena omkring 1519, då Luther skrev dessa sermoner. Författaren öser ett rikligt och tämligen sällan använt material ur Luthers brev från denna tid. Där finner hon dessa skrifers "Sitz im Leben" som närmast avsedda för den bildade kristna läsekretsen utan att bli till renodlade uppbyggelseskrifter. Det teologiska innehållet är väsentligt.

Det är ett välmotiverat grepp att avhandlingen som en komplettering till de tre sakramentssermonerna (Om boten, dopet och nattvarden) inledes med Luthers "Sermon von der Bereitung zum Sterben" från samma år och att förf:n särskilt påpekar sakramentets roll i denna "ars moriendi"-skrift. Till belysningen av sermonen om boten hade beaktandet av *Sermo de virtute excommunicationis* (1518) och dess mer utarbetade tyska version "Ein Sermon vom Bann" (1520) varit av betydelse. Förf:n tar nämligen upp *De captivitate* (1520) som jämförelse men primärt på grund av diskussionen med forskare, som företräder sendateringens ståndpunkt betr. det "äkta reformatoriska". När det gäller botens sakrament, hade dock de nämnda skrifterna kunnat peka på en viss egenart i botsermonen, nämligen vad den sakramentala strukturen beträffar (jfr. s. 124, 127, 136, 148). Medan dop- och nattvards-sermonerna är enhetliga i framhävandet av *Zeichen-Bedeutung-Glaube*-strukturen, så är botsakramentets "tecken" identifierat med det *ytte* ordet, dess *Bedeutung* med de *inre* andliga gåvorna som tas emot i tron. Förmodligen ligger här en tendens som senare medfört att Luther avskrev boten som sakrament. Den blev förenad med dopets hela livet omfattande sakramentala väsen. Just problematiken "inre-yttre" dominerar emellertid de ovannämnda båda skrifterna om bannet som teologiskt bör inordnas under boten.

Ett viktigt och särskilt positivt bidrag i denna avhandling är att de fyra huvudskrifterna framställs under ständig jämförelse med Johan Staupitz' skrifter. Frågan blir då i vad mån Luther

gått andra vägar än sin ordensbroder och själavårdare. Här visas viktiga insikter som visserligen kan spåras hos Staupitz men som dock får sin speciella lutherska utformning. I sin helhet är Luthers sakramentsteologi inne på nya vägar, även om den själavårdande tendensen kan ha sina affiniteter med Staupitz. Men redan i "Bereitung zum Sterben" spårar förf:n sin huvudtes, som i det följande fördjupas och utvecklas, näml. "mehr hinein in die Erfahrung" och som "Anschauung der irdisch-leiblichen Vorgänge des Lebens und zugleich auf Jesu Wort bezogen" (101). Traditionella formelement av *ars moriendi* preciseras under trons och erfarenhetens situation och erbjudes som hjälp till den döende i tillit till Guds löften (108). Här menar förf:n sig återfinna läran om fides specialis vid mottagandet av sakramentet. Luther återupptar här sin tes från diskussionen med Cajetan i Augsburg (128 f).

"Erfarenhets"-dimensionen i dopsermonen utarbetas med rätta i dopets förankring i det konkreta världsliga livet. Människan *övar* sitt dop i den kallelse där hon står och därmed blir dopet sakramentalt utsträckt över hela människolivet. Sedan G Wingrens bok om kallelsen (1942, i tysk översättning 1952) har denna insikt varit ett genomgående motiv inte endast i Wingrens eget författarskap utan också inom en bredare nordisk teologi. Men förf:n har tyvärr ingen kännedom om detta.

Mer än en tredjedel av hela avhandlingen ägnas åt karakteriseringen av nattvardssermonen. Genom en utförlig analys av nattvarden "Bedeutung" hänvisar förf:n till den primära erfarenhetsaspekten i det konkreta livet i församlingen. Här förs särskilt *communio*-tanken fram i ljuset. Detta motiv har redan Y. Brilioth framhållit som det mest imponerande lutherska bidraget till förståelsen av nattvarden. Även P. Althaus har i *communio sanctorum* sett det grundläggande sakramentala motivet i Luthers nattvards-sermon. Tyvärr har emellertid båda ansett, att Luther längre fram inte fasthållit vid detta motiv (vilket dock är felaktigt). Även om förf:n har kritiska anmärkningar mot Althaus' sätt att inordna *communio*-motiv under en sorts pliktetik (i anslutning till Holls kantianska tendens), så öser hon rikligen ur denna sermon och dess gemenskapstanke som den mänskliga erfarenhetens väsentliga grund. Anknypningen till bibliska motiv (att bära varandras bördor och att vara lemmar i Kristi kropp) uppskattas i framställningen och framställs som den konkretisering som sakramentet pekar emot i sin "Bedeutung". Således blir Luthers väsentliga bidrag inom denna sakramentala struktur inte endast instiftelse-

ordens betoning utan hela den bibliska gemenskapstänkens realitet som förening med Kristus. Häri har J. Lortz i sitt ovan nämnda bidrag sett den unge Luthers väsentligen "katolska" sakramental tänkande. Förf:n accepterar visserligen detta men inte i den rent ontiska betydelsen som Lortz utan i den anfäktade mänskliga erfarenheten i den kristnes trosliv (196 f).

Sammanfattningsvis kan sägas: 1. det lyckas förf:n att med en skarpsinnig kritik avvisa den av E. Bizer initierade uppfattningen som såg en zwingliansk "Bedeutungstheologie" i dessa sermoner (149); följaktligen kritiserades den av O. Bayer (Promissio 1971) vidare utvecklade uppfattningen, att sermonerna (särskilt betr. nattvarden) drar fram det ekklesiologiska och det etiska på bekostnad av det kristologiska och soteriologiska (306 ff; 357 ff). Luthers sakramentsuppfattning vid denna tid är tvärtom djupt förankrad i hans reformatoriska budskap om Guds rättfärdiggörande gärning som får sitt uttryck i konformiteten med Kristus inom församlingens gemenskap och utvidgas till gemenskap med den värld, där denna församling lever.

2. Genom erfarenhetsdimensionen har förf:n lyckats korrigera de av "die Theologie des Wortes" dragna snäva gränserna till en oklar "Worthaftigkeit" av den sakramental verkligheten. Hon har emellertid inte kunnat gå utöver dessa gränser. Invändningen mot den skolastiska transsubstantiationslärans tendens att fatta denna verklighet i begrepp (198 f) kan nämligen mutatis mutandis också anföras mot en Worttheologie, som inte kan komma tillräkta med "tecknet" som en anorlunda men väsentlig uttrycksform av den sakramental erfarenheten (307). En ensidig "verbalisering" av löftet är visserligen korrigerad genom "erfarenhetens verklighet", men just denna erfarenhet överskrider språkets gränser och gör verkligheten till en "sakramental" realitet. Förf:ns slutsats att "Worttheologie" och "Erfahrungstheologie" inte skulle utgöra någon motsats (329) är av denna anledning en respektabel räddningsaktion. Den innehåller dock sådant sprängstoff som borde erbjuda ytterligare möjligheter att övervinna den tyska teologins ensidiga dilemma.

3. Förf:n visar att inom den andliga erfarenhetens dimension utgör Luthers tredelade sakramentsbegrepp (tecken-betydelse-tro) en enhet som inte kan ifrågasättas i sin reformatoriska fullhet. Att en sådan föreligger 1519 är i denna viktiga avhandling otvetydigt bevisat.

Till slut ett påpekande till den svenske läsaren: det är närmast oförklarligt att dessa teologiskt grundläggande och av andligt djup präglade

skrifter, fyllda av den kristna verklighetens erfarenhet inom en sakramentalt orienterad fromhet, inte finns i svensk översättning. Här kunde man mer möta självvärdaren Luther än polemikern. Det vore på tiden att vi lär känna honom från denna sida – inte minst i en av andlig nöd präglad kyrka.

Vilmos Vajta

---

Rune Larsson: *Religion zwischen Kirche und Schule. Die Lehrpläne für den evangelischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945. 280 sid. CWK Gleerup Lund/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen/Zürich 1980.*

Detta arbete behandlar tyska läroplaner för evangelisk religionsundervisning. Föremål för undersökningen är de i läroplanerna från 1945–1976 formulerade målsättningarna – ett med hänsyn till uppgift och resultat fruktbart ämne. Det är egentligen förvånansvärt, att den omfattande religionspedagogiska debatten de senaste 15 åren i Tyskland inte långt tidigare har frambringat ett arbete av det slag som nu föreligger.

Rune Larssons avhandling kan beskrivas på tre olika sätt:

1. Undersökningen behandlar med religionsundervisningen som exempel en trettioårig utveckling inom samhälle och kyrka och dess inflytande på skolan. Arbetet är alltså historiskt: en process beskrivs och analyseras. Samtidigt används ett systematiskt grepp: inslag i en demokratiserings- och sekulariseringsprocess fixeras och deras inbördes relationer diskuteras. Kort sagt: en historisk-systematisk undersökning av de officiellt fastställda målen för den evangeliska religionsundervisningen i Västtyskland från 1945–1976.

2. Avhandlingen undersöker målsättningsdelen av 141 resp. 116 läroplaner, dvs så gott som det fullständiga beståndet från väl 30 års västtysk skolhistoria. Arbetet sker empiriskt: texterna delas upp i sina beståndsdelar. De enskilda delarna, av författaren benämnda "items", behandlas kvantitativt efter olika kriterier. Kort sagt: en empirisk-skolpedagogisk undersökning av läroplanstexter från 1945–1976 med tonvikt på kvantitativa metoder.

3. Avhandlingen lyfter ur de undersökta dokumenten fram skilda motiv för utvecklingen. I de fall dessa motiv står i ett spänningsförhållande till varandra, belyses orsakssammanhang och tidsmässig kontext. I den inledande hypotesen och i slutomdömet konstateras en fortskridande

utveckling. Arbetet bedrivs fenomenologiskt och hermeneutiskt: Självklarheter och ovanliga inslag i texterna ställs i relation till varandra. Med konceptuell utgångspunkt diskuteras t.ex. i samband med undervisningsmålen frågan om möjligheten till medverkan för elever och lärare som en väsentlig måttstock. Kort sagt handlar det om ett konceptuellt bidrag till en demokratisk religionsundervisning i ett sekulariserat samhälle på grundval av läroplaner i Västtyskland 1945–1976.

De tre beskrivningarna hör samman. Ty, som författaren skriver, undersökningen "rör sig i gränsområdet mellan en rad vetenskapliga discipliner, som på olika sätt anknyter till problemkomplexet religion-undervisning-kyrka, samhälle" (11).

Hypotesen i början lyder: "Undersökningen syftar till att beskriva förändringar i evangelisk religionsundervisning såsom de framträder i läroplanernas målsättningsdel åren 1945–1976 som en successivt fortskridande sekulariserings- och demokratiseringsprocess" (12).

I syfte att identifiera den nämnda processen i läroplanerna, uppställs operationella definitioner, som för sekulariseringsprocessen i korthet lyder:

1. Det sakralt-religiösa språkbruket ersätts av ett allmänt (sekulärt) språkbruk,
2. På motsvarande sätt beskrivs "Religionsunterricht", lärare och elev med sekulära beskrivningar,
3. Orienteringen mot kyrkan ersätts med en orientering mot skola och samhälle.

För demokratiseringsprocessen lyder motsvarande definitioner i sammandrag:

1. Religionsundervisningens integration i skolan,
2. Minskad hierarkisk styrning av religionsundervisningen,
3. Möjlighet för de berörda till medverkan, medbestämmande och participation (jfr 14 f).

Avhandlingen innehåller, förutom inledning, 8 kapitel samt bilagor med diverse översikter.

Kapitel 1 tecknar religionspedagogikens utveckling i Tyskland från sekelskiftet och fram till 1945. De karakteriserande begreppen "psykologisering" och "kerygma" som kriterier på religionsundervisningen identifieras senare i åtskilliga läroplaner.

I kapitel 2 beskrivs det rättsliga läget för religionsundervisningen, den skolpolitiska utvecklingen från 1945 till 1976 och kyrkornas, särskilt de evangeliska, ställningstagande till religionsundervisningen. I överskriften till ett av avsnitten används uttrycket "restauration" och "reform" (47). Också dessa utvecklas till kriterier som i det följande identifieras i läroplansmaterialet.

I kapitel 3 presenteras samtliga undersökta läroplaner. Ordnade efter delstater anges datum, giltighetsområde beträffande skolform och skolår samt formell karaktäristik på målsättningsdelen. Därefter sker en differentiering av undersökningens frågeställning i kronologiska, geografiska och skolorganisatoriska kategorier. Slutligen lämnas en redogörelse över operationaliseringen efter de ovan nämnda "items". Med utgångspunkt från en läroplans målbeskrivning illustreras arbetssättet med "items" som t.ex. "Bibelunterricht", "Objektivität", "Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Kirchen", "Kommunikationsfähigkeit" osv. En jämförelse med den fullständiga listan över de 210 items i bilagan (245 ff) belyser ytterligare ansatspunkten till följande analyser.

I kapitel 4 och 5 påvisas med hjälp av dessa items viktiga stadier i religionsundervisningens utveckling efter 1945. Ända in i 60-talet orienterar sig dessa efter uppgifter som etisk fostran, kristet vittnesbörd och bibelutläggning. En växande återhållsamhet i förhållande till kyrkan och till förmån för skolans allmänna uppgifter bestämmer processen. Dock präglas samtliga stadier av traditionsförmedling; eleven betraktas som objekt och läraren är instrument för den givna uppgiften.

Mot slutet av 60-talet slår en orientering av religionsundervisningen efter elevens behov igenom. Determinanterna elev, samhälle och ämnets vetenskap blir riktningsgivande för läroplanerna. Kvarstående spänningar mellan traditionsförmedling och behovsorientering leder till försök att formulera bipolära målbestämningar.

Frekvensen av enskilda items, t.ex. "Auslegung", "Interpretation", "Christliche Tradition" (146) ordnas i 8 tidsperioder om vardera 4 år i tabeller, som utvisar förekomst av resp. items i de olika läroplanerna. Differentiering efter delstater och skolformer genomförs här endast tillfälligtvis; detta sker i de senare avsnitten (231 ff och 234 ff). Den första passagen av kvantitativ analys avslutas med en översikt över förekomst av fyra läroplanskategorier. Dessa är kyrklig-kerygmatiske, etiske, bibliske och tematisk-problemorienterade religionsundervisning (176).

I kapitel 6 undersöks på liknande sätt "Terminologie und Ort des Religionsunterrichts". Till hjälp för analys och belysning utnyttjas här liksom i det föregående skolpolitiska dokument, pedagogiska och religionspedagogiska skolbildningar. Så kan t.ex. påvisas, att den av K-E Nipkow utvecklade tematisk-problemorienterade "kontexttypen" bäst motsvarar 70-talets läroplanstyp (203).



Med hjälp av grafiska figurer illustreras den påvisade utvecklingen, som t.ex. förekomsten av indicier på kyrklig religionsundervisning, kunskapsförmedling och skolorienterad undervisning (203).

I kapitel 7 kompletteras ytterligare med hjälp av alla tidigare nämnda metoder bilden av religionsundervisningen i spänningsfältet mellan "Sachverhalt, Kind und Lehrer" (205ff).

Det avslutande kapitel 8 ställer "Religionsunterricht im Säkularisierungs- und Demokratisierungsprozess" under debatt. Regionala differenser och skillnader efter skolform markerar tendenser som bekräftar den inledningsvis uppställda hypotesen. Åtskilliga kompletterande hänvisningar på inslag i läroplanerna utesluter möjligheten att måla i svart-vitt. Därför slutar också boken med ett försiktigt perspektiv: "80-talet får utvisa, om utvecklingslinjerna för evangelisk religionsundervisning efter 1976 kommer att löpa i en restaurativ anda eller i riktning mot en fortsatt demokratisering." (243)

Undersökningens utgångshypotes visar sig vara brukbar och bärkraftig. Författarens argumentation under olika aspekter gör de balanserade slutsatserna övertygande. Titeln "Religion zwischen Kirche und Schule" är visserligen en aning oprecis. Ty sekulariserings- och demokratiseringsprocessen träffar kyrkan och skolan på samma sätt. Båda institutionerna företar i samma omfattning framåtsyftande experiment, båda motsätter sig samtidigt utvecklingen. Detta observeras genomgående av författaren men kunde ha dragits in ännu starkare i interpretationen av läroplanerna.

Det råder ingen tvekan om att föreliggande avhandling fyller ett sedan lång tid föreliggande forskningsbehov. Läroplanernas normativa texter behöver uppmärksammas; annars vore de inte värda det papper på vilka de tryckts. Ofta är dessa texter reaktioner på praktikerproblem eller teoretiska idéer. Författaren tar på ett tillfredsställande sätt hänsyn till dessa förutsättningar.

Insamlandet, beskrivningen och tolkningen av det undersökta materialet är tillfredsställande. Endast sällan hänvisas till läroplanerna från Saarland och Bremen. Vad beträffar Saarland är detta inte problematiskt; dess läroplaner är till övervägande delen identiska med dem i Nordrhein-Westfalen. Utelämnandet av Bremen är att beklaga. Exemplet Bremen tillhör den västtyska kultur- och skolfederalismen och -pluralismen lika väl som Hamburg och Bayern som på annat sätt utgör egenartade exempel.

Läroplanerna för yrkes- och särskolor har utelämnats utan motivering. De helt annorlunda

bildningspolitiska och samhällspolitiska betingelserna kunde förslagsvis varit ett motiv, eller också de helt annorlunda didaktiska kraven. I själva verket är religionsundervisningen i yrkesskolorna, vilken fortfarande vänder sig till ca 70 % av de unga, åtminstone sedan mitten av 50-talet föregångaren till en demokratiserad och sekulariserad religionsundervisning (jfr W Nordmann 1954, W Schmidt 1956, H Schultze/R Schulenberg 1964 m.fl. och fram till K Th Siebel 1980). Detta förhållande förbises tyvärr också ofta i den västtyska religionspedagogiken (Siebel 1980, Volandt 1980 m.fl.). Också K-E Nipkow konstaterar, att den av honom företrädda kontexttypen var vanlig i såväl yrkesskolornas officiellt antagna läroplaner som i deras praktiserade religionsundervisning ännu tidigare.

Trots denna anmärkning är materialunderlaget för undersökningen tillräckligt.

Sönderdelandet av texterna i 210 items är en framkomlig metodisk forskningsansats. Kvantitativa metoder har sin begränsning men är här fullt legitima. Ty det skall påvisas vad, hur ofta och i vilket sammanhang olika normer uppställts för religionsundervisningen.

De båda kommenterade tabellerna över samtliga undersökta läroplaner (91f) visar på tre punkter ett långtgående beroende resp. likhet med andra läroplaner. Det är intressant att nästan samma tyngdpunkter i läroplansutvecklingen kan iakttas också i andra länder såsom Storbritannien och Nederländerna. Samma sak inträffar alltid under tider av nyorientering och omvälvningar. I de nämnda länderna rör det sig om strukturellt besläktade situationer: ny uppbyggnad efter andra världskriget, orientering efter humanistiskt-vetenskapliga metoder och införande av jämlikhet, samarbete och delaktighet i skolorna (jfr för Storbritannien Michael Grimmit 1973/1978<sup>2</sup>, Jean Holm 1975 och för Nederländerna Paul Roest 1976).

De av författaren använda statistiska metoderna leder religionspedagogiskt och allmänt sett framåt. I Tyskland finns ett otal uppsatser och publikationer, som baseras på oprecisa frågelistor och ett otillräckligt antal utfrågade. Allt detta kan man utan saknad glömma. Vid sidan om de knappast religionspedagogiskt intressanta, omfattande EMNID- och SHELL-undersökningarna (jfr Wölber 1961, Hunger 1962 fram till "Jugend in Europa" 1979) är det omfångsrika curriculum-projektet av G Stachel/A Stock m.fl. jämförbart. Därtill kan läroboksundersökningar (U Meinecke 1969, H Schultze 1971, G Brockmann 1976, G Wied/Lampe 1980) nämnas. I Storbritannien kan undersökningar av Colin Alves

(1965), Harold Loukes (1963) och John Sutcliffe (1980) nämnas som jämförelse.

Inom denna forskningsram leder "Religion zwischen Kirche und Religion" in på nya områden. Varje ny upptäckt väcker en önskan om vidareutveckling och fortsatta upptäckter. Något skall antydast. De flesta av de i undersökningen förekommande "items" utnyttjas i analyserna, några utnyttjas inte alls och en del endast i ringa omfattning. Det använda instrumentet kan och bör alltså vidareutvecklas.

Korstabellerna och figurerna, mestadels kurvor, ställer genomgående två eller flera statistiska värden i relation till varandra. Tar man denna utvärdering för sig, inställer sig ibland frågan, om materialet och den metodiska utgångspunkten räcker till för de slutsatser som dras. Endast i sammanhang med de enskilda statistiska sammanställningarna blir dessa översikter övertygande.

På det hela taget är framställningen på grund av det omfattande materialet och den komplexa uppgiften mycket rik på aspekter; presentationen sker för det mesta på ett sätt som gör det hela väl tillgängligt, delvis t.o.m. rätt tilltalande. Framställningsformen motsvarar en participatorisk intention.

Några formella detaljer kan verka störande för läsaren, t.ex. några få tryckfel, likaså några fel då det gäller den tyska ordformen o dyl. Totalt sett kan det dock fastställas, att författaren och översättaren förvånansvärt väl har tagit sig igenom den tyska religionspedagogikens många irrgångar.

Slutligen skall ges några exempel på enskildheter i Larssons bok. På sidan 54 behandlas "religionsundervisningen i de enskilda delstaterna". På en kartsnitt (55, Fig 2.1) visas delstaterna och Väst-Berlin och andel evangeliska invånare i % per delstat. Följande karta (57, Fig 2.2) bibehåller delstatsgränserna men tillfogar även de 19 Landeskirchen. Förändringar under undersökningsperioden har beaktats med ett beklagligt undantag, nämligen sammanföringen till Nordelbische Kirche. Dessa kartor är till god hjälp för att identifiera giltighetsområdet för de läroplaner som överskrider delstatsgränserna.

Till god hjälp är också principskissen över det

traditionella och nyare västtyska skolväsendet (75, Fig 3.1). Sammanförandet av "Grund- und Hauptschule" till "Volksschule" i skissen motsvarar dock inte sakförhållandet för undersökningens 6-8 sista år.

I samband med tolkningen av förhållandet mellan kyrka och skola citeras också den katolska inställningen och dess begründning i den påvliga encyklikan "Divini illius magistri" från 1929. Detta är berättigat, ty utan beaktande av denna lära om kyrkan som högsta lärare för alla människor kan inte den av författaren ställda uppgiften att studera religionsundervisningens sekulariserings- och demokratiseringsprocess på ett tillfredsställande sätt genomföras.

Undersökningen interpreterar de föreliggande läroplanerna. Ibland jämförs den religionspedagogiska litteraturen med interpretationen. Endast sällan beaktas sättet för läroplanernas tillkomst. Detta är av naturliga skäl knappast alls litterärt dokumenterat. Därigenom förblir vissa tolkningsmöjligheter obeaktade.

Också semantiska aspekter skulle ha kunnat beaktas i högre utsträckning som t.ex. glidningen från "Mündigkeit" till "Emanzipation" eller från "Erziehung" till "Sozialisation" och åter till "Erziehung". Det skall dock medgivas att det finns passager, där sådana utvecklingslinjer påvisas. Dit hör de många gånger och omsorgsfullt utnyttjade evangeliska policydokumenten på EKD-plan, särskilt från åren 1945, 1958 och 1978.

Frågeställningar och betraktelsesätt, under vilka västtyska läroplaner från mer än trettio år ställts, har bestämts utifrån en svensk religionspedagogs intressen. I den meningen är undersökningen koncentrerad på ett enda land men utgör samtidigt ett bidrag till den internationella religionspedagogiken. Det lönar sig med säkerhet för såväl svenska som tyska läsare att ge sig i kast med undersökningen och att söka dra slutsatser av den för fortsatt teoretiskt och praktiskt planeringsarbete för religionsundervisningen. I många avseenden borde denna undersökning emellertid också vara av intresse för andra europeiska länder som t.ex. Storbritannien och Nederländerna.

*Herbert Schultze*

## Historiskt uttalande om Luther

Det här publicerade uttalandet i anledning av Luther-jubileet har hög dignitet och får sägas vara av historisk betydelse. Det antogs av den internationella evangelisk-luthersk/romersk-katolska kommissionen vid dennas sammanträde på Kloster Kirchberg (konferens- och retreatcentrum för det s.k. Michaelsbruderschaft/Berneuchener Dienst) i Württemberg i maj detta år. Kommissionen tillkom 1973 (i förlängningen av den studiekommision, som arbetade under åren 1967–1971 och resulterade i den s.k. Malta-rapporten om "Evangeliet och kyrkan"). Dess medlemmar är utnämnda av Vatikanens enhetssekretariat och Lutherska världsförbundet. Under titeln "Alle unter einem Christus" offentliggjorde kommissionen ett motsvarande uttalande i anledning av 450-årsjubileet av Confessio Augustana. Då man i debatten delvis spelat ut Luther och CA mot varandra, är det viktigt att se samman de två uttalandena. Då det i debatten också förekommit krav på upphävande av bannet mot Luther från romersk-katolsk sida, är det likaså viktigt att notera, att man från romersk-katolsk sida slagit fast, att en personlig bannlysning inte kan upphävas, eftersom den i princip endast är giltig in till den bannlyste personens död. Man är alltså fr. att uttala sig positivt om Luther, och det är detta som här skett gemensamt av katoliker och lutheraner. Uttalandet motsvarar den hållning man idag intar visavi Luthers gärning också från officiell romersk-katolsk sida.

Kommissionen har tidigare publicerat dokumenten "Das Herrenmahl" (på svenska i boken "Nattvarden – Herrens måltid") 1978, "Wege zur Gemeinschaft" 1980 och "Das geistliche Amt in der Kirche" (på svenska "Det andliga ämbetet i kyrkan") samt avser att nästa år avsluta sitt arbete med utgivandet av ett dokument om "Katolsk/luthersk kyrkogemenskap – modeller, former, faser".

*Lars Thunberg, medlem av kommissionen*

## Martin Luther – vittne om Jesus Kristus

Uttalande av den gemensamma romersk-katolsk/evangelisk-lutherska kommissionen med anledning av 500-årsjubileet av Martin Luthers födelse.

### 1. Från konflikt till försoning

1. Detta år firar vi 500-årsminnet av Martin Luthers födelse. Varken den evangeliska eller den katolska delen av kristenheten kan utan vidare förbigå denna människas person och budskap. På tröskeln till modern tid var Luther medbestämmande för kyrko-, samhälls- och kulturhistorien med efterverkningar till vår egen tid.
2. I århundraden bedömde man Luther på helt motsatt sätt. För katolikerna var han under lång tid inbegreppet av en kättare. Man anklagade honom för att vara den egentliga orsaken till Västerlandets kyrkosplittring. På den evangeliska sidan började redan under 1500-talet en glorifiering av Luther som troshjälte, vartill ej sällan fogades en nationalistisk heroisering. Framför allt uppfattade man Luther ofta som stiftare av en ny kyrka.
3. Med var och en av dessa Luther-uppfattningar förbands också en bedömning av motpartens kyrka. Man beskyllde varandra ömsesidigt för avfall från den rätta tron och den sanna kyrkan.
4. På reformationskyrkornas och den reformatiska teologins område upptäckte man emellertid i början av vårt århundrade Luther på nytt. Strax därefter börjar också på katolsk sida ett allt intensivare sysslande med Luthers person och verk. Detta har medfört beaktansvärda vetenskapliga bidrag till reformations- och Luther-forskningen och, i förbindelse med en växande ekumenisk förståelse, berett vägen för en positivare katolsk syn på Luther. På detta sätt träder nedärvda, av polemik präglade Luther-bil-

der i bakgrunden på bägge sidor. Man börjar gemensamt uppfatta honom som ett vittne för evangelium, en lärare i tron och en uppfordran till andlig förnyelse.

5. Till denna nya syn har 450-årsjubileet av *Confessio Augustana* (1980) väsentligen bidragit. Denna bekännelse är inte tänkbar utan Luthers person och teologi. Insikten att *Confessio Augustana* återspeglar "en överensstämmelse i centrala trossanningar" mellan katoliker och lutheraner (påven Johannes Paulus II, 1980; Lutherska världsförbundets exekutivkommitté 1981) medverkar till att man också gemensamt kan bejaka viktiga uppfattningar hos Luther själv.
6. Luthers kallelse till kyrkoreform, som var en kallelse till bot, går vidare till oss. Den uppfordrar oss att på nytt lyssna till evangelium, att erkänna den egna otrohets mot evangelium och att på nytt och trovärdigt betyga det. Idag kan detta inte ske utan att man tar hänsyn till den andra partens kyrka och dess vittnesbörd, söker försoning med den och tar avstånd från fientliga vrågbilder.

## II. Ett vittne om evangelium

7. I sin kritik av olika aspekter av samtidens teologiska tradition och kyrkliga liv uppfattade Luther sig som ett vittne för evangelium: som "vår Herres Jesu Kristi ovärdige evangelist". Han återopade sig på Skriftens apostoliska vittnesbörd, på vilket han som "doktor i den Heliga Skrift" var förpliktad. Medvetet stod han på den gammalkyrkliga bekännelsens grund, den som bekände Gud Treenig och Kristi person och verk, och han såg i denna bekännelse ett förpliktande uttryck för Bibelns budskap. I sin reformatoriska kamp, som gav honom yttre fiender och inre anfäktelser, erfor han visshet och tröst i detta, att han av kyrkan kallats att studera och undervisa i den Heliga Skrift. I denna övertygelse kände han sig buren av Kyrkans Herre själv.
8. I medvetenhet om sitt ansvar som lärare och själasörjare och under trycket av personlig erfarenhet av trosanfäktelse fördes han genom intensivt sysslande med den Heliga Skrift till en återupptäckt av Guds barmhärtighet mitt i sin egen tids ångest och ovisshet. Denna "reformatoriska upptäckt" bestod enligt Luthers eget vittnesbörd däri, att han nådde till insikt om att Guds rättfärdighet enligt Rom. 1:17 var en givande rättfärdighet och inte en krävande rättfärdighet, som dö-

mer syndaren. "Den rättfärdige lever av tro": han lever av den barmhärtighet, som Gud skänker oss i Kristus. I denna upptäckt, som han fann bekräftad hos kyrkofadern Augustinus, öppnade sig för honom den Heliga Skrifts budskap som ett glatt budskap, som "evangelium". Därmed öppnades för honom, som han sade, "paradisets port".

9. Genom sina skrifter liksom i sin förkunnelse och lärarverksamhet blev Luther ett vittne om detta befriande budskap. Som en "lära om syndarens rättfärdiggörelse genom tron allena" blev det till den centrala orienteringspunkten för hans teologiska tänkande och skriftutläggning. Människor, som i sina samveten lidit under lagens och mänskliga förordningars tvång och ängslats över sitt misslyckande och i sin omsorg om sitt eviga väl, kunde i tro på evangelium bli förvissade om den gudomliga nådens frisägelse.
10. Historisk forskning har visat, att redan i reformationstidens religionssamtal en förståelse beträffande denna Luthers huvudangelägenhet kom till synes. Likväl slog denna förståelse inte verkligen igenom på bägge sidor utan doldes och sattes ur kraft av polemik.
11. I vår tid har evangelisk och katolsk Lutherforskning liksom bibelvetenskapliga undersökningar i båda kyrkorna öppnat vägen till en förståelse för den lutherska reformationens hjärtesak. Också insikten om våra språk- och tankeformers historiska betingelser har bidragit till att Luthers tänkande, just i rättfärdiggörelselärens form, på katolskt område erkänts som en legitim form för kristen teologi. Under hänvisning till vad som redan 1972 gemensamt uttalades av katolska och lutherska teologer (se "Evangelium och kyrka") heter det i det katolsk/lutherska ställningstagandet till Augsburgska bekännelsen: "I läran om rättfärdiggörelsen, som var av avgörande betydelse för reformationen, avtecknar sig en vittgående konsensus: Av nåd allena och i tron på Kristi frälsningsgärning, inte på grund av vår förtjänst, accepteras vi av Gud och mottager den Helige Ande, som förnyar våra hjärtan och skickliggör oss och kallar oss till goda gärningar" ("Alle unter einem Christus", 1980).
12. Som vittne om evangelium förkunnade Luther det bibliska budskapet om Guds dom och nåd, om korsets anstöt och kraft, om människans hjälplöshet och Guds frälsningsgärning. I egenskap av "vår Herres Jesu Kristi ovärdige evangelist" visar Luther bort

från sig själv för att så mycket starkare kunna konfrontera oss med det tilltal och anspråk, som utgår från det av honom betygade evangeliet.

### III. Konflikt och kyrkosplöttring

13. Luthers uppfattning och förkunnelse av rättfärdiggörelsen genom tron allena råkade i konflikt med dåtidens fromhetsformer, vilka dolde Guds givande rättfärdighet. Luther uppfattade sin gensägelse som varande i överensstämmelse med kyrkans lära, ja som ett försvar för denna. Varje tanke på en brytning med kyrkan var honom främmande, ja avvisades skarpt av honom. Likväl mötte hans sak ingen förståelse hos de kyrkliga och teologiska instanserna i Tyskland, och heller inte i Rom. Åren efter de "95 teserna" av 1517 präglades av växande polemik. Genom de alltmot tillspetsade uppgörelserna kom Luthers primärt andliga sak att mer och mer mynna ut i frågan om den kyrkliga auktoriteten och inkapslades i politiska maktfrågor. Det var inte genom Luthers förståelse av evangeliet som sådan, utan genom den reformatoriska rörelsens kyrkliga och politiska efterverkningar, som konflikt och kyrkosplöttring kom till stånd.
14. När Luther hotades av bannstrålen och uppmanades att återkalla för honom väsentliga uppfattningar, såg han däri de kyrkliga och världsliga makthavarnas vägran att verkligen ta itu med hans teologiska argumentation. Striden kom mer och mer att koncentreras kring frågan om vilken instans, som hade det avgörande ordet i trosfrågor. I denna konflikt åberopade sig Luther på Skriften och betvivlade, att alla påvornas och konciliernas läroavgöranden var bindande för samvetet. Ändå ineffattade för Luther betoningen av "Skriften allena" (sola scriptura) och av Skriftens inneboende klarhet ett erkännande av de gammalkyrkliga bekännelserna och ett hänsynstagande till den med Skriften överensstämmande traditionen. I hela sin kamp höll han fast vid att Gud bevarar sin kyrka i sanningen.
15. I den mån som de kyrkliga auktoriteternas motstånd växte, skärptes också Luthers polemiska hållning. Påven förkastades som varande "Antikrist", och mässan bedömdes som "avgudadyrkan". Å andra sidan framställdes Luther och hans anhängare som kättare och anklagades delvis för avfall från tron. Hoppet om att nå enighet vid riksdagen i Augsburg (1530) uppfylldes inte. I

den förkastelse, som kom Luther till del, såg denne tecken på den yttersta tidens inbrytande. Ut ur den ömsesidiga förkastelsen såg han inte någon väg tillbaka.

16. Luther kom att tas i anspråk av mycket olika grupper och strömningar i kyrka och samhälle (antiklerikala, revolutionära och svärmska rörelser). Själv sökte han värja sig mot detta. Likväl kom därigenom många negativa drag att fästas vid hans bild, drag som gör sig gällande ända in i vår tid.
17. Dessa historiska skeenden kan inte göras om eller negligeras. Däremot kan vi bearbeta deras negativa konsekvenser genom att undersöka deras orsaker och medge våra skuldbelastade försummelse. I det långa loppet kan konsekvenserna botas, först när vi gemensamt gör reformationens positiva sak till vår egen.

### IV. Att göra reformationens sak till vår

18. De lutherska kyrkorna har i århundraden bemödat sig om att bevara Luthers teologiska och andliga insikter. Därvid har inte alla Luthers skrifter spelat samma roll. Ofta rådde en benägenhet att ge företräde åt hans polemiska yttranden på bekostnad av hans pastorala och teologiska skrifter. Speciell kyrklig betydelse tillkom dock de av Luthers skrifter, som fick rangen av bekännelseskrifter. Bland dessa intar hans båda katekeser en särställning i kyrkornas liv. Tillsammans med Confessio Augustana är de också ägnade att bilda en grundval för det ekumeniska samtalet.
19. Luthers arv har emellertid under historiens lopp utsatts för allehanda begränsningar och vantolkningar:
  - Bibeln kom i ökande grad att isoleras från sitt kyrkliga sammanhang och dess auktoritet kom att läromässigt missförstås genom läran om verbalinspirationen;
  - Luthers höga uppskattning av kyrkans sakramentala liv gick i hög grad förlorad under upplysningen och pietismen;
  - Luthers syn på människan som en person inför Gud misstolkades i individualistisk riktning;
  - budskapet om rättfärdiggörelsen doldes ibland av moralism;
  - hans förbehåll gentemot de politiska myndigheternas kyrkoledande roll tystnade under lång tid;

- hans lära om Guds två sätt att härska ("tvåregementsläran") blev till legitimation för ett avståndstagande från kyrkans sida från socialt och politiskt ansvar.
20. Med all tacksamhet för Luthers gärning för-  
måler sig hos de lutherska kyrkorna idag  
medvetenhet om hans personlighets och  
hans verks begränsning, liksom om många  
negativa effekter av hans handlande. Man  
kan inte solidarisera sig med Luthers polemiska  
utfall; man förfasar sig över den gamle  
Luthers antijudiska skrifter; man ser, att  
hans apokalyptiska sensibilitet i förbindelse  
med hans ställningstaganden till påvedömet,  
döpparrörelsen och bondeupproret fört till  
bedömningar, som man inte kan överta. Li-  
kaså har vissa svagheter visat sig i det  
evangeliska kyrkosystemet, som dock Lu-  
ther själv ville se som nödfallsordningar.
21. För den romersk-katolska kyrkan och dess  
utveckling efter reformationen var på många  
sätt avståndstagandet från Luther bestäm-  
mande: rädsla för att kyrkligt inte godkända  
bibelutgåvor skulle sprida sig; en centralis-  
tisk överbetoning av påveämbetet och ensi-  
digheter i fråga om teologi och praxis beträf-  
fande sakramenten har varit kännetecknan-  
de för en medvetet motreformatorisk katoli-  
cism. Å andra sidan tog man dock i förläng-  
ningen av Tridentinums reformsträvanden  
upp många av Luthers angelägenheter, t.ex.  
genom predikans förnyelse, intensifierad ka-  
tekesundervisning och betoning av Augusti-  
nus' nådeslära.
22. I vårt århundrade kan vi – speciellt på tysk-  
språkigt område – bevittna ett intensifierat  
och nytt intresse för Luthers person och hans  
sak. Man erkänner det berättigade i hans  
reformatoriska bemödanden i förhållande  
sin tids teologi och kyrkliga missförhållanden  
och inser, att just hans reformatoriska  
grundinsikt – den i Kristus vår förtjänst för-  
utan skänkta rättfärdigheten – ingalunda står  
i motsättning till genuin katolsk tradition,  
sådan den möter oss exempelvis hos  
Augustinus och Thomas ab Aquino.
23. Denna nya inställning till Luther, vilken på  
sin tid belades med bann, återspeglas i det  
uttalande kardinal Johannes Willebrands  
gjorde vid Lutherska världsförbundets femte  
generalförsamling: "Vem kunde idag förne-  
ka, att Martin Luther var en djupt religiös  
personlighet och att han i ärlighet och  
hängivenhet utforskade evangeliets bud-  
skap? Vem kan förneka, att han, trots att  
han utgjorde ett hot mot den romersk-katol-  
ska kyrkan och den apostoliska stolen – för  
sanningens skull må man inte förtiga detta –  
bevarade en anmärkningsvärt stor del av den  
gamla katolska trosskatten? Ja, har inte  
Andra Vatikankonciliet själv uppfyllt krav,  
som bl.a. uttalats av Martin Luther och var-  
igenom många aspekter av den kristna tron  
och det kristna livet nu kommer bättre till  
uttryck? Att uttala detta trots alla olikheter  
är en grund till stor glädje och förhoppning."
24. Till de insikter vid Andra Vatikankonciliet,  
vari man kan igenkänna ett upptagande av  
för Luther angelägna ting, hör exempelvis:
- betoningen av den heliga Skrifts norma-  
tiva betydelse för kyrkans lära och liv  
(Den dogmatiska konstitutionen om den  
gudomliga uppenbarelse);
  - beskrivningen av kyrkan som "Guds folk"  
(Den dogmatiska konstitutionen om kyr-  
kan, kap. II);
  - bejakandet av kyrkans behov av ständig  
förnyelse i sin historiska existens (Den  
dogmatiska konstitutionen om kyrkan, 8;  
Dekretet om ekumeniken, 6);
  - bekräftelsen av bekännelsen till Jesu Kristi  
kors och dess betydelse för den enskilde  
kristnes liv liksom för kyrkans liv i dess  
helhet (Den dogmatiska konstitutionen  
om kyrkan, 8; Dekretet om ekumeniken,  
4; Den pastorala konstitutionen om kyr-  
kan och världen av idag, 37);
  - synen på de kyrkliga ämbetena som en  
tjänst (Dekretet om biskoparnas herde-  
uppslag i kyrkan, 16; Dekretet om prä-  
sternas tjänst och liv);
  - Betoningen av alla döptas prästadöme  
(Den dogmatiska konstitutionen om kyr-  
kan, 10 och 11; Dekretet om lekman-  
apostolatet, 2-4);
  - Insatsen till förmån för personens rätt till  
frihet i religiösa ting (Förklaringen om re-  
ligionsfriheten).
25. Också andra krav, som Luther ställde på sin  
tid, kan gälla för att vara uppfyllda i vår tids  
katolska teologi och kyrkliga praxis: bruket  
av folkspråket i liturgin, möjligheterna till  
nattvardskommunion under bägge gestalter-  
na och förnyelsen i fråga om nattvardsteolo-  
gin och nattvardsfirandet.

## V. Arv och uppdrag

26. Idag är det oss möjligt att gemensamt lära av Luther. "Han kan i det stycket för oss vara en gemensam lärare, att Gud alltid måste förbli Gud och att vårt viktigaste mänskliga gensvar alltid måste förbli absolut tillit och tillbedjan" (Johannes Willebrands).

- Som teolog, förkunnare, själasörjare, psalmdiktare och bedjare har Luther med osedvanlig andlig koncentration på nytt betygat det bibliska budskapet om Guds givande och befriande rättfärdighet och låtit det framträda i klarhet.
- Luther hänvisar oss till Guds ords prioritet i kyrkans liv, lära och tjänst.
- Han kallar oss till en tro, som innebär obetingat förtroende till den Gud, som i sin Sons liv, död och uppståndelse har visat sig vara en mot oss nådig Gud.
- Han lär oss att uppfatta nåden som Guds personliga förhållande till människan, var-till ingen betingelse är knuten och som ställer oss fria inför Gud och i tjänst åt nästan.
- Han förvissar oss om att mänskligt liv äger sin grundval och sitt hopp endast i Guds förlåtelse.
- Han uppfordrar kyrkan att ständigt låta sig förnyas av Guds ord.
- Han lär oss, att enheten i det nödvändiga medger olikheter i fråga om sedvänjor, ordningar och teologier.
- Som teolog visar han oss, hur insikten om Guds barmhärtighet öppnar sig blott för den som beder och mediterar, den som den helige Ande övertygar om evangeliets sanning och – mot alla anfäktelser – bevarar och styrker i denna sanning.
- Han förmanar oss, att försoning och kristen gemenskap står att finna, endast där man följer såväl "trons måttstock" som "kärlekens måttstock", den som "blott tänker det bästa om var och en och icke är misstänksam, tror allt gott om nästan och ... kallar var och en som blivit döpt för helig" (Luther).

27. Tillit och tillbedjande ödmjukhet inför Guds barmhärtighets hemlighet talar ur Luthers sista bekännelse, som kan som ett andligt och teologiskt testamente vara en vägvisare

också för vårt eget gemensamma sökande efter den sanning som förenar: "Vi är tiggare. Det är sant."

Kloster Kirchberg (Württemberg) den 6 maj 1983

*Hans L. Martensen*

Biskop av Köpenhamn  
Danmark

*George A. Lindbeck*

Professor vid Yale-universitetet  
New Haven, U.S.A.

## Dialog mellan Första och Tredje världens teologer

Den första dialogen mellan Första och Tredje världens teologer anordnades 5–13 januari 1983 på Centre International Réformé John Knox i Genève. Inbjudare var EATWOT (The Ecumenical Association of Third World Theologians).

Ett 80-tal teologer var inbjudna till dialogen, hälften från Första och hälften från Tredje världen, enligt ett detaljerat kvotsystem. Johann Baptist Metz, James Cone, Dorothee Sölle, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Kofi Appiah-Kubi och Tissa Balasuriya hörde till de mera namnkunniga deltagarna. Sverige representerades av Karin Boberg och undertecknad.

Dialogens utgångspunkt var deltagarnas konkreta erfarenheter i kampen för befrielse. Dessa erfarenheter blev föremål för en kritisk analys och reflexion under mötet. I anslutning till befrielsesteologins metodologi utformades dialogen som en process med tre etapper:

- *Första etappen:* Berättelser (story telling), där deltagarna berättar om sina erfarenheter i kampen mot olika former av förtryck
- *Andra etappen:* Analys
  1. Sociologisk analys av de olika former av förtryck som beskrivs i berättelserna och av deras inbördes förhållande
  2. Hermeneutisk analys av berättelserna för att upptäcka Guds närvaro i händelserna och erfarenheterna
- *Tredje etappen:* Teologisk nyformulering (reformulation)
  1. Nyformulering av teologiska temata
  2. Utarbetande av en teologisk metodologi
  3. Bestämning av teologernas roll i de kämpande grupperna

Från EATWOT:s sida hade man lagt ner mycket möda i förberedelsearbetet. Även i USA, Kanada och i de flesta västeuropeiska länder har det funnits arbetsgrupper för befrielseologi som under flera år förberett dialogen. EATWOT:s ordförande, biskop Emilio de Carvalho från Angola, formulerade mångas förväntningar vid mötets början: "This is a historical event . . . We are here to begin a new era in doing theology, a new theological existence."

Även Johann Baptist Metz hade ett djärvt och svepande historieperspektiv i sitt bidrag till dialogen. "We are standing at the end of the period of the Europe-centered era in theology", var hans första tes. Han tecknade ett brett perspektiv på kyrkohistorien där han skilde mellan tre perioder:

- Judekristendomen som var en kort inledningsfas
- Den hellensk-europeiska kulturens kristendom. Under nära 2000 år har *en* kultur dominerat kristenheten.
- En polycentrisk världskyrka. "The Catholic church is slowly moving away from a culturally monocentric church in Europe and North America to a culturally polycentric church in the whole world."

Den förändring som nu sker genom framväxten av "Third World Theologies" är alltså den viktigaste i kyrkohistorien, sedan kristendomen över-skred den judiska kulturens gränser, enligt Metz' historieperspektiv.

Trots skillnader i bakgrund och övertygelse nådde deltagarna fram till ett stort mått av enighet, efter stundtals ganska hetsiga diskussioner. Enigheten visade sig framför allt i synen på teologisk metod. Det viktigaste resultatet av Genève-dialogen är att befrielseologin idag kan beskrivas som en global rörelse. Inte bara i Tredje världen utan också i Nordamerika och Västeuropa framstår den nu som det viktigaste alternativet till de traditionella, västerländska teologierna.

Som skandinav kan man knappast undgå några självkritiska frågor efter ett sådant möte. Skandinavien är ju den region i Första världen som varit i särklass svagast representerad både i förberedelsearbetet och under själva dialogen (Norge och Finland har t.o.m. varit helt orepresenterade). Vad kan det bero på? Kan det vara så att vi skandinaver – trots vårt välkända internationella engagemang – har ganska svårt att lyssna på och lära av människor från andra kulturer?

Per Frostin