

## 1. Uppgiften

Martin Luther (1543-1546) gick i kloster för att söka och förhoppningsvis finna en nådig Gud. Han tog sina klosterlöften på stort allvar och ansträngde sig till det yttersta för att uppfylla dessa och behaga Gud. Men ju mera han ansträngde sig desto meta förtvivlad blev han. Han hatade begreppet Guds rättfärdighet (*iustitia Dei*) som han uppfattade som något som Gud kräver att han skall prestera. <sup>1</sup> Någon visshet om sin frälsning hade han inte.<sup>2</sup> Han upplevde svåra anfäktelser.  $\bar{z}$  var *predestinationsanfäktelserna* som höll på att driva honom till förtvivlan. <sup>3</sup>

Den hjälp som den medeltida kyrkan hade att erbjuda genom botsakramentet hjälpte Luther bara tidvis för han upplevde att han inte förmådde uppfylla kravet på ånger (*contritio*) och inte heller blev han viss om att han hade levat upp till den botgöring (*satisfactio*) som ålades honom i samband med bikten. Även det att han räknade med att hans vilja var fri och att han borde kunna älska Gud över allt annat försvårade hans kamp för att finna en nådig Gud. Ibland fick han hjälp av sin biktfader, men anfäktelserna återkom.<sup>4</sup>

Men när han studerade Romarbrevet, någon gång åren 1515–1519, upptäckte han vid läsningen av Rom 1:16-17 att Kristus genom sitt lidande, sin död och sin uppståndelse redan har vunnit den rättfärdighet som han själv hade försökt prestera genom sina egna ansträngningar utan att lyckas. Han insåg nu att Guds rättfärdighet (*iustitia Dei*) framför allt är en gåva som han får ta emot i tro helt gratis och som innebär en återupprättad gemenskap med Gud. <sup>5</sup> På Bibelns blad fann han evangeliet och därmed en nådig Gud. <sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Om den tidiga perioden i Luthers liv, se Bainton 1983, 10-60 och Metaxas 2017, 13-27. Om klosterkampen säger Grane 1994 45-53 att Luther blev munk för att komma närmare Gud eller som han själv säger för att finna en nådig Gud. Under sin andliga kamp i klostret såg Luther Kristus som domaren som inte bara på den yttersta dagen utan också dagligen dömde varje felsteg. För den som strävade efter ett heligt liv för att bestå i Guds ögon tycktes det inte finnas någon hjälp. Ju mer man försökte pressa sig själv desto missnöjdare blir man med sina prestationer.

<sup>2</sup> Enligt Ebeling 1965, 31 var det inte disciplinen i klostret som beredde Luther nöd utan de uppnådda framstegen i klosterlivet. Ju heligare hans liv var till det yttre desto djupare blev hans förtvivlan. Istället för att finna frid i hjärtat plågades han av den tilltagande *ovissheten om frälsningen*. Varken den allmänna själavården i klostret eller det flitiga bruket av nådemedlen hjälpte honom. Sjögren 1953, 32 hävdar att Luther hamnade i djup nöd när han i klostret ansattes av det som han förgäves letade efter i den tidigare kyrkliga traditionen där han hade mött anfäktelsen som en *kärlekens anfäktelse*. Men nu bryter *trons anfäktelse* fram med väldig kraft. Ruokanen 2021, 129-130 framhåller att när vi söker efter Luthers personhistoria påminns vi om hans *ovisshet* om frälsningen i unga år. Han var djupt förvirrad över sin andliga situation och var mycket oroad om huruvida han var bland de utvalda eller om han hörde till de förlorade (*massa perditions*) och var lämnad utanför den gudomliga frälsande nåden. Frågan om *frälsningsvisshet* blev avgörande för den unge augustinermunken. Han led av att inte ha ångrat sina synder tillräckligt djupt när han bekände dem i botens sakrament och tyckte att han inte fritt kunde älska Gud och var inte säker på att han hade bekämt alla sina synder tillräckligt. Han upplevde att han var oförmögen att skapa de rätta förutsättningarna för sin relation till Gud. Detta drev honom till ovisshet och desperation.

<sup>3</sup> Pinomaa 1972, 144-157 framhåller att predestinationsanfäktelserna skiljer sig från anfäktelser där människan frågar sig om hon är värdefull eller värdelös i Guds ögon. I predestinationsanfäktelsen tvivlar hon inte på evangeliets sanning utan på om hon själv från födelsen är inom evangeliets verkningsfält. Se också Metaxas 2015, 378-387.

<sup>4</sup> Grane 1994, 50 hävdar att Luther ibland var nära att förtvivla när anfäktelsen var som allra svårast. Han kallar tillståndet för '*desertio gratiae*', ett tillstånd av övergivenhet där människan känner att Gud har övergivit henne. Ibland kunde ett råd av biktfadern tillfälligt hjälpa honom men han kunde inte komma till ro för han kände sig aldrig säker på att hans ånger var äkta. Hur mycket han än presterade fanns alltid ovissheten kvar.

<sup>5</sup> Aurelius 1997, 51-52 framhåller att uttrycket '*iustitia Dei*' (tyska: *Gottes Gerechtigkeit*) fick en avgörande betydelse för Luther. Uttrycket är en översättning av hebreiskans '*sedaka*' som uttrycker en gemenskapsrelation. Aurelius hävdar att när Luther läste hebreiska blev rättfärdigheten för honom ett uttryck för Guds återlösningens verk. När Kristus led, dog och uppstod återupprättades och återställdes vänskapsförbundet med Gud.

<sup>6</sup> Wikström 1982, 121-122 framhåller det nära sambandet mellan formal- och materialprincipen för Luther och säger att dessa sammanfaller eftersom grunden för deras auktoritet är densamma, nämligen uppenbarelsen i Kristus, även om den förra utgör tolkningen av budskapet och den senare dess innehåll. Därför kan '*Skriftens centrum*' inte uppfattas som en reduktionsprincip med avseende å innehållet i de bibliska skrifterna eller Skriften som helhet.

Många år senare berättar Luther i sitt företal till en latinsk utgåva av sina verk år 1545 vad som hände när evangeliets ljus gick upp i hans hjärta:

Natt och dag grubblade jag över detta ända tills Gud förbarmade sig över mig och jag blev uppmärksam på sammanhanget mellan orden. Den är nämligen sådan: Guds rättfärdighet uppenbaras i evangeliet, såsom det står skrivet: 'Den rättfärdige skall leva av tro.' Nu kände jag mig nästan som om jag var född på nytt, som om portarna till paradiset (*porta paradisi*) hade öppnat sig, så att jag kunde gå in. Nu visade sig hela Skriften med ett annat ansikte för mig. <sup>7</sup>

Av den här beskrivningen framgår att det för Luther finns ett nära samband mellan reformationens så kallade formalprincip (Skriften allena) och materialprincip (rättfärdiggörelsen genom tron allena). Luther fann den nådige Guden när han studerade Guds ord. Skriften ledde honom till evangeliet och det i sin tur ledde honom till att han läste den med nya ögon. <sup>8</sup>

Den reformatoriska upptäckten som brukar kallas för Luthers tornupplevelse var av allt att döma en stark och omvälvande andlig erfarenhet som förändrade hans liv i grunden och satte sin prägel på resten av hans liv. <sup>9</sup> Den var också resultat av en längre teologisk utveckling. <sup>10</sup> Händelsen blev startpunkten för en rörelse som kom att beröra stora delar av Europa – främst kyrkligt men också samhälleligt och politiskt. <sup>11</sup>

Luthers reformatoriska upptäckt av Guds rättfärdighet som en gåva var alltså resultatet av en personlig kamp där brottningen med att förstå innebörden i uttrycket '*iustitia Dei*' kom att få

---

<sup>7</sup> WA 54, 186, 5-13. Johansson 2017, 6-7 nämner tre saker som Luther här uppfattar som sin reformatoriska upptäckt: "För det första att reformationens budskap är knutet till betydelsen av orden i den heliga Skrift. Luther säger att han 'noga ger akt på sammanhanget mellan orden' [...] För det andra att upplevelsen av evangeliet innebar en helt ny erfarenhet av glädje och frid i Gud. Det är något som förvandlar allt. Luther använder alltså uttrycket 'paradisets port.' [...] För det tredje, att hela Skriften får ett 'annat ansikte' (*alia facies*) [...] Det är samma Bibel, men nu visar den ett annat ansikte. Solen har gått upp och kastade sitt ljus över allting". Om Luthers brottning med språket i Rom 1:16-17, se Lindroth 1975 II, 92-95, Aurelius, 1997, 49-52, och Hägglund 2002, 10.

<sup>8</sup> Öberg 1983, 368 hävdar att i Luthers beskrivning av tornupplevelsen ser vi att upptäckten av hur människan blir rättfärdiggjord genom tron på Guds Son på samma gång är nyckeln till personlig frälsning och nyckeln till Skriften. Där man kommer loss från prestationernas och de egna gärningarnas väg leder den teocentriska rättfärdiggörelseläran också till en helt ny bibelsyn. Metaxas 2020, 95-96 återger ett uttalande från ett bordssamtal 1532 där Luther skulle ha sagt att den helige Ande gav honom insikt i evangeliet när han satt på avträdet. Reformatorn skulle alltså ha fått sin nya insikt i betydelsen av uttrycket '*iustitia Dei*' när han satt på "*Cloaca*". Ett dylikt skämt var inte alls främmande för Luthers sätt att uttrycka sig också fastän det handlade om viktiga händelser.

<sup>9</sup> Enligt Joest 1977, 14 är den frälsande tron (*der Heilsglaube*) så central för Luther att alla teologiska problem kan uppfattas och förstås i ljuset av den. Ebeling 1965, 24-25 framhåller att man inte kan komma ifrån att det också i teologin finns ett samband mellan personen och gärningen och att man därför inte kan förbise Luther yttrande "endast erfarenheten gör teologen" (*Sola experientia facit theologum*) när man vänder sig till hans teologi. Redan frågan om hur reformatorns upptäckt av rättfärdiggörelsen genom tron allena skall förstås mot bakgrunden av hans personliga erfarenhet av anfäktelse och befriande visshet å ena sidan och bestämda teologiska problem å andra sidan. Att Luther inte ville att man skulle fästa sig vid sin person kommer fram när han år 1522 bestämt tillbakavisar tanken på att de som sympatiserade honom skulle börja kalla sig för 'lutheraner' och säger att man bör tåga om mitt namn och inte kalla sig luthersk, utan kristen: "Vad är Luther? Läran är inte min. Jag har inte blivit korsfäst för någon. Paulus tillåter inte att de kristna skall hålla sig till honom eller Petrus utan kalla sig kristna. Hur kan det komma sig att jag arma stinkande mask (*Madensack*) skulle kalla Kristi barn efter mitt oheliga namn. Inte så kära vänner! Låt oss undvika partinamn och kalla oss kristna efter den lära vi har. Papisterna har ett partinamn eftersom de inte håller sig till Kristi lära och namn utan vill vara papistiska så låt dem vara det efter sin Mästare. Jag är inte och vill inte vara någons Mästare för jag har med församlingen en gemensam lära, nämligen Kristi lära, hans som allena är vår Mästare" (*Ich bin und will keines Meisters sein. Ich habe mit der Gemeinde die einige gemeinsame Lehre Christi, der allein unser Meister ist*). "(WA 8, 685, 4-15). Se även Ebeling 1964, 23.

<sup>10</sup> Tidpunkten för det reformatoriska genombrottet är omstridd. Se härtill Öberg 1970, XVII-XIX. Ebeling 1965, 35 hävdar att dateringsförsöken gäller någon gång mellan 1512 och 1519 och att det stora flertalet stannar för 1514. Ebeling, 1965, 73 anser att man måste veta vad man menar ifall man låter reformationen börja med den 31 oktober 1517 eftersom den hade börjat för sedan länge i klostercellen, i katedern och i predikstolen. Men nu först börjar följderna av den omfattande och ännu okända reformation märkas.

<sup>11</sup> Se härtill Bainton 1978, 50-66, Arffmann 1993, 16-26 och Grane 1994, 68-88.

en avgörande betydelse. Upptäckten var resultatet av en existentiell andlig kamp under många år och av en intensiv brottnings med Bibelns texter. Först när han fann att evangelium var en gåva som han fick ta emot gratis i tro infann sig den visshet som han hade sökt och kämpat för att vinna.<sup>12</sup> När han fann en nådig Gud i Kristus kom han att göra upp med den rådande katolska teologin som inte var så enhetlig som man kanske föreställer sig<sup>13</sup> och sprida sin upptäckt i predikningar, skrifter och psalmer.<sup>14</sup>

Mot den här bakgrunden kan Luthers andliga kamp förstås som *en kamp för personlig frälsningsvisshet* som han sedan ville att också andra skulle få del av och uppleva. Den visshet som tron på Kristus gav Luther blev livsavgörande för honom.<sup>15</sup>

*Med utgångspunkt i Luthers personliga kamp för frälsningsvisshet skall jag i den här undersökningen analysera hur reformatorn i några av sina viktigaste skrifter ville förmedla evangeliet så att också andra skulle bli vissa om sin frälsning.*<sup>16</sup>

I Nya testamentet talas det om visshet bland annat på följande ställen: Joh 10:24, 1 Tess 1:5, 2 Tim 1:12, Hebr 6:11, Hebr 10:22 och Hebr 11:1. På tyska använder reformatorn ord som *'Gewissheit', 'Heilsgewissheit'* och *'Gewissheit des Glaubens'*.

---

<sup>12</sup> Söderblom 1919, 208 hävdar att Luther redan före sin tornupplevelse hade lärt känna grunderna för saligheten och tron men att tryggheten och friheten saknades tills det gick upp för honom att en kristen får och skall äga personlig visshet om sin frälsning. Då först blev han fri från skuldskänslan. Enligt Söderblom 1919, 306 har Luther med sin lära om frälsningsvissheten fulländat evangeliets personliga förtröstan och i enlighet med uppenbarelseens gudstro upphävt rädslan för makterna. När vissheten en gång hade vunnits gällde det att också hålla fast vid den mot världens, lagens och samvetets dom och anklagelser.

<sup>13</sup> I teologihistorien talar man om den *äldre skolastiken, högskolastik, senskolastisk tomism, nominalism och occamism*. Alla dessa hade mycket gemensamt men de behandlade den teologiska traditionen på olika sätt. Med *skolastik* som betyder skolvetenskap avses den teologi som från och med mitten av 1000-talet utformades vid de västerländska högskolorna och som nådde sin kulmen under 1200-talet och som mer eller mindre upplöstes på 1400- och 1500-talet. Utmärkande för skolastiken är att man använde sig av filosofiska metoder bland annat Aristoteles logik när man bearbetade det teologiska stoffet. Den mest kända teologen är *Thomas av Aquino* (1225-1274) som räknas som *'doctor ecclesiae'* inom den romersk katolska kyrkan och som skrev bland annat det monumentala verket *Summa Theologiae* (1266-1273) och tog sig för att med logikens hjälp försök bevisa Guds existens. Thomas kom också att utveckla högskolastikens nådelära och betonar nådens prioritet i förhållande till den fria vilja och tar avstånd från den psykologisering som kännetecknar franciskanernas uppfattning. Enligt Thomas kan människan inte av egna krafter förbereda sig för att tillägna sig nåden, utan behöver gudomlig hjälp. Rättfärdiggörelsen är enligt Thomas någonting helt och hållet övernaturligt som kan komma till stånd endast genom den ingjutna nåden (*gratia infusa*).

<sup>14</sup> Ebeling 1965, 52 påstår att den främsta orsaken till att Luther inte nöjde sig med predikstol och kateder utan grep till pennan, var varken att få lärda med sig eller kampivern, utan själasörjarens ansvar för en ren, klar förstälighet befriande förkunnelse av evangelium som ger visshet. Müller&Pfnühr 2080, 107 ställer frågan huruvida Luthers personliga kamp kan rättfärdiga en proteströrelse inom kyrkan. Svaret är att frågan efter den enskilda människan bland så många samtida fann ett starkt eko i samtiden vilket tyder på att Luther aktualiserade ett vitt utbredd problem. I början av 1500-talet fanns det inte bara en längtan efter frälsning hos människorna, utan även en *ovisshet om frälsningen* som gjorde att det befriande evangeliet kunde falla i god jord.

<sup>15</sup> Ruokanen 2021, 129-130 hävdar att när vi ser på Luthers liv påminns vi om hans *ovisshet* om frälsningen i unga år. Han var djupt bekymrad över sin andliga situation och oroade sig över huruvida han fanns bland de utvalda eller hörde till de fördömda (*massa perditionis*) som befann sig utanför den frälsande nåden. Frågan om frälsningsvisshet blev ett avgörande problem för den unge augustinermunken som upplevde att han inte förmådde prestera en rätt ånger för han kunde inte älska Gud och var inte viss om att han hade bekänt alla sina synder.

<sup>16</sup> Salo 2018, 8-14 redogör för hur ordet *frälsningsvisshet* används i de lutherska bekännelseskriterierna och i *Tridentinum*. Se också Scotts artikel *Gewissheit*, 1986, 1558-1563 (RGG II) där han behandlar vissheten inom allt från naturvetenskap och filosofi till teologin och beskriver skillnaderna mellan luthersk och romersk-katolsk uppfattning. Teinonen 1975, 42 och 242 gör en distinktion mellan absolut visshet (*certitudo absoluta*) och villkorlig visshet (*certitudo condicionata*) och räknar även med en likgiltig felaktig visshet (*certitudo*). I BSELK:s (1981) sakregister (1160-1218) anges var i de lutherska bekännelseskriterierna orden *'Gewissheit'* och *'Heilsgewissheit'* förekommer. I engelska översättningar av Luthers texter används ord som *'assurance', 'confidence'* och *'certainty'*. Pitkänen 2013, 69 gör i sin forskning om Jonas Lagus teologi distinktionen mellan en rätt frälsningsvisshet (*certitudo*) och en felaktig (*securitas*).

När Luther talar om (frälsnings)visshet använder han även parallellt ord som *samvetsfrid*, *förtröstan*, *tröst*, *trygghet*, *förlåtelse*, *trygghet*, *läkedom*, *frihet*, *tillförsikt* och *glädje*.<sup>17</sup> De här själstillstånden är följder av vissheten men kan även uppfattas som synonymer till den.<sup>18</sup> Deras motsatser är *anfäktelser*, *otro*, *tvivel*, *ofrid*, *oro*, *tvivel*, och ångest. De här är goda respektive onda *affekter som påverkar och styr vårt beteende och våra liv*.<sup>19</sup>

Ett av de mest kända Luther-citatet om tros- och frälsningsvisshet finns i företalet till Romarbrevet (1522) där reformatorn beskriver den trons förtröstan och visshet som gör människan glad och frimodig: "Tron är en levande, djärv tillförsikt till Guds nåd, så viss att den tusen gånger kunde dö på den (*so gewiss, das er tausent mal drüber stürbe*). Och sådan tillförsikt och kunskap om Guds nåd gör glad, modig och väl till mods mot Gud och allt skapat, något som den helige Ande verkar i tron."<sup>20</sup> Det är uppenbart att det personliga var viktigt för Luther. Han engagerade sig helhjärtat i den enskilda människans andliga nöd och ville avhjälpa den.<sup>21</sup>

I forskningen talar man om två slag av visshet: en objektiv sanningsvisshet (*christliche Heilsgewissheit*) och en personlig frälsningsvisshet (*persönliche Heilsgewissheit*). Den förra syftar på sanningen och vissheten i Guds ord och löften i Bibeln, i dopet, i nattvarden och i

---

<sup>17</sup> Vainio 2015, 461-463 försvarar den finländska Luther-forskningen mot beskyllningar för att bedriva teologi på förekomsten av enskilda termer som exempelvis gudomliggörande (*theosis*) som finns endast sparsamt i reformationstidens texter med att man nog också beaktar andra termer som till betydelsen ligger nära 'theosis'. Ett visst tema kan finnas hos en teolog fastän han inte använder vissa ord.

<sup>18</sup> Sundkvist 2004, 119 noterar att ordet *tröst* är ett centralt ord när Luther klargör betydelsen av Kristi gärning. Andra uttryck är glädje, frid, tillförsikt och mod. Öberg 1970, 229 nämner biktens psykoterapeutiska uppgift och funktion. Brosché 2017, beskriver hur Luther tröstar med evangelium i själavården medan Mannermaa 1990, 95-106 jämför terapi och teologi och påvisar både likheter och skillnader samt hur dessa i praktiken kan berika varandra.

<sup>19</sup> Vangslev 2010, 10 hävdar att tron, hoppet och kärleken för Luther är goda gudomliga affekter, men att reformatorn när han kommenterar Psaltarens psalmer också talar om bedrövelse och glädje samt fruktan och hopp, affekter som kan föras tillbaka till Augustinus och Platon. De här affekterna, bland vilka hoppet hör till den paulinska triaden och som därför intar en särställning i förhållande till bedrövelsen, glädjen och fruktan, kan kallas '*ledsageaffekter*' som ledsagar huvudaffekterna tron, hoppet och kärleken och är därför sekundära. Fagerberg 1965, 80 nämner de goda affekterna tro, kärlek och lydnad mot Gud, men även de onda, som otro, brist på kärlek till Gud samt otacksamhet, brist på tålmod i prövningar och dödsfruktan. På grund av sin fördärvade natur är människan fylld av negativa affekter och hon kan inte själv åstadkomma någon förändring till det bättre. Till Luthers affektlära, se även Olsson 1971, 513-522 som noterar att Luther vanligen förknippar affekterna med viljan och räknar med kärlek och hat (*Liebe und Hass*) till huvudaffekterna från vilka glädje och sorg (*Freude und Trauer*), hopp och fruktan (*spes et timor*) springer fram. Enligt Olsson bildar dessa sex affekter tillsammans ett affektschema och dessa kan förhålla sig på olika sätt till varandra beroende på det sammanhang där de förekommer.

<sup>20</sup> Martin Luthers företal till Bibeln 1983, 60 ; WADB 7, 11: 16-19. Brosché 1978, 197 noterar en ny accentuering av Luthers uppfattning av den levande tron (*living faith*) som implicerar inte endast den historiska tron (*fides historica*) utan även en engagerad tilltro till Guds älskande och frälsande handlingar 'för mig' (*pro me*). Hietamäki 2019, 195 hävdar att tillit (*trust*) i teologin för det mesta förknippas med tro och/eller visshet (*certitude*). Tillit är tro som förtröstan (*fiducia*) eller visshet som kunskap (*agnito*) och beskriver förhållandet mellan en person och Gud eller innehållet i tron. Söderblom 1919, 139 hävdar att "ingenting är uppenbarare i Luthers levnad, än att hans trosvisshet, vilket är den från katolsk synpunkt betänkligaste nyheten, fastän den var den bästa hjälp mot själanöden hos honom själv och andra som behövde tröst." Söderblom 1919, 218 påstår också att Luther själv menade sig ha anfäktelserna att tacka för vissheten för dessa gav honom ingen ro innan han vågade sig fram till *vissheten om frälsningen*. Enligt Lohse 1977 är '*Heisglaube*' så central för Luther att han anser att alla teologiska problem bör ses och belysas utgående från den. Althaus 1966, 55 framhåller att frågan om *trovisshet* var en allvarlig fråga för Luther eftersom frälsningen för honom var en högst personlig angelägenhet och att tron var livsviktig.

<sup>21</sup> Martin Luthers företal till Bibeln 1983, 60; WADB, 7, 10:6-15. Tänkvärt är att av Luthers 95 teser gäller den första inte kyrkan, utan den enskilda människan: "När vår Herre och Mästare Jesus Kristus sade 'Gör bättring, os.v.' ville han att den troendes hela liv skulle bestå av bättring. (*Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht Tut Buße*" usw. (*Matth. 4,17*), *hat er gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sein soll*)". Även teserna 2-5 gäller den enskilda människans andliga liv och förhållande till Gud. (Teserna finns på latin i WA 1, 530-628). Även i några inomlutherska lärostrider efter Luthers död spelade frågan om frälsningsvissheten en stor roll. Se närmare Erikson 1986, 137, 226, 300 och 312.

bikten, medan den senare avser att en människa har frid i hjärtat och samvetet och visshet om att och Guds ord och löften gäller henne personligen. Trosvisshet (*Glaubensgewissheit*) används som synonym till den personliga frälsningsvissheten som kan vara antingen en ofelbar visshet som grundar sig på Bibeln och den kristna läran eller en mera reflekterande erfarenhetsmässig visshet - eller både ock.<sup>22</sup>

För människorna på Luthers tid var frågan om Skriftens och kyrkans auktoritet och sanning inte något som man ifrågasatte utan räknade med att Bibeln var Guds ord som man kunde lita på och som innehöll sann kunskap om Gud och som var en pålitlig källa som kunde ge tröst och visshet i ens andliga nöd.<sup>23</sup>

De här två slagen av visshet har sin motsvarighet i skillnaden mellan trosinnehållet som man tror på (*fides quae creditur*) och själva trosakten, den personliga tron med vilken man tror (*fides qua creditur*). Sambandet mellan de här båda består framför allt i att '*fides quae*' föder tro och ger upphov till '*fides qua*'. Förhållandet mellan dessa båda trosbegrepp aktualiserar också frågan om man kan vara övertygad om att Kristus är Guds Son, att han har dött och uppstått och att Skriften är Guds sanna Ord, utan att för egen del äga en frälsande tro (*fides salvia*) som inte endast en historisk tro (*fides historica*).<sup>24</sup> Och hur skiljer sig den historiska tron som Luther varnar för från den frälsande tron?<sup>25</sup>

Inom Lutherforskningen använder man också begreppen *teocentrisk* och *antropocentrisk* teologi.<sup>26</sup> Luther använde inte själv de här termerna men de kan vara till hjälp som analytiska redskap när jag skall undersöka förhållandet mellan det objektiva och det personliga i tron i reformatorns texter.

---

<sup>22</sup> Kvist 1984, 226-227 hänvisar till Ihmels 1901,20 och använder termerna sanningsvisshet (*Wahrheitsgewissheit*.) och trosvisshet (*Glaubensgewissheit*) och beskriver frälsningsvissheten som "en personlig övertygelse som grundande sig på Gud handlande med människan i ordet, som den troende sätter sin tillit till, och i dopet, varigenom Gud verkar syndernas förlåtelse, frälser från död och djävul och ger evigt liv och salighet". Lohse, 1977, 14 hävdar att det konstitutiva för den kristna tron för Luther är den personliga frälsningstron (*der persönliche Heilsglaube*). Lindström 1939, VIII hävdar att frälsningsvisshet för Luther inte innebär "visshet om den egna saligheten utan en visshet om att Gud är kärlek och att han är mäktig att helt föra sin vilja igenom trots allt som står den emot". Se också Erikson 2002, 49. Pitkänen 2013, 1865-187 gör en distinktion mellan den bidande tron, '*fides directa*' som som rättfärdiggör och '*fides reflexa*' som innebär frälsningsvisshet och som '*fides directa*' därför bör sträva till.

<sup>23</sup> Öberg 2002, 30-41 beskriver hur man inom den medeltida kyrkan uppfattade Bibeln och tolkade den och noterar att *Thomas av Aquino* ansåg att människan genom att studera de skapade tingen kan få en viss uppfattning av Gud som det högsta Varat, men för att nå den fulla kunskapen om hans väsen och handlingar måste hon få del av uppenbarelsen som ger en övernaturlig visdom genom nådens ljus och Skriften. Bohlin 1927, 55-56 hävdar att det för Luther är det lika viktigt att tron äger en stark personlig och subjektiv karaktär som en saklig och objektiv innebörd. Lika viktig som reformatorns grammatikalisk-exegetisk upptäckt av evangeliet var, lika viktigt var det att det var den gudomliga verkligheten som då uppenbarades sig för honom."

<sup>24</sup> Mc Grath 2007, 428 hävdar att '*fides qua creditur*' syftar på den akt av tillit som ligger i hjärtat av den kristna tron, medan *fides quae creditur* i sin tur syftar på det specifika innehållet i den kristna tron som uttrycks i varierande trosbekännelser, läror och andra påståenden om tron. Lindroth 1975 II, 16 definierar de båda begreppen och säger att dogmatikens objekt är den kristna trons innehåll, '*fides quae*', eller tro i objektiv mening som klart skiljer sig från tron som funktion, '*fides qua*', eller tro i subjektiv mening, som innebär förmåga att omfatta, tillägna sig och acceptera ett visst trosinnehåll. Jeanrond 2019, 51 påtalar risken med att '*fides quae*' och '*fides qua*' separeras från varandra så att den förra inte stöder den senare. Se även Brosché 1978, 185-188, 191,193-194

<sup>25</sup> Se närmare Tervonen 2004 som har analyserat Henrik Renqvists uppfattning av förhållandet mellan en försanthållande tro (fi: toteapitäminen, lat: *notitia*) och en erfarande frälsande tro (lat: *fiducia*) och Pitkänen 2013 som har undersökt Jonas Lagus syn på förhållandet mellan en tro på ordets vittnesbörd (*fides direkta*) och en kämpande tro som ständigt på nytt söker en kännbar visshet (*fides reflecta*).

<sup>26</sup> Se närmare Nygren 1966, 585-592 som i sin banbrytande bok *Eros och agape – den kristna kärlekstanken genom tiderna* (första upplagan 1930 och 1936) hävdar att ett teocentriskt gudsförhållande har Gud och hans handlande i centrum, medan ett antropocentriskt gudsförhållande är egocentriskt med människans handlande i fokus. Nygren kallar eros och agape för grundmotiv och beskriver de båda motivens kamp om herraväldet i teologihistorien.

Inom dogmatiken brukar man ibland definiera tron som kunskap (*notitia*), bifall (*assensus*) och förtröstan (*fiducia*). För att tron inte skall vara endast en historisk tro (*fides historica*) räcker det inte med kunskap om trons innehåll, utan tron behöver vara en personlig förtröstan (*fides apprehensiva*) på Gud.<sup>27</sup>

Hägglund framhåller att Luther i sitt teologiska tänkande och i sin praktiska gärning höll samman soteriologiska och antropologiska aspekter när han betonade att det kristna budskapet är för oss (*pro nobis*). Hägglund placerar in det här i dess teologihistoriska ram och säger att vi i den västerländska traditionen från och med Augustinus möter ett nytt intresse för och ett nytt sätt att behandla de antropologiska frågorna:

När de dogmatiska striderna flyttas över från treenighetsläran och kristologins område till frågorna om synd och nåd, om fri vilja och predestinationen, så innebär detta, att teologins centrala problem komma att förläggas till antropologins område och att de psykologiska problemen bli teologiskt relevanta på ett nytt sätt [...] De på en gång antropologiska och teologiska föreställningarna om arvsynd och återlösning, om fri vilja och nåd som ingår i den klassiska lutherska traditionen finns sålunda i sina grunddrag utvecklade redan hos Augustinus. Det intresse för människan, som här kommer till uttryck ger den västerländska teologin dess särprägel i förhållande till den grekisk-ortodoxa där intresset är starkare koncentrerat till dogmerna i deras referens till det kultiska och objektiva. Frälsningen betraktas där i första rummet såsom ett förlänande av odödlighetens gåva. I västerländsk tradition framställs frälsningen snarare som förlåtelse och befrielse från synd, något som också i sig synes innebära en närmare anknytning till den konkreta, individuella människan. Ty odödligheten är något som helt ligger på det osynligas, plan. Men om frälsningen betraktas som befrielse från synden, betonas också starkare dess konkreta verkan i det nuvarande livet.<sup>28</sup>

Johansson noterar samma sak och framhåller att det som kännetecknar reformationens Kristus-bekännelse är att "...det fornkyrkliga kristologiska dogmat vävs samman med antropologiska aspekter och att det nya vad gäller läran är att Kristi verk och *pro nobis* blir än mer uttalat än vad det var i de tidigare bekännelserna."<sup>29</sup>

Det som även bidrog till en förändring inom teologin var att Luther när han blev professor i bibelutläggning 1512 började fokusera på Bibeln inom de teologiska studierna. Under åren 1220-1500 hade man i huvudsak studerat och kommenterat *Peter Lombardus* (1095-1160) *Libri quatuor sententiarum*, som även Luther var bekant med och som han själv försett med

---

<sup>27</sup> Om tron som kunskap (*notitia*) och förtröstan (*fiducia*), se Fagerberg 1965, 161-162 och Hägglund 1971, 296. Vikström 1974, 131 -133 redogör för hur man inom den lutherska ortodoxin lärde att tron består av kunskap (*notitia*), bifall (*assensus*) och tillförsikt eller förtröstan (*fiducia*). Den här tredelningen var förankrad i en empirisk antropologi och en därmed sammanhängande psykologisering. Till frågan om förhållandet mellan hjärna och hjärta i Luthers uppfattning av tron, se Stolt 1994, 46-55 och 2004, 132-134 som nämner att vårt moderna västerländska sätt att förlägga de 'kyliga' tankarna och förnuftet till hjärtan och de 'varma' känslorna till hjärtat var främmande för Luther eftersom hjärtat för honom utgör personlighetens centrum där även tron finns: "Det är den helige Andes verk att kunskap och känslor i hjärtat sammansmälter till tro. Utan känslornas visshet i hjärtat ingen rätt tro [...] Hos Luther föder tankar och känslor varandra. Målet för honom var hela tiden att nå adressatens hjärta med sina ord."

<sup>28</sup> Hägglund 1959, 18-19. James I Packer 1998, 11 hävdar att Luther har ansetts påstå att det i kristendomen handlar om personliga pronomen så att allt beror på att man vet att Kristus dör för 'mig' för att vara 'min' Frälsare och att hans Fader är min Gud och Fader som personligen är engagerad i kärlek, uppföstran och uppehåller och förhärligar mig. Redan det här är ett förbundstänkande eftersom det är det grundläggande innehållet i förbundsrelationen. I Guds förbund är de personliga pronomen viktiga när de används på detta sätt som en grund för Guds vänskap, frid och ömsesidig kärlek.

<sup>29</sup> Johansson 2019, 48-62 ger exempel från fornkyrkan (*Nicaenum*) och Luthers Lilla katekes hur soteriologiska och antropologiska element förenas. I *Nicaenum* finns uttrycket 'för oss människor för vår salighets skull...', vilket under reformationstiden kom att få allt större utrymme. Det mest tydliga exemplet på hur den fornkyrkliga bekännelsen förenade antropologiska och soteriologiska perspektiv finner vi i Luthers LK där förklaringarna till Tron innehåller 'jag' och 'mig': "För att människan skall kunna sätta sin tro och tillit till Kristus behöver hans person och verk och att det var för oss (*pro nobis*) förkunnas som en helhet [...] Med detta har vi sett viktiga drag i reformationen nya förståelse av Gud i Kristus, som alltså inte avsåg att förändra det fornkyrkliga treenighetsdogmat eller kristologin, utan istället avsåg att visa vad detta betydde för människan [...] Reformationens Kristus-bekännelse kännetecknas av att hans person och verk hålls samman med bejakandet att det gäller just för mig (*pro me/ pro nobis*)."

randanmärkningar. Sentenserna var en antologi över bibliska texter med utdrag från kyrkofäderna och medeltida teologer där Augustinus texter dominerar innehållet. *Lombardus* storhet bestod i urvalet av texter, systematiken i framställningen, och att han i sitt urval låter skilda synsätt komma till tals. Men studiet av sentenserna ledde också till att Bibeln hamnade i bakgrunden, vilket Luther ändrade på. Det ledde till att människan och hennes andliga frågor aktualiserades på ett helt nytt sätt.<sup>30</sup>

Bland forskarna finns det något olika meningar om frälsningsvisshetens innebörd, plats, och betydelse i Luthers teologiska tänkande. Till dem som hävdar att frågan om vissheten (*Heilsgewissheit*) är central för Luther hör tyskarna Karl Heim, Gerhard Ebeling, Paul Althaus d.y., Karl - Heinz zur Mühlen och Pierre Bühler och de svenska teologerna Nathan Söderblom, Gustaf Wingren, Fredrik Brosché, Rune Söderlund och Ingemar Öberg.<sup>31</sup>

Även de finländska teologerna Tuomo Mannermaa, Risto Saarinen, Simo Peura, Eeva Martikainen och Juha Mikkonen fäster uppmärksamhet vid visshetens plats i Luthers teologiska tänkande. Miikka Ruokanen har påvisat tydliga paralleller mellan *De servo arbitrio* och *Stora galaterbrevskommentaren* och finner att vissheten har stor plats i båda.<sup>32</sup>

De svenska teologerna Ragnar Bring och Martin Lindström däremot anser att frälsningsvissheten i betydelsen av en personlig visshet (*persönliche Heilsgewissheit*) är ett uttryck för en antropocentrisk, eudaimonistisk uppfattning som är oförenlig med Luthers teologi.<sup>33</sup>

På romersk-katolskt håll uppfattar teologerna överlag frälsningsvissheten som ett uttryck för en antropocentrisk och subjektiv kristendom. *Tridentinum* (1545-1563) fördömde

---

<sup>30</sup> Se närmare Braw 2007, 92, 95; 152-157. Ebeling 1964, 42-45 påpekar att Luther föreläste vid Universitetet i Wittenberg 1513-1546 men redan år 1512 övertog han Staupitz uppgift som '*Lectura in Bibliam*'. Det var ovanligt att som skolastisk teolog ägna sig åt Skriftens innehåll och inte åt dogmatisk undervisning främst i form av kommentarer till Lombardus *Sentenser*. Här uppnåddes ett med den reformatoriska insikten sammanfallande beslut som innebar att Luther inte lämnade den bibliska exegesen.

<sup>31</sup> Se Heim 1911, Ebeling 1964, zur Mühlen 1972, Bühler 1981 och Brosché 1978. I anslutning till reformationsjubileet 1917 höll Söderblom ett antal föreläsningar i Engelbrektskyrkan i Stockholm. Dessa utgör huvudinnehållet i *Humor och melankoli och andra Lutherstudier* (1919). Mycket har hänt inom Lutherforskningen på 100 år men eftersom Söderblom ofta återkommer till sådant som är centralt för min undersökning, nämligen *förtröstanstro och visshet* som motkrafter till negativa affekter som melankoli, anfäktelser och ångest förtjänar Söderbloms över 100 år gamla klassiker att beaktas. Enligt Söderblom 1919, 327-333 nådde Luther inte himlen på mystikens svindlande steg, utan i tron som såg himlen öppen över sig. Förlåtelse strömmande ned som en gåva lika slösande riksom solens värme. I sin gärning hade reformatorn sin förtröstan i himlen. Därför kunde han hävda trons visshet.

<sup>32</sup> Ruokanen 2021, 196 noterar i sin bok *Trinitarian Grace in Martin Luthers The Bondage of the Will* (2021) att Mannermaas förståelse av Luthers lära om rättfärdiggörelsen som en förening (*unio*) mellan Kristus och syndaren och som delaktighet (*participatio*) i Kristi person, gåvor och liv är riktig. Han säger sig ha funnit samma tankestruktur i Luthers *De servo arbitrio* (1525) som Mannermaa funnit i *Lectures on Galatians* (1531/35) och noterar hur konsekvent reformatorn var när han undervisade om dessa grundsanningar. Redan många år innan han skrev sin bok mot Erasmus, med början i *Lectures on Romans* (1515-1516). Även Mannermaas kritik av den moderna tyska Luther-forskningen där man har tolkat Luthers lära om rättfärdiggörelsen i termer av aktualism och relationell ontologi och förnekat begreppet '*unio*' och där man har betonat avståndet mellan Kristus och människan har enligt Ruokanen visat sig vara korrekt.

<sup>33</sup> Lindström 1939, VIII påstår i inledningen till sin översättning av *Stora galaterbrevskommentaren* (1939) att Luther aldrig har lärt någon frälsningsvisshet, utan varnat för den, men medger att reformatorn nog räknar med en visshet om att Gud är kärlek och att han är mäktig att helt föra sin vilja igenom, trots allt som står den emot. Se också Bring 1929, 354 och Nyman 1949, 36-52 och anförd litteratur. När Nyman 1949 i sin avhandling "Den bidande tron hos Paavo Ruotsalainen" jämför den finländske pietistiske väckelseledaren Paavo Ruotsalainen (1777-1852) trosuppfattning med den evangeliska väckelsens ledare prästen Fredrik Gabriel Hedbergs (1811-1893) hävdar han att det är Ruotsalainen som med sin "bidande tro" är mera luthersk än Hedberg med sin av tros- och frälsningsvisshet. Ruotsalainen trosuppfattning skulle enligt Nyman vara teocentrisk i motsats till Hedbergs antropocentriska trossyn. Söderlund 1993, 31-33 kritiserar Bring och Nygren och hävdar att deras forskning också när det gäller frälsningsvissheten styrs av den lundensiska motivforskningen. Nymans slutsatser kritiseras av Hildén 1955 och Erikson 2002.

reformatörernas uppfattning att den på Kristus troende har rätt att äga frälsningsvisshet.<sup>34</sup> Nämnas kan även Paul Hacker *Das Ich im Glauben bei Luther* (1977) och Rosalies Taube *Gott Und Das Ich: Einer Auseinandersetzung mit Luthers Lehre über Glaube und Liebe in seinem Galater-Kommentar* (1996). I sin encyklika *Spe Salvi* (2007) räknar påven Benedict XVI däremot med att tron skapar en visshet (*certainty*) som berör inte bara framtiden, utan även nuet och kommer nära Luthers förståelse av Kristi närvaro i tron.<sup>35</sup>

Den finländska Lutherforskningen (Mannermaa, Saarinen, Peura, Martikainen, Kopperi, Vainio och Raunio) har sedan 1980-talet kritiserat tyska forskare (Gerhard Ebeling, Walther von Loewenich, Karl-Heinz zur Mühlen och Pierre Bühler) för att de utifrån sina filosofiska förutsättningar (Kant) skiljer det etiska och ontologiska från varandra och inte har förståelse för när Luther beskriver förhållandet mellan Kristus och den troende i ontologiska termer utan uppfattar det främst som en existentiell relation där Ordet och tron spelar en avgörande roll. Huruvida dessa teologers uppfattningar av reformatorns teologi märks i deras förståelse av Luthers uppfattning av vissheten återstår att de.<sup>36</sup>

Jag förutsätter att frälsningsvissheten utgör en viktig del i Luthers teologiska tänkande och skall försöka komma underfund med vad reformatorn avser med den, i vilka sammanhang han

---

<sup>34</sup> Tridentinum (1545-1563) tar avstånd från frälsningsvissheten och hävdar att fastän det är nödvändigt att tro att synderna är förlättna eller har blivit förlättna endast av nåd för Kristi gudomliga barmhärtighet skull, bör det ändå inte sägas att de är förlättna eller har blivit förlättna till någon som skryter med att vissheten om förlåtelsen grundar sig endast på detta eftersom många heretiker och skismatiker i vår tid som har denna falska förtröstan som är fjärran från äkta fromhet predikar mot den Katolska Kyrkan i kraftfull opposition. Liksom ingen from människa bör tvivla på Guds nåd, Kristi förtjänst och sakramentens verkan så bör varje människa när hon inser sin egen svaghet och hur halvhjärtad hon är befara fruktan och farhåga huruvida hon äger nåden eftersom ingen med trons visshet kan veta att hon har erhållit Guds nåd. Den engelska texten från *Tridentinum* finns bland annat hos Grosse 2011, 65.

<sup>35</sup> Saarinen 2010, 1-26 redogör för hur den finländska Luther-forskningen har tagits emot internationellt både på protestantiskt och romersk-katolskt håll och nämner förutom Hacker och Taube också påven Benedikt XVI som i sin encyklika *Spe Salvi* (2007) räknar med trons visshet. Ebeling 1965, 22 hävdar att man inom katolsk Luther-tolkning har karakteriserat grunddraget i reformatorns trosuppfattning som ett uttryck för subjektivism när man har beskrivit vad han åstadkommit. Till frågan om frälsningsvissheten i den lutherska bekännelseskrifterna, se Salo 2018, 8-15 som även nämner *Tridentinums* fördömande av frälsningsvissheten, vilket behöver beaktas eftersom Luther i så många sammanhang i sina skrifter som jag analyserar kritiserar den romersk-katolska teologin också när det gäller synen på vissheten. Lohse 1977, 14 noterar att kardinal *Cajetanus* i sitt samtal med Luther 1518 påstod att den personliga vissheten om det egna nådeståndet är omöjlig att ha.

<sup>36</sup> Se här till Mannermaa, 1979, 10 och Kopperi 1997, 25-41; 80-82 samt artiklarna i antologin *Luther und Ontologie. Das Sein Christi im Glauben als Strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers* (1993). Saarinen analyserar i sin avhandling *Gottes Wirken auf uns* (1989) hur man inom den europeiska Lutherforskningen sedan Lotze och Ritschl har uppfattat motivet med Kristi närvaro hos Luther medan Ruokanen 1982, 210-224; 308-313 påvisar Ebelings beroende av existensfilosofin. Det betyder att tron tolkas existentiellt aktualistiskt och Luthers trosbegrepp uppfattad primärt som 'fides qua' och tron som 'fiducia' där trons akt och trons innehåll är identiska och läran (*doctrina*) ses enbart som förkunnelse. En färsk biografi med titeln *Läsnäoleva Kristus. Tuomo Mannermaan koulu teologian ja kirkon asialla* (2022) skriven av Kari Kopperi och Risto Saarinen innehåller rikligt stoff om Mannermaas och hans adepters Lutherforskning under flera årtionden. Mannermaa verkade som professor i ekumenik vid Helsingfors Universitet åren 1980-2000. Saarinen&Kopperi 2022, 134 och 274 noterar att fastän Ebeling till en början var kritisk till 'Mannermaaskolans' Luther-tolkningar så medgav han senare att reformatorns teologi innehåller ontologiska element och att fastän både Ebeling och zur Mühlen år 1997 höll ett avstånd till Mannermaas uppfattning så intresserade de sig för trons förhållande till verkligheten i reformationens teologi. Hegstad 2020, 80 hävdar att den finländska Luther-forskningen utgör en kontrast till den dominerande uppfattningen i den neoprotestantska teologin efter Kant inom vilken tron uppfattades som en transcendental verkan av Guds vilja snarare än Guds verkliga aktuella närvaro i världen. Kristi närvaro uppfattades enbart som en subjektiv upplevelse av effekterna av det intryck Kristus hade gjort på den troende. Tron blev ett rent antropologiskt fenomen, även om den var verkad av den gudomliga viljan. Den här förståelsen av tron har också påverkat tolkningen av Luther. I kontrast till det här betonar den finländska Luther-forskningen att Kristi närvaro i den troende skall förstås som verklig i ontologisk betydelse som är förankrad i reformatorns trinitariska ontologi enligt vilken Guds verk i den troende är identiskt med Guds eget väsen. Till detta se också Raunio 2007, 166 och Saarinen 2001, 14.



talar om vissheten, hur han gör det samt i vilken mån hans uppfattning av vissheten stämmer överens med hans teologiska helhetstänkande. Huruvida Luther bryter med den medeltida teologiska traditionen eller bygger vidare på den har också betydelse.<sup>37</sup>

Jag kommer att analysera de viktigaste läropunkterna (*loci*) i Luthers teologi som Kristi person och verk, rättfärdiggörelsen genom tron, tro och goda gärningar, Skriften, lag och evangelium, sakramenten, bikten, bönen samt predestination.<sup>38</sup> Eftersom alla de här ämnena är omfattande kommer jag inte att behandla alla så utförligt, utan fokuserar på sådant som har betydelse för frälsningsvissheten.<sup>39</sup> Jag kommer också att notera hur Luther balanserar mellan det personliga mig (*me*) och kollektivet Kyrkan.<sup>40</sup>

Jag använder följande Lutherskrifter som primärkällor: *Om en kristen människas frihet* (1520), *Om goda gärningar* (1520), *Företalet till Romarbrevet* (1522), *En liten bok om bönen* (1522), *Hur man ska be - Luthers brev till barberarmästaren Peter Beskendorf* (1535), *Om den trålbundna viljan* (1525), *Lilla och Stora katekesen* (1529), *Stora galaterbrevskommentaren* (1531/35), *Wider die himmlischen Propheten* (1525), *Schmalkaldiska artiklarna* (1537) och *Om koncilerna och kyrkan* (1539)<sup>41</sup>

Min analys av de här primärkällorna består både av parafraaserande text och av direkta citat. När jag citerar Luther från WA är det mest på latin medan jag när jag citerar från de lutherska bekännelseskrifterna, *Lilla katekesen*, *Stora katekesen* (1529) och *Schmalkaldiska artiklarna* (1537) använder jag den tyska texten.<sup>42</sup>

Luther skrev ju ingen dogmatisk helhetsframställning såsom Melanchthons *Loci Communes* (1521) eller Calvins *Institutio Religionis Christianae* (1536), men i ovan nämnda skrifter får vi en representativ uppfattning av reformatorns teologi.<sup>43</sup>

Merparten av mina primärkällor har ett tydligt dogmatiskt innehåll medan Luthers *Stora galaterbrevskommentar* som är en av mina huvudkällor är en bibelutläggning och påminner till sitt innehåll på många sätt om en predikan. I den ingår både *explicatio* och *applicatio*.<sup>44</sup> Endast i undantagsfall kommer jag att hänvisa till andra Luther-skrifter än de ovan nämnda. Jag kommer också att notera hur Luthers polemik påverkar hans teologi.<sup>45</sup>

---

<sup>37</sup> Cleve 1968, 392 noterar att Luther i sin nattvardslära både bevarar och vidareutvecklar den medeltida traditionen samtidigt som han också bryter med den på en del punkter.

<sup>38</sup> Ebeling 1965, 69 ser ett samband mellan Luthers kamp för den rena läran och trosvissheten.

<sup>39</sup> Cleve 1968, 11 säger i början av sin avhandling om Luthers nattvardslära att han ska undersöka hur nattvardsläran hör samman med reformatorns teologiska grundsyn och hur den förhåller sig till den senmedeltida teologin representerad av Gabriel Biel och att forskningsobjektet därmed är Luthers nattvardslära i dess teologiska kontext.

<sup>40</sup> Appelqvist 2009, 205-210 noterar att även kollektivet, Kyrkan, finns med i reformatorns undervisning om bönen.

<sup>41</sup> Jag hänvisar både till de svenskspråkiga översättningarna av primärkällorna och till de latinska eller tyska texterna som primärkällorna är skrivna på.

<sup>42</sup> Öberg 1970, XIII – XIV betonar vikten av att man i forskningen låter Luther själv komma till tals: ”En avgörande tes i en Lutherundersökning måste i regel kunna återföras på sådant autentiskt material direkt från Luther [...] Många för historisk-deskriptiv forskning främmande synpunkter har genom åren lagts på Luthermaterialet.”

<sup>43</sup> Både Prenter 1954, 239 och Peters 1981, 46-89 framhåller att Luthers katekeser innehåller lärostoff som är representativt för reformatorns teologi.

<sup>44</sup> Grane 1994, 221 noterar att Luther vid universitetet ständigt studerade Bibeln och föreläste och då lade han grunden för det han skrev och även för sina predikningar. Därför finns det inte för honom heller någon principiell skillnad mellan föreläsningar och predikningar. Teologin var för honom inte en teori som skulle omsättas i praktiken utan att studera Skriften och reflektera över den var i sig samma sak som att arbeta med att utlägga den för andra. Se även Sundkvist 2001, 15-19 som i början av sin avhandling om det sakramentala draget i Luthers förkunnelse presenterar den forskning som beskriver ”ordets sakramentala karaktär” hos Luther.

<sup>45</sup> Det gör bland andra Prenter 1954, 207-210, Grönvik 1968, 9 och Erikson 1986, 45. Söderblom 1919, 18-34 noterar att striden var Luthers element och förklarar varför reformatorn kunde använda så hårda ord i polemiken mot sina motståndare och nämner bland annat att när man bedömer hans våldsamma språk bör man komma ihåg att ordet var det enda vapen han hade.

I några kapitel hänvisar jag till äldre svenska översättningar av Luthers skrifter, som till exempel *Stora galaterbrevskommentaren* (1939/1984), *Svenska kyrkans bekännelseskriter* (1959), *Om goda gärningar* (1964) och *Om den trälbundna viljan* (1964). När jag hänvisar till dessa tar jag mig friheten att göra en varsam språklig modernisering.

För att underlätta läsningen kursiverar jag förutom en del tyska och latinska teologiska fackord och namn på en del personer även ett antal viktiga svenska ord och uttryck som ofta förekommer i Luthers texter och i sekundärlitteraturen och som är centrala för min uppgift. Dessutom kommer jag att kursivera hela meningar som jag anser vara typiska för respektive kapitel. Varje enskilt kapitel avslutas med en kort "*Summa summarum*". I ett avslutande kapitel (12) kommer jag att sammanfatta resultaten av min undersökning och dra slutsatser.

Frågor som jag hoppas kunna besvara är: I vilken mån förekommer vissheten och andra till betydelse närliggande ord och uttryck? Avser Luther med visshet den objektiva sanningsvissheten eller den personliga frälsningsvissheten, eller både – ock? Ifall han talar om båda blir frågan hur dessa förhåller sig till varandra och vilken som har prioritet? Andra frågor som aktualiseras är: Vad främjar och stärker vissheten och vad försvagar och hotar den? Är vissheten absolut eller relativ? Är den enbart ett ideal eller något som man kan uppnå? Hur stor roll spelar '*simul iustus et peccator*' i Luthers uppfattning av vissheten? Finns det öppna frågor i forskningen som inte har beaktats tidigare? På vilka punkter föreligger det divergerande åsikter bland Luther-forskarna i de frågor som behandlas?

Jag hoppas också kunna ge ett bidrag till forskningen om visshetens plats och betydelse i den ekumeniska dialogen mellan romersk-katolska och lutherska teologer och även beröra förhållandet mellan Luthers lära om rättfärdiggörelsen och den ortodoxa kyrkan uppfattning av gudomliggörelsen (*theosis*).<sup>46</sup>

Vid *Tridentinum* (1545-1563) fördömdes den reformatoriska uppfattningen att en kristen kan ha frälsningsvisshet medan lutheraner och romerska-katoliker i *Joint Declaration on the doctrine of justification* (1999) uttrycker enighet i den här frågan.<sup>47</sup>

Jag använder *historisk-systematisk* metod som betyder att jag analyserar Luthers texter i deras historiska sammanhang och försöker komma underfund med i vilken mån och på vilket sätt frälsningsvissheten finns med i de olika läropunkter som behandlas och kommer också att notera eventuella förändringar i reformatorns uppfattning av vissheten.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Seppänen 1997, 47 hävdar att man i ljuset av unio-tankens kan beskriva centrala element i Luthers rättfärdiggörelselära med termer som gudomliggörelse (*deificatio/theosis*) och delaktighet (*participatio*) och att '*deificatio*'-temat förenar '*unio*' med den fornkyrkliga athanasianska traditionen.

<sup>47</sup> Artikel i *Joint Declaration* 1999 (4.6) lyder: "Vi bekänner gemensamt, att de troende kan förlita sig på Guds barmhärtighet och löften. Trots sin egen svaghet och de många hoten mot deras tro kan de i kraft av Jesu död och uppståndelse bygga på den verksamma tillsägelsen av Guds nåd i Ord och sakrament och så vara vissa om denna nåd. Det här underströks på ett särskilt sätt av reformatorerna. När den troende står i *anfäktelsen* skall han inte vända blicken till sig själv utan i tro helt och fullt se på Kristus och förlita sig på honom allena. Så kan han i tillit till Guds tillsägelse vara viss om sin frälsning, *låt vara aldrig självsäker* om han ser på sig själv. Katoliker kan dela reformatorernas intention att tron skall grundas på den objektiva verkligheten i Kristi löfte och att de troende skall se bort från de egna erfarenheterna och förtrösta på Kristi löftesord allena [...] *Men man kan inte i denna mening tro på Gud och samtidigt hålla hans löftesord för otillförlitligt. Ingen får tvivla på Guds barmhärtighet och Kristi förtjänst. Men var och en kan bekymra sig för sin frälsning när man ser på sina egna svagheter och brister. I fullt medvetande om sin egen svaghet får den troende vara viss om att Gud vill hans frälsning.*" Se närmare Salo 2008, 8-13.

<sup>48</sup> Prenter 1954, 11-12 varnar för att historikern i brist på systematisk förståelse finner motsatser i texterna som inte finns där, medan systematikern kan bortse från de historiska sammanhangen och försöker harmonisera motsatser i texterna. Därför behöver både systematiska och historiska intressen beaktas. Vainio 2009, 282 ger ett exempel på hur viktigt det är att beakta den situation som rådde när de olika dokumenten i de lutherska bekännelseskriterna skrevs. Luthers katekeser skrevs 1529 och *Konkordeformeln* (FC) blev klar 50 år senare 1580. Ifall man inte beaktar den turbulenta och omväxlande historiska situation som rådde under de 50 åren och de olika författarna kan man nog hitta utsagor i de olika dokumenten som verkar motsägelsefulla. De lutherska kyrkorna har varit medvetna om det här men har ändå ansett att FC har ett förhållandevis enhetligt innehåll som de har kunnat ställa sig bakom.

Inom den finländska Luther-forskningen vid Helsingfors Universitet använder man *systematisk analys* där man söker efter bärande tankar och strukturer i de texter som man analyserar. Det innebär bland annat att man analyserar enskilda begrepp, påståenden och förutsättningar bakom texterna.<sup>49</sup> Jag kommer att kombinera den historisk systematiska metoden och även använda den *systematiska analysen* när jag beaktar Luthers teologi i dess historiska och teologiska kontext<sup>50</sup> och vara noggrann med de teologiska ord, termer och begrepp som Luther använder. Däremot går jag inte så långt att jag förutsätter att visshetsfrågan utgör den bärande strukturen i Luthers teologi, hur viktig vissheten än är.<sup>51</sup> Jag anser också att det är viktigt att känna till den teologiska och filosofiska omgivning där Luther levde och verkade. Därför kommer jag också att beakta det "*Sitz im Leben*" där reformatorn utförde sin livsgärning.<sup>52</sup> Däremot kommer jag inte att fästa nämnvärd vikt vid Luthers teologiska utveckling.

Med min breda uppläggning berör jag också etik, predikan och själavård.<sup>53</sup> För att förstå vad *visshet, samvetsfrid, tröst och glädje* är och betyder för Luther behöver jag också beakta dess motsatser: *ovisshet, samvetskval, ofrid, sorg och otrygghet*. Liksom *visshet, tröst, samvetsfrid, tillförsikt och glädje* är positiva affekter så är deras motsatser *ovisshet, sorg, oro, fruktan och tvivel*, negativa affekter. I dagligt tal är en affekt en stark sinnesrörelse eller en intensiv känsla. Ett ofta förekommande ord både i Luthers texter och i sekundärlitteraturen är *anfäktelse* (latin: *tentatio*, tyska: *Anfechtung*), som är en negativ affekt. Eftersom Luther har

---

<sup>49</sup> Jolkkonen, 2007, 12-14 hävdar att man inom den systematiska analysen är mån om att analysera de begrepp som förekommer i den text som man undersöker och observera hur ofta de förekommer, vilken vikt de har i texten, vilka begreppspar som förekommer och vilket deras inbördes förhållande är. Man bör även notera traditionella teologiska och filosofiska ord och begrepp som används och hur dessa förhåller sig till varandra närstående begreppspar som till exempel nåd, försoning, återlösning och rättfärdiggörelse. Begreppsanalysen är viktig därför att många av de teologiska termer och begrepp som används har en lång historia och deras innehåll är laddat, som till exempel i teologin centrala begrepp som uppenbarelse, inspiration, tradition eller Guds ord.

<sup>50</sup> Angående den historisk-systematiska metoden, se Cleve 1968, 11 som i sin avhandling om Luthers nattvardslära beskriver den historisk-systematiska uppgiften: "Avsikten är att förstå vad Luther lärde om nattvarden, hur hans nattvardslära är förbunden med hans teologiska grundsyn och hur hans nattvardsuppfattning förhåller sig till den senmedeltida teologin representerad av Biel. Vi avstår från att beskriva uppkomsten och utvecklingen av Luthers nattvardslära och knyter huvudintresset till den med eller mindre fullt utbildade nattvardslära som framträder i Luthers stora nattvardsskrifter från 1520-talet." Se också Öberg 1970, XII- XX, 1991,14-18 och Brosché 1978, 24.

<sup>51</sup> Vainio 2015, 461-462 beskriver den systematiska analysen som den används inom den finländska Luther-forskningen och framhåller att den innebär närläsning (*close reading*) kombinerad med sökande efter strukturella principer och en strävan efter en djup förståelse av en texts mening i dess ursprungliga miljö. Att försöka hitta förbindelser med senmedeltida teologi är en viktig del i den här analysen. Luther var en medeltida teolog som använde medeltida metoder så ifall detta gör reformatorn mera katolsk så är det bara så. Även om metoden kräver kunskap om historiska kontexter så är dess främsta mål att beskriva den inre strukturen i en tänkares system. Den systematiska analysen är inte ett försök att göra Luther relevant för idag. Vainio framhåller också att den finländska Lutherforskningens metod strävar efter en mer holistisk förståelse av rättfärdiggörelsen än vad man skulle uppnå genom att endast se på sådana texter som explicit talar om den. Utan detta kontextuella läsande skulle förståelsen av rättfärdiggörelsen vara radikalt bristfällig. För att förstå rättfärdiggörelsen behöver man beakta även kristologin, treenigheten och nattvarden eftersom dessa formar sammanhanget för läran om rättfärdiggörelsen. Se också Heinonen 2001, 66-71 som beskriver den systematiska analysen och framhåller att man bör hitta kungstanken eller grundmotivet i texten och inte påtvinga det utifrån.

<sup>52</sup> Till förhållandet mellan teologi och filosofi hos Luther, se Juntunen 2001, 72-85. Reformatorns förhållande till *William Occams* teologi belyser Hirvonen 2001, 31-37 medan Kopperi 2001, 54-70 beskriver Luthers förhållande till renässans och humanism.

<sup>53</sup> Luthers skrev under sin livstid ca 3000 brev av vilka många har en själavårdande karaktär. Agrell&Löfgren 2016, 36 hävdar att Luther är erfarenhetsteolog vilket märks när man lär känna honom som själavårdare. Han visar nämligen mänsklig värme och verklighetsförankring som en följd av sina egna erfarenheter i sin själavård. I breven möter vi inte en själavårdare som framhåller att han är professionell hjälpare utan en medkristen som också drabbats av synden och anfäktelsen och är glad att kunna bistå med det han själv tagit tillvara i sin bibelläsning och som därför kan vara till hjälp för människor som ber om det eller behöver det.

ärendet till människor av kött och blod som inte bara är tänkande varelser, utan också kännande och kämpande, behöver både positiva och negativa affekter beaktas. Det betyder att jag också kommer att fästa uppmärksamhet vid Luthers självvårdande attityd och praxis.<sup>54</sup>

Eftersom Luthers liv och livsgärning hör samman behöver vi känna till några händelser i hans liv som kan ha påverkat hans teologi. Som till exempel hans stränga uppfostran, hans förhållande till sin far och ovissheten huruvida han bröt mot budet att hedra sin far och sin mor när han gick i kloster, vilket aktualiserades när han förrättade sin första mässa. Förutom klosteråren kan också de här dramatiska händelserna ha fått Martin att undra om han hade handlat rätt. Huruvida den här ovissheten också påverkade hans uppfattning av visshet i frälsningsfrågan är svårt att veta, men ett visst samband kan inte uteslutas.<sup>55</sup>

Genom att analysera några av Luthers viktigaste skrifter hoppas jag komma underfund med vad Luther avsåg med frälsningsvisshet, vilken plats och betydelse vissheten hade för honom, hur den förhöll sig till hans teologiska helhetstänkande och hur han formulerade sig när han kommunicerade den åt sina läsare.<sup>56</sup>

Inte allt som jag analyserar har direkt relevans för frågan om vissheten, men jag hoppas att också sådant skall bidra till förståelsen av visshetens betydelse för Luther. Som framgår av sekundärlitteraturen har det skrivits en hel del om Luther och frälsningsvissheten. Ändå har valt att inte föra någon grundlig diskussion med andra forskare utan nöjer mig med att låta dem komma till tals.

Eftersom jag behandlar ett flertal dogmatiska frågor kan min undersökning också läsas som en lärobok i luthersk dogmatik fastän jag inte berör alla frågor som en lärobok i dogmatik

---

<sup>54</sup> Angående Luthers personliga erfarenheter av anfåfvelser, nöd och ångest som en förutsättning för att kunna hjälpa andra, se Söderblom 1919, 194-222. Ebeling 1965, 78 hävdar att Luthers strävan med sin reformatoriska verksamhet inte var att upprätta en ny lag utan att åstadkomma en frigörande befrielse av samvetet. zur Mühlen, 1972, nämner affekter i Luthers teologiska tänkande på följande ställen: 16, 30f-32, 52, 69f, 98, 100, 111, 131, 152, 198, 265, 267, medan Fagerberg 1965, 131-134 redogör för Melanchthons uppfattning av förhållandet mellan förnuftet, viljan och affekterna i *Loci communes* (1521) och framåt. I sina senare skrifter skall Melanchthon ha hävdad att genom intellektet tar hjärtat emot föreställningar från vilka affekterna uppstår och driver viljan till handling men att viljan inte alltid har kontroll över affekterna. I urtillståndet i paradiset rådde full harmoni mellan viljan, intellektet och affekterna men genom syndafallet förstördes den här harmonin så att affekterna ofta står emot viljan.

<sup>55</sup> Angående Luthers barndom, skolgång och förhållande till fadern, se Bainton 1983, 10-36, Brecht 1985, 76-81, Grane 1994, 15-67 och Metaxas, 2017 31-68. Grane 1994, 40-41 nämner att Luther prästvigdes i början av april 1507 och att han höll sin första mässa den 2 maj. Då såg han för första gången på två år sin far. Vi den efterföljande middagen försökte Martin få fadern att upphöra med sin vrede, men denne svarade: "Har ni inte läst: Du skall hedra din fader och din moder?" En sak som också gjorde prästvigningen svår för Luther var att den krävde noggranna förberedelser. Den som prästvigdes måste vara väl insatt i de olika momenten i mässan så att han inte begick något fel. Gabriel Biels mässordning innehöll noggranna direktiv och även krav på att den som prästvigdes skulle ha en rätt intention. Grane 1994, 25 nämner att man utgående från Luthers bordssamtal har försökt leta efter orsakerna till hans teologi i hans speciella psyke. Störst genomslag har den amerikanske psykiatern Erik H. Erikson fått. Han gör gällande att Luthers reformatoriska teologi skulle kunna förklaras utifrån den ångest som fadern var orsak till och som Martin överfört på sitt förhållande till Gud. Enligt Erik H. Erikson skulle den 'reformatoriska upptäckten' vara lösningen på Martins förlängda identitetskris. Söderblom 1919, 73-74 avfärdar det här resonemanget och påstår att Luthers olyckliga och glädjelösa barndom är en legend. Visserligen var den tidens uppfostran sträng men enligt Söderblom bevarade Martin från barndomen ett intryck av tacksamhet och att han mindes särskilt fadern med vördnad och kärlek som växte med åren. Även Metaxas 2017, 13-14 kritiserar Erik H. Erikson och säger att det finns klara bevis på att Luther älskade sin far och att hans far älskade sin son. Se också Ask 2015, som gör en psykohistorisk analys av Martin Luthers gudsrelation under åren 1483-1517 ur ett anknytningsteoretiskt perspektiv.

<sup>56</sup> En bred uppläggning kännetecknar också Tomas Appelqvists avhandling *Bönen i den helige Andes tempel. Människosyn och kyrkosyn i Martin Luthers böneteologi* (2009). Appelqvist 2009, 13 säger att målsättningen med hans avhandling är att "ställa bönen teologiska funktion i relation till Luthers teologiska tänkande som helhet och undersöka hur det här sambandet ser ut. En övergripande målsättning att öka förståelsen för sambandet mellan bön och teologi i allmänhet." Även Cleve 1968 sätter i sin avhandling om Luthers nattvardslära (1968) in reformatorns nattvardsteologi i ett brett teologisk sammanhang och även jämför med Gabriel Biels uppfattning av nattvarden.

vanligen innehåller. Jag har medvetet valt att förlägga största delen av andra forskares kommentarer till notapparaten och därmed göra dessa tillgängliga också för dem som inte har tillgång till den omfattande Lutherforskningen.<sup>57</sup>

I kapitlen 2-11 analyserar jag mina primärkällor som består av Luthertexter med fokus både på den objektiva och personliga frälsningsvissheten och hur dessa förhåller sig till varandra. Jag avslutar varje kapitel med en kort sammanfattning.<sup>58</sup>

I ett avslutande kapitlet (12) kommer jag att i några punkter sammanfatta och redogöra de resultat jag kommit fram till i min undersökning och även nämna frågor som jag finner öppna och som därför utgör ämnen för fortsatt forskning.

I en *exkurs* kommer jag att ge några exempel på hur Luthers teologi som fokuserade på frågan om synd, skuld och förlåtelse också kan sägas innehålla teologiska resurser för att tillämpas på existentiella frågor som 2000-talsmänniskan brottas med. Jag är väl medveten om att det här är vanskligt men med tanke på att Luther själv var så mån om att nå sin samtids människor med evangelium nämner jag några frågor som nutidsmänniskan brottas med där Luthers teologi kan tänkas ha relevans än idag.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Saarinen 2001, 11-24 presenterar Luthers teologis tolkningshistoria och börjar med liberalteologer (1870-1910) som Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann och Albrecht Ritschl. Därefter Karl Holl och Luther renässansen (1910-1945) med Reinhold Seeberg, Werner Elert, Erich Vogelsang och Paul Althaus. Han fortsätter med Karl Barth (1920-1960) och Gerhard Ebeling från 1930-talet fram till våra dagar. Saarinen redogör också för den romersk-katolska Lutherforskningen (1940-2000) och nämner bland andra Joseph Lortz och Otto Hermann Pesch. Bland de skandinaviska forskarna på 1900-talet nämner han svenskarna Einar Billing, Nathan Söderblom, Gustaf Aulén, Ragnar Bring och Gustaf Wingren och även Herbert Olsson och Bengt Hägglund samt danskarna Regin Prenter och Leif Grane. Saarinen avslutar sin översikt med att konstatera att den finländska Lutherforskningen under 1900-talet har varit livlig och även fått internationell uppmärksamhet. Saarinen nämner Eino Sormunen, Olavi Kares, Osmo Tiilikä, Uuras Saarnivaara, Lennart Pinomaa och Lauri Haikola. Under 1960- och 1970 talet avtog intresset för Lutherforskningen med undantag av Fredric Cleve och Lorenz Grönvik. På 1980-talet tilltog intresset för Luthers teologi börjades med Tuomo Mannarna som fick efterföljare som Juhani Forsberg, Risto Saarinen, Simo Peura, Antti Raunio, Sammeli Juntunen, Kari Kopperi och Eeva Martikainen. Många av dessa kommer till tals i min analys av Luther och vissheten. Se också Kopperi&Saarinen 2022 som i en nyutkommen bok redogör för den finländska Luther-forskningen under åren 1960-2017 med tyngdpunkt på åren 1979-2000. Bokens titel är *Läsnäoleva Kristus. Tuomom Mannermaas koulu teologian ja kirkon asialla*.

<sup>58</sup> Mannermaa 1999, 192-193 hävdar att det avgörande inte är att den personliga tron gör läran till lära, som man ofta antar i moderna tolkningar, utan det är läran möjliggör tron. Det är inte endast så att '*fides quae creditur*' hör samman med '*fides qua creditur*' utan den förra bestämmer den senare. I sin doktorsavhandling om Origenes teologi använder af Hällström 1984 begreppen '*fides qua creditur*' och '*fides quae creditur*' som rubriker på de två huvudkapitlen. De finländska teologerna Mauri Tervonen (2004) och Jorma Pitkänen (2013) och har i sina doktorsavhandlingar analyserat väckelseledarna Henrik Renqvists respektive Jonas Lagus trosuppfattningar med fokus på förhållandet mellan '*fides quae*' och '*fides qua*'. Pitkänen's avhandling har en viss relevans för den här undersökningen genom att han undersöker Lagus uppfattning av den rättfärdiggörande tron och den spänning som han menar finns hos denne mellan den bidande tron (*fides directa*) och den tro som har kommit fram till visshet (*fides reflexa*). Den förra är redan en rättfärdiggörande tro medan den senare strävar efter frälsningsvisshet. Se också Erikson 2002, som har analyserat Fredrik Gabriel Hedbergs andliga utveckling från ovisshet till visshet där även '*fides quae*' och '*fides qua*' är viktiga analysbegrepp.

<sup>59</sup> Ett exempel på att Söderbloms teologi kan ha sin tillämpning också idag är Anders Mogårds avhandling *Förtröstans hermeneutik. Nathan Söderbloms Lutheranvändning och traditionsbearbetningen problematik*. (2012) Jag återkommer till Mogård i en kort exkurs. Vainio 2015, 463 påpekar å sin sida att den systematiska analysen inte försöker göra Luther relevant för nutiden eller göra honom mera acceptabel för vår tids intellektuella värld för han var en medeltida teolog som använde medeltida metoder. Detta bör vi sentida teologer enligt Vainio minnas när vi försöker tillämpa Luthers teologiska tänkande på vår tid. Jag instämmer i Vainios bedömning och håller den i minnet när jag skriver exkursen.

