



Abstract

The aim of this thesis is to investigate if the Lutheran heritage, represented by a comparison between early Lutheran writings and Luther's source of inspiration *Theologia Germanica*, can provide a starting point for potentially unifying dialogues within Christian circles. The background of this pursuit of unity is the ecumenical problem of the seemingly opposite views of how faith and deeds relate to each other in the life of a Christian that can be found within the Lutheran tradition, and between Lutheranism and other Christian traditions.

Since both Luther and *Theologia Germanica* are part of an Augustinian tradition I first examine how their theologies relate to and are to be understood in the light of St Augustine. This creates a foundation and preunderstanding for the following chapter, where Luther and *Theologia Germanica* are compared with reference to how they view the relationship between faith and deeds. The Lutheran writings that are used in the comparison are *On the Freedom of a Christian* and *A Treatise on Good Works*, since they were published close in time to when Luther first published *Theologia Germanica*. I argue that there are similarities in how Luther and *Theologia Germanica* view the relationship between faith and deeds, which can be summarized in a coherent teaching. According to this teaching, human deeds are unable to accomplish anything before God, and humans receive the light of faith from God. In relation to this light of faith the Christian person is and must remain passive and rest in God, through an ever-growing obedience of self-abandonment and surrender, where God becomes the only agent, and creates good deeds in the life of the Christian.

This teaching about faith and deeds – which is present in the Lutheran heritage – is then related more broadly to views about the relation between faith and deeds in the Lutheran tradition. I here find that the teaching is compatible with several strands of the Lutheran tradition (though not all) and therefore a potential basis for unifying dialogues. With this in mind I then relate this teaching to how Roman Catholicism and Orthodoxy view the relationship between faith and deeds. In this final discussion I find that the teaching is compatible with those theologies and therefore provides a possible bridge between them and Lutheranism.

Keywords: Luther, *Theologia Germanica*, faith and deeds, ecumenics, Lutheranism, *On the Freedom of a Christian*, *Treatise on Good Works*.

Innehåll

Kapitel 1: Inledning.....	5
1.1 Introduktion.....	5
1.2 Syfte och Frågeställning	6
1.3 Teori och Metod.....	8
1.4 Avgränsning och Material.....	10
1.5 Forskningsöversikt.....	11
1.5.1 Luther och mystiken	11
1.5.2 Luther och ekumeniken.....	13
1.5.3 Sammanfattande reflektion	14
Kapitel 2: Det augustinska arvet.....	16
2.1 Inledning.....	16
2.2 Den augustinska begreppsapparaten i Theologia Germanica	16
2.2.1 Talet om Gud.....	16
2.2.2 Talet om tro, otro och gärningar	18
2.3 Augustinus och Luther	21
2.3.1 Nåden allena	21
2.3.2 Tro, gärningar och otro	22
2.3.3 Gud ger sin rättfärdighet.....	24
Kapitel 3: Att jämföra Theologia Germanica med Luther	28
3.1 Inledning.....	28
3.2 Gärningarnas oförmåga	28
3.3 Trons ursprung.....	33
3.4 Trons frälsande kraft genom Kristus	36
3.5 Att vila från gärningar i trons lydnad	40
3.6 Trons lydnad som källa till goda gärningar	45
3.7 Sammanfattning och slutsatser	48
Kapitel 4: Samtal kring en gammal tysk lära	50
4.1 Inledning.....	50
4.2 Det lutherska samtalet.....	50
4.3 Det ekumeniska samtalet.....	52
Kapitel 5: Avslutning.....	56
5.1 Sammanfattning.....	56
5.2 Slutsats	56
Litteraturförteckning	59

Jag inser nu hur falskt det är, när många lärda talar nedlåtande om oss wittenbergsteologer och gör gällande, att vi är i färd med att utså nymodigheter, precis som om det inte skulle ha funnits personer i gången tid och på andra ställen, som gav uttryck åt det, vi säger. Visst har det funnits sådana [...] Läs nu denna skrift, vem som vill, och avgör för er själva, om vår teologi är ny eller gammal. Denna bok är sannerligen inte ny [...] Må Gud låta denna lilla bok bli mer och mer känd. Vi skall då finna, att de ”tyska teologerna” utan tvivel är de bästa. Amen.¹

Ur Martin Luthers förord till *Theologia Germanica*

¹ Theol. Germ., 30; I det följande kommer enstaka ord eller kortare meningar som har utelämnats i citat markeras med parentes: (...), medan längre meningar eller stycken som har utelämnats i citat markeras med hakparentes: [...].

Kapitel 1: Inledning

1.1 Introduktion

Genom globaliseringen har kristna traditioner fått större möjlighet till att samtala och närma sig varandra än vad som tidigare har varit fallet. Ett bra exempel på detta är hur den finska lutherforskningen har funnit broar i Luthers skrifter för samtalet med rysk-ortodoxa kyrkan.² Samtidigt tar det tid att enas i stridigheter som pågått under lång tid. För egen del står jag i en luthersk kontext där man under århundraden har definierat sig i motsats till katolicism. Detta kan spåras tillbaka till Martin Luthers mytomspunna insikt om rättfärdiggörelse genom tron allena utan gärningar.³ Forskare har nämligen ofta betonat Luthers skildring av det enskilda tillfället utan att fråga vad som inspirerade till insikten.⁴ Därigenom har händelsen frikopplats från traditionen vilket i sin tur hjälpt lutherdomen att forma en identitet skild från katolicism.⁵

Detta polemiska identitetsbyggande har dock inte skyddat lutherdomen från motsättningar internt och ekumeniskt. Lutherdomen har delats upp i sin syn på tro och gärningar, där luthersk ortodoxi har betonat tron allena och kritiserat katolska och ortodoxa kyrkors synergism starkt.⁶ Andra delar av lutherdomen har istället betonat lärjungaskapet och menar att en överbetoning av *frälsning genom tron allena* ger en underbetoning av gärningar och ett försvagat etiskt perspektiv.⁷ Trots den lutherska ortodoxins starka ställning har kritiken mot att läsa Luthers teologi som ett brott med katolicism ökat under det senaste århundradet och skapat utrymme för att istället se Luthers teologi som en utveckling av tidigare teologi.⁸ Detta innebär att det lutherska arvets rötter i Luthers tidiga teologi – som rymde både rättfärdiggörelse genom tron allena och ett liv i radikala gärningar – kunde vara en potentiellt enande länk i ekumenik och det lutherska samtalet.⁹ Denna enande potential ser Luther själv i sin tidiga teologi, när han benämner den som en gammal lära som lärts av andra före honom.¹⁰

² Carl E. Braaten & Robert W. Jenson. 1998. *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans, 1.

³ Roland H. Bainton. 1950. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. Nashville: Abingdon Press, 51.

⁴ David Bagchi & David C. Steinmetz, red. 2004. *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 44.

⁵ Bengt R. Hoffman & Pearl Willemssen Hoffman, red. 1998. *Theology of the Heart: The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther*. Minneapolis: Kirk House Publishers, 221.

⁶ Franz Pieper & J.T. Mueller. 1985. *Kristen dogmatik*. Övers. Tom G.A. Hardt. Uppsala: Pro Veritate, 428.

⁷ Anders Nygren. 1939. "Simul iustus et peccator hos Augustinus och Luther". I: *Till Gustaf Aulén 19 15/5 39*, 245-262. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrb. 260-1.

⁸ Hoffman 1998, 144, 151, 186-7.

⁹ Lib. Christ., 27-9.

¹⁰ Theol. Germ., 29-30.

1.2 Syfte och Frågeställning

Syftet med uppsatsen är att undersöka vilka möjligheter som finns att – med hjälp av en av Luthers tidiga inspirationskällor – ringa in en grundläggande lära hos Luther som kan bidra till en förnyad reflektion kring det lutherska arvet och därigenom bygga broar i ekumeniska samtal. Detta innebär ett tvådelat syfte där arbetet, i Philip Melanchthons och den finska skolans anda,¹¹ försöker använda verk med anknytning till Luther för ekumeniska ändamål. En inspirationskälla som svarar mot detta syfte, och som arbetet undersöker som en möjlig samtalsplattform, är *Theologia Germanica* (hädanefter Th.G). Detta är en skrift som blir intressant för ekumeniska samtal eftersom den står i en katolsk kontext och samtidigt har influerat Martin Luther. Den katolska kontexten består i skriftens ställning inom rörelsen *Guds vänner* i katolska mystiska kretsar under 1300-talet.¹² Att skriften influerat Martin Luther visar sig i att Luther lät publicera den två gånger,¹³ samt i det positiva utlåtande som Luther ger i sitt förord till sin utgåva av Th.G:

Och om jag får tala något dåraktigt om mig själv: näst intill bibeln och Sankt Augustinus har jag inte kommit på något verk, från vilket jag har lärt och velat lära mer om vad Gud, Kristus och alla ting betyder.¹⁴

Även om Luther sannolikt inspirerats av många olika källor gör ovanstående faktum skriften särskilt intressant för det ekumeniska samtalet. Dr. Bengt Hoffman drar samma slutsats: ”Luthers utgåva av *Theologia Germanica* sänder ut ett allkyrkligt eller ekumeniskt budskap”.¹⁵ Uppsatsen försöker därför att, genom att jämföra Luther och Th.G (med inriktning på förhållandet mellan tro och gärningar), besvara följande frågeställning:

Kan likheter i synen på förhållandet mellan tro och gärningar hos Luther och Theologia Germanica vara ett underlag med potential att skapa enande broar mellan skiljaktigheter i samtalet om tro och gärningar, inom lutherdomen och mellan lutherdom och andra kyrkliga traditioner?

¹¹ Melanchton sökte samtal med den ortodoxa kyrkan genom sin översättning av *Confessio Augustana*; Se: Gabriel Bar-Samwe. 2017. ”Synen på reformationen i öst”, I: *Signum* 7(1), s.27-28; Den finska skolan sökte samtal med ortodoxa kyrkan genom analys av Luthers skrifter; Se: Braaten & Jenson 1998, 1, 20; Se även forskningsöversikt.

¹² Theol. Germ., 7; Bernhard McGinn. 2005. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*. New York: The Crossroad Publishing Company, 407, 409-11.

¹³ Theol. Germ., 5-6.

¹⁴ Theol. Germ., 29-30.

¹⁵ Theol. Germ., 18.

Med *underlag* menar jag en läromässig utgångspunkt att utgå från i det nämnda samtalet, medan *potential* syftar på den förmåga som underlaget bedöms ha, till att skapa punkter för anknytning mellan skiljaktigheter. Genom att inleda frågeställningen med ordet *kan* ringar jag även in att det endast undersöks huruvida en enande potential finns och inte hur stor den är.

Förhållandet mellan tro och gärningar syftar vidare på hur Luther respektive Th.G menar att tro och gärningar bör relatera och stå i förhållande till varandra i ett kristet liv. Detta specifika område undersöks för att utforska om det finns potential i relationen mellan Luther och Th.G att överbrygga de djupa splittringstendenser som visar sig i introduktionen. Valet av område grundar sig även i det faktum att Luther utgav Th.G 1516 och 1518,¹⁶ vilket är nära i tid till Luthers evangeliska insikt som av forskare dateras till ungefär 1518.¹⁷ Centralt för denna insikt var just förhållandet mellan tro och gärningar. För att besvara ovanstående frågeställning behöver jag därför först undersöka om och på vilket sätt Luther och Th.G överlappar varandra eller inte i sin syn på förhållandet mellan tro och gärningar, vilket ger följande underfrågeställning:

Vilka likheter och skillnader finns i den teologiska relationen mellan hur Luther och Theologia Germanica ser på förhållandet mellan tro och gärningar och hur kan relationens essens sammanfattas?

Även om Luther säger sig ha inspirerats av Th.G kvarstår frågan om det är rimligt att förvänta sig nära teologiska likheter dem emellan. Th.G är djupt inspirerad av Augustinus och följer dennes teologi nära.¹⁸ Även Luther kan sägas stå i en augustinsk tradition, men det råder delade meningar om hur djupt detta arv går.¹⁹ Detta innebär att det krävs en undersökning, av Th.G respektive Luther, i ljuset av Augustinus för att först förstå deras teologier och sedan kunna relatera deras teologier till varandra inom det augustinska arvet. Detta innebär även att en undersökning av hur nära Luther står Augustinus borde ge en fingervisning för hur nära Luther kan förväntas stå Th.G:s teologi. För att kunna besvara föregående underfrågeställning på ett adekvat sätt behöver därför följande underfrågeställning först besvaras:

Hur kan Theologia Germanicas och Luthers teologi förstås i ljuset av Augustinus och hur nära står Luthers teologi till Augustinus i sin syn på förhållandet mellan tro och gärningar?

¹⁶ Heiko A. Oberman. 1989. *Luther: Man between God and the Devil*. Yale: Yale University Press, 180.

¹⁷ Bagchi & Steinmetz 2004, 44.

¹⁸ Christian Braw. 1999. *Mystikens arv hos Martin Luther*. Skellefteå: Artos, 12, 14.

¹⁹ Theol. Germ., 29; Bagchi & Steinmetz 2004, 41.

1.3 Teori och Metod

Då mitt övergripande syfte behandlar ekumenik utgår jag från att det lutherska arvet går att undersöka på ett sätt som är fruktbart för ekumeniska samtal. Denna utgångspunkt grundar sig i mina erfarenheter inom en mängd olika kyrkliga sammanhang. Därav tenderar jag att se likheter och kontinuitet framför olikheter och avbrott inom teologin. I min person kombineras även kyrkligt engagemang med det faktum att min uppsats skrivs vid Lunds universitet. Detta medför att jag utgår från att en akademiskt kritisk bearbetning av teologiskt innehåll går att sammanföra med konstruktiva insikter för det inom-kyrkliga samtalet och livet.

Genom min ekumeniska syn på studiet av det lutherska arvet bryter jag med förhållningssätt som ofta varit rådande inom luthersk forskning före 1918 och som genom historien velat skapa skarpa gränser mellan lutherskt och katolskt. Istället ställer jag mig i den tradition av forskare som på ett ekumeniskt sätt arbetat för att jämföra det lutherska arvet med andra traditioner. Professor Tuomo Mannermaa och den finska skolan har varit ledande inom detta område på sistone och Bengt Hoffman och docent Christian Braw är andra exempel fast med en annan ingång i ämnet.²⁰ Liksom Christian Braw grundar jag mig i en forskningstradition som kan representeras av professor Bengt Hägglunds vilja att följa och framställa hur den kristna trosregeln har tolkats och förts vidare genom historien.²¹ Detta innebär att jag, snarare än att värdera teologin, förstår Luthers teologi som nära sammankopplad med tidigare teologier. Det innebär också att jag, i likhet med forskare inom samma forskningstradition, utgår från att Luthers teologi, snarare än att vara ett brott med, är konsekvent med och en utveckling av medeltida katolicism.²²

Även om Th.G kan placeras i en mystik katolsk tradition är syftet med arbetet i allmänhet – och jämförelsen med Luther i synnerhet – dock inte att undersöka rimligheten i att kalla Luther för mystiker. Snarare än att stärka argumenten för att Luther kan sägas stå i en mystik tradition, tar jag min utgångspunkt i att Luther i någon mån redan står i den katolska tradition som mystiken är en del av. Detta grundar sig i den forskning som redan har gjorts inom området och i Luthers nära relation till Th.G.²³ Detta innebär vidare att jag främst ser på den mystiska traditionen i stort som en länk mellan Luther och det katolska. Därför frikopplar jag

²⁰ Braw 1999, 10; Braaten & Jenson 1998, 2, 26-7.

²¹ Bengt Hägglund. 1981. *Teologins Historia: En dogmhistorisk översikt*. Stockholm: Liber, X-XI; Braw 1999, 15-16.

²² Martin J. Lohrmann. 2017. "The righteousness of faith in the earliest Luther." I: *Lutheran Quarterly* 31 (3): 320-327, 320.

²³ Se 1.5: Forskningsöversikt.

jämförelsen mellan Luther och Th.G från fenomenet mystik och undersöker Th.G som ett enskilt verk. Jag anser att detta är möjligt eftersom mystik som en samlande term är ett senare påfund som inte användes vid Luthers tid.²⁴

Eftersom Th.G – oberoende av sin mystika prägel – står i en katolsk tradition, kan jag genom att fokusera på att undersöka skriften i sig och ej dess mystika tendenser även undvika skepsisen som finns gentemot mystik i protestantiska sammanhang och låta skriften förbli en möjlig bro i ett ekumeniskt samtal. Detta innebär att undersökningen ej omfattar mystika fenomen utan snarare det teologiska innehållet hos Luther och Th.G som behandlar förhållandet mellan tro och gärningar. En fenomenologisk jämförelse med mystiken i centrum har visserligen klara fördelar i en komparativ studie, eftersom den fångar in fenomen som blir svåra att finna om man inte läser Luther genom mystikens ögon. Samtidigt är en sådan undersökning bunden till att undersöka mystika fenomen och kan därför lätt förbise likheter som inte nödvändigtvis går att kategorisera som mystik, men som ändå finns där. Genom att utelämna begreppet mystik skapas alltså en bättre utgångspunkt för ett fruktbart lutherskt samtal och större möjlighet för att finna allmänna likheter i materialet.

Min undersökning kan delas upp i en komparativ och en konstruktiv del. Den komparativa delen är i sin tur tvådelad och börjar med ett bakgrundskapitel som först undersöker hur den augustinska begreppsapparaten ska förstås hos Th.G. Den mystika teologin i Th.G måste förstås utifrån det augustinska språket och därför lämpar det sig att jämföra Th.G och Augustinus utifrån just begrepp. I den andra delen undersöks vad det augustinska arvet består av hos Luther, med avseende på förhållandet mellan tro och gärningar. Därefter följer ett huvudkapitel där en jämförelse mellan Luther och Th.G sker – med avseende på förhållandet mellan tro och gärningar – för att bedöma vad relationen mellan källorna består i och fånga essensen av detta i en sammanfattning som är hanterbar i den konstruktiva delen av arbetet.

Arbetets konstruktiva del utgörs av ett kapitel där det diskuteras vilka konsekvenser som resultatet från arbetets komparativa del kan få i inom-lutherska och ekumeniska samtal. Kapitlet börjar med ett avsnitt som på ett övergripande historisk-teologiskt sätt beskriver den inom-lutherska konflikten om förhållandet mellan tro och gärningar. Här diskuteras vad resultatet från den komparativa delen kan innebära i denna konflikt. I ett andra avsnitt vidgas diskussionen till att omfatta den övergripande konflikten mellan lutherdom och de två stora icke-protestantiska kyrkotraditionerna, nämligen *katolicismen* och *ortodoxin*. Här diskuteras

²⁴ Hoffman & Willemsen Hoffman 1998, 21, 27.

huruvida det inom-lutherska samtalet i föregående avsnitt innebär ett enande underlag i det ekumeniska samtalet. Målet med uppsatsens metod är sammanfattningsvis att – genom den komparativa studiens analysresultat och argumentation – uppnå en vetenskaplig validitet och kvalitet som möjliggör konstruktiva kyrkliga samtal.²⁵

1.4 Avgränsning och Material

I den komparativa studien måste det ske en avgränsning ifråga om undersökningsområde och material. Anledningen till att Th.G – istället för till exempel Augustinus – är den inspirationskälla som ska jämföras med Luther har jag redan angett i uppsatsens syfte: Th.G är ett enskilt verk vars teologiska och tidliga koppling till Luther lämpar sig för undersökning. I tillägg till det som tidigare nämndes angående Th.G:s historia och uppkomst (nämligen att skriften författades på 1300-talet inom katolska mystiska kretsar)²⁶ kan sägas att rörelsen inom vilken Th.G uppkom verkade för en förnyelse av det inre livet, genom samtal och meditation. Författaren till skriften är dock okänd. När Luther först hittade skriften antog han att Johannes Tauler var författaren, men insåg innan sin andra publicering av Th.G att detta inte kunde stämma, bland annat eftersom Tauler citeras i skriften. Luthers antagande är dock inte märkligt, eftersom Taulers och Th.G:s teologier är nära besläktade.²⁷

I syftet har det också redan angivits varför jämförelsen mellan Luther och Th.G avgränsas till synen på förhållandet mellan tro och gärningar.²⁸ Mitt intresse är vidare att undersöka huruvida Luthers teologi – i någon mån – påverkats av Th.G och därför inte om denna påverkan är synlig i hela Luthers författarskap. Troligast är att finna en sådan påverkan i de av Luthers skrifter som har författats i en tidsrymd nära efter tiden för utgivandet av Th.G och Luthers evangeliska insikt (1516-1518). För att tjäna arbetets ekumeniska syfte sker även en avgränsning mot skrifter som författats efter det att Luther blivit offentligen heresiförklarad i Worms och mot polemiska skrifter i allmänhet.²⁹ Detta ger tidsperioden 1516-1521.³⁰ Viktiga skrifter som författats under denna tid – som är icke-polemiska till sin karaktär och som dessutom explicit behandlar förhållandet mellan tro och gärningar – är *Om en kristen människas frihet* och *Om goda gärningar*.³¹ Av denna anledning kommer dessa båda skrifter,

²⁵ Johan Alvehus. 2013. *Skriva Uppsats med kvalitativ metod*. Stockholm: Liber, 123-4.

²⁶ Se 1.2.

²⁷ Theol. Germ., 5-7.

²⁸ Se 1.2: Syfte och Frågeställning.

²⁹ Bainton 1950, 185-6; Oberman 1989, 38-40.

³⁰ Bagchi & Steinmetz 2004, 45.

³¹ Bagchi & Steinmetz 2004, 46-8.

i befintlig svensk översättning, att jämföras med Th.G. I bakgrundskapitlets jämförelse mellan Luther och Augustinus används dock material från hela Luthers författarskap eftersom denna jämförelse syftar till att, på ett mer övergripande sätt, förstå Luthers teologi och närhet till Augustinus.

Th.G finns i en rad utgåvor. Teologen Wolfgang von Hinten har gjort en sammanställning av dessa och diskuterar vilken som kan vara den mest ursprungliga varianten av skriften.³²

Eftersom mitt arbete endast undersöker samstämmigheten mellan Luther och Th.G blir dock endast Luthers egna utgåvor av skriften intressanta och då särskilt utgåvan från 1518, som är mer ursprunglig och omfattande än utgåvan från 1516.³³ Eftersom den nyaste svenska utgåvan av Th.G är en översättning utav Luthers utgåva från 1518 är det också denna översättning som jag kommer att använda.³⁴ Vid behov kommer även stöd hämtas direkt från Luthers tyska utgåva från 1518. Materialet för undersökning är således Luthers skrifter *Om en kristen människas frihet* och *Om goda gärningar* i svensk översättning, samt *En ädel liten bok: Theologia Germanica i Martin Luthers utgåva*.

1.5 Forskningsöversikt

Forskningen som anknyter till uppsatsens syfte kan delas upp i två riktningar, som båda behandlar Luthers teologi utifrån föreställningen att det går att finna meningsfulla likheter mellan Luther och andra kristna traditioner. Den ena tar sin utgångspunkt i att undersöka på vilket sätt katolska mystiska källor har inspirerat Luther. Denna forskning representeras – på senare år – bäst av Bengt Hoffman och Christian Braw. Den andra inriktningen undersöker ekumeniskt betydelsefulla fenomen som går att finna i Luthers skrifter. Här har den finska skolan varit ledande och professor Veli-Matti Kärkkäinen arbetar i dess efterföljd.

1.5.1 Luther och mystiken

Bengt Hoffman

Bengt Hoffman kritiserar den tidigare lutherforskningen som har utgått från att mystik och Martin Luther är en omöjlig kombination.³⁵ Hoffman menar att denna negativa hållning är en följd av att man, under lång tid, har läst Luthers skrifter i polemik mot katolsk teologi.³⁶

³² Wolfgang von Hinten. 1982. *Der Franckforter (Theologia Deutsch): Kritische Textausgabe*. München: Artemis Verlag München und Zürich, 65-154.

³³ Von Hinten 1982, 29-34, 57.

³⁴ Theol. Germ., 25-6.

³⁵ Hoffman & Willemsen Hoffman 1998, 139, 144-5, 181.

³⁶ Hoffman & Willemsen Hoffman 1998, 145, 219, 225.

Vidare anser han att oviljan att se mystik hos Luther har förstärkts genom en neo-kantiansk läsning av Luther, som sorterar bort ontologiska aspekter. Hoffman menar att en sådan forskning är ohållbar och blundar för intressanta samband mellan Luther och mystiken.³⁷ Genom kritiken öppnar Hoffman upp för att undersöka likheter mellan katolska skrifter och Luther. Samtidigt är Hoffmans syfte inte att bidra till ekumeniska samtal, utan att belägga mystikens inflytande i Luthers liv och teologi. I Hoffmans egen forskning visar han att det finns klara kopplingar mellan Luther och mystiken både i fråga om personlig påverkan och när det kommer till världsåskådning och teologi hos Luther.³⁸ Th.G nämns ett tjugotal gånger av Hoffman, men då i egenskap av att vara en skrift ur mystik kontext.³⁹ De jämförelser som Hoffman gör mellan Luther och Th.G syftar nämligen – tillsammans med jämförelser med andra mystiska källor – till att stärka argumentationen för att Luther har influerats av mystik. Detta är en inverkan som Hoffman menar är synlig genom hela Luthers liv.⁴⁰ Således är Hoffmans fokus inte Th.G i synnerhet utan mystiken i allmänhet och då i förhållande till hela Luthers teologiska profil. Hoffmans intresse förlängs därför inte till det ekumeniska samtalet.

Christian Braw

Christian Braw är en annan forskare som undersöker mystikens inverkan på Luther. Braw skiljer sig dock från Hoffman på så sätt att han inte kritiserar traditionell lutherforskning eller intresserar sig för att undersöka hur mystiken påverkat Luthers världsbild, i samma utsträckning som Hoffman. Braws intresse är istället helt teologiskt där han framförallt undersöker vilka fenomenologiska likheter och skillnader som finns mellan Luther och mystiken.⁴¹ Även om Braws arbete inte har samma öppning mot ekumeniska samtal som Hoffman, innebär ändå det faktum att han undersöker katolska mystiska skrifter att hans arbete kan användas i ekumeniska syften. För Braw är syftet dock, liksom för Hoffman, inte att uppbåda ett ekumeniskt samtal, utan att undersöka skrifter från hela Luthers liv – i ljuset av mystiken – för att lokalisera mystiska fenomen och hur Luthers förhållande till dessa kom att utvecklas.⁴² Braw tar därför sin utgångspunkt i mystiska fenomen som han finner i en rad teologiska källor, såsom Augustinus, Bernhard av Clairvaux, Johannes Tauler och Th.G. I jämförelsen av Luther och dessa teologer visar Braw att det går att se ett nära

³⁷ Hoffman & Willemsen Hoffman 1998, 141, 143, 147, 161.

³⁸ Hoffman & Willemsen Hoffman 1998, 18, 80, 156, 183, 212.

³⁹ Hoffman & Willemsen Hoffman 1998, 72, 109-110, 113.

⁴⁰ Hoffman & Willemsen Hoffman 1998, 220, 224.

⁴¹ Braw 1999, 11-12.

⁴² Braw 1999, 13-14.

fenomenologiskt släktskap mellan Luther och mystiken.⁴³ Braw omnämner Th.G ett fyrtiotal gånger i jämförelsen med Luther, men då utifrån likheter när det kommer till mystiska fenomen, för att tjäna det övergripande syftet att argumentera för Luthers relation till mystiken.

1.5.2 Luther och ekumeniken

Den finska skolan

Den finska skolan har inom forskningsområden blivit benämningen på lutherforskning som bedrivits under ledning av Tuomo Mannermaa. Utifrån kritik mot tidigare lutherforskning argumenterar den finska skolan för att Luther och luthersk teologi bäst förstås om man lägger undan senare forskning och går direkt till Luther själv.⁴⁴ Kritiken av tidigare forskning påminner delvis om den kritik som Bengt Hoffman för fram. Den finska skolan intresserar sig dock inte för Martin Luthers inspirationskällor och då inte heller för mystik. Istället för att gå bakom Luther tar man Luthers egna skrifter (från hela Luthers författarskap) som sin enda utgångspunkt. Det ursprungliga syftet med den finska skolans forskning var att – genom att förstå Luther bättre – kunna finna en utgångspunkt för den ekumeniska dialogen mellan den lutherska kyrkan i Finland och den rysk-ortodoxa kyrkan.⁴⁵ Denna utgångspunkt fann man hos Luther, i form av ett ontologiskt föreningsmotiv⁴⁶ som liknar det ortodoxa frälsningsbegreppet *theosis*.⁴⁷ Detta blev en bro för det ekumeniska samtalet som bar god frukt och som man menar baserats på något som är tydligt uttryckt hos Luther själv, men som förbisetts på grund av ignorans i tidigare forskning.⁴⁸ Därigenom har den finska skolan ett tydligt ekumeniskt mål med sitt arbete, som liknar målet med denna uppsats. Kritiska synpunkter har dock lyfts mot den finska skolan och den allvarligaste kritiken är att de, genom sina ekumeniska intentioner, tycks ha en tendens att i Luthers skrifter endast finna det som är mest lämpligt för det ekumeniska samtalet.⁴⁹ Även om det går att finna något som liknar *theosis* i Luthers skrifter, är det nämligen omotiverat att göra en sådan tolkning om det inte går att ge väldigt goda skäl för det.⁵⁰

⁴³ Braw 1999, 37, 53-4, 88-9.

⁴⁴ Braaten & Jenson 1998, 2, 8, 21-3.

⁴⁵ Braaten & Jenson 1998, 1-2.

⁴⁶ Med ontologiskt föreningsmotiv avses tanken om en förening mellan Gud och människa, där Gud blir verklig del av människans natur, för att människan ska kunna bli verklig del av gudomlig natur.

⁴⁷ Braaten & Jenson 1998, 16-17, 25-6, 33-4.

⁴⁸ Braaten & Jenson 1998, 20, 91, 177, 181.

⁴⁹ Braaten & Jenson 1998, 164.

⁵⁰ Karin Johannesson. 2014. *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i luthersk tradition*. Stockholm: Verbum, 83-4.

Veli-Matti Kärkkäinen

Veli-Matti Kärkkäinen är en god representant för forskare som har fortsatt att arbeta i den finska skolans anda. Anledningen till detta är att Kärkkäinen, likt den finska skolan, tar sin utgångspunkt i en diskussion kring *theosis* för att därigenom skapa en grund för ekumeniska samtal.⁵¹ Kärkkäinen öppnar dock upp för en bredare undersökning än den finska skolan gör, genom att börja sin undersökning i en djupare diskussion av vad frälsning i allmänhet, och föreningen med Gud i synnerhet, innebär och får för konsekvenser för kristendomen som en bland andra religioner. Detta fundament leder honom in i en diskussion om betydelsen av *theosis* i en öst-kyrklig kontext.⁵² Detta ger i sin tur Kärkkäinen en stabil bakgrund att utgå från när han sedan fortsätter sin diskussion om betydelsen av föreningsmotiv hos Martin Luther och i en luthersk kontext. I sin forskning utgår Kärkkäinen således från den finska skolans kritik mot tidigare lutherforsknings neo-kantianska läsning av Luther, och utvärderar den finska skolans upptäckter i syfte att undersöka dess ekumeniska verkningar.⁵³ I sin utläggning av Luthers teologi bekräftar Kärkkäinen den finska skolans upptäckter och argumenterar för förekomsten av ett föreningsmotiv hos Luther.⁵⁴ Detta blir sedan en plattform för Kärkkäinen för att föra en ekumenisk diskussion utifrån likheter i föreningsmotiv hos andra protestantiska traditioner samt katolicism och ortodoxi.⁵⁵

1.5.3 Sammanfattande reflektion

Hos Hoffman och Braw finns en vilja att jämföra Luthers inspirationskällor med Luther själv, utifrån mystiska fenomen, med enda mål att belägga Luthers livslånga mystiska influenser. Därigenom når man inte det ekumeniska mål som denna undersökning eftersträvar. Eftersom både mystiska fenomen och de ontologiska aspekter som den finska skolan finner hos Luther tenderar att vara mer synliga hos den unge Luther, uppkommer även problem för båda riktningars argumentation om att detta influerat hela Luthers författarskap.⁵⁶ Eftersom jag inte försöker argumentera för detsamma, utan endast fokuserar på det lutherska arvets tidigaste källor i Luthers tidiga författarskap, undkommer jag detta problem. Hos den finska skolan och

⁵¹ Veli-Matti Kärkkäinen. 2004. *One with God: Salvation as Deification and Justification*. Collegeville, MN: Liturgical Press, ix-x.

⁵² Kärkkäinen 2004, 1-2, 17, 29-30.

⁵³ Kärkkäinen 2004, 37-9.

⁵⁴ Kärkkäinen 2004, 54-5, 58-9.

⁵⁵ Kärkkäinen 2004, 65, 67, 87, 121.

⁵⁶ Johannesson 2014, 81-2.

Kärkkäinen finns även problemet att de fenomen som tolkas som likheter mellan Luther och ortodox teologi inte har någon motivation utanför den subjektiva läsningen.

Genom att sammanföra Hoffman och Braw med den finska skolans riktning får jag en forskningsutgångspunkt som anknyter till tidigare forsknings diskussioner men som har ett eget mål. Hoffman och Braw har nämligen en stark motivation för sin argumentation – som den finska skolan saknar – genom att utgå från skrifter som Luther själv anger som inspirationskällor. Den finska skolan har å andra sidan, genom sin ekumeniska riktning, en konstruktiv aspekt i sin forskning som saknas hos Hoffman och Braw. Th.G blir således den utgångspunkt som, liksom hos Hoffman och Braw, motiverar mina jämförelser med Luther, medan mitt arbete strävar mot ekumeniken i den finska skolans anda.

Kapitel 2: Det augustinska arvet

2.1 Inledning

I det följande sker en diskussion i två steg. Först undersöks hur teologiska begrepp hos Th.G – som bedömts som nödvändiga för att förstå förhållandet mellan tro och gärningar – relaterar till och kan förstås utifrån hur Augustinus använder samma begrepp. Detta skapar en förståelse för Th.G:s teologi och en bild av hur nära Th.G står Augustinus teologi. I en andra del diskuteras Luthers relation till Augustinus, i fråga om tro och gärningar, där utgångspunkten blir tre områden som sammanfattar Luthers evangeliska insikt: nåden allena, tron allena och rättfärdiggörelsen.⁵⁷ Här besvaras frågan om hur Luthers teologi ska förstås samt hur nära Luthers teologi står Augustinus och därigenom hur nära Luther kan förväntas stå Th.G. Kapitlet ger därför riktlinjer för den kommande jämförelsen mellan Luther och Th.G, inom det augustinska arvet.

2.2 Den augustinska begreppsapparaten i *Theologia Germanica*

2.2.1 Talet om Gud

För att uttrycka sin teologi använder Th.G sig av en begreppsapparat som är hämtad från Augustinus. De delar av den augustinska begreppsapparaten som lyfts fram och diskuteras i det följande, är begrepp som utgör återkommande tankegångar hos Th.G och som är grundläggande för hur Th.G talar om förhållandet mellan tro och gärningar. En första viktig tankegång hos Th.G, har sina rötter i hur Augustinus talar om Gud. Hos Augustinus beskrivs Gud ofta i termer av egenskaper, såsom kärlek, godhet, helhet eller ljus, som givits absoluta värden.⁵⁸ Att beskriva Gud utifrån värderade egenskaper har Augustinus i sin tur hämtat från johanneiskt och platonskt tänkande. Ett viktigt exempel på detta, som grundar Augustinus teologi om nåden, är beskrivningen av Gud som *det högsta Goda*. Augustinus menar att Guds egenskap att vara barmhärtig – och därmed nådens primat – ryms i Guds egenskap att vara fullkomligt god.⁵⁹ Augustinus säger om det goda: ”Det goda är antingen Gud själv eller också kommer det från Gud.”⁶⁰ Th.G talar på samma sätt och skriver: ”Jag ville be er att tänka på Gud som det Goda. Gud är Godheten, varken den ena eller den andra goda företeelsen.”⁶¹ Och

⁵⁷ Bainton 1950, 49-50.

⁵⁸ Theol. Germ., 100.

⁵⁹ Braw 1999, 19.

⁶⁰ Braw 1999, 20; Citatet är hämtat ur: *De vera relig.* XVIII. PL 34,138: ”Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo est.”

⁶¹ Theol. Germ., 99.

vidare: ”Intet särskilt ting är gott utom i den utsträckningen, i vilken det är i Gud, vilar i Gud.”⁶² Hos Th.G är det högsta Goda således – precis som hos Augustinus – en direkt benämning av Gud. I Guds godhet ryms sedan som sagt nådens primat hos Augustinus:

In the mystery of His will, He placed the riches of His grace, according to His good pleasure, not according to ours, which could not possibly be good, unless He himself, according to His good pleasure, should aid it to become so.⁶³

I Th.G uttrycks nådens primat bland annat på följande sätt: ”Fadern är den som drager”,⁶⁴ och ”[...] salighet eller sällhet är inte beroende på något skapat ting eller på en varelses insats utan endast på Gud och hans verk.”⁶⁵

Gud som det högsta Goda, ur vilken all godhet strömmar, blir även källan för allt skapat som i egenskap av att existera och vara skapat av Gud, är gott i sin grund. För Augustinus och Th.G, får detta i sin tur följderna att alla ting existerar i allt lägre grad ju längre bort från Guds vilja som de rör sig. Detta visar sig hos Augustinus i orden: ”Evil, therefore, is that which falls away from essence and tends to non-being (...) It tends to make that which is to cease to be.”⁶⁶ Hos Th.G uttrycks samma tanke i en utläggning av Guds vilja: ”Då Gud inte erkänner den vilja och den avsikt, som strider mot hans vilja eller till sitt väsen är skilda från honom, kan man om dylika ting säga, att de är onda, icke-goda eller till och med intigheter.”⁶⁷ Enligt detta sätt att tänka existerar en Guds skapelse i den grad den är god. Eftersom Gud är det högsta goda blir graden av godhet beroende av hur nära skapelsen befinner sig Guds goda vilja. Hos Th.G lägger en sådan förståelse grunden för en antropologi, som utgår från människans förhållande till Gud, till vilken allt tal om tro och gärningar kan relateras.

Genom sammankopplingen av Gud som det Goda och tingens goda existens, vidrör man även ett annat viktigt tema hos Th.G, som förstås i ljuset av Augustinus. Th.G talar gärna om Gud som det Ena eller hela och Alltet: ”Är du nöjd i Gud finner du vila i ingenting annat än i det Ena och det Allomfattande [...] Ty Gud är till sin natur En och Alla [---] Han är Allt och över allt.”⁶⁸ Detta är en tanke som kommer från Augustinus och som får som följd att allt som

⁶² Theol. Germ., 144.

⁶³ Erich Przywara. 1945. *An Augustine Synthesis*. London: Sheed & Ward, 309; Hämtat ur: *De praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus*, xviii, 36.

⁶⁴ Theol. Germ., 162.

⁶⁵ Theol. Germ., 1985, 52.

⁶⁶ Przywara 1945, 126; Hämtat ur: *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum libri II*, ii, 2.

⁶⁷ Theol. Germ., 144.

⁶⁸ Theol. Germ., 142.

kommit att existera genom Guds skapande, endast ska älskas som del av det Ena och Hela som är Gud: "God becomes everything to thee, for he is to thee the whole of those things which thou lovest."⁶⁹ Th.G menar att den människa som älskar de skapade tingen i sig själva – snarare än i egenskap av att vara just skapelser – inte känner Gud och det Goda.⁷⁰

Om du vill älska Gud, skall du älska alla ting i enheten, som är det Ena och samtidigt Alla och du skall älska det Ena i Alla som allt i ett. Hyser du kärlek till något särskilt, i isolering från det Ena och inte för det Enas skull, älskar du inte Gud. Ty då älskar du tingen, som inte är Gud, älskar dem mer än Gud.⁷¹

Hos Augustinus och Th.G är relationen till Gud därmed beroende av en odelad kärlek som riktas till Gud i allt och inte har rum för att älska något annat än Gud för Guds egen skull. I egenskap av att vara det Ena och Alltet, av vilket allt annat är delar, beskrivs Gud alltså utifrån en rad värden, för vilka han är enda källan. Hos Th.G kan Gud därför även kallas för och vara enda källan till sant Ljus, sann Kärlek, Fullkomligheten, Vilja,⁷² eller rättfärdighet och sanning.⁷³ Augustinus talar på samma sätt om Gud som till exempel Sanningen, Visheten och Ljuset: "God, the Good and the Beautiful, in whom and by whom and through whom those things are good and beautiful which anywhere are good and beautiful."⁷⁴

2.2.2 Talet om tro, otro och gärningar

Att Gud beskrivs utifrån dessa värden blir viktigt för att förstå hur Th.G talar om hur trosrelationen mellan Gud och människa uppkommer och hur den relaterar till gärningar. Hos Th.G är det nämligen endast Gud, i egenskap av att vara det sanna Ljuset, som kan ge ljus och upplysa människan till att älska och känna Gud, vilket blir ett uttryck för nådens primat.⁷⁵ När man tittar närmare på hur det sanna Ljuset beskrivs i Th.G framgår det att Ljuset är Gud, skänks från Gud, gör människan medveten om sin oförmåga och brustenhet samt skapar kärlek i människan och vänder henne till Gud.⁷⁶ Detta sätt att tala om Ljuset stämmer överens med hur Augustinus talar om detsamma. Augustinus gör dock dessutom en nära sammankoppling mellan Ljuset och tron genom att Ljuset är det som öppnar upp människans

⁶⁹ Przywara 1945, 101; Hämtat ur: *In Joannis Evangelium tractatus* XIII, 5.

⁷⁰ Theol. Germ., 70.

⁷¹ Theol. Germ., 143.

⁷² Theol. Germ., 132, 138.

⁷³ Theol. Germ., 100.

⁷⁴ Przywara 1945, 130-1; Hämtat ur: *Soliloquia* I, i, 3.

⁷⁵ Theol. Germ., 89, 116, 120-1, 132.

⁷⁶ Theol. Germ., 121-3, 127-8.

själ till ett trons seende bortom sinnena.⁷⁷ Detta sker inte explicit i Th.G, där tron sällan nämns alls. Samtidigt har Ljuset samma funktion hos Th.G som hos Augustinus, vilket talar för att Ljuset ger tron även hos Th.G. Detta bekräftas av att tron – de gånger den nämns i Th.G – beskrivs på samma sätt som Ljuset, där det sanna Ljuset och det falska ljuset har sina motsvarigheter i den sanna tron och den falska tron.⁷⁸

Även om det inte på ett explicit sätt anges någon ordningsföljd på tron och Ljuset (som ofta framstår som två sätt att uttrycka samma sak) framgår det i Th.G att Ljuset är det enda som kan leda en människa till, och ge henne kunskap om, Gud.⁷⁹ Hos Th.G blir tro därigenom något som kommer med det sanna Ljuset och följer av att Gud upplyser människan. Det sanna Ljuset blir därför ett av de viktigaste sätten att tala om tron, vars egenskaper är att upplysa människan, föda Kristus och forma ett liv i lydnad och Kristi efterföljd hos människan.⁸⁰ Därmed ryms Th.G inom en tradition av att tala om tron som ett Guds Ljus, som professor Richard P. McBrien menar att Augustinus representerar.⁸¹

Th.G talar även om en kristen i termer om att vara gudomliggjord eller att nå det gudomliga, i större utsträckning än som en troende. Det som sägs om en gudomliggjord människa kan dock även tillskrivas samma människas tro. Detta är fallet eftersom den gudomliggjorde, precis som den troende, beskrivs som en person där det sanna Ljuset är närvarande.⁸² Detta utgör därmed ännu en viktig utgångspunkt för att förstå hur och när Th.G talar om en människas tro. Den gudomliggjorde är således en person som äger tro, och den som äger tro genomgår gudomliggörelse. Även här blir Augustinus ett stöd i förståelsen av hur Th.G sammankopplar tro med andra sätt att beskriva människan. Det trosväckande mötet med Gud, som vi möter hos Augustinus, i form av det sanna Ljusets belysning som väcker tro, uttrycks nämligen som något som åstadkommer gudomliggörelse i människan.⁸³ På så sätt gör Augustinus en mycket nära sammanföring av tro och att vara i Gud som Ljuset och det Sanna.⁸⁴

Med utgångspunkt i hur Th.G talar om sådant som rör tron, blir också talet om det som rör otron begripligt. Th.G använder den augustinska begreppsapparaten för att, genom talet om

⁷⁷ Edward Cuthbert Butler. 2003. *Western Mysticism: Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. New York: Dover Publications. Orig.publ. 1926, 35.

⁷⁸ Theol. Germ., 85, 127, 139, 141.

⁷⁹ Theol. Germ., 185, 131.

⁸⁰ Theol. Germ., 141.

⁸¹ Richard P. McBrien. 1994. *Catholicism*. New York: HarperCollins, 929.

⁸² Theol. Germ., 124, 133-4.

⁸³ Butler 2003, 44-5.

⁸⁴ Przywara 1945, 42.

Gud, tala om tron. Detsamma gäller i talet om det som rör otro. Eftersom tro finns hos den människa som har bestrålats av det sanna Ljuset, finns otro således hos den människa som inte äger det sanna Ljuset. I dessa fall talar Th.G om det falska ljuset. Medan det sanna Ljuset är givet av Gud, till tro, och därför beskrivs som ett ”Guds utsäde”, är det falska Ljuset kommet av djävulen, till otro, och beskrivs som ”djävlens sådd”. På samma sätt uttrycks otro genom motsatsen till det som tidigare visat sig vara uttryck för tron. Tidigare stod det klart att Th.G – i Augustinus efterföljd – talar om Gud som det sanna Ljuset. Djävulen beskrivs därför, helt logiskt, i motsats till Gud med följande ord: ”djävulen *är* det falska ljuset.”⁸⁵

Th.G relaterar alltså till tro och otro genom det Sanna Ljuset och det falska ljuset. Det är dock gärningarnas förhållande till Gud som det Goda som ger underlag för att bedöma vem som äger det sanna Ljuset eller inte. I Th.G avgörs på så vis en människas tro och otro, utifrån hur människans gärningar är beskaffade. Det falska ljuset beskrivs utifrån dess vilja att söka egenvinning:

[...] så kan man däremot om den naturliga skapelsen och om det naturliga, falska ljuset säga, att de alltid söker tillfredsställa sig själva och sitt eget och allt vad därur gror.⁸⁶

Det falska ljuset och dess jakt på egenvinning sammankopplas sedan med vad Th.G kallar för en falsk tro:

Det är dåraktigt att tro, att man av egen kraft frambringar kunskap om livet i Gud och den goda gärningen och särskilt, att detta skulle skapa förtjänst inför Gud. Rätt betänkt är denna falska tro en skymf mot Gud.⁸⁷

Motsatsen till detta blir de gärningar som görs utan tankar på egenvinning, och som inriktas på att Gud ska älskas som det Goda, för sin egen skull.⁸⁸ De förhållanden som visat sig ger sedan kännetecknen för att avgöra om någon äger det sanna Ljuset och tro, eller det falska ljuset och otro. Sammanfattningsvis kan sägas att diskussionen ovan har visat att Th.G på många sätt står nära Augustinus sätt att tala om förhållandet mellan tro och gärningar. Diskussionen har även erbjudit en djupare förståelse för Th.G:s teologi, och en bakgrund till att förstå när och hur Th.G talar om tro och gärningar, som blir viktig i följande kapitel.

⁸⁵ Theol. Germ., 123, 136.

⁸⁶ Theol. Germ., 116-17.

⁸⁷ Theol. Germ., 139.

⁸⁸ Theol. Germ., 116.

2.3 Augustinus och Luther

2.3.1 Nåden allena

Det råder skilda meningar om i vilken grad Luthers teologi stammar från Augustinus. Olika perspektiv behöver därför ställas mot varandra i en kritisk diskussion. Den före detta forskaren och svenska biskopen Anders Nygren representerar en lutherforskning som har kommit att kallas för *motivforskning*.⁸⁹ Detta är en forskning som försöker sammanfatta Luthers teologi i en enkel och tydlig formel och kontrastera Luther med katolska tänkare. För att få en nyanserad bild av relationen mellan Luther och Augustinus, diskuteras Nygren i förhållande till forskare som fokuserar på historiska samband.

Christian Braw talar om hur Luthers teologi är djupt påverkad av Augustinus, och understryker behovet av att förstå Augustinus för att förstå medeltids- och reformations-teologi i stort. Hos Luther finner man det augustinska språket men inte lika särpräglat som i Th.G, eftersom Luther ofta utvecklar sitt eget språk. Ett av områdena där Braw visar att Luther står i Augustinus arv är synen på nåden.⁹⁰ Braw beskriver Augustinus definition av nåden som ett oförtjänt, omotiverat och ovillkorligt givande som endast grundar sig i Guds vilja och inte i en förtjänst som människan kan vinna av egna meriter.⁹¹ Braw menar att Guds frälsande nåd blir ett nödvändigt fundament för Augustinus teologi på grund av hans bistra syn på människans syndafördärv. En liknande syn – på människans situation och oförmåga samt djupa behov av nåden – blev fundamentet för Luthers teologi.⁹² Teologerna David Bagchi och David C. Steinmetz skriver följande om relationen: ”Under the mantle of Augustine, Luther attacks the acquisition of a meritorious human righteousness from several angles.”⁹³

Även Anders Nygren håller med om att nåden i form av *sola gratia* är grundläggande för Augustinus och katolicismen såväl som för Luther och lutherdomen. Nygren påpekar i likhet med Braw att Augustinus förkastar alla tankar om vinning genom mänskliga förtjänster, där Gud endast erkänner förtjänster i form av att kröna sina egna nådefulla gåvor i människan.⁹⁴ Luthers *nåden allena* kan därför sägas vara ett arv från Augustinus.

⁸⁹ Christian Braw. 1994. *Åter till Gud: Trons mönster hos Augustinus*. Skellefteå: Artos, 12-13.

⁹⁰ Braw 1994, 7-9; Braw 1999, 22, 32.

⁹¹ Braw 1994, 57.

⁹² Braw 1999, 75-6.

⁹³ Bagchi & Steinmetz 2004, 43.

⁹⁴ Nygren 1939, 245-6.

2.3.2 Tro, gärningar och otro

Nygren menar att Luthers och Augustinus syn på tron skiljer sig åt eftersom Augustinus *tron allena* grundar sig i hans caritaslära om att människan inte blir rättfärdiggjord genom tron ensam, utan genom tron formad av kärleken. Tron kan genom kärleken göra gärningar som är goda i Guds ögon. Nygren menar att Luther vänder sig emot detta då Luther betonar att den syndiga människan inte kan visa upp sant goda gärningar inför Gud.⁹⁵ Denna kontrastering mellan Augustinus caritas och Luthers fides kan dock vara ett egenskapat problem.

Braw menar att kärleken som Augustinus talar om är oskiljaktig från tron och verksam genom tron.⁹⁶ Detta är en nära sammankoppling mellan tro och kärlek som också är synlig hos Luther. Luther skriver nämligen i sin skrift *Om goda gärningar* om hur mötet med evangeliet måste värma människans hjärta till att fatta kärlek till Gud, där tillit och tro växer fram ur kärleken. Vidare uttrycker Luther att kärleken är samtida med tron där tron, i form av en tillitsfull kärlek, gör gärningarna goda eftersom de sker i tron på att de behagar Gud.⁹⁷ Riktningen i tro till Gud hos Luther kan därför liknas vid hur kärleken rättriktas – bort från den begärande kärleken cupiditas och åter till den Gudsälskande caritas – hos Augustinus. Nygren tycks alltså överbetona skillnader mellan Augustinus *fides caritate formata* och Luthers *sola fide*. Nygrens hållning måste dock förstås utifrån hans teoretiska utgångspunkt som är att Luther förbytt innehållet i vissa augustinska uttryckssätt fullkomligt.⁹⁸ Martin J. Lohrmann menar att det är mer troligt att Luther behållit mycket av Augustinus tänkande intakt, men med vissa utvecklingar.⁹⁹ Detta ger en mer nykter syn på relationen mellan Augustinus och Luther som inte utesluter att det finns skillnader, men där Augustinus teologi kan användas till att förstå Luther bättre.

En av de skillnader som Nygren lyfter grundar sig i de genom tron utförda gärningarnas förmåga att behaga Gud. Detta grundar sig vidare i människosyn och uttrycket *simul iustus et peccator*. Hos Augustinus innebär tanken om *simul iustus et peccator* att människan är delvis rättfärdig och delvis syndare, men med förmåga att genom tron göra gärningar som är sant goda i Guds ögon.¹⁰⁰ Nygren påpekar att denna definition påminner om Luthers motsvarighet men skiljer sig åt i innehåll. Luthers definition är nämligen att människan är fullkomligt

⁹⁵ Nygren 1939, 246-7.

⁹⁶ Braw 1994, 132-3.

⁹⁷ Guten Werk., 19, 21-22, 28, 39-40.

⁹⁸ Nygren 1939, 250-1.

⁹⁹ Lohrmann 2017, 320, 322-4.

¹⁰⁰ Braw 1994, 133.

syndig och fullkomligt rättfärdig samtidigt.¹⁰¹ Även om Luther menar att gärningarna kommer av en kärleksfull tro (och därför är goda) är hans syn på människans genomträngande syndighet så djup att inga gärningar någonsin kan vinna Guds fulla behag.¹⁰² Därmed tycks Luther gå längre än Augustinus i sin syn på människans och den troendes oförmåga.

Människans syndighet leder vidare in i en annan skillnad mellan Augustinus och Luther. Begreppet *incurvatus in se* är en beteckning för syndens natur att göra människan inåtvänd och Gudsfrånvänd och Nygren påstår att denna inåtvändhet består i en nedböjdhet till det jordsliga, i motsats till en riktning mot det himmelska, hos Augustinus. *Incurvatus in se* är en viktig tanke även hos Luther, men får enligt Nygren en annan betydelse och betecknar inåtvändhet mot självet och egoism.¹⁰³ I sin undersökning av *incurvatus in se* jämför även teologen Matt Jenson Luther och Augustinus och drar slutsatsen att Augustinus formar ett *incurvatus in se* som uttrycker mänsklig stolthet och egoism, som Luther tar till sig fullt ut. Medan Nygren påstår att Luther fyller *incurvatus in se* med nytt innehåll hävdar Jenson att Luther förblev inom augustinskt tänkande, men radikaliserade det till att omfatta alla former av självkärlek och självcentrering.¹⁰⁴ Problemet med Nygrens hållning är att den står och faller på en väldigt specifik tolkning av Augustinus, där *incurvatus in se* endast är jordbundenhet och inte själviskhet. Fördelen med Jensons läsning är att den inte kräver en sådan distinktion utan ser fler nyanser i Augustinus användning av *incurvatus in se*. När man går direkt till Augustinus framgår att *incurvatus in se* kan uttryckas som självisk inåtvändhet:

Accordingly, two cities have been formed by two loves: the earthly by the love of self, even to the contempt of God; the heavenly by the love of God, even to the contempt of self. The former, in a word, glories in itself, the latter in the Lord. For the one seeks glory from men; but the greatest glory of the other is God, the witness of conscience. The one lifts up its head in its own glory; the other says to its God, "You are my glory, and the lifter up of mine head."¹⁰⁵

Eftersom det visat sig ovan att Luther inte bryter med Augustinus *simul iustus et peccator* (som är nära sammanbundet med *incurvatus in se*) blir det en logisk följd att inte heller

¹⁰¹ Nygren 1939, 256-7.

¹⁰² Nygren 1939, 258-9.

¹⁰³ Nygren 1939, 250-1.

¹⁰⁴ Matt Jenson. 2006. *The Gravity of Sin: Augustine, Luther and Barth on homo incurvatus in se*. London: T&T Clark, 7, 186.

¹⁰⁵ Augustine. *The City of God XIV*. Red. Philip Schaff. Övers. Marcus Dods. 1887. Buffalo: Christian Literature Publ., XXVIII.

Luthers *incurvatus* är ett brott med Augustinus tänkande. Slutsatsen blir då att synden och otron både hos Augustinus och Luther består i en inåtvändhet i självet. Detta får följden att tro är att vara Gudstillvänd och att vända sig bort från självets egoism.

En annan distinktion mellan Luther och Augustinus lyfts av Dr. Phillip Cary som menar att Luthers teologi både ligger nära Augustinus och går i en egen riktning.¹⁰⁶ Enligt Cary består skillnaden i att Augustinus flyr till nåden i tro medan Luther lutar sig på evangeliet i tro. Detta innebär att tron hos Augustinus definieras av att en människa ber till Gud om nåd och därigenom vinner Guds gåva av rättfärdighet.¹⁰⁷ Braw beskriver detta som att människan genom tron svarar ja på Guds kallelse, genom vilket hon tar del av Guds rättfärdighet. Detta lägger i sin tur grunden för utkorelsen hos Augustinus vilket enligt Braw dock inte medför en själavårdande trosvisshet. Behovet av tröst och själavård tycks dock finnas hos Luther.¹⁰⁸ Cary menar att skillnaden i behov beror på att Augustinus förtröstan på Guds nåd kom att ställas på sin spets alltmer under medeltiden. För Luther utvecklades den till en ångestfylld anfäktelse. Utifrån den samtida kontexten blev det därmed viktigt för Luther att formulera en tröstande lära.¹⁰⁹ Cary beskriver detta som att Luther snarare än att gripa efter nåden förlitar sig på Kristi löfte, som likt ett sakrament ger vad det uttrycker. Mottagandet av detta löfte innebär en förtröstan på att löftet ger vad det lovar, vilket i sin tur skapar trosvisshet. Trosvissheten var inte nödvändig för Augustinus, men blev den enda vägen ut från ångesten i Luthers samtid. Carys analys stämmer därmed väl överens med hur Braw och Lohrmann ser på Luthers relation till Augustinus teologi. Dr. Jairzinho Lopes Pereira sammanfattar detta i sin diskussion om nåd, tro och predestination hos Luther. Pereira menar nämligen att Luther rör sig helt inom den augustinska teologin och utvecklar denna.¹¹⁰

2.3.3 Gud ger sin rättfärdighet

Nygren menar att Augustinus rättfärdiggörelselära är problematisk eftersom den innebär en subjektiv rättfärdighet i människan, till skillnad från Luthers objektiva rättfärdighet som finns utanför människan.¹¹¹ Braw visar dock att Augustinus talar om två sorters rättfärdighet, en objektiv som gives människan fullkomligt genom förlåtelsen och en inkarnerad som växer till

¹⁰⁶ Phillip Cary. 2011. *The Lutheran Codicil: from Augustine's grace to Luther's gospel*. I: Logia 20 (4): 5-9, 7.

¹⁰⁷ Cary 2011, 5.

¹⁰⁸ Braw 1994, 125-6.

¹⁰⁹ Cary 2011, 7; Braw 1994, 126.

¹¹⁰ Jairzinho Lopes Pereira. 2013. *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 463.

¹¹¹ Nygren 1939, 258.

i människan.¹¹² Den rättfärdighet som Nygren kontrasterar med Luthers teologi är uppenbarligen den tillväxande, ur vilken goda gärningar föds. Problemet med en sådan jämförelse är att även Luther talar om två rättfärdigheter som är nära sammanbundna och oskiljaktiga men som går att definiera var för sig:

There are two kinds of Christian righteousness [...] The first is alien righteousness, that is the righteousness of another, instilled from without. This is the righteousness of Christ by which he justifies through faith [...] Through faith in Christ, therefore, Christ's righteousness becomes our righteousness and all that he has becomes ours; rather, he himself becomes ours [...] This righteousness is primary; it is the basis, the cause, the source of all our own actual righteousness [...] The second kind of righteousness is our proper righteousness, not because we alone work it, but because we work with that first and alien righteousness. This is that manner of life spent profitably in good works [...] ¹¹³

Både Augustinus och Luther talar alltså om en första, objektiv och främmande rättfärdighet, och om en andra, pågående och tillväxande rättfärdighet som föder gärningar. Nygren verkar sammanblanda dessa båda rättfärdigheter och kontrasterar den första rättfärdigheten hos Luther med den andra hos Augustinus. En sådan kontrastering riskerar dock att nedspela den objektiva aspekten av rättfärdiggörelsen hos Augustinus,¹¹⁴ och den subjektiva och helgande aspekten av rättfärdiggörelsen hos Luther, trots att dessa aspekter är klart synliga hos dem båda.

Nygren lyfter även hur Augustinus rättfärdiggörelselära skiljer sig från Luther då rättfärdighet ges till människan i form av en ingjuten kvalitet i människan, som består i Guds kärlek genom helig Ande.¹¹⁵ Nygren kontrasterar den ingjutna rättfärdigheten hos Augustinus mot Luthers rättfärdighet som ligger helt utanför människan. Detta kan dock vara både förenklande och direkt problematiskt. Under kapitlets första avsnitt visade det sig att rättfärdigheten hos Augustinus är Gud själv ingjuten i människans hjärta. Gud kan, hos Augustinus, alltså inte

¹¹² Braw 1994, 132.

¹¹³ Martin Luther. 1999. "Two Kinds of Righteousness". I: *Career of the Reformer I*, 293-306. red. Harold J. Grimm & Helmut T. Lehmann. Martin Luther's Works 31. Philadelphia: Fortress Press, 295-299.

¹¹⁴ Se: Braw 1994, 57, 123-4.

¹¹⁵ Nygren 1939, 246-7.

skiljas från de gåvor som han ger.¹¹⁶ Därav passar det sig inte att tala om Augustinus ingjutna rättfärdighet som en enskild kvalitet skild från Gud själv. Det verkar inte heller vara något problem för Luther att tala om en och samma rättfärdighet som både fullständigt främmande för människan (eftersom den tillhör Gud) och fullständigt ägd av människan.¹¹⁷

Tuomo Mannermaa och den finska skolan bidrar med intressanta iakttagelser i diskussionen. De menar nämligen att det finns tydliga föreningsmotiv i Luthers skrifter, där Gud är oskiljbar från sina gåvor på ett sätt som liknar Augustinus tal om Andens ingjutande i kärlek. Den finska skolans lutherforskning argumenterar för att Luther talar om hur Kristus själv är gåvan som människan tar emot i tro.¹¹⁸ Även Braw behandlar dessa aspekter och menar att föreningen med Gud är ett viktigt tema hos Luther i form av en förening med Kristus.¹¹⁹ Denna förening kan uttryckas som att Guds kärlek ingjutes i människan genom Guds Ande, i form av Kristus som Ordet, hos Luther.¹²⁰ Att Kristus som Ordet är den ingjutna kärleken i människan har även sin direkta parallell hos Augustinus, vilket professor Helge Haystrup påpekar. Haystrup utlägger Augustinus begrepp *verbum mentis* (vårt inre ord) och visar hur Ordet – som i fullhet är Gud och Kristus hos Augustinus – är levande och verksamt i människans själ.¹²¹ Braw pekar vidare på hur Luther talar om rättfärdigheten (Kristus) som ett motgift som förvandlar människan. Denna syn på Kristus som en läkare i människans själ, syns också hos Augustinus.¹²²

Eftersom Luther menar att Kristus själv är människans rättfärdighet kan han tala om en fullständigt främmande rättfärdighet. Samtidigt kan han, precis som Augustinus, tala om en rättfärdighet som är människans egen, eftersom Kristus själv ger sig till människan fullständigt. Denna syn på rättfärdiggörelsen – hos Augustinus och Luther – får som konsekvens att det inte kan finnas någon tro, om inte Kristi rättfärdighet har givits till människan, i form av en yttre rättfärdighet som tar sin boning i henne. Denna rättfärdighet blir sedan grunden för all annan rättfärdighet i människan och producerar goda gärningar.¹²³ Av detta följer även Luthers slutsats att goda gärningar inte kan finnas utan tro.

¹¹⁶ Se s.2.2; Braw 1999, 20; Citatet är hämtat ur: *De vera relig.* XVIII. PL 34,138: "Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo est."

¹¹⁷ Lib. Christ., 18, 20, 23.

¹¹⁸ Braaten & Jenson 1998, 33.

¹¹⁹ Braw 1999, 128-9.

¹²⁰ Braaten & Jenson 1998, 48.

¹²¹ Helge Haystrup. 1995. *Augustin-Studier* 7. Köpenhamn: C.A. Reitzels Forlag, 44-5.

¹²² Braw 1999, 40.

¹²³ Guten Werk., 18, 20-1; Braw 1994, 45.

I detta avsnitt har det visat sig att Luthers syn på förhållandet mellan tro och gärningar är nära besläktad med Augustinus och står därför i en augustinsk tradition. De skillnader som finns är en radikaliserings av Augustinus teologi, i vissa avseenden, men innebär inte ett brott med det augustinska tänkandet. Kapitlet har därmed skapat en förståelse för Th.G:s såväl som Luthers teologi, inom augustinsk tradition, som möjliggör en jämförelse samt befäster antagandet om en potentiell närhet mellan hur Luther och Th.G ser på förhållandet mellan tro och gärningar.

Kapitel 3: Att jämföra Theologia Germanica med Luther

3.1 Inledning

I detta kapitel jämförs hur förhållandet mellan tro och gärningar beskrivs i *Theologia Germanica* och i Luthers skrifter *Om en kristen människas frihet* och *Om goda gärningar*. Jämförelsen börjar i den, för augustinsk tradition, fundamentala tanken om människans oförmåga och nådens primat. Undersökningen är sedan strukturerad som en fortlöpande diskussion som följer grundläggande teman som sammanfattar de stadier som både Luther och Th.G ser i en troende människas liv, nämligen trons upplysning, frälsningens innebörd och helgelsen. Det förra kapitlets slutsatser tas i beaktande under diskussionens gång. Genom diskussionen som förs här blir det möjligt att skapa en sammanfattande bild av hur Luther relaterar till Th.G i fråga om tro och gärningar. Detta kommer sedan att utgöra materialet, utifrån vilket det lutherska arvet och ekumenik diskuteras i nästa kapitel.

3.2 Gärningarnas oförmåga

Martin Luthers inställning till gärningar består inte i ett förkastande av gärningarna i sig, utan i ett fördömande av ett felaktigt bruk av dem. Detta sammanfattas väl i följande ord:

Det är alltså inte de goda gärningarna som vi förkastar, tvärtom gillar och framhåller vi dem på det ivrigaste. Vi fördömer dem inte för deras egen skull, utan på grund av denna syndiga biegenskap och på grund av den falska föreställningen om att de kan vinna rättfärdigheten.¹²⁴

Med biegenskap menar Luther att den falska föreställningen om gärningarna pålägger människan ett tvång att göra gärningar. Problemet med gärningarna är alltså för Luther när människan tror sig kunna vinna rättfärdighet genom dem, något som han kallar för en falsk och djävulsk föreställning.¹²⁵ Th.G återkommer på ett liknande sätt ständigt till en betoning av gärningarnas oförmåga. Detta uttrycks bland annat på följande sätt:

Det är dåraktigt att tro, att man av egen kraft frambringar kunskap om livet i Gud och den goda gärningen och särskilt, att detta skulle skapa förtjänst inför Gud. Rätt betänkt är denna falska tro en skymf mot Gud.¹²⁶

¹²⁴ Lib. Christ., 32.

¹²⁵ Ibid; Guten Werk., 58.

¹²⁶ Theol. Germ., 139.

Således framställer både Luther och Th.G människans egna strävanden och gärningar som oförmögna att vinna belöning inför Gud. Sättet på vilket man exemplifierar sådana gärningar och strävanden skiljer sig dock åt något. Luther fokuserar nämligen på att kritisera gärningar i form av yttre bruk och ordningar och då särskilt fromma bruk inom kyrkan.¹²⁷ Th.G fokuserar istället på att kritisera gärningar i form av ett fåfängt kunskapssökande och klättrande i egna förmågor, där risken sägs vara att man älskar kunskapen i sig snarare än kunskapens mål.¹²⁸ Man kan alltså tala om att Luther och Th.G för fram en lika stark kritik mot människans fåfängliga gärningar i allmänhet, men samtidigt finns det skillnader i hur de båda uttrycker denna kritik. Detta speglar skillnader i de olika tider som de båda författarna levde, där till exempel skolastikens kunskapssökande måste ha varit mer påtagligt när Th.G skrevs. Samtidigt kritiserar Luther, vid tillfällena, ett fåfängt kunskapssökande lika skarpt som Th.G och kallar detta för spekulationer utan någon nytta. Han kritiserar även kunskapen om Kristus, friställd från tro, som otillräcklig fakta.¹²⁹ De skillnader som finns i hur Luther och Th.G talar om gärningarnas oförmåga, handlar alltså framför allt om att Luther och Th.G prioriterar olika när det kommer till vilka gärningar som man kritiserar mest. Detta förändrar dock inte det faktum att båda poängterar hur samtliga gärningar är fåfängliga och oförmögna att skapa vinning inför Gud.

I Th.G radar författaren vid ett tillfälle upp fyra slags människor som förhåller sig på olika sätt till gärningar. Det första slaget (gruppen) av människor gör gärningar för att de känner sig tvingade, det andra för att de vill få belöning, det tredje tror sig inte behöva gärningar och det fjärde leds till goda gärningar av det sanna Ljuset.¹³⁰ Även Luther radar upp fyra slags människor,¹³¹ och hos både Luther och Th.G betecknar en av grupperna (fjärde hos Th.G och första hos Luther) de troende/ upplysta medan övriga tre består av människor som på olika sätt har ett felaktigt sätt att förhålla sig till gärningar. Luthers tre övriga grupper stämmer dock inte helt med Th.G:s, men samtidigt har grupperna i Th.G direkta motsvarigheter på annat håll hos Luther. Den första av grupperna hos Th.G blir relevant först i nästa avsnitt. Den andra

¹²⁷ Lib. Christ., 14; Guten Werk., 18, 26-7.

¹²⁸ Theol. Germ., 124, 126, 128.

¹²⁹ Lib. Christ., 14.

¹³⁰ Theol. Germ., 113-14.

¹³¹ Guten Werk., 34-5; Att tala om olika sätt att förhålla sig till gärningar påminner mycket om hur Luther utlägger tre sorters synder och tre sorters rättfärdighet i en tidig predikan. Se: Martin Luther. "Om tre slags rättfärdighet", I: *Från tid och evighet*, 307-317. Red. Stephan Borgehammar. Övers. Oloph Bexell. Skellefteå: Artos, u.å., 307, 309, 311.

gruppen är dock direkt relevant här, eftersom den innebär en kritik av ordningar och regler som liknar hur Luther kritiserade detsamma ovan:

En annan grupp iakttagar lagar och regler med tanke på belöning. Det handlar här om folk, som ser allting just ur detta perspektiv och har för sig, att på detta och intet annat vis vinner och förtjänar man himmelriket och evigt liv.¹³²

Här visar sig alltså en parallell till Luthers fördömande av den falska föreställningen om att gärningarna, i form av särskilda regler och lagar, ger vinning inför Gud.¹³³ Detta bekräftar ytterligare att Luther och Th.G verkligen tänker likadant om vad de fåfängliga och oförmögna gärningarna består i, men att respektive författares situation gör att olika betoningar sker.

Den tredje gruppen av människor i Th.G utgör ett sätt att förhålla sig till gärningar som närmast är det motsatta till det ovanstående. Om denna grupp står följande skrivet:

Det tredje slaget är de ondskefulla, falska andar, som tror att de är fullkomliga och utbreder sig i enlighet därmed. De har fått för sig, att de inte är i något behov av regler och lagar och faktiskt hånar de allt tal om ordning.¹³⁴

Likaväl som att Th.G vänder sig emot tanken om att en människa kan vinna något genom sina gärningar, förkastas även tanken om att en människa kan bli fullkomlig på ett sätt som friställer henne från gärningar. Hos Luther visar sig denna grupp i form av de människor som tagit emot budskapet om trons frihet, men sedan missbrukar detta.¹³⁵ Om denna grupp skriver Luther bland annat följande:

Det finns nämligen väldigt många, som så snart de hör talas om *trons frihet* strax ger sina lustar tillfälle till synd. De menar, att allting genast är lovligt för dem och vill framstå som fria och kristna endast genom sitt förakt för och häcklande av människors fromma bruk¹³⁶

¹³² Theol. Germ., 113.

¹³³ Guten Werk., 81.

¹³⁴ Theol. Germ., 114.

¹³⁵ Guten Werk., 34.

¹³⁶ Lib. Christ., 41.

Här visar det sig att både Luther och Th.G även förkastar ett förhållningssätt gentemot gärningar som innebär att människor tror sig vara friställda från gärningar på grund av sin tro. Man vänder sig emot att tron kan nå en punkt då människan kan vara helt utan gärningar. Eftersom Luther menar att gärningarna är till för och måste finnas för att tjäna Gud och nästan, blir bristen på gärningar motsatsen till detta och innebär ett tjänande av självet.¹³⁷ Th.G menar detsamma genom att påpeka att människan – som tror sig ha nått så högt över det jordiska att hon inte behöver göra något – i själva verket bara tjänar sig själv och i det yttersta vill vara Gud:

Hon vill vara den evige Guden. Hur så? Jo, Kristus och hans liv skulle strida mot och vara en börda för det naturliga och Kristuslivet är det sista, den naturliga människan vill ta befattning med [...] Eller hon önskar till äventyrs vara Kristus efter hans uppståndelse, lätt, lustbetonad, behaglig från naturens synvinkel.¹³⁸

Här har vi alltså sett två olika föreställningar kring gärningarna som fördöms i lika hårda ordalag hos såväl Luther som Th.G. Gärningarna framställs som oförmögna att kunna bidra med något inför Gud och samtidigt kan ingen någonsin bli ställd bortom de goda gärningarna, eftersom detta i sig skulle vara en gärning till fördel för självet. Med andra ord tecknar Luther och Th.G tillsammans en människobild som grundar sig i människans oförmåga. Detta är en oförmåga som producerar oförmögna gärningar.

Denna tanke är viktig i Luthers medvetande. Luther menar nämligen att gärningar i sig aldrig kan göra en människa ond, utan onda gärningar är en frukt av en ond människas liv. Detta onda är i sin tur djupt rotat i människans natur som, i sin oförmåga att behaga Gud, strävar efter att vända sig bort från Gud.¹³⁹ Detta beskriver han som att människan hellre vill ”tjäna Gud på annat håll” än att följa Guds vilja och göra goda gärningar.¹⁴⁰ En sådan gudsfrånvändhet är därmed på samma gång en självtillvändhet, där människan själv tror sig veta bäst vad som är gott. Av detta följer att gärningarnas godhet eller ondska, i Luthers medvetande, helt bestäms utifrån hur de relaterar till Guds vilja: ”För det första bör man veta,

¹³⁷ Lib. Christ., 33-4; Guten Werk., 83.

¹³⁸ Theol. Germ., 129.

¹³⁹ Lib. Christ., 29-31.

¹⁴⁰ Guten Werk., 104.

att det inte finns några goda gärningar utom dem som Gud påbjudit, liksom det inte heller finns någon annan synd än att göra det Gud förbjudit.”¹⁴¹ Det faktum att Luther definierar gärningarnas godhet utifrån huruvida de följer Guds vilja, visar att han anknyter till det som i föregående kapitel visade sig vara ett augustinskt arv hos Th.G, nämligen att godhet endast finns hos Gud som det högst Goda. Th.G har en syn på gärningarna som ligger väldigt nära detta sätt att tala och uttrycker att ”ingen bör tillskriva sig själv det Goda, eftersom det tillhör Gud och Guds godhet.”¹⁴² Detta visar sig även i följande stycke ur Th.G:

Om man nu frågar: Finns det något, som i grunden strider mot Gud och det sant Goda?, kan svaret bli nej. Det existerar ingenting utanför Gud utom ett: Att vilja annorlunda än den eviga Viljan [...] På djupet står ingenting i strid mot Gud, ingenting i strid mot det sanna Goda [...] Allt viljande, som inte står i samklang med Guds, är synd, allt som sker under egenviljans välde.¹⁴³

En viktig likhet mellan Luther och Th.G är att båda här uttrycker att de onda gärningarna har sitt ursprung i att människan följer sin egen vilja och själviskhet snarare än Guds vilja. Th.G går till och med så långt att man beskriver att ”Helvetet är och består av självisk vilja. Funnes det ingen egenvilja där, skulle det heller inte finnas varken helvete eller djävul.”¹⁴⁴ I kapitel två av denna uppsats diskuterades den augustinska tankegången *incurvatus in se* som Luther använder för att beteckna mänsklig självtillvänd egoism.¹⁴⁵ Genom sin starka betoning av egenviljan som syndens grund, med fraser såsom: ”Vår motsträviga vilja är vår synd”,¹⁴⁶ står det klart att även Th.G använder samma augustinska tankegång och tolkar den på samma vis som Luther.¹⁴⁷ Trots denna likhet bör det dock nämnas att Th.G tycks ha en något mer positiv syn på människans natur än Luther. Luther menar nämligen att människans natur är något som – i sin grund – står emot Gud:

»Människans hjärta och sinne stå alltid till det onda» [...] i allt vad hon gör och låter, söker hon mer sin egen nytta, vilja och ära än Guds och sin nästas. Därför

¹⁴¹ Guten Werk., 17.

¹⁴² Theol. Germ., 66.

¹⁴³ Theol. Germ., 138.

¹⁴⁴ Theol. Germ., 147.

¹⁴⁵ Se 2.3.2.

¹⁴⁶ Theol. Germ., 107.

¹⁴⁷ Theol. Germ., 121.

är alla hennes verk, alla hennes ord, alla hennes tankar och hela hennes liv onda och inte efter Guds vilja.¹⁴⁸

Emellertid talar även Th.G om att människan av sin natur alltid söker egen vinning och inte älskar Gud för Guds egen skull.¹⁴⁹ Luther och Th.G tycks därför inte skilja sig åt i tanken om att människans natur är självisk. Skillnaden är snarare gradvis och densamma som finns mellan Luther och Augustinus, nämligen att Luther har en något radikalare syn på hur djupt fördärvad den mänskliga naturen är.¹⁵⁰

Det har alltså visat sig att Luther och Th.G talar på samma sätt om hur gärningarnas oförmåga grundar sig i människans själviska natur som söker sin egen vilja. Det faktum att både Luther och Th.G resonerar på detta sätt innebär dock inte bara att de är nära besläktade i sitt tal om gärningarna. Deras likartade sätt att resonera lägger nämligen även grunden för, och skapar en ram för, hur man kan tala om förhållandet mellan tro och gärningar. Även om fundamentet för att tala om förhållandet mellan tro och gärningar är detsamma, kvarstår dock att se huruvida Luther och Th.G, med utgångspunkt i detta fundament, väljer olika vägar vidare eller inte.

3.3 Trons ursprung

I det förra avsnittet nämndes att Th.G diskuterar tre grupper av människor som har ett felaktigt förhållningssätt till gärningar. Den första av dessa grupper utlades dock inte, men blir relevant i det följande. Om denna grupp står det i Th.G:

Många lever ett ordningsamt liv varken för Guds skull eller på grund av särskild personlig längtan utan helt enkelt därför att de känner sig tvingade. De utför det minsta möjliga och snart surnar det hela och känns betungande.¹⁵¹

Th.G talar här om en grupp människor som varken samlar gärningar i väntan på en särskilt hög belöning eller tror sig stå över alla gärningar. Det är människor som helt enkelt tror att de måste leva på ett visst sätt på grund av andra omständigheter. Anledningen till att denna grupp blir särskilt intressant är därför att den tycks anknyta till det som ligger till grund för denna undersökning, nämligen Luthers evangeliska insikt. Innan Luther fick sin insikt kunde han

¹⁴⁸ Guten Werk., 86.

¹⁴⁹ Theol. Germ., 116.

¹⁵⁰ Se 2.3.3.

¹⁵¹ Theol. Germ., 113.

närmast beskrivas som en individ vars goda livshållning berodde på ett upplevt tvång. Luther passar dock inte perfekt in på beskrivningen i Th.G. Han kände sig tvingad av Gud att leva på ett visst sätt och kan så måtto sägas ha levt för Guds skull. Det kan inte heller sägas att han utförde det minsta möjliga i gärningsväg. Därför kan han delvis inplaceras i gruppen som söker belöning för sina gärningar. Trots detta upplevde Luther att han stod under ett tvång och precis som Th.G beskriver kom detta att bli betungande för Luther.¹⁵² Man skulle kunna säga att Luthers erfarenhet av det vi såg i förra avsnittet – nämligen människans fördärv och gärningarnas oförmåga inför Gud – drev honom till en förnyad tro. Insikten om den egna oförmågan är central i Luthers fortsatta tänkande kring gärningar och tron, där lagens uppgift är att skapa denna insikt:

Men då människan genom lagen har lärt känna sin vanmakt och ängsligt frågar sig vad hon skall göra för att uppfylla lagens fordringar – lagen måste ju fullgöras (...) – ja, då är hon verkligen förödmjukad och tillintetgjord i sina egna ögon och finner hos sig själv inget medel till rättfärdighet och salighet¹⁵³

Gruppen hos Th.G kan därför ses om ett försteg till det som skulle kunna leda fram till insikten om den egna oförmågan och syndamedvetenhet. Det är just på grund av syndamedvetenheten som det nämndes i tidigare avsnitt att talet om människans själviska natur och gärningarnas oförmåga utgör fundamentet för allt vidare tal om tro och gärningar hos Luther och Th.G. Hos Th.G är gärningarnas oförmåga – och människans insikt om detta i syndamedvetenhet – en förutsättning för att människan ska kunna vända sig till Gud och tro:

Men, som sagt, vi rör oss här framför allt med syndasorgen som en Guds egenskap (...) Alltså är det här beskrivna en del av Gud, som han vill skänka åt människan (...) Det sanna Ljuset leder oss dithän och lär och dessutom, att den som härbärgerar syndasorg inom sig, inte bör tillskriva sig dess uppkomst (...) Ty då förstår vi, med ett inre förstående, att vi inte förmår frambringa syndamedvetandet och att det inte härrör från oss.¹⁵⁴

¹⁵² Bainton 1950, 50-2.

¹⁵³ Lib. Christ., 17.

¹⁵⁴ Theol. Germ., 110.

I citatet visar det sig även att Th.G menar att syndamedvetenheten inte kan komma från människan själv, utan rentav är något som Gud äger och skänker till människan i sin nåd. Här nämner Th.G det sanna Ljuset som det som är verksamt och skänker syndasorg. I det förra kapitlet blev det tydligt att det sanna Ljusets närvaro används i Th.G i direkt anslutning till tron och är Gud själv i sin närvaro. Med andra ord menar Th.G att det sanna Ljuset föder syndasorg i människan.¹⁵⁵ Denna medvetenhet om gärningarnas oförmåga och om den egna synden kallar Th.G för ”den sanna tron”.¹⁵⁶ Även Luther menar att tron är något som skänks människan genom Guds nåd och att Gud driver människan till sig genom sorg över synden.¹⁵⁷ Luther menar dock att det är givandet av Ordet – och då framför allt genom predikan av evangeliet om Kristus – som är den enda vägen för att tron ska födas i en människa.¹⁵⁸ Detta uttrycker han som ett möte med Guds löften, vilket följer på syndamedvetenheten:

Då framträder Skriftens andra del, Guds löften, som förkunnar Guds ära och säger: om du vill uppfylla lagen (...) tro då på Kristus, i vilken du får löfte om nåd (...) Om du tror, äger du allt. Om du inte tror går du miste om allt (...) Gud Fader har nämligen lagt allt i tron (...) På detta sätt ger Guds löften vad Guds bud fordrar och fullgör vad lagen bjuder.¹⁵⁹

Således menar han att det är Guds Ord om Guds löften som föder tron hos människan. Här visar sig en skillnad mellan Th.G och Luther, nämligen att Th.G talar om syndasorg och tron som given av Gud genom det sanna Ljusets nådefulla verkan i människan, medan Luther talar om syndasorgen och tron som given av Gud genom Guds Ord. Enligt Luther skänker Guds Ord syndasorgen genom lagbuden och samma Guds Ord skänker tron genom löfterna. Detta är en skillnad som vi redan i förra kapitlet såg fanns mellan Luther och Augustinus. Man kan därför säga att Augustinus och Th.G skyndar till Guds nåd i sin syndasorg, medan Luther skyndar till Guds löften. Detta behöver dock inte vara någon motsägelse, vilket också visade sig i det förra kapitlet. Troligen är Luthers starkare betoning av en förtröstan på Guds löften ett uttryck för hans samtids behov av att känna trosvisshet.¹⁶⁰ Något mycket viktigt att påpeka här är dock att Ordet och evangeliet, som ger tron, inte kan frikopplas från Kristus hos Luther.

¹⁵⁵ Theol. Germ., 53.

¹⁵⁶ Theol. Germ., 85.

¹⁵⁷ Guten Werk., 49-51, 54.

¹⁵⁸ Guten Werk., 40.

¹⁵⁹ Lib. Christ., 17-18.

¹⁶⁰ Se 2.3.2.

Luther menar att tron endast kan bygga på Kristus såsom inpräntad i människans hjärta.¹⁶¹ Han likställer hörandet och gripandet av evangeliet i tro, med att förenas med Ordet, såsom Kristus:

Men eftersom nu dessa Guds löften är heliga och sanna ord (...) så följer därav, att den själ, som i orubblig tro håller fast vid dem, blir så ett med dem, ja så helt uppslukad av dem, att han inte endast får del av deras kraft, utan mättas och uppfylls av dem. Ty om blotta vidrörandet av Kristus helade, hur mycket mer skulle då inte detta (...) indrickande av ordet, göra själen delaktig av ordets alla egenskaper?¹⁶²

Luther betonar alltså mötet med Guds löften genom Ordet, som vägen till tro, men menar att detta är ett möte med personen Kristus, vilkens egenskaper den kristne får ta del av genom tron. Förutom att Ordet är Kristus själv, skriver Luther om Ordet som bland annat liv, sanning och ljus.¹⁶³ Redan i det förra kapitlet framgick det att Th.G talar om Kristus och tron som ljus, genom att likställa det sanna Ljuset med Gud och att sammankoppla det sanna Ljusets närvaro med tron.¹⁶⁴ Vidare talar Th.G om att det är Guds och Kristi egenskap att skina och att genomlysa människor så att detta ljus förenas med dem och ger dem egenskapen att skina.¹⁶⁵ Genom detta visar det sig att Luther och Th.G båda menar att tron föds i mötet med Kristus, då människan kan omvända sig till Gud. Hos Luther blir Kristus Ordet, som när det förenas med människan väcker tro, och hos Th.G blir Kristus Ljuset, som när det genomlyser människan väcker tro. Därmed är de inte endast överens när det kommer till gärningarnas oförmåga, utan även när det kommer till att tron endast kan födas i mötet med Kristus.

3.4 Trons frälsande kraft genom Kristus

Genom att de betonar gärningarnas oförmåga, blir trons förmåga att frälsa och rättfärdiggöra mer framträdande hos både Luther och Th.G. Luther skriver: ”Därför är en rätt tro på Kristus en oförliknelig skatt, som för med sig fullständig frälsning och bevarar från allt ont.”¹⁶⁶

Skatten och frälsningen som Luther talar om här består i den rättfärdighet som tron ger

¹⁶¹ Guten Werk., 39.

¹⁶² Lib. Christ., 18.

¹⁶³ Lib. Christ., 15.

¹⁶⁴ Theol. Germ., 116, 141; Se 2.2.2 - 2.2.3.

¹⁶⁵ Theol. Germ., 89, 99-100, 124.

¹⁶⁶ Lib. Christ., 16.

människan. Luther tenderar att tala om rättfärdigheten som något som uppfyller och mättar den inre människan samtidigt som den uppslukar människans synd.¹⁶⁷ Med andra ord framställer han tron som något som verkar den frälsande rättfärdigheten i människan på ett inre plan. Denna verkan tycks närmast bestå i att Kristus själv, som Ordet, är det som bor i, uppfyller och ger människan del av den frälsande rättfärdigheten.¹⁶⁸ Detta visar sig inte minst i hur Luther använder ordet förening för att beskriva hur Kristus (Ordet) verkar i människan: ”Sådant som ordet är, sådan gör det själen, på samma sätt som ett glödande järn lyser som eld på grund av föreningen mellan järnet och elden.”¹⁶⁹ Denna föreningstanke hos Luther består här i att själen får ta del av Ordets egenskaper och därmed blir del av Ordet självt. Luther utlägger samma tanke ytterligare, med en annan bild:

Trons tredje, oförlikneliga nådegåva är att den förenar själen med Kristus liksom en brud med hennes brudgum. Genom denna ”hemlighet” blir Kristus och själen – såsom aposteln säger – ett kött (...) då följer därav, att också allt, som tillhör dem, gott såväl som ont, blir gemensamt för dem.¹⁷⁰

I slutet av det förra avsnittet visade samma tanke sig genom att Luther talar om tron som ett indrickande av Ordet som ger del i Kristi egenskaper. Att trons frälsande kraft består i en förening med Kristus, som ger del av hans egenskap av att vara rättfärdig, tycks därmed vara en tanke som återkommer i flera former hos Luther och är grundläggande för hur han ser på rättfärdiggörelsen. Därmed bekräftas det som visade sig i kapitel två, nämligen att ett ingjutande av eller en förening med Gud själv – som liknar det som återfinns hos Augustinus – är synligt hos Luther.¹⁷¹ Eftersom Luther samtidigt betonar rättfärdigheten som något främmande och yttre, som inte uppstår i människan själv utan endast finns i Kristus, uppstår en paradox. I diskussionen av Luthers två rättfärdigheter, i kapitel två, framstod detta emellertid inte som ett problem för Luther.¹⁷² Luther tycks kunna behålla en paradox av att rättfärdigheten verkligen är främmande och endast i Kristus samtidigt som Kristus bor i den troende människan och därigenom verkligen låter människan ta del av och äga rättfärdigheten.¹⁷³

¹⁶⁷ Lib. Christ., 16-18, 21-22, 26.

¹⁶⁸ Lib. Christ., 22, 36.

¹⁶⁹ Lib. Christ., 18.

¹⁷⁰ Lib. Christ., 20; Se även Lib. Christ., 23.

¹⁷¹ Se 2.3.3.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Lib. Christ., 18-21.

Även Th.G står i ett augustinskt arv i denna fråga, eftersom föreningen mellan Gud och människa, i regel, är det sätt på vilket skriften beskriver frälsningen.¹⁷⁴ Th.G kallar denna förening och frälsning för gudomliggörelsen (*vergottet*) och menar att gudomliggörelsen sker genom att människan genomstrålas av det gudomliga Ljuset (som är Kristus) som föds och bor i människan, vilket ger henne del av Guds egenskaper. Detta påminner mycket om hur Luther talade om rättfärdiggörelsen ovan. Skillnaden är densamma som vi har sett i tidigare avsnitt, nämligen att Luther talar om Kristus som Ordet och tron, medan Th.G talar om Kristus i form av Ljuset. Eftersom Kristus är den som är verksam i båda fallen, kan man dra slutsatsen att Luthers tal om rättfärdiggörelsen motsvaras av Th.G tal om gudomliggörelsen, när det kommer till frälsningen. Detta bekräftas av att rättfärdighet, i Th.G, är en av de Guds egenskaper som ges till människan i gudomliggörelsen. Eftersom även helgelsen (*götlich*) omnämns som synonym till gudomliggörelse, kan man tala om att både rättfärdiggörelse och helgelse ryms i gudomliggörelsen, hos Th.G.¹⁷⁵ Gudomliggörelse hos Th.G och rättfärdiggörelse hos Luther beskriver alltså frälsningen som något som består i att människan får ta del av Kristi egenskap av att vara rättfärdig. Skillnaden består endast i att Th.G inte separerar rättfärdiggörelsen och helgelsen i sitt tal om frälsningen. Hos både Luther och Th.G blir frälsningen dock härigenom en följd av nådens primat, där gärningarnas oförmåga inte bara lägger allt frälsningsverkande arbete på Kristus, utan låter Kristus själv – i egenskap av att vara Ordet, Ljuset och tron – vara den som verkar frälsningen i människan.

Det har visat sig att både Th.G och Luther talar om en förening, som tycks förutsätta att Kristus verkligen blir del av människan, för att därigenom vara hennes verkamma rättfärdighet. Vad föreningen består i står därför klart. Frågan kvarstår dock om ifall Th.G och Luther menar samma sak i fråga om vad föreningen gör i människan. Detta är en fråga som leder tillbaka till detta kapitelns första avsnitt om gärningarnas oförmåga. Där visade det sig att både Luther och Th.G talar om gärningarna som onda på grund av människans egenvilja och bortvändhet från Guds vilja.¹⁷⁶ Om synden består i egenvilja och bortvändhet från Guds vilja, följer logiskt sett att frälsningen – och därmed föreningen med Gud – borde leda till en död åt människans själviskhet och en förening med, och riktning till, Guds vilja. Hos Luther är det tydligt att föreningen med Gud, genom tron, verkar en viljeförening. Det är nämligen grundläggande för Luther att se på Guds verk genom tron, i människan, som en verkan i kärlek som vänder människans vilja till Gud: ”Så stiger kärlek och lust till Herren fram ur

¹⁷⁴ Theol. Germ., 114-115.

¹⁷⁵ Theol. Germ., 69, 99, 105, 124-5, 160.

¹⁷⁶ Se 3.2.

tron, och ur kärleken en glad, villig och fri lust att av sig själv tjäna nästan.”¹⁷⁷ Luther talar om en omfattande önskan att följa Guds vilja, som föds hos den troende: ”Nu visar sig själen beredd att följa alla hans önskingar, nu helgar den hans namn och låter sig behandlas så, som Gud finner för gott.”¹⁷⁸ Att förenas med Gud genom Kristus och Ordet innebär, för Luther, därmed att Kristus tar sin boning i människan – som Ordet genom tron – för att bli hennes fulla rättfärdighet och för att verka en viljeförening mellan Gud och människan.

I Th.G beskrivs föreningen med Gud i starkare ordalag än hos Luther och med långtgående effekter. Föreningen beskrivs bland annat som att bli ett med Gud, som en förening mellan hand och kropp, som en besatthet av Gud där människan flyter med som ebb och flod under Guds kraft, eller som att människan ska flytta utanför sitt själv och se på självet som om det aldrig har funnits.¹⁷⁹ Vid en första anblick blir det lätt att tro att föreningen som det talas om i Th.G består i en väsensförening mellan människa och Gud, där människans natur upphör att existera till fördel för Guds natur i människan. När dessa stycken läses i sin kontext och i ljuset av hela omfånget av Th.G, framgår det dock att Th.G snarare syftar på vilja än på väsen, när det talas om vad föreningen med Gud gör. Två klagörande exempel är följande:

Ty Kristus säger: ”Den som inte är med mig, han är emot mig.” (Matt 12:30)
Han menar så: Om du inte önskar att vara med mig, om du inte har förenat din vilja med min, är din vilja mot mig.¹⁸⁰

Därifrån och framöver kan Gud själv bli *ett* med denna person, så att där inte finns något, som inte är Gud eller gudomliga ting, vilket samtidigt betyder, att spåren försvinner av den vantro, enligt vilken människan skryter om sig själv som ägare. Det är så Gud arbetar i oss, kommer till liv i oss, föder insikt, ger oss kraft och förmåga, älskar genom oss, tänder viljan i oss och är med oss i verk och vila.¹⁸¹

I Th.G är det alltså viljan som ska flyta med Guds vilja i en förening likt ebb och flod och likt handen följer kroppen. Det är i ljuset av detta som man behöver förstå de drastiska orden om att självet ska upphöra. Det är med andra ord inte människans väsen utan den – från Gud isolerade och bortvända – egenviljan som måste dödas: ”Ty om det fullkomliga livet skall i

¹⁷⁷ Lib. Christ., 35.

¹⁷⁸ Lib. Christ., 19.

¹⁷⁹ Theol. Germ., 53, 60, 75, 100, 167.

¹⁸⁰ Theol. Germ., 108.

¹⁸¹ Theol. Germ., 164.

någon mån upplevas, måste bundenheten vid det skapade och självskheten, egenviljan, uppgivas och utplånas.”¹⁸² Här visar det sig slutligen att Luther och Th.G är nära besläktade även i sitt tal om vad tron gör i människan. Hos både Th.G och Luther är Kristus och tron verksam i människan genom att förena människan med Guds vilja, vilket även innebär att egenviljans tendens att förlita sig på sig själv och de egna gärningarna tillintetgörs.

3.5 Att vila från gärningar i trons lydnad

Det har tidigare visat sig att Th.G och Luther tänker sig att tron ger människan insikten om gärningarnas oförmåga att uppfylla Guds lag, samt därigenom insikten om att frälsningen endast finns i Kristus. Th.G menar att när tron fött denna insikt i människan dödas den mänskliga viljans strävan i egna gärningar och människan omvänder sig genom att underkasta och överlåta sin vilja till förening med Guds vilja.¹⁸³ Både Luther och Th.G uttrycker att den troende äger en frihet från gärningar. Detta är en frihet från lagbud, eftersom man menar att laggärningar inte tillför något till frälsningen, utan den troende människan äger allt genom tron, i föreningen med Kristi rättfärdighet. Den troende har därmed givit upp förtröstan på de oförmögna gärningarna och förtröstar istället på Kristus som den enda rättfärdigheten och frälsningen.¹⁸⁴ Th.G talar om detta på följande sätt:

De upplysta lever i och från frihet. Det innebär att de är fria från fruktan för smärta och helvete. De har övergivit hoppet om belöning och himmelrike. De har helt överlämnat sig i lydnad mot det evigt Goda, i befriande kärlek.¹⁸⁵

För Th.G visar sig alltså friheten i en upplysthet (en tro) som låter sig förenas med Guds vilja, där den kristne är någon som i sin kärlek till Gud överlåter, underkastar och överlämnar sig till Gud. Med andra ord är den troende en person som inte gör någonting i egen vilja, eftersom tron i sig lär henne att förtrösta på att hon äger allt i att älska Gud och lyda Guds vilja. Just kärlek är ett nyckelord för hur Th.G talar om relationen till Gud. Th.G använder nämligen ordet kärlek långt oftare än tro för att uttrycka hur den kristne förhåller sig till Gud.¹⁸⁶ Detta visar än en gång hur nära Th.G står till Augustinus, som på samma sätt oftare talar om *caritas* än *fides*. Här skiljer sig Th.G från Luther, eftersom Luther talar om tron som den kristnes

¹⁸² Theol. Germ., 38.

¹⁸³ Theol. Germ., 85-6, 149.

¹⁸⁴ Lib. Christ., 18, 24; Theol. Germ., 95-6.

¹⁸⁵ Theol. Germ., 53.

¹⁸⁶ Theol. Germ., 112, 126.

förhållande till Gud, där kärleken är en gärning som följer på tron. I det förra kapitlet visade det sig dock att Luthers betoning av tron inte behöver stå i motsats till Augustinus tal om kärleken utan ryms inom samma ramverk, där kärleken måste födas av tron hos Luther. Samma sak gäller rimligen mellan Luther och Th.G, nämligen att den kärlek som Th.G talar om ryms i Luthers tro i form av ett uttryckssätt för tron.¹⁸⁷

I ett tidigare citat visade det sig hur Luther uttrycker förhållandet mellan tron och kärleken: ”Så stiger kärlek och lust till Herren fram ur tron.”¹⁸⁸ Även om Ljuset hos Th.G, likt tron hos Luther, är det som ger människan en syndamedvetenhet som vänder henne till Gud, ställs ofta Ljuset och Kärleken bredvid varandra, utan turordning, hos Th.G. I följande citat framträder dock en turordning, där Ljuset ger upphov till kärleken, likaväl som att tron ger upphov till kärleken hos Luther:

Vi måste notera en sak här: Det gäller de två ljusen, det sanna och det falska. I samma mening måste man också räkna med två slags kärlek, ett sant och ett falskt slag. Varje slags kärlek måste informeras av sitt eget inre ljus och sin egen inre kunskap. Det sanna Ljuset skapar sann kärlek, det falska skapar falsk kärlek.¹⁸⁹

Av detta framstår det som om både Luther och Th.G menar att kärleken till Gud är något som Gud giver som tro eller upplysning. Det andra nyckelordet för Th.G att tala om friheten i Kristus och relationen till Gud var lydnad. I följande citat utlägger Th.G hur den troende tror att Kristuslivet är det bästa av liv och att Kristuslivet i sin tur innebär lydnad:

Den som tror på Kristus, tror också att Kristuslivet är det ädlaste och bästa. Den som inte tror detta, tror inte heller på Kristus. Så mycket Kristusliv det finns i en person, så mycket av Kristus finns det också hos honom. [...] Vi talar om lydnad, en ny människa, det sanna Ljuset – det betyder detsamma. Där en av dessa delar av det sanna livet finns, finns de alla.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Se 2.3.2.

¹⁸⁸ Lib. Christ., 35; Se 3.4.

¹⁸⁹ Theol. Germ., 127.

¹⁹⁰ Theol. Germ., 141.

Th.G visar hur viljeföreningen, underkastelsen och själva frälsningen ytterst sett strävar efter lydnad, som blir detsamma som, samt ett tecken för, tron.¹⁹¹ Även för Luther är lydnaden ett viktigt sätt att tala om tron.¹⁹² Lydnaden till Gud beskrivs både som ett uttryck för tron och, i sin fullkomlighet, som trons mål:

Men är inte en sådan själ genom denna sin tro lydig Gud i allt? Vilket bud finns, som en sådan lydnad inte helt fullgör? Och vilken uppfyllelse kan vara mer fullständig än lydnaden i allt? Men det är endast tron, inte gärningarna, som kan åstadkomma en sådan lydnad.¹⁹³

Eftersom lydnaden består i en frånvaro av egna gärningar, hos Th.G, beskrivs den även som en ro eller vila i Gud:

Avsäga sig, underkasta sig allt och alla inom det Ena som Ett – det är kallelsen och utan att följa den har du egentligen aldrig överlämnat dig och börjat lyda. Man ser det hos Kristus. Vill man vara stilla i Gud, måste man tålmodigt fördraga och ha sin ro i den Ende och det Ena och inte stå emot.¹⁹⁴

I slutet av förra avsnittet framgick det att Th.G menar att det är Gud som är verksam i denna vila i människan.¹⁹⁵ När Luther utlägger sabbaten talar han om att sabbaten framför allt innebär en andlig vila. Detta är en vila i Gud som, precis som i Th.G, innebär en vila från egna gärningar, i vilken endast Gud är aktiv:

Denna vila eller detta upphörande med alla gärningar är av två slag, i lekamlig och i andlig bemärkelse [...] Den andliga sabbat som Gud framför allt åsyftar med detta bud, består inte bara däri att vi låter våra göromål och våra händers arbete vara, utan förnämligast däri, att vi låter Gud allena verka i oss och inte med alla våra krafter utför något själva.¹⁹⁶

¹⁹¹ Theol. Germ., 62-3.

¹⁹² Guten Werk., 119-21.

¹⁹³ Lib. Christ., 19.

¹⁹⁴ Theol. Germ., 142-3; Se även Theol. Germ., 144.

¹⁹⁵ Se 3.4; Theol. Germ., 164.

¹⁹⁶ Guten Werk., 84-5.

Luther beskriver att människan har utrymme att låta Gud verka i henne genom att ge upp allt det egna och öva sig i sin tro.¹⁹⁷ Han gör tydligt att det är Gud som måste verka, men ger samtidigt rum för en vilja som ger sig till Gud och landar därmed inte i en fullständig monergism med predestination som följd. Tendenser av predestination finns dock i Luthers viktiga skrift *Om den trälbundna viljan* som inte undersöks i detta arbete, men som bör nämnas eftersom den tycks motsäga det som visar sig hos Luther här.¹⁹⁸ Skriften är polemisk till sin karaktär och blev utgiven fyra år efter det att detta arbetes lutherska källor utgavs.¹⁹⁹ Utifrån dessa fakta tycks det vara en rimlig slutsats att se på den predestination som finns i skriften som en senare tillspetsning av Luthers lära, snarare än något som motsäger att det finns tankar om en fri vilja hos Luther.

Luther tycks tillåta en fri vilja i form av en mänsklig icke-aktivitet som består i att människan kan uppges det egna och ge sig till Gud, efter det att Gud fött tron i henne. För Luther visar sig detta uppgivande i hur tron strider mot människans vilja att synda och strävar efter den andliga sabbaten. Man kan därför säga att Luthers tro är en tro som vill forma människan till att vara i samklang med Gud i allt, där inte längre synden regerar människan, utan där människan har överlåtit sig till att Guds vilja får ske i henne. Människans växande i tro och lydnad blir ett uttryck för hennes helgelse. Luther är dock tydlig med att människan inte kan bli färdigväxt i tro och kärlek till Gud i detta livet, utan fortsätter att växa. Målet av full lydnad innebär för Luther att människan slutat att oroa sig över vad som sker med henne och endast vilar i Gud, fullständigt fri från egna verk.²⁰⁰ Detta tillstånd av helighet kan dock endast fullkomnas på andra sidan döden:

Därmed har han för oss satt upp ett mål, som vi aldrig når utan blott eftersträvar intill döden. Ty ingen har någonsin varit så helig att han inte känt onda böjelser inom sig [...] Ty arvsynden är oss av naturen medfödd. Vi kan väl något dämpa den, men den utrotas först av den lekamliga döden (...) Därtill hjälpe oss Gud!²⁰¹

¹⁹⁷ Guten Werk., 86-7.

¹⁹⁸ Martin Luther, *De servo arbitrio*. Svensk översättning av Gunnar Hillerdal: Om den trälbundna viljan. Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag. 1964, 117-20.

¹⁹⁹ Bagchi & Steinmetz 2004, 50.

²⁰⁰ Lib. Christ., 29, 93.

²⁰¹ Guten Werk., 140-1.

Th.G uttrycker en liknande syn på behovet av tillväxt i tro och helgelse och menar att den kristnes liv består i ett helt liv av efterföljelse och överlåtelse, som ska nå sitt mål i en fullständig förtröstan på Guds vilja. Precis som i Luthers fall uttrycker Th.G dock, att det inte är möjligt för människan att nå fullständig lydnad och helgelse i jordelivet.²⁰² Samtidigt tänker sig författaren av Th.G att det är möjligt att komma långt på helgelsens väg:

Visst är det sant att ingen lever helt och fullt i denna lydnad, inte så som Kristus. Dock är det möjligt för oss att komma så nära att vi kan kallas – och faktiskt vara – helgade och gudomliggjorda.²⁰³

Även om både Luther och Th.G därmed talar om omöjligheten att fullkomnas i tro och lydnad i livet, tycks de göra olika betoningar. Luther väljer att betona människans arvsynd och livslånga kamp mot synden, medan Th.G lyfter fram att människan trots allt kan komma en lång väg i trons tillväxt. Därigenom synes det vara så att Th.G har en mer optimistisk syn än Luther, på människans växt i helgelse. I ljuset av det förra kapitlet visar det sig att Th.G här står närmare Augustinus, än vad Luther gör. Th.G håller sig nära till Augustinus mer optimistiska syn på människans förmåga att, i tron, helgas och bli Gud till behag, medan Luther går längre än både Augustinus och Th.G genom att påtala människans absoluta oförmåga att någonsin behaga Gud.²⁰⁴

Den mer optimistiska synen på människans förmåga tycks även framträda i hur Th.G talar om människans behov av förberedelse, innan föreningen med Gud kan ske. Förberedelsearbetet som Th.G talar om framstår i mycket som en förberedelse som måste ske innan människan kan bli upplyst och få den heliga Anden ingjuten i sig. Detta skulle kunna tolkas som en förberedelse, genom gärningar, som sker innan tron föds i människan genom Guds verk.²⁰⁵ Om detta skriver Th.G bland annat: ”Att människan inte är beredd eller tänker att bereda sig, det är sannerligen hennes egen skuld.”²⁰⁶ Om Th.G menar att förberedelsen är något som människan måste göra innan Gud skapar tron i människan, tycks skriften plötsligt stå väldigt

²⁰² Theol. Germ., 158, 166-7, 93-4.

²⁰³ Theol. Germ., 65.

²⁰⁴ Se 2.3.2.

²⁰⁵ Theol. Germ., 59, 76.

²⁰⁶ Theol. Germ., 76.

långt ifrån Luther och dennes tydliga betoningar av att inget förberedande verk har någon betydelse i frälsningen.²⁰⁷

Vad Th.G skriver om förberedelsen måste dock läsas i ljuset av hela skriften. I tidigare avsnitt har det visat sig att Th.G, precis som Luther, betonar gärningarnas oförmåga i frälsningen och betonar hur det är Gud som föder syndasorgen och tron (ljuset) i människan.²⁰⁸ Faktum är att det dessutom – precis efter det att Th.G talar om människans skuld i att inte förbereda sig – står att läsa följande: ”Men var så säker: Gud är i förberedelseverket. Med nit, kärlek och enständighet deltagar han i förberedelsearbetet fram till ingjutandet av ande hos den som är redo.”²⁰⁹

Hur ska man då förstå detta? Här är det viktigt att minnas det faktum att frälsningen, och då gudomliggörelsen, innefattar både rättfärdiggörelse och helgelse hos Th.G.²¹⁰ Th.G tenderar därför att tala om hela frälsningen som en tillväxtprocess i tro och lydnad, där frälsningen når sitt mål i det som Luther skulle benämna som helgelse. Eftersom Gud är den som verkar i förberedelsen av människan, blir slutsatsen att Gud redan har väckt en grundläggande syndasorg och tro i henne. Därmed framstår förberedelsen hos Th.G som det förändrande arbete som nåden verkar genom hela människans liv, genom en tillväxande lydnad, på vägen mot den fullkomliga och slutliga frälsningen, föreningen och helgelsen. Trons strävan efter alltmer vila i Gud, genom lydnad, är därmed en gemensam slutsats för Luther och Th.G, där målet blir att ledas av Gud i allt.

3.6 Trons lydnad som källa till goda gärningar

Th.G lyfter fram Kristus som det ultimata exemplet på att lydnaden skall växa till i den troendes liv och talar om *Kristusliv* som något som finns hos och eftersträvas alltmer i den troende.²¹¹ Även Luther menar att Kristus är den kristnes exempel som driver henne till efterlevnad och övning i lydnad.²¹² För Luther är det självklart att den som äger tron och därmed är vänd till att alltmer förenas med Guds vilja genom lydnad, önskar att öva sig i denna lydnad i Kristi efterföljd. Övningen består nämligen, enligt Luther, just i att uppge de egna gärningarna och låta Guds vilja ske alltmer med människan. När denna strävan finns i

²⁰⁷ Lib. Christ., 45.

²⁰⁸ Se 3.3.1, 3.3.3.

²⁰⁹ Theol. Germ., 76.

²¹⁰ Se 3.4.

²¹¹ Theol. Germ., 141.

²¹² Guten Werk., 94, 84-5, 140.

människan, genom tron, talar Luther varmt om att låta såväl fasta som arbete vara del i att döda de egna begärens och själviskheten, för att leva alltmer för Gud.²¹³ Luther menar att detta tar sig i uttryck i alla delar av livet, där den kristne övar sig i att följa Gud i lydnad, allt från utståendet av prövningar, avståendet från viss mat, till medborgarens lydnad mot överheten.²¹⁴ För Luther är allt detta gott då det tjänar till att låta människan vila i Gud alltmer, genom trons lydnad. Samma sätt att tänka kring den troendes önskan att lyda Gud i allt uttrycker Th.G:

Den sant ödmjuka och upplyste begär inte att Gud skall avslöja sina hemligheter (...). Han bara frågar, hur han måtte avtaga och överlämna sig och hur den eviga Viljan måtte tillväxa i honom, ohämmad av andra viljor och hur den eviga Viljan måtte yttra sig i och genom honom.²¹⁵

Det framstår alltså som om den kristne, enligt Luther såväl som Th.G, är bunden till att sträva efter att lyda Gud alltmer och att öva sig i detta genom gärningar. För Luther får detta konsekvensen att den kristne inte kan leva för sig själv utan kommer – genom lydnaden – att leva för Gud och nästan:

Vi drar alltså nu den slutsatsen, att en kristen människa inte lever i sig själv utan i Kristus och sin nästa – i annat fall är hon ingen kristen – i Kristus genom tron och i sin nästa genom kärleken.²¹⁶

Häri visar sig den stora paradoxen i Luthers teologi, nämligen att den kristne är den som är friast av alla (genom sin frihet från gärningar), men samtidigt underkastad Gud, allt och alla, i tjänande.²¹⁷ Luthers syn på tron och gärningarna leder honom till denna slutsats. Intressant nog tycks Th.G landa i en liknande slutsats:

Vi måste, drivna av den gudomliga sanningens och rättfärdighetens makt, underkasta oss Gud och hans skapelse men ingen varelse på jorden skall vara oss underdånig. Gud och hans skapade verk har rätt gentemot den gudshängivne. Den gudshängivne står i skuld till allt, ingen är skyldig honom något. Han tar

²¹³ Guten Werk., 86-8.

²¹⁴ Guten Werk., 89-92, 97, 112.

²¹⁵ Theol. Germ., 149.

²¹⁶ Lib. Christ., 39.

²¹⁷ Lib. Christ., 27, 34, 36.

emot uppgiften i lidande medlevande, som ibland tar sig uttryck i hjälpande gärning.²¹⁸

Denna gemensamma slutsats för Luther och Th.G, innebär att man tänker sig att den kristnes tro inte bara leder till gärningar som luttrar självet till att lyda Gud alltmer. Att lyda Gud kan, enligt både Luther och Th.G, inte frikopplas från att tjäna världen och nästan, eftersom detta skulle innebära en själviskhet och synd. De tycks mena att tron av sin natur består av en lydnad som tjänar Gud, såväl som nästan. Det är först när denna trons lydnad finns i människan, som Luther börjar tala om sanna goda gärningar. Han menar att goda gärningar inte kan utebli hos en troende människa, men samtidigt att dessa gärningar är de enda som kan benämnas som goda, just eftersom de sker i tron och genom lydnaden av Guds vilja. Eftersom tron därmed är den enda källan till goda gärningar, talar Luther om tron som den högsta goda gärningen.²¹⁹ Luther talar om hur tron verkar goda gärningar, på följande sätt:

Så strömmar tron ut och blir verksam i gärningar och genom gärningarna återvänder den i sig själv, liksom solen vandrar sin bana från uppgång till nedgång och kommer åter till sin uppgång.²²⁰

Detta sätt att beskriva hur tron föder goda gärningar framstår som ett oupphörligt flöde. Beskrivningen har en nära parallell i Th.G:

Det som händer med en i sanning gudomliggjord person, i yttre gärning eller inre medlevande medlidande, det händer i detta Ljus och i denna Kärlek. Aktiv gärning och passivt medlidande strömmar ut ur dem, förkroppsligade på grund av dem, och flyter sedan tillbaka in i dem.²²¹

Luther och Th.G tycks tala om trons verksamhet som en cyklisk rörelse, och implicerar att tron går ut i form av goda gärningar, för att genom dessa gärningar sedan återkomma och föröka tron. Denna tolkning av trons verksamhet bekräftas i hur Luther talar om att tron ska producera gärningar som övar människan i mer tro:

²¹⁸ Theol. Germ., 106.

²¹⁹ Guten Werk., 18, 20-22, 26, 28.

²²⁰ Guten Werk., 95.

²²¹ Theol. Germ., 133.

Men även dessa gärningar skall liksom de andra ske i tro, ja, de skall öva tron, så att ingen må söka att genom gärningarna behaga Gud. Man bör endast göra dessa gärningar i förtröstan på Guds nåd, sin gode, käre Gud till ära och pris samt så tjäna och gagna sin nästa.²²²

I ljuset av Luthers tal om trons övning visar sig talet om förberedelsearbete i Th.G mer begripligt. Den övning och förberedelse, som både Luther och Th.G talar om, tycks därmed snarast vara ett resultat av de gärningar som följer på den troendes lydnad av Guds verk genom tron i människan. Den cykliska tanken, om att tron skapar goda gärningar som i sin tur påökar tron och föder fler goda gärningar, gör det vidare möjligt att betona att Gud är den som föder tron i människan, till vilket gärningarna är oförmögna, och på samma gång tala om att gärningarna måste finnas i den kristnes liv. Gärningarna blir nämligen här det resultat och flöde som tron ger upphov till i sin tillväxande helgelse och samtidigt en övning för den kristnes tro. För Luther och Th.G är det därför självklart att en troende människa vill överlåta sig till den lydnad som innebär att göra goda gärningar. Detta konstituerar en väl sammanhållen lära om tro och gärningar, som finns hos både Luther och Th.G.

3.7 Sammanfattning och slutsatser

Jämförelsen har visat att relationen mellan Luther och Th.G kan fångas i deras nära samsyn i fråga om förhållandet mellan tro och gärningar. De skillnader som finns mellan Luther och Th.G handlar framför allt om gradskillnader, där Luther tenderar att vara mer radikal och pessimistisk än Th.G. Exempel på detta är hur Luther, på ett starkare sätt än Th.G, betonar människans oförmåga att någonsin blidka Gud.²²³ Detta går dock att relatera till det faktum att både Luther och Th.G står i ett augustinskt arv. De skillnader som finns mellan Luther och Th.G tycks nämligen påminna mycket om de som finns mellan Luther och Augustinus. Därav kan man dra slutsatsen att Th.G står något närmare Augustinus än Luther gör. Trots detta är det tydligt att Th.G och Luther är nära relaterade till varandra i sin syn på förhållandet mellan tro och gärningar. Därför är det även rimligt att dra slutsatsen att Luther – genom det gemensamma augustinska arvet – har varit djupt påverkad av det tankesätt som återfinns i Th.G.

²²² Guten Werk., 118-19.

²²³ Se 3.5.

Att teologin överlappar innebär att en gemensam syn kan isoleras som en grundläggande och tidig lära om tro och gärningar hos Luther. Samsynen, och därmed läran, består först och främst i att både Luther och Th.G betonar gärningarnas oförmåga i frälsningen och att det endast är (den av Gud givna) tron som kan frälsa människan. Båda menar att trons kraft att frälsa består i att Kristus (som Ordet eller det sanna Ljuset) förenas med människan och ger henne del av sin rättfärdighet. Samtidigt menar man att frälsning, helgelse och förening inte är fullbordade, utan växer genom ett helt liv i efterföljelse. Denna efterföljelse består i en tro, som inser den egna oförmågan och, i lydnad, ger upp egna gärningar för att vila i Gud. Vilan innebär att människan vilar från egna gärningar och låter Guds verk ske i henne, genom tro, vilket producerar goda gärningar som i sin tur innebär en övning för den kristne som förökar tron till alltmer helgelse. Det som håller samman denna lära om tro och gärningar är att människan i tro förhåller sig passiv i relation till de egna gärningarna medan Gud är aktiv och verkar i och genom människan. Man skulle därför kunna säga att förhållandet mellan tro och gärningar hos Luther och Th.G är ett passivt-aktivt förhållande där Gud åstadkommer all frälsning och godhet i människan och där det enda människan kan *göra* är att i tro överlåta sig till detta verk i henne. Denna sammanfattande inramning, av essensen i den gemensamma läran hos Luther och Th.G, blir i följande kapitel det underlag vars potential att skapa enande samtal diskuteras.

Kapitel 4: Samtal kring en gammal tysk lära

4.1 Inledning

Kapitlet söker svar på arbetets huvudsakliga frågeställning genom en diskussion i två steg. Först diskuteras i breda drag vad de grundläggande skiljaktigheterna kring tro och gärningar i det inom-lutherska samtalet består i. Den gemensamma läran om tro och gärningar som visat sig hos Luther och Th.G relateras här till det lutherska samtalet genom en diskussion om lärans potential till att bidra till en mer enad syn på tro och gärningar inom lutherdomen. Resultatet från denna diskussion diskuteras sedan i förhållande till katolsk och ortodox teologi för att se om läran överlappar områden inom dessa teologier och därav ger möjlighet till enande samtal om tro och gärningar.

4.2 Det lutherska samtalet

Konkordieboken ligger till grund för vad som kommit att kallas för luthersk ortodoxi och som på senare tid representeras väl av Dr. Franz Piepers klassiska 1900-talsverk *Kristen dogmatik*. De olika skrifterna har med sina knivskarpa dogmatiska utläggningar beskrivit vad tron består i på ett systematiskt och noggrant sätt. Fokus är tydligt på att utlägga rättfärdiggörelsen genom tron allena och att befästa gärningarnas fåfänga och oförmåga.²²⁴ Även om man, till exempel i den Augsburgska bekännelsens apologi, talar om att den heliga Anden lär människan att lyda Gud samt att Anden fortgående dödar onda begär i människan och producerar goda gärningar så görs ingen närmare utläggning av hur den troende ska förhålla sig rent konkret till Guds verkan i henne för att goda gärningar ska födas.²²⁵ Pietismens fader, Philip Jacob Spener, är en passande representant för den inom-lutherska kritiken mot liknande sätt att tala om tron. Kritiken riktar sig främst mot de läromässiga spetsfundigheter som i teorin lär ut att gärningar föds ur tron men i praktiken sällan tycks leda till ett sådant förhållande mellan tro och gärningar i ett aktivt kristet lärjungaskap.²²⁶ Speners hållning är att den kristne ska arbeta flitigt på sin tro och som hjälp till detta anger han Th.G och annan uppbyggelselitteratur.²²⁷ Speners betoning av det levda kristna livet och dess gärningar som fundamentalt för en levande tro, är dock tillräckligt stark för att företrädare för en luthersk

²²⁴ Pieper & Mueller 1985, 413-14; Pro Fide et Christianismo, red. 1985. *Svenska kyrkans bekännelseskriifter*. Stockholm: Verbum, 64, 111.

²²⁵ Pro Fide et Christianismo, red. 1985. *Svenska kyrkans bekännelseskriifter*. Stockholm: Verbum, 105, 107-9, 110, 124-5.

²²⁶ Philip Jacob Spener. 1964. *Pia Desideria*. Philadelphia: Fortress Press, 46-7, 116-17.

²²⁷ Spener 1964, 110, 112.

ortodoxi – i sin rädsla för sådant som kan tolkas som synergism – har haft svårt att ta till sig den pietistiska hållningen.²²⁸ Med andra ord kan man säga att en hållning som starkt betonar frälsning genom tron allena utan gärningar, men som riskerar att nedtona värdet av det kristna livet, ofta har ställts mot en hållning som betonar lärjungaskapet men som riskerar att framstå som en gärningslära.

I ljuset av kapitel tre visar det sig att den gemensamma läran om tro och gärningar, hos Luther och Th.G, för samman dessa båda hållningar på ett sätt som – till skillnad från de ovanstående båda positionerna – inte nedtonar endera. Det som tycks förena de båda hållningarna hos Luther och Th.G är att de konkretiserar hur hela människans förhållningssätt inför Gud består i en överlåtelse till och vila hos Gud. Tanken om vilan i Gud sträcker sig från den passivitet som människan har då Gud skänker tron, genom överlåtelsen till Gud inför insikten om de egna gärningarnas oförmåga, och in i en tro som handlar om att överlåta sig helt så att Gud kan verka och öva helgelse och goda gärningar i människan. Genom att låta människans konkreta förhållande till Gud vara just en vila hos Gud, kommer en betoning av Guds allenarådande verkan i tro att kräva denna överlåtande rörelse hos människan som låter Gud verka goda gärningar i henne. På så vis blir människans brist på och vila från gärningar en anti-aktivitet, där Gud blir aktiviteten. Här äventyras varken den lutherska ortodoxins betoning av tro allena utan gärningar eller Spencers betoning av lärjungaskapet och gärningarna.

Vid närmare undersökning visar det sig också att det inom respektive hållning (luthersk ortodoxi och pietism) finns spår av detta sätt att se på förhållandet mellan tro och gärningar. I *Kristen dogmatik* kan man tala om omvändelsen som en passivitet där Gud är den som drar och upplyser människan, och man nämner hur människan kan samverka med Andens verk efter det att omvändelsen har skett.²²⁹ Pietisternas förelöpare och stora inspirationskälla, Johann Arndt, kommer väldigt nära läran om tro och gärningar hos Luther och Th.G. Arndt betonar hur omvändelsen och bättringen i människan är helt och fullt ett Guds verk som sker utan gärningar, men att detta får som följd att människan förnekar sig själv och överlåter sig till Gud att verka i och genom henne.²³⁰ Likt Luther och Th.G utlägger Arndt föreningen med Gud som en viljeriktning, där människan i lydnad inser sin egen oförmåga och låter sig

²²⁸ Pieper & Mueller 1985, 428-9.

²²⁹ Franz Pieper & J.T. Mueller. 1985. *Kristen dogmatik*. Övers. Tom G.A. Hardt. Uppsala: Pro Veritate, 415, 420, 429-30.

²³⁰ Johann Arndt. *Den sanna kristendomen Bok I: Om att förnyas efter Guds avbild*. Övers. H. Hägglund. Skellefteå: Artos, 1992, 28-9, 32.

formas alltmer efter Guds vilja.²³¹ Han använder även, precis som Luther, sabbatsvilan som en beskrivning av den totala vila i Gud där människan gett sig fullständigt till Gud att verka i henne.²³² *Kristen dogmatik* och Arndt visar sig därför ha anknytningspunkter för den gemensamma läran hos Luther och Th.G att fästa vid. Detta visar att läran är kompatibel med lutherdomen i stort och innebär att läran hos Luther och Th.G mycket väl skulle kunna bli en brygga som – utan att nedtona något av nämnda sätt att tala om tro och gärningar – kan fästas vid anknytningspunkterna och utgöra ett underlag som för samman skiljaktigheter i ett samtal för en mer enad syn på tro och gärningar inom lutherdomen.

4.3 Det ekumeniska samtalet

De motsättningar som finns mellan lutherska sammanhang och katolska sammanhang i samtalet om tro och gärningar kan i förenklade ordalag sägas grunda sig i att lutherdomen inte kan acceptera katolicismens tal om synergism, medan katolicismen inte kan acceptera lutherdomens tal om tron allena. Att det visat sig kompatibelt med lutherdom – och potentiellt enande för det lutherska samtalet – att se på förhållandet mellan tro och gärningar utifrån människans överlåtande passivitet och Guds aktiva verk, erbjuder dock en intressant ingång i det ekumeniska samtalet. Professor Richard P. McBrien uttrycker i sitt standardverk *Catholicism* att tron är given av Gud och mottages genom Guds Ord.²³³ Att det är Gud som ger frälsningen och frambringar trons kunskap om Gud är självklart i den katolska tron, även om det finns en starkare tro på att människan kan nå kunskap om Gud genom skapelsen och förnuftet än vad som är fallet inom luthersk tradition.²³⁴ Detta är en tro som, då den väckts, måste bestå i mer än ett intellektuellt försanthållande och visa sig i en lydnad mot Guds befallningar.²³⁵ Tron som lydnad innebär att den kristne aktivt och genom fri vilja samverkar med nåden i gärningar och kan därför också kallas för en mänsklig handling utifrån en katolsk synvinkel.²³⁶ Det är denna samverkan som blir problematisk för många lutheraner, som menar att människans göranden och aktivitet underminerar och kommer i vägen för Guds allenaverkande nåd i frälsningen.²³⁷

²³¹ Johann Arndt. *Den sanna kristendomen Bok II: Om att efterfölja Kristus*. Övers. H. Hägglund. Skellefteå: Artos, 1992, 37-9.

²³² Johann Arndt. *Den sanna kristendomen Bok III: Om den inre människan*. Övers. H. Hägglund. Skellefteå: Artos, 1984, 17, 21.

²³³ McBrien 1994, 39.

²³⁴ Libreria Editrice Vaticana. *Katolska kyrkans katekes*. 2010. Ängelholm: Catholica, 42-3, 45.

²³⁵ McBrien 1994, 40.

²³⁶ Libreria Editrice Vaticana 2010, 66, 69.

²³⁷ Pieper & Mueller 1985, 427-9.

Inom katolsk tradition har man en mer positiv syn på människans förmåga att vilja välja att följa Gud än man har i luthersk tradition. Samma sak visade sig vara fallet i relationen mellan Th.G och Luther. Samtidigt framgick det att människans förmåga att vilja välja Gud var helt beroende av Guds givande av tron hos såväl Luther som Th.G. Människans val bestod då i att förhålla sig passiv till det egna och överlåta sig till det verk som Gud allenarådandes verkade i människan. Här visade det sig att Luther har utrymme för en fri vilja i sin teologi, i form av just en passivitet och överlåtelse till Gud.²³⁸ I kapitlets tidigare avsnitt nämndes att man även i *Kristen dogmatik* menar att människan kan samverka med Anden, men då i form av en passivitet som följer på omvändelsen. Detta blir ett exempel på att lutherdomen i regel inte sällar sig till en långtgående predestinationslära, som stänger ute all möjlighet till fri vilja, utan kan tillåta en fri vilja i form av att människan väljer att bli kvar i Kristus och inte försakar sin tro.

I *Katolska kyrkans katekes* grundar sig människans aktivitet och samverkan på att människan böjer sig under Guds vilja och i fri vilja låter Gud handla med henne.²³⁹ Här skulle man kunna tala om att synergismen och människans samverkan med Guds nåd består just i en icke-aktivitet från människans sida, som låter Gud verka. Även om det alltså finns en tydlig skillnad i hur man ser på människans förmåga att vilja välja Gud består väljandet (när det nämns), både inom lutherdom och katolicism, i att människan låter Gud verka med henne på ett sätt som liknar det som visade sig hos Luther och Th.G. I jesuiten Jean-Pierre de Caussades inflytelserika verk *Överlåtelsen åt Guds försyn* blir detta perspektiv än tydligare. De Caussade menar att det endast är genom att lyda Guds vilja som människan kan helgas.²⁴⁰ Denna synergistiska tanke om lydnad visar sig dock bestå i samma sak som blev synligt hos Luther och Th.G och som visat sig kompatibel med den lutherska traditionen, nämligen i överlåtelse. De Caussade förklarar att det verkligen är detta han menar med sin synergism gång efter annan.²⁴¹ Han skriver bland annat:

²³⁸ Se 3.5.

²³⁹ Libreria Editrice Vaticana 2010, 69-71.

²⁴⁰ Jean-Pierre de Caussade. 2012. *Överlåtelsen åt Guds försyn*. Övers. Benkt Stolpe. Skellefteå: Artos & Norma, 20.

²⁴¹ De Caussade 2012, 24-5, 84-5.

Framstår det inte klart och tydligt att det inte är genom duktighet eller skarpsinne som detta Guds verk kan bli till, utan genom överlåtelse på passiv väg, när man tar emot och fogar sig efter Gud som metallen efter en form.²⁴²

När den katolska synergismen förstås i ljuset av en sådan överlåtelse formas en ny bild av vad det kan innebära att samverka med Gud, i goda gärningar, i den egna frälsningen och i världen. Jesuiten Henri de Lubacs utläggningar om den kristnes plikter i form av samarbete med Gud i goda gärningar ligger därmed kanske inte så långt ifrån Luthers tal om den kristnes bundenhet i tjänande mot nästan. Båda talar om att den kristne inte lever för sin egen skull utan för Gud och nästan.²⁴³ Att se på förhållandet mellan tro och gärningar utifrån en synergism som består i överlåtelse skapar därmed en brygga mellan det lutherska och katolska. Den enda form av tron allena som denna syn på synergism inte är förenlig med är den som landar i en skarp predestinationslära. Eftersom en sådan lära inte har visat sig finnas i de av Luthers verk som har undersökts och inte visat sig genomsyra hela det lutherska samtalet, tycks inga djupare motsättningar finnas för att tänka sig att en brygga mellan en luthersk och katolsk syn på tro och gärningar är möjlig.

En bro inom den västliga kristenheten i fråga om synergi är också en möjlig brygga till öst. Den ortodoxa 1900-talsteologen Vladimir Lossky visar hur frälsningen i en ortodox kontext består i ett gudomliggörande som sker genom en förening mellan människans och Guds vilja i vilken människan samverkar med Gud. Lossky betonar dock att detta inte är någon förtjänstbringande samverkan från människans sida, då begreppet förtjänst i sig är främmande i en östlig kontext. Snarare handlar det om en process mot fullständig samstämmighet.²⁴⁴ Att se på frälsningen som en process och en helhet, i vilken både rättfärdiggörelse och helgelse ryms, är viktigt i en ortodox kontext, och synen på synergi och tro och gärningar måste förstås utifrån detta. Processen innebär nämligen att den kristne är i en ständig rörelse åter till Gud. I denna rörelse närmare Gud blir det självklart att människans vilja måste och kommer att samverka alltmer med Guds vilja.²⁴⁵ Biskopen och metropoliten Kallistos Ware uttrycker detta som att människan ”frivilligt och i kärlek bringar sin vilja i överensstämmelse med Guds vilja”.²⁴⁶ För lutheranen blir det svårt att ta till sig att Ware betonar hur både Guds och

²⁴² De Caussade 2012, 62.

²⁴³ Henri de Lubac. 1950. *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. Övers. Lancelot C. Sheppard. San Francisco: Ignatius Press, 240-1, 243; 33; Lib. Christ., 33.

²⁴⁴ Vladimir Lossky. 2011. *Östkyrkans mystiska teologi*. Skellefteå: Artos & Norma, 173.

²⁴⁵ Dumitru Staniloae. 1980. *Theology and the church*. Övers. Robert Barringer. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 172-3.

²⁴⁶ Kallistos Ware. 2000. *Den ortodoxa kyrkan*. Skellefteå: Artos, 235.

människans insats är viktiga i frälsningen och det kristna livet. Med frälsning menar ortodoxa dock, som sagt, inte bara rättfärdiggörelsen utan det helgade och fullkomliga tillstånd som den kristne en dag ska nå. När man talar om människans samverkan som nödvändig för frälsningen menar man därmed en samverkan i tillväxande tro och helgelse som sträcker sig över hela det kristna livet. Ware gör även klart att människans insats i denna strävan består i att människan låter sin vilja formas efter Guds vilja.²⁴⁷ För att återgå till Lossky innebär detta en fortgående omvändelse i vilken människan avstår från världen för att vända sig till Gud.²⁴⁸ Detta beskriver han genom att tala om att människan ”överlämnar sig helt åt Guds vilja”.²⁴⁹ Därmed står det klart att den ortodoxa synen på synergism – precis som i det katolska fallet – kan uttryckas som människans överlåtelse åt Guds vilja, som består i att ge upp den egna viljan för att låta Guds vilja generera helgelse och goda gärningar i människan. Läran som enar Th.G och Luther blir därför, i form av trons vila i Gud och överlåtelse åt Guds goda gärningar, kompatibel med katolsk och ortodox syn på tro och gärningar i synergism och överlåtelse. Denna kompatibilitet innebär en potentiellt enande bro i det ekumeniska samtalet om tro och gärningar.

²⁴⁷ Kallistos Ware. 1993. *Den ortodoxa kyrkans väg*. Stockholm: Verbum, 139.

²⁴⁸ Lossky 2011, 176.

²⁴⁹ Lossky 2011, 181.

Kapitel 5: Avslutning

5.1 Sammanfattning

Undersökningen inleddes med att diskutera tro och gärningar hos Th.G och Luther i jämförelse med Augustinus. Diskussionen skapade en bakgrund för att förstå Th.G:s och Luthers teologier, inom den augustinska tradition som de båda är del av. Det visade sig även att Luthers syn på tro och gärningar ligger nära Augustinus, men att Luther radikaliserar Augustinus teologi i vissa fall. Detta resultat gav ett fundament att utgå från och relatera till, samt en antydning om vad som kunde förväntas, i det följande kapitlets jämförelse mellan Luther och Th.G.

Därefter följde en jämförelse mellan de bilder av förhållandet mellan tro och gärningar som finns hos Luther och Th.G. I jämförelsen visade det sig att relationen mellan Luther och Th.G liknar den mellan Luther och Augustinus, på så sätt att de står nära varandra i sin syn på tro och gärningar, men att Luther i vissa avseenden har en mer radikal syn än Th.G. De många likheterna mellan Luther och Th.G kunde sedan, i sin essens, sammanfattas och uttryckas som en sammanhängande lära som är gemensam för dem båda.

Slutligen diskuterades huruvida de sammanfattade likheter som visat sig i relationen mellan Luther och Th.G, har potential att vara ett underlag för enande broar i samtal om tro och gärningar inom lutherdomen och i det ekumeniska samtalet. I diskussionen framgick att det finns en grundläggande sådan potential.

5.2 Slutsats

Syftet med arbetet har varit att undersöka om det finns möjligheter att, med hjälp av Luthers tidiga inspirationskälla Th.G, bidra till en förnyad reflektion kring det lutherska arvet och att bygga broar i ekumeniska samtal, när det gäller synen på förhållandet mellan tro och gärningar. Detta syfte fångades i frågeställningen: *Kan likheter i synen på förhållandet mellan tro och gärningar hos Luther och Theologia Germanica vara ett underlag med potential att skapa enande broar mellan skiljaktigheter i samtalet om tro och gärningar, inom lutherdomen och mellan lutherdom och andra kyrkliga traditioner?*

Mina underfrågeställningar besvarades, och slutsatserna presenterades, under arbetets gång och blev en grund för att besvara ovanstående huvudfrågeställning. Jag fann då att det fanns likheter mellan Luther och Th.G som kunde sammanfattas i en lära. Läran går ut på att en kristen människa, genom den av Gud givna trosinsikten om de egna gärningarnas oförmåga,

lever ett liv av vila hos Gud, i form av en passivitet och alltmer ökande lydnad som innebär att Guds aktivitet får ske i henne (och genom henne) och gestalta sig i tillväxande goda gärningar. Eftersom det sedan visade sig att en sådan lära har anknytningspunkter inom lutherdom såväl som mellan lutherdom, katolicism och ortodoxi, blir det möjligt att svara ja på ovanstående frågeställning. Med andra ord har jag sett att det, i jämförelsen mellan Luther och Th.G, finns underlag för potentiellt enande broar genom ett möjligt gemensamt sätt att se på förhållandet mellan tro och gärningar.

Att detta underlag upptäcktes och kunde bedömas som användbart får två följder. Den första följden är att talet om överlåtelse, vila hos Gud etc., i den gemensamma läran hos Luther och Th.G, verkligen har visat sig kunna ha enande potential i inom-lutherska och ekumeniska samtal. Arbetet har dock som sagt endast visat *att underlaget finns* och att detta underlag har en potential att bidra i enande samtal, vilket innebär ett mycket begränsat resultat. Här finns därför möjlighet att göra fortsatta undersökningar av *hur stor* potential som underlaget har för enande samtal i praktiken. Detta skulle kräva en djupare utvärdering av resultatet, med en ingående diskussion och analys av historiska och praktiska motsättningar mellan traditionerna i fråga om till exempel ecklesiologi och med en analys av hur begrepp såsom monergism, synergism och överlåtelse kan förstås, misstolkas och användas. Genom en sådan diskussion kan man först fastställa hur stor potential underlaget har att skapa enande broar och sedan bygga vidare med praktiska tillämpningar i samtalssammanhang.

Den andra följden av arbetets resultat är att samtliga av Luthers inspirationskällor blir intressanta för närmare undersökning i jämförelse med Luther och i förhållande till olika teologiska skiljaktigheter. Förutom de uppslag för vidare studier som nämndes ovan, innebär detta en uppsjö av fortsatta undersökningsområden. Exempel på vidare studier är en konstruktiv diskussion av jämförelser mellan Luther och andra kända inspirationskällor än Th.G, såsom Augustinus eller Johannes Tauler.²⁵⁰ I liknande undersökningar kan man kanske finna material som kompletterar detta arbetes resultat eller ger nya underlag för enande samtal. Om man dessutom väljer att göra ett annat, men fortfarande ekumeniskt motiverat, urval från Luthers skrifter än i detta arbete, kan andra intressanta aspekter visa sig. Eftersom skiljaktigheter i synen på förhållandet mellan tro och gärningar var den enda utgångspunkten för vad som jämfördes hos Luther och Th.G, finns självklart även möjligheten att jämföra andra områden hos Luther och Th.G eller hos Luther och någon annan inspirationskälla.

²⁵⁰ Braw 1999, 21, 28.

Slutligen blir arbetets resultat också ett exempel på vikten av att vara medveten om vilka intentioner man som forskare har med sin forskning. I arbetets introduktion nämnde jag att man inom stora delar av luthersk tradition under lång tid har definierat sig i motsats till katolicism och därför varit mer eller mindre ointresserad av allt som man har kunnat sortera in i kategorin *katolsk teologi*. Avfärdandet av en katolskt klingande mystik har inneburit att man ofta gått miste om potentiellt enande skrifter såsom Th.G. En position som med en kritisk utgångspunkt undersöker möjliga samband mellan teologer och traditioner, snarare än att skapa motsättningar, får många positiva följder. Detta arbete blir ett exempel på att förståelse, respekt och i bästa fall enighet är möjliga följder av en sådan position. Detta kräver dock hårt arbete och stort tålamod, där den egna positiva eller negativa inställningen bestämmer riktningen framåt. I en tid av ekumeniska möjligheter verkar det ändå som att en hållning som med optimism ser tillbaka på gamla lärors enande potential, också får en stadig riktning framåt i konstruktiva samtal.

Litteraturförteckning

Källor

Guten. Werk. = Martin Luther. *Von den guten werken*. Red. Frithiof Dahlby. Svensk översättning av Sigfrid von Engeström: Om goda gärningar. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1964.

Lib. Christ. = Martin Luther. *De libertate christiana*. Svensk översättning av Josef Svennung: Om en kristen människas frihet. Stockholm: Verbum, 1993.

Theol.Germ. = *Theologia Teütsch: Theologia Germanica*. Svensk översättning av Bengt Hoffman: En ädel liten bok: Theologia Germanica i Martin Luthers utgåva. Skellefteå: Artos, 1985.

Theologia Teütsch: Das ist ain edels vnd kostlichs büchlin von rechtem verstand, was Adam und Christus sey. Övers. och inl. Martin Luther. Augsburg: Johann Grünenberg, 1518. <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12bsb10894578-7> (Hämtad 2018-02-15).

Litteratur

Alvehus, Johan. 2013. *Skriva Uppsats med kvalitativ metod*. Stockholm: Liber.

Arndt, Johann. *Den sanna kristendomen Bok I: Om att förnyas efter Guds avbild*. Övers. H. Hägglund. Skellefteå: Artos, 1992.

Arndt, Johann. *Den sanna kristendomen Bok II: Om att efterfölja Kristus*. Övers. H. Hägglund. Skellefteå: Artos, 1992.

Arndt, Johann. *Den sanna kristendomen Bok III: Om den inre människan*. Övers. H. Hägglund. Skellefteå: Artos, 1984.

Augustine. *The City of God XIV*. Red. Philip Schaff. Övers. Marcus Dods. 1887. Buffalo: Christian Literature Publ., XXVIII.
<http://www.newadvent.org/fathers/120114.htm> (Hämtad: 2018-04-06)

Bagchi, David & Steinmetz, David C., red. 2004. *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bainton, Roland H. 1950. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. Nashville: Abingdon Press.

- Bar-Samwe, Gabriel. 2017. "Synen på reformationen I öst". I: *Signum* 7(1): 27-31.
- Braaten, Carl E. & Jenson Robert W. 1998. *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Braw, Christian. 1994. *Åter till Gud: Trons mönster hos Augustinus*. Skellefteå: Artos.
- Braw, Christian. 1999. *Mystikens arv hos Martin Luther*. Skellefteå: Artos.
- Butler, Edward Cuthbert. 2003. *Western Mysticism: Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*. New York: Dover Publications. Orig. publ. 1926.
- Cary, Phillip. 2011. *The Lutheran Codicil: from Augustine's grace to Luther's gospel*. I: *Logia* 20 (4): 5-9.
- De Caussade, Jean-Pierre. 2012. *Överlåtelsen åt Guds försyn*. Övers. Benkt Stolpe. Skellefteå: Artos & Norma.
- De Lubac, Henri. 1950. *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. Övers. Lancelot C. Sheppard. San Francisco: Ignatius Press.
- Haystrup, Helge. 1995. *Augustin-Studier 7*. Köpenhamn: C.A. Reitzels Forlag.
- Hoffman, Bengt R. & Willemsen Hoffman Pearl, red. 1998. *Theology of the Heart: The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther*. Minneapolis: Kirk House Publishers.
- Hägglund, Bengt. 1981. *Teologins Historia: En dogmhistorisk översikt*. Stockholm: Liber.
- Jenson, Matt. 2006. *The Gravity of Sin: Augustine, Luther and Barth on homo incurvatus in se*. London: T&T Clark.
- Johannesson, Karin. 2014. *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i luthersk tradition*. Stockholm: Verbum.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2004. *One with God: Salvation as Deification and Justification*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Libreria Editrice Vaticana. *Katolska kyrkans katekes*. 2010. Ängelholm: Catholica.
- Lohrmann, Martin J. 2017. "The righteousness of faith in the earliest Luther." I: *Lutheran Quarterly* 31 (3): 320-327.

- Lopes Pereira, Jairzinho. 2013. *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lossky, Vladimir. 2011. *Östkyrkans mystiska teologi*. Skellefteå: Artos & Norma.
- Luther, Martin. "Om tre slags rättfärdighet", I: *Från tid och evighet*, 307-317. Red. Stephan Borgehammar. Övers. Oloph Bexell. Skellefteå: Artos, u.å.
- Luther, Martin. *De servo arbitrio*. Svensk översättning av Gunnar Hillerdal: Om den trälbundna viljan. Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag. 1964.
- Luther, Martin. "Two Kinds of Righteousness". I: *Career of the Reformer I*, 293-306. red. Harold J. Grimm & Helmut T. Lehmann. 1999. Martin Luther's Works 31. Philadelphia: Fortress Press.
- McBrien, Richard P. 1994. *Catholicism*. New York: HarperCollins.
- McGinn, Bernard. 2005. *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Nygren, Anders. 1939. "Simul Iustus et peccator hos Augustinus och Luther". I: *Till Gustaf Aulén 19 15/5 39*, 245-262. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyr.
- Oberman, Heiko A. 1989. *Luther: Man between God and the Devil*. Yale: Yale University Press.
- Pieper, Franz & Mueller, J.T. 1985. *Kristen dogmatik*. Övers. Tom G.A. Hardt. Uppsala: Pro Veritate.
- Pro Fide et Christianismo, red. 1985. *Svenska kyrkans bekännelseskriter*. Stockholm: Verbum.
- Przywara, Erich. 1945. *An Augustine Synthesis*. London: Sheed & Ward.
- Spener, Philip Jacob. 1964. *Pia Desideria*. Philadelphia: Fortress Press.
- Staniloe, Dumitru. 1980. *Theology and the church*. Övers. Robert Barringer. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Von Hinten, Wolfgang. 1982. *Der Franckforter (Theologia Deutsch): Kritische Textausgabe*. München: Artemis Verlag München und Zürich.
- Ware, Kallistos. 1993. *Den ortodoxa kyrkans väg*. Stockholm: Verbum.
- Ware, Kallistos. 2000. *Den ortodoxa kyrkan*. Skellefteå: Artos.