

KRISTEN DOGMATIK



Pieper-Mueller

KRISTEN DOGMATIK

D. FRANZ PIEPER

omarbetad

av

D. DR J. T. MUELLER

*Teologie professor vid
Evangelisk-lutherska Concordia-
seminariet i St. Louis, Missouri*

I svensk, bearbetad

översättning utgiven

av

TEOL. DR TOM G. A. HARDT

*Kyrkoherde i
Evangelisk-lutherska S:t Martins
församling i Stockholm*

ELEKTRONISK UTGÅVA

2014

© Concordia Publishing House, Saint Louis, Missouri, USA,
och Evangelisk-lutherska kyrkan i Sverige, Stockholm 1985

Tryck: Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1985 (förlaget har upphört)

I föreliggande elektroniska utgåva (2014) har en lättare redigering och
språklig bearbetning skett.

Innehåll

FÖRORD	XI
FÖRORD TILL DEN SVENSKA UPPLAGAN	XV

Teologins väsen och begrepp	3
1. Ståndpunktsförklaring	3
2. Om religion i allmänhet	6
3. Antalet religi öner i världen	8
4. De faktiskt existerande religionernas två kunskapskällor	12
5. Orsaken till förekomsten av partier inom den yttre kristenheten	13
6. Kristendomen som absolut religion	18
7. Den kristna religionen och den kristna teologin	21
8. Den kristna teologin	21
9. Närmare beskrivning av teologin fattad som skicklighet	23
10. Närmare beskrivning av teologin fattad som lära	26
11. Indelningar av teologin fattad som lära	31
1. Lag och evangelium	31
2. Fundamentala och icke-fundamentala läror	34
Primära och sekundära fundamentala läror	37
Icke-fundamentala läror	40
3. Öppna frågor eller teologiska problem	41
12. Kyrkan och de kyrkliga dogmerna	43
13. Det mål som teologin vill nå hos människorna	47
14. Teologins yttre medel med vilka den når sitt mål hos människorna	49
15. Teologi och vetenskap	50
16. Teologi och visshet	52
17. Teologi och vidareutveckling av läran	57
18. Teologi och lärofrihet	59
19. Teologi och system	61
20. Teologi och metod	65
21. Förvärv av den teologiska skickligheten	69

Den heliga Skrift	73
1. För kyrkan i vår tid är den heliga Skrift den kristna lärans enda källa och norm	73
2. Den heliga Skrift är till skillnad från alla andra skrifter Guds Ord	82
3. Den heliga skrift är Guds Ord därför att den är ingiven eller inspirerad av Gud	85
4. Förhållandet mellan Den Helige Ande och den heliga Skrifts skrivare	90
5. Invändningar mot den heliga Skrifts inspiration	93
6. Historiskt till läran om inspirationen	106
7. Luther och den heliga Skrifts inspiration	109
8. Sammanfattande karakteristik av den moderna teologin i den mån den förnekar Skriftens inspiration	122
9. Följderna av förnekandet av den heliga Skrifts inspiration	125

IV

10. Den heliga Skrifts egenskaper	127
Den heliga Skrifts gudomliga auktoritet	127
Den heliga Skrifts gudomliga kraft	133
Den heliga Skrifts fullkomlighet	135
Den heliga Skrifts klarhet	136
11. Det historiska vittnesbördet om Skriften	142
12. Den bibliska textens integritet	144
13. Skriften i grundtexten och översättningarna	146
14. Skriftens användning vid avgörandet av lärostrider	147
15. Skriftens auktoritet och bekännelserna	148
16. Skriften och exegesen	151
Läran om Gud	157
1. Den naturliga gudskunskapen	157
2. Den kristna gudskunskapen	160
3. Kyrkans kamp för den kristna gudskunskapen	162
Kampen mot förnekare av de tre personerna	162
4. Kampen mot förnekare av den ende Guden	164
5. Invändningar mot homoousin eller mot Guds enhet	166
6. Läran om Den Heliga Treenigheten i Gamla testamentet	169
7. Den Heliga Treenighetens obegriplighet för det mänskliga förnuftet	170
8. Den kyrkliga terminologin i den kristna gudskunskapens tjänst	175
9. Närmare framställning av Skriftens lära om Guds väsen och egenskaper	184
A. Det gudomliga väsendets förhållande till de gudomliga egenskaperna och egenskapernas förhållande sinsemellan	185
B. Olika uppdelningar av Guds egenskaper	188
Guds negativa egenskaper	189
Guds positiva egenskaper	196
Världens och människans skapelse	207
1. Skapelselärans kunskapskälla	207
2. Skapelsens väsen och dess begrepp	207
3. Skapelsens tidsrymd	207
4. Ordningsföljden vid skapelseverket	208
5. Skapelseverket i detalj	209
Den gudomliga försynen eller världens uppehållelse och styrelse	215
1. Den gudomliga försynen som begrepp	215
2. Den gudomliga försynens förhållande till <i>causae secundae</i>	216
3. Den gudomliga försynen och synden	217
4. Guds tillåtelse av synden	218
5. Den gudomliga försynen och den mänskliga friheten	219
Om änglarna	221
1. Tidpunkten för änglarnas skapelse	221
2. Änglarnas namn	221
3. Änglarnas beskaffenhet och förmögenheter	222
4. Änglarnas antal och skillnaderna mellan dem	223

V

5. Goda och onda änglar	224
6. De goda änglarna och deras verk	224
7. De onda änglarna och deras verk	225
Läran om människan	229
A. MÄNNISKAN FÖRE SYNDAFALLET	229
1. Skapelsen till Guds avbild	229
2. Innehållet i gudsbilden	229
3. Gudsbilden i vidare och egentlig mening	230
4. Gudsbildens förhållande till den mänskliga naturen	231
5. Gudsbildens omedelbara följder för människan	232
6. Gudsbildens ändamål	232
7. Kvinnan och gudsbilden	233
B. MÄNNISKAN EFTER SYNDAFALLET	234
a. Synden i allmänhet	235
1. Syndens begrepp	235
2. Lagen och synden	236
3. Kunskapen om Guds för alla människor bindande Lag	237
4. Syndens orsak	238
5. Syndens följder	239
b. Arvsynden	241
1. Begreppet arvsynd	241
2. Arvfördärvets inverkan på människans förstånd och vilja	243
3. Arvfördärvets negativa och positiva sida	245
4. Arvfördärvets subjekt	246
5. Följderna av arvsyndens förärv	246
c. Verksynderna	250
1. Verksyndernas namn och begrepp	250
2. Verksyndernas orsaker	250
3. Skriftens lära om anstöt	252
4. Skriftens lära om frestelsen	253
5. Indelningar av och olika beteckningar för verksynderna	253
Om Guds saliggörande nåd	263
1. Nådens nödvändighet	263
2. Den saliggörande nådens begrepp	264
3. Den saliggörande nådens egenskaper	269
4. Den kyrkliga terminologin beträffande Guds nådevilja	276
Läran om Kristus	283
I. LÄRAN OM KRISTI PERSON	284
1. Kristi sanna gudom	284
2. Kristi sanna mänsklighet	288
3. Den personliga föreningen	298
4. Naturernas gemenskap	308
5. Egenskapernas meddelelse	312
Det första slaget av egenskapernas meddelelse (<i>Genus idiomaticum</i>)	314
Det andra slaget av egenskapernas meddelelse (<i>Genus maiestaticum</i>)	318
Det tredje slaget av egenskapernas meddelelse (<i>Genus apotelesmaticum</i>)	338

VI

II. LÄRAN OM KRISTI TILLSTÅND	346
1. Kristi förnedrings och upphöjelses begrepp och väsen	346
2. De enskilda delarna i förnedringen och upphöjelsen	358
III. LÄRAN OM KRISTI VERK	364
<i>Kristi profetiska ämbete</i>	367
1. Utöandet av det profetiska ämbetet i förnedringens tillstånd	367
2. Utöandet av det profetiska ämbetet i upphöjelsens tillstånd	369
<i>Kristi översteprästerliga ämbete</i>	370
1. Kristi översteprästerliga ämbete i förnedringens tillstånd	370
2. Den ställföreträdande tillfyllestgörelsen	371
3. Den objektiva och den subjektiva försoningen	372
4. Invändningar mot den ställföreträdande tillfyllestgörelsen	375
5. Historisk överblick av läran om den ställföreträdande tillfyllestgörelsen	378
6. Kristi aktiva lydnad	381
7. Kristi offer och Gamla testamentets soningsoffer	384
8. Åt vem och för vem Kristus har framburit tillfyllestgörelse	385
9. Det översteprästerliga ämbetet i upphöjelsens tillstånd	387
<i>Kristi konungsliga ämbete</i>	389
Villoläror om Kristi konungsliga ämbete	392
Frälsningens meddelelse	395
Sammanfattande framställning	395
Vikten av rättfärdiggörelsen genom tron	399
Den saliggörande tron	402
1. Den saliggörande trons enda objekt är evangelium	403
2. Den saliggörande tron är hjärtats förtröstan, " <i>fiducia cordis</i> "	405
3. Den saliggörande tron är personlig tro, " <i>fides specialis</i> "	408
4. Den saliggörande tron är en trosakt, " <i>fides actualis</i> "	409
5. Den saliggörande tron är blott instrumental	412
6. Den saliggörande tron är direkt tro, " <i>fides directa</i> "	415
7. Den saliggörande tron och vissheten om nåden	416
8. Den saliggörande tron är tron på den i evangeliets ord framräkta nåden	417
9. Barnens tro	418
10. Olika betydelser av ordet tro och terminologiska frågor	419
Uppkomsten av tron på evangelium eller läran om omvändelsen	420
1. Vari omvändelsen består	421
2. Omvändelsens verkande orsak	422
3. De medel genom vilka omvändelsen äger rum	425
4. De inre processerna vid omvändelsen	425
5. Omvändelsen sker på ett ögonblick	426
6. Omvändelsen kan hindras av människan	428
7. Transitiv och intransitiv omvändelse	429
8. Fortsatt omvändelse	429
9. Upprepad omvändelse	430
Invändningar mot Guds allenaverksamhet i omvändelsen	432
Förmenta skäl mot Guds allenaverksamhet i omvändelsen	432
De verkliga skälen för bekämpandet av Guds allenaverksamhet i omvändelsen	437

VII

Synergismens skadlighet	438
Synonymer till ”omvändelse”	439
Rättfärdiggörelsen genom tron	443
1. Rättfärdiggörelsen sker utan lagens gärningar genom tron	443
2. Skriftens polemik mot inblandningen av gärningarna i rättfärdiggörelsen	445
3. Föresättningsarna för rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar	445
4. Rättfärdiggörelsens centrala ställning	447
5. Den faktiska överensstämmelsen bland alla kristna om artikeln om rättfärdiggörelsen	448
6. Skadligheten av att fara vilse i läran om rättfärdiggörelsen genom tron	450
7. Den kyrkliga terminologi som säkerställer läran om rättfärdiggörelsen	451
8. Rättfärdiggörelse genom gärningar	457
9. Läran om rättfärdiggörelsen och skiljandet mellan Lag och evangelium	459
10. Rättfärdiggörelsens visshet	460
11. Läran om rättfärdiggörelsen och dess bestridande	461

Det kristna livet eller helgelsen och de goda gärningarna	463
1. Helgelsens begrepp	463
2. Helgelsens väsen i trängre mening till skillnad från rättfärdiggörelsen	464
3. Förhållandet mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen i trängre mening	465
4. Helgelsens verkande orsak	470
5. De inre skeenden, under vilka helgelsen äger rum	470
6. De medel genom vilka helgelsen sker	472
7. Helgelsens och de goda gärningarnas nödvändighet	473
8. Helgelsens ofullkomlighet	480
9. De goda gärningarnas kvalitet och kvantitet	483
De goda gärningarnas norm	484
Goda gärningar görs med en villig ande	486
Hedningarnas goda gärningar	487
De kristnas goda gärningars kvalitet	488
De goda gärningarnas kvantitet	489
10. De goda gärningarnas lön	492
11. De goda gärningarnas stora värde	495
12. Påvedömet och de goda gärningarna	496
13. Den moderna protestantiska teologin och de goda gärningarna	500
14. Det kristna livet och korset	500
15. Det kristna livet och bönen	504
16. Det kristna livet är ett liv i väntan på den yttersta dagen	508

Ståndaktigheten till saligheten	511
Den kalvinistiska läran om ståndaktigheten	511
Den synergistiska läran om ståndaktigheten	512

Nådemedlen	517
Nådemedlen i allmänhet	518
Alla nådemedel har samma ändamål och samma verkan	520
Sakramentens antal	522

VIII

Villoläror om nådemedlen	523
Den romerska kyrkans lära om nådemedlen	523
De kalvinistiska reformertas lära om nådemedlen	524
Synergisternas lära om nådemedlen	526
Läran om nådemedlen hos alla förnekare av <i>satisfactio vicaria</i>	528
Nådemedlen och svärmarna	529
Förnekandet av nådemedlen i de kristnas personliga liv	531
Vikten av den kristna läran om nådemedlen	532
Den reformerta läran om nådemedlen och skriftbeviset	535
Luthers lära om nådemedlen i dess förhållande till medeltidens och	
de reformertas lära om nådemedlen	542
Nådemedlen i avlösningens form	543
Några anmärkningar till läran om nådemedlen	550
Gamla testamentets nådemedel	553
Nådemedlen och bönen	555
LAG OCH EVANGELIUM	557
1. Begreppen Lag och evangelium	558
2. Vad som är gemensamt för Lag och evangelium	559
3. Lag och evangelium som motsatser	561
4. Lag och evangelium i sin förbindelse med varandra	565
5. Svårigheten att skilja mellan Lag och evangelium	568
6. Vikten av att skilja mellan Lag och evangelium	570
7. Förnekare av skillnaden mellan Lag och evangelium	572
DOPET	575
1. Dopets gudomliga ordning	575
2. Dopets materia	577
3. Vad som gör dopet till dop (forma baptismi)	578
4. Dopets nådemedelskaraktär	580
5. Dopets bruk	587
6. Dopets objekt	588
7. Dopets subjekt eller vem som skall döpa	590
8. Dopets nödvändighet	591
9. Dopritualen	592
10. Johannesdopet	594
NATTVARDEN	595
1. Nattvardens gudomliga ordning	595
2. Nattvardens förhållande till de övriga nådemedlen	597
3. Skriftens lära om nattvarden	598
4. Överblick över de olika nattvardslärornas relation till nattvardsorden	616
5. Olikheter i nattvardsberättelsernas ordalydelse	620
6. Nattvardens materia	621
7. Vad som gör nattvarden till nattvard	628
8. Nattvardens syfte	633
9. Vem som skall admitteras till nattvarden	638
10. Nattvardens nödvändighet	643
Den kristna kyrkan	645
DEN ALLMÄNNELIGA KYRKAN	645
1. Begreppet ”den kristna kyrkan”	645
2. Villoläror om kyrkan	648

IX

3. Den kristna kyrkans egenskaper	652
4. Den kristna kyrkans höghet och härlighet	655
5. Kyrkans uppkomst och dess upprätthållande	657
LOKALKYRKORNA	660
1. Begreppet lokalkyrka eller lokalförsamling	660
2. Lokalförsamlingarna är en gudomlig ordning	661
3. Renlärliga och kätterska kyrkor	662
4. Även i kätterska kyrkor finns Guds barn	663
5. Kyrklig gemenskap med kätterska kyrkor är emot den gudomliga ordningen (Unionism)	664
6. Schismatiker eller separatister	666
7. Den kristna kyrkans representation	666
Det offentliga predikoämbetet	673
1. Begreppet ”predikoämbete”	673
2. Förhållandet mellan det offentliga predikoämbetet och alla kristnas andliga prästadöme	674
3. Det offentliga predikoämbetet är inte någon mänsklig utan en gudomlig ordning	676
4. Det offentliga predikoämbetets nödvändighet	681
5. Kallelsen (<i>vocatio</i>) till det offentliga predikoämbetet	682
6. Prästvigningen	685
7. Det offentliga predikoämbetets förvaltare utgör inte ett särskilt andligt stånd skilt från de kristnas stånd	686
8. Predikoämbetets makt (<i>potestas</i>)	689
9. Kyrkans tjänares förhållande sinsemellan	690
10. Predikoämbetet är det högsta ämbetet i kyrkan	690
11. Antikrist	691
Den eviga utkorelsen	699
1. Den eviga utkorelsens begrepp	699
2. Det rätta betraktandet av den eviga utkorelsen	701
3. Den eviga utkorelsens objekt	703
4. Vissheten om den eviga utkorelsen	704
5. Trons relation till den eviga utkorelsen	708
6. Syftet med läran om den eviga utkorelsen	712
7. Det finns inte något vredesval eller något predestination till fördömelse	715
8. Orsaken till villfarelse i läran om den eviga utkorelsen	721
De yttersta tingen	723
1. Den timliga döden	723
2. Själarnas tillstånd mellan döden och uppståndelsen	726
3. Kristi återkomst	728
4. De dödas uppståndelse	740
5. Den yttersta domen	743
6. Världens undergång	745
7. Den eviga förtappelsen	746
8. Den eviga saligheten	750

FÖRORD

När under andra världskriget allt fler tyska krigsfångar, som var utbildade teologer eller avsåg att ägna sig åt teologiska studier, kom till Förenta Staterna, riktades snart till Evangelisk-lutherska Missourisynodens exekutivkommitté för själavård bland krigsfångarna (*Executive Committee of the Emergency Planning Council*) en anhållan om lämpliga teologiska böcker och skrifter, särskilt Dr Franz Piepers även på andra sidan Atlanten i många kretsar berömda "*Christliche Dogmatik*". Denna dogmatik överlämnades gratis till dem som bad att få den, med resultat att samtliga exemplar i Missourisynodens Concordiaförlag snart tog slut.

Dr Franz Piepers "*Christliche Dogmatik*" var den mogna frukten av dennes mer än femtioåriga verksamhet som lärare i dogmatik vid Missourisynodens teologiska högskola (*Concordia Seminary*) i St. Louis, Missouri. Andra bandet av detta verk utgavs år 1917 såsom ett bidrag till det fyrahundraåriga Lutherjubileet för att ånyo erinra de kristna om reformationens centrallära nåden allena, *sola gratia*, och tron allena, *sola fide*. I detta band framställdes lärorna om den saliggörande nåden, om Kristi person och verk, om tron, om trons uppkomst och om rättfärdiggörelsen genom tron, allt viktiga reformatoriska läror. Snart efter det andra bandet skulle det tredje följa. Det första världskriget och därmed sammanhängande störningar försenade dess utgivande, och det utgavs först år 1920. I detta band behandlade Dr Pieper de kristna lärorna om helgelsen, om ståndaktigheten till saligheten, om nådemedlen, om den kristna kyrkan, om det offentliga predikoämbetet, om den eviga utkörelsen och om de yttersta tingen. Fyra år senare följde det första bandet, vari Dr Pieper vid sidan om den inledande läran om teologins väsen och begrepp behandlade lärorna om den heliga Skrift, om Gud, om skapel sen, om den gudomliga försynen, om änglarna och om människan före och efter fallet. Denna dogmatiks tre band omfattar jämte de längre, förklarande företalen och registren över 2000 sidor.

I denna dogmatik företrädde Dr Pieper den lutherska lärans "strängt konfessionella riktning". Vad som menas därmed säger den ärade författaren i sitt förord till andra bandet: "En framställning av den kristna dogmatiken, som i ordets rätta mening är modern och tidsmässig, måste framför allt ha två kännetecken. För det första får den blott vara orienterad mot Guds Ord (den heliga Skrift), och detta i den bestämda me-

ningen, att Guds Ord allena är dess enda kunskapskälla. ... För det andra fordras det av en i rätt mening modern dogmatik, att den anknyter till förändringen i kyrkan, icke blott i det förgångna utan också i nutiden. Därmed menar jag, att dogmatiken skall framställa och hävda den i Skriften för alla tider uppenbarade gudomliga sanningen gentemot alla mänskliga villoläror, icke blott i gångna tider utan även i vår egen tid” (s. III f).

Dr Pieper var särskilt angelägen om att på Skriftens grundval framställa den lutherska läran, såsom den är förankrad i Skriften och fått sitt uttryck i de lutherska bekännelseskriterierna, mot den romerska, reformerta och äldre och nyare rationalistiska riktningen. Därvid var hans strävan inte att polemisera mot så många villfarande läror som möjligt utan snarare att vederlägga de tre ovannämnda riktningarna genom att anföra viktiga uttalanden gjorda av dessas främsta representanter. (När det gäller Rom, var han särskilt angelägen om Tridentinum.) Inte desto mindre ligger hos Pieper tonvikten inte så mycket på antitesen utan snarare på en positiv framställning av den lutherska läran, såsom den i enlighet med Skriften är framställd i de lutherska bekännelseskriterierna och av de ortodoxa lutherska lärarna. Därför finner man i hans dogmatik så talrika citat från bekännelseskriterierna och från representativa lutherska dogmatiker såsom Chemnitz, Gerhard, Quenstedt, m.fl., men framför allt från Luthers skrifter. Med denna positiva läroframställning går hos Pieper en ingående exeges hand i hand, i synnerhet av sådan skriftställen som har kommit i förgrunden i loppet av de lutherska lärarnas många stridigheter med sina romerska, reformerta och rationalistiska motståndare. Både till form och innehåll har Dr Piepers dogmatik i tre band visat sin duglighet som vetenskapligt verk, och detta också som en levande läroframställning som värms av en uppriktig kärlek för den kristna sanningen liksom också för de studerande som ägnar sig åt denna sanning.

Helt plötsligt och oväntat ställdes nu undertecknad inför den svåra uppgiften att så förkorta Piepers dogmatik, att den i ett trots många utvidgningar ej alltför tungt band skulle innehålla, utan alltför stor förlust av stoffet, den positiva läran och ändå därvid ta hänsyn till senare riktningar som t.ex. barthianismen som Dr Pieper inte kunde behandla. På grund av nödroppet efter teologisk, särskilt dogmatisk litteratur skulle detta arbete snarast möjligt genomföras, vilket för mig icke innebar någon lätt uppgift vid den väldiga belastning med akademiskt och annat arbete som kriget förde med sig. Jag har försökt att lösa den mig givna uppgiften så, att Piepers positiva läroframställning inte förkortats mer

än nödvändigt, men däremot har hans långa exeges och polemik avsevärt förkortats. Klara skriftställen har blott angivits i parentes såsom bevis för den aktuella läran. Upprepningarna i Piepers original har utelutits såvitt möjligt. Den teologiskt-kritiska apparaten i tusentals fotnoter har nästan helt utelämnats, och generellt sett har allt som inte tyckts absolut nödvändigt utelämnats. På detta sätt, och blott så, har detta verks tre band kunnat reduceras till en tredjedel och Dr Pieper ändå fått komma till tals i avseende på sina huvudteser. Det var ingen lätt uppgift. Jag hade inget annat val än att rätta mig efter vad jag under dessa givna svåra förhållanden fann vara nyttigast. Det gör mig ont, att det så när som på några få undantag varit nödvändigt att låta den eljest så önskvärda behandlingen av den allra nyaste teologin anstå, och att jag inte heller kunnat betjäna läsarna med hänvisningar till lämplig teologisk litteratur. Båda dessa ting blev mig omöjliggjorda genom det medgivna utrymmets föreskrivna korthet. Varje teologiestuderande kommer emellertid att själv lätt kunna leta sig fram till de nödvändiga böckerna, var till Luthards *"Kompendium der Dogmatik"* och andra inledande verk säkert kommer att vara ett lämpligt hjälpmedel.

Tvivelsutan har de störande återverkningarna av andra världskriget och det mångfaldiga onda som föregick det påtagligt visat sig också, när det gäller införskaffande av teologisk litteratur ifrån Tyskland. För oss i Amerika gjordes redan tidigt inköpet av de nyaste teologiska verken om icke helt omöjligt så dock ytterst svårt. Under ett helt årtionde var varje form av bokimport från Tyskland så gott som inställd, och detta har för oss inneburit stora vedermödor. Som exempel nämns här blott den uppskattade Weimarutgåvan av Luthers verk. Vid bearbetandet av Piepers dogmatik har vi i många fall måst avstå från att citera Weimarutgåvan, därför att de felande banden helt enkelt inte kunde fås i Förenta Staterna, vilket ju också hände oss med så många andra tyska teologiska verk. Därför måste vi även i denna förkortade upplaga av Piepers dogmatik hänvisa till St. Louis-upplagan av Luthers verk vid våra källhänvisningar. Som bekant ombesörjdes denna upplaga enligt Walchs upplaga, och i St. Louis-upplagan hänvisas högst upp på varje sida till band och sidonummer i både Walch- och Erlangenupplagan.

Måtte Gud ge sin rika välsignelse även till denna förkortade upplaga av Piepers *"Christliche Dogmatik"*, så att den måtte hjälpa mången att bättre förstå och uppskatta den lutherska läran. Dr Pieper var fientligt inställd mot alla lärt klingande teologiska fraser och mot varje form av högrärande retorik. Han var angelägen om att på ett enkelt, lättbegripligt sätt låta Skriftens gudomliga sanning få göra sig gällande som den

XIV

framlagts i den lutherska bekännelsen, och ändamålet var för honom, att hans läsare själva skulle känna vägen till livet genom tron på Kristus. Därför enkelheten i hans språk och i hans framställning som i första hand riktat sig till läsare i hans hemland. Därför har också denna biblisk-lutherska dogmatik blivit så många dess kärare. Ty ännu i dag förblir det gamla ordspråket sant: "*Haplos ho mythos täs alütheias*" ("Enkelt är sanningens ord.")

Johannes Theodor Mueller

St. Louis, Missouri den 22 november 1945.

FÖRORD TILL DEN SVENSKA UPPLAGAN

Den svenska, bearbetade översättning av Pieper-Muellers *Christliche Dogmatik* som nu framläggs har följande bakgrund. Genom ett större anslag av Carl-Bertel Nathhorsts Vetenskapliga och Allmännyttiga Stiftelser år 1968 fick Evangelisk-lutherska kyrkan i Sverige möjlighet att påbörja en översättning av Pieper-Muellers dogmatik. Översättningen anförtröddes åt teol.kand. Edward Rye. Redan i samband med att översättningen sålunda beslöts, förutsattes, att den färdiga översättningen skulle göras till föremål för en viss bearbetning, vilken skulle utföras av författaren till detta förord. Därmed förstods icke någon innehållslig förändring utan ett tillrättaläggande för svensk publik närmast genom utelämnanden av referenser och citat som onödigt tyngde texten. Många av de namn som förekommer hörde redan under J.T. Muellers tid till en förgången generation och kan vara okända storheter även för fackteologen av i dag.

Den bearbetning som den först iordningställda översättningen enligt planerna kom att underkastas har skett med största respekt för författarens auktorsrätt. Även när de detaljerade hänvisningarna bortfallit, har det faktiska innehållet oftast inarbetats i texten på ett mer anonymt sätt ("Man har menat ...", "Någon har sagt ..." etc.) Hänvisningar till mer kända skrifter har bibehållits. Detta gäller inte bara de värdefulla referenserna till de evangelisk-lutherska bekännelseskrifterna och Luthers verk utan också hänvisningar till den lutherska ortodoxin, till Tridentinum, Calvin och andra sådana teologiska storheter av förblivande intresse. Pieper-Muellers hänvisningar till bekännelseskrifterna har överförts till att gälla "Svenska kyrkans bekännelseskrifter", ed. Helander (= SKB). På denna punkt har jag erhållit vänligt bistånd av andra som engagerat sig för denna boks utgivande.

Beträffande Lutherreferenserna har jag i princip låtit endast hänvisningarna till den vetenskapliga Weimarutgåvan kvarstå och därvid kunnat fullständiga boken genom att ange ställe i denna utgåva även för de citat som Mueller av skäl som han redovisat i sitt förord måst lämna utan Weimarreferens. I några fall har det dock visat sig, att Pieper-Mueller brukat textmässigt osäkra Luthercitats som ej upptagits i Weimarutgåvan; i sådana fall har hänvisningen till Saint Louis-utgåvan fått kvarstå. Undantagslöst gäller det dock fall, där liknande tankar ofta uttrycks av Luther på andra, textmässigt säkra ställen. Hänvisningar till

Saint Louis-utgåvan, Missourisynodens bearbetning av den äldre Walchutgåvan från 1700-talet, har likaså fått kvarstå, när det gäller Luthers motståndares skrifter som nämligen avtrycks i detta på historiskt material så rika verk. Genomgående har felaktiga hänvisningar rättats.

Under arbetet med boken har jag kommit att göra iakttagelser som bekräftar Muellers ord om den tidsnöd, under vilken han gjort sin bearbetning av Piepers stora verk: Mueller har ibland felaktigt återgivit Piepers mening. Jag har i sådana fall ansett mig böra återföra texten till Piepers ursprungliga avsikter. Någon gång har detta skett utan en fotnot om saken. Det rör sig i sådana fall om detaljer av den typen, att Pieper i sitt stora verk t.ex. talar om islams 99 rosenkranspärlor (I, s. 531, med referens till ett religionshistoriskt verk), vilket hos Pieper-Mueller, s. 208, blir ”*die 99 Rosenkranzperlen der Römischen*”, alltså den romersk-katolska rosenkransen. I detta fall har meningen utelämnats; i andra har en ändring vidtagits utan markering. Andra misstag har jag närmare redovisat i en not. Mer svärbemästrat har det förhållandet visat sig vara, att Mueller vid komplicerade frågor (typ försynen) icke till fullo återger förlagans avvägningar. Detta beror givetvis till stor del på de svårigheter som vidlåder all förkortning. Mueller pekar ju också själv på, hur han låtit mycket av det exegetiska materialet bortfalla, vilket också ger en mer onyanserad bild. Jag har avstått från att kommentera dessa större frågor och hänvisar blott allmänt läsaren till den ”stora Pieper”.

Texten återger alltså Pieper-Muellers eller i varje fall Piepers syn. I några noter har jag anmält avvikande mening. Det gäller i första hand läran om nattvardens konsekration och om lokalförsamlingen, båda punkter, där under senare år en lärokamp inom gammallutherdomen förevarit. Att på detta sätt editera en text står i bästa överensstämmelse med missourisk praxis. Också utgåvor av erkända auktoriteter försågs där med nödvändiga anmärkningar om författarens av omständigheterna betingade avvikelser. I några fall uttrycker noten inget ogillande utan vill blott ge en förklarande kommentar till den svenska läsarens hjälp.

Till en sådan hjälp bör måhända också räknas en kort introduktion av de båda författarna och deras bakgrund. Johannes Theodor Mueller (1885-1967) tjänstgjorde 1920-1964 vid Missourisynodens stora teologiska högskola, Concordia Seminary i Saint Louis, Missouri, från 1931 som efterträdare till Franz Pieper såsom professor i dogmatik. Han utgav ett 50-tal större och mindre skrifter. Hans stora uppgift var bevarandet av arvet från föregångarna. Själv född i Amerika tillhörde han den ännu tysktalande generationen. Franz August Otto Pieper (1852-

1931) var född i Pommern och kom 1870 till Amerika. Redan 1878 professor vid Concordia Seminary efterträdde han 1887 C.F.W. Walther som fakultetens rektor och var 1899-1911 som denne även Missourisynodens president. Hans dogmatiska verk visar hans stora kunskaper i den reformatoriska litteraturen, däri inberäknat bakgrunden till Konkordieformeln. I mycket står han i tacksamhetsskuld till sin föregångare Walther, som i viss mening kan ses som den egentlige upphovsmannen till Pieper-Muellers dogmatik. (Kapitlet om Luther och Skriftens inspiration återgår t.ex. nästan helt på Walther.) Carl Ferdinand Wilhelm Walther (1811-1887), prästvigd 1837 i Tyskland, kom 1839 till USA, där han 1847 blev Missourisynodens förste president och 1850-1887 undervisade vid sin skapelse Concordia Seminary i Saint Louis. Den lutherska, bekännelsetrogna teologi som Walther utvecklade, uppfattas ofta felaktigt som ett slaviskt återvändande till "1600-talets ortodoxi". Tvärtom kom inträngandet i reformationens teologi Walther trots stor uppskattning i mycket att på några punkter kritiskt behandla det ortodoxa arvet. Dessa självständiga insikter bar frukt i ett vittomfattande författarskap som täcker olika discipliner, och i en kyrklig gärning som synodalpresident, professor och tillika kyrkoherde – eller snarare biskop – för Saint Louis fyra församlingar. Ett tiotal postillor vittnar om en utomordentlig predikobegåvning med centrum i påskpredikan. Walther ivrade för återupplivandet av klassisk, luthersk liturgi och privatbikt.

På punkt efter punkt lyckades det honom att skapa ett lutherskt kyrkoliv, befriat från främmande avlagringar och som förmådde bära frukt på det mest överflödande sätt. Kärnan i allt detta arbete var givetvis den bibliskt begrundade lärouppfattning som Pieper-Muellers dogmatik skänker oss i andra och tredje generationens tappning.

De i den svenska utgåvan använda Lutherhänvisningarna är de allmänt vedertagna. "WA" avser alltså Weimarnutgåvan av Luthers verk, "WA B" bibelutgåvan. "W²" är den ovannämnda Saint Louis-utgåvan eller "Walch 2". Muellers något oregelbundna förkortningssystem har av förbiseende fått kvarstå i denna upplaga, när det gäller vissa uppslagsverk, bekännelseskrifter etc. Svenska substantiv med en allmän och en teologisk betydelse har i sitt teologiska bruk stavats med stor bokstav: Ordet (men sakramenten), Lagen (men evangeliet). Ord som "Frälsare" har stavats med stor bokstav såsom titel, eljest icke.

Latinska citat och uttryck har bibehållits för att införa läsaren i teologins uttryckssätt och kyrkans klassiska dogmatiska språk. De har

XVIII

dock alla försetts med svensk översättning. Detta gäller även grekiska ord, vilka har återgivits med latinska bokstäver.

För de ofullkomligheter som med nödvändighet vidhäftar denna svenska utgåvas yttre dräkt bär jag ensam ansvar. Min sakliga genomarbetning av texten har givetvis framtvingat även en språklig sådan, vilken ej kunnat begränsas till den närmast tänkta uppgiften att ansluta till gängse svensk teologisk terminologi.

Stockholm den 15 maj 1985

Tom G. A. Hardt

KRISTEN DOGMATIK

Teologins väsen och begrepp

(DE NATURA ET CONSTITUTIONE THEOLOGIAE)

1. Ståndpunktsförklaring

Tillståndet i nutidens kyrka gör en teologisk ståndpunktsförklaring nödvändig. Denna dogmatik har skrivits utifrån följande ståndpunkt: Det är vår övertygelse att den heliga Skrift absolut skiljer sig från alla andra böcker i världen, därigenom att den är Guds eget ofelbara Ord. Förden skull är den den enda källan och normen för den lära som en kristen dogmatik skall framställa.

Det fanns en tid, då denna ståndpunkt inte på något sätt blev ifrågasatt inom den kristna kyrkan, bortsett från några få undantag. Denna tid varade ända fram till 1700-talets första hälft. Därefter, och i synnerhet i vår tid, har läget ändrat sig så mycket, att det som tidigare var regel nu har blivit undantag, åtminstone när det gäller teologer som framträder offentligt. Dessa teologer som blir betraktade som representanter för nutidens protestantiska teologi förnekar nästan undantagslöst att den heliga Skrift genom inspiration är Guds eget Ord. Som en följd av detta vägrar de också att erkänna och att använda den heliga Skrift som teologins enda källa och norm. Många flyr från den förment otillförlitliga, heliga Skrift till det egna mänskliga jaget, som då med en förskönande omskrivning kallas kristet trosmedvetande, pånyttfött jag, upplevelse osv.

Genom denna rörelse bort ifrån Skriften har inom den moderna protestantismen ett tillstånd uppstått som har sin motsvarighet i den romerska kyrkan. I den romerska kyrkan är till sist inte den heliga Skrift utan påvens jag lärans enda källa och norm. Ty påven har ”all lag och rätt i sitt hjärtas skrin”.¹ På samma sätt vill också de moderna protestantiska teologerna hämta och bestämma den kristna läran utifrån det dogmatiserande subjektets fromma självmedvetande istället för utifrån den heliga Skrift. Därmed har man inte bara förskjutit tingens ordning utan också ställt dem på huvudet.

¹ SKB, s. 333.

Gentemot dessa teologer håller vi helt och fullt fast vid ståndpunkten att den heliga Skrift genom inspirationens helt enastående händelse är Guds eget ofelbara Ord eller "Guds bok" (Luthers sätt att benämna Skriften).² Bara ur denna bok kan den kristna läran i alla sina delar hämtas och fastställas intill den yttersta dagen. Denna ståndpunkt har goda förebilder. För det första har vi Kristi och hans heliga apostlars exempel, ty de har alltid identifierat Skriften med Guds Ord. Denna ståndpunkt försvaras också genom kyrkoreformatorn Luthers normerande exempel. När Luther säger: "Guds Ord och löfte skall bestå", då menar han den heliga Skrift. Därför påminner Luther alla som läser den heliga Skrift, teologerna i synnerhet inberäknade: "Du skall använda Skriften på ett sådant sätt, att du tror: Här talar Gud själv."³ Det är också därför som Luther riktar den något hårt uttryckta varningen till oss teologiska lärare, att vi blir teologiska missfoster som skolastikerna, om vi kommer bort från Skriften, därför att Skriften "ensam är all vishets källa (i teologin)".⁴ Visserligen påstås det nuförtiden ganska allmänt, att Luther skulle ha intagit en "friare" inställning till Skriften än de senare lutherska teologerna. Men detta påstående, när det framförs i god tro, beror på okunnighet om historiska fakta.

Som bekant påstår de nyare teologerna, som sätter sitt eget fromma medvetande istället för Skriften som teologins källa och norm, att det är just deras fromma självmedvetande och deras genom den nya vetenskapen starkt utvecklade sinne för verkligheter som hindrar dem att identifiera Skriften med Guds Ord. Det må vara oss tillåtet att ställa upplevelse mot upplevelse och verklighetssinne mot verklighetssinne. Vi för vår del upplever tillsammans med miljoner av kristna, och genom Guds nåd får vi fortfarande uppleva det, att den heliga Skrift verkligen är Guds Ord. Och när det gäller det skrivna Ordet, så förmedlar sig denna upplevelse på samma sätt som den förmedlade sig i korintiernas hjärtan vid aposteln Paulus muntliga förkunnelse (1 Kor. 2:1-5). Därför att den heliga Skrift är Guds Ord, skaffar den sig själv erkännande genom att väcka tro som en följd av Den Helige Andes med Ordet förbundna verksamhet. Däremot rör sig de nyare teologerna som flyr från Skriften på ett område där de bedrar sig själva, och de kommer inte till sanningens kunskap, därför att de skiljer tron från dess orsak och kunskapskälla

² WA 12, 362.

³ Predikningar över första Moseboken, 1527, WA 12, 440.

⁴ WA 43, 93 f.

och vill låta den uppstå omedelbart ur deras eget innersta. Att det här är fråga om självbedrägeri, framgår klart av att Kristus tydligt binder sanningens kunskap vid förblivandet i hans ord (Joh. 8:31-32).

I teologin är det alltså inte meningen, att man skall fly från apostlarnas och profeternas ord till det egna teologiska jaget, utan det kommer an på att det teologiserande mänskliga jaget blir löst från sig självt. Det kan bara ske genom att teologen undertrycker alla egna tankar och åskådningar som anmäler sig hos honom och tillåter att endast sådana tankar och läror som är uttalade i Kristi ord får bo i hans hjärta. Det är ingalunda ett ovärdigt slaveri eller bokstavsträldom, som man ibland menar, utan det är vår härliga frihet, vilken vi som kristna teologer får njuta. Däremot är fångenskapen i de egna vilsegående tankarna den mest förnedrande människoträldom som finns i världen. Kristi Ord som är oss givet genom profeter och apostlar vill befria oss från våra egna falska tankar som vi har om allt som har med vår salighet att göra. Därför är vårt slagord inte: "Bort från Skriften!" utan: "Fram till Skriften, och till den allena som teologins källa och norm!"

Hur dåligt ställt det är med den teologi som har kommit bort från Skriften och gått över till det fromma trosmedvetandets område, inser man lätt när man ser på resultaten. En bedrövlig produkt av denna teologi är förnekelsen av läran om *satisfactio Christi vicaria* (Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse). Denna förnekelse av *satisfactio vicaria* är lika allmänt utbredd som förnekelsen av den heliga Skrifts inspiration. Och här har vi den djupaste orsaken till att den heliga Skrift inte blir erkänd som Kristi ord. Var och en som förnekar *satisfactio vicaria* känner inte den Kristus som Skriften talar om (Joh. 1:29, Matt. 20:28, osv.). Och den som inte känner Kristus, kan han inte heller erkänna Kristi ord, vilket Kristus själv säger (Joh. 8:43, 47). Vi påstår inte att varje teolog som från sitt skrivbord eller från sin lärostol bestrider *satisfactio vicaria* skulle sakna personlig kristendom. Också Luther pekar på en möjlig och lycklig inkonsekvens, när han talar om de teologer som Erasmus anförde mot honom. Han säger om dem, att deras hjärtan hade en annan inställning till Gud än deras tal i stridens hetta.⁵ Men logiskt sett finns det ett samband mellan att avvisa Skriften som Kristi ord och att förneka Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse.

⁵ WA 18, 644.

En ytterligare ond frukt av denna jag-teologi är läroförvirringen, som har gjort sitt intåg överallt där den moderna teologin lyckats skilja kyrkan från hennes lärogrund, apostlarnas och profeternas ord (Ef. 2:20), och ställa henne på jag-basis. Denna uppenbara oenighet i läran som vi finner i det moderna teologiska lägret kan bara hejdas på ett sätt. Teologerna måste lämna sin jag-basis och på nytt ställa sig på den grund som hela den kristna kyrkan är byggd på, nämligen på Kristi apostlars och profeters ord, på den heliga Skrift. Vi som kallar oss kristna teologer undervisar då på ett sådant sätt som Luther beskriver: ”Sådana kallas i Gamla testamentet för ’profeternas barn’ som inte framställer något eget eller någonting nytt såsom profeterna gör, utan lär det som de har fått från profeterna.”⁶

2. Om religion i allmänhet

Härledningen av det latinska ordet *religio* från ett stamord (etymologi) är som bekant än i denna dag föremål för diskussion. Språkkunniga latinare själva, både hedningar och kristna, försvarar olika härledningar. Cicero vill härleda *religio* från *relegere* eller *religere*, i betydelsen av ”att bedriva nitiskt eller med omsorg” (*deligenter retractare*).⁷ I motsats till Cicero går Lactantius in för att härleda ordet från *religare*, i betydelsen av ”att binda vid Gud, att vara honom skyldig”.⁸ Augustinus tvekar mellan *religere* och *religare*.⁹ De flesta äldre lutherska teologerna föredrar härledningen från *religare* (Quenstedt, Hollazius m.fl.).¹⁰ Nyare teologers och filologers meningar är delade mellan de redan nämnda härledningarna. Den etymologiska frågan kan vi låta vara oavgjord utan skada för saken, nämligen för vår religiösa insikt. Slutligen blir ju ett ords betydelse inte avgjord genom etymologin, utan genom språkbruket. H. Ebeling citerar ett erkänt axiom: ”Etymologin kastar visserligen vanligtvis något ljus över ordet som skall förklaras, men den motsvarar sällan det vanliga språkbruket.”¹¹

⁶ Utläggning av Davids sista ord, 2 Sam. 23:3, WA 54, 35.

⁷ De Nat. Deorum 2, 28.

⁸ Inst. Div. 4, 28.

⁹ Framgår av en jämförelse mellan De Civ. Dei 10, 4 och De Vera Relig., c. 55.

¹⁰ Quenstedt: Systema, 1715, I, 2, Hollazius: Examen, Proleg. II, qu. 2.

¹¹ Wörterbuch zum N.T., III, Einl.

Men inte heller språkbruket hjälper oss fram till det allmänna religionsbegrepp som så ivrigt eftertraktas i vår tid, och som skulle kunna sammanföra kristendomen och icke kristna religioner under ett gemensamt *genus*. Visserligen använder både hedningar och kristna ordet "religion". Beroende på de olika utgångspunkterna förbinder hedningarna hedniska och de kristna kristna begrepp med detta ord, men begreppen visar sig vid närmare betraktande vara varandras motsatser.

Eftersom hedningarna inte känner Kristi evangelium (1 Kor. 2:6-10), men däremot har en viss kunskap om Guds Lag, rör sig alla deras religiösa tankar på Lagens område. Med religion förstår de den mänskliga ansträngningen att stämma Gud nådig genom egna gärningar (gudstjänster, offer, moraliska strävanden, askes osv.). När det gäller att definiera den hedniska religionen, råder i äldre och nyare tid allmän överensstämmelse. Så skriver t.ex. en teolog: "Den hedniska religionen utmärks av att den bara känner mänskliga arrangemang till att försona Gud." En annan påpekar: "Det karakteristiska för det hedniska är att hela förhållandet mellan Gud och människa betraktas som prestation, alltså utifrån verklighetens synpunkt."¹²

De kristna däremot menar med religion raka motsatsen, nämligen tron på evangelium, dvs. tron på det gudomliga budskapet att Gud redan *är* försonad genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, eller som Paulus uttrycker det i de kända orden: så "har också vi satt vår tro till Jesus Kristus, för att vi skall bli rättfärdiggjorda av tro på Kristus, och icke av laggärningar. Ty av laggärningar blir intet kött rättfärdigt" (Gal. 2:16). Och den lutherska bekännelsen säger: "att vi genom tron få syndernas förlåtelse för Kristi skull, men icke på grund av våra egna föregående eller efterföljande gärningar."¹³ Riktningar innanför kristenhetens yttre ram, som låter människans försoning med Gud helt eller delvis komma till stånd genom mänskligt handlande, faller därmed tillbaka på det hedniska religionsbegreppet och står utanför kristenheten i religiöst avseende. De har förlorat Kristus och har "fallit ur nåden" (Gal. 5:4). Om detta skriver Luther mycket allvarligt i Stora katekesen: "Därför hava alla, som icke genom evangelium och syndernas förlåtelse utan genom sina egna gärningar vilja förtjäna helighet, själva utstött och avsondrat sig från kristenheten."¹⁴

¹² Jfr härvid också den lutherska bekännelsen, SKB, s. 145 f, 148.

¹³ SKB, s. 208.

¹⁴ SKB, s. 450

3. Antalet religioner i världen

När vi frågar efter antalet helt olika religioner, framgår av ovanstående redogörelse att det finns två helt olika religioner i världen: Lagens religion, dvs. bemödandet att försonas med Gud genom egna mänskliga handlingar, och evangeliets religion, dvs. den genom evangeliet av Den Helige Ande verkade tron, att vi har en nådig Gud genom försoningen som har skett genom Kristus utan våra egna gärningar.

När vi ser hur religionerna till sitt väsen är beskaffade, framgår deras uppdelning i två grupper redan av det förhållandet att enligt Skriften den kristna religionen har till uppgift att tränga ut alla andra religioner. Missionsbefallningen som kyrkan fått (Matt. 28:19, jfr även Ps. 2:8, 72:8 m.fl.) är helt av världsomspännande natur och bestrider alla andra religioners existensberättigande med den tillagda motiveringen, att alla religioner, med undantag av den kristna, håller människorna i mörker och satans våld (Apg. 26:18).

Denna uppdelning i två slags religioner vill man nuförtiden inte längre acceptera. Därför letar man efter ett ”allmänt religionsbegrepp” som är så omfångsrikt, att det inte bara uttrycker de hedniska religionernas väsen utan också den kristna religionens. Detta religionsbegrepp skall alltså sammanföra de icke-kristna religionerna och den kristna religionen under *ett genus*. Men vid en prövning av denna religionsdefinition, vari vi finner ett allmänt, kristendom och hedendom omfattande religionsbegrepp, kan man tydligt se att man bara använder gemensamma uttryck, medan det betecknade förblir olikartat. Inte med orätt har man talat om rent verbala definitioner av religion, i vilka den kristna religionens väsen förbises.

Låt oss förklara detta med några exempel. I allmänhet har man definierat religionen som människans personliga förhållande till Gud. Någon har sagt: ”Det gemensamma för alla religioner är erkännandet av en relation mellan Gud och människa”, och en annan teolog är av samma uppfattning när han menar, att det i alla religioner rör sig om ”ett förhållande till Gud” och ”detta får vi väl känneteckna som religionens allmänna begrepp”. Men ”förhållande” är bara en abstraktion. Så snart vi blir konkreta, dvs. så snart vi undersöker arten av människornas faktiskt föreliggande förhållande till Gud, märker vi genast att detta förhållande är tvåfaldigt. Hos alla människor som vill försona Gud genom sitt eget handlande stöter vi på ett personligt förhållande som består av ett dåligt samvete inför Gud, eller – vilket är detsamma – av förnimmelsen

av den gudomliga vreden. Vi träffar också på ett förhållande präglat av hopplöshet, som Paulus uttrycker det i Ef. 2:12. Och här hjälper varken offer (1 Kor. 10:20) eller laggärningar (Rom. 3:20, Gal. 2:16). Var och en i hednavärlden, men också innanför den yttre kristenheten, som håller sig till laggärningarna är ”under förbannelsen” (Gal. 3:10). Hos de kristna däremot är det personliga förhållandet till Gud ett förhållande som består av ett gott samvete eller av visshet om nåden. Hit hör också det personliga förhållande som består av hopp om det eviga livet som Gud har lovat att ge åt alla som tror på Kristus (Rom. 5:1-2, 11). De kristna har detta goda samvete genom tron på försoningen som Kristus åstadkommit.

Detsamma gäller också den formel varmed religion i allmänhet bestäms som sättet att dyrka och tjäna Gud. Så snart vi granskar vad de faktiskt föreliggande sätten för gudsdyrkan innebär, framträder genast deras väsentliga olikhet. De kristna tillber Gud som den Gud som är dem nådig på grund av Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, utan laggärningar. Sina gärningar frambär de åt honom, inte som en lösepenning för synder utan som ett tackoffer för försoningen som har skett genom Kristus (Gal. 2:20). Och bara en sådan gudstjänst är Gud välbehaglig, en ”andlig tempeltjänst” (Rom. 12:1). Alla icke-kristna däremot menar, eftersom de har ett dåligt samvete, att de måste inrikta sina religiösa ansträngningar, i den mån de alls förekommer, på att försona Gud genom egna gärningar. Men detta ”sätt att dyrka och tjäna Gud” behagar Gud så föga, att det fastmer står under Guds förbannelse (Gal. 3:10). Någon har sagt: ”Det vi återfinner i alla religioner är strävan det efter säkerhet, fullkomlighet och fulländning för det personliga och gemensamma livet med hjälp av en högre, övermänsklig makt”.

Men denna strävan att säkra livet genom egna gärningar hör bara hemma i de icke-kristna religionerna, ty hos alla icke-kristna är gärningsreligionen medfödd.¹⁵ Men den kristna religionen, som utgörs av tron på den för världens synder korsfäste Kristus, är inte eftertraktad av någon människa, ja, för den naturliga människan förefaller den att vara en stötesten och en dårskap som man inte skall söka utan förkasta (1 Kor. 1:23, 2:14). Också nyare teologer medger att ett allmänt religionsbegrepp, vilket som *genus* omfattar också de icke-kristna religionerna, inte låter sig finnas i den heliga Skrift.

¹⁵ SKB, s. 148.

De äldre teologerna skall alltså inte klandras utan lovordas, därför att de höll fast vid att göra åtskillnad mellan väsentligt olika religioner genom att placera den kristna religionen i en klass för sig och genom att sammanföra alla icke-kristna religioner under samma rubrik, nämligen falska religioner, varifrån människorna måste bli befriade genom den kristna religionen. I synnerhet Luther har på otaliga ställen påpekat, att det bara finns två väsentligt olika religioner i världen. Han säger till Jes. 44:17: ”Så varnar profeten mot andra religioner, som ingenting annat gör än att förgäves uttrötta både kropp och själ. Ju strängare de är, desto ängsligare och mer bekymrade gör de människorna, och desto mera driver de dem till förtvivlan. ... Fördens skull är den sanna och enda religionen och den enda gudstjänsten denna, att man tror på syndernas förlåtelse, som Gud ger av nåd, utan betalning, utan föregående eller efterföljande gärningar, av idel barmhärtighet.”¹⁶

På denna punkt kunde och kan man höra invändningen, att de gamla teologerna och också Luther saknade det nödvändiga psykologiska, historiska och filosofiska betraktelsesättet rörande religionen för att kunna klassificera den riktigt. Men också här föreligger ett självbedrägeri. Ty inte heller genom religionspsykologin, religionshistorien och religionsfilosofin kan vi komma förbi åtskillnaden mellan de två väsentligt olika religionerna.

När det gäller ett psykologiskt betraktelsesätt av religionerna, så har man med stor energi pekat på likheten mellan de psykologiska företeelserna hos icke-kristna och kristna. Men den påstådda likheten mellan de psykologiska fenomenen hos kristna och icke-kristna försvinner genast, så fort vi gör en jämförande prövning. Istället för likhet framträder den diametrala motsättningen. I den icke-kristna själen finner vi skuldmedvetandet eller det dåliga samvetet, rädslan för straff och därmed den inre flykten undan Gud, strävan att avvända straffet genom egna gärningar, och – eftersom denna strävan inte leder till det eftersträlvade målet – ett tillstånd av dödsfuktan och hopplöshet (Ef. 2:12, Hebr. 2:15). I den kristnes själ finner vi de motsatta tillstånden och rörelserna: det goda samvetet genom tron på försoningen som har skett genom Kristus, det glädjefrika tillträdet till Gud, seger över döden och det säkra hoppet om det eviga livet (Rom. 5:1-2, 1 Kor. 15:55). Så blir likheten mellan de psykologiska tillstånden och fenomenen reducerad till en rent formal likhet; en väsentlig likhet finner vi här absolut inte.

¹⁶ WA 25, 285 f.

Men inte heller det historiska betraktelsesättet av religionerna leder oss förbi åtskillnaden mellan de två slagen av religion. När vi tänker på de religiösa fenomenen i de icke-kristna religionerna och jämför dem den kristna religionens företeelser (jämförande religionsforskning), så blir resultatet återigen, att de icke-kristna religionerna vill ordna sitt förhållande till gudomen på de mänskliga gärningarnas väg, medan den kristna religionen har sitt väsen just i "av tron allena" (Rom. 3:28, 4:5, Ef. 2:8). Det verkligt historiska betraktelsesättet av religionerna leder till resultatet, att alla icke-kristna religioner betonar saligheten genom gärningar som väsentligt kännetecken, medan den kristna religionen t.o.m. är en öppen protest mot all gärningsreligion (Gal. 3:10-11).

Slutligen leder inte heller det filosofiska religionsbegreppet förbi religionernas indelning i två slag. Visserligen stöter vi här på svårigheten, att det filosofiska religionsbegreppets representanter inte är eniga om meningen och innehållet i ett sådant begrepp. Tydligast talar nog de religionsfilosofer som uppfattar det filosofiska religionsbegreppet som rent, dvs. de som helt vill bortse från den heliga Skrift som Guds Ord och norm för den kristna religionen, när de försöker att fastställa religionens väsen. Men då har vi här på nytt det hedniska religionsbegreppet med samma innehåll: gärningsrättfärdighet, därför att Kristi evangelium är okänd mark för alla naturliga människor (1 Kor. 2:9), medan Lagens verk också står skrivna i religionsfilosofernas hjärtan (Rom. 2:15). Därför har Kant, som av många har blivit ansedd som den första verkliga religionsfilosofen, under förkastande av den kristna försoningsläran ändrat religionens väsen till mänsklig moral. Kort sagt, ju renare vi förstår det filosofiska religionsbegreppet som motsvarar den mänskliga föreställningen, desto säkrare för det förbi den kristna religionen. Det innesluter inte den kristna religionen utan ställer sig i diametral motsats till den.

Men det finns också ett filosofiskt religionsbegrepp hos sådana som inte vill bortse från Skriftens uppenbarelse utan tvärtemot förutsätter den. De kräver att Skriftens uppenbarelse skall vara betraktelsesättets objekt. Så vände sig Anselm av Canterbury, skolastikens fader, energiskt med sitt "*credo, ut intelligam*" (jag tror, för att jag må förstå) å ena sidan mot dialektikerna, som ville ställa vetandet framför tron och fördenskull principiellt förnekade det som de inte kunde förstå, och å andra sidan mot sådana som ville nöja sig med tron. Mot de första betonade han *credere* (tro), mot de andra *intelligere* (förstå). Men Anselm lyckades inte med sitt försök att upphöja tron till en högre nivå av ve-

tande, och inte heller hans efterföljare kunde det. Resultatet av den teologi som vill upphöja tro till vetande är ett monstrum, som de gamla lutherska teologerna uttryckte det, en blandning av teologi och filosofi som med sin tvådelade gestalt liknar kentaurens släkte. Anselm tog bort den aktiva lydnaden ur Kristi försoningsverk, medan Abaelard, som arbetade enligt samma metod, satte *satisfactio vicaria* åsido. Hos de nyare teologerna har försöket att upphöja tro till vetande fört till förnekelsen av *sola Scriptura* och *sola gratia*.

4. De faktiskt existerande religionernas två kunskapskällor

Liksom det bara finns två religioner med väsentligt olika innehåll, nämligen Lagens religion (eller gärningarnas) och evangeliets religion (eller trons), så finns det också bara två kunskapskällor (*principia cognoscendi*) varur de faktiskt existerande religionerna skapas. Lagens religion i dess olika gestalter utanför och inom den yttre kristenheten har människorna av sig själva, dvs. den är av mänskligt ursprung. Den har sin upprinnelse i att den naturliga människan fortfarande har en kunskap om den gudomliga Lagen (Rom. 1:32) men också har ett dåligt samvete till följd av sina överträdelser av denna gudomliga Lag. Hon vill därför försona Gud genom moraliska strävanden och genom av henne uttänkta gudstjänster och offer.

Med rätta anmärker Apologin: ”Den meningen hyser världen om alla gärningar, att de utgöra en försoning, varigenom Gud blidkas.”¹⁷ Lagens religion kallar Paulus uttryckligen för köttets religion, då han säger till galaterna som vill bli rättfärdiggjorda genom Lagen: ”Ni som har begynt i Anden, vill ni nu sluta i köttet?” (Gal. 3:3). I sin kommentar till Galaterbrevet påpekar Luther, att köttet här inte betyder vällusten, animaliska lidelser eller sinnliga begär, utan ”den rättfärdighet, den köttets vishet och de förnufts tankar som strävar efter att bli rättfärdiggjorda genom Lagen”.¹⁸

Evangeliets innehåll är att Guds Son blivit människa och genom sitt verk försonat världen med Gud (2 Kor. 5:18 ff), så att människorna nu blir frälsta genom tron på Kristi verk utan egna gärningar (Rom. 3:28).

¹⁷ SKB, s. 137.

¹⁸ WA 40, 346 f.

Denna religion har inte sitt ursprung i människohjärtat, utan har i tiden blivit känd enbart genom Guds uppenbarelse i Ordet. Den kristna nådereligionen är således inte i någon mening ett mänskligt påfund, utan har sin enda källa till kunskap i Guds Ords uppenbarelse, som kyrkan nu och fram till den yttersta dagen äger i apostlarnas och profeternas ord (Ef. 2:20). Alla läror, även de inom den yttre kristenheten föredragna, som gör åtkomsten av Guds nåd beroende av mänsklig prestation (peligianism och synergism), hör naturligen till de av människor uttänkta religionerna och inte till evangeliets nådereligion.

Evangeliets nådereligion uppenbarades omedelbart efter syndafallet i löftet om kvinnans säd som skulle söndertrampa ormens huvud.¹⁹ Alla gammaltestamentliga profeter lärde samstämmigt denna evangeliets religion, och alla Guds barn i gammaltestamentlig tid trodde på den lika samstämmigt (Apg. 10:43, Rom. 3:21, 4:1 ff).

5. Orsaken till förekomsten av partier inom den yttre kristenheten

De lutherska bekännelseskriterierna förklarar mycket noggrant, hur det kommer sig att de icke-kristna religionerna uppträder i nästan otaliga former: ”Då gärningarna likväl inte kunna skänka samvetet frid, utväljer man åt sig efter hand nya sådana ... vid sidan av Guds bud.”²⁰ Inom kristenheten borde varje form av partibildning vara utesluten, eftersom den kristna kyrkan har bara en enda kunskapskälla, nämligen Kristi ord (Joh. 8:31-32, Ef. 2:20). Genom tron på den försoning som skett genom Kristus får människans samvete verkliga ro och frid, så det finns ingen anledning att se sig omkring efter andra försoningsmetoder (Rom. 5:1, Kol. 2:10). Ändå finns det splittringar inom den kristna kyrkan, trots att dessa är uttryckligen förbjudna i Skriften (1 Kor. 1:10-11).

Sådana partibildningar har inte sin grund i olika klimatförhållanden och rasskillnader, som somliga har menat. De beror på att lärare som inte förblivit vid Kristi apostlars och profeters ord uppträtt inom kyrkan och vunnit gehör. Dessa har förkunnat sitt eget ord och har följaktligen förvanskats eller rentav förnekats den kristna religionens särart, rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar. Som bekant hände så-

¹⁹ Jfr Luther till 1 Mos. 3:15, WA 42, 142 f.

²⁰ SKB, s. 137.

dant redan på apostlarnas tid (Rom. 16:17, 1 Kor. 14:37, Gal. 1:6 ff, 5:12 m.fl.). Dessa strävanden att åsidosätta apostlarnas ord, och därmed även den kristna läran om nåden, är förklaringen till att partierna uppkommit inom den kristna kyrkan och består även i vår tid.

Det är värt att klargöra detta genom att se på några konkreta fall av partibildningar såsom det romerska partiet, de reformerta gemenskaperna, splittringarna inom den lutherska kyrkan och den moderna teologiska riktningen. Formellt erkänner det romerska partiet visserligen Skriftens gudomliga auktoritet, men det kräver att Skriften skall tolkas i den heliga modern kyrkans mening, vilket i sista instans innebär att den skall tolkas enligt påvens mening, istället för att Skriften skall få tala för sig själv. Detta tolkande av Skriften enligt påvens mening medför att det romerska partiet mycket bestämt förbannar den kristna religionens centrala lära, människans rättfärdiggörelse genom tron på nådens evangelium utan lagens gärningar.²¹ Det finns förvisso skrifttrogna *kristna* inom det romerska partiet som i anfäktelsens stund släpper tilliten till sina egna gärningar och inför Gud tar sin tillflykt till Guds nåd i Kristus allena.²² Men likväl förblir den romerska kyrkan ett särskilt parti, därför att den inte låter Skriften gälla som den enda kunskapsprincipen.²³ I och med att Skriften åsidosätts, angrips även den kristna läran om nåden. Det romerska partiets hela stora maskineri är inställt på gärningslära och på påvens auktoritet.

Också de reformerta samfunden medger formellt Skriftens gudomliga auktoritet. De betonar t.o.m. starkt Skriftens inspiration. Även deras nyare teologer håller fast vid den. Den reformerta kyrkan vill på ett mer uteslutande sätt göra Skriften till den kristna lärans källa än den lutherska kyrkan, som sägs vara mera konservativ och bunden till det förflutna och därför låter traditionen äga giltighet vid sidan om Skriften. I själva verket förhåller det sig emellertid så, att det reformerta partiet i sina avvikelser från den kristna läran åsidosätter skriftprincipen och ersätter den med klart uttalade rationalistiska axiom som det envist håller fast vid.

1. Detta sker först beträffande de av Gud förordnade nådemedlen. Enligt Skriften erbjuder Gud den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen och skapar och stärker tron på den genom de av honom förordnade

²¹ Tridentinum, Sess. VI, can. 11, 12, 20.

²² Jfr SKB, s. 173.

²³ Jfr SKB, s. 333.

yttre medlen: evangeliets ord, dopet och den heliga nattvarden (Rom. 1:16, 10:17 m.fl.). Dessa yttre nådemedel i Skriftens mening vill varken äldre eller nyare reformerta teologer acceptera. Zwingli, Calvin och nyare reformerta teologer²⁴ anser att det vore opassande för Den Helige Ande att binda sitt uppenbarande och sitt verkande av nåden vid de yttre medel som Gud förordnat. De menar att Den Helige Ande i själva verket inte ens använder dessa medel, när han verkar i frälsningssyfte.²⁵ Den praktiska konsekvensen av att Andens nådeuppenbarelse och verkan skiljs från nådemedlen blir att de reformerta återfaller till den romerska föreställningen om ingjuten nåd (*gratia infusa*), vilket innebär ett avfall från den kristna läran om rättfärdiggörelsen.

Luthers ofta uttalade åsikt, att en papist och en svärmare är samma sak, är inte något som kan räknas till 1500-talets överdrifter. Det är ett helt sakligt omdöme. Att det trots det officiella förnekandet av nådemedlen ändå finns många Guds barn i de reformerta samfunden beror på en lycklig inkonsekvens.²⁶ De reformerta underlåter nämligen inte att predika; de är tvärtom ivriga i både tal och skrift. I den mån de då lär evangelium om den för världens synders skull korsfäste Kristus, ger de Den Helige Ande tillfälle att verka och bevara tron på Kristus – givetvis inte utan eller vid sidan om Ordet utan just genom Ordet, dvs. på ett medelbart sätt.

2. Ytterligare ett åsidosättande av Skriftens ord, som beror på ett rationalistiskt axiom, föreligger i de reformertas förnekande av Kristi lekamens och blods verkliga närvaro i nattvarden. De medger både direkt och indirekt, att Skriftens ord vid första anblicken lär Kristi lekamens och blods närvaro och inte dessas frånvaro. Men de säger att nattvardsorden måste tolkas så, att de rymmer med tron. Frågar man vad det är för innehåll i den tro som nattvardsorden skall tolkas efter, så svarar de äldre och nyare reformerta teologerna inte med några Skriftens utsagor utan med ett mänskligt dekret som säger, att Kristi mänskliga natur bara kan ha en synlig och lokal närvaroform – annars skulle den förstöras. Calvin lär eftertryckligt, att Kristus efter den mänskliga naturen bara äger en närvaro som inte överstiger hans kropps naturliga dimension, och som således inte räcker till för ett nattvardsfirande på många orter i

²⁴ Jfr Hodge, *Systematic Theology* II, 684: "*Efficacious grace acts immediately.*"

²⁵ Jfr Zwingli, *Fidei Ratio*, Niemeyer s. 24, Calvin Inst. IV, 14, 17.

²⁶ Jfr härtill Luther i Schmalk. art., SKB, s. 333.

världen.²⁷ Vad som ligger bakom det reformerta förnekandet av Kristi lekamens och blods verkliga närvaro i nattvarden är helt uppenbart den omständigheten, att ett mänskligt axiom görs gällande i strid mot Skriftens utsagor.

3. Frågan huruvida Guds nåd i Kristus är allmän (*gratia universalis*) eller partikulär (*gratia particularis*) tror de reformerta teologerna sig kunna besvara genom att hänvisa till den historiska framgången eller den historiska erfarenheten istället för att hålla sig till Skriftens utsagor, vilka lär allmän nåd (Joh. 1:29, 3:16 ff, 1 Joh. 2:2, 1 Tim. 2:4-6). Det reformerta argumentet är som bekant detta: ”Av att faktiskt inte alla människor blir frälsta följer slutsatsen att Kristi förtjänst och Guds nådevilja inte sträcker sig till alla människor. Att anta en allmän nådevilja, när resultatet är partikulärt, skulle vara en förolämpning mot Guds vishet, makt och majestät.”²⁸

Den nödvändiga följden av denna borttolkning av *gratia universalis* är att evangelium om Kristus i praktiken blir oanvändbart. Hos en syndare som är drabbad av Guds Lag kan nämligen tron på syndares frälsare inte uppkomma, så länge hans medvetande behärskas av föreställningen om *gratia particularis*. Att det även bland kalvinistiska reformerta finns Guds barn som gläder sig över sin frälsning genom Kristus, beror på att de i själva verket aldrig accepterat *gratia particularis*, och på att en del av dem som accepterat denna tanke ändå tar sin tillflykt till *gratia universalis* när de plågas av sitt förskräckta samvete. Egendomligt nog råder de reformerta lärarna själva förtvivlade syndare till det och förkastar därmed det egna partiets inställning istället för att tillämpa *gratia particularis* i praktiken.

Till skillnad från de kalvinistiska reformerta vill de arminianska reformerta hålla fast vid *gratia universalis*, men de anser att de inte kan göra detta på annat sätt än genom att ta avstånd från *sola gratia* (av nåd allena). De lär alltså en mänsklig medverkan vid trons uppkomst. Således hävdar de att Guds nådeverkan vid omvändelsen ”icke kan övergå i handling utan den fria, mänskliga viljans medverkan”. Denna inskränkning av *sola gratia* innebär ett avfall från skriftprincipen, därför att Skriften tillskriver Guds allenaverksamhet människans omvändelse och frälsning (Ef. 1:19, Fil. 1:29, 1 Kor. 2:14, 1:23 m.fl.). Denna anklagelse måste naturligtvis riktas även mot de synergistiska lutheraner som har

²⁷ Jfr Inst. IV, 7.

²⁸ Inst. III, 24, 16.

arminianernas föreställning om att människan medverkar för att få Guds nåd. Dessa begagnar sig av olika uttryckssätt (rätt hållning, det egna avgörandet, ringare skuld i jämförelse med andra, o.d.). Denna ståndpunkt innebär att den kristna tron hindras från att uppkomma. Ty den kristna tron uppstår bara i förkrossade hjärtan och bygger just på *sola gratia*. Så säger även Apologin: ”Så ofta barmhärtighet kommer på tal, bör man därför veta, att här också fordras tro, som mottager löftet om barmhärtighet”²⁹ Att det ändå finns Guds barn även bland dem som i tal och skrift lär arminianism eller synergism, beror på att en del av dem är inkonsekventa och i sin bönekammare inför Gud själva inte tror på sin egen lära (så t.ex. Melancton).

En särskilt fruktbar källa för oenighet och söndring har i modern tid brutit fram inom den yttre kristenheten i och med att flertalet bland nutidens tongivande offentliga lärare övergett den kristna uppfattningen om den heliga Skrift. De förnekar nämligen att den heliga Skrift är Guds eget, ofelbara Ord, och därmed överger de den heliga Skrift som den kristna lärans källa och norm. Därmed har också principen för enigheten inom den kristna kyrkan övergetts. Kristus säger, att endast de som förblir vid hans ord känner sanningen (Joh. 8:31-32). Men den som inte tror på det som Kristus och hans apostlar säger i Joh. 10:35, 2 Tim. 3:16, 1 Petr. 1:10-12 kommer inte heller att tro på Joh. 3:16, Matt. 20:28, Joh. 1:29, Rom. 3:28 m.fl.

Visserligen kan det förekomma, och det har också faktiskt förekommit, att den som teoretiskt förnekat den heliga Skrifts inspiration i anfäktelse och i dödens nöd trott på sina synders förlåtelse på grund av Skriftens ord och på grund av Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse. Men i och med detta överger han ju sin tidigare avvikelse och återvänder till enheten i tron med den kristna kyrkan som förblir vid Kristi ord, och som inte känner till någon annan grundval för tillförsikten om Guds nåd än den frälsning som skett genom Jesus Kristus.

Till behandlingen av partisöndringen inom den yttre kristenheten ansluter sig den omstridda frågan, om också den lutherska kyrkan skall räknas som ett av partierna. ”Luthersk kyrka” i ordets egentliga betydelse kan inte användas för att beteckna alla samfund som kallar sig själva för ”lutherska”. Det betecknar bara dem som faktiskt lär och bekänner den lutherska läran, sådan den lärs och bekänns i de lutherska

²⁹ SKB, s. 112.

bekännelseskriterierna. Förstår man "luthersk kyrka" på detta sätt, så utgör den lutherska kyrkan inte något parti, dvs. den är inte ett av de kyrkliga samfund som konstituerat sig såsom självständiga på grundval av skriftvidriga läror. I sin bekännelse företräder den lutherska kyrkan inte några sär läror. Den bekänner och lär endast den lära som enligt Guds vilja och ordning alla kristna bör bekänna och lära. Här ligger reformationskyrkans ekumeniska karaktär. Å ena sidan sätter inte den lutherska kyrkan likhetstecken mellan sig själv och *una sancta*. Den bekänner istället, att det finns Guds barn även i sådana samfund där vid sidan om människoläror så mycket av evangelium förkunnas att tron på Kristus som den ende frälsaren från synden därigenom kan uppkomma. Å andra sidan gör den lutherska kyrkan anspråk på att vara den rena lärans kyrka, dvs. att dess lära i alla stycken överensstämmer med den heliga Skrift. Bevisföringen för den lutherska kyrkans ekumeniska karaktär skall naturligtvis ske på induktiv väg.

Till behandlingen av partisöndringen inom den yttre kristenheten hör också motiven för avvikelserna från Skriftens lära och för den partibildning som för det mesta brukar bli följden. Den heliga Skrift känner inte till några ädla motiv till denna onormala företeelse utan bara köttliga motiv som t.ex. egenintresset (Rom. 16:18), uppblåsthet över egen visdom (1 Tim. 6:3-4), att äras av människor (Joh. 5:44), viljan att undgå förföljelse för korsets skull (Gal. 6:12), avund (Matt. 27:18), okunnighet (Joh. 16:3, 1 Tim. 1:13) och personlig hätskhet.³⁰ När enigheten i den kristna läran föreligger och vidmakthålls, är däremot detta inte på något sätt en följd av mänsklig kraft, vishet och skicklighet. Det är helt och hållet Guds nåd och Guds kraft som verkar detta (Joh. 17:11-12, 15, 20-21).

6. Kristendomen som absolut religion

Den kristna religionen är den absoluta religionen, dvs. den religion som inte behöver någon komplettering eller förbättring, och som inte kan kompletteras eller förbättras. Egenskapen av att vara absolut tillkommer den kristna religionen dock inte i den bemärkelsen att den i logiskt avseende bildar en fullkomlig helhet. Den är istället fragmentarisk (1 Kor.

³⁰ SKB, s. 142 f.: "Även många irrläror ha uppstått i kyrkan blott därigenom, att lärarna varit förbittrade på varandra."

13:12). Vidare bör man inte heller beteckna den kristna religionen som absolut i den meningen att den lär ut den mest fullkomliga moralen, fast detta givetvis är något riktigt (Matt. 22:37-40). Det är omöjligt att överträffa den kristna moralen, därför att dess mål är kärleken till Gud och till nästan. Men denna fullkomliga moral är inte den kristna religionens väsen utan dess följd och verkan, liksom kärleken till Gud och till nästan är en frukt av tron på Kristi försoning (1 Joh. 4:9-21, Rom. 12:1).

Det finns likväl två skäl till att den kristna religionen är absolut och utan vidare fullkomlig och oöverträffbar. För det första kräver den av människan inte hennes egen insats för att hon skall försonas med Gud, vilket alla icke-kristna religioner gör. Den kräver tron på den fullkomliga, oöverträffbara försoning som verkats genom att Gud var i Kristus och försonade världen med sig själv (2 Kor. 5:18-19). I det faktum att försoningen eller syndernas förlåtelse är tillgänglig genom Kristi *satisfactio vicaria* och förkunnas i evangelium, ligger orsaken till att människan, då hon genom evangeliets verkan kommer till tro på evangelium (Rom. 10:17, 1 Kor. 2:4-5), rättfärdiggörs inför Gud genom denna tro utan Lagens gärningar, eller – vilket är samma sak – därigenom blir fullkomlig inför Gud (Kol. 2:10). Ty Gud förfar på det sättet, att den ogudaktiga människans tro räknas som hennes rättfärdighet (Rom. 4:5) eller att – vilket återigen är samma sak – Kristi fullkomliga rättfärdighet överskyler syndarens egen orättfärdighet (1 Joh. 2:1-2). För att den kristna religionens absoluta karaktär skall bevaras, måste man alltså helt och hållet hålla fast vid *satisfactio vicaria*. Den som reducerar den kristna religionen, så att den sänks ned till samma nivå som Lagens religion, berövar den kristna religionen dess specifika karaktär och därmed även dess anspråk på att vara absolut.

Den kristna religionen är för det andra fullkomlig och oöverträffbar, därför att människoord inte utgör dess källa och norm. Dess enda källa och norm är Guds eget Ord som är upphöjt över all mänsklig kritik. För kyrkan i vår tid är Guds Ord det nedtecknade Ordet, den heliga Skrift (*sola Scriptura*). När det gäller den heliga Skrift, måste vi rätta oss efter Kristi och hans apostlars normativa förebild (Joh. 10:35, 2 Tim. 3:16-17, 1 Petr. 1:10-12, Ef. 2:20) och hålla fast vid att den heliga Skrift, trots att den skrivits av människor, inte är någon sammanblandning av människoord och Guds Ord, utan det är Guds eget Ord som inte kan bli till intet. Skulle vi anse den heliga Skrift vara en sammanblandning av människoord och Guds Ord och inte Guds eget Ord som inte kan bli till intet, skulle den med nödvändighet bli föremål för mänsklig kritik. Det-

ta skulle vara slutet på den kristna religionens absoluta karaktär. Kort sagt, den som vill hålla fast vid kristendomen som den absoluta religionen, måste hålla fast vid både Kristi ställföreträdande tillfyllestgörande och den heliga Skrift som Guds Ord.

Enligt Skriftens lära har den kristna religionen uppträtt som den absoluta religionen alltsedan dess uppkomst. Invändningen att den kristna religionen är en företeelse bland en lång rad företeelser i historien, och att allt som är historiskt bara kan ha en relativ och inte någon absolut karaktär, håller inte streck. Den tar för givet att den allsmäktige Gud som styr historien inte kunnat eller inte velat ingripa i mänsklighetens historia på så sätt, att han strax efter syndafallet för mänskligheten uppenbarade Kristus som frälsaren undan synd och död. Men ett sådant Guds ingripande i historien föreligger faktiskt, vilket Skriften eftertryckligt berättar om (Apg. 10:43, Joh. 5:39, 46, 8:56). Det som Skriften säger om förbundsförändring och om ett förbund som blivit föråldrat (Jer. 31:31-34, Hebr. 8:6-13), syftar inte på evangelium utan på Lagens förbund på Sinai (Gal. 3:17 ff).

Enligt Skriften står det fast, att den kristna religionen trädde in i mänsklighetens historia vid dennas början, och att den redan då var den absoluta religionen i den utpräglade meningen, att den framställer kvinnans säd i hans frälsningsverk som hela mänsklighetens ende frälsare undan synd och död. Vi bör därför inte tala om den kristna religionen som den högsta och mest fullkomliga religionen eller som religionernas höjdpunkt, därför att sådana uttryckssätt ger intryck av att det skulle vara fråga om en gradskillnad mellan kristendomen och de icke-kristna religionerna. Det rör sig istället om en artskillnad med hänsyn till ursprung, väsen och därför även till följder för människans del. Kristendomen erbjuder inte bara den högsta tillfredsställelsen. Den erbjuder den enda. Den är inte den högsta religionen. Den är den enda av Gud erkända religionen (jfr Ef. 5:8, 1 Kor. 10:20, Apg. 26:18, Ef. 2:1-5, Rom. 5:1 ff, Gal. 2:16).

Av det som ovan sagts framgår den princip, enligt vilken man skall skilja mellan Gamla och Nya testamentet. Nya testamentet skiljer sig inte från Gamla testamentet ifråga om innehållet och den gudomliga uppenbarelsen. Skillnaden ligger endast i uppenbarelsens klarhet och fullhet. Kristus uppmanade judarna å ena sidan att tro på honom (Joh. 8:24), men å andra sidan vände han sig mot tanken att han lärde något nytt (Joh. 5:39). Samma inställning framhävs också av Kristi apostlar (Rom. 3:21 ff, Rom. 4:1 ff).

7. Den kristna religionen och den kristna teologin

Det kyrkliga språkbruket skiljer mellan den kristna religionen och den kristna teologin. Religion betecknar i ordets subjektiva bemärkelse alla kristnas kunskap om Gud; teologi betecknar i ordets subjektiva bemärkelse kyrkans lärares särskilda kunskap om Gud. Man kan acceptera denna distinktion. Skriften lär både att alla kristna har kunskap om Gud (Joh. 6:45), och att de kristnas lärare äger en särskild kännedom om Gud (1 Kor. 12:29, 1 Tim. 3:2, 2 Tim. 2:1-2). Båda slagen av kunskap om Gud har sin enda kunskapskälla i den heliga Skrift.

Nuförtiden diskuterar man mycket om skillnaden mellan religiös och teologisk insikt. Ur kristen synvinkel bör man emellertid hålla fast vid att religiös och teologisk insikt i princip inte skiljer sig från varandra ifråga om kunskapens källa eller medel. De sammanfaller i princip, därför att den teologiska insiktens början, mitt och slut inte är något annat än att tro på Guds Ord såsom det är uppenbarat i Skriften. Inte heller teologerna eller kyrkans lärare kommer utöver Guds uppenbarelse i sitt Ord, vilket Skriften ofta och på många sätt vittnar om (Joh. 8:31-32, 17:20).

8. Den kristna teologin

Ordet teologi betecknar subjektivt sett kunskapen om Gud (lärdom om Gud) och objektivt sett läran om Gud. Ordet teologi förekommer inte i den heliga Skrift. Uppenbarelsesbokens gamla överskrift ("Sankt Johannes, teologens, uppenbarelsen") härrör naturligtvis från senare tid. Uttrycket förekommer emellertid redan hos hedniska författare. Så säger Aristoteles³¹ att Thales och de som före Thales spekulerat om tingens ursprung "teologiserat". Enligt Josefus³² skrev Ferekydes av Syros redan på 500-talet f. Kr. ett verk med titeln "Teologi", i vilket han spekulerade om himmelska och gudomliga ting.

Inom den kristna kyrkan har ordet teologi (liksom även ordet teolog) inte alltid använts i samma betydelse. Det bör närmast erinra oss om att det är fråga om kyrkans språkbruk och inte ett uttryck som vi fått av Skriften. Man bör inte föra någon strid om ord, så länge dessa är för-

³¹ Metaph. I, 3.

³² C. Apionem I, 2.

enade med begrepp som inte strider mot Skriften utan sakligt sett är inneslutna i den. Det senare gäller, när man förstår ”teologi” på något av följande sätt: 1. Den särskilda kunskap och lära om Gud som enligt Skriften bör ägas av den som insätts i det offentliga predikoämbetet (1 Tim. 3:2, 5). 2. Den kunskap och lära om Gud som ägs av den som undervisar kyrkans blivande lärare, alltså de teologiska professorerna som vi numera kallar dem (2 Tim. 2:1-2). 3. Den kunskap och lära om Gud som alla kristna äger. Luther betecknar hövitsmannen från Kaper-naum som ”theologus”, ty denne ”har disputerat på ett så fint och kristligt sätt, att det skulle räcka till för en som varit teologie doktor i fyra år”.³³ Uttrycket lekmannateolog har visst fog för sig, när det gäller sådana kristna vars kunskaper om den kristna läran och vars intresse för kyrkliga frågor överstiger medelmåttan. 4. Kunskapen och läran om vissa delar av den kristna religionen, nämligen om Kristi gudom och i samband därmed om Treenigheten. Så gav man Gregorius av Nazianz (d. c:a 390) tillnamnet ”teologen”, sedan han offentliggjort sina för-svarstal om Kristi gudom, och kyrkofäderna gav t.o.m. evangelisten Jo-hannes epitetet ”teologen”, därför att han med särskilt eftertryck lär Kristi eviga, väsentliga gudom. Detta språkbruk har bevarats ända fram till våra dagar, och därför kallar vi läran om Kristi gudom och läran om Treenigheten för teologi i ordets mer inskränkta mening till skillnad från kosmologin, antropologin, kristologin o.d.

I de ovan nämnda betydelseerna används teologi och teolog i en mening som sakligt sett förekommer i Skriften. Däremot är det ett skrift-vidrigt språkbruk, då teologin anses beteckna en kunskap och lära om Gud och om de gudomliga tingen som går utöver tron på Skriftens ord eller vill upphöja tron till vetande. Detta är den nyare teologins ur-sprungslögn, och den förekommer i olika nyanser. Det är inte något ve-tande utan istället självbedrägeri och okunnighet, när man menar sig i sin kunskap om Gud kunna komma utöver tron på Kristi skrivna Ord.

Med de äldre lutherska teologerna förstår vi teologi som den lärdom om Gud som behövs för att förvalta det offentliga predikoämbetet, eller med andra ord: den av Den Helige Ande i en kristen verkade skicklig-heten att utöva det offentliga predikoämbetets funktioner, dvs. att både offentligt och privat utifrån Skriften kunna lära Guds Ord rent och klart och att vederlägga uppkommande villoläror och därigenom föra syndi-ga människor till tron och saligheten. Detta är innebörden i ordet teolo-

³³ WA 41, 26.

gi i subjektiv eller konkret mening såsom begreppet föreligger t.ex. i 2 Kor. 3:5-6. Med teologi i objektiv mening eller som lära menar vi den muntligt eller skriftligt framställda kristna läran (*doctrina*) i den omfattning och i den form som en förvaltare av det offentliga predikoämbetet bör äga den. Detta objektiva begrepp har vi t.ex. i 2 Tim. 1:13, där aposteln mot villoläran lägger Timoteus varmt om hjärtat just sina sun- da ord eller sin ”sunda lära” som urbild eller mönster för hans läroäm- bete. Självfallet bildar den teologi som uppfattas som skicklighet ordets primära och egentliga begrepp, medan teologi fattad som lära kan kallas för ordets andra, härledda mening, eftersom ”teologin först måste vara i människans själ, innan den kan framställas i tal eller skrift.”³⁴ Man har klandrat denna de äldre lutherska teologernas uppfattning som varande ovetenskaplig, men den anbefalls åt alla dem som i enlighet med Skrif- tens mening vill teologisera ur Skriften.

9. Närmare beskrivning av teologin fattad som skicklighet

En närmare beskrivning av teologin fattad som skicklighet har vi i de talrika skriftställen som beskriver de personer, åt vilka läroämbetet i kyrkan skall anförtrös i enlighet med Guds vilja och ordning. Dessa är de huvudmoment som Skriften anger:

1. Den teologiska skickligheten är en andlig skicklighet, dvs. en skicklighet som i varje enskilda fall förutsätter, förutom naturliga gåvor, den personliga tron på syndernas förlåtelse för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörrelsens skull, alltså omvändelsen eller pånyttfödelsen. De otroende är inte teologer i den heliga Skrifts mening, inte ens om de med sitt förstånd tagit in alla bibliska läror och kan undervisa om dem tack vare sin naturliga begåvning. Dogmhistoriskt uttryckt: ”Det finns inte någon *’theologia irrogenitorum’* (icke pånyttföddas teologi).” Skriften betecknar skickligheten att förvalta det offentliga läroämbetet uttryckligen som ett Guds andliga verk (2 Kor. 3:5), medan den beskri- ver alla otroende som boning och verksamhetssfär för denna tidsålders furste och inte för Den Helige Ande (Ef. 2:2). Vidare förekommer i Skriften ämbetsgåvorna alltid endast i förening med personlig kristen- dom (1 Tim. 3:1 ff, 2 Tim. 2:1 ff).

³⁴ Walther, Lehre und Wehre, 14, s. 9.

Det är mot Guds ordning och endast genom Guds tillåtelse som omvända befinner sig i det offentliga läroämbetet. Dock kan människor omvändas och frälsas genom deras tjänst, förutsatt att dessa ämbetsinnehavare till det yttre lärt sig Guds Ord och predikar det, eftersom nådemedlens verkan inte upphävs genom den personliga beskaffenheten hos dem som förvaltar dem. Därför beskriver de gamla teologerna med rätta teologin i betydelsen skicklighet som en övernaturlig, guds-skänkt förmåga. Så säger t.ex. Baier: ”Det är säkert att teologin till sitt väsen är en övernaturlig skicklighet, visserligen förvärvat genom våra handlingar men genom nådens krafter och Den Helige Andes verkan.”³⁵ Luther skriver: ”Doktorer i konst, i medicin, i rättsvetenskap, i sententierna kan påven, kejsaren och universiteten göra. Men var viss om att en doktor i den heliga Skrift kan inte någon annan göra åt dig än Den Helige Ande från himlen allena.”³⁶ Till den andliga skickligheten hör även den av Den Helige Ande genom Skriftens ord verkade kristna övertygelsen att Skriften är Guds ofelbara Ord.

2. Den teologiska skickligheten inbegriper skickligheten att inte lära något annat än Guds Ord, dvs. skickligheten att avhålla sig från alla egna tankar och från andra människors tankar om Gud och gudomliga ting och att inte hämta den lära som skall framläggas från något annat håll än från Guds Ord, dvs. även för vår tid från den heliga Skrift. Enligt Skriften är var och en som inte förblir vid Herrens Jesu Kristi sunda ord en förblindad människa som inte vet någonting (1 Tim. 6:3-4). Men det är i Kristi apostlars och profeters ord som vi har Kristi ord (Joh. 17:20, 1 Petr. 1:10-12, Ef. 2:20). Luther varnar mycket allvarligt: ”Se, alla profeter som inte predikar ur Guds mun bedrar, och Gud befaller att man inte skall lyssna till dem.”³⁷ Då någon vill hämta den lära som skall läras i den kristna kyrkan från andra källor än den heliga Skrift, motsäger detta skickligheten till det kristna läroämbetet och innebär att han är diskvalificerad från att inneha ämbetet.

3. Den teologiska skickligheten inbegriper förmågan att lära hela Guds Ord sådant det är uppenbart i den heliga Skrift. Så Paulus som förkunnade ”hela Guds rådslut” (Apg. 20:27). Förkunnelsen av hela den kristna läran utan att ta bort eller lägga till något förutsätter naturligtvis stort nit, både hos teologie studerande som skall förvärva skickligheten

³⁵ Compendium, ed. Walther, I, 69.

³⁶ WA 6, 460.

³⁷ WA 8, 143.

och hos de lärare som redan står i ämbetet och som det åligger att bevara och utveckla den teologiska skickligheten (1 Tim. 4:16).

4. Till den teologiska skickligheten hör vidare förmågan att vederlägga villolärarna (Tit. 1:9-11). Det krav som ibland framförs att den offentlige läraren bör avhålla sig från polemik stöds inte av Skriften. Den förbjuder visserligen strid om onödiga ting, t.ex. om släktregister (Tit. 3:9). Förbjuden är också polemik som bottnar i köttslig iver (2 Kor. 10:3). Enligt Skriften måste vederläggandet av den falska läran föregås av framställning av den rätta läran, så att åhöraren inser att polemiken är befogad och instämmer i den. Men det strider mot Skriften att från ämbetets funktioner vilja utesluta all berättigad polemik som försvarar den kristna sanningen mot villoläran. Det är inte bara så, att Skriften kräver en sådan polemik (Tit. 1:9-11). Den låter också Kristi och apostlarnas exempel stå som normativ förebild. Enligt Guds Ord är den som inte straffar falsk lära inte någon trogen förvaltare av Guds hemligheter, inte någon trogen herde för fåren som är honom anförtrordade och ingen trogen väktare på Sions murar, utan han en otrogen tjänare, en stum hund, en förrädare (jfr t.ex. Jes. 56:10-11, Fil. 3:2 m.fl.).

Det uttryckligen befallda bekämpandet av villoläran inbegriper att man känner igen falska lärare som sådana (Rom. 16:17), vederlägger dem (Tit. 1:9, 11), isolerar dem, dvs. inte utövar kyrkogemenskap med dem (Rom. 16:17, 2 Joh. 10) och ev. även formellt utesluter dem från den kyrkliga gemenskapen (1 Tim. 1:20, 2 Tim. 2:17). Den kristna kyrkan har visserligen inte fått någon befallning att driva falska lärare ut ur landet eller ur den borgerliga gemenskapen med hjälp av överhetens makt, men den har befallningen att inte tolerera villoläran inom kyrkan utan att bekämpa den med Guds Ord.

5. Den teologiska skickligheten inbegriper slutligen även förmågan att lida för den kristna lärans skull (2 Tim. 2:3, 9). Detta lidande måste man förvänta sig, därför att evangelium är en stötesten och en dårskap för de otroende (1 Kor. 1:23), och därför att det både ligger i sakens natur och bekräftas av erfarenheten att de otroendes hätskhet riktar sig mot de lärare som bekläder det offentliga ämbetet (Matt 24:9, Apg. 9:16). Är ämbetsbärarna inte beredda att lida och bära förlust av gods, ära, social ställning och – om det behövs – t.o.m. själva livet, kommer de att kompromissa med villoläran eller helt och hållet avfalla från sanningen och därigenom gå miste om saligheten.

10. Närmare beskrivning av teologin fattad som lära

Teologin, fattad objektivt eller som lära (*doctrina*), är ingenting annat än framställningen av den lära som finns i den heliga Skrift. Det som den heliga Skrift på många olika håll säger om de enskilda lärorna sammanställs av teologin, varvid hänsyn tas till texten och dess sammanhang. Så uppstår den lära som den kristne teologen presenterar muntligt eller skriftligt (1 Petr. 4:11, Tit. 2:10). Därför betonar de gamla lutherska teologerna, att det i "lärokroppen" (*corpus doctrinae*) inte finns någon enda lem, inte ens den ringaste, som saknar stöd Skriften. På samma sätt beskriver Luther de gamla teologernas verksamhet efter apostlarnas tid. Han kallar teologerna, och inbegriper då sig själv, "profeternas katekumener och lärjungar", "vi som upprepar och predikar, vad vi hört och lärt av profeterna och apostlarna".³⁸ Han går så långt att han säger: "Ingen annan lära får läras eller höras i kyrkan än Guds rena Ord, dvs. den heliga Skrift; annars skall lärare och åhörare förbannas med sin lära."³⁹ Kort och koncist kommer sanningen fram i det bekanta axiomet: *Quod non est biblicum, non est theologicum* – Vad som inte är bibliskt, är inte teologiskt.

Den kristne teologen skall därför inte lära föränderliga mänskliga meningar utan den gudomliga, oföränderliga sanningen eller Guds egen lära (*doctrina divina*, Kol. 2:8, Tit. 2:10). Lika litet får teologin avlägsna sig från den objektiva gudomliga sanningens mark i den heliga Skrift och göra det egna jaget till den kristna lärans källa. Det skulle innebära att den kristna läran förlades till den subjektiva, mänskliga åsiktens sfär. Den kristne teologen måste framföra den från Skriften hämtade gudomliga läran, så att han inte lär något annat än det som Gud själv säger i den heliga Skrift. Ty den kristna läran är ju ingenting annat än Guds Ord i motsättning till alla mänskliga tankar och åskådningar. Det är ett krav som Skriften själv ställer, att den lära som skall bäras fram i den kristna kyrkan måste vara *doctrina divina*, gudomlig lära (Jer. 14:14, 23:16, 27:14-16, Hes. 13:2 ff, 1 Tim. 3:16, 6:3-4 m.fl.).

Lärare som inte framför denna lära ren, oförfalskad och oavkortad måste undvikas (2 Joh. 8-11, Rom. 16:17). Luther var så angelägen om

³⁸ WA 54, 35.

³⁹ Galaterkommentaren, WA 40:I, 120.

den rätta, gudomliga läran som skall läras och höras i kyrkan att han om och om igen med djupaste allvar inskräpte dess nödvändighet. Han skriver t.ex.: ”Vill någon predika, så må han förtiga sina egna ord. ... Här i kyrkan skall han inte tala något annat än husbondens (Guds) ord; annars är det inte den sanna kyrkan. Därför skall det heta: ’Gud talar’.”⁴⁰ Och Luther vill också se detta tillämpat på teologie professorer. Han delar definitivt inte en del nyare teologernas ståndpunkt, att vanliga predikanter bör nöja sig med att bära fram den i Skriften givna läran, men att denna restriktion inte skall läggas på teologie professorer vilkas uppgift är att företräda vetenskapen. Luther kräver att också professorerna skall utöva den strängaste tukt över sina tankar: skoningslöst skall de skjuta ifrån sig alla tankar om Gud och gudomliga ting som inte är uttryckta i Skriften. De skall endast ”säga efter och predika” vad de ”hört och lärt sig av profeterna och apostlarna”.⁴¹ Enligt Luther är det utmärkande draget hos alla trogna lärare, som alltsedan apostlarnas tid förvaltat kyrkans läroämbete, just detta att de ”inte lägger till något eget eller något nytt såsom de falska profeterna gör, utan att de lär det som de har fått av profeterna”.⁴²

Samma ståndpunkt möter oss också hos de gamla lutherska teologerna. För att kraftigt framhäva den kristna lärans skriftenliga karaktär kallar de teologin fattad som lära även för ”*theologia ektypos*”, avbildlig teologi. Den är en reproduktion eller ett avtryck av *theologia archetypos*, den urbildliga teologin, dvs. av den kunskap om Gud och gudomliga ting som ursprungligen bara finns hos Gud själv, men som Gud av nåd förmedlat och gett åt människorna genom sitt Ord. Denna terminologi är inte överflödigt eller föråldrad, som somliga har menat. utan alltigenom skriftenlig, och den är för teologer i alla tider mycket instruktiv. Man är visst inte för skarp, när man kallar den teologi som inte motsvarar den i Skriften föreliggande urtypen (*theologia archetypos*) för villfarande och intetsägende prat. I detta följer vi Luther som betecknar allt som lärs i kyrkan utan täckning i Skriften som ”pladder”.

Har den moderna teologin i princip övergivit tanken, att den kristna teologin skall vara *doctrina divina* till skillnad från alla mänskliga tankar, så beror detta på dess förändrade inställning till den heliga Skrift. Luther ansåg den heliga Skrift vara Guds eget Ord eller Guds mun.

⁴⁰ WA 47, 774.

⁴¹ WA 54, 35.

⁴² Ibid.

Moderna teologer säger: "I dag har inspirationsläran övergetts av den vetenskapliga teologin. Kraftiga efterverkningar har den bara inom lekmannaortodoxin" och "Ingen bygger sin dogmatik på gammalprotestantiskt sätt på *norma normans*" (dvs. på Bibeln). Moderna teologer betecknar fasthållandet vid skriftprincipen som något onormalt och som en återgång till en övervunnen teologisk ståndpunkt. Hur allvarligt de moderna teologerna menar sitt farväl till Skriften och följaktligen sitt avståndstagande från kyrkans *doctrina publica*, framgår av att de inte endast uppträder defensivt (t.ex. genom att hävda att de bara lär den gamla sanningen på ett nytt sätt), utan även övergår till en starkt utpräglad offensiv och kallar den kristna läran, hämtad ur Skriften, för intellektualism, biblicism, bokstavsteologi, mekanisk skriftuppfattning, en syn på Skriften som vore den en lärolag, en lagkodex som fallit ner från himlen, en papperspåve o.d. De använder nästan alla de invektiv som ingår i det ordförråd som såväl romarna som de reformerta använt mot Luther och den lutherska kyrkan. Denna provocerande inställning hos de moderna teologerna får oss att tänka på Luthers kända ord: "Var och en vill salubjuda i sin bod, inte därför att han vill uppenbara Kristus och hans hemlighet, utan därför att han inte förgäves vill uppenbara sin egen hemlighet och sina vackra tankar, med vilka han hoppas att t.o.m. omvända djävlarne."⁴³

De nyare teologer som vill hämta den kristna läran ur sitt eget inre och inte från Skriften rör sig på självbedrägeriets och därmed osanningens plan. Det föreligger ett självbedrägeri, t.ex. när man åberopar den kristna upplevelsen som den kristna sanningens kunskapskälla. Visst finns det en kristen upplevelse; utan personlig upplevelse finns det rentav inte någon kristendom. Varje kristen människa har erfårit och erfår alltså för det första, att hon inför Gud är värd att fördömas, och för det andra hjärtats förtröstan på den syndaförlåtelse som Kristus förvärvat genom sin *satisfactio vicaria*. Men denna dubbla erfarenhet förmedlas ju bara genom förkunnelsen av och undervisningen i Guds Ord, först som Lag och sedan som evangelium (Luk. 24:46-47, Apg. 26:20). Den kristna erfarenheten av synd och nåd uppkommer inte genom någon Guds omedelbara verkan och inte heller genom Guds verkan i naturen och i historien. Det är endast genom Guds uppenbarelse i Ordet som den kommer till stånd (Rom. 10:14, 17). Den som förkastar Skriften tar därmed också avstånd från den kristna erfarenheten. Gör han då sin

⁴³ WA 53, 217.

upplevelse till en domare över Skriften och den kristna läran, så är hans erfarenhet inte kristen utan något högst okristet.

Det är också ett självbedrägeri, när man åberopar det pånyttfödda jaget eller teologens nya människa som den kristna lärans källa. Nu finns det givetvis ett lärande utifrån det pånyttfödda jaget eller den nya människan (Ps. 116:10). Men det är en förolämpning mot den pånyttfödda eller nya människan, när man tilltror henne en sådan dårskap som att hon ville, om så bara för en stund, lägga bort Skriften och se sig omkring efter någon annan källa och norm för den kristna läran. Där denna metod tillämpas, är det den gamla människan som bedriver teologi. Då verkar revolutionären som bryter ned den grund som den kristna kyrkan är byggd på (Ef. 2:20). Då har Nietzsches övermänniska hamnat på teologins mark. Den nya människan vet av Joh. 8:31-32, att den gudomliga sanningen bara kan förstås genom att förbli vid Kristi ord. Därför håller hon sig till den allmänna regel som gäller för alla lärare: ”Om någon talar, så vare hans tal i enlighet med Guds Ord” (1 Petr. 4:11).

Vidare är det fråga om ett stort självbedrägeri, när man påstår att det inte kommer an på Skriftens ord (i regel brukar man säga: Skriftens bokstav) så mycket som på dess innehåll. Detta innebär att man förväntar sig något både logiskt och psykologiskt sett omöjligt. I själva verket förhåller det sig så: Eftersom innehållet i den heliga Skrift – i likhet med innehållet i vilken annan skrift som helst – endast får sitt uttryck genom sina ord, så är dess innehåll visst, bara därför att orden är vissa och tillförlitliga. Kan vi inte lita på Skriftens ord, kommer innehållet alltid vara hypotetiskt och osäkert. För att ta oss ut ur detta ovisshetens tillstånd, som för frälsningstörstande själar är värre än döden,⁴⁴ försäkrar vår Frälsare oss om att Skriften inte kan bli om intet (Joh. 10:35), och han förmanar oss att förbli vid hans *ord* – inte bara vid innehållet i vad han säger (Joh. 8:31-32). Därtill lär han oss uttryckligen, att det är just genom det apostoliska *Ordet* som vi kommer till tro och blir frälsta (Joh. 17:20). En otroende som Lessing, för vilken naturligtvis inte begreppen ”synd” och ”frälsning” fanns, suckar: ”Vem skall frälsa oss ifrån bokstavens odrägliga ok?” Den troende kristne bekänner däremot med tacksamt hjärta: ”Ditt ord är mina fötters lykta och ett ljus på min stig” (Ps. 119:105).

⁴⁴ SKB, s. 210 f.

Slutligen handlar det om ett självbedrägeri, när man åberopar kristendomens historiska karaktär. Visst har kristendomen i sig en alldeles särskild historisk karaktär. Enligt Skriftens vittnesbörd har den evige Gudens Son blivit människa och i och med detta trätt in i historien. Det eviga har gått in i tiden. Skriften vittnar också om att denna underbara gudomliga hemlighet på den evige Gudens befallning är uppenbarad på mänskligt språk genom profeternas skrifter (Rom. 16:25-26), och att den på så vis har blivit en historisk företeelse. Men till kristendomen som historiskt fenomen i denna världen hör också det faktum, att frälsningsuppenbarelsen genom Kristi ord, som vi har i hans apostlars ord, är så fullständigt avslutad, att all följande historia varken kan eller skall ändra någonting i den. Helt riktigt har det sagts, ”att den historiska frälsningsuppenbarelsen för oss bara finns i den heliga Skrift som återger den”.

När moderna teologer omtolkar kristendomens historiska karaktär och använder den för att bli av med den heliga Skrift som den kristna lärans enda källa och norm och istället söker hämta den kristna läran ur sitt eget inre (det dogmatiserande subjektet), så står vi inför ett helt ohistoriskt angrepp mot kristendomens verkliga historia. Detta åberopande av historien rymmer i sig ett självbedrägeri: det egna undervisande jaget tar plats bakom den kyrkliga katedern och inkräktar på Kristi auktoritet, han som ända fram till den yttersta dagen i sitt Ord är kyrkans högste och ende lärare (Matt. 23:8, 10, 28:19-20, Joh. 8:31-32, 17:20). Alla vägar som leder förbi Skriften som teologins enda källa och norm, för in i jag-teologin. Som kristna kan vi instämma i Luthers ord mot alla jag-teologer: ”De pratar sådant bara för att leda oss bort ifrån Skriften och för att upphöja sig själva till att vara våra mästare för att vi skall tro på deras drömpredikningar.”⁴⁵

Insikten om att den heliga Skrift, Guds eget, ofelbara Ord, är den kristna lärans enda källa och norm kommer att skapa tre dygder hos teologen: 1. Han kommer att misströsta om all egen vishet och med ödmjukt sinne nalkas Skriften, där Gud talar till honom i apostlarnas och profeternas ord. 2. Han kommer att ta emot den i Skriften uppenbarade gudomliga läran genom tron som det enda kunskapsmedlet, och han kommer troget att återge den läran, varvid han av hjärtat av hjärtat ber Gud bevara honom från att blanda in de egna tankarnas halm i de gudomliga tankarnas vete (Jer. 23:28). 3. Han kommer genom Guds

⁴⁵ WA 8, 236.

nåd att få mod och kraft att kräva, att den ur Skriften hämtade läran i egenskap av Guds egen lära skall vara allenarådande. På så vis kommer han att avvärja likgiltighet, kaos och förvirring läran. När man förebrår dem som räknas till det konservativa lägret för att de saknar frimodighet och kraft, stämmer denna förebräelse knappast med Luthers och hans efterföljares trosvisa ord: "Guds Ord och löfte skall bestå." Nutidens teologer bör tänka på Luthers ord: "All förtröstan är fåfång som inte bygger på Guds Ord" (Jes. 7:9).⁴⁶

11. Indelningar av teologin fattad som lära

I detta avsnitt skall vi behandla följande punkter: 1. Lag och evangelium 2. Fundamentala och icke-fundamentala läror 3. Öppna frågor eller teologiska problem.

1. Lag och evangelium

Man har påpekat att det finns en av Luther och de gamla teologerna omsorgsfullt behandlad lära, som praktiskt taget försvunnit ur den moderna teologin och som den moderna teologin rentav avvisar. Det gäller läran om Lag och evangelium, speciellt läran om åtskiljandet av Lag och evangelium.

Den moderna teologins bedömning lyder så här: "Det finns inte någon anledning att under rubriken 'Guds Ord' behandla uppdelningen av Lag och evangelium och dessas relation till varandra så som de gamla dogmatikerna gjorde." Detta uttalande är karakteristiskt för läget i nutiden och samtidigt något självklart för den moderna teologin. Men dess förklaring att åtskiljandet av Lag och evangelium med allt vad det innebär är oriktigt är en följd av förnekandet av Kristi *satisfactio vicaria*. Finns det inte någon Guds vrede i Skriftens mening, så finns det ju inte heller någon Lag och något evangelium. Men Guds metod att förlåta synder och att skänka frälsning är nu denna: utan Lagens gärningar, "genom tron på Jesus Kristus" (Rom. 3:21-28, Gal. 2:16, 1 Kor. 15:1-2, Ef. 2:8). Därför har Luther rätt, när han säger att varje kristen människa måste förstå sig på konsten att dela Lag och evangelium, ja, att "där detta stycke fattas, kan man inte skilja mellan en kristen och en hedning

⁴⁶ WA 25, 115.

eller en jude”.⁴⁷ En människa är och förblir en kristen endast genom att hon i sitt samvete tröstar sig mot Lagens anklagelser med evangelium som tillsäger henne syndernas förlåtelse utan Lagens gärningar. Helgelse och goda gärningar är bara möjliga hos människor som inte står under Lagen utan under nåden (Rom. 6:14).

Skriftens gudomliga lära är innehållsmässigt uppdelad i Lag och evangelium. I hela Skriften lärs Guds Lag (Matt. 22:37-40), och i hela Skriften lärs Guds evangelium (Rom. 1:1-2, 3:21, Apg. 10:43). Därför säger vår bekännelse: ”Hela Skriften bör uppdelas i dessa två huvuddelar: lagen och löftena. Än framställer Skriften lagen, än meddelar den löftet om Kristus.”⁴⁸ Båda delarna av Guds Ord måste teologen lära oförkortat och oförändrat; han får varken göra avkall på något i Lagen eller göra någon ändring i evangelium (Matt. 5:17-19, Gal. 1:7-9). Men nu är Lag och evangelium till sitt innehåll varandras fullständiga motsatser, eller som Luther uttrycker sig: ”mer än motsägende”.⁴⁹ Lagen fördömer den människa som inte på ett fullkomligt sätt uppfyllt den (Gal. 3:10, Rom. 3:9-19). Men enligt evangelium tillräknar inte Gud människorna deras överträdelser av Lagen (2 Kor. 5:19, Apg. 20:24). Inför detta faktum måste teologen kunna skilja på Lag och evangelium, om han själv inte skall råka i förvirring och skapa förvirring hos andra. Det rätta åtskiljandet består i att han begränsar varje del till det av Skriften bestämda området, där den har sin giltighet enligt Guds vilja och ordning.

1. Genom Lagen skall teologen komma till insikt om synden (Rom. 3:20). Syndernas förlåtelse däremot skall han lära enbart av evangelium (Rom. 3:28). Den som lär syndernas förlåtelse även med Lagen är inte någon kristen teolog, utan en förförare som lär andra att avfalla från kristendomen (Gal. 5:4). Han hör till det slags lärare som aposteln syftar på, när han för deras skadliga verkans skull säger: ”Jag skulle önska att de män som uppviglar er låte omskära sig ända till avstympning” (Gal. 5:12). Detta innebär att åtskiljandet av Lag och evangelium är beroende av de tilltalade *personernas* andliga hållning. Lagens skall predikas för dem som fortfarande är stolta och säkra, dvs. inte erkänner sig vara värda Guds vrede och förtappelsen. Ty vad Lagen säger, det säger den till dem som är under Lagen (Rom. 3:19). Evangelium skall där-

⁴⁷ WA 36, 9.

⁴⁸ Apologin, SKB, s. 104.

⁴⁹ WA 40:1, 520.

emot predikas för dem vars hjärtan är förödmjukade och förkrossade genom Lagen (Matt. 11:5, Luk. 4:18).

2. När det gäller goda gärningar skall teologen med Lagen undervisa om vilka gärningar som är goda, som behagar Gud och är av honom befallda. Kristus själv besvarar frågan om goda gärningar utifrån Lagen (Matt. 15:1 ff, 22:35 ff, 19:16 ff). Även kristna behöver denna undervisning på grund av att deras gamla människa är benägen att anse människobud om mat och dryck, ogift stånd o.d. vara gärningar som Gud befallt (Kol. 2:16-23, 1 Tim. 4:1 ff). Lusten och kraften till att göra sådana gärningar som är goda inför Gud kan emellertid inte verkas på annat sätt än genom evangelium, vilket aposteln Paulus visar i all sin verksamhet (Rom. 12:1). Axiomet: *Lex praescribit, evangelium inscribit*, ”Lagen föreskriver, evangelium inskriver”, vilar på Skriftens grund (Jer. 31:31-34). Om den teologiska konsten att framkalla goda gärningar säger Luther: ”Den som driver Lagen tvingar med hotelse och straff. En nådens predikant lockar och eggjar med den godhet och barmhärtighet som Gud visar.”⁵⁰

Även när det gäller bekämpandet av synden måste teologen veta, att han genom att lära Lagen i bästa fall endast avvärjer synden i det yttre, medan han i det inre ger synden liv och förökar den. Paulus talar av egen erfarenhet: ”Medan vi ännu var i ett köttsligt väsende, var de syndiga lustar, som uppväcktes genom lagen, verksamma i våra lemmar till att bära frukt åt döden” (Rom. 7:5). Men Paulus kunde också berätta att synden dödas i människan genom evangelium: ”Men nu är vi lösta från lagen, i det att vi har dött från det varunder vi förr hölls fångna; och så tjänar vi nu i Andens nya väsende, och icke i bokstavens gamla väsende” (Rom. 7:6) och vidare: ”Synden skall icke råda över er, eftersom ni icke står under lagen, utan under nåden” (Rom. 6:14). Det är just på sådana yttranden hos aposteln som följande axiom bygger: ”Lagen dödar syndaren, icke synden; evangelium dödar synden, icke syndaren.” Det rätta åtskiljandet av Lag och evangelium är i praktiken så svårt att Luther säger: ”Sätt därför den som behärskar denna konst att skilja Lag och evangelium på den främsta platsen och kalla honom för en doktor i den heliga Skrift.”⁵¹

⁵⁰ WA 17:2, 9.

⁵¹ WA 36, 13.

2. Fundamentala och icke-fundamentala läror

Distinktionen mellan fundamentala och icke-fundamentala läror har inte till syfte att ge dispens från att acceptera vissa läror som står i Skriften. Det ligger inte i någon människas makt och förbjuds uttryckligen i Skriften. Kristi uppdrag till sin kyrka är att hon skall lära allt vad han har befallt (Matt. 28:20, Apg. 20:27). I Gamla testamentet var det också förbjudet lägga till något eller att dra något ifrån det skrivna Ordet (Jos. 1:8, 5 Mos. 17:19). Detta innebär att ingenting i Skriften kan förklaras vara överflödigt eller onyttigt, ty ”allt som fordom har blivit skrivet, det är skrivet oss till undervisning” (Rom. 15:4, 2 Tim. 3:16, 1 Kor. 10:11, Rom. 4:23-24 m.fl.).

Likväl är det inte bara berättigat utan också av stor praktisk betydelse att skilja mellan fundamentala och icke-fundamentala läror. Detta inser man lätt, om man t.ex. ställer läran om Kristus och läran om antikrist bredvid varandra. Båda lärororna står i Skriften, men de står i helt olika relation till den saliggörande trons uppkomst. Läran om Kristus utgör trons fundament, därför att den saliggörande tron har Kristus i hans ställföreträdande tillfyllestgörelse som objekt: den är tron på Kristus (Gal. 3:26). Läran om antikrist står däremot inte i denna fundamentala relation till den kristna tron. En människa får inte syndernas förlåtelse och saligheten genom kunskap om antikrist, utan hon får det genom kunskap om Jesus Kristus (Apg. 4:12). Trots detta är läran om antikrist inte överflödig. Den tjänar den saliggörande tron på så sätt att den varnar för faror som hotar den kristna tron genom antikrists förförelse. Men läran om antikrist är inte någon fundamental lära, vilket även de gamla lutherska lärarna alltid medgett. Håller vi fast vid att fundamentala läror är sådana läror som tjänar som fundament för tron, så är det inte svårt att skilja mellan fundamentala och icke-fundamentala läror.

Den saliggörande tro som Skriften lär är tron på syndernas förlåtelse för Kristi *satisfactio vicarias* skull, eller annorlunda uttryckt: tron på den gudomliga rättfärdiggörelsen utan Lagens gärningar genom tron allena. Endast den som genom den Helige Andes verkan äger denna tro är i Skriftens mening troende (Gal. 2:16) och medlem i den kristna kyrkan (Apg. 5:14). Den som inte tror på detta evangeliums lära, befinner sig enligt Skriftens mycket bestämda utsaga utanför de troendes antal och utanför den kristna kyrkan (Gal. 3:6-10). Därav Luthers allvarliga ord: ”Detta stycke (om rättfärdiggörelsen) är en grundsten och en hörn-

sten som ensam föder, när, uppbygger, tjänar och försvarar kyrkan, och utan den kan inte Guds kyrka bestå ett ögonblick”⁵² och vidare: ”Hur många de än är i världen som icke tror denna lära, så är de antingen judar eller turkar eller papister eller kättare.”⁵³ Därför kallar dogmatikerna läran om rättfärdiggörelsen för *articulum omnium fundamentalissimum*, den allra mest fundamentala läran.

Skriften lär oss klart vilka läror det är som tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull förutsätter och inkluderar:

1. Tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull förutsätter först kännedom om synden och syndens följd, den eviga förtappelsen. Där denna kännedom om synden, dvs. insikten om att man är värd att fördömas, inte finns, och där man istället fortfarande sätter tillit till den egna värdigheten, kan det inte finnas någon tro på den gudomliga syndaförlåtelsen för Kristi skull. Därför skall man, i enlighet med den av Kristus själv föreskrivna lärometoden, bland alla folk först predika bot och sedan syndernas förlåtelse (Luk. 24:47). Kristus belyser detta klart med berättelsen om farisén och publikanen (Luk. 18:9-14). Det lärs också på alla skriftställen som vittnar om att det endast är i förkrossade hjärtan som Gud är nära med sin nåd och tar sin boning i (Jes. 66:2, 57:15, Ps. 34:19, 51:19, Luk. 4:18).

2. Vidare lär Skriften mycket bestämt att den saliggörande tron inbegriper kunskap om Kristi person, dvs. tron på att Kristus är i *en* odelbar person sann Gud och sann människa (Matt. 22:42). Utan tron på Kristi sanna gudom finns i människans hjärta inte någon tro på Kristus i Skriftens mening. Kristus förkastar uttryckligen den judiska allmänhetens tro som ansåg honom vara Johannes döparen, Elias, Jeremias eller någon av profeterna. Han bekräftar den tro som fanns hos hans lärjungar, vilka genom Faderns uppenbarelse hade förstått att han var den levande Gudens Son (Matt. 16:13-17, 1 Joh. 1:1-4). Där man i likhet med unitarierna och moderna teologer, som gett sig in på unitarisk mark, inte vill låta Kristus vara den evige, sanne Guden, och där man i bästa fall *honoris causa* kallar Kristus Gud, kan det inte finnas någon saliggörande tro. Företrädarna för en sådan uppfattning befinner sig *extra ecclesiam*, utanför kyrkan (1 Joh. 5:12-13).⁵⁴ När det gäller Treenigheten, förhåller det sig enligt Skriften så, att tron på de tre personerna är

⁵² WA 30:2, 650.

⁵³ WA 40:1, 52.

⁵⁴ Jfr Apologin, art. I, SKB, s. 95

sådan att det inte kan finnas någon kännedom om Sonen utan kännedom om Fadern (Matt. 16:17, 11:27a) och inte heller någon kännedom om Fadern utan Sonen (Matt. 11:27b), och att ingen utan Den Helige Ande kan kalla Fadern och Sonen Herren (Rom. 8:15, 1 Kor. 12:3, Joh. 16:13-15). Det säger sig självt, att den som förnekar Kristi sanna mänsklighet inte heller tror på den frälsande gudamänniska som Skriften uppenbarar för oss.

3. Den saliggörande tron inbegriper också kunskap om Kristi verk. Enligt Skriften är Kristus nämligen den frälsande trons objekt, och detta inte därför att han är lärare av den gudomliga Lagen eller ett fullkomligt moraliskt föredöme, utan därför att han är den medlare mellan Gud och människor som utgivit sig själv för att frälsa alla människor (1 Tim. 2:5-6, Joh. 1:29). Den som inte tror på Kristi *satisfactio vicaria* gör sin försoning med Gud på ett eller annat sätt beroende av egna gärningar eller egen värdighet – *tertium non datur*. Han utesluter sig själv från den av Kristus förvärvade nåden (Gal. 5:4). Finns det, inom de samfund som förbjuder att syndaförlåtelsen för Kristi fullkomliga förtjänsts skull skall anses vara den saliggörande trons fundament (t.ex. Rom), ändå sådana som är Guds barn, så är det för att dessa människor trots kyrkans förbud inför Gud sätter sin tillit till den för deras synders skull korsfäste Kristus.⁵⁵

4. Skriften lär vidare, att den saliggörande tron alltid är tro på Kristi ord. Detta ord är naturligtvis evangeliets yttre ord som Kristus gett sin kyrka i uppdrag att förkunna och att lära (Mark. 16:15-16, Rom. 1:1-2). Evangeliets ord är både det medel, varigenom tron uppkommer (Rom. 10:17), och trons objekt (Mark. 1:15). All tro som inte har Kristi ord, det vi har i apostlarnas ord, som sitt objekt och som verkas på annat sätt än genom detta Ord är enligt Skriften inbillning och okunnighet (1 Tim. 6:3-4, 1 Kor. 2:1-5). Luther kallar den tro som inte har sin grund i det yttre Ordet för en tro ”i vädret”.

5. Slutligen fränkänner Skriften alla dem den kristna tron som förnekar de dödas kroppsliga uppståndelse och det eviga livet. Om tron på uppståndelsen skriver en teolog: ”Det starka intresset för den mänskliga kroppen och dess ingående i evigheten i förklarad gestalt som präglar denna tro, bör inte ses som en absolut nödvändig del av den kristna tron. Snarare tycks det vara en utväxt av den judiska belöningstron.”

⁵⁵ SKB, s. 178, 173.

Men den heliga Skrift säger att alla som förnekar de dödas framtida, kroppsliga uppståndelse och försöker ”förändliga” denna trossats lider skeppsbrott i tron och går miste om sanningen (1 Tim. 1:19-20, 2 Tim. 2:17-18). Vad gäller dessas förhållande till kyrkan, så fränkänner aposteln dem medlemskap i kyrkan. Det behövs här inte någon utförlig framställning om hur skarpt Kristus klandrade sadducéerna för deras förnekande av uppståndelsen och om hur skarpt Paulus klandrade sina motståndare i Korint för deras förnekande av denna sanning (Matt. 22:29, 1 Kor. 15:12, 34).

Talar vi på detta sätt om ”fundamentala läror”, så är det givet att det inte är den kyrklig-dogmatiska formuleringen av dessa läror som åsyftas. De gamla dogmatikerna erinrade om detta upprepade gånger. Här rör det sig om de läror som Skriften själv framställer. När den kyrklig-dogmatiska formuleringen av Skriftens lära troget återger en Skriftens sanning, måste kyrkan dock bekänna sig till denna formulering utan några som helst reservationer.

Primära och sekundära fundamentala läror

Indelningen av de fundamentala läorna i primära och sekundära fundamentala läror är sakligt sett befogad och av stor, praktisk betydelse. Det har t.ex. vid stridigheterna mellan den lutherska och den reformerta kyrkan bl.a. diskuterats om huruvida dopet och nattvarden skall räknas till trons fundament. Mot bakgrund av vad Skriften säger måste vi hålla fast vid att vid sidan om evangeliets ord även båda sakramenten är satta som fundament för tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull (Apg. 2:38, Luk. 22:19 ff, Matt. 26:26 ff). I båda sakramenten finns ett tillsäggande eller framräckande av syndernas förlåtelse, så att tron bygger på evangeliets löften i dessa sakrament. Domet och nattvarden räknas därför med rätta till de fundamentala läorna. Det förhåller sig dock så, att man av svaghet kan fara vilse i kunskapen om dopet och nattvarden och ändå stå fast i tron på syndernas förlåtelse, om man håller sig till det hörda eller lästa evangeliets ord. Orsaken till detta är att evangeliets ord erbjuder hela den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen, och att dopet och nattvarden ger exakt samma nåd, men i en annan, särskilt tröstrik form (synligt ord, individuell tillägnelse).

Den som nu inte erkänner och brukar dopet och nattvarden som nådemedel, har mindre stöd för sin tro på den Gud som är nådig för Kristi skull än vad Gud har avsett för honom. Men eftersom han tror på evangeliets ord, äger han genom denna tro förlåtelsen för alla sina synder,

och därmed äger han saligheten. Det gäller alla Guds barn som befinner sig inom de reformerta samfundet, och som av svaghet i kunskapen inte erkänner och brukar dopet och nattvarden som av Gud förordnade medel för rättfärdiggörelsen. Både Luther och företalet till Konkordieformeln påpekar detta förhållande.⁵⁶ Det är riktigt att använda beteckningen sekundära fundamentala trosartiklar om sådana läror som de om dopet och nattvarden, som å ena sidan har satts som fundament för tron, men å andra sidan inte är absolut nödvändiga för denna tro, eftersom tron redan i evangeliets hörda eller lästa ord har det stöd som är absolut nödvändigt.

Av det ovan sagda framgår, att återhållsamhet är på sin plats, när det gäller att bedöma det personliga trostillståndet hos enskilda personer som förnekar de sekundära fundamentala läroarna. Å ena sidan måste man hålla fast vid att den som förnekar sekundära fundamentala artiklar i konsekvensen namn även förkastar de primära genom det nära samband som finns mellan dem. Den som t.ex. förnekar att Gud kan skänka syndernas förlåtelse genom dopet och nattvarden, därför att dessa bara är yttre medel, måste i konsekvens med detta också förneka syndaförlåtelsen genom Ordet, därför att Ordet på samma sätt är ett yttre medel. Erfarenheten lär oss emellertid, att det här föreligger en lycklig inkonsekvens. Hos oss människor är det alltsedan syndafallet illa ställt med logiken, och genom de lidelser som väcks av stridigheter blir den logiska förmågan ytterligare försämrade (jfr härtill Luthers relativt milda om-döme om den felande Nestorius).⁵⁷

Även fromma kristna i det romerska lägret bedömer Luther mycket milt på grund av den lyckliga inkonsekvensen.⁵⁸ T.o.m. ifråga om synergistiska motståndare medger Luther möjligheten, att det hos enskilda personer föreligger en lycklig inkonsekvens, så att de visserligen i teorin, i skrifter och i disputationer tillskriver människan en förmåga i andliga ting, men att de i praktiken, när de träder inför Gud för att bedja eller har med honom att göra, helt och hållet glömmer bort sin fria vilja, misströstar om sig själva och inte ber om något annat än Gud nåd.⁵⁹ Liknande utsagor möter vi även hos de senare lutherska teologerna.

⁵⁶ WA 26, 163, SKB, s. 39 f.

⁵⁷ WA 50, 588.

⁵⁸ WA 8, 529; 50, 597.

⁵⁹ WA 18, 644.

Självfallet får man inte missbruka detta medgivande. Men det har ofta skett och främjat likgiltighet. Förekomsten av den lyckliga inkonsekvensen, där en villfarande genom Guds särskilda bevarande inte för egen del faller ur tron, får inte ha till följd att villoläran ges existensberättigande inom den kristna kyrkan. Att lära i Guds hus, i den kristna kyrkan, är något djupt allvarligt. Alla som står i läroämbetet bör ständigt komma ihåg följande:

1. Ingenstans i Skriften ges åt någon tillstånd att avvika från Guds ord på en enda punkt. Istället gäller som husordning i den kristna kyrkan ända till den yttersta dagen: ”Lärande dem att hålla allt vad jag har befallt er” (Matt. 28:20).

2. Varje avvikelse från Kristi ord, som kyrkan har i hans apostlars ord, betecknas i Skriften uttryckligen som en stötesten för andra som själva inte kritiskt granskar villoläran utan tar den sådan den är, bär den vidare och t.o.m. ställer till med ytterligare splittringar inom kyrkan under åberopande av fäderna. För att i möjligaste mån avlägsna den stötesten som varje avvikelse från Guds Ord i enlighet med sakens natur resulterar i, har offentliga lärare känt ett behov att öppet återkalla villoläror som de tidigare framlagt (jfr Augustinus *Retractiones*). Även Luther ber ofta om att man måtte ha förbarmande vid läsningen av hans första skrifter, därför att dessa ännu inte varit fria från romerska villoläror.⁶⁰

3. Var och en som i någon lära åsidosätter Skriftens vittnesbörd ifrågasätter hela den kristna kunskapsprincipen, även om han själv inte är medveten om att han gör det. Alla den kristna lärans artiklar har nämligen en gemensam och i sin auktoritet odelbar kunskapsprincip, nämligen i den heliga Skrifts ord. Om vi åsidosätter Skriftens auktoritet i vissa läror, t.ex. om dopet och nattvarden, därför att vi anser något vara otänkbart eller av andra skäl som kommer från vårt eget jag, åsidosätter vi i konsekvens med det Skriftens auktoritet, även när det gäller andra läror. Det är detta Luther avser när han varnar: ”Den Helige Ande (som talar i alla Skriftens ord) låter sig inte delas, så att han låter ett stycke läras eller tros på ett riktigt sätt och ett annat på ett felaktigt sätt.”⁶¹ Visserligen tillägger Luther: ”Utom där det är fråga om svaga, som är villiga att låta sig undervisas och som inte envist säger emot”. Men saken är även för de svaga alltid förenad med fara, nämligen då kontroverser uppstår. Då kan det hända att det kristna villfarandet med bibe-

⁶⁰ WA 54, 179, WA 18, 644.

⁶¹ WA 54, 158.

hållen tro upphör, och det icke-kristna villfarandet eller det avsiktliga villfarandet tar vid, vilket innebär att tron omöjliggörs (Tit. 3:10-11). Här bör man observera Luthers allvarliga ord: ”Du kan inte säga: Jag vill fara vilse på ett kristet sätt. Ett kristet villfarande sker av okunnighet.”⁶²

4. Vi bör inte heller glömma, att liksom varje synd på moralens område (1 Kor. 5:6) har även varje villfarelse på lärans område en benägenhet att bli genomsyrande, dvs. att få andra läror i gungning och till slut fördärva läran i dess helhet. Det är detta aposteln menar, då han säger att litet surdeg syrar hela degen (Gal. 5:9). Det är denna tendens Luther åsyftar, när han jämför hela den kristna läran med en ring som inte längre är hel om det finns ett enda brottställe, och då han dessutom säger om den kristna lärans artiklar, ”att en artikel är alla och alla artiklar är en, och om man tappat bort den ena, så går så småningom alla förlorade”.⁶³ I den lyckliga inkonsekvensens ställe träder den olyckliga konsekvensen, varvid den kristna sanningen oftast helt och hållet förnekas (jfr t.ex. rationalismens utveckling). Det kända ordet: *principiis obsta* (stå emot i början) har stor betydelse även för teologins vidkommande.

Icke-fundamentala läror

Som icke-fundamentala läror betecknas lämpligen sådana Skriftens läror som visserligen står i Skriften men inte är trons fundament eller trons objekt, såtillvida som det är tron på Kristi *satisfactio vicaria* som ger syndernas förlåtelse och gör människor till Guds barn. Här är det fråga om läror, i vilka tron hos den som redan fått syndernas förlåtelse och således blivit barn hos Gud yttrar sig i kunskap. Sådana läror är t.ex. läran om antikrist och läran om änglarna. Den rätta insikten i dessa icke-fundamentala läror kommer tron på Kristus tillgodo på det sättet att de varnar de troende för faror – så gör läran om antikrist – eller i ännu högre grad belyser Guds godhet, såsom läran om änglarna gör. Även ifråga om *articuli non fundamentales* gäller således 2 Tim. 3:16: ”All skrift är ingiven av Gud”.

Förnekandet av icke-fundamentala läror medför en risk att förneka Skriftens gudomliga auktoritet. Den som förnekar dessa läror, trots att han känner till att Skriften lär dem, överger hela den kristna religionens

⁶² WA 8, 530.

⁶³ WA 40:2, 44 ff.

kunskapsprincip. Detta gäller naturligtvis även med avseende på historiska, geografiska och andra sakuppgifter. Den romerske teologen Belarmin har förvisso fel, när han vill göra gällande att hela Guds Ord (hela Skriften) är den rättfärdiggörande trons objekt, ty den rättfärdiggörande trons objekt är endast evangeliets löfte som erbjuder syndernas förlåtelse för Kristi skull (1 Kor. 1:21-24, 2:2, Rom. 3:24-25 m.fl.). Den som emellertid inte tror Skriften i små saker, kommer inte heller i samvetets anfäktelser att tro Skriften i stora ting som Guds Sons inkarnation, den gudmänskliga Frälsarens ställföreträdande tillfyllestgörelse osv. (1 Kor. 2:14). Även de icke-fundamentala lärorna är således inneslutna i Kristi ord: ”Lärande dem att hålla allt vad jag har befallt er” (Matt. 28:20).

3. Öppna frågor eller teologiska problem

Öppna frågor eller teologiska problem är inte sådana läror som människor inte kunnat komma överens om. Inte heller rör det sig om sådana läror som kyrkans bekännelseskriterier inte uttalat sig närmare om. Här är det fråga om läror som den heliga Skrift själv inte besvarar, eller som Skriften *eo ipso* låter stå öppna.

Det är uppenbart att den heliga Skrift berövas sin ställning som den kristna lärans källa och norm, om endast det som människor kan enas om skall gälla som allmänt bindande kristen lära. Denna skriftvidriga tanke ligger bakom de många försöken att åstadkomma kyrkliga sammanslutningar utan enighet i den kristna läran. Exempel på detta har vi i den reformerta kyrkan (Zwingli och Calvin inbegripna) som alltid visat en benägenhet att vilja förena sig med den lutherska kyrkan utan att dessförinnan bilägga lärodifferenser. Samma åsidosättande av skriftprincipen möter oss, när nyare lutheraner hävdar att i den lutherska kyrkan bara sådana läror bör anses vara bindande som är avgjorda i den lutherska kyrkans symboliska böcker. Detta är i sak den romerska villfarelsen som Luther tillbakavisar med de kända orden: ”Den kristna kyrkan har inte makt att uppställa några trosartiklar, har aldrig gjort det, och kommer inte heller någonsin att göra det.”⁶⁴

Däremot skall man hålla fast vid, att som öppna bör erkännas alla sådana frågor som tränger sig på när man sysslar med lärorna i Skriften, men som Skriften antingen inte alls besvarar eller som den inte ger ett

⁶⁴ WA 30:2, 420.

tydligt svar på. Att öppna frågor i denna mening skall erkännas som sådana, framgår av de skriftställen där tillägg till Guds Ord förbjuds (5 Mos. 4:2, 12:32, 1 Petr. 4:11). Varje sann teolog skall således lära sig inte bara att tala utan också att tiga. Han skall tala, där Guds Ord talar, och han skall också tiga, där Guds Ord tiger, dvs. inte ger något besked (Jer. 23:16, 1 Tim. 6:3 ff). Öppna frågor i denna mening betecknas även som teologiska problem, nämligen problem i den meningen, att de aldrig kommer kunna lösas i den kristna kyrkan på denna jorden, därför att den gudomliga lösningen saknas i den heliga Skrift.

Till de teologiska problemen i denna mening räknas t.ex. frågan, hur synden har kunnat uppstå när alla skapade varelser, och alltså även änglarna, ursprungligen skapades goda. Till de problem som i detta livet förblir olösliga hör vidare det s.k. *crux theologorum* (teologernas kors), nämligen den fråga som – såsom Konkordieformeln påminner om – dyker upp inför det faktum, att ”vi se den ene bli förhärdad, förblindad och prisgiven åt ett förvänt sinne, men den andre med lika stor skuld bli omvänd på nytt”.⁶⁵ Konkordieformeln varnar för alla försök att lösa detta problem i detta livet. Med full rätt hänskjuter den besvarandet av denna fråga till det eviga livet.

Alla teologer som i teologin vill ge svar på frågor som verkligen är öppna, eller som vill söka lösa äkta teologiska problem handlar a) på ett skriftvidrigt sätt, därför att de inte förblir vid 1 Petr. 4:11, b) på ett ovetenskapligt sätt, därför att de ger sken av ett vetande som de inte äger. Enligt Joh. 8:31-32 är det bara genom att förbli vid Kristi ord som all kristen kunskap om sanningen förmedlas. Det som ges ut för att vara kunskap om sanningen, utan att man förblir vid Vår Herres Jesu Kristi sunda ord, hör enligt 1 Tim. 6:3-4 hemma på inbillningens eller okunighetens område.

Håller vi således fast vid ett skriftenligt begrepp om öppna frågor eller teologiska problem, är det uppenbart att det är dårskap att ägna mycket tid och energi åt behandlingen av dessa. Vi har tillräckligt mycket att göra, om vi lär oss själva och andra vad som är uppenbart i Skriften och förblir vid det. Luther räknar sysslandet med onyttiga frågor, som vi inte befallts att ägna oss åt, till hindren för evangelium, eftersom de stora huvudsakerna, som vi är befallda att behandla, därigenom skjuts i bakgrunden. Och erfarenheten visar att den stora massan

⁶⁵ SKB, s. 667.

alltför lätt kan vinnas för mänskliga spekulationer som tillfredställer nyfikenheten. Luthers varnande ord lyder så: ”Dessa är två hinder för evangelium, det ena att man lär något annat, alltså att man driver Lagen och gärningarna in i samvetena, det andra att djävulen, där han ser att han inte strax kan stöta omkull tron, far med list och smyger sig in bakifrån och kastar fram onyttiga frågor som man skall bekymra sig om och under tiden släppa huvudstycket. ... Då dyker den ena frågan efter den andra upp, så att det aldrig blir slut på dem.”⁶⁶ Luther tillägger klagande: ”Så tiger man om tron och kärleken”, dessa stycken ju enligt Luther är den kristna lärans huvudstycken. Detta är den sorgliga erfarenhet som den kristna kyrkan fått göra under alla tider.

12. Kyrkan och de kyrkliga dogmerna

Är det endast den i den heliga Skrift föreliggande *doctrina divina* som har berättigande i den kristna kyrkan, såsom vi sagt i föregående avsnitt, så har man sakligt sett redan besvarat frågan vad de kyrkliga dogmerna är och vilket värde som skall tillmätas dem. Likväl tillägger vi här ett särskilt avsnitt om detta, eftersom frågan om dogmat är ett ämne som ofta behandlas i nutidens kyrka. Somliga talar mycket bestämt för en odogmatisk kristendom. De reducerar den kristna kyrkans egentliga uppgift till ett socialt evangelium. Därmed menas att kyrkan glömmer bort det hinsides, inberäknat himlen och helvetet, eller åtminstone låter det träda i bakgrunden. Man inriktar sig istället på detta livet och på att göra människorna lyckliga i denna världen. Andra anser att kyrkan inte helt kan klara sig utan dogma. Men de tycker att det måste bli ett nytt dogma som ersätter de gamla dogmerna som överlevt sig själva. Om det nya dogmat är diskussionerna dock ännu inte avslutade. Många har uttalat sig därhän att de gamla dogmerna mycket väl skulle kunna bibehållas, men att de måste vidareutvecklas eller liberaliseras.

Vi skall här inte gå närmare in på den odogmatiska kristendomen, eftersom den principiellt tar avstånd från alla kyrkliga dogmer. Vänder vi oss till den återstående falangen, den som anser dogmerna vara nödvändiga, så står vi inför det faktum att vi möts av olika definitioner av begreppet ”kyrkligt dogma” (jfr bruket av det grekiska ordet i t.ex. Luk. 2:1, Apg. 16:4). Det har t.ex. föreslagits, att sådana läror som söker el-

⁶⁶ WA 17:1, 108.

ler direkt gör anspråk på kyrkligt erkännande bör betecknas som kyrkliga dogmer. Denna mycket vanliga definition är emellertid otillräcklig, eftersom erfarenheten visar att det är just okyrkliga läror som mest bestämt gör anspråk på att bli erkända. Så går t.ex. en av Roms dogmer ut på att rättfärdiggörelsen inför Gud inte sker genom tron på evangelium utan även är betingad av uppfyllelsen av Guds och kyrkans bud.⁶⁷ Rom yrkar så ivrigt på att denna dogm skall erkännas, att hon uttalar sin förbannelse över alla som sätter sin tillit till Guds barmhärtighet i Kristus allena, när det gäller att bli rättfärdiggjord inför Gud. Detta Roms dogma är likväl ingenting ”kyrkligt”. Det är istället så okyrkligt, att det utesluter från kyrkan alla som tror på det (Gal. 5:4, 3:10, 4:21-31).

På helt likartat sätt gör okyrkliga dogmer anspråk på erkännande även på reformert håll (t.ex. dogmat om den gudomliga nådens omedelbara verkan) och i synergistiska och arminianska kretsar (förnekandet av ”genom tron allena”) samt i den moderna teologin (dogmer om det teologiserande subjektets upplevelser som lärans norm). Definitionen, att en lära som gör anspråk på kyrkligt erkännande skall inrangeras bland de kyrkliga dogmerna, visar sig alltså vara otillräcklig.

I positiv mening är varje dogm som hämtas ur den kristna kyrkans lärobok, den heliga Skrift, kyrklig. Och varje dogm som har något annat ursprung än Skriften är okyrklig. Den kristna kyrkan har nämligen inte någon egen lära utan endast Kristi lära, något som Luther ger uttryck för i de kända orden: ”Guds kyrka har inte makt att skapa någon enda trosartikel”. Visserligen är det så, att den kristna kyrkan lär och bekänner trosartiklar, men detta gör den inte i egenskap av herre utan i egenskap av undersåte, liksom en tjänare bekänner sig till sin herres sigill.⁶⁸

Man har diskuterat frågan om huruvida lärodefinitioner, som sakligt sett är givna i Skriften men inte formellt finns uttryckta där, med rätta kan betecknas som kyrkliga dogmer. Konkret gäller det frågan om huruvida vi kan tala om en dogm om Treenigheten eller om homoousin (Kristi väsensenhhet med Fadern) o.d. Vi måste ge Luther rätt, då han med avseende på ordet ”*homoousios*” säger: ”Det är sant, att man i gudomliga ting inte skall lära något utanför Skriften, såsom S:t Hilarius skriver i sin *De Trinitate*. Detta innebär ingenting annat än att man inte skall lära något annat (än Skriften). Men det betyder inte att man inte

⁶⁷ Jfr Trident., Sess. VI, can. 10, 11, 12, 20.

⁶⁸ Jfr Luther, WA 30:2, 420.

skulle kunna använda flera eller andra ord, särskilt då man strider och kättarna falskeligen vill vränga och förvända Skriftens ord. Det var så det blev nödvändigt att sammanfatta Skriftens i många utsagor fastställda mening med ett kort summariskt ord och att fråga, om de ansåg Kristus vara '*homoousios*', vilket är Skriftens mening är i alla sina utsagor."⁶⁹

Det som gäller om stora och små kyrkliga församlingar gäller givetvis även om den enskilde teologen och hans teologi, och i synnerhet om dogmatikern och hans dogmatik. Teologer är kyrkliga bara i den mån de principiellt erkänner Skriften som teologins källa och norm, och i den mån det praktiska resultatet, läran, bara är ett återgivande av den lära som finns uppenbarad i Skriften. Teologerna är endast *testes veritatis*, sanningens vittnen, "vittnen, som betyga, huru och var denna profetiska och apostoliska lära bevarats efter apostlarnas tid", som det står i Konkordieformeln.⁷⁰ De verkligen lutherska dogmatikerna låter dessa ord också gälla den lutherska lärans bekännelseskrifter, ty dessa bekänner sig "för det första till Gamla och Nya testamentets profetiska och apostoliska skrifter som Israels rena och klara källa, som allena utgör den enda sanna norm, efter vilken alla lärare och läror både provas och dömas".⁷¹

I förbigående måste här ett ord sägas till förmån för den gamla dogmatiken. Det påstås tämligen allmänt, att de gamla dogmatikerna inte framställt sin dogmatik utifrån Skriften, utan att de bara använt Skriften som en samling bevisställen för den redan i färdigt skick övertagna kyrkoläran. Detta påstående är historiskt sett oriktigt, och där det framförs i god tro sker det av okunnighet om sakförhållandet. Senare skall vi visa vilken orimlig föreställning som avkrävs oss genom talet om "Skriften som totalitet", varmed den moderna teologin kämpar för sin existens och åsidosätter Skriften som källa och norm för teologin.

Det kyrkliga dogmat, dvs. den ur Skriften hämtade läran, är också den faktor som bevarar det inre sambandet mellan teologins olika discipliner, och som säkerställer deras teologiska karaktär när vi indelar teologin i dogmatisk, historisk, exegetisk och praktisk teologi. Den dogmatiska teologin är den av Den Helige Ande verkade skickligheten att på ett klart och överskådligt sätt framställa de i Skriften givna lärorna i

⁶⁹ WA 54, 572.

⁷⁰ SKB, s. 499.

⁷¹ SKB, s. 542.

deras sammanhang och att försvara dem mot villoläran. Den historiska teologin är den av Den Helige Ande verkade skickligheten att inte bara framställa händelserna på ett historiskt riktigt sätt, utan också att ställa de dokumenterade händelserna och tillstånden under Guds bedömning som vi har i den heliga Skrift. Det är bedömandet i enlighet med Skriften som gör kyrkohistorien till en teologisk disciplin, medan bedömandet efter lärarens subjektiva åskådning eller efter någon annan utombiblisk norm omintetgör kyrkohistoriens teologiska karaktär. Kristen kyrkohistoria talar om för oss ”hur det gått för evangelium i världen”, som Luther ibland uttrycker saken.

Läraren i kyrkohistoria skall inte bara skapa vördnad för historien. Han skall också förmedla och öka vördnaden för Guds Ord. Den exegetiska teologin är den av Den Helige Ande givna skickligheten att hålla de teologie studerandena kvar vid den mening som Skriftens ord uttrycker, och att uppvisa hur falska utläggningar strider emot texterna och deras sammanhang. För att inte exegetikens teologiska karaktär skall äventyras, måste exegeten obetingat hålla fast vid att ”Skrift skall med Skrift tolkas”.

Inget utombiblskt material, vare sig ifråga om språket eller om de historiska förhållandena, får vara av avgörande betydelse för exegetiken. Varje utläggning som tolkar Skriftens ord med hänsyn till en historisk bakgrund som inte är given i Skriften själv måste avvisas. Den praktiska teologin är den av Den Helige Ande verkade skickligheten att praktiskt tillämpa den genom Skriften insedda, rena, kristna läran i det offentliga predikoämbetets alla funktioner, alltså i den offentliga förkunnelsen och i den enskilda själavården, i kateketisk undervisning av gamla och unga, i styrandet av församlingen osv. På den praktiska teologins område äventyras den teologiska karaktären, så snart något utombiblskt ges ett avgörande utrymme.

Av det ovan sagda framgår att de teologiska disciplinerna inte kan skiljas ifrån varandra. Liksom dogmatikern ständigt måste vara exeget, historiker och praktisk teolog, måste även exegeten, historikern och den praktiske teologen vara en god dogmatiker i den meningen att han har god kännedom om Skriftens lära i alla stycken. Mot kravet på en odogmatisk kristendom har man ställt satsen: ”Blott dogmatiken uppbygger.” Detta är alldeles riktigt, om man med dogmatiken menar den *doctrina divina* som finns uppenbarad i Skriften och är det enda som skall läras i Kristi kyrka (Matt. 28:20). Detta är något som teologiska lärare och utövande präster alltid bör komma ihåg.

Alla teologer som avvisar det direkta meddelandet av övernaturliga sanningar ur Skriften som något som främjar intellektualism, biblicism o.d. visar genom sådana påståenden, att de glömt bort vad som hör till deras ämbete. Präster, som inte är medvetna om att de framför allt har att predika den i den heliga Skrift föreliggande läran eller att deras predikningar främst skall ha undervisande karaktär, har inte förstått vad som är deras egentliga uppgift som själasörjare. Med rätta faller C.F.W. Walther följande omdöme: ”Hur rik predikan än må vara ifråga om förmaningar, bestraffningar och tröst är den dock, om den saknar undervisning, en tom och mager predikan, vars förmaningar och tröst svävar i luften. Det kan inte sägas hur många predikanter som försyndar sig i detta avseende och hur mycket som syndas i detta avseende.”⁷² För reformationens framgång har man inte minst att tacka den omständigheten att Luthers predikningar till folket varit läropredikningar i ordets bästa bemärkelse.

13. Det mål som teologin vill nå hos människorna

Teologen måste ständigt undvika att utifrån påtvingas främmande målsättningar. När det gäller förhållandet till människorna går inte teologin ut på kultur eller på borgerlig rättfärdighet, även om det är sant att kristendomen är det säkraste och snabbaste sättet att kultivera människorna och att göra dem till goda medborgare. Teologins mål är inte heller att tillfredsställa människans intellektuella behov eller att i allmänhet berika det mänskliga vetandet, även om det är sant att teologin kan ge svar på många frågor som mänsklig forskning förgäves försökt besvara (t.ex. upplysningar om metafysiska problem om varat och blivandet, Kol. 1:16-17, 1 Mos. 1:11-12). Det mål som teologin alltefter syndafallet vill nå hos människorna är att frälsa dem undan den eviga fördömsen som alla individer är hemfallna åt, eller att leda dem till den eviga saligheten (1 Tim. 4:16, Matt. 13:52). Denna målsättning gör att det kyrkliga läroämbetet är det viktigaste ämbetet på jorden, läroämbetet i eminent mening (1 Tim. 3:1).

När man visar respekt för att de gamla lutherska teologerna satte teologin i omedelbar relation till saligheten och ändå klandrar detta som något ovetenskapligt, beror det på att man företräder en teologi som

⁷² Pastorale, s. 81 f.

förlorat ur sikte orsaken till sin egen existens. Här är det fråga om en teologi som redan i detta livet vill förvandla tron till vetande, och som för att nå detta mål vill hämta den kristna läran ur det egna jaget och inte ur den heliga Skrift. I och för sig måste man vara tacksam för att sådana teologer inte vill sätta sin teologi i omedelbar relation till saligheten. Det vore ju förfärligt om saligheten var beroende av en teologi som principiellt undervisar utifrån teologens inre och inte ur Guds mun. Men i och med att denna teologi tar avstånd från att tala ur Guds mun och från en omedelbar relation till saligheten, borde den också avstå från att göra anspråk på att ha sin härd, hemortsrätt och förankring inom den kristna kyrkan. Denna teologi är en främmande växt inom kyrkan, och den kan inte räknas till de plantor som den himmelske Fadern planterat (Matt. 15:13). I kyrkan skall nämligen endast Guds Ord talas. Genom det skall människorna föras till den eviga saligheten (1 Petr. 4:11, 1 Tim. 1:3-4, 6:3-4).

Om teologins mål säger de gamla dogmatikerna: "Föremålet för teologins verkande är den syndiga människan, i den mån hon skall föras till den eviga saligheten." Även det borgerliga samhället har att göra med den syndiga människan, men inte i syfte att leda henne till saligheten utan för att med kroppsliga straff skydda det lekamliga livet och de jordiska ägodelarna mot den syndiga naturens utbrott. Teologen och den kristna kyrkan över huvud taget befattar sig däremot inte med det civila bestraffandet av synderna. De ägnar sig istället åt sig att uppenbara syndaskulden inför Gud genom att förkunna av den gudomliga Lagen, för att därefter genom predikan av evangelium förmedla syndernas förlåtelse och salighet. Detta teologins mål, den eviga saligheten, nås bara på ett sätt, nämligen genom tron på evangelium om Guds nåd i Kristus (Joh. 3:36). Så har teologin som mellanliggande mål framför allt att skapa och bevara tron på Kristus (Rom. 1:5).

Visserligen är även helgelsen och goda gärningar ett teologins mål. Titus skall t.ex. lära de troende "att beflita sig om att rätt utöva goda gärningar" (Tit. 3:8). Men detta lärs inte som en orsak till eller en förutsättning för eller som ett medel att nå syndernas förlåtelse och saligheten. En sådan lära utmärker de lärare som aposteln Paulus uttalar förbannelse över (Gal. 1:8). Det rätta utövandet av goda gärningar är en följd och verkan av syndernas förlåtelse och saligheten som redan erhållits genom tron, utan några som helst gärningar. På detta sätt uppnår teologin såväl en rätt kvalitet som en glädjande kvantitet ifråga om goda gärningar (Rom. 12:1-2).

14. Teologins yttre medel med vilka den når sitt mål hos människorna

Liksom teologen inte får förlora ur sikte teologins skriftenliga mål, nämligen att framkalla tron på Kristus och att leda människorna till saligheten, så måste han också ha en klar blick ifråga om de medel genom vilka detta mål nås. Sådana medel är inte världslig makt, yttre tvång, statlig hjälp o.d. Frestelsen att förfalla till sådana medel är stor. Så länge ännu köttet bor i teologen är han böjd att anse, att hans ställning som präst i en församling eller som teologie professor är mera vördnadsbjudande och säkrare, om staten står bakom honom med sin auktoritet och makt. Detta har lett till att många uttalat sig till förmån för statskyrkliga förhållanden och avvisat tanken på den fria kyrkan som ju är den enda av Gud förordnade yttre gestalten för kyrkan. Men även teologer som tillhör fria kyrkor är utsatta för frestelsen att gripa till yttre medel, när det gäller kyrkans uppbyggande, t.ex. frestelsen att yrka på ett starkt kyrkoregemente. Till den andliga skicklighet som en teolog bör äga (2 Kor. 3:5) hör därför en hjärtats tillit till de av Gud förordnade nådemedlen, vilka i världens och i köttets ögon är ringa. Denna tillit gäller framför allt evangelium om Gud nåd (Apg. 20:24), som Kristus befallt sin kyrka att lära och predika (Matt. 28:20) och som apostlarna troget förkunnat (Apg. 20:32).

När det gäller kyrkoregementet, kan det nämnas att Schleiermacher betecknat också kyrkans styrelse som ett teologins slutmål. Det kan vi acceptera, om man med det menar det rätta styrmedlet, nämligen Guds Ord. Ty det är endast med Guds Ord som kyrkan styrs och regeras. Den kyrkliga ordning som större och mindre samfund kommer överens om för gemenskapens skull, bör inte kallas för den kristna kyrkans styrmedel. Även här skall man ge akt på vad Luther säger: "Man kan inte på något vis regera de kristna annat än med Guds Ord allena. Ty kristna människor måste regeras i tron, inte med yttre handlingar. Men tron kommer inte genom något människoord utan endast genom Guds Ord, som S:t Paulus säger i Rom. 10:17: 'Tron kommer av predikan, men predikan i kraft av Guds Ord'." ⁷³ När Luther här talar om Guds Ord, så menar han naturligtvis framför allt evangelium som ju är källan till alla goda gärningar.

⁷³ WA 11, 271.

15. Teologi och vetenskap

Innan vi ger oss in på att behandla frågan huruvida teologin är en vetenskap, måste vi klara ut vad begreppet vetenskap egentligen betyder. Anledningen till detta är att ordet vetenskap används i olika betydelser och oftast rentav inte i någon betydelse alls.

Förstår man vetenskap som ett ordnat mänskligt vetande, dvs. ett vetande som människan själv förvärvat genom att iaktta naturen och sig själv utan den heliga Skrifts uppenbarelse, så är den kristna teologin inte någon vetenskap. Att så är fallet beror på att varken naturen eller människans samvete ger någon kunskap om det som utgör den kristna lärans specifika innehåll, nämligen evangelium om Kristus (1 Kor. 2:6 ff). Vad som kan förstås genom Guds uppenbarelse i naturen och i människans samvete är den s.k. naturliga religionen eller Lagens religion och inte den kristna religionen (Rom. 1:18 ff, 2:14-15). Vidare: Förstår man vetenskap inom teologins område som en högre kunskapsnivå än trons insikt, så är teologin inte heller i denna mening någon vetenskap. Detta beror på att inte ens de lärdaste teologerna i sin kunskap om andliga ting någonsin kommer utöver den heliga Skrifts klara uppenbarelse. Även hos dem är det, liksom hos alla övriga kristna, endast tron som i detta livet är organet som tar emot kunskap om andliga ting. Även teologen förstår således bara så mycket om andliga ting som han tror på grund av Guds uppenbarade Ord (1 Kor. 13:12, Joh. 8:31-32, Rom. 1:5). ”Teologins början, mitt och slut är att tro på Guds Ord”.

Att teologens kunskaper i regel är större till omfånget, beror på att han genom långvariga studier får större insikter om detaljer och biomständigheter i Skriftens uppenbarelse. Men det förhåller sig ingalunda så, att teologen vet det som andra kristna bara tror på. Även hos teologen är vetandet tro och tron vetande. De filologiska, filosofiska, historiska och andra kunskaper som teologen och inte alla andra kristna har, hör till teologins yttre apparat, inte till kunskapens inre väsen. Rätt använda tjänar de trons kunskap eller den rätta förståelsen av Skriftens ord. När en del moderna teologer med förkärlek definierar teologin som vetenskap om kristendomen i den meningen, att det skulle vara teologins uppgift att upphöja tron till vetande, handlar det om ett stort självbedrägeri och ett avfall från teologins kunskapsprincip.

Förstår man däremot teologin som ett bestämt vetande till skillnad från enbart åsikter, meningar, hypoteser o.d., så är teologin den mest fulländade vetenskap som kan finnas på jorden. Medan vi på alla natur-

liga kunskapsområden bara har en sammanställning av mänskliga iakttagelser och mänskliga slutsatser, som enligt sakens natur ("det är mänskligt att fela") ger mer eller mindre säkra resultat (t.ex. inom filosofin, astronomin, medicinen osv.), har den kristne teologen, i allt han sysslar med som teolog, Guds Ord i den heliga Skrift, Guds iakttagelser, hans mening och lära. I en sådan vetenskap är naturligtvis varje felaktighet ("Gud kan inte fela") och varje osäkerhet är helt utesluten (Joh. 17:17, 10:35).

Mot detta har det invänts, att även om det medges att det som Skriften lär är sanning eller objektivt visst, så förblir den subjektiva vissheten alltid ifrågasatt, nämligen huruvida människan rätt förstått och uppfattat den i Skriften uppenbarade sanningen. Man har menat att den rena objektiviteten hos dem som bara vill hålla sig till Skriften, både som norm och som källa, inte är mera än ett sken. Som skäl för detta antagande anför man, att Skriftens innehåll nödvändigtvis måste passera igenom teologens subjektiva uppfattning. På det kan man svara, att även den tro genom vilken den kristne teologen, liksom varje annan kristen, uppfattar och förstår Guds egen lära i Skriften inte är någon av människan själv framkallad uppfattning eller åskådning (*fides humana*, mänsklig tro). Det är istället en insikt eller övertygelse som verkats av Den Helige Ande själv genom Ordet (*fides divina*, gudomlig tro). Den är alltså ett säkert vetande eller en säker kunskap (1 Kor. 2:5, 2:12). Luther beskriver den visshet som råder inom teologin så här: "Den Helige Ande är inte någon skeptiker och har inte skrivit in i våra hjärtan några tvivel eller meningar utan bestämda påståenden som är vissare och fastare än livet självt och all erfarenhet."⁷⁴ Även senare lutherska dogmatiker, som avvisar "vetenskap" som artbegrepp för teologin, medger att man mycket väl kan kalla teologin för en vetenskap, om man med det menar den i teologin rådande vissheten till skillnad från bara en åsikt.

I vår tid kallar vi inte gärna teologin för en vetenskap, eftersom ordet blivit misskrediterat genom dess bruk i den moderna teologin. Det har skett genom de teologer som tilldelar teologin uppgiften att upphöja tron till vetande eller att bevisa den kristna läran som något som för människans förnuft ter sig som sanningen. Detta är omöjligt, eftersom den naturliga människan inte kan inse evangeliets sanning (1 Kor. 2:14, 1:23). Det är därför som Kristus inte befallt oss att bevisa evangeliets

⁷⁴ WA 18, 605.

sanning för världen utan att förkunna evangelium för den (Mark. 16:15). Paulus ägde visserligen vetenskaplig bildning, men det är just denne Paulus som så skarpt framhåller, att han inför vetenskapligt bildade åhörare som t.ex. korintierna avhållit sig från vetenskaplig bevisföring för att inte ge dem falska stöd för tron (1 Kor. 2:1-5). De gamla teologerna gav kort och koncist uttryck för detta i satsen: "Teologin är inte en förmåga att bevisa utan en förmåga att framställa." Med det menar de att den teologiska skickligheten består i att göra den kristna läran känd för världen, inte i att med förnufts-skäl bevisa för världen att den är sann. Beviset för dess sanning ombesörjer Den Helige Ande som är förbunden med det förkunnade Ordet. Detta är innebörden i det gamla axiomet: "Den kristna religionens bästa försvar är dess förkunnelse."

Visst kan vi framlägga förnuftsbevis för den kristna religionen för rationellt tänkande och i synnerhet bildade människor och visa dem, att det är förnuftigare att låta den kristna religionen gälla än att förkasta den. Detta hör till apologetikens område. Men apologeten måste alltid vara medveten om att hans uppgift inte är att demonstrera den kristna religionens sanning för de otroende, utan istället att avslöja otrons bedräglighet, eftersom otron, medvetet eller omedvetet, ger sig ut för att vara intelligent. I själva verket är det enligt Kristi vittnesbörd viljans onda inriktning som ligger till grund för otron (Joh. 3:19-20). Det finns ingen vetenskaplig grund för invändningar mot kristendomen.

16. Teologi och visshet

Som bekant har man i vår tid diskuterat en hel del om den kunskapsteoretiska frågan, dvs. frågan om hur en teolog kan komma fram till subjektiv eller personlig visshet om den kristna läran. Det saknas inte medgivanden från positiva och liberala teologer inom den moderna teologins läger om att behandlingen av denna fråga erbjuder vissa svårigheter. Svårigheterna är dock självförvållade. De har sin grund i avfallet från Skriften som Guds Ord.

I Skriften lämnas ett mycket tydligt och lättbegripligt svar på frågan om kunskapsteorin. Kristus säger till alla kristna: "Om ni förblir i mitt ord, så är ni i sanning mina lärjungar; och ni skall då förstå sanningen" (Joh. 8:31-32). I dessa ord är två ting utsagda: 1. att det finns en kristen kunskap, och 2. att den kristna kunskapen består i förblivandet vid, dvs. i tron på Kristi Ord. Frågar man hur man kommer till tro på Kristi Ord,

så svarar Skriften att Kristi Ord har den underbara egenskapen, att när det upptas i människans ande genom att hon lyssnar till det eller läser det, så är detta Ord alltid förbundet med Den Helige Andes verkan och kraft (1 Kor. 2:5). Luther uttrycker denna sanning med orden: ”Där detta Ord (Guds Ord) kommer in i hjärtat med den rätta tron, gör det också strax hjärtat fast, säkert och visst, så att det blir oböjligt och okänsligt inför all anfäktelse, djävulen, döden eller vad det nu må heta, och så att det trotsigt och stolt föraktar och bespottar allting som liknar tvivel, misströstan, ondska och vrede, ty det vet att Guds Ord inte kan ljuga.”⁷⁵ Skriften inskräpper dessutom eftertryckligt, att förblivandet vid Kristi Ord är det enda sätt på vilket den kristna kunskapen förmedlas. Var och en som inte förblir vid Vår Herres Jesu Kristi sunda ord, går förbi den kristna vissheten om sanningen och blir en människa som ingenting vet (1 Tim. 6:3-4).

Att ta emot och följa denna Skriftens lära om kunskapsteorin är av stor praktisk vikt för all kristna och i synnerhet för teologerna. Den som är angelägen om den kristna vissheten, tar sin tillflykt till Kristi Ord, till Skriften, närhelst vissheten vill vika ifrån honom. Han begrundar Ordet i sitt hjärta och blir på så vis genom Den Helige Andes verkan i Ordet viss om den kristna sanningen. Med stor framgång höll Luther sig till denna metod: ”Jag vet inte hur starka andra är i anden, men hur lärd och full av Anden jag än skulle bli, kan jag inte bli så helig som andra tror sig kunna bli. Det händer mig alltid, då jag är utan Ordet och inte tänker på det eller umgås med det, att ingen Kristus är hemma hos mig, ja, inte heller någon lust och anda. Men så snart jag ställs inför en psalm eller ett ord ur Skriften, ljusnar det och hjärtat blir brinnande, så att jag får ett annat mod och sinne. Jag vet också att var och en skall erfara detta hos sig själv.”⁷⁶

Luther ger varje kristen och varje teolog rådet, att ”man med tankarna skall hålla sig till Skriftens bokstäver, som om man med handen måste hålla sig vid väggen eller vid ett träd för att inte glida eller fladdra för långt bort och fara vilse med egna tankar”. Denna Luthers varning för egna tankar är inte obefogad. Den som inte umgås flitigt med Skriften och inte ger Skriften tillfälle att vittna om sig själv som den gudomliga sanningen, eller rentav intar en fientlig inställning till Skriften, går inte bara förbi den kristna vissheten. Han riskerar också att

⁷⁵ WA 54, 32.

⁷⁶ WA 28, 76.

på sig själv få uppleva Kristi Ords förblindande verkan (Matt. 11:25, Joh. 9:39).

Moderna teologer som talar så mycket om omedelbar kristen visshet letar ändå efter en tillförlitlig grund eller hållpunkt för vissheten, efter en oöverbryggbar fästning, dit den kristne kan dra sig tillbaka. Denna oöverbryggbara fästning är enligt Kristi vittnesbörd hans Ord som vi har i apostlarnas och profeternas ord och som står fastare än himlen och jorden (Matt. 24:35, Mark. 13:31, Luk. 21:33). Enligt de moderna teologernas mening har emellertid Kristus, den kristna kyrkan och naturligtvis också Luther, alla varit fångna i en villfarelse. De anser att den hitintills oöverbryggbara fästningen slutgiltigt fallit i vår tid. För deras genom vetenskapen skolade, skarpt utvecklade sinne för verkligheten sägs det vara omöjligt att hålla Skriften för att vara Guds Ord. Därför måste visshetens grund sökas hos människan själv, dvs. i det kristna jaget eller i det teologiserande subjektets självmedvetande. Det var Schleiermacher som i sin *"Glaubenslehre"* lanserade denna självvisshetens teologi på den teologiska marknaden. För det har han skördat allmänt och ihållande beröm, inte bara bland de liberala utan också bland de positiva, ja, egendomligt nog även bland konfessionella lutheraner (R. Seeberg, Hofmann, Frank, Ihmels, Althaus). En genom Schleiermachers och hans efterträdarens metod uppnådd självvisshet är inte någon visshet alls, och den är varken kristen eller vetenskaplig.

1. Den är inte någon visshet utan bara självbedrägeri, därför att det enligt Kristi vittnesbörd inte finns någon visshet som verkas på annat sätt än genom Den Helige Ande i Ordet (Joh. 8:31-32). Redan i den apostoliska kyrkan förekom åsikten att man kunde äga visshet om sanningen även utan Kristi Ord. Men Paulus sade till alla som ansåg sig vara profeter och andliga människor och samtidigt åsidosatte det apostoliska Ordet, att de skulle ge upp sin egen grundval för självvisshet och ställa sig på hans apostlaords fundament, därför att hans ord var Kristi Ord (1 Kor. 14:37-38, 2 Kor. 13:3). Fanns det någon som inte ville göra det, skulle församlingen betrakta honom som obotlig och låta honom gå sina egna vägar. Detta är innebörden i de skarpa orden: "Men vill någon icke inse detta, så vare han okunnig." Paulus tilltalade på liknande sätt även andra självvissa lärare (1 Tim. 6:3-4). Detta skall man observera, då man konfronteras med den moderna teologi, vars visshet bara är inbillning, därför att den principiellt avskaffar Kristi Ord som den grund som vissheten uppkommer genom och vilar på. Liksom den barrikaderar sig mot Skriften, som dock är Guds Ord, bygger den

upp en barrikad mot Den Helige Andes vittnesbörd om sanningen, vilket är verksamt i Skriften som Guds Ord.

2. Att en genom det egna jaget uppnådd visshet inte är kristen, behöver inte bevisas med någon större utförlighet. Kristet är det som Kristus gör och lär. Schleiermacher och alla som följer hans metod tänker inte på kristet utan på okristet sätt, därför att de kräver en visshetsgrund som är mot Kristi Ord. Luthers visshet om sanningen var av ett helt annat slag. Den har sin grund i hans fasthållande vid Skriften som Guds eget Ord, alltså vid en ståndpunkt som låg utanför hans eget jag och utanför hela denna världen. Därför var hans visshet så orubblig, att han i sitt "Svar på konungens av England smädeskrift" kunde skriva: "Så sant Gud lever, är det så att varje konung eller furste som menar, att Luther skulle förödmjuka sig inför honom i den meningen, att han skulle ångra sin lära och erkänna sig ha lärt orätt och be om nåd, han bedrar sig fullständigt och svävar ut i drömmar som visar sig bestå av ingenting när han vaknar. När det gäller läran, är ingen större än att jag anser honom vara en vattenbubbla och mindre än så."⁷⁷ Och på tal om Guds Ord säger han: "Det är större än hundratusen världar, ja, större än himlen och jorden. Detta samma Ord skall vara min trogna rådgivare och ett starkt träd, som jag vill hålla mig fast vid för att kunna tåla och uthärda. När vi inte håller oss fast vid det trädet, är vår natur alltför svag för att kunna uthärda världens grymma hätskhet och avund och för att kunna uthärda djävulens listiga anslag och brinnande pilar."⁷⁸ Jämförd med denna gudomliga visshet om sanningen är den självvisshet som föraktar Skriften, och som oftast ställer sig helt likgiltig till lärofrågor, ingenting annat än en självovisshet, vilket dess teologiska företrädare i sina skrifter själva medger. Ty vad de klargör för läsaren är just detta att den teologi som de företräder är en den högsta ovisshetens teologi.

3. Slutligen är självvissheten inte heller vetenskaplig. Man har velat att denna teologi skall uppfattas just som vetenskaplig. Mot påståendet att den uppgift man ställt sig skulle ha vetenskaplig prägel, måste man reservera sig i vetenskapens namn. Förfarandet är ungefär som om någon som letade efter en fästpunkt skulle ta tag i någon av sina egna kroppsdelar och tro sig ha funnit det stöd han behövde. Självvisshetens teologi kan inte klaga över att några grova och delvis föga artiga bilder använts för att karakterisera dess vetenskapliga tillvägagångssätt. Det

⁷⁷ WA 23, 28.

⁷⁸ WA 34:2, 527.

har t.ex. sagts, att denna metod att komma fram till visshet utan allt stöd utifrån, genom att gripa till jaget som objekt, är precis lika vetenskaplig som Münchhausens tillvägagångssätt, då han genom att fatta tag i sitt eget hår drog sig själv och sin häst upp ur dyn. Det finns faktiskt ingenting som kan sägas till förmån för den jag-teologiska metodens vetenskapliga karaktär.

Resultatet blir detta: Vill den moderna teologin återigen träda i förbindelse med en inte inbillad utan verkligt kristen visshet, och vill den på nytt få kontakt med den äkta vetenskapen – och till vetenskapen hör ju bl.a. ett ordnat tankesystem – måste den dra ett stort streck rakt över sig själv. Den måste på området för den kristna kunskapen om sanningen överge den okristna och ologiska föreställningen om en självvisshet, och den måste återvända till den objektiva grund på vilken den kristna kyrkan faktiskt är byggd, nämligen Kristi Ord (Ef. 2:20). Den moderna teologins återopande av Kristi person i motsats till Kristi Ord äger inte heller någon giltighet. Visserligen är Kristi person hans kyrkas hörnsten (Ef. 2:20, 1 Petr. 2:6). Men på Kristus som hörnsten kan vi grunda oss endast genom tron på Kristi Ord som vi äger i hans apostlars och profeters skrifter. Den som åsidosätter apostlarnas och profeternas ord bygger inte på Kristus, som är hörnstenen, utan vid sidan om honom. Det är just detta som Luther säger: ”När jag är utan Ordet, inte tänker på det och inte umgås med det, så är inte Kristus hemma hos mig.” Det står klart att alla som genom Guds nåd har fått öppna ögon är skyldiga att avslöja självmedvetandeteologins bedrägeri och bekämpa det.

Till jag-teologin som befattar sig med självvissheten måste man räkna även den dialektiska teologin, vilken som bekant har stort inflytande på det teologiska tänkandet i våra dagar. Den vill befria teologin från den religionshistoriska teologins historicism och psykologism. I denna mening ställer den Guds Ord i centrum. Men inte heller den dialektiska teologin identifierar Skriften med Guds Ord. För den är Guds Ord endast detta att människorna blir tilltalade av Gud. Vid definitionen av Guds Ord handlar det bara om det formala: all innehållslig syftning är utesluten. Därmed är alla dörrar öppnade för subjektivismen, ja, därmed förkastas Skriften som Guds Ord. Det sker på så sätt, att Skriften berövas det egentliga medlet, genom vilket den verkar vissheten om sanningen, nämligen apostlarnas och profeternas ord (Joh. 17:20). Häri ligger förklaringen till att det inom denna skola finns så mycket vacklande åt olika håll, så att somliga av dess representanter är något så när konservativa och andra intar en radikalt negativ inställning. Håller den

dialektiska teologin fast vid att vi aldrig kan tala om någon färdig dimension, när det gäller det svar som Guds Ord ger, så hamnar den till slut i teologilöshetens labyrint. När allt kommer omkring är den dialektiska teologin inte heller den något annat än religionsfilosofi och religionspsykologi, och den är inte istånd att lösa den kunskapsteoretiska frågan.

17. Teologi och vidareutveckling av läran

Som bekant anses det ju i vår tid, att det är nödvändigt och nyttigt att vidareutveckla den kristna läran. Denna åsikt hyser inte bara teologer som är mer eller mindre liberala. Den omfattas även av nyare lutheraner som är konfessionellt inriktade. De teologer som förhåller sig avvisande till föreställningen om en läroutveckling har försetts med etiketten ”re-pristinationsteologer”.

Någon vidareutveckling av den kristna läran kan emellertid inte finnas, eftersom den kristna läran är en med apostlarnas lära fullständigt avslutad helhet som inte skall vidareutvecklas utan bibehållas och läras utan någon som helst ändring (Matt. 28:18-20). Även apostlarna var klart medvetna om detta, vilket framgår av deras ständiga förmaningar till trohet mot den traderade läran och av deras varningar för falsk lära (2 Tess. 2:15, Apg. 20:29-31, 1 Tim. 4:1 ff, 2 Tim. 3:1 ff). Allt som Paulus lär, lär han med den yttersta dagen för ögonen, och detta innebär att han lär det han lär som något som gäller intill den yttersta dagen (2 Tim. 4:1 ff, 1 Tim. 6:14-15), likaså Petrus (1 Petr. 5:1-4). Paulus lära är enligt hans framställning en så oföränderlig gudomlig sanning, att han uttalar förbannelse över var och en som dristar sig att ändra något i hans evangelium (Gal. 1:6-9, 5:12). Dessutom håller Paulus fast vid den apostoliska läran även mot sådana lärare som vill komplettera Kristi lära under sken av en högre filosofisk insikt och en högre andlighet. Aposteln säger att alla som tror på Kristi av apostlarna förkunnade lära, därigenom är fullkomliga i Kristus (Kol. 2:6-10).

Mot detta har företrädare för vidareutvecklingen av läran invänt, att kyrkan under tidens lopp sett sig nödgad att mot uppkommande villoläror ge uttryck åt den kristna läran med särskilda formuleringar som t.ex. ”av samma väsen som Fadern”, ”Guds moder”, ”människan förhåller sig rent passiv”. Men de nya formuleringarna av Skriftens lära är inte något bevis för lärans vidareutveckling. De bevisar istället raka motsat-

sen, nämligen att man förblivit vid Skriftens lära. På ett slående sätt visar Luther, att de första gamla "huvudkoncilierna" med sina uttryck "*homousios*", "*theotokos*" o.d. inte kommit med något nytt utan bara bekänt sig till de läror som kristenheten alltifrån första början trott på grund av Skriften.⁷⁹

Inte heller innebar reformationen någon den kristna lärans vidareutveckling. Den drog endast på nytt fram Skriftens gamla lära ur påvedömet labyrinter av människoläror och bekände sig till den. Detta var Luther mycket klart medveten om.⁸⁰ Att inte lära något nytt är också något som Augsburgska bekännelsen berömmar sig av.⁸¹ På liknande sätt vill inte heller Konkordieformeln säga något nytt, vilket framgår av dess principiella förklaring.⁸² När det gäller Konkordieformelns artikel om Kristi person och i synnerhet "egenskapernas meddelelse", är inte heller det någon ny lära som Konkordieformeln lägger fram, vilket dogmhistoriskt bevisas av "testimoniekatalogen".⁸³

Att det inte finns någon den kristna lärans vidareutveckling blir också uppenbart, när man närmare granskar alla de försök till vidareutveckling som företagits. De visar sig vara ombildningar och förstörelse av den kristna läran. Den bedömningen har inte bara gjorts av Luther och av de teologer som jag-teologin betecknar som "restitutionsteologer", utan även av en rad andra 1800-talsteologer som var angelägna om att förbli vid den kristna läran. Den nuvarande dogmatikens kluvna situation utgör ett bevis för att den kristna läran inte låter sig vidareutvecklas utan att till sist helt fördärvas. Detta är uppenbart, särskilt när det gäller den svenska dogmatikens nygestaltning, med dess fördjupade syn på uppenbarelsetanken och dess fördjupade syn på gudsbilden i Luthers mening. Litteraturen har blivit så omfattande, att vi här endast kan hänvisa till några av de mest framstående teologerna som G. Aulén, A. Runestam, N. Söderblom, A. Nygren, T. Bohlin m.fl. Felet i denna nyorientering är att man istället för att helt enkelt framställa den kristna läran gjort den till föremål för mänsklig bedömning. Helt förstörd eller åtminstone stympad har den kristna läran blivit framför allt i Nordamerikas Förenta Stater genom de liberala och modernisterna.

⁷⁹ WA 50, 604 ff.

⁸⁰ WA 51, 480.

⁸¹ Art. XXI, SKB, s. 66 f.

⁸² SKB, s. 499.

⁸³ SKB, s. 679-702.

Lärans vidareutveckling innebär till syvende och sist aldrig något annat än att den förnekas. Detta är fallet överallt där man gett sig på sådana försök. Försök att vidareutveckla läran görs där man inte förstår den kristna lärans väsen. Den som genom Guds nåd i tron på Guds Ord förstått den kristna läran, står tillbedjande inför dess oföränderliga, gudomliga storhet. Det är som bekant på det sättet som även de heliga änglarna förhåller sig inför de ting som apostlarna, utsända genom Den Helige Ande från himlen, förkunnat för oss (1 Petr. 1:12). Repristinationsteologin är den enda teologi som har existensberättigande inom den kristna kyrkan (Joh. 8:31-32, Ef. 2:20). Den kristna tron som håller sig till Guds Ord kan inte fälla något annat omdöme än detta.

18. Teologi och lärofrihet

Liksom alla kristnas frihet består i att de är fria från sin egen vilja och har blivit bundna till Gud eller blivit hans tjänare (Rom. 6:22), så består i synnerhet kyrkans lärares lärofrihet just i att de helt bundits vid Guds Ord. De förstår sanningen, och sanningen gör dem fria, om de förblir vid Kristi Ord (Joh. 8:31-32). En teolog som utger det som härrör från hans eget jag eller från andra människors jag för att vara kristen lära har hemfallit åt trældom under människor. Den lärofrihet för teologerna som man reser krav på i våra dagar består i att man inte skall vara bunden vid Guds Ord ("bokstavstrældom", "ovärdigt lärotvång", "lagisk anda" o.d.). Men den friheten är köttets frihet som vill upphöja sig över Guds Ord och vilja.

För att förstå vilken abnormitet som möter oss i detta allmänna krav på lärofrihet, bör man observera följande punkter:

1. Ända till den yttersta dagen har den kristna kyrkan endast en lärare, Kristus själv (Matt. 23:8, 10). Vad han befallt sina lärjungar att lära alla folk skall läras intill tidens slut (Matt. 28:19-20). Trots att Kristus i upphöjelsens tillstånd inte är närvarande i sin kyrka på ett synligt sätt, är och förblir han i upphöjelsens tillstånd kyrkans ende lärare genom sitt Ord som han gett sin kyrka genom sina apostlar. Till detta sitt Ord hänvisar Kristus sin kyrka ända till den yttersta dagen (Joh. 8:31-32, 17:20). Så har apostlarna uppfattat saken, ty de binder de kristna till sin lära såsom Guds Ord (2 Tess. 2:13-15, Gal. 1:6-9, 1 Kor. 14:37). Så har även alla kyrkans rätta lärare uppfattat saken alltsedan apostlarnas tid. Så skriver t.ex. Luther: "Vill någon predika, så må han förtiga sina egna

ord och låta sådana ord gälla i det världsliga regementet och i hushållsregementet. I kyrkan skall han inte tala något annat än den rätte husbondens ord; annars är det inte den sanna kyrkan. Därför skall det heta: 'Gud talar'.⁸⁴ Den som kräver lärofrihet ställer sig vid sidan om Kristus och är *eo ipso* mot honom. Av denna anledning kallas alla falska lärare för antikrister (1 Joh. 2:18).

2. I Skriften har de kristna den tydliga och ofta upprepade befallningen att bara höra på sådana predikanter som lär ur Herrens mun – för vår tid innebär detta: ur den heliga Skrift – och inte ur sitt eget inre (Jer. 23:16, 31). Alla som inte kommer med Kristi lära, skall de kristna förvägra brodershälsningen (2 Joh. 7-11). De skall betrakta dem som upplåsta ignoranter (1 Tim. 6:3 ff) och undvika dem (Rom. 16:17). Stort oförstånd råder därför hos de präster som inte vill förplikta sig till den kristna församlingens bekännelse, och som anför som skäl att detta skulle inskränka deras lärofrihet. Sådana präster vet sannerligen inte vad Guds ordning är ifråga om den lära som skall läras i den kristna kyrkan.

Men ännu större är det oförstånd som råder hos professorerna i teologi, då de gör anspråk på lärofriheten som ett särskilt dem tillkommande privilegium. Vad ovan sagts om prästerna gäller i ännu högre grad om professorerna, eftersom det är de som har att utbilda kyrkans blivande präster. Redan detta att teologiska lärare kräver lärofrihet visar tydligt, att de är okvalificerade för det teologiska läroämbetet. Sådana teologer fattar inte vad Kristus klart säger till dem (Joh. 8:31-32). Den kristne läraren kräver inte någon lärofrihet, inte ens på punkter där han själv inte förstår Skriften. Han lyssnar istället till Luthers kända ord: "Kan inte du fatta, hur det (vid världens skapelse) kunde ha varit sex dagar, så visa Den Helige Ande den äran, att han är mera lärd än du. Ty du skall handskas med Skriften på så sätt, att du betänker att det är Gud själv som talar."⁸⁵ Det är här inte fråga om en ovärdig underkastelse under en yttre auktoritet, utan om en fri och härlig underkastelse som den kristne övar sig i under hela sitt liv, när det gäller Guds vilja och ledning. Ty hela Skriftens sanning upprätthålls genom auktoriteten hos den som den kristne tillber som Gud och Frälsare.

⁸⁴ WA 47, 774.

⁸⁵ WA 12, 440.

19. Teologi och system

Eftersom ordet system inte alltid används i en och samma betydelse, måste vi behandla frågan i vilken mening teologin kan betecknas som ett system, och i vilken mening den inte är något system.

Förstår man system som en helhet som hänger ihop inom sig själv, så är den kristna läran ett system. Den kristna lära som inte hämtas någon annanstans ifrån än från den heliga Skrift bildar nämligen på två olika sätt en sammanhängande helhet. 1. Innehållsligt sett framställer Skriften inte varierande, mänskliga lärobegrepp (t.ex. ett mosaiskt, ett johanneiskt, ett petrinskt, ett paulinskt lärobegrepp), utan den lägger fram Guds enhetliga lärobegrepp, eftersom hela Skriften är ingiven av Gud, och eftersom den är fullkomligt ofelbar (2 Tim. 3:15-17, Joh. 10:35). 2. I denna ur Skriften hämtade gudomliga lära står läran om rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar i centrum på så sätt, att alla andra läror är antingen förutsättningar för eller följer av denna Skriftens centrala lära (1 Kor. 2:2, Rom. 3:28, 31). Detta samband mellan de kristna lärorna är inte någon konstruktion som vi har Luther eller de lutherska dogmatikerna att tacka för. Det är istället något som klart lärs i Skriften. Då Paulus å ena sidan säger att han förkunnar hela Guds rådslut (Apg. 20:27), och å den andra sidan att han i sin förkunnelse inte velat veta om något annat än den för världens synds skull korsfäste Kristus (1 Kor. 2:2), så lär han därmed att syndernas förlåtelse för Kristi försoningsdöds skull är den kristna lärans mittpunkt. På liknande sätt betecknar Paulus syndernas förlåtelse genom tron på Kristus som hela Gamla testamentets centrala lära (Apg. 10:43).

Den kristna lärans fast slutna inre samband framträder också tydligt, när det sägs att vi inte kan ändra på någon del av den kristna läran, utan att det får till följd att helheten blir lidande (Gal. 5:9). Ifrågasätter vi t.ex. att den heliga Skrift är Guds ofelbara Ord, så är det inte längre Gud som i sitt Ord avgör vad som är kristen lära, utan det blir istället det teologiserande mänskliga jaget som avgör detta. Förnekas Kristi metafysiska gudom, så faller därmed hela läran om Kristi *satisfactio vicaria* (Rom. 5:10, 8:32, 1 Joh. 1:7). Förnekas Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, så finns det inte någon syndernas förlåtelse genom tron utan Lagens gärningar, inte heller några nådemedel som från Guds sida förmedlar syndernas förlåtelse och som från människans sida inte fordrar något annat än tron, inte heller någon kristen kyrka som är de heligas samfund, eller någon salighet som tas emot genom tron på Kris-

tus. Luther lär den kristna lärans fast slutna helhet, och att den kristna läran i denna mening är ett system, med sådan bestämdhet att han skriver: ”Inom teologin omkullkastar ett litet fel hela läran. ... Läran är nämligen som en matematisk punkt; den kan således inte delas, dvs. den tål inte förminskning eller tillägg. ... Alltså bör läran vara en enda, sammanhängande, rund ring utan spricka. Om så bara den minsta spricka uppstår, är ringen inte längre hel.”⁸⁶

Fattar man emellertid system som en sådan sammanhängande helhet som utan avseende på det givna genom tänkande härleds från eller utvecklas ur en högsta princip (ett spekulativt system), är den kristna läran inte något system. Systembildande genom mänskligt tänkande är möjligt bara på kunskapsområden som inte har att göra med verkligt existerande ting utan bara med tänkta ting, t.ex. när det gäller ren matematik till skillnad från tillämpad matematik. Spekulativt systembildande är ovetenskapligt och rent nonsens redan när det tillämpas på naturvetenskapliga och historiska fakta, därför att det har sin grund i vanföreställningen att fakta rättar sig efter det mänskliga tänkandet. Med rätta har den filosofiska idealismen kallats för en den mänskliga andens sjukdom, i vilken människan inbillar sig att hennes tankar (idéer) är tingens regel och mått. Inom teologin är varje mänskligt eller spekulativt systembildande helt och hållet uteslutet, därför att den kristna läran i Skriften är given som en gudomlig storhet, där mänskligt tänkande varken kan eller bör ändra någonting (Jos. 23:6, Matt. 5:17 ff, Joh. 10:35, 8:31-32, Gal. 1:6 ff).

Teologens verksamhet består inte i att genom tanken utveckla den kristna läran ur en högsta princip eller ur ett faktum (t.ex. pånyttfödelsens faktum). Inte heller består hans verksamhet i att konstruera den kristna läran utifrån Skriften ”i dess helhet”. Den består i att hämta den kristna lärans samtliga stycken direkt ur de Skriftens utsagor som behandlar berörd lära (*sedes doctrinae*). Om vi sedan på ett ställe sammanställer vad Skriften själv säger om de enskilda lärorna, så har vi därmed den ordnade kunskap om den kristna läran som i detta livet är tillgänglig och nödvändig för oss människor. Även ifråga om sambandet mellan de i Skriften föreliggande lärorna kan vi naturligtvis bara lära så mycket som Skriften själv säger om den saken. Denna metod medför att det kvarstår luckor som lämnar människans förstånd i detta livet otillfredsställt. (Vi kan här påminna om t.ex. det problem som lig-

⁸⁶ WA 40:2, 46.

ger i frågeställningen: Varför blir somliga, men inte andra frälsta? *Cur alii, alii non?* eller problemet ”sann Gud och sann människa” om Kristi person.) Den som vill gå utöver Skriftens uppenbarelse och gestalta den teologiska kunskapen på ett förment mer enhetligt sätt går *eo ipso* miste om den kunskap som förtjänar attributet ”teologisk”. För att bevara oss från att spåra ur på det sättet erinrar aposteln teologer i alla tider om att gudskunskapen, och således även vår lära om Gud, förblir fragmentarisk i detta livet (1 Kor. 13:9).

Några av de av de punkter som vi ovan redan berört behöver vi utveckla något mer.

1. Det finns en enda bok i världen (nämligen Bibeln) som är fullkomlig och ofelbar. Kristus och hans apostlars auktoritet står bakom detta påstående, både när det gäller Gamla och Nya testamentet (Joh. 10:35, 2 Tim. 3:16, 1 Petr. 1:10-11, 2 Petr. 1:21, Joh. 17:14, 17, 8:31-32). Bibelns fullkomliga, ofelbara enhetlighet beror på att den till alla delar är ingiven av Gud och att den därför är den enhetliga, gudomliga sanning som inte kan bli om intet.

2. Eftersom den moderna teologin förnekar Skriftens enhetliga sanning tillsammans med dess inspiration, flyr den från Skriften till det mänskliga subjektets fromma medvetande, när den vill få fram en enhetlig helhet ur den förment icke-enhetliga Skriften. Att lägga en sådan grund för enheten är emellertid självmotsägande. Trots att de moderna teologerna förnekar den heliga Skrifts ofelbara enhet, medger de å ena sidan att man inte helt kan lita på det fromma jaget, och att möjligheten finns att man kan missta sig, medan de å andra sidan medger att jagmetoden gett upphov till nästan oändliga olikheter. Man erkänner dessutom, dels att den heliga Skrift skall värderas som den historiska gudsuppenbarelsens autentiska urkund, dels att tidsperioden då den heliga Skrift nedteknades ligger mycket närmare gudsuppenbarelsen än vår egen tid. När sådana medgivanden görs för att uppnå ”en enhetlig enhet”, ligger tanken nära till hands att det nog är förståndigare och säkrare att förbli vid Skriften än att förlita sig på den ovissa religiösa upplevelsen.

3. Vill vi undvika att bli indragna i de bedrägerier som är förenade med detta mänskliga systembildande inom teologin, så måste vi hålla fast vid att vi på teologins mark befinner oss på givna och fastställda faktas område, och att mänskligt tänkande och mänskligt systembildande inte kan ändra ett enda dugg i dessa fakta. Teologen har att göra med de i Guds Ords givna och oföränderliga sakförhållanden som Kristus

gett sin kyrka genom apostlarna och profeterna. Detta Ord är vår enda förnimmelsevärld, så sant vi genom Guds ordning är bundna till att förbli vid Kristi Ord och lära endast ur Guds mun (Joh. 8:31-32, Jer. 23:16). Det som kommer från annat håll än från Guds mun är inte någon kunskap om sanningen utan bara inbillning, halm i vetet (Jer. 23:28). Det kan ju inte förhålla sig på annat sätt. Den som vill konstruera ett system för att få fram något enhetligt helt, måste äga fullkomlig kännedom om det föremål som han har att göra med, och hans kunskap måste omfatta alla dess aspekter. Men teologins föremål är Gud, som redan det naturliga förnuftet vet är den oändlige och ofattbare Herren. Därför borde även från jag-teologins synpunkt det enhetliga systembildandet kunna förstås och avvisas som ett titaniskt företag.

4. Önskan att kunna åberopa Luther som stöd för sina åsikter har föranlett de moderna teologerna att säga om kyrkans reformator, att han ”genetiskt utvecklat” den kristna lärans helhet ur artikeln om rättfärdiggörelsen. Luther känner emellertid inte till någon metod att under förbigående av Skriften konstruera fram någonting inom teologin eller konstruera trosläror utifrån den centrala artikeln om rättfärdiggörelsen. Detta visar Luther t.ex. när han jämför den kristna läran med en gyllene kedja och med en sluten ring. Han säger det också uttryckligen på de många ställen där han förkastar varje tanke som inte har stöd i Skriften, och där han råder varje teolog att vid behandling av läror genast släppa alla tankar som faller honom in utan stöd i Skriften.

Förutsättningen för detta Luthers sätt att beskriva den kristna läran är alltid att varje länk i den gyllene kedjan är något som är direkt givet genom Skriftens ord. Luther förklarar nämligen att var och en som förnekar någon artikel i den kristna läran förnekar Gud i hans Ord och gör honom till en lögnare. Han skriver: ”Den som inte rätt tror på en artikel eller som inte vill tro på den (sedan han förmanats och undervisats), han tror förvisso inte på någon artikel med allvar och en rätt tro. ... Därför heter det att tro fullt och fast på allting eller att inte tro på någonting alls. Den Helige Ande (som hela Skriften tillhör) låter sig inte söndras eller delas, så att han skulle lära ett stycke på rätt sätt och ett annat på ett felaktigt sätt, eller så att han skulle låta det ena stycket tros si och det andra stycket tros så.”⁸⁷ Kort sagt, enligt Luther hör visserligen enhet till den kristna läran, men inte en sådan enhet som härrör från en konstruktionsmetod, utan en enhet som har sin grund i att den kristna

⁸⁷ WA 54, 158.

läran till alla delar hämtas direkt ur Skriften som är Guds Ord, och som därför är fullt enhetlig. Luther skriver vidare: ”Om de [sakramentsförnekarna] tänkte sig för och såg till att de inte talade annat än Guds Ord, såsom S:t Petrus lär, och lämnade sitt fantiserande och sina tillägg hemma, så skulle de inte ställa till med så mycken olycka.”⁸⁸

5. Det bör här även påpekas, att det systembildande som går ut på en helhet utan luckor och motsägelser eller en fast logisk helhet utsatts för stark kritik. Man har t.ex. sagt, att detta systembildande tar bort eller åtminstone förminskar det ofattbara som trots allt inte kan skiljas ifrån den kristna religionen, och att detta sker i syfte att göra den mera acceptabel för ett otroende släkte. Eftersom det ofattbara i kristendomen naturligtvis måste räddas, har de moderna teologerna rekommenderat ett annat tillvägagångssätt. Det måste accepteras som ett faktum, säger de, att allt som tron i denna tidsålder förkunnar om den kristna läran nödvändigtvis måste ta gestalt i det irrationella eller paradoxala. Det låter inte illa och förefaller stämma överens med 1 Kor. 13:9.

Men så länge den irrationella teologins företrädare inte vänder tillbaka till den heliga Skrift som Guds Ord och som teologins enda källa och norm, definierar de det irrationella i kristendomen på ett sätt som inte förekommer i Skriften. Principiellt sett blir det istället subjektivismen som blir gällande: det kristna jaget förblir vid sin metod att kretsa kring sin egen axel. Resultatet av denna kretsgång kring det egna jaget blir ovisshet om frälsningen och ovisshet om sanningen. Till slut är det varken någon enhet utan luckor och motsägelser eller någon fast, logisk helhet som man kommer fram till. Hela detta mödosamma teologiserande visar sig vara ett sisyfosarbete på vilket Luthers ord stämmer in: ”Det är den onde ängelns högmod som hånar oss genom sådana svärmar.”⁸⁹ Dogmhistorien bevisar riktigheten av denna slutsats.

20. Teologi och metod

Innebär frågan om dogmatikens metod, att man frågar varifrån den kristne teologen skall hämta den kristna läran, eller vilken kunskapsprincip det är som ger teologin dess särart, så framgår av det av vad som sagts ovan att man måste förkasta varje metod, vad namn den än

⁸⁸ WA 23, 122.

⁸⁹ WA 23, 92.

må ha, som ställer upp en kunskapsprincip utanför Skriften, vare sig principen är kyrkoläran eller trosmedvetandet eller någon annan princip som ligger utanför Skriften. Det som vi här skall säga om metoden berör frågan i vilken yttre gruppering eller ordningsföljd Skriftens läror kan och bör framställas i undervisningssyfte. Man talar som bekant om två olika metoder, den syntetiska och den analytiska. Båda metoderna har haft sina företrädare bland de gamla teologerna. Skillnaden dem emellan är inte av särskild stor vikt.

I största allmänhet kan det sägas att den syntetiska metoden innebär att man ordnar tankarna eller det stoff som skall behandlas på så vis, att man går från orsakerna till verkningarna eller att man sammanställer de givna beståndsdelarna till en helhet. Den analytiska metoden följer motsatt ordning. De utgår från verkningarna och går sedan tillbaka till orsakerna eller försöker härleda helheten ur en särskild del, t.ex. ur slutmålet.

När den syntetiska metoden tillämpas i teologin, behandlar den först läran om Gud som alltings ursprung, alltså även ursprung till människans salighet. Sedan behandlar den orsakerna och medlen genom vilka den i synden fallna människan leds till frälsningen. Till slut behandlas de yttersta tingen och den eviga saligheten. Följer man den analytiska metoden, så behandlar man först de yttersta tingen, alltså människans eviga salighet, och går sedan tillbaka och betraktar den människa som skall ledas till frälsningen och sist orsakerna och medlen. Senare tids teologer föredrar den analytiska metoden, eftersom de anser teologin vara en praktisk skicklighet, där man först måste ha insikt om målet (saligheten) för att sedan undersöka det subjekt som skall föras till detta mål, och till slut begrunda orsakerna och de medel genom vilka slutmålet med människan nås.⁹⁰ I allmänhet tillämpas den syntetiska metoden av dogmatikerna fr.o.m. Melanchton t.o.m. Gerhard (Melanchton, Chemnitz, Hutterus, Gerhard, och även den danske teologen Brochmand). Den analytiska metoden möter oss hos dogmatikerna strax före och efter 1600-talets mitt (Dannhauer, Friedrich König, Calovius, Quenstedt, Baier, Hollazius). Hos företrädarna för den analytiska metoden finner vi emellertid betydelsefulla olikheter ifråga om enskilda lärorors placering.

⁹⁰ Jfr Quenstedt, I, 25.

När det gäller att bedöma den syntetiska och den analytiska metoden eller någon annan metod, bör det hållas i minnet att de enskilda lärorens yttre ordningsföljd är av mindre vikt, så länge lärorens innehåll inte förvanskas. I teologin kommer allting an på att man genomgående håller fast vid den gudomliga uppenbarelsens begrepp, dvs. vid att alla läror skall hämtas ur Skriften allena. I teologin måste man förkasta varje metod, vad den än kallas, som vill hitta på någonting utan belägg i Skriften. I teologin finns inget att hitta på, vare sig ifråga om lärorens innehåll eller deras samband. Därför är bara den metod tillämplig, som principiellt inskränker sig till att samordna det som redan finns i Skriftens uppenbarelse.

Detta sker i den s.k. locimetoden, enligt vilken det som är uppenbart om en lära på olika håll i Bibeln, sammanställs på en plats (latin "*locus*" varav "*locimetod*"). Detta är just grundtanken i den systematiska metoden. Om de dogmatiker som tillämpar locimetoden säger moderna teologer, att de skurit det dogmatiska stoffet i stycken, och att de inte åskådliggör sammanhanget i systemets delar och i dess utveckling. Däremot låter de den av senare teologer tillämpade analytiska metoden äga större giltighet. Till de senare teologernas heder måste det här sägas, att de bara på ett yttre sätt tillämpat den analytiska metoden, dvs. de använde denna metod som ett sätt att gruppera läroren, medan de i själva verket höll fast vid skriftprincipen i sin framställning av de enskilda läroren. Somliga vill därför inte heller medge att det finns någon skillnad mellan de gammalprotestantiska dogmatikerna, eftersom de alla håller fast vid skriftprincipen. I detta fall har man rätt. Det var dem fjärran att hämta det dogmatiska stoffet någon annanstans ifrån än ur Skriften. De gamla lutherska dogmatikerna hade inte den ringaste avsikt att tillämpa det som den moderna teologin kallar för analytisk metod, dvs. att hämta läran som skall framställas ur det egna jaget, kyrkans bekännelse eller från något annat håll och gruppera läroren enligt egna tankar om Gud och de gudomliga ting.

Från den moderna teologins synvinkel sett är alla de gamla dogmatikerna av samma slag. De hörde alla till det slags kristna som i enlighet med Guds vilja och befallning håller fast vid både *sola gratia* och *sola Scriptura*. Omvänt förhåller det sig så, att alla teologer som övergett skriftprincipen (inberäknat just företrädarna för den dialektiska teologin) hör till det slags teologer som i sitt teologiserande är ohörsamma mot Kristus och hans Ord (Joh. 8:31-32), och som fördenskull saknar rätt att undervisa i kyrkan (1 Tim. 6:3-5). Detta är visserligen ett hårt

tal, men vi måste i kyrkans intresse lära oss att ta efter vår Herre och Frälsare, som är den ende vi vill tjäna med allt vårt teologiserande, genom att vi upprepar det hårda tal som fordras av bekännelsen till den åt oss anförtrodda sanningen (Joh. 6:60). Detta är den heliga förpliktelse som vi som kristna teologer högtidligt underkastar oss, då vi träder in i vårt heliga ämbete.

Påståendet att en strängt konfessionell riktning (i synnerhet en luthersk sådan) är utesluten i vår tid, tjänar den liberala teologins intressen. På detta påstående skall man svara:

1. Det står oss inte fritt att avgöra om vi skall förbli vid den heliga Skrifts och de lutherska bekännelseskrifternas lära eller inte. Den lutherska läran stämmer i alla stycken överens med Kristi lära som vi har i hans apostlars och profeters ord (Ef. 2:20). Ända till den yttersta dagen finns det inte någon annan lära som är tillåten i den kristna kyrkan. Ortodoxi, renlärighet, hör enligt Guds vilja till den gestalt som den kristna kyrkan har på jorden. Den lutherska kyrkan i sin ursprungliga, oförändrade lärogestalt skall därför inte uppträda försagt i världen, som om den skulle behöva be om ursäkt för att den över huvud taget fortfarande existerar, utan den skall med Guds nåd träda fram inför kyrkan och världen med den tillförsikt som växer fram ur kunskapen om den gudomliga sanningen, som man har genom att förbli vid apostlarnas och profeterernas ord.

2. Kyrkans historia visar att en kyrka som förblir vid profeternas och apostlarnas oföränderliga ord genom Guds nåd är livsduglig. Kyrkan i Jerusalem förblev vid apostlarnas undervisning, och Herren förökade församlingen dagligen med sådana som lät sig frälsas (Apg. 2:42, 4:4, 47, 5:14, 11:21, 14:1). Även reformationens kyrka hävdade sig mot hela världen genom axiomet: "Guds Ord och löfte skall bestå." Här i Amerika fick Missourisynoden från alla möjliga håll rådet att släppa sin bekännelsetrogna teologi och istället införa den i landet gängse väckelsemetoden, om samfundet ville vara mån om sitt fortbestånd. Men Missourisynodens fäder lät sig inte vilseledas, lika litet som grundarna av andra, andligt beslättrade synoder. De bekämpade varje form av väckelserörelsens mänskliga agerande och förblev vid att lära den rena, gudomliga sanningen sådan den är uppenbarad i Guds ofelbara Ord, och sådan den fått sitt uttryck i den lutherska kyrkans bekännelseskrifter. Och Gud har låtit dessa lutherska bekännares repositionsteologi vinna framgång trots häftigt motstånd. Men helt bortsett från frågan om framgång eller inte har Gud gett sin kyrka befallningen att i världen

förkunna hans Ord utan förkortning och utan tillägg. Längre går inte kyrkans ansvar. Framgången ligger i Guds händer.

3. Till en sammanfattande karakteristik av den moderna teologin hör även hänvisningen till dess reformerta karaktär i motsats till den lutherska kyrkan. Den moderna lutherska teologin har kommit in på reformerta, icke-lutherska banor. Den schleiermacherska metoden, som vill hämta den kristna läran ur det fromma självmedvetandet eller ur den kristna upplevelsen istället för ur den heliga Skrift, är Zwinglis och Calvins metod, såtillvida som dessa två på liknande sätt lärde en Den Helige Andes omedelbara verkan som inte är bunden vid det yttre skriftordet. När det gäller den yttre ordningsföljden vid uppställning av lärokomplexet har vi inte någon kontrovers med de reformerta. Vad vi har emot den reformerta teologin är att den förnekar skriftprincipen och låter rationalistiska axiom råda i alla de läror som skiljer de reformerta från den lutherska kyrkan, och som varit orsaken till att den reformerta kyrkan konstituerats vid sidan om den lutherska. Den reformerta teologins rationalism återfinner man ju i den moderna teologin, fast i ännu högre grad. Båda förnekar, som sagt, skriftprincipen.

21. Förvärv av den teologiska skickligheten

Hur man förvärvar den teologiska skicklighet som enligt Guds Ord bör finnas hos varje kyrkans lärare, har Luther beskrivit med korta men klara och skriftenliga ord, då han ger anvisningar om det rätta sättet att bedriva teologiska studier.⁹¹ Hans ord lyder: ”*Oratio, meditatio, tentatio.*” I dessa ord, ”Bön, meditation, anfäktelse”, är hela vår teologiska metodologi innesluten. Utan tvivel skulle det snart vara slut på den nöd som råder i kyrkan på grund av bristen på rätta lärare, om Luthers metodologi följdes.

Vad Luther menar med uppmaningen till *oratio* förklarar han så här: ”För det första bör du veta, att den heliga Skrift är en sådan bok som gör alla andra böckers vishet till dårskap, därför att ingen bok förutom denna lär om det eviga livet. Därför skall du strax förtvivla om dina egna tankar och ditt eget förnuft, ty med dessa klarar du dig inte, utan med sådan förmätenhet kommer du att störta dig själv och andra med dig från himlen ned i helvetets avgrund (liksom det skedde med Luci-

⁹¹ WA 50, 658 ff.

fer). Böj istället dina knän i din kammare och bed med rätt ödmjukhet och allvar till Gud, att han måtte genom sin älskade Son ge dig sin Helige Ande som upplyser dig och leder dig och ger dig förstånd. Du ser också att David i psalmen [119] om och omigen ber: Lär mig, Herre, undervisa mig, led mig, visa mig! och med många andra uttryck.”⁹²

Det som Luther säger om bönsens nödvändighet beror på den av Den Helige Ande verkade övertygelsen, att den heliga Skrift är en bok som det inte finns något motstycke till i världen. Den är Guds eget majestätiska Ord. Den är därför också den enda bok som undervisar människan om det eviga livet, eftersom hela världen är fången i gärningsrättfärdighet. Och eftersom Skriften är Guds eget Ord, så anstår det varje teolog att, närhelst han slår upp Skriften, misströsta om sitt förnuft och be Gud om Den Helige Ande som ensam lär oss att förstå Skriften och verkar det sinne som underkastar sig Skriften. Utan denna Den Helige Andes verkan finns bara den förmäthenhet som får människan att ställa sig ovanför Skriften, så att den inte blir föremål för tro utan istället föremål för mänsklig kritik. Sådan förmäthenhet leder teologen och andra med honom in i det eviga fördärvet, sedan den ställt till med partibildning och söndring här på jorden.

Om *meditatio* säger Luther: ”För det andra skall du meditera, dvs. inte bara med hjärtat utan även på ett yttre sätt ständigt syssla med det muntliga talet och de tryckta orden i boken och läsa dem om och omigen med flitig uppmärksamhet och tanke på vad Den Helige Ande menar med dem. Och akta dig, så att du inte förtröttas eller tycker, sedan du läst, hört och sagt dem en eller två gånger, att det räcker med det och att du förstår allting till fullo. Ty av det blir det aldrig någon teolog. En sådan är som en ofullgången frukt som faller ifrån trädet, innan den ens hunnit bli halvmogen. Därför ser du i samma psalm att David ständigt prisar att han vill tala, dikta, säga, sjunga och läsa, dag och natt evinnerligen, och detta om inget annat än Guds Ord och Guds bud. Ty Gud vill inte ge dig sin Ande utanför det yttre Ordet. Rätta dig efter det. Ty det är inte förgäves som han befallt, att man på ett yttre sätt skall skriva, predika, läsa, höra, sjunga, säga osv.”⁹³ I denna sin närmare framställning av meditationen säger Luther vad teologistudiet är, nämligen inte funderingar om vad det teologiserande subjektet anser om Gud och de gudomliga tingen, utan utforskandet av vad Den Helige Ande menar

⁹² WA 50, 658 ff.

⁹³ Ibid.

och lär i Skriftens bokstavliga ord, som inte är människoord utan Den Helige Andes ord. Det som de moderna teologerna förklarar vara teologin ovärdigt (lagisk skriftauktoritet) och skadligt för fromheten (intellektualism), förklarar Luther vara det enda rätta sättet att studera teologin. Och detta sätt att syssla med de bokstavliga orden i boken skall man inte tröttna på, utan det gäller att fortsätta med det. Luther fordrar således, att kyrkans lärare flitigt skall bedriva fortsatta studier.

Luthers närmare utläggning av anfäktelse lyder så: ”För det tredje finns det *tentatio*, anfäktelsen. Det är den som är prøvostenen. Den lär dig inte blott att veta och förstå utan också att uppleva, hur rätt, hur sant, hur sött, hur ljuvligt, hur kraftigt och trösterikt Guds Ord är, vishet över all vishet. Därför ser du, hur David i den ovan nämnda psalmen klagar så mycket över allahanda fiender, ogudaktiga furstar eller tyranner, över falska andar och sekter, som han måste stå ut med för att han mediterar, dvs. umgås med Guds Ord på olika sätt, såsom vi skildrat ovan. Ty så snart Guds Ord kommer fram genom dig, kommer djävulen att hemsöka dig och göra dig till en rätt doktor och genom sin anfäktelse lära dig att söka dig till Guds Ord och att älska det. Ty jag själv ... har mina papister att tacka för så mycket, därför att de genom djävulens larmande slagit, betryckt, och skrämt mig, dvs. gjort mig till en ganska bra teolog, vilket jag under andra omständigheter inte skulle ha blivit”⁹⁴

Hela Luthers teologi har vuxit fram ur *tentatio* inifrån och utifrån. Först kom *tentatio* inifrån. Efter år av ovisshet och samvetsångest under Roms gärningslära förde Gud honom till kunskap om evangelium om Guds nåd i Kristus. Så fick Luther i sitt eget hjärta och samvete uppleva ”hur tröstrikt Guds Ord är, vishet över all vishet”. Sedan kom *tentatio* utifrån. När Luther lärde Guds Ord, ställde sig påvedömet, ja, rentav hela världen, i vägen och förklarade honom förlustig både det eviga och det timliga livet. I denna anfäktelse lärde Luther sig på nytt ”att söka sig till Guds Ord och att älska det”. Det lärde han sig så väl, att han kunde uttala orden: ”Här står jag och kan inte annat.” Så blev Luther genom anfäktelsen ”en ganska bra teolog”. Även i vår tid förvärvas den teologiska skickligheten bara genom att vi under anfäktelser som kommer inifrån och utifrån drivs till Skriftens ord och håller fast vid det som den enda orubbliga, gudomliga faktorn i världen. Hela den nyare teologin är upplagd på ett annat sätt. Den går inte ut på att ge de av Guds Lag drabbade samvetena ro och att ställa Guds Ord, vishet över

⁹⁴ WA 50, 658 ff.

all vishet, emot världens visdom. Den söker istället att tillfredsställa intellektuella behov och att få den kristna läran att stämma överens med den moderna världsbilden. På så vis går den moderna teologin förbi det mål som enligt Guds vilja den kristna teologin skall tjäna.

Luther skildrar slutligen även hur förblivandet vid Skriftens ord inom teologen verkar tacksam glädje över skriftordet, den glada tillförsikten om att han på rätt sätt kan undervisa både unga och gamla. Det verkar också inom honom en varaktig och vaksam ödmjukhet, varigenom det ständigt hotande, fördärvliga högmodet stävjas, det som ställer till med så mycket fördärv i teologens inre och även utåt. Luther skriver: ”Se, här har du Davids regel. Studerar du något efter denna förebild, så kommer också du att med honom sjunga och jubla med orden i samma psalm, Ps. 119:72: ’Din muns lag är mig bättre än tusentals stycken guld och silver’, likaså verserna 98-100: ’Visare än mina fiender är, gör mig dina bud, ty de tillhör mig för evig tid. Jag är klokare än alla mina lärare, ty jag begrundar dina vittnesbörd. Jag är förståndigare än de gamla, ty jag tar dina befallningar i akt’. Och du kommer att erfara hur tunna och fadda i smaken fädernas böcker är, och du kommer inte bara att förakta motståndarnas böcker, utan du kommer att finnas allt mindre behag i ditt eget talande och skrivande. Då du kommit dit-hän, så kan du förtröstansfullt hoppas att du börjat bli en rätt teolog, som kan lära inte bara unga och ofullkomliga kristna, utan även de mer försigkomna och fullkomliga. ... Summa, låt oss söka ära och vara stolta där vi kan. I denna bok är äran Guds allena, och det heter: ’Gud står emot de högmodiga, men de ödmjuka ger han nåd. Honom tillhör väldet i evigheternas evighet Amen’ (1 Petr. 5:5, 11).”⁹⁵

Vi skulle vilja råda alla teologer och blivande teologer att läsa Luthers metodologi upprepade gånger och att med Guds nåd alltid hålla sig till den.

⁹⁵ WA 50, 658 ff.

Den heliga Skrift

(DE SCRIPTURA SACRA)

1. För kyrkan i vår tid är den heliga Skrift den kristna lärans enda källa och norm

Den kristna kyrkan är i själva verket äldre än den heliga Skrift, dvs. äldre än Guds skrivna Ord. Ända fram till Mose var det genom det muntligt lärda Ordet som Gud upprättade och uppehöll sin kyrka. Den kristna kyrkan kom till omedelbart efter syndafallet, när Gud, sedan han muntligen straffat synden, muntligen gav människosläktet löftet om kvinnans säd som skulle omintetgöra djävulens verk, dvs. upphäva människornas syndaskuld och alla dess följder, och Adam och Eva trodde det första evangeliet (1 Mos. 3:8-15). Genom det på olika sätt förkunnade muntliga gudsordet upprätthölls och utbreddes kyrkan ända fram till Mose tid. Här bör 1 Mos. 4:26 beaktas. Orden ”Vid denna tid begynte man åkalla HERRENS namn” syftar uppenbarligen på församlingar, där Guds Ord förkunnades och åhördes.¹

Men efter att Gud hade valt att skriftligt meddela sitt Ord som lärans källa och norm, var den dåtida kyrkan strängt bunden vid det skriftligt nedtecknade Ordet. Det var inte tillåtet för någon att vare sig lägga till något eller dra något ifrån Guds skriftligt givna Ord (Jos. 23:6, 5 Mos. 4:2). Frågan om vad som förmått Gud att ersätta den muntliga förkunelsen av sitt Ord med en skriftlig fixering, har de lutherska dogmatikerna besvarat på olika sätt. Men när allt kommer omkring ligger skälet till det såväl i Guds vilja som i hans förbarmande kärlek (2 Tim. 3:15-17). Någon *necessitas absoluta* (absolut nödvändighet) tillkommer inte Skriften.

För kyrkan i gammaltestamentlig tid utgjorde Guds skrivna Ord en fullständig kanon, till vilken bara Gud tid efter annan kunde göra tillägg. Att Gamla testamentets skrifter varit avsedda som en fullständig kanon (rättsnöre) för kyrkan under det gamla förbundet lär Kristus mycket bestämt (Joh. 5:39, Luk. 16:29). För det nya förbundets kyrka har Gud till profeternas ord även lagt apostlarnas ord som trosgrund

¹ Jfr WA 42, 241

(Ef. 2:20, 1 Petr. 1:10-12). Med apostlarnas ord i Nya testamentet har emellertid Guds läruppenbarelse definitivt avslutats. Om nämligen Kristus i sin översteprästerliga bön säger, att han ber för dem som genom apostlarnas ord skall komma till tro (Joh. 17:20), så förklarar han därmed att hans apostlars ord skall vara den kristna kyrkans trosgrund till den yttersta dagen, vilket också Luther med stöd av detta ord ständigt betonat.²

Frågar man var den nytestamentliga kyrkan med säkerhet återfinner apostlarnas ord, så svarar dessa själva genom att hänvisa oss till sina skrifter. För det första förklarar de sitt skriftliga ord vara identiskt med det av dem muntligt förkunnade ordet. Så t.ex. Johannes: ”Ja, det vi har sett och hört ... det förkunnar vi ock för er. ... Och vi skriver nu detta” (1 Joh. 1:3-4). Och Paulus: ”Håll er vid de lärdomar som ni har mottagit av oss, vare sig muntligen eller genom brev” (2 Tess. 2:15). Fastän inte allt som Kristus och apostlarna lärde blivit uppskrivet (Joh. 21:25), är undervisningen i apostlarnas skrifter inte bara tillräcklig utan mer än tillräcklig, därför att ett och detsamma är skrivet inte bara en gång utan flera gånger (Fil. 3:1).

Vidare kan vi konstatera, att redan apostlarna håller fast vid att Skriften är lärans källa och norm. I den apostoliska kyrkan var det just samma pseudokällor och pseudonormer, som även längre fram i tiden plågade kristenheten och än idag plågar den, som gjorde sig gällande mot apostlaordets auktoritet, nämligen förmenta profetior eller andeingivelser, ord, traditioner och brev som påstods härröra från apostlarna. Gentemot sådant hänvisar Paulus till sitt skrivna ord som den äkta apostoliska lärans säkra källa och norm (1 Kor. 14:37-38).

Viktigt är det andra Tessonikerbrevets andra kapitel, där aposteln ställer sin skriftliga undervisning om tiden för Kristi återkomst både mot ”anden” och mot ord som påstås vara hans. De kristna skall inte låta sig bringas ur fattningen eller förlora besinningen ”vare sig genom någon ’andeingivelse’ eller på grund av något ord eller brev, som förmenas komma ifrån oss” (v. 2). För att församlingarna skall kunna skilja mellan äkta apostlaskrifter och falska, undagömda apostoliska brev, skriver Paulus hälsningen i sina brev med egen hand (2 Tess. 3:17).

Skriptprincipen förkastas och i dess ställe upphöjs det mänskliga jaget till läroinstans i kyrkan,

² WA 54, 35.

1. när man åberopar det naturliga förnuftet. Detta uttryck används här för att beteckna allt som människan vet eller kan veta om Gud och gudomliga ting utan hänsyn till den heliga Skrifts uppenbarelse. Detta naturliga vetande om Gud och om gudomliga ting är inskränkt till ett vetande om Guds existens och hans Lag och lämnar människan kvar under Guds vrede och Lagens fördömelse, eftersom människan inte förmår uppfylla Guds Lag (Gal. 3:10). I människans eget hjärta har det aldrig funnits någon tanke på evangelium som skänker människorna syndernas förlåtelse på grund av Kristi *satisfactio vicaria*, vilket är det väsentliga innehållet i den kristna religionen (1 Kor. 2:6 ff). Den kunskapen saknar inte bara de obildade utan även eliten, i synnerhet filosoferna med deras skolade förstånd (1 Kor. 2:8).

Den som åberopar sig på det naturliga förnuftet i den meningen att han helt eller delvis i normerande syfte vill hämta den kristna läran ur det, gör sig skyldig till en sammanblandning av två olika ting: han försöker sätta mänskligt oförstånd på den kristna kyrkans lärostol i Guds Ords ställe. Under alla tider har detta skett bland unitarier, som ju öppet bekänner att det är av förnuftsskäl som de förkastar läran om Den Heliga Treenigheten, Kristi metafysiska gudom, hans ställföreträdande tillfyllestgörelse m.m. Unitarierna står således *extra ecclesiam* (utanför kyrkan). Men samma sak sker inom den kristna kyrkan, när enstaka delar av den kristna läran förnekas som stridande mot det naturliga förnuftet. Detta gäller om de reformerta som ersätter skriftprincipen med rationalistiska axiom, likaså om synergisterna, arminianerna, semipelagianerna m.fl. Förnekandet av *gratia universalis* (den allmänna nåden, kalvinister) och av *sola gratia* (genom tron allena, synergister) har således ingen annan grund än rationalismen.

Ordet förnuft har emellertid såväl i Skriften som i världsligt språkbruk även en annan betydelse. Det betecknar nämligen den mänskliga förmågan att intellektuellt uppfatta en sak och överväga den. Detta är det s.k. *usus rationis ministerialis (organicus)*, ett tjänande bruk av förnuftet, till skillnad från *usus rationis magisterialis*, ett mästrande bruk av förnuftet. Användningen av förnuftet i denna mening förekommer naturligtvis även inom teologin, därför att Den Helige Ande endast verkar och bevarar tron genom det Guds Ord som uppfattas av människoanden (Rom. 10:14, 17, Joh. 5:39, Matt. 24:15, Luk. 2:19). Till detta *usus instrumentalis* av förnuftet, dvs. att lyssna, ta emot och begrunda Skriftens ord, hör även att vi håller oss till de i Skriften använda språklagarna (grammatiken) och lagarna för det mänskliga tänkandet (logi-

ken). I Skriften har ju Gud gått in under mänskligt språk och mänskligt tänkesätt. Gud har så att säga – som Luther gång på gång påminner oss om – blivit människa i den heliga Skrift (*Scriptura Sacra est Deus incarnatus*).

I denna mening gäller regeln: *Teologia debet esse grammatica* (teologin måste vara grammatikalisk), dvs. den teolog som vill förstå och lära den i Skriften uppenbarade läran måste i alla avseenden hålla sig till det språkbruk som finns i själva Skriften. Hos Luther återkommer, särskilt i hans polemiska skrifter, ständigt påpekandet, att var och en som felar i grammatiken nödvändigtvis måste fela även i teologin. Liksom Luther framhäver även de lutherska dogmatikerna förnuftets *usus instrumental*, trots att de förkastar förnuftet som teologisk princip. Till denna *usus* räknar de hela den filologiska och logiska apparaten, i den mån denna tjänar till att förstå Skriften och inte skapar ett eget innehåll.

Genom att skilja mellan *usus rationis ministerialis* och *magisterialis* ger de gamla teologerna också svar på frågan ifall det finns någon verklig motsats mellan teologin och förnuftet resp. mänsklig vetenskap. De svarar: Det finns bara *en* sanning. Ett motsatsförhållande uppstår endast då förnuftet blir dåraktigt och ger sig till att bedöma saker och ting som ligger utanför dess kompetensområde. Men vi skall inte inbilla oss att kampen mot Skriften och den kristna religionen som förs av människorna med åberopande av förnuftet (vetenskap) någonsin kommer att ta slut.

Den naturliga människan är nämligen fientlig mot Gud och kan inte anse något annat än att det väsentliga i kristendomen, evangelium, är dårskap (1 Kor. 2:14, Rom. 8:7, 1 Kor. 1:23). Under sådana förhållanden måste det vara så, att människan, så länge hon inte blivit en kristen genom ånger och tro, både med all sin okunnighet och med sin begränsade naturliga kunskap kommer bekämpa den heliga Skrift och den kristna läran. Med rätta hänvisar Quenstedt till Kol. 2:8, när han vill bevisa det oförståndiga förnuftets och den förvända mänskliga viljans fientliga hållning mot den gudomliga sanningen. Likt Paulus måste den som innehar läroämbetet varna kyrkan för att låta sig förledas genom mänskliga läror.

Skriftprincipen förkastas och i dess ställe upphöjs det mänskliga jaget till läroinstans i kyrkan,

2. när man åberopar det pånyttfödda förnuftet (det fromma självmedvetandet, den kristna upplevelsen, det kristna jaget, trosmedvetan-

det, tron, anden, o.d.). Alla dessa källor och normer har, försåvitt de uppträder vid sidan om Skriften och är lösgjorda från Skriftens ord, sitt ursprung i ett självbedrägeri. Det är att kränka den pånyttfödda människan när den dårskapen tillskrivs henne, att hon skulle undervisa med sitt eget inre som utgångspunkt, utan hänsyn till Skriftens ord. Men sker något sådant är det inte den nya människan som bedriver teologi, utan den gamla människan. Den nya människan erkänner att Skriften är Guds Ord (Joh. 8:47, Apg. 24:14) och håller sig till den allmänna regel som gäller inom den kristna kyrkan: ”Om någon talar, så vare hans tal i enlighet med Guds Ord” (1 Petr. 4:11). Så snart den nya människan tänker på vad hon är, inser hon att tilltaget att undervisa med det egna jaget som utgångspunkt innebär en villfarande, ogudaktig självmedvetenhet, för vilken hon ber Gud om förlåtelse. Den moderna teologins strävan att upphöja det pånyttfödda jaget till den kristna lärans kunskapsprincip är ren rationalism under kristen täckmantel.

Skriftprincipen förkastas och i dess ställe upphöjs det mänskliga jaget till läroinstans i kyrkan,

3. när man kräver, att de kristna läroarna inte skall hämtas ur de skriftställen som handlar om de enskilda läroarna (*sedes doctrinae*), utan ur ”Skriftens helhet”. Det var Schleiermacher som lanserade frasen Skriftens helhet, ur vilken ingen vettig mening kan utvinnas. Schleiermacher förkastar åberopandet av enstaka skriftställen inom dogmatiken som ett vanskligt, ja, rentav otillräckligt förfarande. Den meningslösa frasen har upptagits av så gott som samtliga ledande representanter för den moderna teologin, från den yttersta vänstern till den yttersta högern.

I själva verket är detta, som utan hänsyn till de enskilda skriftställen utges vara Skriftens eller den kristna lärans helhet, ingenting annat än en ren mänsklig produkt. Det egendomliga talet om Skriftens helhet i motsats till de enskilda skriftställena har man tänkt ut för att under sken av orubbad trohet mot Skriften helt och hållet sätta Skriften ur funktion och på så vis bereda det egna jagets teologi plats inom kyrkan. Denna fras har sitt ursprung i den stora blindhet åt vilken den är hemfallen som gör anspråk på att vara en kyrkans lärare, fast han ännu inte eller inte längre erkänner Guds Ord som Guds Ord utan förkastar det som källa och norm och ersätter det med sitt eget ord. Redan Kristus konfronterades med denna blindhet och förundrade sig över den (Joh. 8:43).

Skriftprincipen förkastas och i dess ställe upphöjs det mänskliga jaget till läroinstans i kyrkan,

4. när man åberopar kyrkan, kyrkans lärobestämmelser (koncilier, synoder o.d.), påven, osv. Enligt Skriften har den kristna kyrkan inte någon egen lära, dvs. någon lära utanför eller bredvid Kristi Ord (Matt. 23:8, 10, 28:20). Den har Kristi Ord i hans apostlars och profeters ord, och på Kristi uttryckliga befallning förblir den vid detta ord (Joh. 17:20, Ef. 2:20, 1 Petr. 1:10-12, Joh. 8:31-32). I den mån kyrkan inte förblir vid Kristi Ord utan lär människoord, avviker den ifrån sin kallelse och ”pladdrar”, som Luther något kärvt uttrycker det. De lärare som inte framför Kristi lära, eller, vilket är samma sak, apostlarnas lära, skall inte behandlas som trosfränder, utan undvikas som sektgrundare (2 Joh. 9-11, Rom. 16:17). Mot Erasmus skriver Luther: ”Vad kan kyrkan besluta som inte redan förut beslutats i Skriften?”³

Apologin kallar det som apostlarna och profeterna lär i sina skrifter för *consensus ecclesiae*, hela den kristna kyrkans samstämmiga lära.⁴ Alla som vill ställa kyrkans *consensus* (samfällda mening) bredvid Skriften tar *eo ipso* avstånd från skriftprincipen. Detta är fallet även när man vill kalla kyrkans *consensus* för sekundärprincipen, ty sekundärprincipen blir då snart i praktiken primärprincipen. Sekundärprincipen har man bara uppfunnit för att i enlighet med den tolka eller inskränka primärprincipen, och så sjunker Skriften ner till att bli *norma normata* (normerad norm). Det var avsikten hos såväl Vincentius av Lerinum (d. 450) som hos Georg Calixtus (d. 1656) och de övriga Helmstedtteologerna, hur de än må ha bedyrat motsatsen.

När det gäller de kristnas och de kristna teologernas inställning till kyrkans vittnesbörd, bör två extremer undvikas. För det första föraktar de inte kyrkans vittnesbörd utan ger noga akt på det, gläder sig över det och styrks i tron, när de ser att Gud även i gångna tider låtit vittnen uppstå som framställt den i Skriften uppenbarade sanningen. Våra bekännelseskrifter åberopar t.ex. upprepade gånger det faktum, att de inte lär några nyheter utan endast sådant som även den gamla kyrkan vittnat om.⁵ För det andra överskattar de kristna inte heller kyrkans vittnesbörd, som om det vore den kristna trons fundament bredvid Skriften. De håller istället fast vid att varken enskilda personers eller ett antal

³ WA 18, 604.

⁴ SKB, s. 117, 199, 200.

⁵ SKB, s. 62, 66-68, 89, 644, 679 ff, den s.k. testimoniekatalogen.

personers uttalanden kan skapa eller bevisa trosartiklar.⁶ De gamla lutherska teologerna påpekar i förbigående att det inte existerar något kyrkans *consensus* utom eller vid sidan om Skriftens lära, och detta allra minst om man inskränker *consensus* till de första fem århundradena. I praktiken kan man inte utvinna något ur Vincentius av Lerinum sats, att man skall hålla fast vid *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditur* (vad som överallt, alltid och av alla trots). Romarna löser problemet genom att sätta sin tillit till påven som lärotraditionens avgörande uttolkare. Protestantiska företrädare av traditionsprincipen, som t.ex. Calixtus, är tvungna att lita på dogmhistorikerna och hamnar därigenom vid sidan om Skriften på den mänskliga auktoritetens mark.

När det gäller den specifikt romerska grundprincipen i teologin, nämner de romerska teologerna den heliga Skrift, traditionen, koncilierna och påven som teologiska principer. Eftersom den slutgiltiga tolkningen av Skriften, traditionen, konciliebesluten m.m. ligger i påvens händer, blir denne i slutändan den romerska teologins enda princip. Påvens ofelbarhet hade redan långt före 1870 lärts av enskilda personer och hela partier inom den romerska kyrkan. Det rädde emellertid olika meningar inom kyrkan, om huruvida påven skulle vara ofelbar bara i förening med kyrkan (koncilierna och kyrkans lärare) eller helt av sig själv. Den senare åsikten, som tidigare hyllats av jesuiterna, upphöjdes genom Vaticanum 1870 till trossats för hela kyrkan. I den mån den romerska teologin faktiskt bestäms av påvens ofelbarhet, har den som princip den sataniska förhåvelsen hos den som tar sitt säte i Guds tempel som en gud och uppför sig som om han var Gud (2 Tess. 2:4). Istället för att i enlighet med den gudomliga ordningen förbli vid Kristi Ord, sätter den romerska teologin den stora påvliga lögnen om ofelbarheten över Kristi Ord. Det är genom Satan som denna lögn förts in i världen och finner gehör (2 Tess. 2:9-12).

För att bevisa det berättigade i att åberopa kyrkans vittnesbörd som teologisk princip vid sidan om Ordet, har romerska teologer framför allt stött sig på sådana skriftställen som Matt. 28:20. Deras argument är att Kristus här lovar sin kyrka sin nådenärvaro ända till den yttersta dagen. Då är det inte mer än rimligt, menar de, att kyrkan i sitt uppdrag att be-tyga sanningen inte far vilse. Vad som skall svaras på detta, framgår av det anförda stället självt. Kristus lovar i Matt. 28:20 sin kyrka sin nådenärvaro, efter att ha gett den i uppdrag att lära bara hans Ord. Han är

⁶ SKB, s. 316, 499 f, 540 f.

därför hos kyrkan med sin nådeuppenbarelse och sin nådeverkan i sitt åt kyrkan anförtrödda Ord. I den mån kyrkan lär och bekänner Kristi Ord, kan den verkligen inte fara vilse. Men om den lär något utan och vid sidan om Kristi Ord, är den inte bara inte ofelbar, utan far också med säkerhet vilse.

Skriftprincipen förkastas och i dess ställe upphöjs det mänskliga jaget till läroinstans i kyrkan,

5. när man åberopar enskilda uppenbarelsen som även betecknas som omedelbara eller nya uppenbarelsen. Med ”enskilda uppenbarelsen” menar vi sådana uppenbarelsen om den kristna läran som enskilda personer påstås ha fått genom syner, andeuppenbarelsen, ingivelser, inre röst, inre ljus osv. Den i Skriften föreliggande lärouppenbarelsen skall då tolkas, rättas till och kompletteras genom dessa enskilda eller omedelbara uppenbarelsen.

Under alla tider har den kristna kyrkan oroats av människor som berömt sig av påstådda, enskilda uppenbarelsen vid sidan om profeternas och apostlarnas ord. Detta skedde redan i den apostoliska kyrkan (1 Kor. 14:37, 2 Tess. 2:2). Under fornkyrkans tid räknas bl.a. montanisterna, donatisterna och messalianerna hit. Under reformationstidvarvet möter vi vederdöparna, schwenkfeldianerna m.fl. som avfärdade Luthers hävdande av Skriftens uteslutande giltighet och kallade det för trældom under bokstaven, och som mot Skriftens yttre ord ville uppställa det s.k. inre ordet som en högre uppenbarelse.⁷ I senare tiders historia är det kväkarna, labadisterna, swedenborgarna, irvingianerna, mormonerna m.fl. som hör hit.

Generellt sett kan det sägas, att alla som skiljer Den Helige Andes verkan från Skriftens ord därigenom gör enskilda eller omedelbara uppenbarelsen till teologins princip. Det är sakligt sett korrekt att sammanfatta dem under rubriken svärmare eller entusiaster. Principiellt sett hör följande samman: a. De påvliga, såtillvida som de tillskriver påven ett ofelbart läroämbete utanför och vid sidan om Guds skrivna Ord. I Schmalkaldiska artiklarna har Luther uppfattat sakförhållandet på ett fullt klart och riktigt sätt, då han säger: ”Även påvedömet är idel svärmeri, ty påven berömmar sig av ’att hava all lag och rätt i sitt hjärtas skrin’, och vad han dömer och bjuder i sin kyrka, det skall vara ande och rätt, även om det står i strid mot eller går utöver Skriften eller det

⁷ WA 18, 136.

talade ordet.” och vidare: ”Det [svärmeriet] är också ursprunget ... även till påvedömet.”⁸ **b.** Alla reformerta måste räknas hit i den mån de med Zwingli, Calvin och nyare reformerta teologer låter Den Helige Andes saliggörande verkan ske på ett omedelbart sätt utanför och vid sidan om Ordet. **c.** Alla moderna teologer hör hit som förnekar att Skriften är Guds ofelbara Ord, och som därför principiellt söker hämta och bestämma den kristna läran ur den religiösa upplevelsen.

Denna teologiska principlära sammanfaller i det väsentliga med påvens ”i sitt hjärtas skrin” och med Zwinglis ord: ”För Anden är ingen ledare eller farkost nödvändig”. I den mån den moderna teologin ersätter skriftprincipen med upplevelseprincipen, leder den också till samma resultat som det påvliga och det reformerta svärmeriet. Luthers beskyllning drabbar även den moderna teologin: ”Sådant lär de bara för att föra oss ut ur Skriften och för att upphäva sig till att vara våra mästare, för att vi skall tro på deras drömpredikningar.”⁹

Vad vi skall tro om läruppenbarelser utanför och vid sidan om Skriften är en fråga som är slutgiltigt avgjord i Skriften. Gud har inte utlovat några sådana uppenbarelser utan har tvärtom hänvisat alla kristna fram till den yttersta dagen till apostlarnas och profeternas ord, och han har bundit dem vid deras ord. I och med profeternas och apostlarnas ord är den gudomliga läruppenbarelsen avslutad. Så länge världen består, är det genom apostlarnas ord som alla kristna tror (Joh. 17:20), ty den kristna kyrkan är byggd på apostlarnas och profeternas grund (Ef. 2:20). De gamla lutherska teologernas axiom förtjänar att observeras: ”Antingen täcker nya uppenbarelser om den kristna läran den i Skriften föreliggande läran, och då är de överflödiga, eller så innehåller de något annat än det som står skrivet i apostlarnas och profeternas ord, och då skall de förkastas” (Rom. 16:17, 1 Tim. 6:3 ff, Luk. 16:29-31) .

Skriftprincipen förkastas och i dess ställe upphöjs det mänskliga jaget till läroinstans i kyrkan,

6. när man reser krav på att den kristna religionen skall uppfattas historiskt. Visserligen kan den kristna religionen mycket väl kallas för en historisk företeelse. Men den s.k. historiska uppfattningen av kristendomen måste med bestämdhet avvisas, därför att den används av moderna teologer i syfte att öva kritik mot Skriftens lära. Vad som skall

⁸ SKB, s. 333 f.

⁹ WA 8, 236.

gälla inom kyrkan som kristen lära, avgör endast Skriften och inte någon historisk uppfattning hos teologer som åsidosätter Skriften som lärans norm. Att den historiska uppfattningen skall gälla som lärans norm är f.ö. något ytterst dåraktigt, ty den historiska frälsningsuppenbarelsen finns endast i den heliga Skrift, där den återges. Kännedom om Kristus och hans lära får vi bara genom Kristi Ord som vi äger i apostlarnas och profeternas skrivna ord, och som Kristus eftertryckligt hänvisar oss till som det enda medlet att förstå sanningen (Joh. 8:31-32).

I sin ”Varningsskrift till folket i Frankfurt am Main” skriver Luther: ”Utanför hans Ord och utan hans Ord känner vi inte till någon Kristus, och ännu mindre känner vi till hans mening. Ty den Kristus som ger oss sin mening utan sitt Ord, han är den lede djävulen från helvetet som använder Kristi heliga namn och under det säljer sitt helvetesgift.”¹⁰ Det är ju hårda ord som våra moderna öron knappt ens tål att höra. Men de uttrycker hela sanningen, också ifråga om moderna teologer som skiljer den historiske Kristus från Kristus i hans Ord. Antalet skilda källor och normer för religiös kunskap reduceras således till två. Allt som inte är taget från Skriften allena, härstammar från Skriftens motpol, det mänskliga jaget. Det kan på ett adekvat sätt betecknas som rationalism. Det finns följaktligen bara två slags läror: Skriftens lära och svärmeriet. Förklaringen till att svärmeriet eller den skriftvidriga människoläran är så utomordentligt populär i världen finner man i Luthers uttalande: ”Svärmeriet vidlåder Adam och hans barn från världens begynnelse till dess slut, eftersom det inplanterats och inympats som ett gift i dem av den gamla draken. Det är också ursprunget och drivkraften till allt kätteri.”¹¹

2. Den heliga Skrift är till skillnad från alla andra skrifter Guds Ord

Huvudfelet som den moderna teologin finner hos fornkyrkan, Luther och de lutherska bekännelseskrifterna är att de satt likhetstecken mellan Skriften och Guds Ord. Men just detta, som både liberala och relativt konservativa, moderna teologer klandrar som fornkyrkans, Luthers och de lutherska bekännelseskrifternas fel, är i själva verket det enda rätta.

¹⁰ WA 30:3, 252 ff.

¹¹ Schmalk. art., SKB, s. 334.

Det är Skriftens lära om sig själv. På flera sätt lär Skriften en identitet mellan Skriften och Guds Ord.

a. Orden i Gamla testamentets skrifter citeras genomgående i Nya testamentet som Guds Ord. Så anförs i Matt. 1:23 ett citat ur Jesaja 7:14 med den särskilda anmärkningen (v. 22), att Herren talat dessa ord genom profeten. Vidare citeras Hos. 11:1 i Matt. 2:15, där Matteus uttryckligen betygar att Herren sagt detta genom profeten (jfr även Apg. 4:25 och Ps. 2:1, Apg. 28:25 och Jes. 6:9-10, Hebr. 3:7 och Ps. 95:8). Paulus kallar hela Gamla testamentet som anförtratts åt den judiska kyrkan för Guds utsagor eller Guds Ord (Rom. 3:2). Om hela Gamla testamentet som Guds Ord säger Kristus, att Skriften inte kan bli om intet i något enda ord (Joh. 10:35), inte ens när det rör sig om ordet *elo-him, theoi* (gudar), som används i Ps. 82:6 om överhetspersoner. Vidare sägs det i en hel rad skriftställen, att alla tilldragelser i världen måste rätta sig efter Skriftens ord. Med andra ord: allt som sker, måste ske som det gör, därför att det står *skrivet*. Så måste Kristi jungfrufödelse ske, för att Skriften skulle fullbordas (Matt. 1:22). Petrus måste på Kristi befallning sticka sitt svärd tillbaka i skidan, därför att skrifterna i annat fall inte skulle ha blivit uppfyllda (Matt. 26:54). Om hela sitt lidande och den därpå följande härligheten säger Kristus i Luk. 24:44 ff: ”Allt måste fullbordas, som är skrivet om mig i Moses’ lag och hos profeterna och i psalmerna.” Men om således allt måste ske som är skrivet i Skriften, så är Skriften inte människoord, utan Guds eget Ord, ty Gud har allt i himlen och på jorden i sina händer. Med rätta har det sagts om alla gammaltestamentliga citat i Nya testamentet, att de inte bara anförs som belägg ur skrifter som mänskligt sett är viktiga, utan som obestridliga bevis ur gudomliga böcker. ”Denna beviskraft tillmäts dessa skrifter, endast därför att de inte härrör från visa människor, utan från människor som drivits av Den Helige Ande.”

b. Det som sagts ovan gäller närmast Gamla testamentets skrifter. Att även apostlarnas skrifter i Nya testamentet är Guds eget Ord, är dock också något som Skriften tydligt lär. Så sägs t.ex. i 1 Petr. 1:10-12 att apostlarnas ord i Nya testamentet i likhet med profeternas ord i Gamla testamentet är Den Helige Andes ord. Invändningen att det här bara är tal om det muntliga ordet och inte om apostlarnas skrifter är ogiltig, därför att apostlarna säger att de skrivit detsamma som de förkunnat muntligen (1 Joh. 1:3-4). Likaså förmanar Paulus tessalonikerna att inte skilja mellan det som han muntligen förkunnat, och det som han skrivit till dem (2 Tess. 2:15). Till korintierna säger han, att det som

han skriver till dem är Herrens bud (1 Kor. 14:37). I sitt andra brev till korintierna erinrar han församlingen om att Kristus talar genom honom (2 Kor. 13:3). Och när aposteln uttalar förbannelsen över alla lärare som lär ett annat evangelium än det han själv lärt (Gal. 1:8), så säger han därmed att hans muntliga ord och hans skriftliga ord är Kristi Ord, något som han framhåller även på många andra ställen (jfr Ef. 2:20). Det är alltså rikligt belagt i Skriften att Nya testamentets skrifter i likhet med Gamla testamentets är Guds Ord. Annorlunda uttryckt: Skriften och Guds Ord skall identifieras med varandra.

Den heliga Skrift är en bok av helt enastående beskaflenhet. Den utgör en art för sig. Till skillnad från de miljontals böcker som annars finns i världen är den Guds Ord i en alldeles särskild bemärkelse. Visst finns det många böcker som innehåller Guds Ord, t.ex. Luthers skrifter. Men det som andra böcker rymmer av Guds Ord är taget från den heliga Skrift. I sina anvisningar till teologie studerande säger Luther med rätta, att ingen annan bok än Skriften allena lär (dvs. lär rätt) om det eviga livet.¹² Skriften är varken ett mänskligt eller gudamänskligt referat om Guds Ord och uppenbarelsens fakta, utan den är själv Guds Ord. Detta är Luthers inställning till Skriften. Han säger: ”Du skall umgås med Skriften på så sätt att du tänker på att Gud själv talar”, och: ”Den heliga Skrift har inte vuxit på jorden.”¹³ Därmed förklarar han att han betraktar den heliga Skrift som Guds Ord. På samma sätt lär även de lutherska dogmatikerna. Gerhard skriver t.ex.: ”Det finns inte någon saklig skillnad mellan Guds Ord och den heliga Skrift.”¹⁴ Det är bara en skillnad i uttryckssättet och inte i sak, om vi säger: ”Skriften säger” eller ”Gud säger”.

Denna sanning hamnar ibland i bakgrunden för oss, därför att den heliga Skrift talar till oss i så enkla mänskliga ord och går – framför allt i Gamla testamentet – in på ting som hör det jordiska livet till, som t.ex. hushållsfrågor, åkerbruk, kreatursskötsel, kläder och mat. Det går med den heliga Skrift som det gick med Kristus under den tid han vandrade på jorden. Eftersom Kristus till sina åtbörder befanns vara en människa, så menade de judar som såg honom att han bara var en människa, likt Johannes Döparen, Elia, Jeremia eller någon annan av profeterna (Matt. 16:14). Detsamma sker med den heliga Skrift. Eftersom den är skriven

¹² WA 50, 659.

¹³ WA 12, 440, WA 47, 193 f.

¹⁴ Loci, De Scriptura Sacra, § 7.

på mänskligt språk, anses den inte vara Guds Ord utan ställs på samma nivå som andra böcker, och den blir t.o.m. utsatt för mänsklig kritik.

Därför varnar Luther i sitt företal till Gamla testamentet: ”Jag ber och varnar varje from kristen, att han inte skall ta anstöt av enkelheten i språket och berättelserna som ofta möter honom här, utan att han skall komma ihåg, att hur ringa de än ter sig, så är de Guds höga majestäts, makts och vishets ord, verk, domar och historia. Ty detta är den Skrift som gör alla visa och kloka till dårar och som endast står öppen för de små och enfaldiga, såsom Kristus säger i Matt. 11:25. Släpp därför dina tankar och känslor och se på denna Skrift som den allrahögsta, ädlaste helgedom, som den allra rikaste fyndgruva som aldrig kan bli tillräckligt uttömd, på det att du må finna den gudomliga sanning som Gud här lägger fram så enfaldigt och enkelt för att dämpa allt högmod.”¹⁵

3. Den heliga skrift är Guds Ord därför att den är ingiven eller inspirerad av Gud

Skriften meddelar oss inte bara det faktum att den är Guds Ord, utan den lär också mycket tydligt hur detta kommer sig. Det beror på att Skriften inandats eller ingivits av Gud i de människor, genom vilka den skrivits (2 Tim. 3:16, 2 Petr. 1:21). Att den heliga Skrift – fastän den skrivits av människor – är Guds Ord, har sin förklaring i inspirationens gudomliga handling. Skriftens utsagor om inspirationen innehåller följande:

1. Inspirationen innebär inte endast s.k. realinspiration eller inspiration av sakinnehållet, inte heller s.k. personinspiration eller inspiration av personer, utan den är verbalinspiration, ingivelse av orden, eftersom den Skrift som sägs vara ingiven består av skrivna ord. Lika säkert som att predikatet ”gudainandad” utsägs om subjektet ”skrift” i 2 Tim. 3:16, är det att verbalinspirationen inte är någon konstlad teori som de gamla dogmatikerna uppfunnit. Den är Skriftens entydiga utsaga om sig själv. Samma sak framgår av 2 Petr. 1:21. Enligt detta ställe har gudsmän som drivits av Den Helige Ande inte bara tänkt eller gjort överväganden utan ”talat” (*elalesen*), dvs. uttalat ord. Att det här talas om Skriftens skrivna ord, sägs uttryckligen i föregående vers (v. 20), där de av de heliga gudsmännen frambragta orden närmare definieras som Skrif-

¹⁵ WA 54, 2 f.

tens profetia. Enligt 1 Kor. 14:37 har Paulus inte bara tänkt Herrens bud eller begrundat dem i sitt hjärta utan skrivit dem till korintierna. ”Vad jag skriver till er är Herrens bud”, säger han. Den gudomliga inspirationens objekt är således inte de skrivande utan själva den heliga Skrift. Det är denna som enligt 2 Tim. 3:16 är ingiven av Gud. Den som avvisar verbalinspirationen och endast vill godta en real- eller personinspiration, förnekar därmed – på grund av sin förutfattade dogmatiska mening – Skriftens lära om inspirationen. Vi kan inte se att det ligger någon sund logik i tänkandet bakom motsättningen mellan verbalinspirationen å ena sidan och real- eller personalinspirationen å andra sidan. Vi kan inte förstå de tankar som en skrift innehåller annat än genom de ord som används i skriften.

När det gäller en skrift råder samma sakförhållande som när det gäller muntligt tal. Vid muntligt tal förstår vi den talandes tankar genom de ord han använder, försåvitt han är förmögen och villig att klä sina tankar i ord. På samma sätt förstår vi en författares tankar genom de ord han använder i sin skrift, så länge författaren kan och vill uttrycka sina tankar i skrivna ord. Så förhåller det sig också när det gäller Guds tal och Guds skrift. Under förutsättning att Gud velat ha förbindelse med människorna genom muntligt tal, måste vi människor ge akt på Guds ord. Under förutsättning att Gud velat träda i förbindelse med människorna genom det skrivna Ordet, måste vi människor ge akt på de skrivna orden. Ifråga om Guds skrift har vi den stora fördelen, att Gud är helt kapabel och villig att uttrycka sina tankar i fullt adekvata ord.

Därför yrkar Luther ständigt på att varje kristen och varje teolog skall hålla sig till Skriftens ord. Han kände det som om varje Skriftens utsaga gjorde världen för trång för honom.¹⁶ Men Kristus själv har hänvisat oss till Skriftens ord. Tre gånger under frestelsen sätter han Skriftens ord mot djävulen och vinner på så vis seger (Matt. 4:1 ff). Med avseende ett enda Skriftens ord säger han i Joh. 10:35: ”Skriften kan ju icke bli om intet.” Och i Joh. 8:31-32 binder han oss till sitt tal på samma sätt som han i Joh. 17:20 binder oss vid apostlarnas ord. Om alla lärare som inte håller sig till vår Herres Jesu Kristi sunda ord, säger Paulus, att de är förblindade och inte förstår någonting utan endast ställer till med skadliga stridigheter i kyrkan (1 Tim. 6:3-4). Det är alltså skriftvidrigt, dåraktigt och skadligt att förneka verbalinspirationen.

¹⁶ WA 23, 106.

2. Inspirationen består inte bara i Guds ledning och hans bevarande från felaktigheter (*assistentia, directio, gubernatio divina*), utan i att Gud räcker fram eller ger de ord som Skriften består av. Predikatet ”gudainandad”, utsagt om Skriften, lär oss på ett otvetydigt sätt, att Skriften inte bara är styrd av Gud utan också ingiven av honom. När inom den lutherska kyrkan Georg Calixtus antog att Guds ledning och bevarande från felaktigheter bara gällde ifråga om sådana ting som de heliga skrivarna redan tidigare kände till, och som över huvud taget var mindre viktiga, förkastades denna lära med rätta av samtida lutheraner som skriftvidrig, eftersom ”ledd och styrd av Gud” och ”ingiven av Gud” är helt skilda begrepp. Det är av stor praktisk betydelse, att vi inte går med på att låta ”gudainandad” bytas ut mot ett blott ledande och bevarande från felaktigheter, ty genom ett sådant byte skulle Skriften i bästa fall vara människoord utan felaktigheter, men inte Guds levande, genomglödgade, majestätiska Ord. Det är endast genom inspirationen, genom ”ingiven av Gud”, som Skriften är Guds eget Ord.

3. Inspirationen sträcker sig inte bara till en del av Skriften, t.ex. det huvudsakliga innehållet, troslärorna, saker som skrivarna inte tidigare känt till osv., utan till hela Skriften. Det som är en del av Skriften är också ingivet av Gud. Detta och ingenting annat är innebörden i orden *pasa grafä theopneustos*, ”hela Skriften är gudainandad”. Det skulle vara att göra våld på dessa ord att från inspirationen undanta några delar av Skriften, t.ex. de som innehåller inflikade historiska, geografiska, fysikaliska och liknande uppgifter, eller sådana delar som återger saker som skrivarna redan tidigare känt till. Det är inte särskilt snillrikt, när moderna teologer invänder att Skriften inte är någon lärobok i historia eller geografi eller naturvetenskap, och att det därför borde vara självklart att inspirationen inte gäller historiska geografiska eller naturvetenskapliga uppgifter. Naturligtvis är Skriftens huvudsyfte inte att lära ut dessa ting. Skriftens egentliga uppgift anges på sådana ställen som Joh. 5:39, 2 Tim. 3:15 ff, 1 Joh. 1:4 m.fl. Skriften är till för att föra oss människor till kännedom om Kristus och således till saligheten. Men när det vid sidan om detta i Skriften även förekommer historiska upplysningar och andra iakttagelser, därför att Gud i sitt Ord trätt in i mänsklighetens historia, så är också dessa inspirerade och ofelbara, därför att de utgör delar av Skriften.

4. Eftersom inspirationen, enligt Skriftens egna utsagor om sig själv, inte bara sträcker sig till en del av Skriften utan till hela Skriften, är det därmed sagt att Skriften är fullkomligt ofelbar i alla sina ord och i alla

sina delar. Det är innebörden i Kristi vittnesbörd i Joh. 10:35. Detta bevisas också av hur Kristus och apostlarna handskas med Skriften, ty när de åberopar Skriften, anför de inte bara någon allmän tankegång i Skriften eller nöjer sig med några enstaka utsagor, utan oftast är det ett enda ord som de sätter fingret på för att bevisa vad de säger. Så lägger t.ex. Paulus i Gal. 3:16 all vikt på att substantivet står i singularis (genom din säd) och bevisar därmed att löftet om Kristus redan getts åt Abraham. Han noterar att Gud med avsikt valt detta uttryck. I Matt. 22:43-44 betygar Kristus för fariseerna sin gudomlighet och bevisar den utifrån Ps. 110, varvid bevisföringen är beroende av ett enda ord: ”min Herre”. Därmed har Skriftens fullkomliga ofelbarhet i alla ord och till alla delar fått ett klart bevis.

Därför bekänner Luther: ”Skriften har aldrig misstagit sig” och ”En enda prick i läran är värd mer än himmel och jord. Därför kan vi inte låta den skadas ens i den mest obetydliga sak”¹⁷ Att Luther här tänker på varje enstaka prick i läran i den meningen, att varje lära fått sitt uttryck i bestämda, okränkbara ord i Skriften, framgår av sammanhanget. Det handlar om nattvarden i konfrontation med sakramentarierna, mot vilka Luther säger: ”Om de trodde att det var Guds Ord, skulle de inte leka med det utan hålla det i den högsta vördnad och anse det trovärdigt utan något disputerande och utan tvivel, och de skulle veta, att ett Guds ord är alla Guds ord och alla är ett.”

I den moderna teologins läger har man med förfäran konstaterat förekomsten hos de gamla dogmatikerna av formuleringar som dessa: ”Den ursprungliga, kanoniska heliga Skrift är ofelbar sanning och undantagen varje misstag”¹⁸ och ”Inget misstag ens i småsaker, inget minnesfel, än mindre någon lögn, kan finnas någonstans i den heliga Skrift.”¹⁹ Men dessa ord går absolut inte utöver Skriftens vittnesbörd om sig själv eller utöver Kristi och apostlarnas utsagor.

5. Skriftens inspiration inkluderar givetvis även impulsen och befallningen att skriva (*impulsum et mandatum scribendi*). När romerska teologer å ena sidan vill medge, att evangelisterna och apostlarna skrivit i enlighet med Guds vilja och genom Guds ingivelse (*Deo volente et inspirante*) och å andra sidan påstår att inget uppdrag att skriva kan bevisas, motsäger de sig själva. När Quenstedt om detta säger, att de ro-

¹⁷ WA 7, 317, WA 40:2, 52.

¹⁸ Quenstedt, Syst. I, 112.

¹⁹ Calovius, Syst. I, 551.

merska teologerna skämtar (*nugantur*), så har han alldeles rätt. Ty om Gud ville att evangelisterna och apostlarna skulle skriva och samtidigt ingav dem vad de skulle skriva, så fick de också genom inspirationsakten impulsen och befallningen att skriva. Frågar vi varför de romerska teologerna belastar sig med denna själv motsägelse är orsaken uppenbar. Genom påståendet att evangelierna och de apostoliska breven visserligen är inspirerade, men att de inte är skrivna på Guds uttryckliga befallning, kommer den heliga Skrifts värde och nödvändighet att reduceras, medan däremot Guds oskrivna Ord, som påven under namn av tradition skapar och övervakar, upphöjs. Enligt den romerska läran är det skrivna Ordet, den heliga Skrift, inget fullkomligt rättesnöre för tron och livet, utan den behöver komplettering genom traditionen som skall accepteras och hållas i ära ”med en jämlik fromhetens känsla och vördnad.”²⁰ Denna åskådning är upphovet till sådana påståenden hos romerska teologer, som att den kristna läran bevaras renare genom traditionen än genom den heliga Skrift, att kyrkan mycket väl kan existera utan den heliga Skrift men inte utan traditionen o.d.

Förnekar de romerska teologerna *mandatum scribendi*, så sker detta för att de är angelägna om att påvens person skall erkännas i kyrkan som den avgörande auktoriteten. Utifrån den synvinkeln blir det uppenbart att det råder en klar analogi mellan den moderna teologin och Roms teologiska princip. Moderna teologer förnekar Skriftens inspiration, men de medger ändå att Guds Ord finns med i Skriften. Det som de i likhet med Rom protesterar så energiskt emot, är att den gudomliga uppenbarelsen skulle inskränkas till bokuppenbarelsen i den heliga Skrift, till en ”papperspåve”, en ”lärokodeks” som fallit ner till jorden från himlen. Den moderna teologin vill återigen i likhet med Rom komma bort från Skriften som teologins enda källa och norm, därför att den vill göra det teologiserande subjektet till den avgörande faktorn i den kristna kyrkan.

Hela debatten är avslutad genom att Skriften slår fast, att den kristna kyrkan ända till den yttersta dagen äger bestånd endast genom att den står på apostlarnas och profeternas grund och ingalunda är beroende av det fromma jaget, vare sig påvens eller någon annan enskild persons (Ef. 2:20). Liksom Kristus hänvisar oss till apostlarnas ord (Joh. 17:20), och liksom apostlarna själva avvisar alla falska kunskapskällor och falska normer och hänvisar oss till det av dem skrivna ordet (1 Kor.

²⁰ Trident., Sess. IV, decr. de canon. Script.

14:37), så måste vi, om vi vill känna till och vara i besittning av den kristna läran, även i våra dagar hänvisa alla till Guds skrivna Ord, den heliga Skrift som den gudomliga sanningens enda källa och norm. Låter vi inte Skriften själv få tala, så talar vi inte Guds Ord (1 Petr. 4:11).

4. Förhållandet mellan Den Helige Ande och den heliga Skrifts skrivare

Moderna teologer vill låta detta förhållande förbli obestämt. På denna punkt talar de om ett svårt problem som ännu inte lösts och fått en riktig formulering. En del anser att ”gränserna mellan det gudomliga och det mänskliga i Skriften över huvud taget inte kan bestämmas mekaniskt och kvantitativt”. Detta innebär att det inte går att säga vad i Skriften som skall tillskrivas skrivarna. Om det verkligen skulle förhålla sig på det viset, skulle den ha rätt som ger den teologiska världen detta råd: ”Det vore bäst, om vi istället för alla moderna försök till en god evangelisk tolkning helt skulle ta avstånd från begreppet inspiration.” En bibel, i vilken gränserna mellan den gudomliga sanningen och mänsklig villfarelse förblir ovissa, är inte den bok om vilken David säger: ”Ditt ord är mina fötters lykta och ett ljus på min stig” (Ps. 119:105, 19:8).

Men nu är det också så, att alla resonemang som går ut på att det är omöjligt att bestämma förhållandet mellan Guds Ord och människoord är sakligt sett helt omotiverade. Här rör det sig om försök att grumla klart vatten. Skriften definierar mycket exakt förhållandet mellan Den Helige Ande och de mänskliga skrivarna, då den t.ex. säger att Herren eller Den Helige Ande talat ”genom profeten” eller ”genom Davids mun” eller ”genom sina heliga profeters mun” (Matt. 1:22, 2:15, Apg. 1:16, 4:25, Luk. 1:70), nämligen så, att det ord som talats genom människor inte är människoord utan Guds eget Ord (Rom. 3:2, 1 Kor. 14:37, 1 Tess. 2:13).

Om förhållandet mellan Den Helige Ande och Skriftens skrivare måste vi således säga detta: Gud har begagnat sig av skrivarna som organ eller verktyg för att meddela människorna sitt Ord i skriftligt fixerad form. För att ge uttryck åt detta förhållande mellan Den Helige Ande och de mänskliga författarna kallar såväl kyrkofäderna som även de gamla lutherska teologerna de heliga skrivarna för *amanuenses*, *notarii*, *manus*, *calami*, Den Helige Andes skrivare, notarier, händer och

pennor. Som bekant brukar de moderna teologerna förlöjligen dessa uttryck, men med rätta kallas deras förlöjlighande oförstånd. Ty dessa uttryck är helt i överensstämmelse med Skriften, så länge vi håller fast vid jämförelsens poäng (*tertium comparationis*), nämligen själva instrumentaliteten. Dessa uttryck säger inget mer och inget mindre än att de heliga skrivarna inte nedtecknat sitt eget ord, utan Guds. Detta är, som vi visat ovan, Kristi och hans apostlars avgörande bedömning. Dessa uttryck bör alltså inte förlöjlighas utan istället erkännas som skriftenliga.

Först och främst ligger det i själva sakens natur, att skrivarna trots instrumentalitetsförhållandet inte varit döda maskiner utan varit och förblivit levande, personliga verktyg, begåvade med förstånd och vilja och utrustade med en viss stil. Ty Gud har inte först dödat dem eller berövat dem deras mänsklighet för att sedan tala genom dem eller låta dem skriva hans ord. Tvärtom har han omsorgsfullt hållit dem vid liv och bevarat deras genuint mänskliga uttryckssätt, för att de skulle kunna tala och skriva och således också förstås av människorna.

Det är just detta – och enbart detta – som kyrkofäderna och de gamla lutherska dogmatiker har lärt och framställt på ett så eftertryckligt sätt, då de talat om *amanuenses*, *calami* o.d. Hos dem är det två ting som lärs: 1. Eftersom Gud genom apostlarna och profeterna gett människorna sitt eget och inte apostlarnas och profeternas ord, får apostlarna och profeterna beteckningen Guds händer, Guds skrivare, notarier, o.d. (jfr Augustinus, Cyprianus, Quenstedt, Gerhard m.fl.). 2. Både kyrkofäderna och de gamla dogmatikerna tillbakavisar på det bestämdaste varje mekanisk eller ytlig uppfattning om detta förhållande. I skarp motsättning till montanismen avvisar kyrkofäderna uttryckligen t.ex. extasen som en form av inspiration. Enligt Eusebius²¹ skrev Miltiades mot montanisterna och förkastade därvid i sin skrift åsikten att profeterna måste tala i extas. Clemens Alexandrianus betecknar rentav extasen som ett kännetecken på falska profeter och den onde anden. Fr.o.m. Origenes är förkastandet av denna från hedendomen härrörande föreställning karakteristisk för kyrkofädernas hållning. På samma sätt lärde Chrysostomus, Epifanius, Athanasius och andra.

De gamla lutherska dogmatikerna ägnar stor omsorg åt att avvisa den falska föreställningen, att profeterna och apostlarna utförde ett blott

²¹ Kyrkohistoria, 5, 17.

mekaniskt arbete då de nedtecknade Skriften. Tvärtom visar de, att *amanuenses* villigt utfört sin skrivarettjänst, och att de gjort det i fullt medvetande om att de skrev Guds Ord. Då de skrev Skriften, medverkade de inte bara efter sin mänskliga vilja, genom vilken människan drivs av Gud i sådant som är att hänföra till det naturliga livets sfär. Inte heller medverkade de bara efter den pånyttfödda viljan, genom vilken alla kristna drivs av Gud till goda gärningar. De verkade enligt den extraordinära drivkraft, genom vilken de av Den Helige Ande drevs i sin särskilda kallelse och i sitt ämbete, nämligen att som profeter och apostlar i skrift fixera Guds eget Ord.

I detta sammanhang framställer Quenstedt också sitt svar på frågan i vilket avseende skrivarnas mänskliga vilja inte varit utesluten vid skrivandet av Skriften: "icke som om de gudomliga skrivarna skrivit utan eller emot den egna viljan, utan medvetande och ovilligt. Ty de skrev frivilligt, med sin vilja och med sitt vetande." Liksom kyrkofäderna avvisar Quenstedt uttryckligen extasen, då han förklarar uttrycket "drivna av Anden". Han skriver: "De heliga skrivarna kallas av Den Helige Ande för drivna, påverkade och pådrivna inte alls i den meningen att de varit andligen frånvarande, som svärmarna påstår och som hedningarna fantiserar om sina profeters entusiasm. Och absolut inte heller i den meningen att profeterna själva inte förstått sina profetior eller det som de skulle skriva, vilket en gång var montanisternas, frygiernas eller katarfygiernas och pricillianisternas villfarelse."²²

Det är alltså historiskt sett oriktigt att påstå det som man t.ex. hävdar om den ortodoxa inspirationsläran: "Den Helige Andes förhållande till Skriften är tänkt som förmedlat inte genom de bibliska skriftställarnas egna andliga aktiviteter utan som förmedlat på ett blott yttre sätt genom de skrivandes händer."²³ Somliga avlägsnar sig ännu längre från den historiska sanningen, då de talar så här om dogmatikernas inspirationslära: "Denna inspirationslära var något helt nytt. Visserligen var det bara extasbegreppet som fattades, för att det skulle ha varit en förnyelse av Filos och de gamla apologeternas inspirationslära som kyrkan i motsats till montanismen enhälligt övergivit. Men avsaknaden av detta begrep förvärrade bara saken, genom att inspirationen nu reducerades till en mekanisk inspiration."²⁴ Man har fullständigt tappat orienteringen ifråga

²² Quenstedt, Syst. I, 82 f.

²³ Luthardt, Kompendium¹⁰, s. 332.

²⁴ Cremer, R. E.², VI, 752.

om historiska fakta, när man ser saken så. De moderna teologernas förlöjligande av uttrycken *amanuenses*, *calami* osv. hedrar varken deras förstånd eller deras sinne för sanningen.

5. Invändningar mot den heliga Skrifts inspiration

Invändningarna mot den heliga Skrifts inspiration utgör ett mycket sorgligt kapitel. Den som förnekar Skriftens inspiration, dvs. den som förnekar att den heliga Skrift är Guds eget ofelbara Ord, förstör för sig den kristna kyrkans fundament (Ef. 2:20). Vidare blir var och en som förnekar Skriftens inspiration *eo ipso* en kritiker av Skriften, och eftersom Guds Ord inte vill bli föremål för kritik utan föremål för tro, faller han under den gudomliga straffdom som beskrivs i Matt. 11:25. Ingen kan således förneka Skriftens inspiration utan att tillfoga sig själv skador som har återverkningar på hans naturliga själsliga krafter. Detta faktum bekräftas av kvaliteten på de argument som riktas mot inspirationen. Det visar sig att dessa argument alldeles uppenbart står under den nivå som människor med naturliga förståndsgåvorna även efter syndafallet normalt har. Följande invändningar har gjorts och görs ännu i dag mot den heliga Skrifts inspiration:

1. Den stilistiska skillnaden i de olika böckerna i Skriften. Det är faktiskt sant att det finns olika stilar i Skriften. Jesaja skriver på ett annat sätt än Amos, Johannes på ett annat sätt än Paulus. Detta påpekar även de gamla dogmatikerna. Quenstedt skriver t.ex.: ”Det är stor skillnad mellan de heliga författarna ifråga om stil och sätt att uttrycka sig.”²⁵ Denna skillnad i stilen påstås nu motsäga Skriftens inspiration. Med emfas sägs det, att olikheter i stilen ger läran om Skriftens gudomliga inspiration dödsstöten. Så är ingalunda fallet. Tvärtom är det så, att olikheter i stilen inte motsäger inspirationen utan är något som denna fordrar, därför att Gud inte bara talat genom en människa utan genom ett flertal människor. Var och en av dessa hade sin egen särskilda stil som Gud använde sig av för att förmedla sitt ord. Det finns i själva verket inte någon mänsklig stil *in abstracto*, utan bara en stil *in concreto*, dvs. den stil som finns hos individuella personer.

Men varför har då Gud inte begagnat sig av sin egen gudomliga stil för att därigenom även på ett yttre, obestriddligt sätt låta inspirationen

²⁵ Quenstedt, Syst. I, 111.

framstå i öppen dag? På denna fråga svarar Skriften, att Gud inte kunnat begagna sin egen eller himlens stil, därför att den himmelska stilen inte passar för oss människor här på jorden (2 Kor. 12:4). Det förhåller sig följaktligen så, att invändningen som grundar sig på skillnad i stil, inte är särskilt klyftig. Våra gamla dogmatiker talar på ett mycket förståndigt sätt om detta: ”Den Helige Ande har velat anpassa sig till människornas beskaffenhet och har nedlåtit sig därtill.”²⁶

En analogi till denna utblottelse har vi i Kristi person i förnedringens tillstånd. Då Kristus i människans ställe måste uppfylla Lagen och lida och dö, var det nödvändigt att han inte vandrade omkring i det judiska landet i sin gudomliga härlighet – om han gjort det, så skulle alla människor ha flytt undan honom. Han utblottade sig och befanns till det yttre vara som en människa (Fil. 2:7). Så måste Gud, då han ville tala till människorna, avstå från sin gudomliga eller himmelska stil och sänka sig ner sig till mänsklig stil, för att människorna skulle kunna förstå honom. Hur detta var möjligt är något som ligger bortom vår fattningsförmåga, liksom det för oss förblir en ofattbar hemlighet att Guds Son kunnat utblotta sig till korsets död utan att avlägga eller förminska sin gudom. Men liksom detta senare faktum orubbligt kvarstår, så är det också ett faktum att Guds tal i Skriften inte upphör att till alla delar vara Guds Ord, bara för att Gud sänkt sig ner till skrivarnas mänskliga talesätt och stil. Detta framgår av alla skriftställen där Skriftens ord och Guds Ord identifieras, dvs. av alla ställen där de heliga skrivarnas ord betecknas som Guds Ord (Rom. 3:2, 1 Tess. 2:13) som inte kan bli om intet (Joh. 10:35), och på vilket kyrkan med sin tro står klippfast ända till den yttersta dagen (Ef. 2:20).

De moderna teologerna hävdar med stor samstämmighet, att de gamla dogmatikerna framhävt Skriftens gudomliga sida så starkt att den mänskliga sidan kommit till korta. Detta starka framhävande av Skriftens gudomliga sida förekommer visst hos dogmatikerna, men i det följer de bara Kristi evangelister och apostlar och Kristus själv. I t.ex. de första fyra kapitlen i Matteusevangeliet citeras Skriften nio gånger, och varje gång sker det med syftning på Skriftens gudomliga sida. Skriften ses nämligen från sin gudomliga sida, när vi läser att det som i dessa kapitel berättas om Kristi liv har skett för att Skriften skulle fullbordas. Inga tilldragelser rättar sig efter människoord med väl efter Guds Ord. Och när Kristus frestas av djävulen med orden: ”Det är skrivet”, ses

²⁶ Quenstedt, Syst. I, 109.

Skriften även här från sin gudomliga sida. Genom människoord blir inte djävulen slagen, men Guds Ord besestrar honom (Ef. 6:17).

Frågar vi varför Skriftens gudomliga sida framhävs så starkt i Skriften, så är svaret enkelt. Det finns ju knappast någon risk, att den mänskliga sidan, i rätt bemärkelse, skall förbises. Den är uppenbar för vem som helst, därför att Skriften är skriven på mänskligt språk. Men det finns en risk, att den gudomliga sidan kan förbises, därför att det mänskliga förnuftet alltsedan syndafallet är så förmörkat, och därför att vi avlägsnat oss från det liv som är av Gud (Ef. 4:18). Det faktum att Ordet, som är skrivet av människor på mänskligt språk, inte är människoord utan helt och hållet Guds Ord, är något som av ovan nämnda skäl kan hamna i bakgrunden för oss och således lätt undgå oss. För övrigt är det inte alls den mänskliga sidan av Skriften som de moderna teologerna avser, när de säger att de gamla dogmatikerna har förbisett Skriftens mänskliga sida. ”Skriftens mänskliga sida” innebär för dem enligt deras förmenande de i Skriften förekommande ”felaktigheterna”. Enligt sådana teologer skall Skriften bli om intet för att inte betraktas som en lärobok i den kristna religionen. Det egna jaget skall istället få utrymme att verka efter sitt eget behag.

2. Mot den heliga Skrifts inspiration har man invänt att de heliga skrivarna åberopar historisk forskning. Detta har också sin riktighet. Lukas åberopar (1:3) att han efterforskat allt ända från begynnelsen. Likaså pekar Paulus på att historiska fakta meddelats honom genom andra personer (1 Kor. 1:11). Från denna utgångspunkt fortsätter argumenteringen så här: Om det som skulle skrivas getts åt skrivarna av Gud, varför skulle de då åberopa egna efterforskningar och rapporter och upplysningar som de fått genom andra personer? Denna invändning ligger på samma nivå som argument rörande olikheten i stilarna. Liksom Den Helige Ande begagnat sig av den stil som fanns hos de enskilda skrivarna, så använde han sig också av de historiska kunskaper som skrivarna redan ägde genom egen erfarenhet (Gal. 1:13 ff, 2:1 ff) eller genom forskning eller kontakter med andra personer. Pingstdagens exempel kan belysa detta. Kristi uppståndelse kände apostlarna till redan före pingsten av egen erfarenhet. Ändå talade de på pingstdagen om Guds stora gärningar, alltså även om Kristi uppståndelse, såsom ”Anden ingav dem att tala” (Apg. 2:4).

Särskilt när det gäller psalmernas inspiration har man menat, att det är absurt att anta att Den Helige Ande genom David skulle ha talat det som David känt i sitt hjärta. Men David själv betygar att det egna hjär-

tats erfarenheter och inspirationen inte upphäver varandra (2 Sam. 23:1-2). Därför antog inte heller Luther, att det förelåg någon motsägelse mellan hjärtats känslor och inspirationen, utan snarare prisade han denna kombination som ett Den Helige Andes sätt att undervisa. Samtidigt varnar han oss alla för att åsidosätta Davids psalmer, så fyllda av hans hjärtas upplevelser, som om de bara skulle innehålla mänsklig undervisning. Luther kommenterar t.ex. 2 Sam. 23:1-2 så här: ”Den som kan berömma sig av att Den Helige Ande talar genom honom, och att hans tunga talar Den Helige Andes ord, måste förvisso vara mycket säker på sin sak. ... Den som har öron att höra, han höre. Mitt tal är inte mitt tal, utan den som hör mig, han hör Gud, och den som föraktar mig, föraktar Gud.”²⁷

3. På senare tid har särskilt de olika läsarerna som finns i de bevarade avskrifterna (*apografa*) av originalskrifterna (*autografa*) gjorts till en invändning mot Skriftens inspiration, eftersom avskrivarna inte var inspirerade. Skrivfel eller förbiseenden eller förmenta förbättringar i avskrifterna har ingenting att göra med originalets inspiration. Därför borde man låta bli att argumentera mot originalets inspiration på grund av fel som finns i avskrifterna. Här sätter nu med kraft en invändning mot inspirationen in i en annan form, nämligen att en inspirerad skrift är värdelös och att dess inspiration inte bör drivas, eftersom de olika läsarerna ändå gör det ovisst vilket som varit Guds ursprungliga Ord. Men sanningen är den rakt motsatta.

Trots varianterna i avskrifterna av Bibeln har vi ju en fastslagen text. Om vi nu begränsar oss till Nya testamentets text – som sägs ha otaliga läsararter – så finns det två sätt att veta att apostlarnas ord eller – vilket är sak samma – Kristi ord bevarats åt oss i de föreliggande avskrifterna.

a. Vi vet detta *a priori*, dvs. före all mänsklig undersökning, på grund av Guds löfte. Då Kristus i Joh. 17:20 säger, att alla som ända till den yttersta dagen kommer till tro på honom gör det genom apostlarnas ord, så säger han därmed att apostlarnas ord kommer att finnas tillgängligt i kyrkan ända till den yttersta dagen. Detsamma gäller också när Kristus i Joh. 8:31-32 förmanar alla troende att förbli vid hans Ord. Om det finns människor som inte erkänner att Kristi Ord finns tillgängligt, så ligger felet i deras blindhet, eftersom de med seende ögon inte ser (Matt. 13:13 ff). Vidare: när Kristus ger inte bara sina apostlar utan hela

²⁷ WA 54, 35.

kyrkan uppdraget att lära alla folk vad han befallt dem att lära (Matt. 28:20), så är därmed sagt att Kristi lära i alla sina delar kommer att stå till kyrkans förfogande ända till den yttersta dagen – också på ett sådant sätt att den är klar och säkert kan fattas. Men Kristus har ju även betygat den gammaltestamentliga textens tillförlitlighet. När han säger att Skriften inte kan bli om intet (Joh. 10:35), eller då han befäller att man skall lyssna till Mose och profeterna (Luk. 16:29), så innebär ju detta att vi i Skriften har en fastställd text, dvs. apostlarnas och profeternas gudomligt inspirerade ord – och det trots alla olika läsarter i avskrifterna.

b. Vi kommer fram till samma resultat också *a posteriori*, dvs. genom vetenskaplig undersökning. Genom mänsklig-vetenskaplig undersökning kan vi konstatera, att inte en enda kristen lära på någon punkt förändras genom varianternas mängd. Var och en kan förvissa sig om det genom att jämföra det grekiska Nya testamentets text i en textkritisk bearbetning (t.ex. av Tischendorf, Westcott & Hort eller Nestle) med den s.k. *textus receptus*, som var den fastställda texten innan den textkritiska forskningen egentligen börjat. Den som gör sig mödan att jämföra, kureras på ett radikalt sätt från rädslan att någon enda kristen lära skulle behöva ändras på grund av de tusentals varianter som vi har den nyare textkritiken att tacka för. Det är i själva verket så, att fastställandet av den kristna läran är helt oberoende av den nyare textkritiken. Därmed har det inte sagts, att textkritiken helt skall strykas ur den teologiska kursplanen i vår tid, men man skall hålla sig till sanningen och inte kasta tvivel över den kristna läran med hänvisningar till textkritiken.

Ytterligare må följande tjäna till närmare beskrivning av saken: Den heliga Skrift är beskaffad så, att en och samma lära kommer till uttryck på flera, för det mesta på många, ställen (jfr Fil. 3:1). Om nu det inträffar, att vi för en variants skull måste avstå från ett beläggställe för en viss lära – det bör påpekas att sådana fall är ytterst sällsynta – har vi för den läran tillräckligt många andra beläggställen som inte är ifrågasatta genom textkritiken. Man bör t.ex. i en strid med unitarier avstå från att använda 1 Joh. 5:7 som ett belägg för läran om Den Heliga Tre-enigheten. Orden om de tre vittnena i himlen: ”Fadern, Sonen och Den Helige Ande” saknas i de gamla grekiska handskrifterna (ej med i 1917 års sv. övers.) Visserligen kan nu någon på grundval av sin forskning mena att dessa ord dock är äkta (jfr det kända patristiska citatet av stället hos Cyprianus). Men i en strid med en unitarie som bestrider äkthe-

ten av 1 Joh. 5:7 avstår vi genast från att använda detta ställe som bevis. Läran om Den Heliga Treenigheten blir fördenskull inte satt i fråga, eftersom läran är klart betygad genom andra Skriftens ord (Matt. 28:19, 2 Kor. 13:13).

4. Mot Skriftens inspiration anför de påstådda motsägelserna i Skriften och felaktiga uppgifter över huvud taget. Vad gäller motsägelserna kan i korthet sägas, att det sakligt förhåller sig så: Med bara lite god vilja låter sig möjligheten att lösa upp motsägelsen i de flesta fall påvisas med lätthet. För varje sunt tänkande människa bör det vara tillräckligt, om man kan bevisa möjligheten till det. Man bör inte klandra Chemnitz för att denne i sin evangelieharmonin nöjer sig med sannolikheter i de fall där han inte kunnat framställa något med säkerhet. Den princip som Chemnitz företräder är den enda vettiga. Skulle det förekomma ett fall, där vi kristna inte kan se någon möjlighet till harmonisering, låter vi saken bero, därför att vi tror på Skriftens ofelbarhet på grundval av Guds Sons auktoritet (Joh. 10:35). Alla invändningar mot Skriftens ofelbarhet är en kristen människa ovärdiga, därför att dessa ställer mänskligt omdöme emot Kristi omdöme.

Luther är väl förtrogen med apologetik och bedriver den också, när det är fråga om att hjälpa otroende och även kristna efter köttet. Men när han beskriver den hållning till Skriften som är passande för en kristen, använder han bestämda och hårda ord. Han säger t.ex: ”De [sofisterna] säger, att Skriften är alldeles för svag för att kunna kullkasta kättare; det hela måste ske med hjälp av förnuftet och komma från hjärnan. Så måste man bevisa, att tron har rätt. Men vår tro är över allt förnuft och den ensam är Guds kraft. Om folk inte vill tro, så skall du tåga, ty du är inte skyldig att tvinga dem att anse Skriften vara Guds bok eller Guds Ord.”²⁸ Luther ser det som en ytterst ovärdig ståndpunkt för kristna människor att inte hålla det som Kristus och hans apostlar talat och skrivit för att vara Guds ofelbara Ord.

Denna bedömning gör Luther också ifråga om Skriftens historiska tillförlitlighet i alla de fall där det föreligger någon meningsskiljaktighet mellan profanskribenter och Skriftens uppgifter. Han säger: ”Jag begagnar mig av dessa [profanskribenterna] på ett sådant sätt, att jag inte tvingas motsäga Skriften. Ty jag tror att i Skriften talar sanningens Gud, men i andra historier är det mycket fina människor som visar sin

²⁸ WA 12, 362.

förmåga, sin flit och sitt nit, men dock såsom människor – om intet annat kan ju deras avskrivare ha gjort fel.”²⁹

Likasa håller Luther fast vid Skriftens ofelbarhet, när det gäller skiljaktigheter mellan Skriften och naturvetenskapen. Om läran om världens skapelse säger han: ”När Mose skriver, att Gud skapat himmel och jord och allt som däri är på sex dagar, låt det då förbli vid att det var sex dagar, och drista dig inte till att leta efter någon textförklaring om att sex dagar varit en dag. Kan du emellertid inte fatta att det varit sex dagar, så ge Den Helige Ande den äran, att han är lärare än du.”³⁰

När det gäller harmoniseringen av de berättelser i evangelierna som förefaller motsäga varandra, nöjer sig Luther (och även Chemnitz) med att ange olika möjligheter till harmonisering.³¹ Så litet tvivlar Luther på berättelsernas riktighet, att han förklarar det som tillsynes är brist på ordning i dessa vara Den Helige Andes verk och visdom.³²

Det ord som rektor emeritus August Grünweller i Rheydt en gång skrev i ett brev till en lärare i Sachsen passar in i vårt sammanhang: ”Ni påpekar motsägelser som Ni inte kan lösa med förståndet, men samtidigt understryker Ni, att Ni är medveten om att Er kunskap inte är något absolut. Detsamma gäller för min del. Dylika omständigheter, vars antal jag med lätthet skulle kunna öka, är inte okända för mig eller någon annan uppmärksam bibelläsare. Men kan och får vi då med bestämdhet påstå, att allt det som mitt eller Ert förstånd anser vara motsägelser aldrig kommer att låta sig förklaras? Eller att det inte kan vara så, att allt som f.n. förefaller oss orimligt kommer att upplösas i harmoni i ljuset av en bättre eller absolut kunskap? ’Nu ser vi ju på ett dunkelt sätt, såsom i en spegel, men då skall vi se ansikte mot ansikte. Nu är min kunskap ett styckverk, men då skall jag känna till fullo, såsom jag själv har blivit till fullo känd.’ Får inte detta aposteln ord sin tillämpning även i vårt fall och med avseende på Era iakttagelser? Vi medger ju båda, att den heliga Skrift för vårt förnuft förefaller innehålla motsägelser, men de slutsatser som Ni och jag drar på grund av detta förhållande är rakt motsatta. Ni använder Ert förstånd på ett primitivt sätt och drar slutsatsen: I Skriften förekommer det motsägelser, alltså kan Skriften inte vara ofelbar. Min slutsats är denna: Enligt klara uttalanden av den som

²⁹ WA 53, 22.

³⁰ WA 12, 440.

³¹ WA 46, 726.

³² WA 47, 566.

Skriften vittnar om är Skriften den oantastbara sanningen. Därför måste motsägelserna kunna lösas i ljuset av en högre eller mer fullkomlig kunskap. Ni företräder en rationalistisk ståndpunkt, även om Ni är medveten om att Er kunskap är otillräcklig och inte absolut. Jag ansluter mig till vår Herres och Mästares Jesu Kristi ståndpunkt, därför att jag inte tilltror mitt begränsade förnuft något säkert omdöme, när det gäller gudomliga ting. För Er rör det sig om en förståndsfråga; för mig rör det sig om en trosfråga.”³³

5. Vidare har en hel rad faktiska eller blott förmodade fakta anförts mot Skriftens inspiration, som t.ex. att citat ur Gamla testamentet i Nya testamentet återges på ett mindre ordagrant sätt, att det i Skriften förekommer saker som är av ringa betydelse eller inte anstår Den Helige Ande, såsom språkliga oriktigheter o.d. och även enstaka ställen som 1 Kor. 7:12 och vissa andra avsnitt i Bibeln.

När det gäller den påtalade bristande noggrannheten i de nytestamentliga skrivarnas återgivande av gammaltestamentliga citat, har frågan ställts, om man verkligen hyser värdiga tankar om Den Helige Ande, när man tillskriver honom alla inexakta citat som finns i Nya testamentet. Dessa inexakta citat – om man nu skall använda detta uttryck – finns onekligen i Skriften. Även Luther skriver: ”Man ser ju ofta, att evangelisterna citerar profeterna i något förändrad form.”³⁴ Enligt vår beräkning finns det i Romarbrevet 47 citat ur Gamla testamentet, varav endast 24 är ordagranna. De formella avvikelserna från ordalydelsen i Gamla testamentets text är av olika slag. I vissa fall har den gammaltestamentliga texten utvidgats (t.ex. Jes. 61:1, Luk. 4:18), i många fall har den dragits samman (Jes. 8:22, 9:1, Matt. 4:15). Mycket ofta har flera ställen sammansmält (Jer. 32:6 ff, Sak. 11:12-13, Matt. 27:9).

Att de gammaltestamentliga skriftordens innebörd alltid bevarats, när de citerats på detta sätt, är något som *a priori* står fast för alla som tror att evangelisterna och apostlarna talat och skrivit genom Den Helige Ande. Det kan i ljuset av Nya testamentet bevisas även *a posteriori*, att Gamla testamentets mening inte är någon annan än den som Nya testamentet ger uttryck åt. Luther säger (på samma ställe som citerats ovan): ”Man skall veta, att evangelisterna inte är angelägna om att anföra profeternas samtliga ord; för dem räcker det att anföra samma mening och visa på dess fullbordan.” Fortsättningen på Luthers ovan an-

³³ Deutsche Lehrerzeitung, Jahrg. 36, No 17, Berlin 1923.

³⁴ WA 10:1:2, 32.

förda ord – ”Man ser ju ofta, att evangelisterna citerar profeterna i något förändrad form” – lyder: ”Dock sker detta utan att innehållet och innebörden lider någon skada.”

Likväl kvarstår frågan om den egentliga orsaken till de ofta påfallande och genomgripande avvikelserna från Gamla testamentets ordalydelse. Man har försökt förklara diskrepanserna på olika sätt (att det funnits en förvrängd text av Gamla testamentet som korrigerats i Nya testamentet; att det rört sig om minnesfel från de heliga skrivarnas sida, brist på inspiration osv.). Det finns emellertid bara en förklaring till Nya testamentets ofta mycket fria sätt att handskas med Gamla testamentets ordalydelse. Förklaringen ges i skriftställen som t.ex. 1 Petr. 1:10-12, där det uttryckligen sägs, att samme helige Ande som var i Gamla testamentets profeter och talade genom dem även avlagt vittnesbörd i Nya testamentet genom evangelisterna och apostlarna.

Till detta vittnesbörd hör även att gammaltestamentliga ställen citeras och tolkas. I dessa citat från Gamla testamentet kan man säga att Den Helige Ande citerar sig själv. Han har makten och förfogar fritt över sina egna ord. Då ett gammaltestamentligt ställe citeras, gör Den Helige Ande så att säga ”en ny text” – som Luther uttrycker saken – varvid han samtidigt tolkar Gamla testamentets text. De av Den Helige Ande drivna evangelisterna och apostlarna citerar inte så mycket utan snarare utlägger Skriften, eller som Luther säger: ”Hur djupt griper de inte tag i Skriften, som om de hade studerat den i hundratusen år och lärt sig den hur bra som helst. Jag skulle inte kunna ha sådana färdigheter i Skriften, fast jag är doktor i den heliga Skrift.”³⁵ Någon har alldeles riktigt sagt: ”Att gammaltestamentliga ställen i Nya testamentet inte alltid anförs ordagrant, beror inte på att den text som vi har framför oss är fördärvad, utan har sin förklaring i att en utläggning av ställets egentliga innebörd ges genom Den Helige Andes ingivelse”, och ”Den Helige Ande har uppenbarat Gamla testamentet och har förbehållit sig rätten att utlägga det i Nya testamentet.”

Den gestalt som de gammaltestamentliga citaten har fått i Nya testamentet, ger alltså ingalunda dödsstöten åt tesen om Skriftens ordgranna inspiration, om man ser saken på rätt sätt. Tvärtom utgör dessa olikheter ett utmärkt bevis för verbalinspirationen. Hade det nämligen varit så, att evangelisterna och apostlarna inte varit inspirerade, och

³⁵ W² 13, 2053 f.

hade de i likhet med andra som skriver varit hänvisade till egna funderingar, så skulle de säkert omsorgsfullt ha undvikit alla stötestenar som mänskliga betraktelsesätt hittar i deras citat. På samma sätt som de skenbara motsägelser som finns i Skriften utgör ett bevis för att Skriften inte har producerats av beräknande människor, är också evangelisternas och apostlarnas sätt att citera Gamla testamentet ett bevis för att de talat och skrivit genom Den Helige Andes ingivelse och inte av sig själva utifrån sina egna, rent mänskliga överväganden.

Mot Skriftens inspiration har man invänt, att det i Skriften förekommer så många betydelselösa, mänskliga ting, rena rama petitesseer, som det vore under Den Helige Andes värdighet att tala om. Så talas det t.ex. om Paulus mantel och om de pergamentskrifter som han lämnat kvar i Troas (2 Tim. 4:13), och särskild betoning läggs vid dietföreskriften till Timoteus, att han för hälsans skull bör dricka vin istället för vatten (1 Tim. 5:23). Denna invändning beror på en felaktig uppfattning om Den Helige Andes etiska principer. Den Helige Ande anser nämligen, att trohet i det minsta utan tvivel är värdigt och nödvändigt (Luk. 16:10). T.o.m. den otrogna världen inser detta, när den brukar sitt förnuft; trohet i det minsta anses vara ett kännetecken på mänsklig storhet. Varje kristen bör instämma med Luther, när han t.ex. säger: ”Du får inte förundra dig över att Den Helige Ande har lust att beskriva sådana enkla och föraktliga tilldragelser [i patriarkernas liv], utan hör på vad den helige Paulus skriver i Rom. 15:4. ... Den Helige Ande menar, då han så ödmjukt beskriver sina heliga, att de allra ringaste gärningar är den helige Guden behagliga. En kristen människa är dyrbar och helig; även det ringaste hos henne behagar Gud.”³⁶

Även de gamla lärarna och de gamla dogmatikerna pekar på vilka viktiga läror som ryms i de små detaljer som aposteln talar om i 2 Tim. 4:13 och 1 Tim. 5:23. Dessa och andra ställen visar oss att aposteln Paulus inte var någon svärmare. Han skulle ju ha kunnat be Gud att änglar hämtade åt honom den mantel och de pergamenthandskrifter som han lämnat kvar i Troas. Men eftersom aposteln vet att Gud hänvisar oss människor till de av honom givna naturliga medlen, så länge de finns till hands, ger han Timoteus uppdraget att ta med sig manteln och pergamentskrifterna. Detsamma gäller om dietföreskrifterna, då Paulus hänvisar Timoteus, som är sjuk och kroppsligt svag, inte bara till bönen (Ef. 6:18, Ps. 55:23) utan också till naturliga medel (bruket av vin). I

³⁶ WA 46, 618.

Paulus bekymmer om sin mantel finner de gamla lärarna ett belägg för apostelns fattigdom som inte gjorde honom trött och förtretad vid utövandet av apostlaämbetet. Paulus begäran att få sina pergamentskrifter visar också hans iver i ämbetsutövningen. Apostelns ord i 1 Tim. 5:23 erinrar oss vidare om att vi inte skall betunga Guds kyrka med människobud som t.ex. totalförbud mot alkohol. Staten eller, som Luther ofta uttrycker sig, kejsaren får göra föreskrifter om mat och dryck, och de kristna är då underkastade dessa föreskrifter, men om kyrkan dristar sig att göra sådana påbud, faller den under apostelns stränga dom i 1 Tim. 4:1-5.

Kort sagt: var och en som har någorlunda seende ögon måste inse, att det är viktiga läror som ryms i de små detaljer som Skriften talar om. Den som anser att dessa petitesseer är under Den Helige Andes värdighet, förstår ingenting om Den Helige Ande och hans liv och väsen. Gud älskar människorna med alla deras småsaker.³⁷ Säger Kristus uttryckligen till oss, att på oss är alla huvudhåren räknade (Matt. 10:30), och att ingen sparv faller till jorden utan Faderns vilja (Matt. 10:29), så skall vi inte låta oss besväras av förekomsten av petitesseer i Skriften, utan istället tacka Gud för att han tar sig an oss med en sådan kärlek.

Det är detta Luther menar med sina allvarliga ord: ”Jag ber och förmanar varje allvarlig kristen att inte ta anstöt av enfaldigheten i det tal och den berättelse som ofta skall möter honom, och att inte tvivla på, hur enkelt det än ser ut, att dessa ord är ord, verk, domar och berättelser av det gudomliga majestätet och den gudomliga visheten. Ty detta är den Skrift som gör alla visa och kloka till dårar, och som endast står öppen för de små och enfaldiga, såsom Kristus säger, Matt. 11:25. Släpp därför dina tankar och känslor och håll denna Skrift för vara den allrahögsta, ädlaste helgedom, den allra rikaste fyndgruva som aldrig helt kan uttömmas, på det att du måtte finna den gudomliga vishet som Gud här framlägger på ett så enfaldigt och enkelt sätt för att dämpa allt högmod. Här skall du finna den krubba som Kristus ligger lindad i, dit även änglarna hänvisar herdarna i Luk. 2:11. Det är enkla och ringa lindor, men dyrbar är skatten, Kristus, som ligger i dem.”³⁸

Det är i synnerhet de i Skriften förekommande grammatiska och stilistiska felen, felaktiga satskonstruktioner och liknande ting, som sägs omöjliggöra Skriftens inspiration. Någon har frågat: ”Lär en inspira-

³⁷ WA 43, 619.

³⁸ WA 54, 2.

tionslära, som tillskriver Den Helige Ande alla grammatiska fel och den bristande stilen i de apostoliska skrifterna och alla misslyckade konstruktioner hos Paulus, värdigt om Den Helige Ande?” Om grammatikfelen och stilen kan sägas, att de har sin förklaring i att Nya testamentet är skrivet på ”*koine*”, dvs. den grekiska som efter Alexander den store undan för undan blev allmänt världs- och umgängesspråk. Detta världs-språk var dock inte något vulgärspråk i den meningen, att det ur grammatikalisk synvinkel skulle ha varit ogrekiskt. Det var i ordets bästa bemärkelse ett folkspråk, som visserligen skilde sig från den klassiska grekiskan, men motsvarade det grekiska språkets anda.

Man bör således inte tala om grammatiska och stilistiska fel, när det gäller *koine*. Orsaken till att de heliga skrivarna på Den Helige Andes ingivelse begagnade sig av det allmänna umgängesspråket är uppenbar. De hade nämligen den höga kallelsen att förkunna evangelium för hela världen (Mark. 16:15-16, Matt. 28:19-20). Deras predikningar och brev skulle förstås av gemene man (Kol. 4:16, 1 Tess. 5:27). Att klandra Nya testamentet för att innehålla grammatiska och stilistiska fel, är alltså verkligen inte ett sätt att utmärka sig på. Om de s.k. hebraismer som finns i Nya testamentet är att säga, att de inte är något särskilt att tala om, eftersom de finns utanför Nya testamentet i alla skrifter som författats av judar. Antalet s.k. hebraismer i Nya testamentet har f.ö. utan tvekel överdrivits.

Då man talar om aposteln Paulus misslyckade konstruktioner som inte skulle anstå Den Helige Ande, tänker man väl närmast på de s.k. anakoluterna, dvs. de oregelbundna satsbildningar där en konstruktion påbörjas och inte avslutas, därför att talaren eller skrivaren avlänkas från den påbörjade konstruktionen genom nya idéer. Sådana anakoluter förekommer även hos klassiska grekiska och latinska författare, och såväl äldre som nyare grammatiker har haft mycket gott att säga om anakoluter. De räknar dem inte som fel utan hänvisar till den psykologiska bakgrunden till deras uppkomst och till deras nytta, eftersom de ju tjänar till att förtydliga framställningen och framhäver viktiga tankar. Då Den Helige Ande också är klarhetens ande, har han inte ansett det vara i strid mot sin värdighet att använda sig av anakoluter mer än att använda sig av mänskligt språk över huvud taget. Just genom användningen av anakoluter visar Skriften, att den är en bok som är anpassad till mänskligt tänkande och mänskligt tal på ett sådant sätt, att den med lätthet kan förstås av människorna.

Det har också hänvisats till enstaka skriftställen som påstås motsäga inspirationsläran, t.ex. 1 Kor. 7:10, 12, 25, där Paulus uttryckligen säger att inte allt som han skriver är Herrens bud. Medan det i vers 10 heter: ”Dem som är gifta bjuder jag – dock icke jag utan Herren”, tillägger aposteln i vers 12: ”Till de andra åter säger jag själv, icke Herren” och i vers 25: ”Vad vidare angår dem som är jungfrur, så har jag icke att åberopa någon befallning av Herren.” Som vederläggning av denna invändning räcker det med att anföra vad Luther säger i sin kommentar till detta ställe: ”Eftersom S:t Paulus här betygar, att det inte är Herren utan han själv som talar, ger han tillkänna, att vad han säger inte är något som Gud befallt, utan är fritt att göra så eller på annat sätt. Ty han skiljer sina ord från Herrens, för att Herrens ord skall vara bud, men hans ord råd.”³⁹ Här har vi således att göra med ett apostoliskt råd som är inspirerat. Aposteln skiljer här inte mellan inspirerade och icke-inspirerade delar av sin skrift. Han anger å ena sidan vad som i hans inspirerade skrift är ett Guds bud och binder samvetet, och å andra sidan vad som bara är hans, apostelns, kristna råd som låter samvetena vara fria. Man skall hålla fast vid Luthers åtskiljande av bud och råd på detta ställe. Annars uppstår missförstånd som försätter den oförsiktige i bryderi.

Den invändning mot inspirationen som bygger på 1 Kor. 1:16 beror på en förväxling av två saker som inte har någonting med varandra att göra. Det har nämligen sagts, att i och med att aposteln här medger möjligheten av ett minnesfel, när det gäller antalet personer som han döpt, så kunde hans brev omöjligen vara skrivna genom Den Helige Andes ingivelse. På denna invändning har det kort och träffande svarets: På samma sätt som de heliga skrivarnas inspiration inte medfört att de personligen blivit syndfria i detta livet, så görs de inte heller genom inspirationen ofelbara eller allvetande, när det gäller händelser i deras liv (jfr Gal. 2:14).

Det korta brevet till Filemon har också anförts mot inspirationsläran, eftersom det är hållet i en så ömsint och hövlig ton. Hur obefogad denna invändning är blir uppenbart, då man betänker att detta är just Den Helige Andes sätt att lära de kristna ett ömt, kärleksfullt, hövligt och välgörande tal (Kol. 4:6, Fil. 4:8), liksom överlag Den Helige Ande lär de kristna den broderliga kärleken (Gal. 6:2, Ef. 5:2). I sitt företal till brevet till Filemon har Luther följande att säga: ”Denna epistel visar ett

³⁹ WA 12, 120.

mästerligt, älskligt exempel på den kristna kärleken. Ty här ser vi på vad sätt S:t Paulus tar sig an stackars Onesimus och för dennes talan gentemot hans herre med allt som står honom till buds, och hur han ställer sig som om han själv var Onesimus som förbrutit sig,⁴⁰ Luthers bedömning är riktig. Varje kritik, baserad på enstaka skriftställen eller hela böcker, är oberättigad. Den kritiken är inte ute efter att främja sanningen, utan går ut på att försvara osanning.

Detsamma gäller om de invändningar mot Skriftens inspiration som betonar den gamla inspirationslärans s.k. onda följder. Man har sagt att den naturliga konsekvensen av verbalinspirationen eller identifieringen av Skriften som Guds Ord är intellektualism eller bara en förståndskristendom. Andra onda följder sägs vara den teologiska vetenskapens nedgång och statskyrkorernas förvandling till frikyrkor. Det torde knappast vara behövligt att bemöta sådana invändningar – de vederlägger sig själva. Dessa hårddragna invändningar kan inte imponera på någon tänkande människa. De gör varje kristen ledsen, eftersom de tydligt visar att deras egentliga syfte är att kritisera Guds Ord och den traditionella kyrkoläran. Den sortens invändningar anstår inte alls en kristen teolog.

6. Historiskt till läran om inspirationen

Att Kristus likställer sitt och sina apostlars Ord med Skriften, dvs. att Kristus och apostlarna lär både Gamla och Nya testamentets verbalinspiration, framgår av de skriftställen som anförts ovan. Detta har medgetts även av sådana som inte bekänner sig till verbalinspirationen. Det medges dessutom att kyrkofäderna lärt verbalinspirationen. När det gäller Luthers och de gamla lutherska dogmatikernas inställning erkänner den moderna teologin – om än med beklagande – att dessa identifierat Skriften och Guds Ord och på så vis traderat ett ont arv från urkyrkan. Likväl påstår de flesta moderna teologer att det hos Luther här och där finns ansatser till en mera liberal skriftuppfattning. Även i våra dagar medger man allmänt att verbalinspirationen är förutsatt i det lutherska kyrkans bekännelseskriterier, eftersom Skriftens och Den Helige Andes ord där används som synonyma uttryck.⁴¹

⁴⁰ WA 25, 70.

⁴¹ SKB, s. 86, 121, 94.

När förnekare av verbalinspirationen, som kallar sig själva för lutheraner, söker tröst i den omständigheten att verbalinspirationen, trots att dess sanning förutsätts i bekännelseskriterierna, inte lärs i någon särskild artikel i bekännelseskriterierna, kan man inte med några logiska eller psykologiska medel komma underfund med vilken tröst för dem som skulle ligga i det. Bland 1600-talets lutherska teologer var det Calixtus som bestämt gav upp den skriftenliga inspirationsläran. Han inskränkte inspirationen till att gälla det huvudsakliga och det som de heliga skrifterna inte känt till. I ting som redan förut var kända för de heliga skrifterna, antog Calixtus endast ett bevarande från felaktigheter.

Det var först med rationalismen som började vid 1700-talets slut som avfallet från kyrkans inspirationslära blev allmänt. Rationalismen övergav hela den kristna läran, framför allt *satisfactio vicaria*, och följaktligen även inspirationsläran. Rationalisternas teologiska verksamhet bestod helt och hållet i att bevisa att Skriften, rätt tolkad, dvs. tolkad efter förnuftet, inte var någonting annat än en morallära som var exemplifierad i Kristi person. Schleiermacher, som kallats för 1800-talets reformator, ledde inte teologin tillbaka till Skriften utan in i känslorationalismens sumpmarker. Teologins källa och norm skulle inte vara Skriften utan istället det fromma självmedvetandet eller den kristna upplevelsen.

I Schleiermachers kölvatten följde den moderna teologins samtliga riktningar som inte vill tro vad Skriften utsäger om sig själv, utan vill bestämma Skriftens karaktär *a posteriori*, dvs. genom mänsklig undersökning och kritik. Med detta tillvägagångssätt kommer de moderna teologerna fram till att Skriften inte är Guds ofelbara Ord utan endast en av Den Helige Ande mer eller mindre påverkad historisk berättelse om Guds uppenbarelse i Ordet (uppenbarelseurkund). I denna historiska berättelse är det naturligtvis inte uteslutet – eftersom den delvis härrör från Den Helige Ande och delvis härrör från människor (urförsamlingen) – att det kan förekomma felaktigheter. Därför skall uppgiften för den moderna teologin, som ju äger ett högt mått av verklighetssinne, vara att öva kritik av Skriften med hänsyn både till innehållet och till ordalydelsen. Detta är den moderna teologins uppgift, även om den än så länge inte lyckats fastställa var gränserna går mellan sanning och lögn. I huvudsaken, nämligen att Skriften inte kan anses vara Guds ofelbara Ord och att Skriften inte är istånd att framkalla någon livskraftig kristendom, råder det, enligt vad som sägs, enighet. Tvärtom påstås intellektualism vara en naturlig följd av den gamla skriftuppfattningen.

Talar de moderna teologerna fortfarande om inspirationen, så menar de därmed inte den enastående, gudomliga akt, varigenom Gud ingivit de heliga skrivarna sitt Ord, för att det skulle vara kyrkans trosgrund ända till den yttersta dagen (Ef. 2:20, Joh. 17:20). Inspiration innebär för dem bara en – om än stegrad – andlig upplysning som tillkommer alla kristna. Men liksom den upplysning som tillkommer alla kristna inte inkluderar fullkomlig ofelbarhet, så har inte heller de heliga skriven gjorts ofelbara genom den stegade upplysning som kommit dem till del.

Karaktäristiskt för den moderna teologin är vidare, att de flesta av dess företrädare kräver att man bör anta olika grader av inspiration. Detta är emellertid lika meningslöst som det skulle vara att anta olika grader i gudomen. När subordinatianerna kallar Guds Son för Gud i ordets andra bemärkelse, upphäver de gudsbegreppet. När nyare teologer talar om olika grader av inspiration, släpper de det skriftliga inspirationsbegreppet. En sådan distinktion är förvisso inte i överensstämmelse med Skriften. Då det heter i 2 Tim. 3:16: *pasa grafä theopneustos*, placeras Gamla testamentets samtliga skrifter (*ta hiera grammata*, v. 15) utan någon som helst åtskillnad i en och samma kategori. När Kristus i Joh. 10:34 citerar Ps. 82:6, tillägger han inte att det rör sig om ett andra eller tredje klassens skriftord, utan han säger att Skriften inte kan bli om intet. Hela denna uppdelning i olika grader av inspiration är en märklig uppfinning, vars enda syfte är att befria det teologiserande mänskliga subjektet från de bojor som Skriftens gudomliga auktoritet utgör. Så är det dessvärre fullt riktigt, då det sägs om det nutida läget: ”I nutiden har den ortodoxa inspirationsläran knappast någon betydelse längre.” Detta är verkligen ett sorgligt fattigdomsbevis för den moderna teologin.

Man har betecknat Calvin som den som skapat den s.k. gammal-dogmatiska inspirationsteorin.⁴² Det bör emellertid inte glömmas, att även Calvin tillskriver evangelisterna ett på sina håll oriktigt citerande av gammaltestamentliga skriftställen och alltså i viss mening felbarhet (jfr Calvins Johanneskommentar). Här föreligger en inkonsekvens från Calvins sida. Men även en annan punkt bör påpekas, för att man inte skall överskatta Calvins bekännelse till Skriftens inspiration. När såväl äldre som nyare kalvinistiska teologer lär verbalinspirationen, har detta i och för sig inte något större praktiskt värde så länge de förblir kalvi-

⁴² Jfr Seeberg, Dogmengeschichte II, 385.

nister i de läror som verkligen utgör kalvinismens särprägel och alltså förnekar den allmänna nåden och nådemedlen i Skriftens mening. Enligt kalvinistisk lära är skriftordets syfte inte att leda alla människor till tron och saligheten utan att förhärda flertalet människor.⁴³ Därmed förlorar sanningen att Skriften är Guds inspirerade Ord allt praktiskt värde. Det kan visst uppskattas, att reformerta teologer på ett så klart sätt lärt verbalinspirationen, och att de med sådan skärpa försvarat denna lära (så t.ex. Kohlbrügge, Gaussen, Kuyper m.fl.). Men är Skriften verkligen Guds ofelbara Ord, så skall dess utsagor också tros av oss människor, oavsett om de nu rimmar med vårt förstånd eller inte.

Den romerska kyrkan har som bekant upptagit orden ”genom den helige Andes diktamen” i Tridentinum som en trosartikel. Det har emellertid funnits teologer också inom den romerska kyrkan som velat inskränka inspirationen till att bara gälla trons hemligheter eller det huvudsakliga, och som i övrigt antagit ett blott bevarande från felaktigheter (jesuiten Suarez). Andra har gått ännu längre och har uttryckligen medgett möjligheten och den faktiska förekomsten av felaktigheter (så Pighius). Den romerska kyrkan kan inte berömma sig som Skriftens räddare, ty praktiskt sett förlorar bekännelsen till Skriftens inspiration allt värde genom att den romerska kyrkan överlämnar den autentiska utläggningen av Skriften till påven och därmed lägger såväl kyrkan som världen – under sken av trohet mot Skriften – under påvens person.

7. Luther och den heliga Skrifts inspiration

Som bekant försöker den moderna teologin göra Luther till medbrottsling i förnekandet av Skriftens inspiration. Det påstås allmänt att det först var den senare dogmatiken som konstruerade den konstlade teorin om inspirationen och likställde Skriften och Guds Ord. Hos Luther kan man, sägs det, inte undgå att lägga märke till en friare inställning till Skriften. Olika dogmhistoriker kan på grund av vissa uttalanden hos Luther inte föreställa sig att verbalinspirationen kan ha varit förenlig med Luthers ande. Redan hos Flacius och Chemnitz skall en skärpning av inspirationsläran ha kunnat iakttas. Fullt utvecklad skall läran om inspirationen ha blivit av 1600-talets och 1700-talets protestantiska skolastiker, i enlighet med den förebild som Gerhard gett i *Locus de Scrip-*

⁴³ Calvin, Inst. III, 24, 12.

tura så tidigt som år 1610, och som förts vidare i hans *Exegesis Uberior Loci de Scriptura* år 1625. Det påstås att vi möter den mest utpräglad skolastiska tillspetsningen av den utvecklade inspirationsläran hos de dogmatiker som sökt upprätthålla det gamla ortodoxa systemet mot Calixtus och synergisterna.

Dessa påståenden ligger helt och hållet utanför den historiska sanningens domäner. Föreställningen om en motsättning mellan Luther och de gamla dogmatikerna rörande inspirationsläran är ett rent påhitt. Den faktiska skillnaden mellan Luther och dogmatikerna är, att de senare bara svagt och stammande upprepar vad Luther så mycket kraftfullare på grundval av Skriftens utsagor lärt om Skriften. Som särskilt fränstötande har man betecknat Quenstedts ord om Skriften: ”Den kanoniska Skriften är i grundtexten ofelbar sanning och fri från varje misstag, eller – vilket är detsamma – i den kanoniska, heliga Skrift förekommer ingen lögn, ingen oriktighet, inget enda det ringaste misstag vare sig ifråga om sak eller ord, utan allt som berättas i den är helt och hållet sant, vare sig det rör läran eller moralen, historia, tideräkning, Ortsbeskrivning eller namngivning; ingen okunnighet, ingen obetänksamhet, inget minnesfel kan eller får tillskrivas Den Helige Andes skribenter vid nedskrivandet av den heliga Skrift.”⁴⁴ Men allt som Quenstedt säger om Skriften, har också Luther sagt om den, inklusive just de detaljer som Quenstedt nämner. För att visa detta sammanställer vi här först vad Luther säger om hela Skriften, och sedan tillfogar vi vad han säger om de detaljer, där han påstås avvika från dogmatikernas lära.

Om hela Skriften säger Luther: ”Alltså tillskriver man Den Helige Ande hela Skriften.”⁴⁵ ”Den heliga Skrift är talad genom Den Helige Ande.”⁴⁶ Den är ”Den Helige Andes bok.”⁴⁷ Den är ”Guds brev till människorna.”⁴⁸ Liknande uttalanden skulle kunna anföras i hundratal.

Men vad Luther säger om hela Skriften håller han konsekvent fast vid i alla avseenden och ifråga om alla enstaka frågor som ställts i samband med Skriftens gudomliga auktoritet. Som bekant yrkar den moderna teologin på att en mänsklig sida i Skriften måste erkännas. Även Luther känner till en mänsklig sida i Skriften, men bara i den meningen

⁴⁴ Syst. I, 112.

⁴⁵ WA 54, 35.

⁴⁶ WA 54, 39.

⁴⁷ WA 48, 43.

⁴⁸ WA 42, 629.

att Gud låtit sitt Ord skrivas på mänskligt språk. Luther förfäras över att människor vågar påstå, att Skriften inte helt och hållet och till alla delar är Guds Ord, därför att Skriftens nedskrivare som Petrus och Paulus varit människor. Till 1 Petr. 3:15 ger Luther denna kommenterar: ”Om du hör sådana människor som är så förblindade och förstockade, att de förnekar att det som apostlarna talat och skrivit är Guds Ord, eller som tvivlar på det, så tig bara, tala inte ett ord med dem, och låt dem gå sin väg.”⁴⁹

Denna identifikation av Skriften med Guds Ord håller Luther fast vid, också just när det gäller sådana delar av Skriften som för oss förefaller vara mycket mänskliga. Man har menat att det inte går att föreställa sig, att Den Helige Ande kan ha ingivit vad David känt i sitt hjärta på så vis att det fick sin gestalt i en psalm. Men Luther säger om Psaltaren: ”Jag tror att Den Helige Ande själv velat ta på sig mödan att sammanställa en kort bibel och exempelbok om hela kristenheten och alla helgon.”⁵⁰ Luthers omdöme om dem som vill tillskriva David och inte Den Helige Ande psalmerna, därför att dessa beskriver människohjärtats känslor, är att sådana människor har ett köttsligt hjärta.

Luther tillskriver Den Helige Ande även de till synes ringa mänskliga tingen, och han varnar ”varje from kristen” för att låta sig förledas till att frångå ”det höga, gudomliga majestätet” de ringa ting som nämns och beskrivs i Skriften.⁵¹ Luther skriver: ”Gud har lust att beskriva sådana ting (som t.ex. Jakobs hushåll och hans äktenskap) för att visa och betyga för oss, att han inte föraktar eller avskyr eller önskar vara fjärran ifrån hushåll, från from äkta man och från hustru och barn.”⁵²

I Skriften finner vi ställen där det berättas om grova otuktssynder. Man har därför talat om smutsiga historier i Skriften som man inte får beskylla Den Helige Ande för. Till 1 Mos. 38, där det berättas om Judas och Tamars synd, anmärker Luther: ”Det är ett underbart nit hos Den Helige Ande, att han beskriver denna skamliga, otuktiga historia på så vis, att han t.o.m. gör det in i minsta detalj. ... Varför har Den Helige Andes allra renaste mun nedlåtit sig till så låga, föraktliga ting som ju är otuktiga och orena och dessutom förkastliga, som om de vore till nå-

⁴⁹ WA 12, 362.

⁵⁰ WA 30:3, 540.

⁵¹ WA 54, 4.

⁵² WA 54, 4, även WA 43, 655.

gon nytta och kunde användas i kyrkan undervisning?”⁵³ Luther visar så i fortsättningen utförligt hur rika, ifråga om lära, straff, förmaning och tröst, även sådana ställen är för Guds kyrka i alla tider.

Det visar sig alltid klart och tydligt i ställningstagandet till Skriftens ofelbarhet, om man intar den kristna inställningen till Skriften, dvs. låter Skriften vara Guds Ord. Kristus avvisar på det bestämdaste varje möjlighet till någon felaktighet i Skriften (Joh. 10:35), och denna *a priori*-inställning är också Luthers. Han vill inte hävda Skriftens ofelbarhet bara *a posteriori*, på grund av mänsklig undersökning. För honom är det redan före all undersökning klart, att det inte kan finnas något fel i Skriften. Detta framhäver Luther i alla sammanhang, som t.ex. när det gäller skapelseverkets sex dagar.⁵⁴ Luthers hållning är densamma ifråga om Skriftens kronologiska uppgifter och står således i skarp kontrast till hela den moderna teologins. För honom är det *a priori* fastslaget, att Skriften har rätt i alla de fall där Skriftens tidsuppgifter skiljer sig från mänskliga historieskrivares. Han skriver: ”Jag begagnar dem (de mänskliga historieskrivarna) på så vis, att jag inte tvingas motsäga Skriften. Ty jag tror att i Skriften talar Gud, som är sannfärdig, men i andra historier är det mycket fina människor som visar sin bästa flit och sitt nit, men dock såsom människor – och om inte annat kan ju deras avskrivare ha gjort fel.”⁵⁵

Detta är ett ämne som Luther, som är en stor vän av studier i historia, behandlar mycket ofta.⁵⁶ I sin kommentar till 1 Mos. 11:27-28 säger Luther, att det enligt tideräkningen på detta ställe finns ”hos Abraham sextio år som är borta”. Men Luther klandrar de djärva människor som beskyller den heliga Skrift för ett kronologiskt fel. Han vill inte tillhöra denna grupp utan avslutar med en ödmjuk bekännelse om sitt ”oförstånd, såsom billigt är, ty det är Den Helige Ande allena som vet och förstår allting.”⁵⁷ I samband med 1 Mos. 11:11 behandlar Luther frågan, hur Arpaksad kunnat vara född två år efter syndafloden och hänvisar till olika harmoniseringsmöjligheter, men han tillägger att vår tro inte utsätts för någon fara, om harmoniseringsförsöken inte leder till

⁵³ WA 44, 327 f.

⁵⁴ WA 12, 443.

⁵⁵ WA 53, 22 f.

⁵⁶ WA 53, 22.

⁵⁷ WA 42, 431.

något säkert resultat. Som skäl till att tron inte utsätts för någon fara, anför han orden: ”Ty detta är visst, att Skriften inte ljuger.”⁵⁸

A priori betraktar Luther dessutom alla motsägelser i Skriften som uteslutna. Denna inställning intog Luther inte bara i början av sitt offentliga framträdande, som man nu vill påstå, utan han höll under hela livet fast vid denna inställning. År 1520 skriver han: ”Skriften har aldrig någonsin misstagit sig.”⁵⁹ År 1527: ”Det är visst, att Skriften inte kan vara oenig med sig själv.”⁶⁰ År 1535 skriver han: ”Det är omöjligt, att Skriften skulle vara oense med sig själv. Det är bara de oförståndiga, förhårdade skrymtarna som tycker det.”⁶¹ Luthers *Chronikon* daterar sig från åren 1541 och 1545 och där säger han att Skriftens kronologiska uppgifter är absolut pålitliga. T.o.m. skenbar oordning i Skriftens kronologi härrör enligt Luther från Den Helige Ande. I sin utläggning av profeten Habackuks bok säger han, att profeterna till synes inte håller sig till någon ordning när de, då de talar om det judiska riket, abrupt avbryter sig och börjar tala om Kristus. Men även detta är från Den Helige Ande. Han skriver: ”Den Helige Ande måste ta på sig hela skulden, att han inte talar väl. ... Men felet ligger hos oss som inte förstått språket eller fattat profeternas tillvägagångssätt. Ty det kan inte förhålla sig på annat sätt än att Den Helige Ande är vis och även gör profeterna visa”⁶² Om Matteusevangeliet säger Luther att Matt. 24 ”blandar ihop och i varandra” Jerusalems förstörelse och världens undergång, men han tillägger: ”Och det är också Den Helige Andes sätt att tala i Skriften”⁶³

Det som Luther säger om sammanblandningen av olika ting och om de omkastningar i ordningsföljden som förekommer i de bibliska berättelserna, tar de moderna teologerna som ett bevis för att ”Luther varit öppen för möjligheten av historiska inexaktheter och motsägelser”. Men de säger ingenting om att Luther fört dessa företeelser tillbaka på Den Helige Andes avsikt. Mot Skriftens inspiration anför de att evangelisterna i nattvardsberättelsen inte använder samma ord. Luthers uppfattning är av helt annat slag. Mot de papister som velat ogiltigförklara ett nattvardsfirande, där så mycket som ett enda ord i mässkanon utelämnades, skriver han: ”De har inte lagt märke till att Den Helige Ande

⁵⁸ WA 42, 426.

⁵⁹ WA 7, 316.

⁶⁰ WA 23, 122.

⁶¹ WA 40:1, 318 f.

⁶² WA 19, 350.

⁶³ WA 47, 566.

med flit ordnat det så, att ingen evangelist ordagrant överensstämmer med de andra.”⁶⁴ Moderna teologer ställer strängt taget Skriftens inspiration på samma nivå som den Andens upplysning som alla kristna har. Luther antar däremot en specifik skillnad mellan upplysning och inspiration. Han skriver: ”Vi är inte alla apostlar som genom ett fast Guds beslut blivit sända som ofelbara lärare. Således är det vi och inte de som tar fel och felar i tron, därför att vi är utan ett dylikt Guds beslut.”⁶⁵ Medan moderna teologer vill göra skillnad på olika grader av inspiration, känner Luther inte till någon sådan gradering. Han tillskriver ”Den Helige Ande hela Skriften”.⁶⁶

Visst skiljer Luther mellan den heliga Skrifts olika böcker med hänsyn till deras större eller mindre innehållsmässiga betydelse för den kristna trons uppkomst och bevarande. I denna mening kallar han Johannesevangeliet för ”det enda, fina, rätta huvudevangeliet” för att det i första hand driver läran, medan de övriga evangelierna ägnar sig mera åt att berätta fakta och tilldragelser i Kristi liv. När det gäller de apostoliska breven är det av samma anledning som Luther kallar Romarbrevet och Första Petrusbrevet för ”den rätta kärnan och märgen” bland alla böcker, ”vilka också lämpligen borde vara de första, och vilka kan rekommenderas varje kristen att läsa först och mest, så att de genom dagligt studium blir honom lika naturliga som det dagliga brödet.”⁶⁷ På grund av detta söker moderna teologer att bevisa, att Skriften enligt Luthers egentliga mening inte till alla delar och genomgående på samma sätt är Den Helige Andes ord.⁶⁸

Luthers ord har här missuppfattats och missbrukats, ty i själva verket tillskriver han Den Helige Ande hela Skriften. Quenstedt har beskyllts för en nästan otrolig utvidgning av inspirationsbegreppet, då han inte överlämnar ordvalet (*voces*) och uttryckssättet (*phrasis*) åt de heliga skrivarnas godtycke eller åt deras mänskliga överväganden utan istället tillskriver dessa den gudomliga ingivelsen. Han skriver: ”Att de heliga skrivarna likväl använt dessa och inte andra talesätt (*phrasis*), dessa och inte andra ord (*voces*) eller liktydiga ord beror endast och allena på den gudomliga impulsen och den gudomliga inspirationen.”⁶⁹ På

⁶⁴ WA 8, 508.

⁶⁵ WA 39:1, 48.

⁶⁶ WA 54, 35.

⁶⁷ WA DB 6, 10.

⁶⁸ Jfr Seeberg, *Dogmengeschichte*², II, 287 f.

⁶⁹ Syst. I, 109.

precis samma sätt beskriver Luther inspirationen, ty han uppfattar valet av de enstaka orden och uttryckssätten som beroende av inspirationen. Han säger t.ex. till Ps. 127:3: "Inte blott orden (*vocabula*) utan också uttryckssättet (*phrasis*), som Den Helige Ande och Skriften begagnar sig av, är gudomliga."⁷⁰

Slutligen skulle man kunna erinra om att Skriftens inspiration hos Luther aldrig haft någon annan innebörd än verbalinspiration. I sin anvisning till studiet av Skriften har han en närmare förklaring av *meditatio*: "För det andra skall du meditera, dvs. inte blott med hjärtat utan även på ett yttre sätt ständigt umgås med det muntliga talet och bokstavsorden i boken (den heliga Skrift), och du skall göra det om och omigen med stor uppmärksamhet och eftertanke beträffande vad Den Helige Ande menar med dem (nämligen bokstavsorden)."⁷¹ Så kraftigt binder Luther hela det teologiska studiet och alla strävanden att få kunskap om den gudomliga sanningen vid bokstavsorden i boken eller vid verbalinspirationen.

Vi kan emellertid inte avsluta detta avsnitt utan att närmare ha gått in på flera av Luthers uttalanden, som med stor tillförsikt anförts av nästan alla moderna teologer som bevis på Luthers fria inställning till Skriften. Om vi nu undersöker dessa uttalanden, visar det sig, att de inte bevisar Luthers fria inställning till Skriften utan tvärtom det ovetenskapliga och lättsinniga sätt på vilket moderna teologer citerar Luther. En del av dessa ofta anförda citat handlar inte alls om Skriftens inspiration. I andra fall är citaten helt lösryckta från sitt sammanhang och får en innebörd som är raka motsatsen till vad Luther menat. De tillhör den stora mängd av citat som utan närmare undersökning gått i arv från den ena generationen till den andra.

Detta gäller till fullo om ett citat som kanske väckt den största uppmärksamheten, och som förvirrat många ifråga om Luthers inställning till Skriften. Vi menar det berömda "halm-och-strå"-citatet. Man har tolkat Luthers ord i detta citat som syftande på de bibliska skrivarna och har tagit dem som ett bevis på att Luther medgett förekomsten av felaktigheter i Skriften. Så gör Tholuck i första upplagan av Herzogs *Realenzyklopädie*, där han skriver: "I sitt företal till Links anmärkningsar till de fem Moseböckerna (Walch XIV, 172) säger Luther: 'Profeterna har utan tvivel studerat hos Mose, och de senare profeterna har stu-

⁷⁰ WA 40:3, 254.

⁷¹ WA 54, 15 f.

derat hos de tidigare och har skrivit upp deras goda, av Den Helige Ande ingivna tankar, i en bok. Om nu dessa goda, trogna lärare och forskare i Skriften ibland också fått med en del hö, strå och trä och inte byggt med idel silver, guld och dyrbara stenar, så är grunden ändock kvar, det andra förtärs av elden'.⁷² Även i de senare upplagorna av *Realenzyklopädie* har dessa ord använts för att visa att Luther medgett förekomsten av felaktigheter i Skriften. Också Kahnis påstår, att profeterna enligt Luther inte alltid byggt med silver och guld utan ibland även med hö, strå och trä.⁷³ Nitzsch-Stephan upprepar det som Kahnis sagt.⁷⁴ Den felaktiga tillämpningen av de aktuella Lutherorden har dessutom upptagits i Luthardts *Kompendium*. I dess 10:e upplaga finns det dock en fotnot (s. 328) med följande förklaring: ”Rätt förstådda syftar dessa Luthers ord inte på de bibliska författarna utan på uttolkarna. Jfr Kawerau, *Theol. Lit-Ztg.* 1895, s. 216.” Kaweraus korrektur har alltså här fått sitt erkännande, sedan Luthers ord under många år fått en felaktig tillämpning på vetenskapligt teologiskt håll.

Det är i själva verket helt omöjligt att tolka Luthers ord som syftande på de bibliska skrivarna, dvs. på profeterna, i den mån de skrivit Gamla testamentets bibel. Luther talar istället om Gamla testamentets profeter under sådana tider då de som Den Helige Andes organ inte drivits att skriva den heliga Skrift. Utanför inspirationens tillstånd har dessa, liksom andra människor, gjort Gamla testamentets skrifter, i den utsträckning de redan förelåg, till föremål för studier. De goda tankar som Den Helige Ande då ingav dem, nedtecknade de i en bok. Luthers ovan anförda ord syftar på dessa studier och detta nedtecknande utanför inspirationens tillstånd. Luther lär nämligen, att Gamla testamentets profeter inte alltid varit ofelbara, utan att de endast tidvis på ett ofelbart sätt talat Guds ord genom Den Helige Andes ingivelse. Läs t.ex. hans kommentar till 1 Mos. 44:18: ”Teologerna har ett ordspråk som säger: *Spiritus Sanctus non semper tangit corda prophetarum*, dvs. Den Helige Ande rör inte alltid vid profeternas hjärtan. ... Detsamma visar också profeten Elisás exempel, då han säger om den sunemitiska kvinnan (2 Kon. 4:27): ’Låt henne vara, ty hennes själ är bedrövad; men Herren hade fördolt detta för mig och icke låtit mig få veta det.’ Där bekänner han själv att Gud inte alltid rör vid profeternas hjärtan.”⁷⁵ Att Luther på

⁷² RE¹ VI, 695, WA 54, 3.

⁷³ Dogmatik², 1275.

⁷⁴ Ev. Dogmatik³ s. 268.

⁷⁵ WA 44, 575.

detta ställe inte talar om profeterna i deras egentliga profetiska ämbetsutövning, förbiser Tholuck genom att i citatet utelämna Luthers ord ”på detta sätt”. Luthers ord lyder: ”Profeterna har utan tvivel på detta sätt studerat Moseböckerna, och de senare profeterna har studerat de tidigare.” ”På detta sätt” syftar bakåt på det föregående, där Luther talar om det studium av Skriften som Gud befallt alla kristna och alla lärare, på samma sätt som han själv (Luther) och även Augustinus läst och studerat Skriften. Han talar här så att säga om profeternas dagliga bibelläsning.

Förutom citatet om ”hö, strå och trä” finns det ytterligare ett citat som bland de moderna teologerna blivit ganska känt, och som vi kort och gott betecknar som citatet ”zum Stich zu schwach” (för svagt för en framstöt). Även vid detta citat, som skulle bevisa Luthers tvetydiga skriftsyn, har man bortsett från sammanhanget. I *Realencyklopädie für protestantische Theologie* står det t.ex. att Luther talar ”om aposteln Paulus otillräckliga bevis i Gal. 4:21 ff. (’zum Stich zu schwach’)”.⁷⁶ Här får man det intrycket – vilket också är avsikten – att Luther över huvud taget underkänt beviskraften i den av Paulus i Gal. 4 använda allegorin (Sara och Israel betyder den kristna kyrkan, Hagar och Ismael betyder Lagens folk). I själva verket säger Luther här bara att i striden mot judarna, för vilka Paulus ännu inte var någon auktoritet, var denna allegori ”zum Stich zu schwach”. F.ö. borde alla som på detta sätt pressar citatet se efter i det latinska originalet. Citatet är nämligen hämtat från Luthers Genesiskommentar, vilken som bekant är skriven på latin. De ord som översättaren återger med ”zum Stich zu schwach” lyder i originalet: ”*in acie minus valet*”, dvs. ”har mindre beviskraft i striden”. *In acie* borde ha förmått dem som begagnat detta citat att inse, att Luther inte alls generellt förkastar allegorins beviskraft utan endast i ett visst sammanhang, nämligen i striden mot judarna. I hela avsnittet erinrar Luther om att en kristen predikant undervisar sina kristna åhörare på ett annat sätt, än när han disputerar med kyrkans fiender.⁷⁷ Det är sannernligen inte vetenskap, när en kristen teolog anför detta Luthercitat för att bevisa att Luthers inställning till Skriften inte varit obruten.

Lika otillbörligt är det att anföra Luthers distinktion mellan *homologomena* (allmänt erkända skrifter) och *antilegomena* (motsagda skrifter) som ett bevis för en friare inställning till läran om inspirationen.

⁷⁶ 2:a uppl. VI, 753.

⁷⁷ WA 43, 11.

Påståendet ”att Luther inte kunde anse den heliga Skrift ord för ord vara Den Helige Andes produkt”, därför att han ”tillåtit sig ett högst fritt omdöme om hela böcker i den heliga Skrift”, sätter på ett ologiskt sätt likhetstecken mellan två saker som inte har med varandra att göra. I läran om inspirationen är det inte fråga om kanons omfång, dvs. om huruvida s.k. antilegomena (t.ex. Jakobsbrevet, Judasbrevet och Uppenbarelseboken) skall räknas som kanoniska. Frågan gäller istället om de kanoniskt fastslagna böckerna (Luther kallar dessa för de rätta, vissa huvudböckerna) är inspirerade och Guds ofelbara Ord. När det gäller kanons omfång, håller Luther (och även Chemnitz och andra) fast vid den skillnad som enligt Eusebius⁷⁸ gjordes i den gamla kyrkan mellan nytestamentliga skrifter av säker och icke-säker apostolisk härkomst.⁷⁹

Med rätta säger W. Walther, att Luther visserligen låter frågan om kanons omfång stå öppen, men att det som i hans ögon är kanoniskt genomgående har auktoritet som Guds inspirerade Ord.⁸⁰ Med utgångspunkt från Luthers ord om enstaka böcker söker de moderna teologerna dra slutsatser om Luthers inställning till Ordet och dettas inspiration och sålunda överföra sin egen friare ståndpunkt på Luther. Men det är tvärtom ett faktum, att Luther ansåg Ordet vara inspirerat, och att 1600-talets dogmatiker med full rätt kunde åberopa Luther som kyrkans ständiga stämma, och att deras lära var ingalunda något nytt som inte Luther känt till. Vi kan därför förstå, hur Luther kan kalla Jakobs brev för ”en riktig halmepistel i jämförelse med dem” (dvs. Paulus och Petrus brev).⁸¹ Denna uppfattning har sin förklaring i att Luther inte ansåg Jakobs brev vara en kanonisk skrift. Av det följer inte på långa vägar, att Luther haft några friare åsikter om inspirationen av de skrifter som han betraktade som kanoniska. Luthers bedömning visar på raka motsatsen.

Vidare kommer de moderna teologerna med ett annat påstående som går ut på att Luther inskränker Skriftens gudomliga auktoritet till att gälla det i Skriften som ”driver Kristus”. I enlighet med det som i Skriften driver Kristus, skulle Luther ha velat döma och bedöma annat i Skriften, huruvida det vore gudomlig sanning eller inte. Luther sägs ha antagit en ”kanon inom kanon”. Detta skulle då innebära, att Luther inte

⁷⁸ Kyrkohistoria III, 25.

⁷⁹ WA B 7, 408.

⁸⁰ Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, Heft 1, s. 42 ff.

⁸¹ WA B 6, 10.

kan ha menat att alla Skriftens ord är ingivna av Den Helige Ande. Till stöd för detta antagande anføres framför allt två ställen hos Luther. För det första orden i Luthers företal till Jakobs brev och Judas brev: ”Det som inte lär Kristus, är inte apostoliskt, inte ens om det lärts av S:t Petrus eller Paulus. Återigen är det som predikar Kristus apostoliskt, om det än sagts av Judas, Hannas, Pilatus och Herodes.”⁸² För det andra hänvisar man till tes 49 i Luthers disputation om tron år 1535: ”Om våra motståndare pockar på Skriften, så pockar vi på Kristus mot Skriften.”⁸³

Dessa sist anförda ord – vi skall behandla detta citat först – låter faktiskt egendomliga. Lösryckta ur sitt sammanhang kan de ge intryck av att Luther ställt Skriften och Kristus i ett motsatsförhållande och velat använda Kristus, uppfattad som Skriftens innehåll, till att korrigera Skriftens ord. Men ser vi närmare på det sammanhang som dessa ord står i, så ter sig saken helt annorlunda. Den Skrift som motståndarna pockar på, och mot vilken Luther vill pocka på Kristus, är den vantolkade, felaktigt tillämpade, av motståndarna (papisterna) missbrukade Skriften. Luther tänker på romarnas missbruk av Skriften, när de mot Kristus, dvs. mot evangelium och tron, för fram sådana skriftställen som handlar om Lagen och mänskliga gärningar. Detta har Luther själv förklarat i de föregående teserna 42-48. Luther erinrar om att papisterna mot Kristus och tron anför sådana Skriftens ord som ”Håll buden”, ”Du skall älska Herren, din Gud” och ”Gör det, så får du leva”. Enligt Luther skall dessa ord istället anföras för Kristus, därför att det är endast i Kristus som sådana gärningar kan göras. Att Luther med ”Skriften” syftar på den av papisterna vantolkade Skriften, när han pockar på Kristus mot Skriften, är något som han uttryckligen förklarar i tes 41 som inleder avsnittet: ”Man måste förstå Skriften (som talande) för Kristus och inte emot honom. Därför måste man antingen låta den syfta på Kristus eller inte anse den vara den sanna Skriften.”

Man bör nog i förbigående uppmärksamma, att det är bortkastad möda, då de moderna teologerna för sin inställning till Skriften söker stöd i Luthers förmenta uppfattning, att endast det i Skriften som driver Kristus är sanning. Eftersom de moderna teologerna nästan enstämmigt förnekar *satisfactio vicaria*, är det givet att de inte lär det som driver Kristus. Den Kristus som det är tal om i Skriften är alltid den Kristus

⁸² WA B 7, 384.

⁸³ WA 39:1, 47.

som försonat människorna med Gud genom sin *satisfactio vicaria*. Denne Kristus känner den moderna teologin inte till.

För att åstadkomma ett avstånd mellan Luther och den stränga inspirationsläran har man också anfört vad Luther säger i de teser som följer på tes 49 – återigen tvärtemot sammanhanget. Luther utvecklar där tanken, som han uttryckt även på annat håll, att alla som äger Kristus och därmed Den Helige Ande också kan göra en dekalog och är i stånd att döma rätt om allting. I teserna 55-57 säger Luther, att om hedningarna med sin fördärvade natur kan göra förordningar med avseende på Gud och kan vara sig själva en lag (Rom. 2:14-15), så är Paulus eller en fullkomlig kristen, fylld av Den Helige Ande, ännu mer istånd att ordna ett slags dekalog och döma på rättaste sätt om allting, på samma sätt som alla profeter och fäder genom samme Kristi Ande talat allt det som vi har i Skriften. Luther ställer här den fullkomlige kristne eller fäderna bredvid Paulus och profeterna som sådana som talar av en och samme Ande.

Detta har nu anförts som bevis för att Luther inte antagit någon specifik skillnad utan blott en gradskillnad mellan den upplysning som tillkommer alla kristna och den inspiration som tillkommit Skriftens författare. Då de kristna alltjämt kan missta sig och inte blir ofelbara genom upplysning, skulle det förhålla sig på samma sätt, när det gäller den heliga Skrifts skrivare. Här blir det än en gång uppenbart, att de som utger detta för att vara Luthers tankegång helt enkelt inte läst Luther. Ty strax därpå, i teserna 58-60, avvisar Luther bestämt den tanken, att tron på Kristus skulle ge en kristen eller en teolog någon förmåga eller rätt att inta en friare inställning till Skriftens ord, dvs. att anse sig vara obunden av Skriftens ord, därför att orden möjligtvis skulle kunna innehålla en felaktighet. Luther drar här en skarp gräns mellan de inspirerade profeterna och apostlarna å ena sidan och alla kristna och senare lärare å andra sidan. Den liberala inställningen till Skriften betecknar han som ett kännetecken på ”ostadiga andar” som med sina från apostlarnas och profeternas ord frigjorda tankar skapar splittring i Guds kyrka. Luther skriver: ”Vi är inte alla apostlar som genom ett fast Guds beslut utsänts som ofelbara lärare. Därför kan apostlarna inte missta sig och fara vilse i tron, men det kan vi, eftersom vi är utan ett sådant beslut.”

Vi går nu vidare till Luthers ord: ”Det som inte lär Kristus, det är inte apostoliskt, inte ens om det lärts av S:t Petrus eller Paulus. Återigen är det som predikar Kristus apostoliskt, om det än sagts av Judas,

Hannas, Pilatus och Herodes.” Redan uttryckssättet ger vid handen, att Luther här talar om ett hypotetiskt och inte om ett verkligt fall. Dessutom säger Luther ju uttryckligen, att ”ingen, varken Hannas eller Kaifas eller någon människa på jorden kan härma apostlarna, när det gäller deras predikan om Kristus.”

Till slut skall vi behandla ytterligare ett argument, med vilket moderna teologer gärna skulle vilja underbygga sin egen friare inställning till Skriften med Luthers auktoritet. De resonerar så här: Luther lär att Skriften endast genom Den Helige Ande kan förstås och i det inre upplevas som gudomlig auktoritet. Därför kan Luther omöjligen ha antagit att Skriftens ord är Den Helige Andes ord. Så skriver t.ex. Seeberg, att Luther ”byggt erkännandet av Skriftens auktoritet på upplevelsen av dess sanning istället för på kyrkans erkännande.”⁸⁴ Seeberg citerar först orden i Erlangenupplagan 28:340: ”Var och en måste blott tro, att det är Guds Ord, och att han i sitt inre skall finna att det är sanningen.” Argumenteringen: ”eftersom den heliga Skrift inte kan förstås eller upplevas annat än genom Den Helige Ande, kan inte Skriftens ord vara ingivna av Den Helige Ande” saknar dock all logik. Luther sätter inte upplevelsen av Skriftens sanning i något motsatsförhållande till Skriftens inspiration. Tvärtom lär han inspirationen i ordets stränga bemärkelse mycket tydligt just i det av Seeberg anförda stället. Han säger på s. 342: ”Det är två olika ting, om människan talar av sig själv, eller om Gud talar genom människan. Apostlarnas tal har befallts dem av Gud och har bekräftats och bevisats med stora under.” Vidare säger Luther på samma ställe om Skriften, att ”i den lärs ett och samma Guds Ord alltifrån världens begynnelse”.⁸⁵

Det är alltså fullt uppenbart, att de moderna teologer som vill göra Luther till beskyddare av deras friare inställning till Skriften antingen inte alls läst Luther och bara skrivit av andras sammanställningar av hans uttalanden utan egen undersökning, eller också att de, i den mån de faktiskt läst Luther, varit ur stånd att förstå honom, därför att deras traktan efter hans beskydd varit starkare än deras sinne för den historiska sanningen. När moderna teologer åberopar Luther i syfte att utifrån hans skrifter bevisa en friare inställning till Skriften, måste man tyvärr efterlysa den ärlighet som man borde kunna förvänta sig av en veten-

⁸⁴ Dogmengeschichte² II, 288.

⁸⁵ WA 10:2.

skaplig forskare och ännu mera av en kyrkans lärare som befattar sig med den gudomliga sanningen.

8. Sammanfattande karakteristik av den moderna teologin i den mån den förnekar Skriftens inspiration

Hastings ”*Encyclopedia*”⁸⁶ hävdar, att de gamla teologerna i stycket *De Scriptura Sacra* inte avsett att framställa sin egen åsikt utan Guds åskådning i Ordet. Moderna teologer anser däremot den motsatta metoden vara den enda rätta. De intar en kritisk hållning gentemot Skriften. De vill inte lära det som Skriften säger om sig själv. Istället framställer de vad man skall anse om Skriften enligt det intryck som de själva fått av den. Genom detta tillvägagångssätt, som de betecknar som vetenskapligt, kommer de till resultatet att Skriften inte är Guds Ord, och att den gamla läran om Skriftens inspiration följaktligen måste överges. Artikeln fortsätter med att t.ex. säga: ”Nutidens protestantiska lärde, som är fyllda av vetenskaplig ande, har ingen *a priori*-teori om Bibelns inspiration” och vidare: ”De öppnar inte någon bok i Gamla eller Nya testamentet med känslan av att vara bundna att anse vad den lär som något heligt och avgörande. De godtar bara det som de anser vara fakta, byggd på ovedersäglig logik.”

Resultatet av denna metod att fastställa Skriftens ord anger artikeln så här: ”Den gamla läran, att alla delar av Gamla och Nya testamentet är på samma sätt ofelbart inspirerade ... försvinner snabbt bland protestanterna. Det finns faktiskt inte någon skarp gräns mellan det som förtjänar utrymme i Skriften, och det som inte gör det.” T.o.m. när det gäller Nya testamentet sägs det: ”Antalet ställen i Bibeln, som av protestanter inte kan anses som inspirerade i någon egentlig mening, är stort.” Vi måste medge att detta är en korrekt beskrivning av den moderna teologins inställning till Skriften till skillnad från den gamla teologins.

Frågar vi hur det kan komma sig att människor inte erkänner Skriften som Guds Ord, ger Skriften själv oss klara besked om detta. Även Kristus hade att göra med människor som inte kunde erkänna hans Ord som Guds Sons Ord (Joh. 8). Kristus påpekar detta då han i v. 37 säger:

⁸⁶ VII, 346.

”Mitt ord får icke någon ingång i er”, och då han frågar: ”Varför fattar ni då icke vad jag talar? Jo, därför att ni icke ’står ut med’ att höra på mitt ord” (v. 43). Och orsaken till detta är, säger Kristus, att de inte är Guds barn utan står utanför gudsgemenskapen (v. 47). Nog hörde judarna Kristi Ord vad beträffar det yttre hörandet med öronen, men eftersom de inte var Guds barn, kunde de inte erkänna Kristi Ord som Guds Ord utan gjorde uppror mot det. Även i Joh. 10:26 förklarar Kristus judarnas ovilja att ta emot hans Ord med att säga: ”Ty ni är icke mina får”. Till Joh. 8 fogar Luther denna kommentar: ”Så har då judarna ingen annan ursäkt för sin otro än att de inte är Guds barn.”⁸⁷ Det är viktigt att vi uppmärksammar denna Kristi förklaring till förnekandet av Skriften som Guds Ord. Till judarna sade Jesus: ”Ni dömer efter köttet” (Joh. 8:15). På grund av sin köttsliga otro förkastade de Jesu Ord. Detta är orsaken till hans allvarliga hotelse med Lagen: ”Ni skall dö i er synd” (v. 21). Judarnas otro uppenbarade sig i och med att de förkastade Kristus som Frälsaren (v. 12) i hans ställföreträdande tillfyllestgörelse (jfr Joh. 6:53 ff).

Det faktum att de moderna teologerna inte erkänner Skriften som Guds Ord och inte tar emot det som sådant, är i själva verket bara ett symptom på den sjukdom som ligger ännu djupare hos dem, nämligen att de nästan alla övergett läran om *satisfactio vicaria*. Därmed lever de teologiskt utanför den kristna tankesfären. Om den moderna teologin vill återvända till den kristna inställningen till Skriften, måste den återvända till Skriftens lära om *satisfactio vicaria*. Utan att vända tillbaka till denna lära kommer den att fortsätta med sitt omdöme om Skriften och motsäga både Kristus och hans apostlar.

Till karakteristiken av den moderna teologin, i den mån den bekämpar läran om Skriftens inspiration, hör också detta: Det ligger i sakens natur, att sanningen inte kan bekämpas med sanning utan bara med osanning. Eftersom Skriftens inspiration är en sanning, så är alla som bekämpar denna sanning i ett läge där de måste fara med osanning. Detta har redan klarlagts ovan i samband med undersökningen av invändningarna mot Skriftens inspiration. Där påpekade vi närmast några historiska osanningar, som att de senare dogmatikerna skulle ha uppfunnit den konstlade inspirationsläran, medan Luther bevarat frihetens attityd gentemot Skriften. Det är inte heller sant att Luther antagit förekomsten av ”hö, halm och åkerstubb”, dvs. felaktigheter i Skriften. Vi-

⁸⁷ WA 11, 68.

dare är det osanning att de senare lutherska dogmatikerna skulle ha haft rent mekaniska föreställningar om Skriftens inspiration. Och slutligen är det inte heller sant att företrädarna för verbalinspirationen skulle ha betraktat den heliga Skrift som en lagkodex som fallit ned från himlen eller som en papperspåve. Sådant skulle aldrig ha fallit dem in.

Det är också uppenbart att den moderna teologin i sin iver i kampen mot inspirationen rör sig med logiska osanningar som alogismer (absurditeter), paralogismer (formellt felaktiga slutledningar) och självmotsägelser. Brist i logiken föreligger, då mot inspirationen anförts den stilistiska skillnaden mellan olika böcker, skrivarnas återopande av historisk forskning eller upplysningar från andra personer, deras användning av redan föreliggande skrifter och dokument, förekomsten av olika läsarter i avskrifterna av Bibeln, Luthers fria bedömning av antilegomena osv.

Att de som bekämpar sanningen om inspirationen hamnar i läget att bli logiskt osanna, visar sig också genom de självmotsägelser som kan iakttas hos dem. Å ena sidan möter vi påståendet, att man vid framställningen av den kristna läran inte får utgå från uppenbarelsen i ord (dvs. den heliga Skrift), utan man måste utgå från tron på den uppenbarelse i historien eller de frälsningsfakta som den kristne eller teologen bär inom sig själv. Å andra sidan medger samma personer med rätta, att Guds uppenbarelse i historien utan Guds uppenbarelse i Ordet förblir ”en obegriplig hieroglyf”. Det första påståendet upphävs ju av det andra, då detta konstaterar att ingen tro på uppenbarelsen i historien är möjlig utan Guds uppenbarelse i Ordet. Då har man ju ingen tro att utgå från.

Vi måste emellertid komma ihåg, att vi som tror på Skriftens inspiration har all anledning att bekänna vår egen skuld. Inte heller vi ser på Skriften som Guds Ord med det rätta allvaret. Ty den är den bok i vilken inte någon människa utan den store Guden själv talar, han som är universums Skapare och Herre. Han talar i den boken till oss om det som hör till vår frälsning. Vi måste vidare bekänna att vi inte läser Skriften så flitigt som det anstår dem som genom Guds nåd blivit övertygade om att den heliga Skrift är Guds brev till oss människor.

Luther upprepar många gånger med olika ord denna tankegång: ”Brev från herrar och furstar bör man läsa två eller tre gånger, ty de är skrivna med eftertanke. Men Herrens, vår Guds, brev – ty så kallar S:t Gregorius den heliga Skrift – bör man sannerligen läsa tre gånger, sju gånger, sjuttio gånger, ja, oändligt många gånger. Men vi gör det inte.

Jag själv gör det inte. Därför hatar jag mig själv. Men kommer jag över det och läser den, så finner jag styrka, så känner jag att den (Skriften) är en kraft och inte bara en berättelse.”⁸⁸

9. Följderna av förnekandet av den heliga Skrifts inspiration

De äldre bland de moderna teologerna, som förnekade Skriftens inspiration och således även dess ofelbarhet, förklarade likväl att man skulle hålla fast vid den protestantiska grundprincipen om Skriften som enda auktoritet. Ingenting skulle få ställas ovanför Skriften som norm. De insåg emellertid inte att det här förelåg ett självbedrägeri.

Om Skriften inte är idel gudomlig sanning, om den bjuder osanning vid sidan av sanningen, blir det nödvändigtvis så, att den teolog som i enlighet med sitt kristna jag har att separera sanningen från osanningen, ställs ovanför Skriften och görs till protestantismens slutliga och högsta norm. Denna degradering av Skriften till ”*norma normata*” började ganska snart praktiseras, och den har av senare moderna teologer förklarats vara det enda rätta. Därmed har protestantismens princip om Skriften som den enda auktoriteten helt och hållet övergetts.

Protestantismen har i och med detta blivit rena svärmeriet. Den har blivit lik kväkarnas religion. Robert Barclay, kväkarnas dogmatiker, ansåg som bekant att Skriften inte var adekvat som det primära rättesnöret för tro och liv. Han betraktade den bara som ett sekundärt rättesnöre, underordnad Den Helige Ande. Barclay menade att det vissa, orubbliga fundamentet för hela den kristna tron inte var Skriften utan Den Helige Andes inre, omedelbara uppenbarelse som för med sig sin egen visshet.

Nuförtiden är det inte längre på modet att tala om inre, omedelbar uppenbarelse, men den moderna teologins svärmeri är i det väsentliga inte olikt kväkarnas. Man vill inte längre rätta sig efter Skriften. Skriften skall istället rätta sig efter teologernas kristna upplevelse. Teologen gör sig själv till källan och normen för den lära som skall gälla i kyrkan. Detta är ingenting mindre än uppror emot Guds suveräna Ord.

⁸⁸ WA 42, 630, WA B 6, 167 ff.

Om vi förnekar inspirationen, blir sakläget följande:

1. Vi tar därmed avstånd från kunskapen om den kristna sanningen, och kunskapen om den kristna sanningen ersätts av mänsklig inbillning och okunnighet (1 Tim. 6:3-4).

2. Vi tar därmed avstånd från tron i ordets kristna betydelse, därför att den kristna tron aldrig uppkommer annat än visavi Guds Ord (Rom. 10:17).

3. Vi tar därmed avstånd från bönen, därför att bönen förutsätter förblivandet i Kristi Ord (Joh. 15:7).

4. Vi tar därmed avstånd från övervinnandet av döden, därför att det är bara den som håller Kristi Ord som aldrig någonsin kommer att se döden (Joh. 8:51).

5. Vi tar därmed avstånd från den kristna kyrkans missionsmedel, som just består i att vi skall lära folken att hålla allt vad Kristus befallt sin kyrka att lära (Matt. 28:20, 2 Joh. 9-10).

6. Vi tar därmed avstånd från kyrkans rätta, kristna enhet som består av tron på Kristi Ord (Joh. 8:31-32, Ef. 4:5). Luther säger: "Ordet och läran skall skapa kristen enhet och gemenskap."⁸⁹

7. Vi tar därmed avstånd från umgänget med Gud, därför att Gud förblir osynlig för oss människor i detta livet och inte nalkas oss annat än genom Ordet. Den som har umgänge med Gud på annat sätt än genom Ordet, umgås i själva verket bara med sina egna mänskliga tankar, med projektioner av sitt mänskliga jag (1 Tim. 6:3-4).

8. Vi gör den kristna religionen – som är en vishet ovanifrån, en vishet som inget människohjärta någonsin kommit på, en vishet nu uppenbarad genom profeternas skrifter på den evige Gudens befallning (1 Kor. 2:9, Rom. 16:25-26) – till en vishet nedanifrån, när vi låter människor avgöra vad som är gudomlig sanning och vad som är lögn. Vi slår sönder den gudomliga himmelsstegen, den bro och den stig som förbinder himlen med denna jord. Kort sagt: i princip släpper vi allt som gör oss till kristna, om vi avfaller från den sanningen, att den heliga Skrift är Guds eget, ofelbara Ord.

⁸⁹ WA 34:2, 387.

10. Den heliga Skrifts egenskaper

Eftersom den heliga Skrift är Guds Ord genom inspirationen, tillkommer den också gudomliga egenskaper, nämligen gudomlig auktoritet, gudomlig kraft, fullkomlighet och klarhet. Det är självklart att den moderna teologin, i och med att den förkastar inspirationen, fränkänner Skriften dess gudomliga egenskaper eller som det ofta eufemistiskt uttrycks – begränsar dessa.

Den heliga Skrifts gudomliga auktoritet

Skriftens gudomliga auktoritet består i att Skriften, i allt den säger, har rätt till samma tro och lydnad som Gud själv. Det är denna inställning som Kristus och apostlarna intar till Gamla testamentets skrifter (Joh. 10:35, Luk. 24:25-27, 2 Tim. 3:16-17, Matt. 4:4 m.fl.). Samma inställning kräver Kristus och hans apostlar i Nya testamentet även gentemot sina egna ord (Joh. 8:31-32, 1 Kor. 14:37-38, Gal. 1:8). Den som förkastar Skriften eller kritiserar den förgriper sig på Guds majestät. Han begår majestätsbrott. Därför varnar Kristus så allvarligt: ”Det ord som jag har talat, det skall döma honom på den yttersta dagen” (Joh. 12:48).

Skriftens auktoritet är en absolut auktoritet, dvs. den är inte beroende av de heliga skrivarnas personliga anseende och inte heller av det vittnesbörd som enstaka eller flera personer eller hela kyrkan avlagt eller avlägger om Skriften. Skriftens gudomliga auktoritet har sin grund i Skriftens enastående karaktär av ”*theopneusti*”, av att vara ”gudainadad”. Satsen: ”Skriften är ’*autopistos*’ (trovärdig av sig själv), därför att den är ’*theopneustos*’ ”, är ett korrekt teologiskt axiom.

Frågar vi hur människor kan förnimma den gudomliga auktoriteten, eller hur Skriften blir en gudomlig auktoritet *för oss*, måste vi skilja mellan kristen visshet (*fides divina*) och naturlig eller vetenskaplig visshet (*fides humana*).

Den kristna vissheten skapas uteslutande genom Skriftens eget vittnesbörd. Detta självvittnesbörd sker genom att skriftordet, oberoende av mänskliga bevis, genom den i Ordet verksamme Helige Andes kraft verkar tron på sig självt och så förskaffar sig erkännande. Detta lärs tydligt i 1 Kor. 2:4-5, där aposteln Paulus påminner korintierna om på vad sätt de kom till tro på den gudomliga förkunnelse som de fått höra av honom. Först avgränsar han sig negativt genom att säga: ”Mitt tal och min predikan framställdes icke med övertalande visdomsord”, dvs.

han tar avstånd från alla mänsklig bevis. Positivt tillägger han: ”utan med bevisning i ande och kraft”, dvs. i hans ord och i hans tal har Den Helige Ande bevisat sin gudomliga kraft genom att de kristna i Korint blivit omvända. Slutligen hänvisar han till det syfte han hade, och som gjorde att han använde sig av denna metod: ”ty er tro skulle icke vara grundad på människors visdom, utan på Guds kraft.” Detsamma säger Kristus om sin egen förkunnelse av Ordet medan han var i köttet: ”Om någon vill göra hans [Faderns] vilja [dvs. höra Kristi ord och tro på dem, Joh. 6:40], så skall han förstå om denna lära är från Gud, eller om jag talar av mig själv” (Joh. 7:17).

Vi kan också uttrycka denna viktiga sanning så här: Skriftordet är, eftersom det är Guds Ord, ett kunskapsobjekt som förskaffar sig sitt eget kunskapsorgan, tron, och därigenom betygar Skriften själv sin gudomliga auktoritet. Detta är det s.k. *testimonium Spiritus Sancti internum*, Den Helige Andes inre vittnesbörd. Detta vittnesbörd finns redan i och med den av Den Helige Ande verkade tron på skriftordet och är inte något som finns först då en särskild, känslomässig upplevelse av Skriftens gudomlighet uppkommit hos människan. Genom att Den Helige Ande framkallar tron på skriftordet, vilken tro har sitt säte i människans ande eller inre, vittnar Den Helige Ande för människans ande om skriftordets gudomlighet. Enligt 1 Joh. 5:9-10 har den som tror på Guds vittnesbörd om sin Son Guds vittnesbörd inom sig. I 1 Tess. 2:13 heter det vidare: ”när ni mottog Guds ord som vi predikade, mottog ni det icke såsom människoord, utan såsom Guds ord, vilket det förvisso är.” Därmed är utsagt att tessalonikerna redan genom mottagandet av Ordet, dvs. genom tron på Ordet, fattat Ordets gudomlighet. Det är därför Skriften kallar tron på Guds Ord för ett insegel eller en bekräftelse på Guds sanning (Joh. 3:33) och säger att den som inte tror på Guds vittnesbörd gör Gud till en lögnare (1 Joh. 5:10).

Denna sanning, att den kristna vissheten om Skriftens gudomlighet uppkommer genom Skriftens vittnesbörd om sig själv, är av mycket stor praktisk betydelse. Om människor börjar tvivla på Skriftens gudomlighet, så måste de umgås med Skriften, dvs. läsa Skriftens ord, höra det, begrunda det i anden och på så sätt låta det verka på sig. Då försvinner tvivlen genom Skriftens självvittnesbörd, genom *testimonium Spiritus Sancti internum*.

Mot Skriftens självvittnesbörd har det förvisso gjorts invändningar. Roms intresse i sammanhanget gäller påvens överhöghet i förhållande till Skriften, och de moderna teologernas intresse är att tron skall kunna

lös göras från Skriftens ord. På båda hållen talar man om ett cirkelbevis (*idem per idem*). Denna invändning håller emellertid inte. Här har vi att göra med den allmänt erkända företeelsen, att vi människor blir vissa om en sak genom att förnimma den. Den som på allvar bestrider detta sätt att bli viss om något har redan sjunkit ned i agnosticisms avgrund. Tron på skriftordet är inget mer eller mindre än att man genom skriftordet genom Den Helige Andes verkan förnimmar Skriften sådan som den är, nämligen som Guds Ord. Philippi⁹⁰ påminner om att Strauss kallade den lutherska läran om *testimonium internum Spiritus Sancti* för det protestantiska systemets akilleshäla, och att Strauss talade om ett cirkelbevis. Philippi säger: ”Det är som om den blinde skulle beskylla den seende för ett cirkelbevis, därför att denne påstår att solen skiner, eftersom det är tack vare solens ljus som man kan se detta.” Det svar Philippi ger är på denna punkt detsamma som de gamla lutherska teologernas gav.

Fast det bara är på den ovan beskrivna vägen som den kristna vissheten uppkommer, skall det dock inte förnekas att det dessutom finns en naturlig, vetenskaplig övertygelse (*fides humana*) eller en vetenskaplig visshet om Skriftens gudomlighet som grundar sig på förnuftsbevis. Alla Guds verk bär ju, på ett sätt som människan kan fatta, en gudomlig stämpel, genom vilken de skiljer sig från människoverk. Ingen torde på allvar löpa någon risk att förväxla en konstgjord blomma med en äkta. Nu är ju Skriften ett Guds verk, liksom världens skapelse är ett Guds verk. Och liksom det naturliga, vetenskapliga betraktandet av skapelsen uppenbarar Gud som dess Skapare (Rom. 1:18 ff), så pekar även det förnuftsmässiga betraktandet av Skriften mot Gud som dess upphov.

Vi kan jämföra innehållet och stilen i den heliga Skrift med andra religioners skrifter, t.ex. med Koranen eller Orientens religiösa böcker. Vi kan vidare tänka på kristendomens segerrika utbredning som skett trots att dess lära är för judarna en stötesten och för grekerna en dårskap. Vi kan erinra oss vad den i Skriften lärda religionen har haft för inverkan såväl på enskilda personer som på hela folkslag. Förnuftet kan – såvitt det är ”förnuftigt” – inte undgå att dra slutsatsen att Skriften är gudomlig och bekänna, att det är förnuftigare att erkänna Skriftens gudomlighet än att förneka den. Detta hör som bekant till apologetikens område.

⁹⁰ Glaubenslehre, ed. 3, I, 136.

När det gäller att värdera de argument som förmedlar en mänsklig eller vetenskaplig övertygelse om Skriftens gudomlighet, måste två ytterligheter undvikas: överskattning och underskattning av dessa argument. Det skulle röra sig om en överskattning, om vi ansåg att någon kunde bli kristen genom förnuftsmässiga bevis. Ända till den yttersta dagen och i varje enskilt fall är det bara på *ett enda sätt* som en människa blir kristen: genom ånger och tro, genom att människan genom Guds i Skriften uppenbarade Lag känner fördömsedom för sina synders skull och tror på det i Skriften uppenbarade evangeliet och förlåtelsen för hennes synder (Luk. 24:46-47, Mark. 1:15). Det är inte förrån man på detta sätt blivit kristen och tron på syndaförlåtelsen kommit in i hjärtat, som man erkänner den heliga Skrift som Guds Ord, med andra ord: det är först då en människa har den kristna vissheten, *fides divina* och *testimonium internum Spiritus Sancti* om den heliga Skrifts gudomlighet (Joh. 8:37, 43, 47).

Det skulle vara en underskattning av de argument som kan ge upphov till mänsklig tro, om vi avvisade dessa som värdelösa. Även Kristus och hans apostlar har i förbigående begagnat sig av sådana argument (Matt. 22:29 ff, Apg. 2:15, 17:28, 1 Kor. 15:33 m.fl.). De är användbara vid tillbakavisande av de lättsinniga omdömen som otron tillåter sig fälla om Skriften. Det kan också vara nyttigt att framlägga förnuftsskäl för kristna som är anfäktade av tvivel om Skriftens gudomlighet. Dessa tvivel härrör från de kristnas otroende kött, och genom förnuftsskäl läggs ytterligare band och tyglar på detta kött. Förnuftsbevis, historiska bevis och liknande kan också tjäna omvändelsen i så måtto att de för de utomstående kan bli en anledning till att själva läsa och höra Guds Ord och på så sätt genom Den Helige Andes verkan i Ordet bli kristna.

Vi får emellertid inte tro att framläggandet av förnuftsskäl är någon nödvändig förskola till Guds Ords förkunnelse. Påståendet att den kristna vissheten om sanningen är betingad av att den får stöd av andra kunskaper som mänskligheten besitter, är en av den moderna teologins grundläggande missuppfattningar. Som man med rätta har noterat, bottenar detta i den felaktiga åsikten att den heliga Skrift inte vore i stånd att utöva en egen auktoritet som gör att man blir övertygad och sätter tro till dess utsagor. Det måste istället slås fast, att Skriftens vittnesbörd om sig själv som Guds Ord är helt oberoende av alla förnuftsmässiga bevis och allt mänskligt vittnesbörd – både enskilda människors och kyrkans. Skriftens självvittnesbörd sträcker sig naturligtvis inte bara till Skriftens

innehåll utan också till dess ord (Joh. 8:31-32, 17:20). Innehållet kan aldrig skiljas från orden. Man har ställt frågan vilka de kännetecken är som gör att man kan bedöma om man har den av Den Helige Ande verkade kristna tron eller bara en mänsklig övertygelse om Skriftens gudomlighet. Det måste medges att misstag är möjliga, men att man kan ställa upp följande punkter:

1. Eftersom Den Helige Andes vittnesbörd inte ges utan apostlarnas och profeternas ord utan alltid genom detta ord, är alla omdömen som fälls av dem som i själva verket frigör sig från skriftordet bara mänsklig inbillning och inte Den Helige Andes vittnesbörd.

2. Den Helige Andes inre vittnesbörd om Skriftens gudomlighet saknas även hos dem som låter Skriften äga giltighet som Guds Ord bara av förnuftsskäl, eller för att de på grund av mänsklig auktoritet (prästens, föräldrarnas eller andra människors auktoritet) betraktar Skriften som Guds Ord.

3. *Testimonium Spiritus Sancti* om Skriftens gudomlighet kan följdriktigt inte heller finnas hos dem som förnekar Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, därför att den kristna tron är tron på den korsfäste Kristus, och för att det är först med denna tro som Den Helige Ande gör sitt intåg i människans hjärta och ger henne förmåga att fälla rätta omdömen om gudomliga ting och därmed också om den heliga Skrift. Detta motsvaras också av de kristna missionärernas praktiska tillvägagångssätt i hedniska länder. De börjar inte med förnuftsmässiga bevis om Skriftens gudomlighet utan predikar bot och syndernas förlåtelse rakt in bland folk. Uppstår därigenom tron på den korsfäste Kristus, blir det inga svårigheter med tron på den heliga Skrifts gudomlighet. På ett yttre sätt, genom skriftordet, och på ett inre sätt i hjärtat, genom uppväckandet av tron på skriftordet, vittnar nämligen Den Helige Ande om att Kristus enligt skrifterna dött för våra synders skull (1 Kor. 15:3).

4. Den Helige Andes inre vittnesbörd har var och en som tror på Skriften för dess egen skull, dvs. tror att det som Skriften säger är gudomlig sanning, därför att Skriften själv säger det. Det är själva tron som är Den Helige Andes vittnesbörd. Här vi den punkt, där misstag kan ske. Det finns nämligen sådana, hos vilka Den Helige Andes vittnesbörd faktiskt föreligger, men ändå har de för sig att det saknas hos dem och därför längtar och suckar de efter det. Liksom de som inbillar sig äga detta vittnesbörd utan tron på det yttre ordet får vilse, så får även de kristna vilse som håller Skriftens ord för att vara den orubbliga sanningen, men som ändå inte tror sig äga Den Helige Andes vittnes-

börd om Skriftens gudomlighet. Deras villfarelse består i att de inte sätter likhetstecken mellan tron på den heliga Skrift och Den Helige Andes vittnesbörd om Skriftens gudomlighet.

Dessa två ting måste identifieras med varandra, därför att de sakligt sett sammanfaller. Det förhåller sig ju så, att ingen människa tror på Guds Ord av sig själv. Den naturliga människan tror varken på Lagens förskräckliga dom, så som den beskrivs i Skriftens ord, eller på evangeliets trösterika ord om syndernas förlåtelse för Kristi skull allena, så som det föreligger i Skriftens ord. Om nu en människa tror både på det skriftord som över henne uttalar den eviga fördömsen, och även på det skriftord som försäkrar om henne syndernas förlåtelse för den korsfäste Frälsarens skull, så är detta helt och hållet ett Den Helige Andes verk, dvs. genom att verka tron i hjärtat har Den Helige Ande på ett inre sätt gett den människan vittnesbörd om att skriftorden inte är dårskap utan gudomlig sanning. Detta lärs uttryckligen i 1 Joh. 5:9-10.

Enligt Skriften finns därför inte Den Helige Andes vittnesbörd om Skriftens gudomlighet först när det upplevs av känslan. Den goda känslan finns förvisso. Hos kristna finns det tider, då de kan känna Skriftens sanning, höghet, härlighet och gudomlighet så starkt, att de även känslomässigt helt överväldigas av denna upplevelse. Men det är inte bara under dessa särskilda glädjetider som Den Helige Andes vittnesbörd om Skriftens gudomlighet är för handen. Denna särskilda upplevelse i känslolivet hör närmast till följderna och frukterna av tron på skriftordets sanning och hör således till Den Helige Andes yttre vittnesbörd (*testimonium Spiritus Sancti externum*). Den Helige Andes inre vittnesbörd – i uttryckets första och egentliga mening – sammanfaller som sagt med den av Den Helige Ande verkade tron och finns även då tron inte yttrar sig i känslor, varvid hjärtat givetvis förblir vid Skriftens ord, trängtar efter det och sträcker sig efter det i innerlig längtan. Luther säger: ”Vi skiljer inte Den Helige Ande ifrån tron. Ty han själv är vissheten i Ordet som gör oss vissa om Ordet, så att vi inte skall vackla utan tro helt och fullt och utan något som helst tvivel på att det är så och inte annorlunda än vad Guds Ord framhåller och säger.”⁹¹ Luther menar att Den Helige Ande, som ursprungligen talat sitt Ord genom apostlarna och profeterna, ända till den yttersta dagen förblir förbunden med sitt Ord och verkar genom det den tro som tror för Ordets egen skull och inte på grund av förnuftsskäl eller på grund av mänsklig auktoritet.

⁹¹ WA 58, 153 f.

Den heliga Skrifts gudomliga kraft

Eftersom den heliga Skrift är Guds eget Ord, som ord för ord ingivits av Den Helige Ande, har den också gudomlig kraft. Det som kyrkan förkunnar har ju också gudomlig kraft och verkan, men alltid bara i den mån och i den utsträckning kyrkan förblir trogen mot sin uppgift och inte förkunnar annat än Guds Ord (Matt. 28:19, Rom. 3:2, 1 Tim. 6:3 ff, 2 Joh. 9-10). Något eget ord har inte kyrkan. Det som inte är hämtat ur Skriften, är inte kyrkans ord utan, som Luther säger, ”bara pladder”. Även andra skrifter kan ha gudomlig kraft och verkan, men bara i den mån och i den utsträckning Guds Ord upptagits i dem. Luthers säger om Skriften i sin anvisning till teologins studium, att ”ingen bok förutom denna allena undervisar om det eviga livet”.⁹² Detta uttalande förblir sant. Det som andra böcker lär rätt om det eviga livet, har hämtats ur den heliga Skrift och införlivats i dem.

Skriftens gudomliga kraft består i att den heliga Skrift hos människan verkar sådana ting som överstiger all mänsklig kraft. Lagen, sådan den föreligger uppenbarad i Skriften, äger den särskilda kraften att verka en sådan insikt om synden, att människan fattar att hon är evigt förtappad och misströstar om all självhjälp (Rom. 3:19-20). Till följd av den gudomliga Lag som även efter syndafallet är inskriven i den naturliga människans hjärta, finns det visserligen en kunskap om synden hos den naturliga människan. Denna kunskap om synden är tillräcklig för att ge människan dåligt samvete, men den är inte tillräcklig för att hon helt skall bryta samman inför Gud och ge upp alla tankar på självhjälp. Istället griper den naturliga människan till olika självhjälpsmetoder (gärningsrättfärdighet). Det är därför Kristus befäller att inte bara syndaförlåtelsen skall förkunnas i hans namn, utan också att den predikan skall föregås av botförkunnelse (Luk. 24:47).

Evangeliets ord har den särskilda kraften att hos människan verka tron på evangelium (Rom. 10:17) och att därigenom göra henne viss om syndernas förlåtelse (Rom. 5:1). Mänsklig kraft och mänsklig skolning är inte ens i sin högsta potens tillräckliga för att verka tro på evangelium. Detta lärs klart i Skriften, då det står att den korsfäste Kristus för judarna är en stötesten och för grekerna en dårskap, och att den naturliga människan inte tar emot vad om hör till Guds Ande, ja, att evangelium för henne är en dårskap (1 Kor. 1:23, 2:14). Detta stämmer också

⁹² WA 12, 445.

överens med alla kristnas erfarenhet i både gammal- och nytestamentlig tid. De vet att tron inte står i deras val eller eget avgörande utan är resultatet av Guds kraft och verkan, som inte är ringare än den allsmäktiga skaparkraft, genom vilken Gud en gång lät ljuset lysa i mörkret (Ps. 51:10-12, 2 Kor. 4:6).

Det evangeliets ord som Skriften lär har den särskilda kraften att skriva in Guds Lag i människans hjärta, dvs. att förvandla människan i hennes inre, så att hon finner glädje i att vara underkastad Guds Lag, är villig att med fröjd vandra i Guds bud enligt den nya människan som är skapad genom tron på evangelium (Jer. 31:31 ff). Mänsklig kraft och uppfostran förmår inte verka detta (Rom. 8:7). Det förmår inte heller Lagen som endast föreskriver. Det är endast evangelium som har den förmågan (*Lex praescribit, evangelium inscribit*, Lagen föreskriver, evangelium inskriver).

Det evangeliets ord som Skriften lär har den särskilda kraften att ta ifrån människan hennes rädsla för döden och så göra henne till en segrare över döden (1 Kor. 15:55). Mänsklig kraft förmår inte detta, vilket bekräftas både av Skriftens ord och av erfarenheten. Skriften lär uttryckligen, att alla människor som inte är födda på nytt genom Den Helige Ande under hela sitt liv måste förbli trälar på grund av sin rädsla för döden (Hebr. 2:15). Vi skall här inte gå närmare in på att det evangeliets ord som Skriften lär har den särskilda kraften att verka inte bara omvändelsen (trons upptändande) utan också helgelsen (Rom. 1:16, Joh. 17:17, Ps. 119:9). Detta kommer längre fram att bli föremål för ingående behandling. Här pekar vi endast på huvudpunkterna i den gudomliga kraften i skriftordet som är Guds eget, levande, allsmäktiga Ord (Joh. 6:63, 1 Petr. 1:23, Hebr. 4:12).

Att skriftordets gudomliga kraft inte verkar utom och vid sidan av Ordet utan endast genom Ordet och således är Ordets särskilda kraft betygar Skriften klart (Rom. 10:17, Jak. 1:18). Detta måste man hålla fast vid gentemot de reformerta som ifrån Ordet skiljer den gudomliga kraften och Den Helige Andes verkan. Gentemot de reformerta måste man också hålla fast vid att den gudomliga kraft som verkar genom Ordet är möjlig att motstå (Matt. 23:37).

Den heliga Skrifts fullkomlighet

Den heliga Skrifts fullkomlighet eller sufficiens består enligt dess egen beskrivning i att den lär allt som är nödvändigt för oss människor att veta för att nå saligheten. Att de moderna teologerna bestrider Skriftens gudomliga fullkomlighet är bara konsekvent, eftersom Skriften enligt deras förmenande bara är en bok, där man inte kan dra några klara gränser mellan sanningen och felaktigheter. Den moderna teologin är inte och vill ju inte vara någon skriftenlig teologi. Om den heliga Skrifts tillräcklighet är följande att säga:

1. Skriften innehåller inte allting som en människa över huvud taget kan veta t.ex. om ting som hör till det jordiska och borgerliga livets område. Den är inte en uppslagsbok i det mänskliga vetandet i allmänhet. Den är inte heller någon lärobok i konst, i arkitektur, i medicinsk vetenskap eller dylikt. Dessa ting kan man ju, som Luther ofta påminner om, lära sig med det naturliga förnuftet genom vetenskaplig forskning och erfarenheten. Dock måste man hålla fast vid att när Skriften i förbigående yttrar sig om ting som tillhör det naturliga området, så har den också på dessa punkter rätt mot alla motsatta påståenden av den mänskliga vetenskapen, just därför att Skriften är ingiven av Gud och således är gudomlig sanning, som Luther t.ex. säger om historiska uppgifter. Det förhåller sig nämligen så, att Skriften är den enda bok där det inte förekommer några historiska felaktigheter.⁹³ Det finns emellertid stora områden i det mänskliga vetandet som Skriften inte alls berör, vilket har sin förklaring i att Skriften egentligen inte har något annat syfte än människors salighet (1 Kor. 13:12).

2. Skriften uppenbarar inte heller alla gudomliga ting. Också om den kunskap vi äger under detta livet ifråga om gudomliga ting gäller sådana skriftställen som 1 Kor. 13:12, Rom. 11:33-34 m.fl. När moderna teologer söker bevisa den kristna religionens absolutet genom att påpeka att den kristna religionen utgör en logiskt sett fullkomlig helhet i förnuftets eller vetenskapens mening, är detta en villfarelse som, om den konsekvent genomfördes, skulle upphäva hela den kristna religionen. Trots att vi har hela den uppenbarelse som Skriften innehåller, är som sagt inte alla teologiska problem lösta.

3. Skriften lär emellertid om gudomliga ting absolut allt vi människor behöver för att nå saligheten (2 Tim. 3:15 ff). Det är inte bara för

⁹³ WA 53, 22.

kristna i allmänhet som Skriften utgör en tillräcklig kunskapskälla. Genom Skriften är även en kyrkans lärare ”fullt färdig” för den gärning som åligger honom. Han har den stränga befallningen att förbli i Kristi Ord som vi har i apostlarnas ord (Joh. 17:20), och att inte tillåta några ändringar eller tillägg (Joh. 8:31-32, 1 Tim. 6:3 ff. 2 Tim. 1:13, Rom. 16:17, Gal. 1:6 ff). Det är därmed fastslaget, att den heliga Skrift inte behöver någon komplettering utifrån (traditionen, kyrkans ord, påven, upplevelser, vetenskapen) för att nå sitt syfte att ge människorna vishet till salighet. Skriften allena är *principium cognoscendi* (kunskapsprincip), när det gäller gudomliga ting. Ingenting kan ställas vid dess sida.

Det är självfallet att skriftprincipen överges, om man tar avstånd från Skriftens gudomliga fullkomlighet. Om Skriften behöver komplettering utifrån, så lösrycks den kristna kyrkan från sitt fundament, apostlarnas och profeternas ord, och grundas istället på dem som skall fullständiga Ordet. Som bekant talar Rom om en *perfectio implicita Scripturae Sacrae* (den heliga Skrifts underförstådda fullkomlighet) i den meningen, att Skriften är fullkomlig, om den kompletteras av kyrkan, dvs. enligt Rom genom påven. I samma mening har romerska teologer kallat Skriften för *norma remissiva* (hänvisande norm) – Skriften är fullkomlig, såtillvida att den hänvisar oss till dess komplettering i kyrkan, dvs. till påven.

På det har de lutherska teologerna svarat: ”En *norma remissiva* är över huvud taget inte någon norm, utan normen är det som det hänvisas till”, dvs. kyrkan eller påven.⁹⁴ Beträffande romarnas *perfectio implicita* säger Quenstedt: ”Så skulle var och en som är fattig *implicite* vara rik, därför att han kan uppge var rikedom finns.”⁹⁵ Det blir ett liknande hån och åsidosättande av Skriften, då på modernt-teologiskt håll Skriften sätts under kontroll av teologens eller kyrkans upplevelse. Upplevelsen blir då *norma normata*.

Den heliga Skrifts klarhet

Enligt romersk lära blir Skriften tydlig genom det ljus som utgår ifrån kyrkan, dvs. från påven. Svärmare i alla tider har ansett, att Skriften belyses genom det på ett omedelbart sätt meddelade inre ljuset. Enligt den moderna teologins uppfattning måste teologin kasta ljus över Skriften

⁹⁴ Quenstedt, Syst., I, 147.

⁹⁵ Ibid. 148.

med sin erfarenhet eller upplevelse. Alla dessa uppfattningar om Skriftens tydlighet har det gemensamt, att det är människor som måste belysa Skriften. Enligt Skriften råder ett rakt motsatt förhållande. Det är inte människorna som upplyser Skriften, utan Skriften som upplyser människorna (Ps. 119:105). Enligt Skriften består Skriftens klarhet i att den klart och tydligt framlägger allt som vi människor behöver veta för att nå saligheten. Om detta är följande att säga:

1. Denna klarhet förutsätts som något självklart, därför att det inte är bara enstaka, särskilt begåvade personer, utan alla kristna som läser Skriften, som tror på grund av Skriften och som skall döma om sanning och lögn på grundval av Skriften (Luk. 16:29, Joh. 5:39, Apg. 17:11, 2 Tess. 2:15). Redan detta att de flesta apostoliska breven är adresserade till hela församlingar och skall föreläsas för dessa, visar att Skriftens klarhet är förutsatt (Kol. 4:16, 1 Tess. 5:27).

2. Skriftens klarhet är dock inte bara något i Skriften självklart förutsatt, utan lärs också uttryckligen i Skriften för att avvärja alla föreställningar om dess mörker som förekommer hos de otroende, men också inom den yttre kristenheten och t.o.m. hos allvarliga kristna. Skriften säger om sig själv, att den är ett ljus i denna världens mörker (2 Petr. 1:19), en lykta för våra fötter och ett ljus på vår stig (Ps. 119:105) och något som är begripligt även för de enfäldiga (Ps. 19:8), t.o.m. för barn (2 Tim. 3:15). Även de johanneiska skrifterna, som man särskilt utpekade som obegripliga, är begripliga för barn och inte bara för fäderna och ynglingarna (1 Joh. 2:12-13).

Skriften är naturligtvis otydlig för den som antingen inte alls förstår det språk den är skriven på, eller som inte gör sig bekant med Skriftens språkbruk. Den som t.ex. inte förstår tyska, finner Bibeln på tyska dunkel. Luther säger: ”En turk måste tala på ett för mig dunkelt sätt, fastän ett turkiskt barn på sju år förstår honom, därför att jag inte kan språket.”⁹⁶ Förståelsen av den tydliga Skriften försvåras emellertid i hög grad, om vi inte gör oss förtrogna med Skriftens språkbruk genom att flitigt läsa Bibeln. I likhet med andra böcker måste vi läsa i Bibeln till dess vi blir hemmastadda eller vana vid dess språk. Skulle Bibeln läsas så flitigt som t.ex. vår tids tidningar, skulle den snart förefalla oss tydligare än dessa, eftersom Bibelns språk är enklare än tidningarnas. Kort sagt: Skriftens klarhet hänger på kunskap i språk och på övning i språk

⁹⁶ WA 15, 41.

genom flitiga studier i Skriften, som Luther påminner om.⁹⁷ Den flitiga läsningen av Skriften är också Guds vilja i både Gamla och Nya testamentet (Ps. 1:2, 5 Mos. 6:6-9, Joh. 5:39, Kol. 3:16).

Skriften säger uttryckligen, att dess ord blir fördolt för dem som i sitt hjärta håller fast vid en fientlig inställning till Guds Ord, dvs. sådana som inte låter sig undervisas av Skriften utan söker mästra och döma Skriften utifrån sina egna mänskliga tankar (Matt. 11:25, 2 Kor. 4:3-4). Gud har gett oss människor sitt Ord för att genom det ta ifrån oss våra egna felaktiga tankar om Gud och om de gudomliga tingen. Om vi emellertid inte vill låta dessa tas ifrån oss utan håller fast vid dem, sätter oss emot Guds tankar och alltså dömer Gud i hans Ord, drabbas vi av den i Skriften så ofta omtalade straffdomen, att Guds Ord förefaller oss vara dunkelt och anstötligt (Jes. 6:9-10, Matt. 13:13 ff, Apg. 28:25-27, Rom. 9:31-33, 10:21, 11:7 ff).

Skriftens ord förblir dunkla även för dem som är så påverkade av förutfattade meningar mot vissa av Skriftens läror, att de inte ens aktar på de aktuella skriftorden på ett yttre sätt. Så förblir Kristi ord om den heliga nattvarden fördolda för många reformerta genom en felaktig tolkning som de fått höra ända från barndomen. Ty när de hör orden: ”Detta är min lekamen”, kommer strax föreställningen: ”Detta betyder min lekamen” eller ”Detta är ett tecken på min lekamen”. De klistrar en mänsklig tolkning över Skriftens ord och inser således inte vad de i sig klara orden verkligen betyder.

Mot den heliga Skrifts klarhet har man gjort följande invändningar:

1. Man har menat att det offentliga predikoämbetets gudomliga ordning skulle vara överflödig, om den heliga Skrift var klar. Men enligt Guds Ord är både det ena och det andra sant: predikoämbetet är en gudomlig ordning, och Skriften är enligt sin egen utsaga klar. Det senare framgår redan av att de kristna med hjälp av Skriften skall kunna döma om predikanterna är rätta eller falska lärare, dvs. om de förblir vid apostlarnas ord eller avviker från det (Matt. 7:15, Rom. 16:17). Av den gudomliga ordningen med ett predikoämbete vid sidan om den klara Skriften kan vi se hur varmt allas vår salighet ligger Gud om hjärtat. Var och en kan redan genom läsning av Skriften komma till tro och bevaras i tron (Joh. 5:39). Men för att ingen skall förfela målet med sitt liv, har Gud insatt väktare som å ämbetets vägnar utifrån Skriften och

⁹⁷ WA 15, 41 f.

med den vakar över själarna med lära, förmaning, straff och tröst (Hebr. 13:17, Hes. 3:18).

2. Som ett argument mot Skriftens tydlighet har man pekat på det faktum, att det bland teologerna råder stor oenighet i tolkningen av Skriftens ord. Orsaken till denna oenighet är dock inte att Skriften är dunkel. Det förhåller sig istället så, att de villfarande lärarna inte förblir i Skriftens ord utan saluför mänskliga tankar om Gud och om de gudomliga tingen (1 Tim. 6:3). Det är därför Luther uppmanar oss att aldrig låta en glossa (utläggning) ersätta Skriftens ord.⁹⁸ Det som här sagts gäller alla de fall där oenigheten förorsakats av skriftvidrig lära. Det är naturligtvis klart, att det finns skriftställen som man kan tolka på olika sätt utan att därigenom förneka Skriftens klara läror (jfr t.ex. Uppenbarelseboken).

3. Vad som framför allt invänds mot Skriftens klarhet är att den innehåller dunkla ställen, något som allmänt medges. Att dunkla ställen finns är ett faktum. Luther säger: ”Det är förvisso sant, att somliga verser i Skriften är dunkla.”⁹⁹ Vid sidan om detta måste det andra i Skriften så tydligt betygade faktum kvarstå, nämligen att Skriften är fullständigt klar, så klar att den ifråga om lära och liv är en lykta för våra fötter och ett ljus på vår stig. Dunkla ställen är närmare bestämt antingen sådana som inte syftar på någon kristen lära utan bara lämnar tids- eller ortsuppgifter, beskrivningar av gamla seder o.d., eller också är de sådana som berör en lära som finns framställd klart och tydligt på annat håll i Skriften. Augustinus, Luther, Chemnitz, Gerhard och andra lutherska teologer betraktar det som ett fast axiom, att alla läror finns uppenbarade i sådana skriftställen som inte behöver någon som helst förklaring (*sedes doctrinae*). Augustinus skriver t.ex.: ”I Skriftens klara ställen finns allt som hör till tro och liv.”¹⁰⁰ Chemnitz skriver i anslutning till Augustinus: ”Många ställen i Skriften är skrivna med klara, begripliga ord som inte behöver någon långsökt utläggning utan utlägger sig själva ... och det är i dessa, som föreligger klara, som man finner allt som hör till tro och liv.”¹⁰¹ Så säger även Luther: ”Är det ett dunkelt ord i Skriften, så tvivla då inte, ty bakom det ligger förvisso samma

⁹⁸ WA 7, 271 f.

⁹⁹ WA 8, 236.

¹⁰⁰ De Doctrina Christ. II, 9.

¹⁰¹ Examen, ed. Geneve 1667, § 57.

sanning som på annat håll är klar.”¹⁰² Luther tillägger: ”Den som inte kan förstå det dunkla, skall förbli vid det klara”.

Det låter som ett otillbörligt krav, men det är ändå sant och skriftenligt talat. Dunkla ställen har ett helt annat syfte än att lägga grunden för den kristna läran. De tjänar till att förmå oss att allt ivrigare studera Skriften som Guds Ord, och att vi då faller ner i tillbedjan och förundran över Guds höga majestät som med sin fördolda, himmelska vishet håller upp vår andliga okunnighet inför våra ögon, medan Gud i de ljusa, klara ställena visar oss vägen till det eviga livet. Man har förebrått Luther för att han måste ha ansett Skriften vara dunkel, eftersom han ständigt och med starka ord inskräper, att inte en enda bokstav i Skriften kan förstås utan Den Helige Andes upplysning. Luther skiljer emellertid här mellan den yttre klarheten och den yttre förståelsen av Skriften som även de otroende kan ha, och den andliga eller inre förståelsen av Skriften som endast förekommer hos de kristna.¹⁰³ Enligt Luther kan t.o.m. en turk, en jude eller en hedning rätt förstå nattvardsorden.¹⁰⁴ Men till den inre eller andliga förståelsen av Skriften räknar Luther i första hand tron på Kristus i dennes ställföreträdande tillfyllestgörelse.¹⁰⁵

4. Mot Skriftens klarhet har man vidare gjort gällande, att den innehåller ting som är obegripliga för det mänskliga förnuftet. Åtminstone i detta avseende kan och måste man beteckna den som dunkel. Så argumenterade t.ex. Erasmus mot Luther.¹⁰⁶ Denna invändning kan inte sägas vara särskilt vettig. De kristna läroarna, som t.ex. läran om Den Heliga Treenigheten, läran om Kristi person, läran om realpresensen osv., är visserligen hemligheter som är obegripliga för vårt förnuft. Men i trosläroarna skiljer våra dogmatiker med rätta mellan ”Att” och ”Hur”. Det förra är något som är klart uppenbart i Skriften, det senare skall vi inte försöka utrannsaka. Mot Erasmus skriver Luther: ”Skriften bekänner helt enkelt Guds treenighet, Kristi (Guds Sons) mänsklighet och den synd som inte kan förlåtas. Här är inget mörkt eller oklart. Men hur dessa ting går till, säger Skriften ingenting om, och det är inte heller nödvändigt att veta.”

¹⁰² WA 8, 239.

¹⁰³ WA 18, 608.

¹⁰⁴ WA 26, 426.

¹⁰⁵ WA 18, 606.

¹⁰⁶ WA 18, 607.

5. Flera skriftställen har använts i syfte att ifrågasätta Skriftens klarhet. Det är framför allt 2 Petr. 3:16 och 1 Kor. 13:12 som utsatts för detta missbruk. Vad gäller det första stället, så har våra teologer betonat följande punkter i gentemot romarna: 1. Detta ställe säger bara att somliga ting i Pauli brev är svåra att förstå, men att inte allting är det. 2. Vilka ting som det är fråga om framgår av sammanhanget. Det rör sig om de yttersta tingen, denna världens undergång och den nya himlen och den nya jorden, om vilka det varit tal i det föregående. 3. Dessa hemlighetsfulla ting missbrukas, som aposteln säger, inte av förståndiga kristna som står på Guds Ords grundval, utan av olärda och obefästa som genom detta missbruk söker förvränga inte bara det som Paulus skrivit om dessa ting, utan även det som står i de övriga skrifterna. Anklagelsen riktas inte mot Pauli skrifter utan mot de oläraktiga och obefästa, som med sin egen fördömelse som följd förvränger vad Paulus skrivit och som står i de andra skrifterna.

Det andra stället, 1 Kor. 13:12, handlar över huvud taget inte om Skriften utan om vår gudskunskap i detta livet som aposteln jämför med den kunskap om Gud som vi skall äga i det eviga livet. Under detta livet nalkas Gud oss inte på ett synligt utan på ett bildligt sätt (i en gåtfull spegelbild), dvs. i sitt Ords hölje. I det eviga livet kommer däremot Ordets hölje att vara avlägsnad, och vi skall då få skåda Guds ansikte mot ansikte. Det är alltså med orätt som detta skriftställe anförs mot Skriftens klarhet.

Vi skall även här peka på några träffande argument, genom vilka våra gamla teologer visat hur deras romerska motståndares resonemang leder *ad absurdum*, när dessa betecknar Skriften som klar, i den mån att den kan utläggas och tolkas av kyrkan respektive påven. Så anmärker Quenstedt: ”På så vis kunde även sfinxens gåtor kallas för klara och tydliga, därför att Oidipus förmått lösa dem.”¹⁰⁷ Som svar på jesuiten Gretsers ord: ”Allt som upplyser anden, kan man kalla för en lykta och ett ljus, sedan det blivit utlagt”, heter det hos Dannhauer i hans ”*Hodosophia*”: ”Då finns det inte längre något dunkelt i några som helst vetenskaper, inte någonstans i hela världen.”¹⁰⁸ Det ligger i sakens natur att den moderna teologin i likhet med Rom och svärmarna är starkt intresserad av Skriftens dunkelhet. Är Skriften dunkel, så är den ett lämpligt föremål för upplysning genom teologernas jag. Dunkelheten i Skrif-

¹⁰⁷ Syst. I, 183.

¹⁰⁸ Hodosophia, Phaenomenon I, 43.

ten är Roms, svärmarnas och även den moderna teologins livselement. Dunkla gestalter frodas inte i ljuset.

11. Det historiska vittnesbördet om Skriften

Trots att Skriften vittnar om sig själv att den äger gudomlig auktoritet, har Gud också sørjt för att det finns gott om historiska vittnesbörd om den. När det gäller Gamla testamentets skrifter har vi den judiska kyrkans vittnesbörd samt Kristi och hans apostlars vittnesbörd. Med rätta har de kristna teologerna i alla tider fällt detta omdöme: Om judarna hade farit vilse ifråga om sin kanon, så skulle inte Kristus så obetingat och oreserverat pekat på den Skrift som judarna ägde och sagt, att den inte kan bli om intet. Här kan många skriftställen anföras, bl.a. Luk. 16:29, 24:44, Joh. 5:39, 10:35. Däremot fattas det historiska vittnesbörd, då det gäller Gamla testamentets apokryfer. Dessa har inte erkänts som kanoniska vare sig av den judiska kyrkan eller av Kristus.¹⁰⁹

Då det gäller Nya testamentets skrifter, har vi den gamla kyrkans vittnesbörd som är helt enigt ifråga om de fyra evangelierna, apostlagärningarna, Paulus 13 brev, 1:a Johannesbrevet och 1:a Petrusbrevet (homologomena). Mer eller mindre tvivel uttalades om Hebréerbrevets, 2:a Petrusbrevets, 2:a och 3:e Johannesbrevens, Jakobsbrevets, Judasbrevets och Uppenbarelsébokens kanoniska karaktär (antilegomena). Eusebius ger en kort sammanställning av homologomena och antilegomena.¹¹⁰ Den distinktion mellan homologomena och antilegomena som gjordes i den gamla kyrkan kan inte upphävas genom något kyrkans senare beslut, såsom skett i Tridentinum.

Även Luther erkänner giltigheten av den gamla kyrkans distinktion, då han säger om Hebréerbrevet, Jakobsbrevet, Judasbrevet och Uppenbarelséboken: ”Dessa hade tidigare ett annat anseende”, varvid han åberopar Eusebius. Luther finner att antilegomena innehåller många förträffliga läror och medger, att man här genom utläggningen i glossor kan förklara anstötliga ställen. Han vill emellertid inte räkna dessa böcker till ”de rätta, vissa huvudböckerna i Nya testamentet.” För egen del vill han låta den gamla kyrkans tvivel stå kvar. Dessa förklaringar

¹⁰⁹ Jfr Gerhard, *Loci*, L. de Script. Sacra. § 75 ff.

¹¹⁰ *Kyrkohistoria* III, 25.

återkommer i Luthers företal till de nämnda breven.¹¹¹ Chemnitz betecknar det som ett antikristet tilltag, att den romerska kyrkan bara ett blott dekret kanoniserat Gamla testamentets apokryfer och Nya testamentets antilegomena, och att den t.o.m. dristat sig att uttala förbannelsen över alla som inte accepterar den romerska kyrkobibelns (Vulgatas) fastställda kanon i dess helhet.¹¹²

Det har påpekats att denna distinktion mellan homologomena och antilegomena övergetts av senare lutherska teologer. Philippi hänvisar främst till Gerhard, som han betecknar som den lutherska kyrkans näst efter Chemnitz mest berömda dogmatiker.¹¹³ Visst uttrycker de senare dogmatikerna, att dagens kyrka inte gör någon skillnad bland Nya testamentets skrifter.¹¹⁴ Om Uppenbarelseboken säger Gerhard, att han anser den vara kanonisk. Men i sak sammanfaller det som Gerhard skriver på denna punkt med den gamla kyrkans distinktion av homologomena och antilegomena.¹¹⁵

På samma sätt som vi i samband med läran om Gud inte kan tala om en andra rangens gudom, vilket dock både äldre och nyare subordinatianer gör, kan vi inte heller i samband med läran om den heliga Skrift, Guds Ord som inte kan bli om intet, tala om deuterokanoniska skrifter utan att i viss utsträckning bli inveklade i en självmotsägelse. Det är detta Gerhard vill ha sagt. Men om det sägs: Eftersom det finns antilegomena, kan vi inte exakt konstatera kanons omfång och således inte heller veta vad som är den kristna lärans kunskapsprincip (*principium cognoscendi*) och *norma normans*, så föreligger här ett mänskligt räknepfel. Att Nya testamentets kyrka har en klart fastslagen kanon förutsetts på sådana ställen som Joh. 8:31-32, 17:20, Ef. 2:20.

Frågan om åtskiljandet av homologomena och antilegomena har någon genomgripande dogmatisk betydelse besvarar vi nekande, såvitt frågeställningen innebär, att man frågar om den som anser antilegomena vara kanoniska, och som behandlar dem som sådana, därigenom förfogar över fler eller andra läror. Å ena sidan håller vi fast vid den gamla kyrkans distinktion mellan de nytestamentliga skrifterna. Å andra sidan är vi övertygade om att det i antilegomena varken finns någon falsk lära

¹¹¹ WA B 7, 326 f, 344 f, 384-387, 406-421.

¹¹² Trident., Sess. IV.

¹¹³ Glaubenslehre I, 108.

¹¹⁴ Baier I, 150, 153.

¹¹⁵ Disputat. Theologic. Ienae 1655, s. 1015.

eller någon lära som innehållsligt går utöver de böcker som har den gamla kyrkans samstämmiga vittnesbörd. Rom och sekterna missbrukar Jakobsbrevet, då de gör detta brev till ett belägg för sin gärningslära; inte heller Uppenbarelseboken ger den ringaste anledning till läran om tusenårsriket som gamla och nya kiliaster tror sig finna i den, och med vilken kyrkan plågats och oroats. Över huvud taget är alla talesätt vilseledande som går ut på att antalet kristna läror står i någon relation till antalet bibliska böcker.

Det har med rätta påpekats, att redan Matteusevangeliet innehåller hela den kristna läran. Den som så önskar, kan övertyga sig om att samtliga läror som den lutherska kyrkan bekänner i Konkordieformeln redan finns uppenbarade i Matteusevangeliet. Likväl gäller det som i Rom. 15:14 sägs om Gamla testamentet även om Nya testamentet. De kristna tackar Gud, för att han skänkt dem den saliggörande sanningen genom så många och så säkra vittnen (Fil. 3:1).

12. Den bibliska textens integritet

Vi har redan ovan påpekat att den bibliska textens integritet står fast såväl *a priori* genom Kristi löfte som *a posteriori* genom vetenskaplig undersökning. Här skall vi tillfoga några detaljer:

1. Huruvida den ursprungliga hebreiska texten varit punkterad eller inte, är en historisk fråga som inte har någonting att göra med vare sig Skriftens inspiration eller textens integritet. Det är inte något särskilt klyftigt argument, då moderna teologer påstår, som de brukar göra, att de lutherska dogmatikerna genom sitt accepterande av verbalinspirationen med nödvändighet varit tvungna att anta, att vokalpunkterna från början varit nedtecknade. Luther lär verbalinspirationen fullt ut och mycket bestämt, men lika bestämt avvisar han föreställningen om att vokaltecknen ursprungligen varit med.

2. Man kan tydligt se att Guds hand vakat över den nytestamentliga textens integritet. Vi står här faktiskt inför ett gudomligt under, om så bara hälften är sant av det som sägs, t.ex. i L. Schulzes framställning, om vilka faror den ursprungliga texten varit utsatt för vid traderingen.¹¹⁶ Schulze talar om tillfälliga varianter (utelämnningar, upprepningar, omkastning av ord o.d.), avsiktliga varianter (tillägg eller ändringar), glos-

¹¹⁶ Handbuch der theol. Wissenschaften I, 489.

sor (randanteckningar som trängt in i texten) och godtyckliga textändringar (anpassning till gängse översättningar). Då nu samme författare trots allt detta konstaterar, att textens ursprungliga gestalt inte ändrats i väsentliga stycken genom de talrika avskrifterna, står vi inför ett den gudomliga försynens under. Det är faktiskt så, att textändringarna efter 1800 år är av så ringa betydelse, att vi vid den teologiska undervisningen utan olägenhet kan använda *textus receptus* (1500-talets vetenskapliga utgåva av Nya testamentet) vid sidan om de olika nyare textkritiska upplagorna. Vad som fattas kyrkan i vår tid är inte en fast text utan tron på den fasta texten.

3. Vid behandling av textkritiska frågor möts vi ofta av en viss animositet som är förståelig men ändå malplacerad. Det blir väl aldrig någon fullständig enighet i textkritiska frågor, därför att det i vartenda fall kan anföras skäl för och emot de olika läsarerna. Vi kan ta 1 Joh. 5:7-8 som exempel. Detta skriftställe är osäkert. Därför bör det inte användas som bevis mot unitarismen, i synnerhet som läran om Den Heliga Tre-enigheten inte på något sätt är beroende av detta ställes äkthet. Likväl har den kritik som riktats mot dem som med åberopande av ett citat från Cyprianus försvarat ställets äkthet, varit alldeles för hård. Cyprianus ord är ju 200 år äldre än våra äldsta handskrifter. De finns i hans *De unitate Ecclesie*. Sedan han först anfört Joh. 10:30, följer det omnämnda citatet som har följande ordalydelse: "Och om Fadern och Sonen och den Helige Ande är det åter skrivet: 'Och de tre är ett'." Dessa ord, uttalade om gudomens tre personer, står inte någon annanstans än i 1 Joh. 5. Om det invänds att Cyprianus här ger sin egen allegoriska tolkning av de tre vittnena på jorden, så förbiser man att Cyprianus citerar Skriften, ty han säger "*Dicit Dominus*" och "*Scriptum est*". Något allvarigare engagemang i denna tvist är dock förvisso helt onödigt. Den av Bengel uttalade förhoppningen om att även andra dokument skall upptäckas som kastar ljus över Johannesställets text, torde inte vara så oförnuftig i ljuset av nyare fynd. Oavsett om sådana fynd kommer att göras i framtiden, står Guds kyrka i alla fall grundad på en bibeltext som är fast, även om inte alla textkritiska problem kan lösas.

13. Skriften i grundtexten och översättningarna

Eftersom Skriften enligt sin egen lära (Luk. 16:29 ff, 1 Joh. 1:4, 2:13-14, 2 Tim. 3:15, Kol. 4:16, 1 Tess. 5:27) är avsedd att användas av alla kristna oberoende av stånd, kön, ålder osv. är det Guds vilja att den skall översättas till olika språk. I insikt om denna Guds vilja sörjde den äldsta kristna kyrkan för Skriftens översättning till främmande språk, och ännu i vår tid sörjer den kristna kyrkan för att Bibeln görs tillgänglig för alla folkslag på modersmålet. Det är nämligen Guds vilja, att alla kristna skall läsa Skriften, forska i den och döma i enlighet med den.

När det gäller förhållandet mellan grundtexten och översättningarna, har grundtexten naturligtvis kanonisk auktoritet även gentemot översättningarna. Översättningarna är auktoritativa bara och i den mån de återger grundtexten. Alla översättningar måste finna sig i att granskas om och om igen, huruvida de överensstämmer med grundtexten. Att påvekyrkan utan reservationer förklarar Vulgata kanonisk är ett av den romerska kyrkans övergrepp.¹¹⁷ Men man skall inte heller överdriva avståndet mellan Skriften i grundtexten och Skriften i översättningarna. Vi bör ingalunda säga att t.o.m. de bästa mänskliga översättningarna är bara en mänsklig uppfattning eller en åsikt om Guds Ord. Även den som är okunnig i Skriftens grundspråk, kan vara viss om att hans Bibel verkligen är Guds Ord, och att den på ett tydligt sätt lär honom vägen till saligheten. Skriften har nämligen den underbara egenskapen, att överallt där den förkunnar frälsningsvägen, talar den så tydligt att den knappast kan bli felöversatt (Joh. 3:16, Rom. 3:23 ff). Liksom vi i grundtexten har ett fast Guds Ord trots alla olika läsarter, har vi i de allmänt kända översättningarna ett fast Guds Ord, trots att det inte finns någon översättning som är helt och hållet utan översättningsfel.

Eftersom det i nutiden ständigt frågas efter nya bibelöversättningar, skall ett par saker här tilläggas: 1. Liksom alla teologer som förnekar den ställföreträdande tillfyllestgörelsen och Skriftens inspiration enligt Guds ordning skall uteslutas från kyrkans läroämbete, är sådana teologer inte heller kallade att översätta den heliga Skrift. 2. Även i framtiden måste vi nöja oss med bibelöversättningar som vid svåröversatta ställen inte inskjuter falsk lära, utan ger en översättning som står i överensstämmelse med tron. Allt mänskligt blir ju ett styckverk.

¹¹⁷ Trident., Sessio IV, decretum de editione.

14. Skriftens användning vid avgörandet av lärostrider

Som bekant påstår den romerska kyrkan, att Skriften inte förmår avgöra lärostrider. För att enigheten i läran skall kunna uppnås och bevaras, måste kyrkan således ha ett synligt överhuvud eller en synlig Kristi ställföreträdare som i kraft av sin personliga auktoritet fastställer Skriftens mening. Även den moderna teologin har genom sitt förnekande av Skriftens ofelbara, gudomliga auktoritet kommit att principiellt överge den kristna kyrkans ståndpunkt att Skriften är domare i alla strider (*iudex controversiarum*).

Däremot vet vi genom Skriften, att både kyrkans lärare och alla andra kristna kan och bör använda Skriften som domare i lärostrider. Här har vi Kristi och apostlarnas normativa föredöme (Matt. 4:4 ff, Tit. 1:10-11, 2 Kor. 10:3 ff, Tit. 1:9, 2 Tim. 1:13). I händerna på alla lärare som är skickade att undervisa är den heliga Skrift en ofelbar skiljedomare mellan sanning och lögn. Men förmågan att döma i ting som gäller den kristna läran är något som tillskrivs alla kristna över huvud taget (Joh. 6:45), ja, det görs till en skyldighet för dem att skilja mellan rätta och falska profeter (Matt. 7:15, Rom. 16:17) och att övervaka sina lärares ämbetsutövning (Kol. 4:17), detta inte med egna tankar som norm utan i enlighet med den heliga Skrift (Joh. 8:31-32, 1 Petr. 4:11). Luther säger: ”Att förstå läran och att döma om den, tillkommer varje kristen, och det i så hög grad att förbannad vare den som kränker en sådan rätt aldrig så lite.”¹¹⁸

Två ting är dock erforderliga för att avgöra lärostrider: 1. stridsfrågan (*status controversiae*) måste exakt bestämmas; 2. denna exakt bestämda punkt måste belysas av just de skriftställen som behandlar stridsfrågan. Då avgör Skriften striden med den största bestämdhet, dock inte så, att motståndarnas mun på ett yttre sätt tystas, utan så att Skriften övertygar i det inre och får erkännande där, såsom det skedde t.ex. med Stora rådets tjänare (Joh. 7:46), eller så att den som håller fast vid invändningarna riskerar att bli en villolärare som, för att tala med Paulus, ”dömt sig själv” (Tit. 3:10-11). Eftersom Skriften är en domare i alla strider, säger den också om sig själv att den talar, vittnar, ankla-

¹¹⁸ WA 10, 2, 217.

gar, dömer, binder i synd, stoppar till munnen osv. (Joh. 19:24, Rom, 3:21, Joh. 5:45, 12:48, Gal. 3:22, Rom. 3:19).

På romarnas invändning, att Skriften är en stum bok som inte kan tala, döma och avgöra, brukade de gamla teologerna svara: ”Skriften är inte stum utom i påvedömet, där man förbjuder Skriften att öppna munnen.” Dessutom uppmärksammas de romerska teologer som likväl vill hålla fast vid Skriften som Guds Ord på att det verkligen inte är så självklart, att Skriftens ord inte skulle kunna ge ett avgörande svar lika väl som påvens ord eller brev. Eller skall man på allvar anta, att Skriften som Guds brev till mänskligheten inte förmår lika mycket som påvens brev? Med särskilt nit har de romerska teologerna värt sig mot Skriftens lära, att även lekmännen utifrån Skriften kan och bör döma i lärofrågor. Romarna har åberopat de ställen där lekmännen i bildligt tal kallas för Kristi får (Joh. 10:16). På det har de lutherska teologerna svarat: ”I Skriften jämförs de kristna visserligen med får, men inte med dumma utan med mycket kloka får som mycket väl förstår att skilja Kristi röst från de falska herdarnas” (Joh. 10:4-5, 27).

Är Skriften domare i lärofrågor, dyker frågan upp varför disputationer och lärosamtal så ofta blir resultatlösa. Det är lätt att finna svaret på denna fråga. Om *status controversiae*, själva stridsfrågan, inte alls blivit riktigt fastställt, eller om man – vilket ofta sker – förlorar den ur sikte sedan den blivit fastställt, talar deltagarna hela tiden om olika saker, och då är enighet utesluten. Likaså bemödar man sig förgäves om enighet, om stridsfrågorna inte ställs under Skriftens ljus. Så sker om utläggningar av Skriften träder i Skriftens ställe, eller om skrifttexter anförs som handlar om en annan lära. (Jfr de reformertas hänvisning till Joh. 6 i syfte att vederlägga den lutherska framställningen av nattvardsläran utifrån nattvardsorden). Anför man i en lärostrid inte de skrifttexter som behandlar den omstridda punkten, kommer Skriften aldrig till tals utan får stå tillbaka för en utanför Skriften liggande princip. Enighet är i sådana fall naturligtvis utesluten.

15. Skriftens auktoritet och bekännelserna

I sina bekännelser bekänner den lutherska kyrkan inte några läror utanför eller vid sidan om Skriften, utan just de i Skriften uppenbarade lärorna. Eftersom det under tidernas lopp gjorts försök att med åberopande av Skriften sprida skriftvidrig lära inom kyrkan, har denna tvingats

att mot villoläran framställa och bekänna Skriftens lära. Den renläriga kyrkans bekännelse kan lämpligen betecknas som kyrkans ”Ja” till Skriftens ord i motsats till villolärarnas ”Nej”. Att den renläriga kyrkan genom sina bekännelser inte sätter upp en andra norm vid sidan om Skriften, bevisar den också klart genom att kräva förpliktelse till bekännelseskriterierna med ordet *quia* (därför), dvs. att kyrkan ålägger sina lärare till att lära de i bekännelserna befintliga läroarna, inte därför att dessa står i bekännelserna, utan därför att de står i Skriften.

Man förundrar sig över att någon någonsin på allvar kunnat plädера för en förpliktelseformulering med ordet *quatenus* (”i den mån” bekännelsen överensstämmer med Skriften). Med en sådan inskränkning skulle man lika bra kunna förplikta sig till Koranen eller vilken som helst religiös urkund. Det är meningslöst att tala om samvetstvång i förpliktelsen till bekännelseskriterierna redan av den anledningen att ingen tvingas att åta sig prediko- eller läroämbetet. Om samvetstvång talar i regel endast sådana personer som kommit bort från Guds Ord, men som ändå inte skyr att framträda med sina egna tankar på en kristen församlings bekostnad.

Quatenus-förpliktelsen har förekommit i flera olika former:

1. Så att bekännelseskriterierna anses erbjuda en i allt väsentligt riktig framställning av huvudläroarna. Därmed överlämnas åt den enskilde teologen godtycke att avgöra vad han menar med dessa bestämmingar.

2. Så att bekännelseskriterierna uppfattas historiskt. Meningen är här att inte alla läror som finns i kyrkans symbola är bindande, utan de är begränsade bara till sådana läror som kyrkan tvingats uttala sig om vid uppkomst av stridigheter. Det är uppenbart att denna historiska uppfattning överlämnar åt den enskildes subjektiva tyckande att avgöra vad han anser vara föranlett av historiska händelser. Om vi skulle låta bekännelseskriteriernas bindande karaktär bli beroende av om en lära är resultatet av en kamp som förts inom kyrkan, skulle vi kanske kunna stryka Konkordieformelns elfte artikel, eftersom det inte föreligger någon sådan historisk anledning till den.¹¹⁹ Vidare kunde någon kanske få för sig, att han är berättigad att sätta läran om Skriftens inspiration på förteckningen över de fria artiklarna, därför att denna lära inte varit föremål för någon strid, och därför att det inte finns någon särskild artikel i bekännelseskriterierna som behandlar den. I bekännelseskriterierna är det

¹¹⁹ Jfr SKB, s. 531 f.

ju bara i förbigående som Skriften och Guds Ord identifieras med varandra, och således är det bara i förbigående som allt i bekännelseskrifterna är grundat på Skriften som Guds Ord.

3. Så att bekännelseskrifterna skall erkännas, i den mån de utläggs och förstås på rätt sätt i enlighet med Skriften. Med denna inskränkning har reformerta teologer, Calvin inräknad, undertecknat den oförändrade augsburgska bekännelsen. En sådan förpliktelse är i själva verket ett avvisande av bekännelseskrifternas syfte. Ty genom förpliktelsen till dem vill församlingen ju förvissa sig om huruvida prästen eller kandidaten till prästämbetet redan insett vad som är Skriftens lära, och huruvida han således i de lutherska bekännelseskrifterna finner uttrycket för sin egen tro och sin egen bekännelse.

4. Så att bekännelseskrifterna inte skall förstås efter bokstaven utan efter deras anda. Med ett sådant villkor var rationalisterna gärna villiga att förplikta sig till den lutherska kyrkans samtliga symbola. Med "anda" menade de just sin egen ande, vilken förvandlade kristendomen till en hednisk morallära.

Dessa och andra *quatenus*-formuleringar omintetgör, som sagt, bekännelseskrifternas syfte, därför att de låter tvivel råda om hur mycket de som förpliktar sig till församlingens bekännelseskrifter faktiskt accepterar. Med litet eftertanke kommer man underfund med att *quatenus*-förpliktelser står i konflikt med naturlig hederlighet och uppriktighet. För övrigt visar erfarenheten, att kravet på att förpliktelsen till bekännelseskrifterna skall vara villkorlig i de flesta fall har sin grund i en avvisande hållning gentemot vissa läror i bekännelseskrifterna.

Om det mot den obetingade förpliktelsen invänds, att denna omöjliga kan gälla bekännelseskrifternas anmärkningar om historiska, naturhistoriska eller andra rent yttre ting, är svaret på det att förpliktelsen till bekännelseskrifterna bara gäller den i bekännelseskrifterna föreliggande läran, vilket ju följer av den kyrkliga bekännelsens natur. Det medges också av dem som företräder kravet på en obetingad förpliktelse, att denna förpliktelse inte avser alla exegetiska bevisföringar. Anförs t.ex. i bekännelseskrifterna skriftställen som hör till något annat än den lära som behandlas, så fordrar inte den obetingade förpliktelsen att man ansluter sig till en sådan oriktig bevisning. Men å andra sidan skall man hålla fast vid att det i bekännelseskrifterna inte finns någon lära som det inte finns tillräckligt skriftbevis för.

Det är framförallt följande uttryck som använts för att beteckna förhållandet mellan den heliga Skrift och den renläriga kyrkans bekännelseskrifter: *norma normans* och *norma normata*, *norma primaria* och *norma secundaria*. Dessa termer ger uttryck åt att bekännelseskifterna är en norm, inte en norm i sig (*absolute*) utan endast en norm i ett visst avseende (*secundum quid*), dvs. som härledd eller avledd norm, därför att de läror som bekännelseskifterna bekänner är tagna ur Skriften. Uttrycket *norma decisionis*, *norma discretionis* (den avgörande normen, den urskiljande normen) avser bekännelseskifternas praktiska användning, dvs. Skriften avgör ensam om en lära är rätt eller falsk, men av den inställning som en person har till den lutherska kyrkans bekännelseskifter ser vi om han insett och accepterat Skriftens lära eller inte.

Har några lutherska teologer (Mylius, Hutter) ibland talat om en inspiration av de lutherska bekännelseskifterna, har de därmed ingalunda inte velat likställa bekännelseskifterna med Skriften. De ville bara uttrycka att Den Helige Andes särskilda bistånd vid författandet av bekännelseskifterna med rätta kan antas.¹²⁰

16. Skriften och exegesen

Grundvalen för all exegetisk verksamhet, antingen vi med det menar den allmänna utvecklingen av innehållet i Skriften eller förklaring eller försök till förklaring av svåra ställen, är det faktum att hela den kristna läran föreligger i sådana skriftställen som är tillgänglig för både lärda och olärda och alltså inte behöver någon exeGES i den meningen att oklarheter behöver förklaras. Om Skriften inte vore så beskaffad, skulle den inte för alla kristna vara en lykta för deras fötter och ett ljus på deras stig. Då skulle inte alla kristna vara i stånd att utifrån Skriften förstå att deras tro är riktigt. Inte heller skulle de i Skriftens ljus kunna skilja falska lärare från rätta lärare och undvika dem. Därför har kyrkans stora lärare (Augustinus, Luther, Chemnitz, Gerhard m.fl.) hållit fast vid den av Gud skapade beskaffenheten hos Skriften, enligt vilken den lägger fram hela den kristna läran i alla sina delar i sådana skriftställen, där det inte finns någon oklarhet som först måste avlägsnas med exegetikens hjälp.

¹²⁰ Hollazius, Examen, Prolog. II, qu. 27.

Mot detta har både romarna och villfarande protestanter invänt, att det skulle innebära att den särskilda gåvan att utlägga Skriften som Gud ger åt somliga kristna framför andra inte skulle komma till någon användning. Denna invändning håller inte streck. Den särskilda gåvan att utlägga Skriften har ett stort verksamhetsfält, trots att Skriften är fullkomligt tydlig i den ovan skildrade bemärkelsen.

Först och främst förhåller det sig så som Harless uttrycker saken i sitt företal till Luthers utläggning av Joh. 17: ”Även om Guds Ord i och för sig inte behöver någon tolkning, så behöver våra hårda hjärtan och våra döva öron häroldernas och ökenpredikanternas röster. Och detta inte för att Kristi ord skulle vara för höga och för djupa, utan för att vi människor, som Luther alldeles riktigt insåg, i vår förvrängda trängtan efter att nå falska höjder likt blinda dårar går förbi Kristi ords gudomliga enkelhet. Därför består exegetikens egentliga uppgift i att hålla den flyktiga människoanden vid Skriftens enkla ord och, i den mån den redan avlägsnat sig från det, att återföra den till Skriften.”¹²¹ Om alla sina skrifter och i synnerhet om sina exegetiska skrifter säger Luther därför, att de bara syftar att föra tillbaka in i Skriften och det på ett sådant sätt, att varje lärare med sin tro står stadigt på det nakna skriftordet (*nuda Scriptura*) utan några glossor (utläggningar). Därför uttalar Luther som bekant också sin önskan, att alla hans böcker måtte förgås, för att de kristna skall grunda sin tro på *nuda Scriptura* utan utläggning, därför att varje utläggning med nödvändighet är dunklare än Skriften själv. Därför måste återigen varje utläggning granskas, för att man skall se om den kan bestå i Skriftens klara ljus.

Lyckligtvis har Luthers önskan, att hans böcker skulle förgås, inte gått i uppfyllelse. Hans skrifter är nämligen så beskaffade, att de leder den fladdrande människoanden fram till den nakna Skriften och håller kvar den där. Även vår tid behöver exegeter som Luther, teologer som genom Guds nåd framför allt har fyra egenskaper: 1. de håller Skriften för att vara Guds eget Ord och behandlar det i enlighet därmed; 2. de anser Skriften vara klar i enlighet med Skriftens vittnesbörd om sig själv; 3. de låter all sin verksamhet bli en handledning fram till *nudam Scripturam*; 4. de avslöjar det bedrägeri som alltid begås, när människor under sken av att utlägga Skriften söker kasta ljus över Skriften med hjälp av sina egna människotankar. Detta missbruk måste exegeten

¹²¹ Leipzig 1857, s. V.

klart kunna känna igen, och i avslöjandet av det finner han återigen sitt existensberättigande.

Visst skall Skriften utläggas i enlighet med trons analogi. Men uttrycket används i två helt olika betydelser och således med olika resultat. Rätt uppfattat tjänar uttrycket till Skriftens utläggning, fel uppfattat tjänar det till att Skriften helt förvrängs. Luther och de gamla teologerna, som i likhet med Luther förblivit på den rätta vägen, förstår med trons analogi de klara skriftställena som inte behöver någon utläggning utan lyser med eget ljus. I sammanställningen av sådana skriftställena har vi trons analogi eller regel. Luther lär att både lärande och utläggande måste ske ”med klara utsagor, som med ett blottat, draget svärd, utan några glossor och utläggningar.” Han berömmar de heliga fäderna för ”att de tar de klara ställena och med deras hjälp gör de dunkla, svävande ställena klara”.¹²² Och på ett annat ställe säger han: ”Alltså är Skriftens sitt eget ljus. ... Tro därför inte påvens lögner och anse fritt att det som inte rimmar med Bibelns klara utsagor är något dunkelt.”¹²³ På samma sätt som Luther definierar även Apologin trons analogi: ”Emellertid måste alla exempel tolkas och förstås efter en fast norm, nämligen i enlighet med Skriftens otvetydiga och klara ord.”¹²⁴

Ett rakt motsatt, felaktigt begrepp om trons analogi har alla de som inte låter de klara skriftutsagorna vara trons analogi utan opererar med ett trosbegrepp som de hämtat från sina egna tankar med åsidosättande av de klara skriftställena. De menar alltså, att detta deras sätt att uppfatta tron är det ljus som skall belysa de klara skriftställena, som alls ingen utläggning behöver! Sådana exegeter förekom på Luthers tid bland sakramentssvärmarna som inte ville låta nattvardsorden gälla i sin egentliga betydelse. I samma kategori försätter också de moderna teologerna sig. För att inte låta Skriften lära och bestraffa dem, flyr de till något som kallas ”Skriftens helhet”. De gör det fromma självmedvetandet till teologins källa och norm. De försöker misskreditera den gamla metoden att hämta kristna läror från de skriftställena som behandlar dessa läror genom att påstå, att denna gammalmodiga metod förvandlar Skriften till en samling av lärobevisställena.

Det är känt på vilket sätt Luther avslöjade detta bedrägeri som under sken av att utlägga Skriften helt undanröjer den. När svärmarna förkla-

¹²² WA 7, 271, WA 23, 225.

¹²³ WA, 11, 150 f.

¹²⁴ SKB, s. 299.

rade, att de gärna ville disputerade med Luther med Skriften som grund, men sedan kom med förslaget att denne skulle åsidosätta de skriftord som behandlar nattvarden och istället disputerade om nattvarden på grundval av Joh. 6, så svarade Luther: ”Det är den lede djävulens övermod och fåfänga ondska som hånar oss genom sådana svärmare i denna stora sak, då han låtsas att han vill låta sig ledas av Skriften bara han i förväg får röja Skriften ur vägen eller förvränga den.” Så bestämt fasthåller Luther vid den gudomliga uppläggnings av den heliga Skrift, att hela den kristna läran föreligger uppenbarad i sådana skriftställen som inte behöver någon utläggning i betydelsen av att avlägsna oklarheter. Den som inte erkänner giltigheten i denna sanning utan först med hjälp av andra ställen vill få fram vad de klara ställen innebär, beträder en väg av ändlösa jämförelser som gör hela Skriften oviss och dunkel och förvandlar den till ett oöverskådligt kaos. Luther låter förvisso den regeln stå kvar som säger: ”Det ena stället måste förklaras genom det andra.” Men han tillägger omedelbart: ”nämligen så, att ett tveksamt och oklart ställe måste utläggas enligt ett klart och visst ställe.” I annat fall skulle vi ha att göra med den förryckta exegetiska metoden, enligt vilken ljuset skall upplysas genom mörkret och det klara skall förklaras genom det dunkla – en exegetisk metod som villolärare i alla tider noga värnat om. Redan Luther klagar: ”Och då kommer kättare fram och fattar de dunkla utsagorna enligt sitt eget förstånd och fäktar med dem mot de klara utsagorna och trons grund.”¹²⁵

Samtliga Luthers ovan anförda skarpa kritik drabbar i ännu högre grad de moderna teologer som vill utlägga hela Skriften och i synnerhet just de klara ställena i enlighet med vad de kallar för Skriftens helhet (*das Schriftganze*). Finns det något som är ett rent mänskligt påhitt, så är det föreställningen om Skriften såsom helhet som 1800-talsteologen Schleiermacher införde och som har trängt in även i den moderna teologi som kallar sig ”luthersk”. Denna föreställning bottnar i den felaktiga uppfattningen, att den kristna läran måste vara en ”helhet” eller ett ”system” i det mänskliga förnuftets eller den mänskliga uppfattningens mening. Helheten eller systemet blir de mått, efter vilka de enstaka skriftlärorna skall uppfattas och korrigeras. Då man utlägger Skriften enligt denna princip, får Skriften inte längre vara sitt eget ljus. Det är då den mänskliga visdom, som tolkaren hämtar ur sitt eget inre, görs till ett ljus som skall belysa Skriften.

¹²⁵ WA 8, 236.

Skriftutläggningen, i sin dubbla funktion att utveckla Skriftens innehåll och med hjälp av de klara skriftställena undanröja oklarheter, är en mycket allvarlig och helig uppgift. Skriften är Guds Ord. Det är förbjudet för var och en att lägga något till eller ta bort något från den (5 Mos. 4:2). Den som vill lägga in i de dunkla ställena mer ljus än Skriften själv erbjuder i sina klara ställen, gör tillägg till Guds Ord. Den som gör de klara ställena oklara genom att dra in dunkla ställen i dem, tar bort från Guds Ord. I båda fallen försyndar sig exegeten mot Guds Ord (1 Petr. 4:11). Det exegeten inte kan tala som Guds Ord, skall han låta förbli osagt. Där han är oviss huruvida han talar Guds Ord, skall han säga att han är oviss och i enlighet med Luthers råd lämna stället utan någon utläggning. Vill exegeten förbli på den rätta vägen och inte grumla den kristna lärans källa, skall han förbli vid den sanning som fått sitt uttryck i dessa hermeneutiska regler. Ty den är gudomlig (Ps. 119:105, 2 Petr. 1:19) och inte någon mänsklig vishet och mänsklig sanning. Vi måste alla med allvar beakta Luther erfarenhet: "Men jag var till sist tvungen att vända min blick ifrån dem (författarna och utläggarna) och lägga bort dem, eftersom bruket av dem inte kunde tillfredsställa mitt samvete, och jag måste alltså åter vända tillbaka till Bibeln."¹²⁶ Bunden av sitt samvete ställde Luther sig på Skriftens nakna text med uteslutande av mänsklig utläggning, och just därför var han också en så säker och god försvarare av Skriftens sanning. Vad som gjort Luther så stor är, när allt kommer omkring, endast detta enda: att han i hela sin reformatoriska gärning visade sig vara skrifteolog.

¹²⁶ WA 6, 15.

Läran om Gud

(DE DEO)

All mänsklig kunskap om Gud är beroende av Guds självuppenbarelse. Det kan inte finnas någon s.k. absolut gudskunskap, dvs. en kunskap om Gud oberoende av Guds självuppenbarelse, därför att Gud bor i ett ljus dit ingen människa kan komma (1 Tim. 6:16). Gud har uppenbarat sig själv på två olika sätt. Denna självuppenbarelse har vi för det första i Guds skapelse, i naturen, och för det andra i Guds Ord eller den heliga Skrift. Den heliga Skrift är för vår tid den kristna lärans enda källa och norm. I enlighet med ovanstående skiljer vi mellan den naturliga gudskunskapen och den kristna gudskunskapen.

1. Den naturliga gudskunskapen

(*Notitia Dei naturalis*)

Vad gäller innehållet i den naturliga gudskunskapen omfattar denna inte bara insikten om att det finns en personlig, evig och allsmäktig Gud som skapat världen och som upprätthåller och regerar den, utan också kunskapen om att Gud är en helig och rättfärdig Gud som bjuder och belönar det goda, och som förbjuder och straffar det onda. Denna gudskunskap förmedlas eller verkas på följande sätt:

a. genom de skapade tingen (*creaturae Dei*), vilka själva bär vittnesbörd om att de är Guds verk (Rom. 1:20). Vad Paulus uttrycker på detta ställe är följande: Fast Gud i sig är osynlig, kan han likväl iakttas av människorna, ty för att få klart besked om Guds osynliga väsen, i synnerhet om hans eviga kraft och gudomshärlighet, behöver de bara rikta sin uppmärksamhet på skapelseverken. ”*Apo*” i uttrycket ”*apo ktiseos kosmou*” uppfattar Luther som betecknande kunskapsgrunden och inte som tidsbestämning (”av”, inte ”från” världens skapelse). Denna tolkning delas även av nyare exegeter. Det är förvånansvärt att hedningar kunnat begagna liknande uttryckssätt när de använt sitt förstånd. Så skriver t.ex. Cicero: ”Du ser inte Gud men känner honom likväl av hans verk.”¹ Här har vi det så kallade kosmologiska gudsbeviset.

¹ Tuscul. Disput. 1, 28, jfr även Aristoteles De Mundo, cap. VI.

b. genom Guds fortsatta verksamhet såväl i naturen som i folkens historia (Apg. 14:15-17; 17:26-28). Gud har visserligen tillåtit hedningarna att gå sina egna vägar, men han har inte låtit sig vara utan vittnesbörd bland dem, ty han har bevisat dem många välgärningar. Gud har dessutom inte bara skapat människosläktets alla folk, alla från en stamfader, till att bosätta sig utöver hela jorden, utan han har också fastställt deras tider och utstakat deras geografiska gränser, detta för att de skall söka Herren. Här har vi det så kallade historisk-teologiska gudsbeviset.

c. genom den Lag som Gud inskrivit i människans hjärta. Genom denna nalkas Gud människan inte bara *utifrån*, som fallet är när det gäller skapelsens verk och historia, utan även *inifrån*, från människans eget inre och betygar sig som den helige och rättfärdige Guden som bjuder och belönar det goda samt förbjuder och straffar det onda (Rom. 1:32, 2:14-15). Enligt dessa skriftställen utgör människans samvete Guds domstol i människan och uppfattas också av människan som sådan. Det är en förklaring till hedningarnas försök att blidka Gud genom gudstjänster, offer, askes och andra gärningar för att förvandla sitt dåliga samvete till ett gott samvete. Här har vi det moraliska gudsbeviset eller beviset utifrån morallagens förekomst eller utifrån det praktiska förnuftet.

Ateismen i alla dess former (öppen ateism, panteism, polyteism, agnosticism) kommer inte av upplysning eller vetenskap, utan den har sin grund i att den naturliga gudskunskapen undertrycks eller hålls nere genom osedlighet (Rom. 1:18-19). Påståendet att det inte finns några bevis för Guds existens måste inskränkas till att gälla den människa som tar avstånd från att använda sitt förnuft. Skriften lär raka motsatsen (Rom. 1:19-20).

Så långt den sträcker sig är den naturliga gudskunskap en sann kunskap om Gud (Rom. 1:18). Med rätta säger Apologin: ”Den naturliga lagen är i sanning en gudomlig lag, ty den är en av Gud i naturen nedlagd ordning.”² Det leder till frågan, huruvida den naturliga gudskunskapen kan undertryckas i så hög grad, att den förblir överksam under en människas hela liv eller blir helt utrotad. Vi måste ge Hollazius rätt när han svarar nekande på denna fråga.³ Hit hör även den ofta behandlade frågan, huruvida den naturliga gudskunskapen är medfödd (*innata*) eller förvärvad (*acquisita*). Den är bådadera. Att den är medfödd fram-

² SKB, s. 255.

³ Examen I, cap. I, qu. 5.

går av Rom. 2:15. Denna medfödda gudskunskap kan människan emellertid öva upp och öka genom att betrakta de skapade tingen samt Guds fortsatta verksamhet i naturen och i folkens historia (Apg. 14:15-17, 17:26-28), och på så sätt uppstår en förvärvad gudskunskap, en *notitia Dei acquisita*.⁴

Vad beträffar den naturliga gudskunskapens praktiska resultat för-
mår den inte leda längre än till ett dåligt samvete, eftersom människor-
na tack vare den visserligen känner till Guds existens och hans Lag,
men de håller likväl inte Guds Lag och förblir så under Lagens förban-
nelse och ett dåligt samvete (Rom. 1:18-20, 32, 2:15). Innan hon kom-
mit till tro på evangelium befinner sig därför människan av naturen i ett
tillstånd av hopplöshet (Ef. 2:12), ty visserligen har hedningarna lärt
känna Gud (Rom. 1:21) men inte som den Gud som i Kristus är dem
nådig (Ef. 2:1-3). Den naturliga gudskunskapen är således inte tillräck-
lig att frälsa syndare. Detta innebär emellertid ingalunda, att den är vär-
delös. Den utgör tvärtom grundvalen för den borgerliga rättfärdighet
(*iustitia civilis*), utan vilken ingen mänsklig samlevnad (familjeliv,
samhällsliv) är möjlig.

Av denna anledning framhäver Apologin värdet av förnuftets rätt-
färdighet med hänvisning till Aristoteles.⁵ Men den naturliga gudskun-
skapen har också ett stort värde för kyrkan, inte bara därför att den bor-
gerliga eller statliga ordning, som den naturliga religionen tjänar, bildar
kyrkans yttre härbärke (1 Tim. 2:1-2), utan också därför att den i män-
niskohjärtat inskrivna, naturliga Lagen ger en anknytningspunkt för
kyrkans predikan av den uppenbarade Lagen. Luther säger att ”om inte
den naturliga Lagen blivit inskriven i människohjärtat av Gud, så skulle
man vara tvungen att predika länge, innan samvetena drabbades”.⁶

De lutherska teologernas utsagor om den naturliga gudskunskapen
är väl övervägda. Å ena sidan ger de en utförlig framställning av dess
stora värde.⁷ Å andra sidan uppvisar de dess brister och dess fullständi-
ga otillräcklighet, när det gäller att nå saligheten.⁸ De tar ställning såväl
mot alla som förnekar förekomsten av en naturlig gudskunskap som

⁴ Jfr Quenstedt, Syst. I, 366.

⁵ SKB, s. 170 f.

⁶ WA 16, 447.

⁷ Jfr Chemnitz, Loci II, 103 f, ed. Viteb. 1623.

⁸ Jfr Chemnitz, Loci I, 20 f.

mot den stora skara av dem som släpper in människan i himlen på grund av den naturliga gudskunskap som hon äger.⁹

2. Den kristna gudskunskapen

Den kristna gudskunskap som har den heliga Skrift som kunskapsgrund är trinitarisk, dvs. den kristne vet att den ende sanne Guden är Fadern, Sonen och Den Helige Ande. Luther har rätt när han säger i en teologisk tes: ”Den heliga Skrift lär att Gud är helt och hållet en och, som man säger, tre helt skilda personer.”¹⁰ Gamla och Nya testamentet lär att Gud är blott *en enda* (monoteism, 5 Mos. 6:4, 1 Kor. 8:4). Från början till slut är hela Skriften en våldsam protest mot polyteismen. Hedningarnas gudar är ”icke-gudar” (Jer. 2:11), ”intigheter”, utan verklig existens (3 Mos. 19:4, 26:1, 1 Kor. 8:4, Apg. 14:15). De kan alltså varken skada eller vara till nytta; de finns helt enkelt inte till (Jer. 10:5, 14:15). Människornas tillbedjan skall således enligt Skriften inte vara annat än monoteistisk, dvs. den skall endast riktas till den *ende* sanne Guden (2 Mos 20:3, Mark. 12:29-30). Polyteismen med dess dyrkan av många gudar faller inte under begreppet gudstjänst. Det som hedningarna offrar åt sina gudar, offrar de inte åt Gud utan åt de onda andarna (1 Kor. 10:20). Vill hedningarna verkligen tillbedja Gud, så måste de överge sina gudar och omvända sig till den ende sanne Guden, såsom Paulus och Barnabas sade i sin predikan till invånarna i Lystra (Ap. 14:15). Så kraftigt lär Skriften om monoteismen gentemot polyteismen.

Lika entydigt lär Skriften emellertid också att den ende Guden är Fadern, Sonen och Den Helige Ande, alltså tre personer i en gudom, ty Fader, Son och Helig Ande är personbeteckningar (Matt. 28:19, 2 Kor. 13:13). Det var i synnerhet vid Kristi dop som den treenige Guden uppenbarade sig (Matt. 3:16-17). Att de tre personerna i den ende Guden också klart uppenbarats redan i Gamla testamentet kommer att bevisas längre fram i ett särskilt avsnitt.

Det är endast genom Guds uppenbarelse i den heliga Skrift som den kristna gudskunskapen förmedlas och verkas. Ty Gud gör sitt innersta väsen och sitt hjärta tillgängligt för oss människor i den heliga Skrift som ju är hans Ord. Genom den kristna gudskunskapen känner vi Gud –

⁹ Jfr Gerhard, *Loci, De Nat. Dei*, 63, 81.

¹⁰ WA 39 II, 253.

för att tala med Luther – ”inifrån”, och vi känner till ”vad han har i sitt sinne gentemot människorna på det att de må bli saliga”.¹¹ Förblir vi alltså vid Skriften och lyssnar vi på det som Gud säger om sig själv, inser vi att den ene Guden är Fadern, Sonen och Den Helige Ande, och vi får också reda på vad för slag tankar som Gud från evighet haft om oss i synd fallna människor. Därmed kommer vi till den kristna gudskunkskapens praktiska resultat. Den låter oss inte förbli i ett dåligt samvete utan ger oss ett gott samvete. Den är vår salighet. Skriften uppenbarar nämligen för oss inte bara att Gud är treenig, utan också att denne treenige Gud är vår saliggörare (Joh. 3:16, 2 Kor. 5:18-21). Den som säger ”Jag tror på Gud, Fader, Son och Helig Ande” i den betydelse som Skriften ger dessa ord, säger därmed samtidigt ”Jag tror på den Gud som är nådigt inställd mot mig syndare.”

Under alla tider och särskilt i våra dagar har man stött sig på den långa och med mycken anstöt förbundna kampen som den kristna kyrkan fört om läran om Den Heliga Treenigheten. Men den kristna kyrkan har haft klart för sig att den kamp hon förde gällde hennes kristna gudskunkskap och därmed själva saligheten. Även reformationens kyrka bekänner läran om Treenigheten i Augustanas första artikel och tar avstånd från alla som förnekar den. Apologin slår fast att alla förnekare av Treenigheten som uppträtt inom den yttre kristenheten står utanför den kristna kyrkan.¹²

Oavslåligt och med stor bestämdhet har särskilt Luther hållit fast vid läran om Den Heliga Treenigheten inte bara i skarpt hållna teologiska teser som han skrivit i sin egenskap av professor i teologi, utan i samtliga skrifter, i synnerhet i predikningarna för det kristna lekfolket.¹³ Man bör läsa t.ex. två av hans predikningar för Trefaldighetssöndagen, i vilka han på ett lättbegripligt sätt framställer såväl skillnaden mellan den naturliga och den kristna gudskunkskapen som det oupplösliga sammanhang som råder mellan läran om Treenigheten och läran om rättfärdiggörelsen.¹⁴ Varje teolog torde med stort utbyte ta del av dessa predikningar.

¹¹ Jfr WA 21, 509 f.

¹² SKB, s. 95.

¹³ Jfr WA 54, 31.

¹⁴ Jfr WA 21, 508 f, WA 41, 270 ff.

3. Kyrkans kamp för den kristna gudskunskapen

Den kristna gudskunskapen blev inte kyrklig lära genom koncilier som t.ex. konciliet i Nicea eller i Konstantinopel, utan redan från första början var kunskapen om den treenige Guden de kristnas tro på grund av apostlarnas muntligt förkunnade och skriftligt fixerade lära (Apg. 2:42, Ef. 2:20, 2 Tess. 2:15). Luther visar hur allt som beslutats av de fyra första huvudkoncilierna i fråga om den kristna läran om Kristi person och Den Heliga Treenigheten ”mycket rikligare och väldigare” lärts i den heliga Skrift.¹⁵ Det är emellertid ett faktum, vilket Luther ofta påpekat, att den kristna kyrkan för trinitetslärans skull alltid stått i hård kamp såväl mot fiender utanför kyrkan som mot villoandar som uppstått i hennes egen mitt. I synnerhet har den kristna kyrkan måst bekämpa 1. förnekare av de tre personerna och 2. förnekare av den ende Guden eller av det enda gudomliga väsendet.

Kampen mot förnekare av de tre personerna

Man brukar sammanfatta förnekarna av de tre personerna under samlingsbeteckningarna monarkianer, unitarier, antitrinitarier osv. De har uppträtt under olika gestalter. Några sade att det finns bara en gudomlig person, men denna enda gudomliga person har uppenbarat sig på tre olika uppenbarelsesätt eller har spelat tre olika roller (*prosopa*) som Fader, Son och Helig Ande. Detta är den s.k. modalistiska monarkianismen, vars huvudförespråkare anses ha varit Sabellius (exkommunicerad år 260). Andra åter sade att Kristus är ingen gudomlig person utan bara en människa, i vilken emellertid den enda gudomliga personen verkat på ett så egenartat sätt, att han kan kallas för Gud. Inte heller Den Helige Ande är en gudomlig person, utan han är Guds kraft som varit verksam i Mose och profeterna och till slut på ett alldeles särskilt sätt i Kristus. Detta är den s.k. dynamistiska monarkianismen, vars huvudrepresentant var Paulus av Samosata (avsatt år 272). Det har diskuterats i vilken utsträckning de modalistiska och dynamistiska monarkianerna skilt sig från varandra, och i vilken utsträckning gränserna mellan dem varit flytande. Det är i alla fall säkert, att båda partier förnekat de tre personerna i gudomen.

¹⁵ Jfr WA 50, 605.

Till förnekarna av de tre personerna hörde också de gamla photinianerna, anhängare av biskop Photinus av Sirmium (d. ca 366), vars lära återupptogs av socianianerna under 1500-talet. Till unitarierna hör i vår egen tid alla de protestantiska teologer som förkastar läran om de två naturerna eller enhypostasin och låter människan Kristus bilda en egen person. När t.ex. Seeberg säger: "Guds eviga kärleksenergi uppfyller Jesu mänskliga själ, så att den blivit dess innehåll. Detta är Kristi gudomlighet",¹⁶ bör han räknas ungefär till de dynamiska monarkianerna. Även Karl Barth vill hellre använda uttrycket "sätt att vara" (*Seinsweise, modus substistendi*) istället för det traditionella uttrycket "person" och närmar sig således förnekarna av den kristna läran om Treenigheten.¹⁷ De flesta engelska, amerikanska och tyska unitarier ansluter sig till den dynamistiska tankegången i sitt förnekande av de tre personerna.

Skriftens bevisföring, med vilken den kristna kyrkan övervinner unitarianismen, är fullt klar. Den sker:

a. genom namnen Fader, Son och Helig Ande som inte innebär en persons tre uppenbarelseformer, verkningar eller viljor, utan betecknar tre personer eller tre jag (Matt. 28:19).

b. genom de predikat som i Skriften förbinds med Fadern, Sonen och Den Helige Ande, som t.ex. "känna", "vilja", "lära", "straffa", "tala" osv., vilka ju alla betecknar personliga handlingar (Matt. 11:27, Joh. 1:18, 17:24, 14:26, 16:8, Apg. 28:25). Här gäller axiomerna: *Actiones semper sunt personarum sive suppositorum intelligentium. Opera sunt personis propria* (Handlingar tillhör alltid personer eller intelligenta varselser. Gärningar är personens särmärken). När m.a.o. olika personliga handlingar tillskrivs Fadern och Sonen och Den Helige Ande i Skriften, så förklarar Skriften därmed Fadern, Sonen och Den Helige Anden vara olika personer.

c. genom de skriftutsagor som uttryckligen betecknar förhållandet mellan Fadern och Sonen och Den Helige Ande som av olikartat slag (Joh. 5:32, 37, 14:16). Därför heter det i Athanasianum: "En är nämligen Faderns person, en annan Sonens och åter en annan Den Helige Andes."¹⁸ När det gäller definitionen av ordet person, räcker det gott och väl med den som ges i Augsburgska bekännelsens första artikel:

¹⁶ Jfr Grundwahrheiten⁵, s. 115.

¹⁷ Jfr Barth, Dogmatik 1/2, s. 404.

¹⁸ SKB, s. 48.

”De använda här ordet person i samma betydelse som det har hos kyrkans gamla lärare i detta sammanhang: det betecknar något, som icke är en del eller en egenskap hos något annat utan existerar självständigt.”¹⁹

4. Kampen mot förnekare av den ende Guden

Guds enhet förnekas när tre gudomliga väsen (*tres essentiae divinae*) eller tre gudomliga naturer (*tres naturae divinae*) tillskrivs de tre personerna i gudomen. Detta har gjorts a. av tritheiterna som räknar med tre gudomliga väsen eller naturer av samma art i gudomen och b. av subordinationianerna som lär tre gudomliga väsen av olika art och värde. Som representanter för tritheiterna kan nämnas Joh. Philoponus (500-talet) och Roscellinus (1000-talet). Till subordinationianerna räknas arianerna och semiarianerna, arminianerna och även moderna lutheraner som kallar Sonen och Anden för ”Gud i ordets andra och tredje mening” (Kahnis).

Gentemot tritheiterna och subordinationianerna fasthåller den kristna kyrkan att det inte kan vara tal vare sig om ett mångfaldigande eller om en gradskillnad, när det rör sig om det gudomliga väsendet, därför att ett och samma väsen skall tillskrivas Fadern, Sonen och Den Helige Ande, inte bara när det gäller arten utan också när det gäller antalet (*eadem numero essentia*). Detta är Skriftens klara lära som om Gud säger, att det gudomliga väsendet eller gudomen förekommer bara en gång eller i ett exemplar (1 Kor. 8:4), och att varje person för sig helt och hållet äger denna bara en gång förekommande gudom. Det är således ingalunda så, att på något sätt första tredjedelen tillkommer Fadern, andra tredjedelen Sonen och tredje tredjedelen Den Helige Ande, utan hela det odelade gudomliga väsendet tillkommer såväl Fadern som Sonen som Den Helige Ande. Detta lär Skriften uttryckligen på ställen som t.ex. Kol. 2:9, Apg. 5:4, Matt. 28:19.

Viktigt i detta sammanhang är användningen av det gudomliga majestätsnamnet Jehova i Gamla testamentet. Detta är det gudsnamn som betecknar det eviga och oföränderliga varat eller Gud till hans eviga, oföränderliga väsende (*semper idem*) (2 Mos. 3:14). Luther säger om namnet Jehova som beteckning på Gud: ”Hos honom heter det alltid

¹⁹ SKB, s. 56.

'Är' eller 'Varande'." ²⁰ Medan namnet Elohim även används som beteckning för skapade varelser, i den mån dessa har verkliga eller förmenta gudomliga funktioner eller gudomligt anseende (överhetspersoner, Ps 82:6, hedningarnas avgudar 5 Mos. 4:28), används namnet Johova endast om Gud och kallas Guds väsentliga och obestridda namn. Detta namn används emellertid inte bara om Fadern utan även om Sonen (2 Mos. 3:2 ff, Luthers övers.) och om Den Helige Ande (2 Sam. 23:2, jfr detta ställe med 1 Petr. 1:11). I Nya Testamentet kallas Guds Son inte bara Herre och Gud (Joh. 20:28) utan också den Sanne Guden (1 Joh. 5:20), den store Guden (Tit. 2:13) och Gud över allting (Rom. 9:5). Likaså får Den Helige Ande i Nya testamentet predikatet Gud till skillnad från skapade varelser (Apg. 5:3-4).

Eftersom det inte finns någon uppdelning eller gradskillnad i det gudomliga väsendet, och eftersom således hela det gudomliga väsendet odelat tillkommer varje person, finns det enligt Skriften inte heller några delar eller någon gradskillnad, när det gäller de gudomliga egenskaperna, de gudomliga gärningarna (*opera divina ad extra*) och den gudomliga tillbedjan.

1. När det gäller de gudomliga egenskaperna, så tillskriver Skriften Sonen och Den Helige Ande samma egenskaper som Fadern. Sonen tillskrivs allmakt (Joh. 10:28), allvetande (Joh. 21:17), allestädesnärvaro (Matt. 28:20). Den Helige Ande tillskrivs allmakt (Ps. 33:6), allvetande (1 Kor. 2:10), allestädesnärvaro (Ps. 139:7).

2. När det gäller de gudomliga gärningarna, så innehåller Skriften utsagor om gudomliga gärningar *ad extra* (gentemot skapelsen) inte bara om Fadern utan också om Sonen och Den Helige Ande: Sonen tillskrivs skapelsen (Joh. 1:3, Kol. 1:16, Hebr. 1:10), Den Helige Ande samma skapelse (Ps. 33:6, Job 33:4). Redan en flyktig läsning av Skriften ger vid handen, att även andra gudomliga gärningar tillskrivs Sonen och Den Helige Ande.

3. Slutligen tillskriver Skriften de tre personerna också samma gudomliga tillbedjan och dyrkan (Joh. 5:23, Matt. 28:19, 2 Kor. 13:13). I och med att vi låter döpa oss i Faderns och Sonens och Den Helige Andes namn eller låter oss välsignas med Jesu Kristi nåd, Guds kärlek och Den Helige Andes gemenskap, så tillber vi Den Helige Ande med samma gudomliga dyrkan som tillkommer Fadern och Sonen. Så lyder

²⁰ WA 53, 606 f.

också med rätta Athanasianums ord: ”vi dyrka en enda Gud i tre personer och tre personer i en enda gudom.”²¹

5. Invändningar mot homoousin eller mot Guds enhet

1. Första invändningen: Då Kristus i Joh. 17:3 kallar Fadern den ende sanne Guden, så innebär detta att väsensenheten eller homoousin med Fadern inte kan tillkomma honom. Svar: Det är just homoousin med Fadern som Kristus så klart och tydligt gör anspråk på att äga (Joh. 10:30; 1 Joh. 5:20). Väsensenheten med Fadern är klart uttalad i Joh. 17:2. Det egentliga ärendet i Joh. 17 är att ge svar på den stora praktiska frågan, hur människorna på ett frälsningsbringande sätt skall lära känna den ende sanne Guden, förutom vilken det inte finns någon annan Gud. Och detta sker endast i den som Gud har sänt, i Guds Son som blivit människa. Detta är anledningen till att Kristus i Joh. 17:3 nämner sig själv som kunskapsobjekt vid sidan om den ende sanne Guden (17:4, 6, 14). Så säger också Luther: ”Detta betyder, att den som vill möta den ende sanne Guden, måste söka honom endast i Herren Kristus, ty i sanning finns ingen annan Gud än han som sänt Kristus.”²²

2. Andra invändningen: Eftersom Sonen är av Fadern, och Den Helige Ande är av Fadern och Sonen, är Sonen ringare än Fadern och Den Helige Ande är ringare än Fadern och Sonen. Svar: I denna invändning ligger ett förnekande av både det naturliga och det andliga förnuftet. Inte heller på det naturliga området förhåller det sig så, att en son i fysiskt eller psykiskt avseende alltid är ringare än sin far, eller att han har ringare ställning eller anseende än denne. Vad som emellertid helt lyser med sin frånvaro är det andliga förståndet.

Enligt Guds självuppenbarelse i Skriften är det omöjligt att Sonen skulle vara ringare än Fadern och Den Helige Ande ringare än Fadern och Sonen, därför att var och en av de tre personerna äger helt och hållet och utan uppdelning det endast en gång förekommande gudomliga väsendet och de endast en gång förekommande gudomliga egenskaperna och gärningarna. Med andra ord: Varje person i gudomen är inte en tredjedel av Gud utan hela Gud (*totus Deus*). I sina teologiska teser ”De

²¹ SKB, s. 48.

²² WA 28, 94.

unitate essentiae divinae et de distinctione personarum in divinitate” säger Luther: ”Av dessa personer är varje person hela Gud, utanför vilken ingen annan Gud finns.”²³ Och med Luther sjunger kyrkan: ”Frågar du vad namn han bär? Jesus Krist det är. Han är den Herren Gud, Som, klädd i segerskrud, Sin tron för evigt grundat.”²⁴

Ett uppgivande av den kristna gudskunskapen föreligger också, när man som motiv för Sonens eller Den Helige Andes ringare ställning anför tanken, att Sonen som varande av Fadern skulle vara yngre än Fadern, och Den Helige Ande som varande av Fadern och Sonen skulle vara yngre än Fadern och Sonen. I detta fall överförs tiden med dess efter vartannat på evigheten, och därmed förnekas evigheten och den evige Guden, vilket t.o.m. står i motsats till den naturliga gudskunskapen (Rom. 1:20). Rätt lär den athanasianska bekännelsen: ”Och bland dessa tre personer är ingen den förste eller den siste, ingen den störste eller den minste.”²⁵

Det kyrkliga talesättet: Fadern är den första, Sonen den andra och Den Helige Ande den tredje personen i Triniteten, bör bedömas som skriftenligt, då enligt Skriften Fadern inte har sitt gudomliga väsen av någon annan, Sonen sitt gudomliga väsen av Fadern och Den Helige Ande sitt gudomliga väsende av Fadern och Sonen. Det är det naturliga uppräknandets ordning, som de gamla teologerna brukade säga, som Skriften följer (Matt. 28:19, jfr dock 2 Kor. 13:13). Men om man av denna ordning konstruerar en underordning till tid och värde, blir det ett förnuftsvidrigt och skriftvidrigt överförande av mänskliga och tidsliga förhållanden på den evige Guden.

3. Tredje invändningen: Eftersom Skriften begagnar uttryckssättet, att de gudomliga gärningarna på naturens område och inom kyrkan sker *genom* Sonen och *genom* Den Helige Ande, rör det sig om ett underordnande. Det är förvisso riktigt, att Skriften uttrycker sig så (Joh. 1:3, Kol 1:16, Ef. 1:4, Ps 33:6, 2 Tess. 2:13). Men det är felaktigt att av det dra slutsatsen om ett underordnande av Sonen och Den Helige Ande. Enligt Skriften förhåller det sig på följande sätt: Liksom det finns en ordning, men inte någon underordning bland de tre personerna (*ordo in modo subsistendi*), finns det även en ordning i personernas verksamhet (*ordo in modo operandi*). Liksom Sonen är av Fadern, så är också hans

²³ WA 39 II, 254.

²⁴ Sv. ps. (1937) 124:2.

²⁵ SKB, s. 49.

verkande av Fadern (Joh. 5:19), och liksom Den Helige Ande är av Fadern och Sonen, så är också den Helige Andens verkande av Fadern och Sonen (Joh. 16:13-15).

Men denna verksamhet blir därigenom inte uppdelad, utan den förblir en till antalet (*una numero actio*) och tillkommer helt och hållet såväl Fadern som Sonen och Den Helige Ande (Joh. 5:19). Därför säger de gamla teologerna i en kommentar till Joh. 5:19 detta: ”Orden påvisar inte vanmakt [hos Sonen] utan samma gudomliga majestät [som hos Fadern], emedan de äger samma makt och verkan”. Just därför att verkan odelat tillkommer Fadern och Sonen och Den Helige Ande, blir hela den gudomliga gärningen i en rad skriftställen tillskriven bara en person utan omnämnande av de andra personerna. Så blir t.ex. skapelseverket tillskrivet Sonen (Hebr. 1:10) och utdelandet av nådegåvorna i kyrkan blir tillskrivet Den Helige Ande (1 Kor. 12:11).

4. Fjärde invändningen: Eftersom Kristus säger om sig själv i Joh. 14:28, att Fadern är större än Sonen, förnekar han därmed homoousin. Här förbiser man att när Kristus på detta ställe talar om att vara ringare än Fadern, handlar det om en relation som upphör i och med att han går till Fadern. Han talar således här om sig själv enligt den mänskliga naturen i förnedringstillståndet. Detta är anledningen till att lärjungarna inte heller skall vara sorgsna över att han går till Fadern, utan tvärtom glädja sig, eftersom nu det ringare når sitt slut. När Kristus går till Fadern, träder han in i upphöjelsetillståndet enligt den mänskliga naturen, såsom han själv förklarar i sin översteprästerliga bön (Joh. 17:5).

Om detta ställe skriver Luther: ”Detta att Kristus säger ’Fadern är större än jag’, det säger han inte om det personliga gudomliga väsendet, vare sig om sitt eller Faderns väsen, såsom arianerna på ett felaktigt sätt vänt på denna text och inte velat inse, vad Kristus här talar om, nämligen om skillnaden när det gäller det rike som han skall ha hos Fadern och den tjänst eller tjänarskepnad som han var i före sin uppståndelse.”²⁶ I sin predikan över Joh. 14:28-29 säger Luther om detta ställe: (Jesus säger:) ”Fadern är större än jag, därför att jag är en tjänare, men när jag åter kommer till min Fader, då blir jag större, nämligen lika stor som Fadern är, dvs. jag skall härska med honom i samma kraft och majestät.”²⁷ Kristi ord om att Sonen är ringare i förnedringens tillstånd, som avslutas i och med att han går till Fadern, har tolkats riktigt av en

²⁶ WA 21, 474.

²⁷ WA 29, 368.

del nyare teologer som Philippi, Hengstenberg, Keil m.fl. Varje annan uppfattning strider mot texten.

6. Läran om Den Heliga Treenigheten i Gamla testamentet

Luthers ställningstagande till denna mycket omstridda punkt kan sammanfattas på följande sätt. Även om Den Heliga Treenigheten inte är lika klart uppenbarad i Gamla testamentet som i Nya testamentet, innehåller dock Gamla testamentet tillräckligt många klara belägg för denna lära.²⁸ Som svar på frågan, om han (Luther) var av den åsikten, att alla judar kände till den treenige Guden, säger Luther, att ”större delen av dem inte trodde på denna lära”, liksom att även ”många finns bland dem som hör vår predikan (i Nya testamentet) som inte ger akt på eller tror på denna lära”.²⁹ I likhet med Luther finner 1500- och 1600-talets och även senare århundradens lutherska teologer, att läran om Den Heliga Treenigheten varit uppenbarad i Gamla testamentet i så måtto att de trogna känt till den och trott på den. Däremot talar teologerna i Helmstedt i anslutning till Calixtus om att Gamla testamentet innehåller spår (*vestigia*) av eller rättare sagt antydningar (*indicia*) om Treenigheten, men inga klara, övertygande uttalanden om den.³⁰ Moderna teologer fäller liknande omdömen.

Det som inom den kristna kyrkan gör slut på alla stridigheter om huruvida Den Heliga Treenigheten uppenbarats i Gamla testamentet, är att Kristus och hans apostlar på Gamla testamentet grundval lär och bevisar både Sonens och Den Helige Andes gudomliga personlighet (jfr t.ex. Matt. 22:41 ff, där Kristus använder Ps. 110 som belägg för att han är Davids herre). I Hebréerbrevets första kapitel framställs Kristi gudom och således hans gudomliga personlighet med hänvisning till sex ställen i Gamla testamentet: Ps. 2:7, 2 Sam. 7:14, Ps. 45:7, 97:7, 102:26-28, 110:1. Om uppenbarelsen av Den Helige Andes personlighet i Gamla testamentet är att säga, att när Gamla testamentet lär om Guds Ande, att han varit verksam som livgivande i skapelsen (1 Mos. 1:2), att han dömde och straffade människosläktet (1 Mos. 6:3), att han

²⁸ Jfr WA 42, 166 f.

²⁹ WA 44, 186.

³⁰ Jfr Quenstedt, Syst, I, 510.

talade genom David (2 Sam. 23:1-3), att han bedrövades och förbittrades av Israels barn (Jes. 63:10), så lärs klart Den Helige Andes gudomliga personlighet i dessa aktiva och passiva handlingar. Slutligen fattas det inte heller ställen i Gamla testamentet, där gudomens tre personer nämns uttryckligen på samma sätt som Matt. 28:19 och 2 Kor. 13:13 (2 Sam. 23:2, Jes. 42:1, 61:1; 63:8-10).

Hit hör även sådana skriftställen, a. där Gud talar om sig själv i pluralis (1 Mos. 1:26, 11:7), b. där Gud åkallas och lovprisas trefaldigt (4 Mos. 6:24-26, Jes. 6:3), c. där Herrens ängel som angelus increatus (oskapad ängel) identifieras med Jehova (2 Mos. 3:1-15; 1 Mos. 48:15-16 m.fl.).³¹ Om 1 Mos. 48:15-16 säger Luther: ”De två namnen, Gud och ängel, ger alltså två olika personer, och ändå är väsendet helt och hållet ett och odelat. Ty ängeln är också evig, naturlig Gud, i annat fall skulle Jakob inte åkalla honom, men han kallas ängel för sitt ämbetes och sin befällnings skull, som han såsom Sonen har fått från Fadern.”³² Bland dem som i vår tid företrätt den rätta uppfattningen om Maleach Jehova som angelus increatus kan nämnas Hengstenberg, Keil, Thomasius, Rohnert och Philippi.

7. Den Heliga Treenighetens obegriplighet för det mänskliga förnuftet

Å ena sidan vågar vi inte göra någon skillnad mellan gudomlig person och gudomligt väsen, därför att Skriften tillskriver varje person, inte bara Fadern utan också Sonen och Den Helige Ande, inte bara en del av gudomen utan hela gudomen (Kol. 2:9, Apg. 5:4). Luther uttrycker detta på följande sätt: ”Hur personen åtskiljs från själva gudomen, tillkommer ej förnuftet att fråga och är ej förstäeligt för änglarna. Ja, det är farligt och inte tillrådligt att mena att någon skillnad finns, eftersom varje person för sig är Gud själv och hela gudomen.”³³

Luther vänder sig mot de skolastiker som velat göra en skillnad mellan gudomlig person och gudomligt väsen och säger, att dessa skolastiker inte förstått vad de talat om. Å andra sidan måste vi göra en inte bara tänkt utan en verklig skillnad mellan personerna, eftersom Skriften

³¹ Jfr. Gerhard, *Loci, De Nat. Dei*, 36, 37.

³² WA 52, 339.

³³ WA 39 II, 254.

beskriver Fadern och Sonen och Den Helige Ande som varande varandra olika och det bara är Sonen (inte Fadern och Den Helige Ande) som blivit människa. Vi står inför det faktum som Luther beskriver så: "Förnuftet förstår ej, hur ett oskiljaktigt ting kan vara tre skiljaktiga." Och detta faktum tvingar oss att med Luther erkänna: "Matematiken och alla mänskliga spekulationer måste alltså helt uteslutas från trossatserna om gudomen." Därför kan man inte varna tillräckligt allvarligt för alla försök att göra läran om Treenigheten begriplig för det mänskliga förnuftet.

Beträffande de förklaringsförsök som har gjorts kan följande sägas: Den kristne kan visserligen låta ting som han ser i naturens rike påminna honom om gudomens tre personer, men han skall inte anföra dessa ting som bevis för eller bekräftelser på Treenigheten. Att det är omöjligt att läsa ut och bevisa Treenigheten ur naturen, framgår av att de gudomliga gärningarna som har att göra med de skapade tingen (världens skapelse och uppehållande) är gemensamma för alla tre personer (*opera Dei ad extra*). De avlägger således visserligen vittnesbörd om Gud, men inte om den treenige Gud som den heliga Skrift (och endast den heliga Skrift) uppenbarar. Därför skall man lämna alla bevis för Treenigheten som hämtats ur naturens område utan avseende.

Vi måste emellertid också ta avstånd från försöket att genom mänskligt tänkande (spekulation) härleda Den Heliga Treenigheten ur själva det gudomliga väsendet (t.ex. ur det gudomliga förståndet och viljan) eller ur de gudomliga egenskaperna (som t.ex. ur kärleken, jfr Augustinus kärlekstrinitet,³⁴ som även i nyare tid har företrätts). Den äldre Melanchton har inom den lutherska kyrkan farit vill i detta avseende, då han lärt i *Corpus Doctrinae Misnicum*: "Guds Son har fötts av Fadern genom tanken, emedan Fadern i betraktande och begründande av sig själv föder en väsentlig och förblivande avbild av sig, liksom var själ föder en tillfällig och förgänglig bild."

Den reformerte teologen Keckermann försökte vederlägga antitrinitarierna genom att säga, att personernas trefald skulle framgå av Guds väsen självt i den meningen att Gud inte skulle kunna vara Gud, om det inte fanns tre olika existenssätt eller personer. Nyare teologer har liknande spekulationer. Med rätta påminner det gamla dogmatikerna gång

³⁴ De Trin. VIII, 8-10.

på gång om att kunskap om och belägg för Den Heliga Treenigheten inte finns någon annanstans än i den heliga Skrift.³⁵

På invändningen, att sådana förklaringar är nyttiga och nödvändiga, har våra lutherska dogmatiker svarat, att de inte alls är nyttiga utan bara skadar.³⁶ Den som tillåter sig hysa egna tankar angående den gudomliga Treenigheten, tar sig nämligen friheten att spela Den Helige Andes roll, eftersom det är endast denne som uttrännsakar och känner Guds djuphet (1 Kor. 2:10). Det är en förmätenhet som ligger på gränsen till vansinne, när en människa, som inte ens vet vad som är i hans like, i mänskan (1 Kor. 2:11), inbillar sig kunna veta vad som är i den majestätiske Guden, som bor i ett ljus dit ingen människa kan komma (1 Tim. 6:16, Joh. 1:18).

Eftersom den moderna teologin förnekar att Skriften är Guds Ord, och följaktligen uppgivit Skriften till förmån för det egna jaget som teologiserande subjekt, kan den naturligtvis inte framställa någonting annat än mänskliga tankar om Treenigheten. Vi kan dela upp de olika jag-produkterna i två grupper. Den ena gruppen består av dem som låter en helt öppen unitarism stiga upp ur sitt jag. De förklarar uttryckligen att de inte anser vare sig Sonen eller Den Helige Ande vara en gudomlig person. Om de fortfarande använder uttrycken Fader, Son och Helig Ande, säger de rent ut, att de menar tre olika potenser, viljor eller sätt att verka hos den enda gudomspersonen. Här har vi att göra med ett återuppväckande av den gamla monarkianismen resp. socinianismen. Dess företrädare bildar den moderna teologins liberala flygel.

Till den andra gruppen kan vi räkna de teologer som sammanfattningsvis betecknas som de konservativt-moderna teologerna. Även dessa vill, eftersom även de uppgivit den heliga Skrift till förmån för det egna teologiserande jaget, i första hand utveckla Treenigheten ur sitt eget jag. Sedan försöker de dock utifrån jaget söka vägen tillbaka från den trefaldiga ekonomin i gudomen till den essentiella Treenigheten. De vill nämligen bevisa att det trefaldiga gudomliga sättet att verka, som det kristna jaget upplever inom sig, motsvarar ett preexistent, metafysiskt trefaldigt förhållande hos Gud. Men i läran om Treenigheten står inte heller den konservativt-moderna teologin i överensstämmelse med den kristna kyrkans skriftenliga lära, och den kommer inte heller att stå i överensstämmelse med den, förrän den åter igen delar den

³⁵ Jfr Quenstedt, Syst. I, 559.

³⁶ Jfr *ibid.*

kristna kyrkans tro, att den heliga Skrift är Guds ofelbara Ord och den enda källan och normen för den lära som bör framställas av alla teologer.

På frågan om den kristna läran om Treenigheten motsäger det mänskliga förnuftet svarar Karl Hase mycket riktigt, då han säger: ”Kyrkoläran skall inte inlåta sig på att bestrida den utifrån förnuftsprinciper, eftersom kyrkoläran då skulle medge allt vad dessa principer begär: att treenigheten är över förnuftet och, så snart detta vill döma om den, också mot förnuftet.³⁷ Hase borde dock ha tillfogat, att det förnuft som vill döma om Treenigheten, och som vill bestrida den, inte längre är något förnuft utan istället är höjden av oförnuft.

Vid framställningen av läran om Den Heliga Treenigheten påpekar Luther ständigt vilket oförnuft som visar sig, då vi arma människor, som inte ens förstår vår omgivande naturs väsen, ja, inte ens vårt eget väsen, med våra mänskliga tankar vill döma om Guds väsen och vill bestrida just Skriftens lära om Treenigheten. Luther skriver: ”När vi nu inte kan veta det ringaste om oss själva, är det då inte en stor dårskap och förmätenhet att vilja med våra tankar klättra upp och i egentlig mening med vårt förnuft fatta Gud i hans majestät och vilja utgrunda vad han är?”³⁸ På ett annat ställe säger han: ”Här är vi alltför grova sällar, då vi i så höga ting aktar vårt blindas, arma förnuft högre än Skriftens utsagor.”³⁹

I anslutning till detta skall vi peka på några anklagelser, med vilka unitarismen i vår tid söker diskreditera den kristna läran om Treenigheten. Hit hör för det första påståendet, att den gammalkyrkliga läran om Treenigheten är en artificiell teori som uttänkts av de gammalkyrkliga teologerna, att den är en mänsklig, filosofisk spekulation. Ritschl påstod att ”kyrkopolitiska skäl hållit honom (Luther) och hans efterträdare kvar vid en närmast oförändrad reproduktion av läran om Kristi person och om Treenigheten”.

Sådana talesätt som vänder upp och ner på den historiska sanningen får sin verkan genom den dristighet med vilken de uttalas. Men den historiska sanningen är, att de gamla dogmatikerna inte bara principiellt eller i teorin fördömer varje filosofisk konstruktion ifråga om Treenigheten, (Melanchtons konstruktionsförsök avvisar de som bekant som

³⁷ Hutterus Rediviv.¹⁰, s. 180.

³⁸ WA 52, 342.

³⁹ WA 50, 281 f.

somnium Philippi, Filips dröm), utan de har själva faktiskt och bevisligen tagit allt som de säger om det inomtrinitariska förhållandet i Gud ifrån Guds självuppenbarelse i Skriften. De gamla dogmatikerna kan säga med Luther: ”Att vi kan känna en sådan ende Gud och tro på att han inom sin gudom är tre olika personer, det skall de förstå om de tillsammans med oss ser på Skriften. Ty vi har inte diktat det själva, skulle inte heller kunna dikta ihop det, om inte Skriften bevekt oss till att tro på det.”⁴⁰ Det som Luther och dogmatikerna lär om Den Heliga Tre-enigheten, är inte filosofi eller konstlad teori, utan det är Skriftens klara lära.

Ett annat påstående från unitariskt håll går ut på att den ortodoxa läran belastar den mänskliga anden med döda formler, och att den rentav utgör ett hinder för den kristna fromheten. Det påstås vara tillräckligt att uppfatta Guds Son som den som uppenbarat Guds kärlek. Mot detta skall det sägas, att just vad som lärs bland unitarierna om Kristus som Guds kärleks uppenbarare vilar som döda formler i människoanden och är helt värdelöst i religiöst och dogmatiskt avseende. Visst är Sonen den som uppenbarat Guds kärlek till det syndiga människosläktet, men det är i sin *satisfactio vicaria* som Kristus är denne uppenbarare som Guds Lamm som borttager världens synder, som Guds Son som i tidernas fullbordan blivit människa, och som i människans ställe ställt sig under den gudomliga Lagens förpliktelse och straff (Joh. 1:29, Gal. 4:4-5, 3:13). Det är denne Guds Son som Den Helige Ande förhårligar i människors hjärtan ända till den yttersta dagen, så att de tror genom hans verkan (Joh. 16:14).

Det som unitarierna däremot har att säga om Guds kärlek utan Kristi *satisfactio vicaria* är osanning, och eftersom Den Helige Ande är sanningens ande, befattar han sig inte med att förklara och bekräfta osanningar. Därför hamnar alla skönt klingande unitariska vändningar om Guds faderskap på den mänskliga inbillningens och självbedrägeriets plan, när Kristi väsentliga gudom och hans ställföreträdande tillfyllestgörelse förnekas. De upplevs som döda formler, så snart den med våld förträngda insikten om den personliga syndfullheten och fördömligheten gör sig gällande i anfåktelse och i dödsnöd. Unitariern Horace Bushnell t.ex. fann ingen tröst på sin dödsbädd, förrän han tagit sin tillflykt till den korsfäste Kristus och Kristi även för honom utgjutna blod. Så berättas även om Ritschl, som låtit Gerhards ”O huvud blodigt, så-

⁴⁰ WA 50, 281.

rat” föreläsas vid sin dödsbädd. Grotius dog inte troende på Kristus som exempel utan på Kristus som sin försonare med Gud och under den lutherske teologen Johann Quistorps själavård.

Slutligen har man mot den ortodoxa läran om Treenigheten gjort den invändningen, att den i praktiken för till tritheismen. Antagandet av tre olika personer i den ene Guden skulle innebära, att tillbedjan måste fördelas på Fader, Son och Helig Ande, vilket skulle medföra, att gudskyrkans enhet omintetgjordes. Men Skriften lär och kräver just tillbedjan av den ene Guden i tre personer (Matt. 28:19, Joh. 5:23).

Den gamla kyrkans *dictum* är skriftenligt: De tre personerna tillkommer en enda gudskyrkan. Det kan inte vara tal om någon uppdelning av tillbedjan, därför att – som Luther uttrycker saken – ”varje person är helt och hållet Gud”.⁴¹ I Sonen bor enligt Kol. 2:9 gudomens hela fullhet lekamligen, och enligt Apg. 5:4 är Den Helige Ande ingen annan än Gud själv. Den som tillber en person i gudomen, tillber därmed även de båda andra personerna. Den som t.ex. ärar Sonen, ärar Fadern som har sänt honom (Joh. 5:23), och även Den Helige Ande som förhärsligar Sonen i människornas hjärtan (Joh. 16:14). Den som tillber Den Helige Ande, tillber därmed Fadern och Sonen, ty Den Helige Ande är både Faderns Ande och Sonens Ande (Matt. 10:20, Gal. 4:6).

8. Den kyrkliga terminologin i den kristna gudskunskapens tjänst

Endast den gudskunskap som hämtas ur Guds uppenbarelse i hans Ord eller den heliga Skrift, är för oss människor en frälsande kunskap (Joh. 3:16). Den nicenska trosbekännelsen har därför upptagit i bekännelsen till Treenigheten också bekännelsen till Sonens och Den Helige Andes frälsningsverk, likaså den apostoliska trosbekännelsen. Luther följer den kyrkliga trosbekännelsen och skriver: ”Sådan uppenbarelse följer av och väller fram ur Guds högsta verk, som är ett proklamerande av hans gudomliga rådslut och vilja som han beslutat av evighet. Ty Gud har i enlighet med det även i löftena förkunnat, att hans Son skulle bli människa och dö för att försona människosläktet.”⁴² Syftet med uppenbarelsen av Den Heliga Treenigheten i Skriften är alltså inte teoretiskt,

⁴¹ WA 39:2, 254.

⁴² WA 21, 511.

utan i eminent mening praktiskt. Syftet är inte att ge människoanden underlag för spekulationer i frågan hur det är möjligt att den ende Guden är Fader, Son och Helig Ande, utan syftet är att åt oss människor förmedla kunskap om att den evige, treenige Guden av evighet tänkt på det i synd fallna människosläktets räddning (Rom. 16:25-26).

Den kristna kyrkans kamp för att bevara Skriftens lära om Den Heliga Treenigheten har därför också varit en kamp för att bevara det saliggörandet evangeliet i dess fulla klarhet och renhet (jfr t.ex. Nicea år 325, Konstantinopel år 381 osv.). Men den kristna kyrkans kamp för att bevara treenighetsläran fortsätter alltjämt, ty den moderna teologin har frigjort sig från den heliga Skrift som Guds Ord, från Guds Sons *satisfactio vicaria* och från Skriftens lära om Treenigheten för att bereda utrymme för människans egenrättfärdighet (moralreligion) och för hennes egen visdom (vetenskaplig uppfattning om och vetenskaplig formulering av den kristna religionen). I kampen om treenighetsläran har det uppstått en rad olika termer som vi måste ta hänsyn till vid behandlingen av denna lära.

Någon absolut nödvändighet skall dock inte tillskrivas dessa kyrkliga termer. Många kristna känner t.ex. inte till den athanasianska trosbekännelsen, och ändå har de den rätta tron på Den Heliga Treenigheten. Å andra sidan är det absolut inte skadligt för vanliga kristna att sätta sig in i de kyrkliga uttryck med vilka läran om Treenigheten framställs. Luther hade alls inte några betänkligheter mot att använda dessa kyrkliga termer i sina predikningar för folket, och ännu i dag bör det kristna folket inte bara känna väl till den apostoliska och den nicenska trosbekännelsen utan även den athanasianska, framför allt som ett motgift mot unitarianismen. Av de kyrkliga uttryck som kyrkan ställt i den kristna gudskunskapens tjänst må följande framhävas:

1. *Trinitas*, Treenighet, Trefaldighet. Ordet *trinitas* (för det mesta tillskriver man Tertullianus uttrycket) förekommer inte i Skriften, men det ger uttryck åt Skriftens sanning, att Gud är *en* (1 Kor. 8:4) och likväl Fader, Son och Helig Ande (Matt. 28:19, jfr Augsburgska bekännelsens första artikel: "... att det finns ett enda gudomligt väsende, som både kallas och är Gud, ... Likväl finnas tre personer med samma väsende").⁴³ Moderna teologer som förkastar den kyrkliga läran om Treenigheten har bl.a. även åberopat Luther. Detta är ett lika grovt miss-

⁴³ SKB, s. 56.

bruk av Luthers anseende som när samma teologer återopar honom till stöd för sitt förnekande av verbalinspirationen. Visserligen säger Luther att varken det latinska ordet *trinitas* eller det tyska ordet ”*Dreifaltigkeit*” låter särskilt bra. Men han tillägger vad han menar detta, nämligen att det mänskliga förnuftet och således även det mänskliga språket är för fattigt för att på ett adekvat sätt fatta och uttrycka de höga artiklarna om Treenigheten. Men Luther säger också, att dessa ord uttrycker den kristna gudskunskapen så bra som den över huvud taget kan uttryckas.⁴⁴

2. *Persona, prosopon, hypostasis*, person. Detta ord har använts av den kristna kyrkan för att avvisa unitariernas felaktiga föreställning, att Fader, Son och Helig Ande bara är tre uppenbarelse sätt eller tre verkningssätt eller tre krafter eller tre egenskaper i Gud. Positivt sett vill vi med ordet person utsäga, att det i den Gud som är *en* finns tre jag eller tre självständiga subjekt. Luther: ”Vi kallar det en särskild person. Fast det är inte något tillräckligt talesätt utan snarare ett stammande. Men vi kan inte göra något åt det, vi har inget bättre ord.”⁴⁵ Vad den kristna kyrkan med detta uttryck vill avvisa, är – som Luther säger – att ”tre sådana namn (Fader, Son och helig Ande) bara skulle betyda en enda person som tid efter annan uppenbarat sig än si, än så”.⁴⁶

Nyare teologer påstår, att begreppet person under tidens gång undergått en förskjutning i betydelsen. Seeberg t.ex. säger: ”Nu betyder ordet (person) ett enskilt väsendes andliga väsen.”⁴⁷ Men begreppet person som beteckning på Guds inomtrinitariska väsen ändrar sig aldrig, därför att Gud och hans Ord inte ändrar sig. Vad som ändrat sig under tidens gång, är inte begreppet person, utan begreppet teologi. Den nyare teologin vill inte längre tro på den gammalkyrkligen läran om Treenigheten. Men därmed har ju ingenting ändrats, ty samma omtolkning av Fader, Son och Helig Ande möter oss redan hos monarkianerna på 200-talet. Genom Guds nåd kommer den kristna kyrkan i vår tid att hålla fast vid begreppet person, vilket på ett klart sätt lärs i Skriften.

Uttrycket person används dock samtidigt i en unik mening i läran om Den Heliga Treenigheten. Talar vi om tre mänskliga personer, har varje person sitt särskilda väsen, sin särskilda vilja och sina särskilda verk. Så förhåller det sig inte, när det gäller de tre personerna i det gu-

⁴⁴ WA 21, 508 f.

⁴⁵ WA 52, 358.

⁴⁶ WA 52, 341.

⁴⁷ Grundwahrheiten⁵, s. 115.

domliga majestätet. De tre personerna i Gud har ett och samma väsen, samma gudomliga egenskaper och samma gudomliga verk. Tre människor har ett väsen enligt sin art (*secundum speciem*). De tre personerna i Gud har emellertid ett väsen till antalet (*secundum numerum, eandem numero essentiam*). Därför är läran om Den Heliga Treenigheten en hemlighet som är helt outgrundlig för det mänskliga förnuftet. Vi kan således med det mänskliga förnuftet inte förklara hur det kan vara så, att enbart Guds Son blev människa, utan att Fadern och Den Helige Ande samtidigt blev människa. Men faktum kvarstår (Joh. 1:14, Gal. 4:4, Kol. 2:9), även om det överstiger mänskligt förnuft.

3. *Essentia, osia, fysis*, väsen. Men väsen förstår vi i läran om Treenigheten det ena, dvs. det blott en gång förekommande, gudomliga väsendet (*eandem numero essentia*) i det gudomliga majestätet. Även ordet väsen används således i en unik mening i läran om Treenigheten. Då vi t.ex. säger att tre människor har *ett* väsen, så föreligger det som verkligheten (*in concreto*) existerar tre gånger eller i tre exemplar. Det ena och enda väsendet hos tre mänskliga personer är endast en tankens skapelse, något abstrakt (*nomen universale*). Däremot är de tre personernas enda gudomliga väsen i Gud något konkret, dvs. något verkligt existerande, därför att det väsendet bara är förhanden en enda gång och helt och odelat tillkommer varje person i det gudomliga majestätet eller är hela gudomen själv.⁴⁸

Att man måste hålla fast vid det gudomliga väsendets numeriska enhet hos de tre verkligt åtskilda personerna, förklarar Luther så här: "En människa, född av andra, blir inte bara en särskild, egen person av sin fader utan också ett särskilt, eget väsen. Sonen förblir inte i sin faders väsen, inte heller förblir fadern i sonens väsen. Men här (i det gudomliga majestätet) föds Sonen av en annan person och förblir ändå i sin Faders väsen och Fadern förblir i Sonens väsen. De är alltså åtskilda efter personerna men förblir i ett enda, odelat och oskiljaktigt väsen. ... Hur det går till, måste vi tro, ty det är inte möjligt att utforska ens för änglarna, och ändå betraktar de det oavlatligt med glädje."⁴⁹

4. *Homoousios to patri, Patri coessentialis* eller *consubstantialis*, av *ett* väsen med Fadern. Denna det nicenska kyrkomötets term ger gentemot arianismen, som kallade Guds Son för den första skapade varelsen, uttryck åt Skriftens sanning, att Sonen är av *ett* väsen med Fadern.

⁴⁸ Jfr Chemnitz, Loci I, s. 38 f, Gerhard, Loci De Nat. Dei 49.

⁴⁹ WA 50, 274.

Med *homoousios* lärde konciliet, som Luther så bestämt betonar, ingenting nytt utan blott Skriftens lära i motsättning till den arianska villoläran. Luther säger: ”Konciliet har inte uppfunnit eller uppställt denna lära såsom något nytt, som om den inte tidigare funnits i kyrkan, utan försvarat den mot Arius nya kätterier.”⁵⁰ Det står fast, att Athanasius förstod homoousin som väsendets numeriska enhet, därför att han avvisar varje delning av det gudomliga väsendet och i sina positiva utsagor starkt framhäver den numeriska enheten.⁵¹

Orsaken till den arianska striden har man egendomligt nog trott sig finna i Arius historisk-exegetiska bildning i antiokenaren Lucianus skola, medan Luther konstaterar, att den ligger hos den gamla ormen som genom Arius velat införa något nytt som stred mot den gamla tron.⁵² Den förra bedömningen kallar vi egendomlig, därför att det ju aldrig kan hända, att någon genom exegetisk bildning förnekar Kristi gudom, Treenigheten eller andra Skriftens läror. Den sanna exegetiska bildningen består alltid i att vi handskas med Skriften, så att vi tänker på att det är Gud själv som talar (Luther), dvs. på så sätt att vi gentemot alla mänskliga tankar förblir i Kristi ord (Joh. 8:31-32).

Man har angett orsaken till att Luther och Melancton inte vågat företa en nykonstruktion av den gammalkyrkliga läran om Treenigheten på detta sätt: ”De var alldeles för vana vid att betrakta Bibeln som kunskapskälla och de gammalkyrkliga trosbekännelserna som en sammanfattning av den bibliska läran.”⁵³ Man hänvisar till Luthers ord: ”Denna tro har vi ärvt, och Gud har med sin makt mot alla kätterier och djävlar upprätthållit den i sin kyrka ända till den dag som är. Därför skall vi också enfaldigt förbli i den och inte vara kloka.”⁵⁴

5. *Filioque*, även av Sonen. Denna term ger uttryck åt att Den Helige Ande inte bara utgår ifrån Fadern utan också ifrån Sonen. *Filioque* blev, som det allmänt antas, inskjutet i den nicenska trosbekännelsen sedan det antagits av konciliet i Toledo (589). Men även här är formuleringen av senare datum än de kristnas tro. *Filioque* har de kristna saktligt sett alltid trott på, när de läst eller hört att Skriften kallar Den Helige Ande både för Faderns Ande (Matt. 10:20) och för Sonens Ande

⁵⁰ WA 50, 551.

⁵¹ Jfr Contra arianos III, 4; Seeberg, Dogmengesch.², I, 166.

⁵² WA 56, 549.

⁵³ Horst Stephan, Glaubenslehre, 1921, s. 192.

⁵⁴ WA 41, 277.

(Gal. 4:6) samt tillskriver Fadern (Joh. 14:16) och även Sonen (Joh. 15:26, 16:7) sändandet av Anden, varvid den närmare förklaringen tillfogas, att Den Helige Ande inte talar det som han talar av sig själv, utan han tar det han talar ifrån Sonen (Joh. 16:13-14). Till Den Helige Andes utgående från Sonen hänvisar även sådana ställen som Jes. 11:4, 2 Tess. 2:8, Joh. 20:22. Som bekant uppstod mellan den österländska och den västerländska kyrkan en strid om *Filioque*.⁵⁵ Men *Filioque* bekänns redan i den athanasianska trosbekännelsen. ”Den Helige Ande är av Fadern och Sonen – icke gjord eller skapad eller född – utan utgående.”⁵⁶

6. *Perichöresis, enyparksis, circumincessio*, genomträngandet. Med dessa uttryck utsägs att de gudomliga personerna är i varandra eller ömsesidigt genomtränger varandra, därför att det numeriskt sett *ena och enda* gudomliga väsendet helt och odelat tillkommer var och en av de tre personerna (Joh. 14:11, 17:21). Då man håller fast vid den i Skriften klart betygade sanningen, att personerna är i varandra, måste man dock samtidigt på grund av Skriften hålla fast vid att det bara är Sonen, inte Fader och Den Helige Ande, som blivit människa. Luthers betoning av det ofattbara i dessa två Skriftens sanningar, som till synes motsäger varandra, förtjänar att nog beaktas.

7. *Opera divina ad intra; opera divina ad extra*, gudomliga verket inåt, gudomliga verk utåt. Man har sagt att dessa termer är höjden av spetsfundigheten, obegripligheten och meningslösheten i den gammalkyrkliga terminologin i samband med läran om Treenigheten. Sakligt och innehållsligt föreligger dessa begrepp emellertid i Skriften. *Opera divina ad extra* förstår vi som Guds verk som syftar på världen, och som direkt och indirekt har världen som sitt objekt, t.ex. världens skapelse och upprätthållande, kyrkans samlande och upprätthållande o.d. Enligt Skriften är dessa verk gemensamma för gudomens tre personer. Därför lyder det gammalkyrkliga axiomat: Gudomliga verk utåt är odelbara (*Opera divina ad extra sunt indivisa*). *Opera divina ad intra* är däremot, som Luther formulerar saken, gudomliga verk som förblir inom gudomen eller verk som inte faller utanför gudomen, som t.ex. Sonens födelse eller Den Helige Andes utgående. Då det i Skriften heter, att Sonen är Faderns enfödde Son, uppenbarar detta ett gudomligt verk inom det gudomliga majestätet, ett verk som utgår ifrån Fadern och träffar Sonen. Och då Skriften kallar Den Helige Ande både Fa-

⁵⁵ Conf. Orthod. 1643, s.142.

⁵⁶ SKB, s. 49

derns och Sonens Ande, uppenbarar den därmed för oss ett gudomligt verk inom det gudomliga majestätet som utgår ifrån Fadern och Sonen och träffar Den Helige Ande.

Genom uppenbarelsen av *opera divina ad intra* uppenbarar Skriften för oss, att det i det *ena och enda* gudomliga majestätet finns tre distinkta gudomliga personer: Fadern, Sonen och Den Helige Ande. Om de gudomliga verk som förblir inom gudomen gäller det gammalkyrkliga axiomet: Gärningarna inåt är delade (*Opera ad intra divisa sunt*). Sonens födelse tillskrivs endast Fadern i den heliga Skrift, och Den Helige Andes utandning eller utgång tillskrivs Fadern och Sonen. Dessa verk kallas fördenskull personliga akter (*actus personales*). *Opera ad intra* uppenbarar således för oss Fadern, Sonen och Den Helige Ande som tre distinkta personer.

I syfte att gentemot den unitariska villoläran hålla fast vid distinktionen mellan personerna och att avvisa varje sammanblandning av personerna (Eutyches) har det dessutom tillagts, att egenskapen av att vara Fader (*paternitas*) tillkommer Fadern som en personlig beskaffenhet (*proprietas personalis*), egenskapen av att vara Son tillkommer Sonen som en personlig beskaffenhet (*filiatio*), och egenskapen av att vara Ande eller utgången (*spiratio passiva, processio*) tillkommer Den Helige Ande som en personlig beskaffenhet. Dessa gudomliga egenskaper är givna med de personliga akterna, och dessa uttryck är inte överflödiga utan i högsta grad nyttiga för fasthållandet vid distinktionen mellan personerna och för uteslutande av sammanblandningen av personerna (jfr den athanasianska trosbekännelsen med dess starka framhävande av de tre personernas särskilda kännetecken: "Fadern är av ingen ... Sonen är av Fadern allena ... Den Helige Ande är av Fadern och av Sonen").⁵⁷

Man har kallat dessa kyrkliga uttryck för artificiell teori, skolastisk spekulation, innehållslösa o.d. Till denna nedgörande kritik av de gammalkyrkliga uttrycken är att säga, att man mycket väl skulle kunna önska sig att kyrkan aldrig haft anledning till att utveckla en sådan terminologi, men att den terminologi som nu finns på grund av kättarnas försåtliga villoläror inte bör klandras. Den skall istället försvaras, just därför att den återger Skriftens lära om Treenigheten. Förkastas den av moderna teologer som innehållslös eller värdelös, bevisar dessa bara att de hör till de villfarande teologer som gjort dessa termer nödvändiga.

⁵⁷ SKB, s. 49.

Den moderna teologin vill inte hämta läran om Treenigheten ur Skriften utan utveckla den ur sitt eget jag, vilket när allt kommer omkring leder till att Skriftens lära om Treenigheten och inte bara den gammalkyrkliga terminologin förnekas. Redan Luther varnar enträget för försöket att vilja med förnuftets inbillade vishet döma om läran om Den Heliga Treenigheten. Han skriver: "Här stöter sig Fru Klokhet, förnuftet som är tio gånger visare än Gud själv. ... Tvi dig, djävul, med judar och Mohammed och alla som är det blinda, dåraktiga, eländiga förnuftets lärjungar i dessa så höga ting, vilka ingen annan förstår än Gud allena och som vi kan förstå bara så långt som Den Helige Ande uppenbarat dem för oss genom profeterna."⁵⁸ Man må härtill läsa Luthers utläggning av Davids ord i 2 Sam. 23:1-7, där han avvisar den s.k. ekonomiska Triniteten (successiv uppenbarelse av Gud i tre olika personer), som ju egentligen bara är ett annat namn för unitarismen. I likhet med Luther skriver även Chemnitz till försvar för den gammalkyrkliga terminologin.⁵⁹

Mot axiomen *Opera ad intra sunt divisa* och *Opera ad extra sunt indivisa* har man framfört den invändningen, att *opera ad extra* redan i den apostoliska trosbekännelsen fördelats på de tre personerna. Där tillskrivs nämligen Fadern skapelsen, Sonen återlösningen och Den Helige Ande helgelsen eller kyrkans samlande och upprätthållande. Genom denna fördelning skulle tritheismen främjas. Denna invändning saknar fog, ty visserligen talar den kristna kyrkan om ett tilldelande (*attributio*) eller ett tillägnande (*appropriatio*) av *opera ad extra*, men aldrig om dessas uppdelning på de tre personerna. Detta talesätt är skriftenligt, därför att Skriften tillägnar Fadern i synnerhet skapelsen (Ps. 33:6, Kol. 1:15-16, Hebr. 1:1-2), Sonen i synnerhet återlösningen (Joh. 1:14, 1 Tim. 2:5-6, Hebr. 1:2-3) och Den Helige Ande i synnerhet helgelsen eller tillägnandet av den förvärvade frälsningen (Joh. 16:8-14, Rom 8:15-16). Men lika klart lär Skriften också, att *opera ad extra* är gemensamma för de tre personerna, med andra ord: skapelsen, återlösningen och helgelsen är den treenige Gudens verk (Ps. 33:6, Joh. 1:3, Kol. 1:16, Hebr. 1:10, Job 33:4, 2 Kor. 5:19, Luk. 4:18, 2 Tess. 2:13, 1 Kor. 1:2, 30 m.fl.).

Båda dessa sanningar skall fasthållas och båda har sin förklaring i den gudomliga Treenigheten. Ty fastän Fadern, Sonen och Den Helige

⁵⁸ WA 54, 31 ff.

⁵⁹ Loci I, 40 ff.

Ande är tre olika personer som tillskrivs bestämda verk (*opera attributiva sive appropriativa*), så tillkommer dock var och en av de tre personerna det i numeriskt avseende *ena och enda* gudomliga väsendet, helt och odelat, varför också utåt samma egenskaper och numeriskt samma verk tillkommer de tre personerna. I denna skriftuppenbarelse, har vi – som Luther gärna uttrycker sig – ett Skriftens klara vittnesbörd om den ontologiska eller väsentliga Triniteten. Detta är en punkt som Luther behandlar mycket ingående, även om han medger att den kanske är för svår för de enfaldiga kristna och därför ger rådet ”att de må förbli i sin enkla tro att Gud, Fader, Son och Helig Ande är en Gud”.⁶⁰ Men Luther vill ändå att både lekmän och kyrkans lärare, som har någon förmåga därtill, skall göra sig förtrogna med dessa något svåra saker för att kunna tjäna kyrkan, och detta skall man göra för att det saliggörande evangeliet bättre skall förstås, varom ju Luther alltid månar.

Här kan några detaljanmärkningar tillfogas:

1. *Ekporeuetai*, ”utgåår”, som i Joh. 15:26 sägs om Den Helige Ande, tolkar Luther och de gamla dogmatikerna som syftande inte bara på utgåendet i tiden (det ekonomiska, temporära utgåendet) utan på det eviga (ontologiska, inomtrinitariska) utgåendet (jfr den athanasianska trosbekännelsen: ”Den Helige Ande är ... icke skapad ... utan utgående”).⁶¹ Moderna teologer är av delad uppfattning. För några syftar ordet endast på det ekonomiska utgåendet; för andra syftar det på det inomtrinitariska utgåendet. I vederläggningen av att ordet skulle avse Den Helige Andes framträdande i sin kristna verksamhet och inte Den Helige Andes väsen, betonar Olshausen framför allt tempusbytet i Kristi ord: ”Jag skall sända ... han utgår ... han skall vittna”, och han bevisar, hur presensformen mellan de två futurumformerna för tanken till en före tiden liggande evig akt och inte på en akt i tiden som är koordinerad med ”Jag skall sända” och ”han skall vittna”. De gamla dogmatikerna argumenterar på detta sätt.⁶² Luthers utläggning är säkert den rätta.

2. Liksom moderna teologer åberopar Luther då de bestrider Skriftens inspiration, sker samma sak när de avvisar den terminologi som den gamla kyrkan och dogmatikerna använt vid framställningen av läran om Treenigheten. Å ena sidan klandras Luther för att han inte vågat en nykonstruktion utan övertagit de gammalkyrkliga bekännelserna om

⁶⁰ WA 54, 61.

⁶¹ SKB, s. 49.

⁶² Quenstedt, Syst. I, 577.

Treenigheten som varande väl belagda i Skriften. Å andra sidan tror man sig kunna påstå att Luthers egentliga inställning till läran om Treenigheten inte överensstämmer med den gamla kyrkans. Luther ogillade t.ex. ordet Trefaldighet och latinets *trinitas* och sade ibland, att han inte skulle låta någon tvinga på honom *homoousios*.

När det gäller det förstnämnda uttalandet medger Luther, att dessa ord inte ”låter särskilt vackra”, men han tillägger att vi inte har några bättre ord i denna artikel som är upphöjd över allt mänskligt förstånd och tal.⁶³ När det gäller *homoousios*, skriver Luther: ”Om nu min själ hatade ordet *homoousios* och jag inte ville använda det, skulle jag inte vara någon kättare. Ty vem skulle kunna tvinga mig att använda detta ord, om jag blott håller fast vid saken som fastställdes på konciliets utifrån Skriften?”⁶⁴ Dessa ord kan inte anföras som bevis för att hans inställning inte skulle överensstämma med den gamla kyrkans. F.ö. tillskrev i likhet med Luther också våra lutherska dogmatiker de kyrkliga uttrycken endast en betingad och inte någon absolut nödvändighet.⁶⁵ Luthers avvisande av arianismen i alla former har han förvisso skarpt nog gett uttryck för.⁶⁶

9. Närmare framställning av Skriftens lära om Guds väsen och egenskaper

(De essentia et attributis divinis)

Läran om Gud brukar framställas i två avsnitt: ”Om Guds väsen och egenskaper” och ”Om Den Heliga Treenigheten”. Om man vid framställningen behåller denna ordningsföljd eller kastar om dessa två avsnitt är oväsentligt, så länge man håller sig till skriftprincipen. I själva verket förhåller det sig så, att ingen av dessa läror kan behandlas utan att den andra ständigt berörs. Vi har placerat avsnittet om Treenigheten först, för att den nuförtiden nästan helt bortglömda skillnaden mellan den naturliga och den kristna gudskunskapen från första början skulle framträda i skarp kontrast till varandra. Dock återstår nu att närmare

⁶³ WA 21, 509.

⁶⁴ WA 8, 117 f.

⁶⁵ Philippi, Glaubensl.² II, 156 f.

⁶⁶ WA 54, 58.

framställa Skriftens lära om Guds väsen och egenskaper med hänsyn till flera viktiga punkter.

A. DET GUDOMLIGA VÄSENDETS FÖRHÅLLANDE TILL DE GUDOMLIGA EGENSKAPERNA OCH EGENSKAPERNAS FÖRHÅLLANDE SINSEMELLAN

När det gäller denna punkt skall man enligt Skriften hålla fast vid två ting:

1. I Gud är väsen och egenskaper inte stycken eller delar utan helt och hållet en enhet, därför att Gud är oändlig och upphöjd över tid och rum (1 Kon. 8:27, Ps. 90:2, 4). Om vi antog förekomsten av stycken eller delar i Gud, skulle vi göra den oändlige Guden ändlig och således upphäva skillnaden mellan Gud och de skapade tingen.⁶⁷

2. Vi människor måste emellertid åtskilja Guds väsen och egenskaper och sedan egenskaperna sinsemellan, därför att vi inte är i stånd att föreställa oss ett ting som är helt och hållet ett. Och detta åtskiljande lärs i själva Skriften. Skriften skiljer nämligen mellan Gud och Guds egenskaper, när den talar t.ex. om Guds kärlek (Rom. 5:8), Guds vrede (Rom. 1:18), Guds långmodighet (Rom. 2:4) osv. Då vi hör om Guds kärlek, vrede, långmodighet, osv. tänker vi oss Gud som existerande och dessa egenskaper som karakteristiska för honom. I och med att Gud gått in i det mänskliga språket, har han också gått in i det mänskliga sättet att binda samman tankar (logiken). Därför måste vi enligt Guds uppenbarelse i Skriften uppfatta honom, såsom våra dogmatiker formulerar saken, i enlighet med vår uppfattningsförmåga (*nostro modo concipiendi*), dvs. vi måste skilja mellan Gud och hans egenskaper.

Så åtskiljer Skriften också de gudomliga egenskaperna sinsemellan genom att den låter enstaka gudomliga handlingarna motiveras av olika gudomliga egenskaper (*affectiones*). Skriften tillskriver t.ex. Guds kärlek sändandet av Guds Son i världen (Joh. 3:16), men de ogudaktigas fördömlse på den yttersta dagen tillskriver den Guds vedergällande straffrättfärdighet (2 Tess. 1:6). Om man byter ut de gudomliga egenskaperna mot varandra under förevändningen att alla Guds gudomliga egenskaper bildar en odelbar enhet, så förfalskas hela teologin. Skriften lär detta eftertryckligt. De som låter syndernas förlåtelse bero på Lagens gärningar (den egna sedligheten) istället för att låta den bero på

⁶⁷ Jfr Augsb. bek. SKB, s. 56: "odelbar".

Guds nåd som finns genom Kristi *satisfactio vicaria* får inte syndernas förlåtelse utan ställs under förbannelse (Gal. 3:10). Genom att byta ut nåden mot lagrättfärdighet gick det köttsliga Israel miste om sin tillhörighet till Guds rike (Rom. 9:31-33, 10:1-3), och på samma sätt förblev farisén i templet orättfärdig inför Gud (Luk. 18:9 ff). Därför skall man med yttersta noggrannhet undvika varje utbytande av de gudomliga egenskaperna, därför att detta skapar ett felaktigt gudsbegrepp och leder så till avfall från den sanne Guden som uppenbarat sig i sitt Ord.

Varningen för ett utbytande av de gudomliga egenskaperna innesluter ytterligare en varning. Vi människor skall inte tillåta oss att om de enstaka gudomliga egenskaperna uttala mer eller annat än det som faktiskt står i den heliga Skrift. Som bekant förnekar unitarierna och moderna teologer Skriftens läror om den eviga förtappelsen och om Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse genom att påstå, att dessa båda läror står i strid med Guds kärlek och hans rättfärdighet. Men detta är ett dåraktigt och blasfemiskt företag som förutsätter, att vi människor med våra tankar skulle kunna fatta Guds kärlek, Guds rättfärdighet osv., medan i själva verket Guds oändliga egenskaper ligger utanför vår mänskliga uppfattningsförmåga. Att moderna teologer inte har någon förståelse för att de lutherska dogmatikerna å ena sidan lär de gudomliga egenskapernas objektiva enhet och å andra sidan förklarar det vara nödvändigt att t.ex. skilja på Guds rättfärdighet och Guds kärlek, kommer av att de inte hämtar sina tankar om Gud ur Skriften utan från det egna jaget som i själva verket inte är i stånd att fatta den gudomliga uppenbarelsen i Skriften.

I samband med beskrivningen av den gudskunskap som är oss given i Guds Ord har frågan diskuterats på vad sätt samma predikat kan användas i Skriften både med syftning på Gud och på skapade varelser. Det skriftenliga svaret blir detta: a) Sådana predikat används inte i samma betydelse (*univoce*), som om namn och sak skulle tillkomma Gud och skapade varelser på samma sätt. b) De används inte heller tve tydigt (*aequivoce*), som om det endast var samma uttryck som används om både Gud och skapade varelser, medan det i själva verket inte skulle finnas någon relation eller likhet, utan c) de används liknelsevis (*analogice*), på så sätt att varat och egenskaperna verkligen tillkommer såväl Gud som skapade varelser, men inte på samma sätt och i samma grad. Vi kan – för att tala med Augustinus – säga, att vi stiger från den ofullkomlighet som kännetecknar skapade varelser och ting (ofullkomligt vara, ofullkomligt liv, ofullkomlig kärlek osv.) upp till fullkomligheten

hos Gud (fullkomligt vara, fullkomligt liv, fullkomlig kärlek osv.). Denna analoga uppfattning är skriftenlig (Jes. 49:15, Luk 11:13). Med andra ord: Gud älskar på ett fullkomligt sätt (Joh. 3:16) och människan älskar på ett ofullkomligt sätt (1 Kon. 5:1). Gud är fullkomligt rättvis (Rom. 3:26), men människan är rättvis på ett ofullkomligt sätt (Matt. 1:19) osv. På så sätt kan vi, om än bara på ett inadekvat, fragmentariskt sätt (1 Kor. 13:9), känna Gud på ett i det väsentliga rätt sätt och i en utsträckning som är tillräcklig för vår frälsning.

Om vi däremot i likhet med bl.a. scotisterna skulle tillskriva Gud och de skapade varelserna samma väsen och egenskaper *univoce*, skulle vi därmed upphäva skillnaden mellan Gud och de skapade varelserna. Om vi emellertid förföll till den andra extremen och lät väsen och egenskaper gälla bara *aequivoce*, skulle vi därmed förneka varje gudskunskap. Vi skulle då inte veta vad det innebär att Gud älskar, att han är rättfärdig osv. Hur allvarligt de lutherska dogmatikerna tar denna sak, visar deras utförliga framställningar och deras bestämda avståndstagande från allt som kunde innebära någon fara för den kristna gudskunskap som vilar på Guds självuppenbarelse i sitt Ord.⁶⁸

Till de predikat som Gud använder sig av i Skriften hör även hans namn (El, Elohim, Elohe, Eljon osv.). Medan de namn som vi människor bär för det mesta är av ringare betydelse, beskriver Guds namn honom till hans väsen och egenskaper, särskilt med avseende på hans out-sägliga barmhärtighet mot oss syndiga människor (jfr Jesus, Kristus, Frälsaren, osv.). Guds väsentliga och obestridliga namn Jehova beskriver honom inte endast som den evigt varande (Luther: ”det blotta ’är’”) utan också som den nådige förbundsguden som i sin frälsande kärlek tar sig an sitt folk. Roms, hedningarnas och turkarnas rabblande, när det gäller Guds namn (jfr de mer än 500 olika namnen på Allah i Koranen, den romerska rosenkransens pärlrad av böner och buddhisternas mekaniska böneteknik) har sin grund i att dessa inte känner till Jesu Kristi namn, i vilket vi har förlossningen genom hans blod, nämligen syndernas förlåtelse. Hit hör också Luthers ständigt återkommande påminnelser om att Guds namn äras genom den rätta läran som utgår från Skriften allena, och att kyrkan byggs upp genom den, medan den falska läran vanhelgar Guds namn och bryter ner kyrkan.⁶⁹

⁶⁸ Jfr. Quenstedt, Syst. I, 422 ff.

⁶⁹ WA 16, 472 f.

B. OLIKA UPPDELNINGAR AV GUDS EGENSKAPER

Av pedagogiska skäl, *docendi causa*, har de gudomliga egenskaperna uppdelats på olika sätt. Hos de gamla lutherska dogmatikerna finner vi bl.a. någon av följande två uppdelningar: 1. uppdelningen i vilande och verkande egenskaper och 2. uppdelningen i negativa och positiva egenskaper.

Såsom vilande betecknas de attribut som inte innebär någon inverkan på världen eller någon relation till den, utan tänks som i Gud vilande, så att säga skilda ifrån världen, som t.ex. evighet, enkelhet, oändlighet, o.d. På ett mer eller mindre lämpligt sätt kallas dessa *attributa immanentia, quiscientia, anenergäta*. Ett nyare uttryck är ”världsfrävändhetens attribut”. Såsom verkande betecknas de attribut som syftar på Guds inverkan på världen eller på en Guds relation till världen, som t.ex. allmakt, allvetande, rättfärdighet, barmhärtighet, osv. Den terminologiska beteckningen är: *attributa relativa, operativa, transeuntia, energätika*. Det nyare uttrycket är ”världstillvändhetens attribut”.

När attributen uppdelas i negativa och positiva, betecknas som negativa sådana attribut som vid beskrivningen av Gud negerar eller utesluter ofullkomligheter som förekommer hos skapade varelser, t.ex. enhet, enkelhet, oföränderlighet, omätlighet, evighet. Såsom positiva kan man beteckna de egenskaper som i högre grad eller i absolut fullkomlighet tillskriver Gud fullkomligheter som finns hos skapade varelser, t.ex. liv, vetande, vishet, makt, helighet och rättfärdighet, sanningsenlighet, godhet, kärlek, nåd, barmhärtighet, osv.

När nyare teologer tar avstånd från uppdelningen i vilande och verkande egenskaper resp. i negativa och positiva egenskaper hos Gud, är anledningen till detta att de gör avkall på skriftprincipen och ersätter den med jag-principen. De är nämligen ovilliga att hämta sina beskrivningar ur Skriften och beskriva Gud i enlighet med den. Istället söker de leta fram hans egenskaper ur teologens självmedvetande. Det är därför de nyare teologerna har så olika uppdelningar. Men även när nyare teologer begagnar uppdelningar som förekommer hos de gamla är meningen inte densamma. Trots att de gamla teologerna väljer olika uppdelningar, håller de nämligen fast vid att samtliga gudomliga attribut är identiska med det oföränderliga gudomliga väsendet.⁷⁰ Däremot använder moderna kenotiker som t.ex. Thomasius uppdelningen i *attributa*

⁷⁰ Jfr Chemnitz, Loci I, 28.

immanentia (absoluta) och transeuntia (relativa) för att kunna ställa upp sitt påstående att *attributa relativa* (allmakten, allestädesnärvaron, allvetandet) inte är väsentliga gudomliga attribut utan kan skiljas från Gud. Ett sådant skiljande anser kenotikerna vara nödvändigt, därför att de är av den åsikten att Guds Son inte skulle ha kunnat bli människa annat än efter att ha lagt bort sin allmakt, sin allestädesnärvaro och sitt allvetande.

Slutligen bör det här anmärkas, att alla uppdelningar av de gudomliga attributen bara är bisaker (dvs. de behöver inte innebära någon skiljaktighet i läran), så länge de enstaka egenskaperna beskrivs uteslutande i enlighet med Skriften och inte konstrueras fram ur mänskliga tankar om Gud. Man får inte heller förlora ur sikte att alla Guds egenskaper, hur de än må indelas, tillkommer Gud på ett enastående sätt (*modo singulari*). Det får inte heller glömmas att både äldre och nyare uppdelningar av de gudomliga egenskaperna har sin begränsning, just därför att vårt mänskliga tänkande alltid förblir ett styckverk.

När det gäller den praktiska tillämpningen av Guds egenskaper, måste man tänka på att alla gudomliga attribut som allmakt, allvetande, rättfärdighet o.d. skulle vara förskräckande för oss syndiga människor, om inte Skriften också uppenbarat en annan Guds egenskap: hans nåd i Kristus (evangeliums attribut) som ju är Skriftens centrum, eftersom Kristus, syndares frälsare, utgör hela Skriftens huvudinnehåll (1 Tim. 2:6, Matt. 24:14).

Guds negativa egenskaper

1. Guds enhet (Unitas Dei)

Alla skapade varelser och ting kan förekomma i åtminstone några exemplar. Bredvid Gud finns det ingen annan. Enligt Skriften tillkommer Gud enheten i absolut och exklusiv betydelse (Jes. 43:10, 45:5, 1 Kor. 8:4, 5 Mos. 6:4). Mot detta kan inte invändas att även skapade varelser kallas gud i Skriften. Överhetspersoner kallas ”gud”, därför att de har gudomliga funktioner (på grund av sann analogi, *propter analogiam veram*, jfr Ps. 82:6 med Joh. 10:35). T.o.m. hedningarnas gudar kallas gud, därför att man felaktigt tillskriver dem existens och gudomliga gärningar (på grund av fiktiv analogi, *propter analogiam fictam*, 5 Mos. 4:28). Men Skriften själv skiljer noga mellan de s.k. gudarna och den Ene, som till sitt väsen är Gud bredvid vilken det inte finns någon annan (1 Kor. 8:5). Det är just därför betoningen ligger på ordet ”allena”

(1 Tim. 6:15-16). Gud är *ens summum*, det högsta varat, som inte delar sin existens, sin verksamhet, sitt herravälde eller sitt anseende med någon. Hedningarnas gudar förmår intet (Jes. 41:23-24). Den världsliga överheten förmår en del, men endast med och under Gud, aldrig utan honom. Därför ber vi varje söndag i den allmänna kyrkobönen om att den ene, sanne Guden måtte upprätthålla överhetens existens och funktion i enlighet med sin vilja.

Guds enhet har en viktig praktisk innebörd. I *unitas Dei* ligger 1. den väldiga förmaningen att klamra sig fast vid denne ene Guden allena och att göra detta med odelat hjärta (Mark. 12:30, 5 Mos. 6:5), och 2. den stora trösten att ingen och inget kan skada oss, när Gud står på vår sida (Rom. 8:31). Läran om Guds väsen och egenskaper behandlar Skriften – i likhet med alla andra läror – alltid med hänsyn till den praktiska sidan. Det skall vara ett mönster för oss.

Frågan om Gud kan eller inte kan definieras, besvaras på följande sätt. Om man med ordet definition menar angivandet av ett visst *genus* (ordning) som den sak som skall definieras tillhör, samt angivandet av de speciella skillnader som skiljer saken från andra saker som tillhör samma *genus*, så är en definition omöjlig, därför att det inte finns någon annan Gud eller några andra gudar. Det finns ju inte något släktord begreppet Gud skulle kunna falla under. I avsaknad av ett dylikt släktord bortfaller även möjligheten att ange speciella skillnader.⁷¹ Om vi emellertid inte använder ordet definition i dess mera inskränkta betydelse utan menar en beskrivning (*descriptio*), kan vi verkligen tala om en definition av Gud, ty vi kan och bör beskriva Gud med de attribut som han i sitt Ord använder med syftning på sig själv.

I Ordet beskrivs Gud som den ene, ende, oföränderlige, allsmäktige, allestädesnärvarande, rättfärdige, i Kristus oss nådige Guden osv. I denna mening är hela den heliga Skrift en beskrivning av Gud, särskilt av hans straffande rättfärdighet (Lagen) och av hans förbarmande kärlek (evangelium). Med rätta säger våra gamla teologer: Gud kan inte definieras men beskrivas utifrån sitt uppenbarade Ord. Men denna beskrivning är tillräcklig för att vi människor skall genom Skriften lära känna Gud på ett sådant sätt att vi blir frälsta.

⁷¹ Gerhard, Loci, De Nat. Dei, 89.

2. Guds enkelhet (*Simplicitas Dei*)

Guds enkelhet förstår vi som den egenskap till följd av vilken man måste avvisa varje slags sammansättning eller antagandet att det finns delar i Gud, därför att den absoluta oändligheten tillkommer Gud, och oändligheten utesluter förekomsten av några delar i Gud.

Mot Guds enkelhet har man invänt, att Skriften tillskriver Gud lemmar (ögon, mun, händer, fötter, osv. Ps. 139:16, Jes. 55:11, Ps. 119:73, Matt. 5:35). Men Skriften själv tvingar oss att förstå dessa uttryck bildligt, som en anpassning till vår mänskliga föreställning, dvs. antropomorfiskt eller antropopatiskt, eftersom Skriften betecknar Gud som Ande i motsats till det yttre och det kroppsliga (Joh. 4:24). Det slags antropomorfism som överför mänsklig kroppslighet på Gud måste tillbakavisas.⁷² Avvisas måste dessutom teosofiska (panteistiska) teologers (Oetinger, d. 1782) föreställning om en Guds andekropp som med och genom skapelsen utåt förtätats. Inte heller kan de gudomliga egenskapernas mångfald användas som en invändning mot Guds enkelhet, ty även om vi på grund av vårt intellekts svaghet måste tänka oss Guds egenskaper efter och vid sidan om varandra, då vi ju inte är istånd att föreställa oss ett enkelt, oändligt väsen, måste vi med Skriften hålla fast vid att alla Guds attribut är själva det enda, odelbara, gudomliga väsenet.

Inte heller strider personernas tretal mot Guds enkelhet (enhet), som unitarierna påstår, ty enligt Skriften delar Guds väsen sig inte efter de tre personerna, utan hela gudomen är utan någon delning och utan något mångfaldigande i Fadern, i Sonen (Kol. 2:9) och i Den Helige Ande (Apg. 5:3-4). Om man invänder, att Guds enkelhet (enhet) förefaller vara upphävd genom den inte bara begreppsliga utan verkliga skillnaden mellan personerna i gudomen, måste det beaktas, att vi här står inför hemligheten i Den Heliga Treenigheten. Denna hemlighet kan inte utrannsakas av människans förnuft. Människan skall istället tillbedja den. På grund av Guds självuppenbarelse i Skriften tror den kristna kyrkan både på Guds enhet och på personernas tretal (1 Kor. 8:4-6, Matt. 28:19). Subordinationanerna upphäver som bekant det gudomliga väsendets enkelhet och hemfaller åt polyteism.

⁷² WA 42, 293 f.

3. Guds oföränderlighet (*Immutabilitas Dei*)

Medan allt skapat förgås (Ps. 102:26-27), är Gud till väsen och egenskaper den evigt oföränderlige (Jes. 54:10, Joh. 3:36, Ords. 19:21). Guds oföränderlighet använder sig Skriften av både för att varna de ogudaktiga (Mark. 9:44) och för att trösta de fromma (Jes. 54:10).

Då Skriften tillskriver Gud sinnesändring (Gud ångrar att han skapat människorna, eller att han gjort Saul till konung, 1 Mos. 6:6, 1 Sam. 15:11), eller säger att han förflyttar sig till annan plats (1 Mos. 11:5), så sker detta som anpassning till vår mänskliga föreställning. Att sådana ändringar inte skall överföras på Guds väsen, lär Skriften själv på de ställen där Gud och människan ställs emot varandra (1 Sam. 15:29, Jer. 23:24). Axiomet lyder: "Gud beger sig in i tiden och i rummet utan att han till sitt väsen blir timlig eller rumslig." Av det följer att Skriften talar om Gud på följande två olika sätt. Den talar om Gud a. i hans majestät (Luther: *in nuda maiestate*) såsom upphöjd över tid och rum (1 Sam. 15:29, Jer. 23:24, Ps. 90:4), och b. såsom den som beger sig in i människornas föreställning om tid och rum (1 Sam. 15:11, 1 Mos. 11:5). Det är endast enligt det senare sättet som Gud blir fattbar för oss människor. Således måste vi följa Skriften och tänka oss Gud på så vis, att den i och för sig oföränderlige Guden är nådig och vredgad, alltefter föremålet (1 Petr. 5:5, Luk. 1:52-53, 18:9-14).

Man kan inte göra vare sig världens skapelse eller Guds Sons människoblivande gällande mot Guds oföränderlighet, ty dessa skeenden innebär inte någon förändring hos Gud utan bara en förändring i hans relation till skapelsen. Tänker man sig världens skapelse på ett skriftligt sätt och inte i enlighet med de panteistiska teosofernas recept, så är världen inte något utflöde ur Gud eller någon del av Gud, utan genom Guds allmakt framkallad ur intet (Hebr. 11:3). Tänker man sig inkarnationen i enlighet med Skriftens uppenbarelse och inte enligt kenotikerens föreställningar, så består inkarnationen i att Guds Son av Jungfru Maria upptagit den mänskliga naturen i sin person utan att någon som helst ändring skett i hans gudom.⁷³

4. Guds oändlighet (*Infinitas Dei*)

Allt skapat är ändligt, dvs. underkastat bestämda gränser när det gäller dess existens och verksamhet. Gud är emellertid den oändlige, dvs. han

⁷³ Gerhard, *Loci De Nat. Dei* 154.

är upphöjd över alla varandets och verksamhetens gränser i tid och rum såväl till existens som till egenskaper (Ps. 145:3, 147:5). Till väsen och egenskaper är Gud den evige, den tidlöse som skapat tiden och inte är underkastad den. Han är den oändlige Guden som till sitt väsen aldrig kan bli timlig, även om han tar hänsyn till tiden och beger sig in i tiden. Och liksom Gud är den tidlöse, så är han också den rumslöse eller den omätliga, som till sitt väsen är upphöjd över existensens alla gränser i tid och rum. Genom Guds omätlighet påminner Skriften oss om att vi människor inte skall göra vår mänskliga tanke- och uppfattningsförmåga till ett mått för Guds existens och verksamhet.

Unitarierna bortser från detta när de t.ex. utövar sin otillbörliga kritik av Skriftens lära om Treenigheten (1 Tim. 6:16, Ps. 145:3). Genom att betona Guds omätlighet pekar Skriften på avståndet mellan Gud och allt skapat, vilket vi alltför ofta glömmar, benägna som vi är att se oss själva som ”stora”. Särskilt Jes. 40:15-17 riktar sig mot detta mänskliga storhetsvaninne. Genom att dessutom betona Guds upphöjdhet över varje slags rumslighet avvärjer Skriften varje tanke på att över huvud taget någonting i denna världen skulle kunna rymma Gud (1 Kon. 8:27). I allt vårt teologiserande måste vi ha detta axiom i minne: ”Gud beger sig in i rummet och i tiden, men han förblir alltid upphöjd över dessa.” Annars förfaller vi till en panteism som utsläcker all sann skriftteologi.

5. Guds allestädesnärvaro (Omnipraesentia Dei)

Allt skapat är begränsat i lokalt avseende, t.o.m. änglarna som ju inte är allestädesnärvarande.⁷⁴ Gud är emellertid den allestädesnärvarande. Vad Skriften säger om Guds allestädesnärvaro kan gentemot den mångfacetterade villfarelsen sammanfattas så här:

a. Gud är till sitt väsen närvarande i allt skapat och inte bara närvarande till sin verksamhet, som reformerta och nyare teologer lär för att främja sin falska kristologi. Gud verkar aldrig i sin frånvaro. Var Gud än verkar, där är han också.⁷⁵ Särskilt tydligt lär Skriften Guds allestädesnärvaro i ställen som Jer. 23:24, Ps. 139:8, Ef. 1:20-21, 4:10).

b. Gud är närvarande i allt skapat så, att han samtidigt förblir utanför det skapade, dvs. han blir aldrig en skapelse eller en del av skapelsen. Gud är i allt skapat så nära, att det skapade endast i honom har sin exi-

⁷⁴ Chemnitz, Loci I, 39: ”En ängel är i Persien, en annan i Grekland, Dan. 10:13.”

⁷⁵ WA 23, 132 f.

stens och verksamhet (Apg. 17:28, Kol. 1:17). Men samtidigt förblir Gud utanför det skapade och skild från det skapade, liksom det oändliga är skilt från det ändliga. Riktigt skriver Gerhard: ”Gud är närvarande överallt, icke så att han omfattas, utan så att han omfattar och innehåller allt.”⁷⁶ Mot Erasmus (Diatrib) försvarar Luther Guds allestädesnärvaro på varje ort. Luther påpekar som en praktisk tillämpning, att många martyrer kastats i de smutsigaste fängelser, t.o.m. i kloaker, och att Gud varit närvarande hos dem även där. Han menar att den som finner detta anstötligt har mänskliga, barnsliga tankar om Gud, eftersom han tänker sig Gud som innesluten av det skapade, medan i själva verket alla himlar inte kan rymma honom.⁷⁷

c. Gud är närvarande överallt utan utsträckning (*extensio*), sammandragning (*rarefactio*), mångfaldigande (*multiplicatio*) eller delning (*divisio*). Att tala om en Guds utsträckning eller något sådant skulle bara ha mening, om vi kunde överföra rumsbegreppet på Gud, vilket Skriften förbjuder oss genom läran om Guds omätlighet (1 Kon. 8:27, Jes. 66:1). Denna fråga blev viktig i Luthers strid med de reformerta, som ansåg att Kristi mänskliga natur eller kropp inte varit tillräckligt stor för att kunna tjäna som kropp åt hela gudomens fullhet (Kol. 2:9). Luther bemötte Zwinglis och Calvins villfarande åsikt med de något kärva orden: ”Den stolte, högmodige anden ger därmed tillkänna sina grova, tölpaktiga tankar, då den inte kan tänka sig Guds väsen på alla orter på annat sätt än som om Gud vore ett stort, utbrett föremål som uppfyllde världen och sträckte sig genom den. Precis som en halmsäck är full av hö och sträcker sig åt alla håll, just på det första kroppsliga, begripliga sättet.”⁷⁸ Man bör läsa Luthers ord i deras sammanhang, ty de torde nog, till skillnad från alla falska mänskliga tankar om Gud, utgöra den mest storartade beskrivningen av Guds allestädesnärvaro som skrivits sedan apostlarnas tid.

Behandlingen av vissa specialfrågor brukar tas upp i anslutning till framställningen av Guds allestädesnärvaro. 1. Finns det ett rum utanför världen? Denna fråga skall besvaras nekande, ty rumsligheten hör till världen; den är liksom själva världen en Guds skapelse och sträcker sig inte utanför världen. Antagandet av en rumslighet utanför världen skulle slutligen identifiera Gud och världen på ett panteistiskt sätt. Där

⁷⁶ Loci, De Nat. Dei, 172.

⁷⁷ WA 18, 622 f.

⁷⁸ WA 26, 339.

världsalltet upphör, där är Gud (Kol. 1:17). Gerhard säger: ”Gud ger åt rum och ting, som är i rummet, dess vara.”⁷⁹ 2. Skall man anta förekomsten av ett särskilt närmande av det gudomliga väsendet (*specialis approximatio essentiae divinae*) vid särskilda nådes- och vredeshandlingar? Quenstedt och andra svarar jakande, Baier och andra nekande.⁸⁰ På grund av de skriftställen som utsäger Guds väsentliga närvaro i hela världsalltet (Jer. 23:24), är det nog säkrare att instämma med Baier, ty om man antar ett särskilt närmande verkar det föreligga en risk för att rumsbegreppet (*extensio localis*) överförs på Gud. Vi får emellertid inte glömma att sådana skriftställens egentliga syfte är att förkunna för oss antingen Lag eller evangelium. F.ö. höll både Quenstedt och Baier fast vid att Gud själv och inte bara hans nådegåvor bor i de troende (Joh. 14:23).⁸¹ 3. Vad gjorde Gud före världens skapelse? Luther räknar denna fråga till de onyttiga frågeställningarna och hänvisar till Augustinus svar på den: ”Gud förberedde helvetet åt alla dem som ville snoka i hans hemligheter.” Det är likväl av evighet som Gud verkat inte bara sina *opera ad intra* utan också sina frälsningsrådslut, även om vi inte vet något om hans eventuellt andra *opera ad extra*, eftersom Skriften inte ger oss några upplysningar om det.

När det gäller den praktiska tillämpningen av Guds allestädesnärvaro använder Skriften denna Guds egenskap a. för att varna oss (Jer. 23:24, Ps. 139:7 ff), b. för att trösta oss (Ps. 23:4, Matt. 28:20).

6. Guds evighet (*Aeternitas Dei*)

Ordet evighet används i Skriften i två bemärkelser. I en mer inskränkt mening betecknar det en längre varaktighet som människan inte förmår överblicka, som t.ex. det gamla förbundets tid (2 Mos. 12:24, 1 Mos. 17:7). Omskärelsen och påskmåltiden skulle, fast de betecknas som eviga, vara endast fram till Nya testamentets tid, ty dopet skulle ersätta omskärelsen, och nattvarden skulle ersätta påskmåltiden (Kol. 2:11-12, Matt. 28:19, 26:26-28). Dessutom betecknar ordet evighet i mer inskränkt mening en tidsrymd som saknar slutets gräns, men inte begynnelsens. Som Guds skapelser har människorna och änglarna en början, men genom Guds makt förblir de i evighet (Matt. 25:46, Hebr. 12:22-24, Ef. 1:21).

⁷⁹ Deus dat loco et rebus, quae sunt in loco, suum esse. Loci, De Nat. Dei, 172.

⁸⁰ Quenstedt, Syst. II, 902. Baier: Compend. ed. Walther II, 24 ff.

⁸¹ Jfr SKB, s. 590.

I ordets egentliga och oinskränkta betydelse betecknar evighet den obegränsade varaktigheten utan början och utan slut och därmed även utan något efter varannan följande (tidlöshet, 1 Mos. 21:33, Jes. 40:28, Rom. 16:26, 1 Tim. 1:17). Gud är utan begynnelse (Ps. 90:2) och utan ände (Ps. 102:28). Guds tidlöshet eller ständiga presens kommer särskilt klart till uttryck i Ps. 90:4 ("såsom den dag som förgick i går"). Som vi redan sagt, har Gud visserligen skapat tiden och även begett sig in i den, men detta innebär inte att tiden inneslutit honom; ty han förblir den som i evighet är upphöjd över tid och rum eller den Oändlige. Även evigheten använder Skriften a. för att varna oss (2 Tess. 1:9) och b. för att trösta oss (1 Tess 4:17, 2 Kor. 5:1). Med andra ord förkunnar även evighetens egenskap Lag och evangelium för oss syndiga människor.

Guds positiva egenskaper

1. Liv (Vita)

Medan alla skapade varelser har betingat liv (Apg. 17:28), tillkommer Gud obetingat eller absolut liv (Joh. 5:26). Gud är det urliv, i vilket allt liv har sitt upphov och av vilket allt liv framgår. Skriften framhäver särskilt den i Ordet uppenbarade Guden som den "levande" (Jos. 3:10, Apg. 14:15) till skillnad från hedningarnas livlösa gudar (Jer. 10:10-11, Apg. 17:25). Den varning som ligger i det faktum att Gud är den absoluta levande, är mycket allvarlig för oss syndiga människor (Hebr. 10:31). Likaså finns en stor tröst för Guds barn i denna Guds egenskap (Jos. 3:10, 1 Tim. 3:15, 4:10). I egenskap av den levande Gudens kyrka äger den kristna kyrkan sitt eviga bestånd (Matt. 16:18). Som den levande Gudens barn har de troende evigt liv (Joh. 14:19).

2. Guds vetande (Scientia Dei)

Medan det endast är ett begränsat vetande som tillkommer människorna och de onda och goda änglarna (Rom. 1:32, 2:15, Gal. 2:16, 1 Kor. 13:12, Jak. 2:19, 1 Petr. 1:12, Matt. 8:29), skiljer Guds absoluta vetande sig från de skapade varelsernas på följande två sätt: a. genom vetandets omfång (allvetande: Joh. 21:17, 1 Joh. 3:20, förutvetande: Jes. 41:22-23. Gud vet även om ting som skulle kunna vara möjliga, 1 Sam. 23:12, Matt. 11:23) och b. genom vetandets art och sätt, eftersom Gud vet allting i en enkel akt som har relation till alla ting. Gud känner på ett omedelbart sätt till alltings väsen. Därför säger Skriften att Gud känner människornas tankar, även när de inte avslöjar dem genom yttre tecken (ord, gärningar, åthävor, 1 Kon. 8:39, Apg. 15:8, Matt. 9:4, Joh. 2:25).

Även Guds vetande använder Skriften a. för att varna alla människor (Jes. 41:22-23, 3 Mos. 20:6, 27, 5 Mos. 18:9 ff, Jer. 23:16, Ps. 139:12 osv.) och b. för att trösta de troende (Jes. 66:2, 57:15, Ps. 34:19, 51:19, Matt. 6:32, Ps. 17:1-3 osv.). De varningar och den tröst som ges oss genom uppenbarelsen av Guds allvetande, skall man om och omigen betona i predikan och i undervisningen (1 Mos. 22:14), eftersom vi människor har så lätt att förlora Gud ur sikte.

Vid behandlingen av Guds vetande skall vi även ta upp frågan, hur Guds ofelbara förutvetande förhåller sig till det faktum att människans vilja inte tvingas. Man argumenterar så här: Finns det ett Guds ofelbara förutvetande, måste allting ske såsom Gud i förväg vetat att det skulle ske. Detta skulle dock medföra, att människans vilja tvingas, och det skulle innebära ett slut på människans ansvar. Argumentet har lett till att man förnekat Guds allvetande eller åtminstone vägrat låta det syfta på människornas syndiga handlingar. Vad Skriften lär beträffande denna sak kan sammanfattas i följande punkter:

1. Guds förutvetande omfattar alla ting och är ofelbart, dvs. allting sker, såsom Gud i förväg vetat att det skulle ske. Det motsatta antagandet upphäver gudsbegreppet.

2. Skriften framställer emellertid Guds allvetande, som utan undantag sträcker sig över alla ting, inte som om den verkade eller framkallade alla ting som det vet. Istället ser allvetandet *per definitionem* de ting som det iakttar som redan existerande (Ps. 139:1-4, Upp. 3:15). Konkordieformelns formulering är riktig: "Guds förutvetande (*praescientia*) känner och vet på förhand även det onda, men icke så, att det skulle vara Guds nådiga vilja, att detta sker. ... Gud skapar och verkar icke det onda eller hjälper och befordrar det, utan djävulens och människornas onda och förvända vilja."⁸² Begreppsligt annorlunda än Guds allvetande, som gäller både gott och ont, är det Guds vetande och kännande som syftar på de utvalda och bestämmer deras salighet (Amos 3:2, Gal. 4:9, det s.k. *nosse cum affectu et effectu*, ett kännande med känsla och verkan). Guds förutvetande i denna mening verkar alltid blott det goda, aldrig det onda (endast nådeval, inget vredesval).

3. Men även när vi håller fast vid begreppet om Guds blotta förutvetande, utan att med det förbinda föreställningen att han framkallar allt som han vet om på förhand, återstår det fortfarande för vår mänskliga

⁸² SKB, 658 f.

uppfattning en svårighet som vi inte kan undanröja. Guds ofelbara förutvetande å ena sidan och å andra sidan det faktum att människans vilja inte tvingas och har ansvar för sina handlingar, är två sanningar som vi på grund av Skriften måste hålla fast vid, trots att vi i detta livet omöjligen kan inse hur de kan stå bredvid varandra.

Här är Konkordieformelns betraktelsesätt det enda möjliga. Den betonar å ena sidan, att allting visst sker såsom Gud på förhand känt till att det skulle ske, men den varnar å andra sidan för allt grubblande om vad Gud i sitt allvetande kan ha förutsett rörande oss själva eller andra, eftersom vi därmed träder in på området för det icke uppenbarade och för Guds outrannsakliga hemligheter.⁸³ Detta är förvisso inte någon vetenskaplig lösning av svårigheten, men när allt kommer omkring är det vetenskapligare att besvara en fråga med ”jag vet inte” än att bedra sig själv och andra med en förment lösning eller fortsätta att företa utsiktslösa upptäcktsresor in i teologins *terra incognita*.

Fastän det för den eviga, allvetande Guden inte finns vare sig någon förfluten tid eller någon framtid, måste vi följa Skriften och tala om ett Guds förutvetande (*praescientia*), därför att Gud själv anpassar sig till vår mänskliga uppfattningsförmåga och i Skriften tillskriver sig *praescientia* (Jes. 46:10). Eftersom vi människor inte kan göra oss någon föreställning om det eviga, tidlösa ”i dag” utan genom vår tankeförmåga är bundna till tiden och det efter vartannat följande, sänker sig Gud ner till vår förmåga att fatta och talar om sig själv på det sättet, att hans vetande till skillnad från mänskligt vetande sträcker sig även till ting som ligger i framtiden.⁸⁴

Människorna eller änglarna (andarna) kan inte tillskrivas något förutvetande (Matt. 24:36). Har människor och änglar i enstaka fall kunskap om framtida ting, så är det tack vare en gudomlig uppenbarelse som i dessa särskilda fall kommit dem till del (Luk. 1:19, Dan. 2:27 ff). Det som människor säger om framtiden, hör alltid hemma inom gissningarnas eller beräkningarnas sfär. Detsamma gäller om de onda andarna, då dessa påstår sig avslöja framtiden genom spåmän. De goda änglarna ägnar sig givetvis inte åt sådana hädiska ingripanden i Guds företrädesrättigheter.

⁸³ SKB, s. 667 f.

⁸⁴ WA 12, 368 f., Gerhard, Loci, De Nat. Dei, s. 243.

3. Guds vishet (*Sapientia Dei*)

Skriften skiljer noga mellan Guds vetande (*gnosis*) och hans vishet (*sophia*) (Rom. 11:33, 1 Kor. 12:8). Vid ordet vishet tänker vi på en sakkunnig kännedom och sakkunnigt handlande (2 Krön. 2:11 ff), och i den meningen använder Skriften ordet vishet om Gud. Skriften tillskriver Gud vishet a. med avseende på Guds handlande i naturens rike, när det gäller skapelseverken (Ps. 104:24), b. med avseende på Guds rådslut och hans handlande i nådens rike (1 Kor. 2:6 ff). Då Skriften dessutom framhäver att Gud allena är vis (1 Tim. 1:17, Rom. 16:27), och att han äger en vishet, vars djup är outgrundligt för oss människor, är denna gudomliga egenskaps praktiska tillämpning ytterst viktig för oss: Vi människor skall nämligen beundra och lovprisa Guds vishet men ingalunda kritisera den. I överensstämmelse med vårt naturliga främlingskap för Gud, är vi människor bara alltför böjda att kritisera Gud och hans verk och således sätta vår mänskliga vishet över Guds vishet.

Moderna teologer kritiserar Gud framför allt på två sätt: a. genom att påstå att Guds Ord, den heliga Skrift, inte är helt och hållet och i alla delar den gudomliga och obrutna sanningen, och b. genom att beteckna Guds frälsningssätt, Kristi ställföreträdande tillfyllestgörrelse som alltför utvärtes, juridiskt, oetiskt och moraliskt stötande. Även hos oss finns benägenheten kvar att kritisera Gud, när vi menar att det inte går riktigt till här i världen, medan Gud faktiskt styr och uppehåller världen och synnerhet kyrkan (Ps. 97) efter sin vishet. T.o.m. de straff som Gud låtit komma över människor efter syndafallet, inklusive krig, dyrtider, jordbävningar, översvämningar osv. (1 Mos. 3:16 ff, Matt. 24:1 ff) tjänar Guds nådevilja, som vill leda människorna till bättring och till tro på evangelium (Luk. 13:1 ff), och drabbar således världen i enlighet med Guds visa rådslut. Vid sidan om vetande och vishet tillskriver Skriften Gud även förstånd (*nous*, Rom. 11:34) och nämner i det sammanhanget vetande och vishet som något som hör ihop med "Herrens sinne".

Skriften talar emellertid både i Gamla och i Nya testamentet uttryckligen även om en *Guds vilja* (Ps. 40:9, 1 Tim. 2:4, Joh. 6:40, 1 Tess 4:3). Men innan vi beskriver den gudomliga viljans enskilda attribut, skall vi ta upp en dubbel fråga angående den gudomliga viljan. 1. Hur förhåller det sig med den gudomliga viljans orsaker? 2. Vad skall man anse om olika uppdelningar av Guds vilja?

Det som skall sägas om Guds viljas orsaker kan sammanfattas så här: **a.** Skriften beskriver Gud i hans majestät, dvs. som oberoende av alla ting som är utanför honom, alltså som obetingad eller absolut

(Rom. 11:36). I detta avseende finns det i Gud och beträffande Gud inte orsak och verkan som två olika ting. Med andra ord: Gud bestäms inte av några orsaker. **b.** Eftersom emellertid Gud som absolut Gud är helt och hållet obegriplig för oss människor, uppmanar Skriften oss att skilja mellan orsak och verkan hos Gud. Enligt Skriften måste vi människor alltså tänka oss Gud på ett sådant sätt, att t.ex. Guds vrede förorsakas genom människans synd (Jer. 2:19), medan Guds nåd grundar sig på Kristi förtjänst (Rom. 3:24). Beträffande uppdelningarna av den gudomliga viljan har dessa sin grund i att den mänskliga uppfattningsförmågan är begränsad. I Gud är viljan *en*, och den är identisk med Guds väsen. Men i enlighet med Guds uppenbarelse i Skriften skiljer vi dock mellan:

1. Guds första och andra vilja (*voluntas prima* eller *antecedens* och *voluntas secunda* eller *consequens*). Denna åtskillnad beror på Joh. 3:17-18. Enligt vers 17 måste vi först klart och tydligt tänka oss Gud så, att han inte vill fördöma någon enda människa (*gratia universalis*). Men enligt vers 18 vill Gud döma alla som inte tar emot Kristus, syndares frälsare (Guds domsvilja). Trots att skiljandet mellan *voluntas antecedens* och *voluntas consequens* ända sedan Chrysostomus tid och fram till våra dagar har missbrukats för att befordra synergismen, måste man hålla fast vid denna åtskillnad gentemot kalvinismen, som från första början gör Guds vilja gentemot den syndiga världen delad.

2. Guds oemotståndliga vilja och hans vilja möjlig att motstå (*voluntas irresistibilis* och *voluntas resistibilis*). Den vilja enligt vilken Kristus på den yttersta dagen församlar alla folk inför sig, kan ingen stå emot, ty bakom den finns det ett "måste" (Joh. 5:28, Matt. 25:31 ff, 2 Kor. 5:10). Däremot kan man stå emot den vilja, enligt vilken Kristus här i världen vill dra människor till sig genom evangeliets förkunnelse och genom att föra dem till tro (Matt. 23:37). Även denna åtskillnad är skriftenlig, trots att den missbrukats för att befordra synergismen, genom att man på ett felaktigt sätt från *posse resistere*, kunna motstå, slutit sig till ett *posse assentire*, kunna samtycka eller ha förmåga att själv bereda sig för nåden (eget avgörande, eget bestämmande).

3. Guds vilja utan medel och genom medel (*voluntas absoluta* och *voluntas ordinata*). Vid bröllopet i Kana gjorde Kristus vin utan de sedvanliga medlen att göra vin på (Joh. 2:1-11). I undantagsfall verkar Gud utan medel även inom nådens rike (Luk. 1:15). Däremot är det Guds vilja, att vi skall hålla oss till de medel som han förordnat till vår timliga och till vår eviga välfärd både i naturens rike (mat, dryck osv.)

och i nådens rike (Ord och sakrament) (Mark. 8:1 ff, Rom. 10:17, Tit. 3:5, Matt. 28:19-20, 26:26 ff). Entusiasmen (föraktandet av de av Gud förordnade medlen) är en förvrängning av Guds ordning, och entusiasternas återopande av Luk. 1:15 är ett missbruk av detta skriftställe.

4. Guds vilja obetingad av mänsklig prestation och betingad av mänsklig prestation (*voluntas gratiae* och *voluntas conditionata*). Människans salighet vill Gud oberoende av någon mänsklig prestation (Rom. 3:28, Ef. 2:8-9). Alla som här vill skjuta in en mänsklig prestation drabbas av förbannelse (Gal. 3:10). Vill någon nå saligheten på Lagens väg, skall han inte glömma att Guds lagvilja är betingad av en fullkomlig uppfyllelse av Lagen: den människa som gör den kommer att leva genom den (Luk. 10:28, Gal. 3:10, 12).

5. Guds vilja som uppenbarad i Guds Ord och icke uppenbarad (*voluntas revelata* och *voluntas abscondita* eller *voluntas signi* och *voluntas beneplaciti*). Till *voluntas revelata* eller *signi* hör allt som Gud uppenbarat för oss människor i Skriften; till *voluntas abscondita* eller *beneplaciti* hör allt om Gud och de gudomliga tingen som Skriften tiger om (Rom. 11:33-34). Den heliga Skrift vänder vår blick bort ifrån Guds fördolda vilja redan genom att den betecknar denna som för oss outgrundlig (Rom. 11:33). Skrifttrogna kristna håller sig till Guds i Skriften uppenbarade vilja och söker inte utrannsaka Guds outgrundliga vilja. Deras teologiska tänkande går aldrig utöver Guds uppenbarelse (Joh. 8:31-32, Ps. 119:104 ff).

Som attribut till Guds vilja uppfattas Guds helighet, rättfärdighet, sannfärdighet, makt, godhet, barmhärtighet, kärlek, nåd och långmordighet.

a. Guds helighet (*Sanctitas Dei*)

Guds helighet betecknar närmast Guds majestät, enligt vilket Gud är upphöjd över allt skapat (Jes. 6:3, Joh. 12:41). I denna bemärkelse omfattar Guds helighet alla andra Guds egenskaper, och Israels Helige står i saklig parallellism till Israels Gud som den ende sanne Guden, förutom vilken ingen annan finns (Ps. 71:22). Sedan omfattar också Guds helighet speciellt motsatsen till människans synd (1 Petr. 1:16, 3 Mos. 11:44-45, 19:2, 20:7). Denna motsats till synden kommer till uttryck även i Jes. 6, när profeten påminns om sin egen och om folkets synd, då han skådar Guds härlighet (v. 5). Guds för oss uppenbarade helighets praktiska tillämpning består i att vi å ena sidan skall träda inför Gud med stor vördnad, eftersom Gud som den över allting upphöjde hatar

och straffar synden (1 Mos. 18:27 ff, 2 Mos. 3:5-6). Men å andra sidan skall vi också träda fram inför honom med stor glädje och tillförsikt, eftersom den över allting upphöjde är Israels Helige, och eftersom han i Kristus Jesus är sitt folk nådig (Rom. 5:1-2, 10, Ef. 3:12).

b. Guds rättfärdighet (*Iustitia Dei*)

Skriften beskriver Gud uttryckligen som den rättfärdige (Ps. 92:16, 5 Mos. 32:4 m.fl.). När det gäller Guds rättfärdighet, föreligger en särskild svårighet för vår mänskliga föreställningsförmåga. Människor är rättfärdiga, när de motsvarar den gudomliga norm som står över dem. Men över Gud står ingen och inget. Gud är *exlex*, utanför lagen, eller som Luther säger: Gud utger Lagen, men han tar den inte upp igen. Därav axiomet: ”Gud är rättfärdig, därför att han vill och gör allting i överensstämmelse med sin egen lag.”

I dess relation till människorna är Guds rättfärdighet a. *iustitia legalis*, den i Guds Lag uppenbarade rättfärdigheten, b. *iustitia evangelica*, den i evangelium uppenbarade gudomliga rättfärdighet som förvärvats åt oss genom Kristi *satisfactio vicaria*, och som Gud av idel nåd erbjuder och meddelar oss genom tron på evangelium. *Iustitia legalis* är *legislatoria* (lagstiftande), såtillvida att den för människorna utgör normen för deras tillvaro och handlande och av dem kräver överensstämmelse med denna norm (Matt. 22:37). Denna *iustitia* är dessutom *remuneratoria* (belönande), såtillvida att den belönar det goda, och *vindictiva* (hämnande), såtillvida att den straffar det onda (2 Tess. 1:4-10).

Iustitia evangelica är raka motsatsen till *iustitia legalis*. Den senare fordrar och fördömer, den förra utlovar och skänker, ty den består i att Gud bortser från sin *iustitia legalis* och utan Lagens gärningar förklarar syndare rättfärdiga genom att Gud, för den av Kristus åt världen förvärvade rättfärdighetens skull, av nåd förlåter synderna (Rom. 3:21-22). Således är människornas frälsning beroende av *iustitia evangelica*, och kristendomens väsen består i tron på denna *iustitia evangelica*. Skriftens svarar jakande på frågan om Gud i enlighet med sin *iustitia vindictiva* straffar synden på ett adekvat sätt. Var och en som inte i tron tar emot den av Kristus erlagda lösepenningen måste själv i evighet betala vad han brutit (Matt. 10:28, 8:12).

c. Guds sannfärdighet (*Veracitas Dei*)

Medan enligt Skriften alla människor är lögnare (Ps. 116:11, Matt. 15:19, Tit. 1:12), är Gud den absolut sannfärdige (Tit. 1:2, Hebr. 6:18,

1 Sam. 15:29, Matt. 24:35, Rom. 3:4) som inte kan vara osannfärdig enligt vare sig sitt väsen eller sina ord och handlingar. Skriften betonar kraftigt denna sanning, eftersom den syndiga människan varken tror på Guds hotelse i Lagen eller på hans löften i evangelium (Ps. 90:11, Jes. 53:1, Joh. 12:38). Denna egenskaps praktiska tillämpning är att Guds absoluta sannfärdighet i vrede och i nåd både skall väcka oss ur vår säkerhet (Gal. 6:7) och locka oss till tron på Guds nådelöften i Kristus (Rom. 10:11, Tit. 1:2).

d. Guds makt (*Potentia Dei*)

Guds makt skiljer sig från de skapade varelsernas både till sättet och till verkans omfång. Om sättet säger Skriften: Gud skapar genom att vilja (1 Mos. 1:3, Ps. 115:3). Beträffande Guds makts omfång gäller Matt. 19:26 och Luk. 1:37 (*omnipotentia Dei*). Vi får alltså inte tala om Gud som om han skulle ha förbrukat sin makt i det som redan skapats (så teologer som lutar åt panteismen). Å andra sidan får vi inte heller dra några slutsatser om Guds faktiska verksamhet, ty vad Gud verkligen vill göra i överensstämmelse med sin allmakt säger oss Skriften tydligt. Det vore skriftvidrigt att t.ex. argumentera: Eftersom Gud är allsmäktig, förlåter han synden utan Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse. Detta skulle strida mot Rom. 3:24.

Vad Gud vill verkar han på två olika sätt: antingen genom medel som han själv förordnat (*causae secundae*) eller utan dem. I det förra fallet talar vi om en ordnad makt (*potentia ordinata*), i det senare om absolut makt (*potentia absoluta*). I båda fallen är samma Guds allsmäktiga makt verksam, ty det är den allsmäktige Guden som skapat, uppehåller och styr allt (han uppehöll Mose i fyrtio dagar utan mat och dryck, 2 Mos. 34:28). Guds allmakt visar sig även i under som Skriften berättar om (Joh. 2:11, Apg. 2:43). Om under lär Skriften oss två ting: 1. Gud kan verka under närsomhelst (även idag, Luk. 1:37, Ps 74:12 ff). För Gud finns det inte några oföränderliga naturlagar. 2. Vi människor skall emellertid hålla oss till de av Gud förordnade medlem och överlämna undren åt Gud. För den s.k. ”undertron” (*fides heroica*) kan inga regler ställas upp.⁸⁵ Invändningen, att Gud inte är allsmäktig, därför att han inte kan synda (ljuga, stjäla o.d.) är ett sofisteri som förnekar gudsbegreppet.

⁸⁵ WA 10:3, 145 f.

e. Guds godhet, barmhärtighet, kärlek, nåd, långmodighet, tålmod (*Bonitas, misericordia, amor, gratia, longanimitas, patientia Dei*).

Det är lämpligt att behandla dessa egenskaper gemensamt, därför att de innehållsligt sett hör nära ihop. Guds godhet betecknar objektivt sett hans egenskap att vara i absolut mening god (Matt. 19:17), till skillnad från de skapade varelserna som är goda i relativ mening både före och efter syndafallet, eftersom de är Guds verk (1 Mos. 1:31, 1 Tim. 4:4). Men Gud är i sig själv och av sig själv god: han är den absoluta fullkomligheten.

Att Gud allena är god och att det är endast i beroende av Gud som de skapade varelserna är goda, är en sanning som är av stor vikt för det kristna livet. Ty den bevarar oss för högmod, då vi konstaterar gåvor hos oss som inte andra har, men den bevarar också för avund, då vi hos andra lägger märke till gåvor som vi inte har fått. Högmod och avund är, som Skriften och erfarenheten lär, de stora orosstiftarna i kyrkan och i staten (1 Kor. 4:7, 1 Petr. 2:1). Med rätta kommenterar Gerhard: Genom avund blir människan en som bekämpar Gud.⁸⁶

Subjektivt sett är Guds godhet⁸⁷ Guds nådiga förbarmande över sina skapade verk (Ps. 145:9, Jona 4:11, Ps. 36:7, Ps. 136, Ps. 148). I synnerhet är Gud människorna nådig med tanke på att de är syndare (Joh. 3:16). För att belysa Guds godhets alla sidor beskriver Skriften den med en rad uttryck som sakligt sett är synonyma, men som begreppsligt sett har olika innebörd. Guds godhet ter sig som barmhärtighet, när Gud har medlidande med människorna som råkat in i elände genom synden (Luk. 1:78-79). Guds godhet ter sig som kärlek, när hans hjärta är så fäst vid den syndiga världen, att han vill leda den tillbaka till den saliga gemenskapen med sig (1 Tim. 2:4 ff. Luther: Gud är människoälskare, filantrop, Tit. 3:4). Guds godhet ter sig som nåd, när han är vänlig mot människorna, fast de inte är värda hans förbarmande (Tit. 3:5, Rom. 3:24). Guds godhet ter sig som tålmod och långmodighet, när han väntar på syndarnas bättring och omvändelse och inte strax slår till som de har förtjänat (1 Petr. 3:20, 2 Petr. 3:9, 2 Mos. 34:6). Självfallet bör det hos Guds barn finnas en återspeglings av Guds godhets attribut (Luk. 6:36, 1 Tess. 4:9, Matt. 5:44-45, Ef. 4:32, Kol. 3:12-13). Även Guds godhet gentemot de förnuftslösa varelserna bör återspeglas hos de troende (Ords. 12:10).

⁸⁶ Loci, De Nat. Dei, 215.

⁸⁷ Quenstedt: *bonitas relativa*, Syst. I, 418.

Invänder man mot Guds godhet, att vi konfronteras med stora katastrofer i naturen och i människovärlden, så lär oss Skriften, att även svåra hemsökelse och straffdomar som Gud låter komma står i tjänst hos hans frälsande kärlek, därför att han genom dessa manar alla människor att göra bättring (Luk. 13:3, 5). Om världen trots dessa uppmaningar till bättring förblir obotfärdig, bedrövar detta Gud djupt (Jes. 1:5). Gud är god, även när han straffar (Ps. 94:12, Hebr. 12:6, Upp. 3:19). Det starka framhävandet av Guds godhet i Skriften har sin förklaring i att uppenbarelsen om Guds godhet i Kristus Jesus är det egentliga evangeliet och därmed kärnan i hela Guds uppenbarelse i Skriften (Apg. 10:43). Saknades i Skriften uppenbarelsen om Guds godhet (nåd, kärlek, förbarmande) i Kristus Jesus, så vore Skriften för oss inte någon bok som är full av tröst, utan den skulle vara full av fördömelse. Därför är det så viktigt att i kyrkan och skolan ständigt framhäva Guds godhet. De som förnekar Den Heliga Treenigheten kan naturligtvis inte trösta sig med Guds godhet, ty det är endast den treenige Guden som är den sanne Guden, den Gud som för Kristi *satisfactio vicarias* skull är oss människor nådig.

Världens och människans skapelse

(DE CREATIONE)

1. Skapelselärans kunskapskälla

Eftersom ingen människa varit åskådare till världens skapelse, är vi helt hänvisade till den av Gud själv i Skriften givna redogörelsen som den enda autentiska berättelsen om skapelsen. Självfallet gäller orden ”Hela Skriften är ingiven av Gud” även om 1:a Moseboks två första kapitel. *A posteriori* kan vi människor visserligen inse att allting är skapat av Gud, därför att de skapade tingen bär Guds stämpel (Rom. 1:20), men när det gäller de närmare omständigheterna kring skapelsen är det endast Skriften som kan ge oss upplysningar. Då vi människor i vår förmåtenhet försöker rätta till Guds skapelseberättelse genom att dra slutsatser av världens nuvarande beskaffenhet (geologi m.m.), rör det sig om en ovetenskaplig förhåvelse som inte anstår kristna eller människor över huvud taget. Den oenighet som råder bland geologiska fackmän (t.ex. om jordens och människosläktets ålder), är faktiskt så stor, att det inte heller kan vara tal om några geologiskt säkerställda rön.

2. Skapelsens väsen och dess begrepp

Enligt Skriften är världen varken ett utflöde ur Gud och således är Gud själv (panteismen) eller resultatet av att en gudom format världen av en evig materia. Den är istället den treenige Gudens skapelse av intet (1 Mos. 1:1, Rom. 4:17, Hebr. 11:3). Detta ”intet” skall inte fattas som ett ämne (*nihil positivum*, Platons icke-vara, kaos), utan som ett verkligt ”intet” (*nihil negativum*), därför att före skapelsen ingenting alls fanns till utanför Gud (1 Mos. 1:1, Joh. 1:1). Inte förrän ”i begynnelsen” började tingen utanför Gud finnas till (Ps. 90:2, Kol. 1:17). I enlighet härmed är universums skapelse av intet.

3. Skapelsens tidsrymd

Skapelseverket omfattade sex dagar, vilket uttryckligen berättas i 1 Mos. 1:31 och 2:2 (*hexaemeron*). Denna tidsrymd får inte inskränkas till ett ögonblick på grund av fromma funderingar (i syfte att förhärlika

Guds allmakt, så Athanasius, Augustinus, Hilarius), och den får inte heller av ofromma anledningar utvidgas till sex perioder av obestämd längd (i syfte att förlika Skriften med vetenskapens förmenta rön, så moderna teologer). Tolkningen av dagarna som perioder är utesluten på grund av att dagarna avgränsas av kväll och morgon, vilket tvingar till antagandet av ett dygn på tjugofyra timmar.¹

4. Ordningsföljden vid skapelseverket

Av 1 Mos. 1 framgår tydligt att skapelsen går från det enklare till det mera organiserade eller från de ofullkomliga till det fullkomliga. Gud skapade först himlen och jorden med deras väsentliga beståndsdelar. Sedan skapades 1. ljuset (1 Mos. 1:3-5), 2. det synliga himlavalvet (v. 6-8), 3. havet och fastlandet och växtvärlden på fastlandet (v. 9-13), 4. solen, månen och stjärnorna på himlavalvet (v. 14-19), 5. vattendjuren och fåglarna (v. 20-23), 6. landdjuren och slutligen människorna (v. 24-28).

Denna ordning som Gud följt kan inte tolkas på så sätt, att det blir fråga om en utveckling av sig själv (evolution), ty Guds allenaverkande framträder klart i den trappstegsordning som skildras. Teorin om att det funnits två faktorer måste förkastas som evolutionistisk. Jorden var nämligen inte verksam av sig själv, utan var, som våra dogmatiker med rätta säger, endast *materia ex qua*, den materia av vilken Gud skapade gräset och djuren. Evolutionismen är i sin helhet skriftvidrig och bidrar inte någonting till lösningen av gåtan om livets och världens uppkomst. Hur något blir till kan ingen säga, och vi kommer aldrig så långt.

Den i egentlig mening vetenskapliga naturforskningen, dvs. den som bygger på erfarenhet och iakttagelse, känner inte till någon uppkomst av organiska väsenden ur oorganiska (*generatio aequivoca*) eller någon uppkomst av en högre art ur en lägre. De skapade varelsernas fortsatta existens, verksamhet och fortplantning är liksom deras skapelse helt och hållet beroende av det oupphörliga gudomliga verkanget och inte av de skapade varelsernas egen verksamhet eller av en halv eller hel evolution (Kol. 1:17, Apg. 17:28).

¹ WA 42, 4 f.

5. Skapelseverket i detalj

Uttrycket ”i begynnelsen” betecknar den tidpunkt då tingen utanför Gud började finnas till. I och med att dessa ting blir till, börjar också tid och rum, som båda är skapade av Gud (1 Mos. 1:14-15). ”Himmel och jord” betecknar i Skriften universum (1 Mos. 2:1, Jes. 37:5, Jer. 32:17, Apg. 4:24, 24:15, Kol. 1:16). Men eftersom det framgår av textens fortsättning, att himlen och jorden utformats vidare, förstår vi ”himmel och jord” i vers 1 på ett konkret sätt som det ursprungliga stoff som Gud skapat först för att av det sedan skapa de enskilda tingen och varelserna. Uttrycket ”*tohu vabohu*” (”öde och tom”) används i Jer. 4:23 om ett härjat land, men i 1 Mos. 1:2 betecknar det ett tillstånd, i vilket tingen ordnat vilar i varandra.

Tanken att ”*tohu vabohu*” skulle ha varit en rest av en värld som gått under genom änglarnas fall, och att vi således borde betrakta den i 1 Mos. 1 beskrivna skapelsen som ett återupprättande av en tidigare skapelse, är en spekulation som går utöver Skriften. Romerska, kalvinistiska, arminianska och andra teologer förstår ”himmel” 1 Mos. 1:1 som en s.k. eldhimmel (*coelum empyrium*), vilken då anses vara bopingen för änglarna, de saliga och Gud själv, men texten ger inte någon anledning till ett sådant antagande.

Änglarnas och de saligas himmel är ju inte något skapat rum, utan det saliga tillståndet av gudsskådande (Matt. 18:10). Vid sin tjänstgöring på jorden är änglarna samtidigt i himlen, därför att de alltid skådar Guds ansikte. Det ljus som Gud skapade första dagen, är ljuset såsom element som på fjärde dagen bands till lysande kroppar. Enligt Skriftens klara vittnesbörd fanns ljuset till före solens, månens och stjärnornas uppkomst, och ingen människa som tror på en allsmäktig Gud torde ha något att invända mot detta.

Fästet, som skapades på andra dagen, är inte luftskiktet mellan jorden och molnen (så t.ex. Baier m.fl.) utan det synliga himlavalvet (så Luther). Enligt 1 Mos. 1:6-8 skiljer fästet vattnet nedanför fästet från vattnet ovanför fästet. Luther säger att det är mycket egendomligt, att Mose låter fästet befinna sig mellan vattnen, men han skriver: ”Därför (emedan Gud tydligt säger det) måste jag ta mitt förstånd till fånga och bejaka Ordet, även om jag nog inte förstår det.”² Varje skrifttrogen

² WA 42, 20.

kristen säger detsamma som Luther.³ På tredje dagen samlade Gud vattnet till särskilda platser, så att land och hav uppstod (v. 9-10). På Guds befallningsord framkallade sedan jorden växtvärlden. Växter uppstod således före frön. På fjärde dagen skapade Gud solen, månen och stjärnorna till att ge ljus och utmärka särskilda tider på jorden (v. 14-18).

Skriften lär inte något särskilt s.k. astronomiskt system, men den lär följande fakta: Jorden är äldre än solen liksom ljuset är äldre än solen. Jorden skapades inte för solens skull, utan solen för jordens. När jordens slut kommer, därför att den uppfyllt sitt ändamål som platsen för förkunnelsen av evangelium om syndares korsfäste Frälsare, kommer solen, månen och stjärnorna och den nuvarande världen att försvinna (Matt. 24:14, 1 Petr. 4:7). Varje kristen människa och i synnerhet varje kristen teolog bör hålla följande saker i minnet, då han konfronteras med av människor uppställda astronomiska teorier:

a. Skriften har aldrig fel, inte heller ifråga om fysiska ting, även om det är sant att den inte är någon lärobok i naturvetenskap, och att dess egentliga ändamål är att lära människorna vägen till himlen genom tron (2 Tim. 3:15 ff). Men när Skriften lär om naturvetenskapliga ting, om än bara i förbigående, så är dock det den säger ofelbart sant, och sanningen kan inte bli om intet (Joh. 10:35).

b. Det förekommer visserligen i Skriften en anpassning till mänskliga föreställningar men inte någon anpassning till osanning (Joh. 17:17).

c. Vi skall alltid komma ihåg att det ligger i sakens natur, att vårt mänskliga vetande om ting som hör till astronomens område är starkt begränsat, därför att vi saknar möjlighet till överblick, dvs. en observationsplats utanför jorden och universum. Alla kosmiska system som uppställts är och förblir således hypoteser, därför att de beror på slutledningar.

d. Det anstår inte en kristen, som insett att den heliga Skrift är Guds eget Ord, att tolka om den i enlighet med mänskliga åsikter eller att låta andra tolka om den åt honom.

³ I nutiden har här till getts förklaringen, att "vattnet ovan fästet" skulle beteckna den skyddande vattenatmosfär som fram till syndafloden omgett jorden och åstadkommit ett växthusklimat utan regn (1 Mos. 2:5), jfr här till Whitcomb-Morris: "The Genesis Flood", Philadelphia 1964 (*T. Hardts anm.*)

På femte dagen skapade Gud havsdjur och fåglar (v. 20-22), och på sjätte dagen skapades landdjuren samt människan. Frågar man om Gud i begynnelsen skapade djur och växter som är skadliga för människan, så lyder svaret att dessa visserligen blev till i skapelsen, men att de då hade en annan verkan eller annan funktion. Före syndafallet fanns det inget syndafördärv och således inte heller något uppror mot människan i djur- och växtvärlden. F.ö. måste de skadliga djuren och giftväxterna tjäna människan även efter syndafallet.⁴ Människans härlighet i förhållande till andra skapade varelser och ting visas av följande omständigheter i skapelsen:

1. Skapandet av människan föregicks av en överläggning inom den treenige Guden (1 Mos. 1:26).

2. Vid skapandet av människan gjorde Gud något särskilt genom att dana människans kropp av stoft från jorden och i en särskild akt inblåsa livsande i henne (1 Mos. 2:7).

3. Inblåsandet av livsande är ett tecken på att människan har en förnuftig och odödlig själ som är annorlunda än livsprincipen hos djuren (så Luther och de lutherska dogmatikerna). Men detta innebär inte att den mänskliga själen är ett utflöde av det gudomliga väsendet eller en del av gudomen (panteism).

4. Det bör särskilt påpekas att människan skapats till Guds avbild (1 Mos. 1:26). Därigenom begåvades hon med en fullkomlig kunskap om Gud och med rättfärdighet och helighet.

5. Omedelbart efter människans skapelse insatte Gud henne som härskare över jorden och allt skapat (1 Mos. 1:26-28).⁵ Skriften och evolutionsläran står således i motsats till varandra.

Frågan om man skall tänka sig människan som tvådelad (dikotomisk) eller tredelad (trikotomisk), avgörs av sådana ställen som Matt. 10:28 och Matt. 6:25-26, där människan beskrivs till sitt väsen resp. i sin totalitet. På dessa ställen är det endast kropp (*soma*) och själ (*psyche*) som nämns. För trikotomin är sådana ställen som Luk. 1:46-47, 1 Tess. 5:23, där själen, anden (*pneuma*) och kroppen åtskiljs, inte tillräckliga bevis, därför att det på dessa ställen är uppenbart att själen och anden måste uppfattas som en beteckning på den pånyttfödda människans andliga väsende i dess helhet. Till sitt väsen är ”själ” och ”ande”

⁴ WA 42, 152 f.

⁵ WA 42, 63 f.

utbytbara begrepp, ty de som lämnat detta livet kallas, sedan de lagt av kroppen, både andar och själar (1 Petr. 3:19, Upp. 6:9). De gamla lutherska dogmatikerna är nästan utan undantag dikotomister. Nyare teologer har olika åsikter i denna fråga.

Före Adam fanns det inte några människor (preadamiter, så Isaak La Peyrere, d. 1676, som ansåg Adam vara endast judarnas stamfader). Inte heller fanns det några människor vid sidan om honom (coadamiter; polygenism eller autoktonism; grekerna förnekade, att barbarerna och de själva hade en gemensam härstamning). Alla människor är adamiter, dvs. Adam är den första människan och hela människosläktets ende stamfader (1 Mos. 1:26-28, Apg. 17:26, Rom. 5:12). Beträffande människosläktets enhet råder enighet även bland nyare naturforskare.

Kvinnan blev inte skapad självständig på samma sätt som mannen genom att danas av stoft från jorden och genom inblåsning av livsanden. Hon gjordes av en del av mannen (revbenet). Vi skall inte tänka oss revbenet som bara ben utan ben klätt med kött.⁶ Quenstedt: "Benet ... var inte ett dött eller obesjälade ben utan besjälade ... Från det blev Eva till med kropp och själ ... Adams revben förmedlade den mänskliga själen till Eva."⁷ Kvinnan kommer således till kropp och själ från Adam (1 Kor. 11:12).

Huruvida Mose fick skapelseberättelsen genom omedelbar gudomlig uppenbarelse eller genom trädning från de första människorna, behöver inte bli någon stridsfråga av avgörande betydelse.⁸ Den bibliska skapelseberättelsen förblir under alla omständigheter Guds egen berättelse, därför att hela Skriften är ingiven av Gud (2 Tim. 3:15-16). Dessutom har Kristus själv använt den bibliska skapelseberättelsen som lärans källa och norm (Matt. 19:4 ff). Moderna teologers kritik av den bibliska skapelseberättelsen rimmar illa med Kristi vittnesbörd om att denna berättelse är sann och tillförlitlig.

1 Mos. 1 och 2 utgör inte två olika skapelseberättelser. 1 Mos. 2 visar tydligt att det vill vara en utförligare berättelse om skapelsen av människorna och om deras första boplat. Här har vi början till människornas (och den kristna kyrkans) historia. Därför heter det bara "Gud" i 1 Mos. 1:1 men byts till det mer bestämda "HERREN Gud" i 1 Mos.

⁶ Så Luther, WA 42, 97.

⁷ Syst. I, 731.

⁸ Jfr WA 43, 360.

2:4 ff, ty medan den Allsmäktige skapar allt, handlar förbundets Gud Jehova med människorna både före och efter syndafallet.

Frågan om denna världen är den bästa möjliga i den meningen, att Gud inte skulle ha kunnat skapa en ännu bättre värld, är onyttig och vilseledande, ty Guds vilja är alltings mått, även godhetens och skönhetens. Då det sägs att allt som Gud hade gjort var mycket gott (1 Mos. 1:31), innebär detta att de skapade tingen gjorts så som Gud velat att de skulle vara. Före syndafallet fanns det i människan varken någon synd eller någon benägenhet till den. Det förblir en hemlighet för oss, hur den goda människan kunde bli fördärvad och begå synd.

Angående världens slutmål lär Skriften, att Gud skapat allting för sin egen skull (Ords. 16:4) eller till sin ära (Ps. 104:1 ff, 148:1 ff). De egenskaper hos Gud som särskilt framträder i skapelseverket är i Skriften Guds allmakt (Ps. 115:3), Guds vishet (Ps. 104:24, 136:5) och Guds godhet (Ps. 136 med refrängen: ”ty hans nåd varar evinnerligen”). Invändningen att det skulle kränka Guds värdighet och innebära själviskhet från hans sida, om man tänker sig att Gud skapat allting för sin egen skull och som en lovsång åt sig själv, är a. ovetenskaplig (den majestätiske Guden mäts med mänskliga mått) och b. ateistisk (de skapade tingen tillskrivs ett självständigt vara vid sidan om Gud). Skriften avvisar strängt allt förmänskligande i gudsbegreppet (1 Sam. 15:29).

Såsom Guds gärning utåt, *opus Dei ad extra*, är skapelsen ett verk av den treenige Guden. Det är emellertid skriftvidrigt att tala om tre skapare eller om en uppdelning av skapelseverket på de tre personerna. Liksom det blott en gång förhanden varande gudomliga väsendet (*una numero essentia*) tillkommer varje person helt och odelat, så tillkommer varje person helt och odelat alla *opera ad extra*, skapelseverket inberäknat. I likhet med Luther avvisar de lutherska teologerna bestämt varje föreställning om en kollektiv skapelsehandling (*causae sociae creationis*).

Skapelseverket är en akt av Guds fria vilja, inte någon nödvändig handling från hans sida (Ps. 115:3). Antagandet att världens skapelse varit en nödvändig akt leder oundvikligen till panteism och till ett upphävande av gudsbegreppet. Man skall hålla fast vid att Gud är suverän orsak, *causa libera*, både vid människans (och världens) skapelse och vid människans återlösning genom Guds Sons människoblivande.

Den gudomliga försynen eller världens uppehållelse och styrelse

(DE PROVIDENTIA DEI)

1. Den gudomliga försynen som begrepp

Liksom Gud skapat världen, upprätthåller han den också (Kol. 1:16-17). I enlighet med gängse språkbruk kallar vi detta faktum för den gudomliga försynen (*providentia Dei*). Den gudomliga försynen förstår vi som den faktiska upprätthållelsen och styrandet av universum och de enskilda skapade tingen och varelserna genom Guds allestädesnärvaro och hans allmakts verkan.

Sedan Gud skapat världen har han ingalunda helt eller ens delvis dragit sig tillbaka från världen, utan han förblir, såväl i de största och som i de minsta sammanhangen, världen nära med sin gudomliga kraft och sin gudomliga verkan. Endast genom denna uppehållande kraft existerar världen. Om Gud skulle dra sig tillbaka från världen, så skulle den omedelbart spårlost försvinna. Det faktum som omtalas i 1 Mos. 2:2, att Gud på sjunde dagen vilade från hela det verk som han gjort, strider inte mot den gudomliga försynens begrepp. Luther förklarar denna uppenbarelse riktigt, då han säger att Gud vilat i den meningen att han inte skapade en ytterligare jord och en himmel.¹ Gud vilar alltså från skapandet, men inte från upprätthållelsen och styrandet som, rätt förstått, är ett fortsatt skapande (*creatio continuata*, jfr Luther: Att skapa och upprätthålla är detsamma, *idem est creare et conservare*).²

Förnuftet kan genom naturens vittnesbörd någorlunda förstå att det finns en gudomlig försyn (Apg. 14:17, 17:26-28), men för människo-hjärtats blindhets och förvändhets skull undervisar Gud oss noga om den i den heliga Skrift (Matt. 6:25-32, 5:45, Apg. 14:17, 17:28). Även den gudomliga försynen är ett gudomligt verk utåt, *opus divinum ad extra*, och tillskrivs således den treenige Guden (Joh. 5:17-19, Ef. 1:22-23, Ef. 4:10), men den tillskrivs också de enskilda personerna, i synnerhet Kristus (Kol. 1:15 ff).

¹ WA 42, 57.

² WA 43, 233.

Skriften nämner som den gudomliga försynens objekt både universum i allmänhet (Kol. 1:17) och de enstaka ting som bildar universum: växterna (Matt. 6:28 ff), djuren (Matt. 6:26), människorna (Apg. 17:25 ff) men framför allt kyrkan (Kol. 1:18), vilken enligt Skriften alla ting och tilldragelser i himlen och på jorden måste tjäna (Rom. 8:28, Matt. 24:14, Hebr. 1:14).

Invändningen att den gudomliga försynen skulle besvara Gud, och att den innebär att alltför mycket hänsyn tas till det ringa på de stora tingens bekostnad, är uppenbarligen ett argument som upphäver själva gudsbegreppet. Denna invändning förutsätter att den allsmäktige och allvetande Guden skall mätas med mänskliga mått. Det förvånar oss inte att ateistiska hedningar (bl.a. Demokritos och Epikuros) bespottat den gudomliga försynen.³ Vad som är mer förvånansvärt är att det inom den kristna kyrkan funnits människor som talat om *providentia Dei* på ett otillbörligt sätt (t.ex. Hieronymus).⁴ Vad Hieronymus uttrycker är dessvärre bara vad vi alla tyvärr alltför ofta ovärdigt menar om Guds världsregering. Vårt naturliga, från Gud bortvända sinne, får oss att oftast glömma bort t.ex. att Gud drar omsorg om sina barn (Matt. 6:25-32, 10:30). Frågan om huruvida Guds försyn sträcker sig även till de ringaste djuren besvaras av Kol. 1:17. Axiomet lyder: Om det inte är orätt och ovärdigt av Gud att ha skapat de allra ringaste tingen, hur mycket mindre ovärdigt är det inte av honom att styra dem.⁵

2. Den gudomliga försynens förhållande till *causae secundae*

Med *causae secundae* menar vi de medel genom vilka den gudomliga försynen verkar. Gud verkar, och medlen verkar. (Ps. 127:1). Medlens verkande är emellertid inte samordnat med Guds verkan utan underordnat, och det på så sätt att medlen bara verkar så länge och så mycket som Gud verkar genom dem. Naturligtvis kan vi tala om de skapade tingens och varelsernas rörelse, kraft och verkan (människan går, solen skiner, läkemedlen botar, brödet livnär osv.). Men det som gör de skapade tingen verksamma är Guds inverkan på dem (*Dei in creaturas in-*

³ Jfr Quenstedt, Syst. I, 768 ff.

⁴ Jfr Gerhard, Loci, De provid., 58.

⁵ Quenstedt, ibid.

fluxus).⁶ För att värna om denna sanning säger de lutherska lärarna, att Guds verkan och medlens verkan inte är två handlingar, *duae actiones*, utan till antalet en enda handling, *una numero actio*. Guds verkan och medlens verkan skall inte skiljas ifråga om omfånget ifrån varandra, som om hälften berodde på Gud och hälften på medlen, inte heller ifråga om tiden, som om Gud först verkade och medlen eller det skapade sedan verkade genom en kraft som tidigare nedlagts i dem (så bl.a. arminianerna).

För att avvisa den tidsliga åtskillnaden i verkan tillägger de lutherska dogmatikerna uttryckligen, att verkan hos *causae secundae* inte är någon följd av en *actio Dei praevia* (en föregående Guds verkan), utan resultatet av *continuus Dei in creaturas influxus* (en oavbruten Guds verkan i och genom det skapade). Det är av stor vikt för den kristna tron och det kristna livet att hålla fast vid detta (Job 10:8: ”Dina händer har danat och gjort mig” osv., skapelse genom föräldrar).⁷ Gentemot deismen, som skiljer Gud och världen från varandra genom att mellan dem inskjuta naturlagarna, säger Quenstedt: ”Det är fel att låta *causa secunda* (medlen varigenom Gud verkar) separera den första orsaken (Gud) från verkan, då effekten ju lika omedelbart beror av den första som av den andra orsaken.”⁸ Naturlagarna är inte något från Guds vilja och verkan åtskilt. De är istället själva Guds vilja och verkan i dessas relation till de skapade tingens existens och verkan.

3. Den gudomliga försynen och synden

När det gäller frågan om Guds medverkan vid handlingar utförda av moraliska väsen (människornas och änglarna), måste vi skilja mellan de onda och goda handlingarna. Beträffande de onda handlingarna konstaterar Skriften följande: 1. I enlighet med sin helighet vill inte Gud några onda handlingar (jfr dekalogen). 2. Gud hindrar ofta att sådana handlingar sker (1 Mos. 20:1 ff). 3. Gud kan göra så att de synder som faktiskt sker inte når sina onda syften, utan istället tvingas tjäna hans goda syfte (1 Mos. 50:20).

⁶ Jfr Gerhard, *Loci*, De Provid., 62, 63.

⁷ WA 23, 132 f.

⁸ Syst. I, 781.

Men hur skall man tänka sig Guds medverkande vid de syndiga handlingarna, medan dessa pågår? Skriftens lära på den punkten kan sammanfattas så här: Gud medverkar vid de onda handlingarna i den mån de är handlingar (*quoad materiale*), ty enligt Skriften är det i Gud som vi människor lever och rör oss (Apg. 17:28). Men Gud medverkar inte i den mån de onda handlingarna är onda (*quoad formale*), ty Skriften betygar att Gud är fiende till allt ont (Ps. 5:6-7). Denna distinktion mellan *materiale* och *formale peccati* löser visserligen inte det problem som vi här står inför, men den utstakar de gränser inom vilka vi människor får låta våra tankar röra sig i detta livet (1 Kor. 13:12).

Alla andra förklaringar som vi tror oss kunna komma med bottnar antingen i självbedrägeri eller i ett förnekande av de två faktorer som hänsyn måste tas till, dvs. antingen förnekar vi Guds medverkande i de onda handlingarna, i den mån de är handlingar (så Pelagius), eller så förnekar vi det onda i de mänskliga handlingarna genom att ställa Gud till svars för det onda och upphäva människans ansvar. Bådadera strider mot Skriften och mot erfarenheten: mot Skriften, därför att den lär att alla människor, även de onda, lever, rör sig och är till i Gud (Apg. 17:28), och mot erfarenheten, därför att alla syndare (brottslingar) ser sig som ansvariga för sina handlingar (detta ansvar utgör grundvalen för den borgerliga lagen). Förekomsten av det dåliga samvetet (Rom. 2:15, 1:32, Ps. 14:1, 5) vederlägger allt panteistiskt tal om att människan inte skulle vara ansvarig för sina handlingar, därför att det är Gud som ger henne den existens, kraft och rörelseförmåga som behövs för handlingarnas utförande.

4. Guds tillåtelse av synden

Skriften beskriver Guds förhållande till synden även som en tillåtelse, en *permissio* (Ps. 81:13, Apg. 14:16). Därmed är samtidigt sagt, att Gud inte vill de synder som han tillåter; han tillåter dem bara i enlighet med sin straffande rättfärdighet (*iustitia punitiva*). På liknande sätt förhåller det sig med Skriftens ord om att Gud i enlighet med sin straffande rättfärdighet bestraffar synd med synd (Rom. 1:24, 28, 2 Tess. 2:11-12). Gud vill varken den synd som han bestraffar med synd (jfr den synd som ledde till Jerusalems förstörelse), eller den synd med vilken han bestraffar synden (Jerusalems förstörelse).

Enligt Skriften verkar Gud de goda gärningarna både på borgerligt och på andligt område. De borgerligt goda handlingarna (*iustitia civilis*) hos de otroende verkar Gud i enlighet med sin allmänna världsregering genom den i hjärtat skrivna Lagen eller det naturliga samvetet (Rom. 2:14). Den borgerliga rättfärdigheten skall således inte föraktas, ty den har stort värde i denna världens riken, så till vida att den möjliggör människornas samlevnad (det borgerliga samhället, 1 Tim. 2:1-2, Rom. 13:1-4). De andligt sett goda gärningarna (*iustitia spiritualis*) verkar Gud inom sitt nåderike, dvs. genom Den Helige Andes särskilda verkan i Ordet. Självfallet förekommer *iustitia spiritualis* endast hos de troende. Hos dem verkar Gud inte bara förmågan att göra det goda (*potentia agendi*) utan också själva handlingen (*ipsum agendi actum*), något som framgår av Fil. 2:13, 2 Kor. 3:5, Rom. 8:13 osv.

5. Den gudomliga försynen och den mänskliga friheten

Människorna förvandlas inte till maskiner genom att det är i Gud som de har liv, rörelse och tillvaro. De förblir moraliska väsenden eller personer som är fria från tvång, dvs. de är ansvariga inför Gud. Detta faktum lärs a. av Skriften (Apg. 17:31; jfr den yttersta domen som är baserad på människans ansvarighet) och b. genom erfarenheten, dvs. genom det faktum att samvetet finns (Rom. 2:14-15, 1:32). Det förblir i detta livet obegripligt hur detta är möjligt, när det är Gud som verkar allt.

Hit hör även frågan om händelserna i världen måste ske så som de sker (*necessitas immutabilis*), eller om de skulle kunna ske på annat sätt än de sker (*contingentia rerum*). Enligt Skriften måste man hålla fast vid både *necessitas* och *contingentia*, vid den förra på grund av den allmänna försynen, och vid den andra, då saken ses utifrån människans synvinkel. Så måste t.ex. å ena sidan Guds rådslut att frälsa världen uppfyllas (Apg. 4:27-28 Matt. 26:54), men å andra sidan framställer Skriften de händelser som lett till Kristi försoningsdöd som kontingenta, sedda från mänsklig ståndpunkt (Matt. 26:24, Joh. 19:11-12 osv. Jesus försökte genom varningar avhålla Judas, judarna och Pilatus från deras förehavanden). Riktigt skriver Heerbrand: "I avseende på Guds försyn som styr allt, sägs med rätta allt ske av nödvändighet. Ur männi-

skans synvinkel sker och görs allt fritt och tillfälligt i det jordiska.”⁹ Båda dessa sätt att se på händelserna lärs i Skriften, och man måste hålla fast vid dem för att den kristna religionen skall förbli fri från epikureism och ateism å ena sidan (händelserna sker utan Gud) och fatalism och stoicism å andra sidan (åsidosättande av de av Gud förordnade medlen).

Av det som sagts ovan kommer man fram till denna levnadsregel: Vi människor skall på vår väg genom livet använda de medel som Gud hänvisar oss till, både i världens och i nådens rike. Att vilja erfara den gudomliga försynen *a priori*, dvs. med åsidosättande av de av Gud förordnade medlen, är ett dåraktigt företag, ty därmed beträder vi en mark som vår kunskap här i livet inte har tillgång till och vågar utrannsaka Gud i hans ohöjlja majestät, *nuda maiestas* (Luther). Detta är att fresta Gud.

Det som sagts ovan är också tillämpligt när det gäller livets slut, *terminus vitae*. Skriften lär att slutet på varje människas liv är orubbligt fastslaget (Job 14:5), men att det mänskliga livet, sett från människans ståndpunkt, kan förlängas och förkortas (Jes. 38:1 ff, 2 Kon. 20:1 ff, Ps. 55:24). Att betrakta vårt levnadsslut från Guds ståndpunkt och att åsidosätta de av Gud förordnade medlen passar inte vår fattningsförmåga i detta livet. Därför är det Guds vilja och ordning, att vi skall hålla oss till de medel som vi är hänvisade till, när det gäller att uppehålla och förlänga livet: arbete (Ps. 128:2, 2 Tess. 3:10), mat (Apg. 27:33 ff), dryck (1 Tim. 5:23), ett fromt liv (Ef. 6:2-3), bönen (Jes. 38:1 ff), flykt undan faror (Apg. 9:23-25) osv. Eftersom dessa medel förordnats av Gud, är de upptagna i den gudomliga försynen (Apg. 27:31). Undantag, genom vilka Gud kan uppehålla oss även utan de gängse medlen, överlåter vi åt honom (2 Mos. 34:28).

⁹ Comp. 214 ff.

Om änglarna

(DE ANGELIS)

Så när som på några få undantag vill de nyare teologerna betrakta läran om änglarna som något som helt och hållet avskaffats, eller åtminstone vill de slippa uppställa en särskild lära om änglarna. Det är förvisso riktigt, att det egna jaget inte förmår utveckla vare sig hela läran om änglarna eller någon del av den.

Men Skriften betygar från början till slut att det finns både goda och onda änglar, även om denna lära inte bör klassificeras som en fundamentalartikel. Dock har Skriftens lära om änglarna uppenbarats både till varning och till tröst. Att den i praktiken i så hög grad åsidosatts vid undervisningen, länder förvisso inte till kyrkans välsignelse.

1. Tidpunkten för änglarnas skapelse

När det gäller tidpunkten för änglarnas skapelse vet vi endast att den infaller inom sexdagarsverket (*hexaemeron*). Änglarna skapades inte före världen, därför att endast Gud fanns före världen (Joh. 1:1-3). Inte heller skapades de efter världen, därför att Gud slutat skapa efter att världen skapats (1 Mos. 2:2-3).¹ På vilken dag inom sexdagarsverket änglarna skapades, säger Skriften ingenting om.²

2. Änglarnas namn

Namnet ”ängel” betecknar inte änglarnas väsen, utan det är ett ämbetsnamn (*nomen officii*). Vi har emellertid i ordet ”ande” en beteckning på änglarnas väsen. Att namnet ängel är ett ämbetsnamn, framgår av att även människor, i synnerhet förkunnarna av Guds Ord, kallas änglar i Skriften (Mal. 2:7, 3:1, Matt 11:10). T.o.m. Kristus bär namnet ”förbundets ängel” i egenskap av Guds sändebud i särskild bemärkelse (Mal. 3:1, Joh. 3:17, 34, 6:40, Gal 4:4 ff). På frågan när man skall förstå ”Herrens ängel” som den oskapade Ängeln, ”*Angelus increatus*” (Guds

¹ Jfr Gerhard, *Loci, De Creat. et Angel.* 39.

² WA 42,18.

Son), svarar Gerhard med rätta på följande sätt: ”Så ofta han tillskrivs namnet Jehova eller gudomliga verk eller gudomlig tillbedjan.”³

3. Änglarnas beskaffenhet och förmögenheter

Som andar är änglarna immateriella väsenden som vi inte får tillskriva ens någon eterisk kroppslighet (Luk. 24:39, Ef. 6:12), något som vissa kyrkofäder och även nyare teologer gjort. Då de i och för sig okroppsliga änglarna vid vissa tillfällen visat sig för människor (1 Mos. 18 och 19), var detta bara tillfälligt antagna gestalter (*unio accidentalis*). Hur änglarna i dessa antagna gestalter kunnat äta (1 Mos. 18:8, 19:3) förklaras inte i Skriften; maten förtärdes på ett för oss obegripligt sätt. ”Likt flammor förtärde änglarna födan.”⁴ Mellan Gud, som är ande (Joh. 4:24), och änglarna, som är andar, kvarstår det oändliga avstånd som finns mellan Skaparen och det skapade. Änglarna är likväl inte ofullständiga (*spiritus incompleti*) som våra själar är, utan de är fullständiga väsenden (*spiritus completi*). De behöver inte som människan en kropp som integrerande beståndsdel.

När det gäller änglarnas förmögenheter, tillskriver Skriften dem både förstånd och vilja. De goda änglarna erfar genom kyrkan Guds mångfaldiga vishet (Ef. 3:10) och är villiga tjänare åt dem som skall ärva saligheten (Hebr. 1:14). Men även de onda änglarna har förstånd och vilja (1 Mos. 3, Matt. 4), fastän deras förmögenheter står helt i syndens tjänst. Skriften tillskriver änglarna, trots att de är immateriella, förmågan att verka fysiskt (1 Mos. 19:16, Matt. 4:5) på liknande sätt som den immateriella själen har inverkan på människans materiella kropp. Eftersom allvetande och förutvetande endast tillkommer Gud, har änglarna i likhet med människorna endast begränsat vetande; således vet de inte heller människornas tankar (1 Kon. 8:39).

Änglarnas makt är stor (Ps. 103:20, 2 Tess. 1:7, Matt. 12:29) och överträffar människans, ty de goda änglarna uppträder i Skriften som människornas beskyddare (Ps. 91:11 ff), medan de onda andarna är de som håller de otroende fångna i djävulens rike (Luk. 11:21-22). De troende kan emellertid i Guds kraft och med Guds Ord stå emot djävulens angrepp (Ef. 6:10 ff), eftersom änglarnas makt alltid är underkastad

³ Loci de Creat. et Angel. 37.

⁴ J.A. Osiander, Colleg. Theol. II, 165.

Guds. Enligt Skriftens lära kan djävlarne inte utföra några äkta under (Ps. 72:18), men med Guds tillåtelse och på hans villkor kan de onda andarna göra ting som för människorna ter sig såsom under. I synnerhet tillskriver Skriften antikrist, som uppenbarar sig genom Satans verkan, allehanda lögnaktiga krafter, tecken och under (2 Tess. 2:9) till en dom över dem som inte satt tro till sanningen. (Jämför de lutherska dogmatikernas distinktion mellan *miracula* och *mirabilia seu mira*, mirakel och underbara eller häpnadsväckande ting, de förra tillkommer Gud, de senare Satan). Det är en ren fabel, att änglarna skulle kunna ingå äktenskap med människor, något som lärs av en del moderna teologer som åberopar 1 Mos. 6:2. Skriften nämner som ett kännetecken på änglarna, att de varken ingår äktenskap eller ges i äktenskap (Matt. 20:30).

Om änglarnas förhållande till rummet lär Skriften att änglarna kan befinna sig på en viss ort (Apg. 12:7), men som orumsliga, immateriella väsen upptar de inget utrymme. De kan alltså befinna sig på ett utrymme, där andra kroppar redan finns. De är emellertid inte allestädesnärvarande, utan de är "någonstans", och detta "någonstans" kan bestämmas (som t.ex. den mänskliga själen som är i kroppen, trots att den inte upptar något utrymme; Apg. 20:10).

4. Änglarnas antal och skillnaderna mellan dem

Änglarnas antal är mycket stort (Dan 7:10, Luk. 2:13, Hebr. 12:22). Att det finns ordningar bland änglarna framgår av de olika namn som Skriften ger dem: kerubim (1 Mos. 3:24, Ps. 80:2), serafim (Jes. 6:2, jfr även Kol 1:16, 1 Tess. 4:16). Även bland de onda änglarna finns det över- och underordning (Matt. 25:41, Luk. 11:15, 18-19).

Men varken om änglarnas antal eller om deras ordningar ger Skriften närmare upplysning. De s.k. nio änglakörerna med underavdelningar avvisar Luther och de lutherska dogmatikerna som någonting ovisst.⁵ Då änglaordningarna omnämns i Skriften, ändras ibland ordningsföljden, vilket kan observeras när man jämför Kol. 1:16 med Ef. 1:21. Detta antyder att änglarnas ordningar inte säkert kan fastslås.

⁵ WA 42, 18.

5. Goda och onda änglar

Alla änglar skapades ursprungligen av Gud positivt goda, inte bara moraliskt indifferentia och än mindre med någon böjelse till det onda (1 Mos. 1:31). Att det finns två slags änglar, goda och onda, beror på att en del av änglarna inte förblev i ursprungstillståndet, *status originalis*, utan avföll från Gud och blev syndiga (Joh. 8:44). De goda änglarna är de som förblev lydiga mot Gud vid de andras fall, och som genom Guds nådiga verkan blivit så bekräftade i det goda (*in bono confirmati*) att de inte längre kan avfalla (Matt 25:31).

De onda änglarna är de som genom avfallet fallit så djupt i synd att de inte kan bli goda på nytt (*in malo confirmati*). Åsikten att även djäv-larna kan omvända sig och frälsas undan den eviga fördömsen, strider mot Skriften (Matt. 8:29, 25:41). Exakt när de onda änglarna avföll från Gud, uppger inte Skriften. Det inträffade dock före människans syndafall, eftersom människorna föll genom att djävulen förledde dem (1 Mos. 3:1 ff, Joh. 8:44). När det gäller frågan genom vilken synd de onda änglarna avföll från Gud, kan vi inte komma med mer än förmodanden. De flesta dogmatikerna antar att den ursprungliga synden var högmod.⁶

6. De goda änglarna och deras verk

De goda änglarna är i salighetens tillstånd som består i att skåda Gud, också vid utövandet av sin tjänst (Matt. 18:10). Skådandet av Gud är förbunden med den innerligaste kärlek till Gud. De goda änglarnas handlande rör sig alltså helt på det godas område. Invändningen att de goda änglarna inte kan vara moraliskt fria, om de inte längre kan synda, bottnar i en felaktig uppfattning om moralisk frihet. De goda änglarna åtnjuter samma moraliska frihet som helgonen i himlen som inte heller kan synda mer (Matt. 13:43). Skriften talar om de goda änglarna också som de utvalda änglarna (1 Tim. 5:21), men de goda änglarna utvaldes inte för Kristi förtjänsts skull, eftersom de inte blivit syndare (Hebr. 2:16). Inte heller fördömdes de onda änglarna genom ett ovillkorligt förkastelsebeslut av evighet, utan detta skedde för deras avfalls skull

⁶ Quenstedt, Syst. I, 729.

(2 Petr. 2:4). Att utvidga Kristi frälsningsverk till att omfatta även änglarna, såsom papisterna och kalvinisterna gör, sker utan skriftbelägg.⁷

De goda änglarnas verk beskrivs ingående i Skriften. De lovsjunger Gud (Jes. 6:3, Luk. 2:13) och är hans tjänare i världen och i kyrkan (Ps. 104:4, 103:20-21), dock inte av någon nödvändighet utan av Guds fria vilja. De goda änglarna betjänar i synnerhet barnen (Matt. 18:10), de troende på deras kallelsevägar (Ps. 91:11-12) och de döende (Luk. 16:22). Att varje kristen fått en egen skyddsängel kan inte klart bevisas med Skriften och utsägs inte i Matt. 18:10 och Apg. 12:15. De goda änglarna följer hängivet och uppmärksamt alla händelser inom kyrkan. De förundrar sig över frälsningens hemlighet (Luk. 2:13, 1 Petr. 1:12, Ef. 3:10) och gläder sig över varje syndare som gör bättring (Luk. 15:10). De var verksamma vid Lagens utgivande på Sinai (5 Mos. 33:2, Gal. 3:19). De förkunnar Kristi avlelse, födelse, uppståndelse och återkomst (Luk. 1:26, 2:9, 24:5 ff, Apg. 1:10 ff) och tjänar den förhålligade Frälsaren vid den yttersta domen (Matt. 13:41-42, 24:31). De är närvarande vid de offentliga gudstjänsterna (1 Kor. 11:10). Att de goda änglarna även tjänar familjelivet (hushållsståndet) och den borgerliga ordningen, visar Skriften på många ställen (1 Mos. 24:7, Matt. 18:10, Dan. 10:13). Vi skall glädjas och tröstas av änglarnas tjänst, men också blygas för att väcka deras misshag (1 Kor. 11:10, 1 Tim. 5:21), men vi skall inte på något sätt visa dem religiös dyrkan, eftersom de är skapade varelser (Upp. 22:8-9). Påvedömet visar sin antikristliga beskaffenhet bl.a. genom att föreskriva änglarnas dyrkan och åkallan, *veneratio et invocatio angelorum*.

7. De onda änglarna och deras verk

Varför Gud inte beskärt de onda änglarna någon frälsare, säger oss inte Skriften. Som ett möjligt skäl anför dogmatikerna, att djävulen föll utan att ha blivit förledd till det, medan människan föll genom att hon förletts till synd. Här måste man hålla fast vid att det var av fritt förbar-

⁷ Vad Pieper-Mueller här avser är oklart. Piepers 'Christliche Dogmatik', I, s. 612, not 1520, hänvisar till del II, s.456 f, not 1064, där "några reformerta" sägs lära en komplettering av änglarnas rättfärdighet genom Kristus. Vidare omtalas Origenes föreställning om djävularnas frälsning, men Origenes kan ej betecknas som "papist". Jfr dock Hollazius, *Examen*, Pars I, cap. IV, Qu. 13, prob. 3 där "några påvliga" sägs lära, att änglarna bekräftas i sin godhet genom Kristi förtjänst. (*T. Hardts anm.*)

mande som Gud tog sig an människorna. En fråga som har diskuterats mycket är hur man skall bedöma djävulens intelligens, ty Skriften tillskriver honom å ena sidan stor list (1 Mos. 3:1 ff, 2 Kor. 11:3, Ef. 6:11) och å andra sidan stor dårskap. Djävulen påskyndade ju Kristi död, varigenom han dock själv blev utkastad ur sitt rike (Joh. 12:21). Utan tvivel var hans förstånd förblindat genom hans hat mot Gud, ty han måste ha känt till Gamla testamentets profetior (1 Mos. 3:15, Jes. 53 m.fl.).

Djävulens fiendskap mot allt vad Gud är och Gud tillhör, upphör aldrig. Därför är de onda änglarnas hela handlande är inriktat på att skada människan, och det till kroppen (Luk. 13:11, 16) och hennes jordiska ägodelar (Job 1:12 ff, Matt. 8:31-32) och framför allt till själen (1 Petr. 5:8-9), genom att förleda henne till otro och hålla henne kvar i den (Ef. 2:1-2, Apg. 26:18, Kol. 1:13). Förnekandet av djävulens existens är likaså ett Satans verk.

Det är helt och hållet skriftenligt, då våra dogmatiker talar om en andlig besättning, *obsessio spiritualis*, hos alla som förkastar evangelium, vare sig detta djävulens verk framträder hos enskilda personer (Judas, Luk. 22:3, antikrist, 2 Tess. 2) eller vid särskilda tider (förföljelser av de kristna), vare sig detta sker i stegrad eller i normal form, ty alla otroende befinner sig helt och hållet i djävulens våld, till dess att Guds nåd och hans makt räddar dem undan mörkrets herravälde och försätter dem i hans Sons rike (Kol. 1:13). Den andliga besattheten upphäver inte det personliga ansvaret (Matt. 25:41) och inte heller den fria viljan (fattad som frihet från tvång), därför att den otroende villigt förkastar evangelium och finner glädje i att göra det onda (Joh. 8:44).

Från *obsessio spiritualis* skall man skilja kroppslig besättning, *obsessio corporalis*, som kan förekomma även hos Guds barn (Mark. 5:6, 18-19, Luk. 8:28, 38-39). Denna är faktiskt förhanden, när djävulen med Guds tillåtelse besätter en människa inte bara i hennes handlingar utan också till hennes väsen, så att hon blir ett förnufts- och viljelöst redskap för den onde anden. Den mänskliga personligheten har i sådana fall upphört att verka, och djävulen är i egen person det handlande subjektet. Den kroppsliga besattheten upphäver således det personliga ansvaret.

De onda änglarnas verksamhet riktar sig främst mot kyrkan (Matt. 16:18). Deras verk är åhörarnas oaktsamhet mot Guds Ord (Luk. 8:12), förfälskandet av den gudomliga läran som Gud vill skall läras rent i hans kyrka (Matt. 13:25, 1 Tim. 4:1 ff), antikrist (2 Tess. 2) som är djävulens mästestycke, förföljelse och förtryckande av kyrkan genom sta-

ten, enskilda personer eller organisationer inom samhället. På samma sätt som djävulen bekämpar kyrkan, bekämpar han naturligtvis också statens och familjens gudomliga ordning (1 Krön. 22:1, 1 Kon. 22:21-22, 1 Tim. 4:1-2, 1 Kor. 7:5). Gud använder de onda änglarna inte bara till att bestraffa de ogudaktiga (2 Tess. 2:11-12) utan också till att tukta de fromma (Job 1:7 ff, 2 Kor. 12:7).

De onda änglarnas straff är evig pina i helvetets eld (Matt. 25:41). Frågan huruvida elden är materiell eller immateriell kan vi låta förbli obesvarad, likaså även frågan hur lågorna kan inverka på andar. Själva faktum framgår av Skriften (Luk. 16:24). Även sådana teologer som inte antar att lågorna är materiella lär på Skriftens grund de eviga helveteskvalen (2 Tess. 1:8-9). Den som förnekar de eviga helveteskvalen måste också förneka den eviga saligheten (Matt. 25:46) och därmed hela den kristna religionen. Den eviga elden är inte någon luttringseld eller någon tillintetgörande eld utan en straffets eld (2 Tess. 1:9). Även här skall vi komma ihåg att allt som Skriften säger om de onda änglarna och deras eviga straff står i den gudomliga barmhärtighetens tjänst. Ty syftet med det är att påminna människorna om nödvändigheten av ånger och av tro på den gudamänskliga Frälsaren, som med sitt blod friköpt människorna för himlen och inte för helvetet. Så tjänar även läran om de goda och de onda änglarna Lag och evangelium.

Läran om människan

(ANTHROPOLOGIA)

I enlighet med Skriftens lära betraktar vi människan a. före syndafallet (*in statu integritatis*) och b. efter syndafallet (*in statu peccati*).

A. MÄNNISKAN FÖRE SYNDAFALLET

(*De statu hominis ante lapsum*)

1. Skapelsen till Guds avbild

Skriften lär oss att människan ursprungligen inte bara skapats ”mycket god” (1 Mos. 1:31) utan också, till skillnad mot alla andra varelser, skapats till Guds bild (Guds avbild, bild och likhet, Luther: ”en bild, som är oss lik”, Baier: *imago simillima*, 1 Mos. 1:26-27).

Naturligtvis skapades människan inte till Kristi mänskliga naturs avbild (Origenes, Andreas Osiander) eller till Kristi gudomliga naturs avbild (nyare teologer), utan till den treenige Gudens avbild (”till vår avbild”, ”till att vara oss lika”). Enligt Hebr. 2:14 har Kristus antagit människornas kött och blod, men människorna har inte antagit Kristi kött och blod.¹

2. Innehållet i gudsbilden

Gudsbilden i människan består inte bara i att hon äger förnuft och vilja, eller i att människan är en person, utan framför allt i förnuftets och viljans rätta beskaffenhet, nämligen i att människan med sitt förnuft kände Gud och med sin vilja endast ville det som Gud vill. Även i människans förmåga till begär (sinnligt begär, *appetitus sensitivus*), t.ex. begäret att äta o.d., fanns det ingen ogudaktig böjelse. Således var människan ursprungligen helt och hållet utan synd, ty hon var 1. ”mycket god” (1 Mos. 1:31), 2. utan kännedom om det som var orätt (1 Mos. 2:25), 3. fullkomligt lydig mot Guds bud (1 Mos. 2:16-17), och 4. hon levde i

¹ Jfr Quenstedt, Syst., I, 861 ff.

innerligaste umgänge med Gud och i ostörd gemenskap med honom (1 Mos. 2:19 ff, 3:2-3). Innehållet i gudsbilden bestod alltså, såsom det närmare beskrivs i Nya testamentet, i fullkomlig kunskap (Kol. 3:10) och fullkomlig rättfärdighet och helighet (Ef. 4:24).

Skriftvidriga och således förkastliga är alla uppfattningar som beskriver människans ursprungliga tillstånd som att hon var djurisk och utan språkförmåga, eller åtminstone som om hon var varken god eller ond i moraliskt avseende (moraliskt indifferent), eller som om hon redan i början var behäftad med en ogudaktig benägenhet till njutning (sinnlighet). Enligt Skriften skapades människan inte som ett djur utan som härskare över djurvärlden. Människan var inte bara kapabel till bildning och kultur, utan var i själva verket bildad, begåvad med språk och intelligens, och allt detta i så hög grad att hon inte bara kände Gud utan också förfogade över en sådan kunskap om naturen som numera inte längre kan uppnås ens genom det flitigaste studium (1 Mos. 2:19-20).

Luther säger att Adam var ”en glänsande filosof.”² När han kallar människans ursprungliga tillstånd för ”mellanstadiet”, *status medius*, beskriver han inte människan som moraliskt indifferent, utan han menar att hon ännu inte varit så befast i det goda, att hon inte kunde falla. I likhet med våra dogmatiker lär även Luther, att människan var likformig med Guds heliga vilja och utrustad med kärlek och förtröstan till Gud. Hon ägde alltså den medskapade ursprungliga rättfärdigheten, *ius-titia originalis concreata*.³

3. Gudsbilden i vidare och egentlig mening

Enligt Kol. 3:10 och Ef. 4:24 börjar gudsbilden återställas först i den nya födelsen genom tron på Kristus. Den naturliga människan har saknat den alltsedan syndafallet. Om detta är alla lutherska teologer överens. De har emellertid olika uppfattningar, när det rör sig om frågan huruvida det i 1 Mos. 9:6 och Jak. 3:9 tillskrivs människan en gudsbild även efter syndafallet. Några förnekar detta och antar att människan på dessa ställen beskrivs enligt det som hon genom skapelsen varit och i

² WA 42, 48.

³ Jfr WA 42, 83 ff.

Kristus åter skall bli.⁴ Andra menar att människan i de omnämnda ställena beskrivs enligt vad hon även efter syndafallet fortfarande är, nämligen en varelse som är begåvad med förnuft och vilja, vilket fortfarande ger henne en viss likhet med Gud (bl.a. Baier och Quenstedt). De senare skiljer då mellan gudsbilden i ordets vidare bemärkelse, enligt vilken människan till skillnad mot djuren fortfarande är ett förnuftigt väsen, och gudsbilden i ordets snävare bemärkelse, enligt vilken människan känner Gud och tjänar honom (i kunskap, rättfärdighet och helighet). Gudsbilden i denna senare betydelse har människan helt och hållet förlorat efter syndafallet.

Någon saklig skillnad mellan de lutherska teologernas förklaringar föreligger inte. Å ena sidan talar mycket för Luthers uppfattning, å andra sidan kan det anses önskvärt att skilja mellan gudsbilden i ordets vidare och i ordets snävare betydelse. Det måste emellertid medges, att det mänskliga förnuftet och människans vilja sedan syndafallet är ”en motor på tomgång” på det sättet att den fallna människan med sitt förnuft inte ser sin frälsning utan rör sig helt och hållet i andligt mörker (1 Kor. 2:14, Rom. 8:7). Att Gud efter syndafallet fortfarande befattar sig med den syndiga människan, är inget som kan tillskrivas en gudsbild som delvis finns kvar, utan Guds hjärtliga förbarmande i Kristus (1 Mos. 3:15, Luk. 1:78-79).

4. Gudsbildens förhållande till den mänskliga naturen

Gudsbilden (kunskap, helighet och rättfärdighet) är inte något som i efterhand och på ett yttre sätt påhängts människan i skapelsen, som papisterna lär (*donum superadditum*),⁵ utan hörde till människan (1 Mos. 1:26, *donum concreatum*, *donum naturale*, *donum intrinsecum*). Den mänskliga naturen är således efter syndafallet inte längre oskadd, *natura integra*, eller har ett medfött rent tillstånd, *puris naturalibus*, som papisterna och nyare teologer lär, utan är i sitt innersta grundligt fördärvad (*natura corrupta*, *natura sauciata*).⁶ *Iustitia originalis* utgör givetvis inte människans väsen, ty även efter syndafallet är människan

⁴ Så bl.a. Luther, WA 42, 361 f.

⁵ Jfr Catech. Roman. I, 2, 18.

⁶ Jfr WA 42, 123 f.

fortfarande människa (Rom. 5:12), och såtillvida är den ursprungliga rättfärdigheten inte substans utan accidens, en inte väsensbestämd egenskap. Men *iustitia originalis* hör till den oskadda människans karaktär, dvs. till människan som hon skall vara, som Gud skapat henne, och som hon genom Kristus skall bli på nytt.

Gudsbildens egentliga säte är inte kroppen utan själen. Gudsbilden gav sig visserligen tillkänna även i kroppen, därför att kroppen är ett själens organ och en väsentlig beståndsdel av människan (jfr Apologin: Den innebar bl.a. ”en jämn avvägning mellan kroppens egenskaper”).⁷

5. Gudsbildens omedelbara följder för människan

Gudsbildens omedelbara följder för människan var: 1. Oödlighet, därför att döden och dess förebud (sjukdom, svaghet, m.m.) enligt Skriftens lära inte kom in i världen förrän genom synden (1 Mos. 2:17, Rom. 5:12, 6:23). Åsikten att människans död har sin förklaring i att kroppen är materia är hednisk. 2. Herravälde över de övriga varelserna, vilket i 1 Mos. 1:26, 28 framställs som en direkt följd av gudsbilden. Människans herravälde över de oförnuftiga varelserna före syndafallet var ett verkligt herravälde, t.o.m. i så hög grad att dessa utan tvång ställde sig i människans tjänst (1 Mos. 2:19-20). Efter syndafallet äger människan endast en karikatyr av det ursprungliga herraväldet, då hon måste använda sig av tämjande, list och våld, om hon någorlunda vill förbli herre över de oförnuftiga varelserna (Luther kallar detta ”skenherravälde”, ”*speciem dominii*”, ”*nudum titulum dominii*”). Det skapade befinner sig i ständigt uppror mot den i synd fallna människan. Detta förhållande bör ständigt påminna oss om vilken styggelse synden måste vara för Gud, då den på ett så grundläggande sätt rubbat förhållandet mellan människan och den övriga skapelsen.

6. Gudsbildens ändamål

Gudsbildens ändamål framgår av dess innehåll. Gud skapade människan till sin egen avbild, därför att han ville ha en skapelse bland de övriga som a. skulle känna honom, leva enligt hans vilja och i gemenskap med honom njuta av lycksalighet, och som b. skulle vara hans ställföre-

⁷ SKB, s. 98.

trädande härskare på jorden. Sedan det ursprungliga ändamålet bortfallit på grund av människans synd, upptar Gud människan igen i Kristus och återställer i de troende gudskunskapen, heligheten och rättfärdigheten (Kol. 3:10, Ef. 4:24). Gudskunskapen efter syndafallet får ett nytt objekt i och med att den i första hand har som föremål den Gud som för Kristi skull genom tron utan Lagens gärningar (av nåd allena) förlåter synden (Luk. 1:77).

Huruvida, när och hur Gud skulle ha låtit en ändring av människans tillstånd före fallet inträda, om hon inte fallit i synd, kan endast bli föremål för spekulation. Säkert finner begreppet ”saliggörande” ingen tillämpning på människan före fallet, eftersom den av Kristus förvärvade saligheten förutsätter syndafallet (Luk. 19:10).

7. Kvinnan och gudsbilden

En gnostisk sekt på 200-talet, enkratiterna (severianerna) frångående kvinnan gudsbilden.⁸ Att också kvinnan skapats till Guds avbild lär 1 Mos. 1:26-27 dock uttryckligen. Detsamma framgår av Kol. 3:10 och Ef. 4:24, där även kvinnan är delaktig av förnyelsen till likhet med Gud i Kristus. Vidare vittnar Skriften om att det inte finns någon skillnad mellan man och kvinna i fråga om delaktigheten i Kristi välgärningar (Gal. 3:28). Slutligen tillkom även kvinnan samma herravälde över de övriga varelserna som mannen (1 Mos. 1:28). Att Eva skulle ha haft en ringare naturkunskap, som Baier menar,⁹ lär inte Skriften.

Å andra sidan fastslår Skriften, att kvinnan även före fallet hade en underordnad position i förhållande till mannen (en hjälp, 1 Mos. 2:18). Detta underordnade förhållande betonas starkt även i Nya testamentet (1 Kor. 11:9, 1 Tim. 2:12), där det är kvinnan förbjudet att härska över mannen. Det ges två skäl till detta: a. att Adam skapades först och Eva sedan, och b. att kvinnan införde en ny och mycket skadlig företeelse, nämligen synden (1 Tim. 2:13-14). I förhållande till mannen tillkommer kvinnan således en subordination såväl enligt skapelseordningen som enligt den ordning som på grund av och efter syndafallet gäller i världen. Luther säger med rätta: ”Det kvinnliga könet är av Gud inte förordnat till att regera, vare sig i kyrkan eller i världsliga ämbeten” och:

⁸ Eusebius, Kyrkohistoria 4, 29

⁹ Comp., II, 658.

”Den Helige Ande har uteslutit kvinnan från regerandet i kyrkan.”¹⁰ Å andra sidan inskräper Luther kraftigt, att det kvinnliga könet skall åtnjuta en särskild vördnad från det manliga könets sida, därför att kvinnan är människosläktets moder och uppfostrare.¹¹ Luther håller genomgående fast vid att liksom Gud skapat man och kvinnan med en skillnad i fråga om kön, så har han också bestämt olika verksamhetssfärer för de två.¹²

Detta är den skriftenliga inställningen, ty Skriften förlägger kvinnans verksamhetsområde till hemmet genom att dra en skarp skiljelinje mellan den verksamhet som är kvinnan förbjuden, och den verksamhet i hemmet som är henne påbjuden (1 Tim. 5:14, Tit. 2:3). Skriften förbjuder kvinnan t.ex. det offentliga prediko- och läroämbetet.¹³ Som bekant brukar den bibliska åskådning, enligt vilken kvinnan har sin verksamhet i hemmet, betecknas som orientalisk. Att 1 Kor. 14 och 1 Tim. 2 inte avser en tidsbunden orientalisk ordning utan en allmängiltig ordning, framgår av apostelns skäl för förbudet. Dessa omständigheter (skapelseordningen, förledandet till synden) förblir i alla tider oföränderliga i Öst som i Väst och därmed också den på dessa fakta grundade ordningen.

Slutligen måste man komma ihåg, att den i hemmet verkamma kvinnan är människosläktets mest inflytelserika lärare (Titus 2:3), och som sådan utövar hon större inflytande på den uppväxande generationen än alla män tillsammans, präster och lärare inberäknade (2 Tim. 1:5). Kvinnan förlorar emellertid detta inflytande, så snart hon träder in i det offentliga livet som konkurrent till mannen. Väl går det bara den som rättar sig efter Guds vilja och hans ordning.

B. MÄNNISKAN EFTER SYNDAFALLET

(De statu peccati)

Efter syndafallet finns hos den fördärvade människan en satanisk syn på synden (1 Mos. 3:5). Enligt den ansåg t.ex. de gnostiska ofiterna (ormbröderna), att synden innebar ett mänsklighetens upphöjande.

¹⁰ Jfr WA 44, 44 och WA 56, 33.

¹¹ Jfr WA 20:1, 137.

¹² Ibid.

¹³ Jfr Luther, WA 43, 656.

Schiller såg den som den största och lyckligaste händelsen i mänsklighetens historia; Hegel såg den som den eviga myt, varigenom människan blir just människa; Thomas Paine såg den som tillhörande världens fullkomlighet.

Enligt den heliga Skrift är dock synden människans djupaste förnedring och hennes största olycka, medan annat ont bara är syndens följder. Och den mänskliga erfarenheten bekräftar detta. Alla humanistisktpanteistiska talesätt om synden som den nödvändiga övergångsfasen till moralisk frihet och till människans sanna utveckling motsägs av det faktum att människan har ett samvete. Till följd av synden har hon nämligen dåligt samvete och känner en fruktan för Guds dom som hon inte kan besegra (1 Mos. 3:8, Hebr. 2:14-15). Den lyckligaste händelsen i människosläktets historia efter syndafallet är Guds Sons människoblivande, i vilkens ställföreträdande tillfyllestgörelse Guds nåd mot den förtappade mänskligheten har uppenbarat sig. Men för att rätt förstå Guds nåd måste vi först rätt förstå synden. Därför behandlar vi läran om synden utförligt i tre avsnitt: a) synden i allmänhet, b) arvssynden, och c) verksynden.

a. Synden i allmänhet

(De peccato in genere)

1. Syndens begrepp

Enligt Skriften är synden människans icke-överensstämmelse med den norm som getts henne i den gudomliga Lagen, vare sig denna icke-överensstämmelse består i ett tillstånd (arvssynden) eller i enskilda inre eller yttre handlingar (verksynder). Denna definition av synden finns i 1 Joh. 3:4; ty enligt detta ställe är synden orätt (*anomia*, laglöshet) och därför något negativt. Men enligt Skriftens språkbruk är *anomia* även ett positivt begrepp och betecknar då det lagvidriga, lagöverträdelse eller ett brott mot Lagen. Skriften beskriver nämligen också synden som att göra orätt (1 Joh. 3:4; Matt. 7:23).

Att bristen på överensstämmelse med Guds Lag innebär något positivt ont, framgår av att människan som moralisk varelse, till vars väsen hör förnuft och vilja, är skyldig att i varje ögonblick leva sig i överensstämmelse med Guds vilja (Matt. 22:37-40). Finns inte denna överensstämmelse, finns istället lagvidrighet och lagöverträdelse. Att bristen på överensstämmelse med den gudomliga Lagen är något positivt ont,

framgår också av att det är psykologiskt omöjligt för människan, till vars väsen hör förstånd och vilja, att ens ett ögonblick kunna vara neutral. Om människan med sina tankar och sin vilja inte hänger fast vid Gud, hänger hon fast vid det skapade, och detta är avfall från Gud (Matt. 6:24).

Det hör således inte till syndens begrepp, att synden begås medvetet och uppsåtligt mot Guds vilja. Enligt Skriften är även det onda tillstånd som människan är född med, och som hon inte kan ändra på, synd (Ef. 2:3). Inte ens det onda tillstånd, som människan inte vill sedan hon blivit kristen, förlorar karaktären av synd (Rom. 7:19, 24). Därför betecknar Apologin med rätta det som en hednisk villfarelse, att – såsom papister och moderna teologer påstår – medvetenhet eller eftertanke hör till syndens väsen.¹⁴

2. *Lagen och synden*

Eftersom synden är överträdelse av Lagen, så måste man i läran om synden förstå vad den Lag är genom vars överträdelse synden uppkommer. Enligt Konkordieformeln är denna Lag den gudomliga läran genom vilken Guds rättfärdiga, oföränderliga vilja har uppenbarats (morallagen).¹⁵ Endast Guds vilja gentemot människan uppställer lagar för människan. Lagar som stiftats av människor är bindande för samvetet, endast när Gud gjort dessa bud till sina egna, såsom fallet är med överhetens (Rom. 13:1 ff) och föräldrarnas (Kol. 3:20) bud, men bara så länge dessa inte står i strid mot Guds bud (Apg. 5:27 ff).

De s.k. ”kyrkans bud” är ingen samvetsbindande norm, därför att Kristus inte gett utan tvärtom förbjudit sin kyrka lagstiftande makt (Matt. 23:8). Vad Kristus inte befallt i Skriften, skall inom kyrkan inte ordnas genom påbud utan genom ömsesidig överenskommelse de kristna emellan. Så är endast Guds Lag den norm, genom vars överträdelse synden uppkommer. Luther säger: ”Påven har fyllt världen med satanisk lydnad. Ty påven har inte befallt vad Gud befallt, utan vad han själv tänkt ut. Därav kommer det sig att hela hans religion inte är rätt-skaffens utan av honom själv gjord och utvald, *in summa* varit idel skrymteri.”¹⁶

¹⁴ Jfr SKB, s. 101 f.

¹⁵ Jfr SKB, s. 600 f.

¹⁶ Jfr WA 42, 457.

Å andra sidan måste Guds Lag inte bara delvis utan till hela sitt omfång göra sig gällande. I sin Lag kräver Gud renhet i den mänskliga naturen (Ef. 2:3) och därmed renhet i alla de inre och yttre handlingar, som kännetecknar en rättfärdig och ren natur, alltså renhet i tankar (Matt. 5:22, 28), renhet i ord (Matt. 12:36), och renhet i gärningar (Ef. 5:5). Under alla tider har såväl offentligt som i hemlighet invändningar gjorts mot att den gudomliga Lagen skulle ha ett sådant omfång och omfatta alla människans inre och yttre handlingar (Ps. 10:11).

Framför allt har man velat förneka att människans medfödda, naturliga fördärvstillstånd verkligen är synd och har karaktär av skuld. Men vad vi människor än tar bort ifrån Guds Lag, äger det dock bestånd som ett Guds krav, och alla försök att skilja skulden från vår icke-överensstämmelse med Guds Lag misslyckas helt, vilket bekräftas av det onda samvetets faktum. Efter syndafallet har det bara funnits en enda syndfri människa, nämligen Guds enastående, underbare, människoblivne Son, som kommit till världen för att frälsa oss förtappade syndare (Hebr. 7:26, 2 Kor. 5:21).

3. Kunskapen om Guds för alla människor bindande Lag

Efter syndafallet vittnar människans samvete (*syneidesis*, *conscientia*) om Guds lagvilja för henne genom att verka på två olika sätt. Det har a) en uppenbarande och fordrande funktion (Rom. 2:15a) och b) en bedömande och dömande funktion (v. 15b). Dock betygar samvetet efter syndafallet inte Guds vilja med full säkerhet. Medan Guds barn, som håller fast vid hans Ord, har ett rätt samvete (*conscientia recta*), finns det även ett villfarande samvete (*conscientia erronea*), dvs. den fallna människan tror att det som Gud förbjudit är tillåtet och rentav påbjudet (t.ex. avgudadyrkan, Gal. 4:8; underkastelse under antikrist, 2 Tess. 2:11-12, mord på de kristna, Joh. 16:2), och hon tror att det som Gud tillåtit är förbjudet (t.ex. ätandet av vissa maträtter, Rom. 14:1 ff, osv.). Därför finns det efter syndafallet bara en norm, varifrån kunskap om Guds vilja med full visshet kan hämtas, och den normen är Guds egen uppenbarelse, dvs. den heliga Skrift allena. Trots att den heliga Skrifts egentliga huvudpunkt är evangelium (Joh. 5:39, Apg. 10:43, 1 Kor. 2:2), ger den oss även en fullständig uppenbarelse om Guds oföränderliga lagvilja (Matt. 5:18-19).

Den heliga Skrift ger oss även säker kunskap om vilka lagar, som bara haft tidsbunden eller lokal giltighet (t.ex. sådana som endast gällde för judarna under det gamla lagförbundet), och som därför inte skall

framställas som gudomlig norm för alla människor i alla tider. Stor och skadlig samvetsförvirring åstadkoms, när tidsbundna eller lokala lagar ges allmän giltighet (2 Mos. 31:14-15, 3 Mos. 26:27; 3 Mos. 11 och 5 Mos. 14, mot detta se Kol. 2:16-17). Guds vilja gentemot alla människor är därför endast vad Skriften lär som bindande för alla människor. Detta är inte ens de tio buden i den form som de gavs åt judarna (2 Mos. 20), men väl de tio buden sådana de ges och förklaras i Nya testamentet (Rom. 13:8 ff) och som vi äger dem t.ex. i Luthers katekes.¹⁷ Det är självfallet att sådana Guds bud som getts åt enskilda personer (*mandata specialia*, t.ex. offrandet av Isak, 1 Mos. 22) inte kan hänföras till andra eller alla människor. Generellt sett gäller för de heligas leverne och deras handlande Apologins ord: ”Emellertid måste alla exempel tolkas och förstås efter en fast norm, nämligen i enlighet med Skriftens otvetydiga och klara ord, och icke i strid emot denna norm eller mot Skriften.”¹⁸

4. Syndens orsak

Hos den fallna människan finns den kraftigt framträdande benägenheten att göra Gud och skapelsen ansvariga för synden och att så helt eller delvis avvända syndaskulden från sin egen person (1 Mos. 3:12-13). Detta tänkesätt är typiskt för hela det fallna människosläktet. I lära och praxis framkastas ständigt frågor som t.ex. ”Varför har Gud skapat människan med möjligheten att falla?” och ”Varför låter Gud alltjämt människor frestas, när han ju enligt sin allt regerande försyn med lätthet skulle kunna hålla alla frestelser borta ifrån dem?” Dessa och andra liknande frågor har en benägenhet att skapa förvirring i frågan om syndens orsak.

Enligt Skriften är orsaken till människans synd a) djävulen, som först syndade och därefter förförde människan, och som ännu alltjämt hos de otroende är den drivande kraften och hos de troende är frestaren till det onda (Joh. 8:44, 2 Kor. 11:3). Eftersom djävulen är syndens första orsak, syndens uppfinnare, talar vi med rätta om synden som djävulens verk, även ifråga om redan troende människors synd (Matt. 16:23). Ormens förhållande till djävulen (1 Mos. 3:1 ff) beskriver de lutherska teologerna med orden: en verklig orm men ett djävulens verktyg (1 Mos. 3:1, 14, 1 Joh. 3:8, 2 Kor. 11:3, Upp. 12:9).

¹⁷ Jfr WA 18, 76 ff.

¹⁸ SKB, s. 299 f.

Orsaken till människans synd är b) den syndande människan själv, därför att förhållandet att vara förledd till synd inte upphäver den syndiga människans faktiska gärning och ansvar (1 Mos. 3:16-18, 2 Tess. 2:9 ff), vilket även människans onda samvete vittnar om (1 Mos. 3:8). Om orsaken till synden säger art. XIX i Augsburgska bekännelsen: ”ehuru väl Gud skapar och uppehåller naturen, ligger likväl orsaken till synden i de ondas, dvs. djävulens och de ogudaktigas vilja.”¹⁹ Så förblir människan syndens subjekt, dvs. den som syndar, även om hon från början av Satan förletts till synden, och även om Satan nu, så länge hon inte tror på Kristus, helt råder över henne (Kol. 1:13) och hon inte kan annat än synda (Rom. 8:7).

Syndens egentliga säte hos människan är själen; kroppen är syndens säte, i den mån den är organ för själen. Den motsatta uppfattningen, enligt vilken kroppen till skillnad från själen skulle vara syndens säte och själen beklagas som en oskyldig fånge, härstammar från hedendomen (Matt. 15:19). Alla inre och yttre syndiga handlingar föds, som Skriften klart lär, i det mänskliga hjärtat, dvs. i människans själ.

5. Syndens följder

Eftersom Gud förbjudit varje avvikelse från sin Lag, gör synden människan skyldig inför Gud (Rom. 3:19) och ställer henne under det straff som Gud låter följa på synden (Gal. 3:10). Därför talar våra dogmatiker om den syndiga människans *reatus culpae* (skuldbörda) och *reatus poenae* (straffbörda). Eftersom inte mänsklig utan gudomlig auktoritet står bakom Lagen, bestäms straffets art och omfång inte efter mänskligt bedömande utan enbart efter Guds uppenbarelse i Ordet, och enligt Guds Ord är synden i varje enstaka fall ett svårt brott vars följd är döden (1 Mos. 2:17, Rom. 5:12).

Skriften betecknar döden som trefaldig enligt följande:

1. Den är själens död eller den andliga döden, dvs. upphävandet av själens gemenskap med Gud. Med synden kommer det onda samvetet och därmed den inre flykten undan Gud, dvs. skiljandet av själen ifrån Gud. Adam var genom den begångna synden skild ifrån Gud till den grad, att han även i yttre måtto flydde undan Gud när han i trädgården hörde Guds röst (1 Mos. 3:8). Luther säger till detta, att Adam, när han flydde undan Gud, var mitt i döden och helvetet. Han återvände inte till

¹⁹ SKB, s. 63.

det andliga livet, förrän han hörde och trodde evangelium om kvinnans säd (1 Mos. 3:15). Till 1 Mos. 3:15 skriver Luther: ”Detta är den text som levandegjorde Adam och Eva, och som återuppväckte dem ifrån döden till det liv som de genom synden gått miste om”,²⁰ och han skriver vidare: ”detta ord är den absolution varigenom han förklarar honom och oss fria.”²¹ Profetian i Mos. 3:15 återkommer i Nya testamentet i 1 Joh. 3:8 – omintetgörandet av djävulens gärningar skedde verkligen genom Kristi försoningsdöd (Joh. 12:31, 16:11). Efter syndafallet har människan det andliga livet bara när hon genom tron på Kristi försoningsverk finner bot mot det onda samvetet och får frid med Gud.

2. Med den andliga döden är för den syndiga människan den kroppsliga döden förknippad. Den är en katastrof vars fruktansvärda natur vi inte uppfattar i hela sitt omfång, eftersom den är en daglig företeelse. I den kroppsliga döden slits människan itu, kropp och själ skiljs från varandra fast de skapats till att vara ett. För de kristnas del förlorar denna i sig så förfärliga händelse sin ångestfyllda karaktär, därför att de genom tron har uppväckts till det andliga livet. Döden för deras själar till paradiset (Luk. 23:43) och till att vara hos Kristus (Fil. 1:23).

3. Om syndaskulden inte har borttagits genom tron på Kristus, följer på den andliga och den kroppsliga döden den eviga döden, som inte är ett förintande av människans existens utan en evig tillvaro i helvetets kval (2 Tess. 1:9).

Syndens skuld och straff skall på Skriftens grundval ständigt läras, därför att människan i enlighet med sin fördärvade natur alltid försöker resonera bort frågan om skuld och straff på samma sätt som djävulen och de först fallna människorna gjorde (1 Mos. 3:4-5, 12-13). De timliga straffen som drabbar människan på grund av synden uppfattas, trots att de bevisligen är straff (Ps. 90:7), inte som Guds straffdom över synden utan som naturfenomen.²² Och de eviga straffen ifrågasätts, trots att samvetet oroas av dem, genom att man felaktigt menar att de strider mot Guds kärlek och barmhärtighet (Rom. 1:32, Hebr. 2:15).

Även de kristna står för sitt kvarvarande köttsliga sinnes skull ständigt i fara att glömma syndens skuld och straff (Ps. 90:12). När Kristus varnar för den eviga elden, så ser vi av sammanhanget att det är just till de troende han talar (Mark. 9:43-48). Detta behövs för att de ständigt

²⁰ WA 42, 146.

²¹ WA 14, 124.

²² Jfr Luther, WA 42, 152 ff.

skall komma ihåg vad som oundvikligen skulle bli följden även av deras synder, om inte de genom daglig bot förblir i det andliga livet och korsfäster köttet med dess lustar och begär.

Även över de troende kommer i detta livet straff (Ps. 73:14). Deras synder tillräknas dem emellertid inte (Rom. 4:8), och eftersom syndens skuld och straff tagits ifrån dem har de frid med Gud (Rom. 5:1 ff). Därför kallar Skriften sådana straff å ena sidan för Guds dom (1 Petr. 4:17) men å andra sidan säger den lika klart, att dessa straff har karaktären av faderlig tuktan, vars avsikt är att bevara oss från att avfalla (1 Kor. 11:32). Luther kallar de troendes straff för nådiga, glädjerika straff.²³

b. Arvsyn den

(De peccato originali)

1. Begreppet arvsynd

Arvsyn den, dvs. den synd som inte begås utan är varje människa medfödd sedan Adams fall, omfattar två ting: a. arvskulden (*culpa hereditaria*), dvs. Adams särskilda synds skuld, vilken Gud tillräknar alla människor (Rom. 5:18-19), och b. arvfördärvet (den mänskliga naturens ärftliga fördärv, *corruptio humanae naturae hereditaria*), vilket på grund av tillräknandet av Adams skuld genom den naturliga härstamningen fortplantas från urföräldrarna till alla efterkommande (Ps. 51:7, Joh. 3:6). Ordet ”kött” i Joh. 3:6 betecknar den syndiga naturen hos en människa som befinner sig utanför Guds rike och måste födas på nytt om hon vill ingå i Guds rike (Joh. 3:3, 5, Rom. 8:7).

Människornas invändningar har i särskilt hög grad riktat sig mot arvskulden. Pelagianer, socinianer, arminianer och moderna teologer påstår att endast det som människan själv gör kan tillräknas henne som synd.²⁴ Visst måste vi medge att den mänskliga känslan, på grund av den blindhet som råder i våra hjärtan (Ef. 4:18), upprörs av läran om arvsyn den, men detta ändrar inte det minsta i vad Skriften lär om arvskuldens faktum (Rom. 5:18-19). Skriftens lära är: Genom *en enda* människas synd har det kommit en fördömsedom över *alla* människor. Som ett bevis för tillräknandet av Adams synd skall man likaså se

²³ Jfr WA 42, 148.

²⁴ Jfr Quenstedt, Syst. I, 995

arvförfärdet (*corruptio hereditaria*), i vilket alla människor som efter Adams fall avlas och föds befinner sig. Slutligen drar Skriften en parallell mellan tillräknandet av Adams synd och tillräknandet av Kristi rättfärdighet, som sker för hela människosläktet (Rom. 5:18-19). Därför måste den som avvisar tillräknandet av Adams synd också avvisa tillräknandet av Kristi rättfärdighet och därmed förkasta evangeliets hjärta.

Vad gäller bevisningen av arvskulden, är det kanske lämpligt att här påminna om en sak. För att styrka rättvisan i tillräknandet av Adams synd brukar man påpeka, att Adam varit människosläktets både moraliska och fysiska överhuvud, och att det därför är rätt att hans syndiga gärning tillräknas alla hans efterkommande.²⁵ Mot detta ställs frågan om det är rätt att sonen skall bära på sin faders synd (Hes. 18:20). På det skulle man kunna svara, att Gud förutsett att under liknande förhållanden alla människor skulle ha handlat på samma sätt som Adam.

Men när allt kommer omkring är all apologetik här till föga nytta. Vi måste nämligen hålla oss till Skriftens lära, att Gud nu en gång för alla som domare i enlighet med sin högsta domsrätt straffar även Adams efterkommande för dennes brott mot det gudomliga majestätet. Det faktiska tillräknandet av Adams synd är ett av de fakta som Skriften klart intygar, och det är meningslöst, dåraktigt och ogudaktigt att bestrida det. Guds rättfärdighet låter sig inte mätas med mänsklig måttstock. Detta är vad Skriften i Lagen lär ifråga om arvsynen. Vid sidan om det får vi dock inte glömma bort Skriftens lära i evangelium, att Gud för Kristi rättfärdighets skull frikännt och rättfärdiggjort alla människor (Rom. 5:12-21). Eller som det står i en psalm: ”Det som jag genom Adam och Eva i döden förlorat, har du, o Jesu, genom ditt liv och lidande utkorat mig till.”

I viss utsträckning inser även det mänskliga förnuftet arvförfärdets faktum, som då hedniska författare talar om en böjelse till det onda som präglar människan från hennes födelse (jfr Horatius: ”Ingen föds utan brister; den är bäst som tyngs minst”, och Cicero: ”Så snart vi framfötts och mottagits i ljuset, vistas vi ständigt i den högsta förvridenhet och i meningarnas högsta förvrängdhet, så att vi nära nog tycks insupa villfarelsen med modersmjölken”).²⁶ Men det medfödda syndarförfärdets hela

²⁵ Jfr *ibid.*

²⁶ Horatius: *Nam vitii nemo sine nascitur; optimus ille est, qui minimis urgetur.* Satir. I, 3, 67 f., Cicero: *Simulatque editi in lucem et suscepti sumus in omni continuo*

omfattning och dess ursprung kan inte förstås annat än genom Skriftens uppenbarelse.²⁷ Med rätta säger Konkordieformeln, att ”detta är en fråga som ingen filosof, ingen papist, ingen sofist, ja intet mänskligt förnuft, rätt kan besvara, utan all insikt och förklaring måste här hämtas endast från den heliga Skrift”.²⁸ Och Rolle säger: ”Utan Guds uppenbarelse kan ingen veta att böjelsen till det onda, som härstammar från de första föräldrarnas fall, är verklig synd, och att människan för den skull är underkastad den eviga fördömsen.”²⁹

Villfarande ifråga om arvfördärvet är a) alla som helt förnekar arvfördärvet med påståendet, att synden övergår från föräldrarna till barnen inte genom den naturliga härstamningen utan genom dåligt förödöme (mot Joh. 3:6), b) alla som visserligen medger förekomsten av ett arvfördärv men förnekar att detta vore synd, därför att synden alltid skulle förutsätta uppsåt, eget avgörande osv. (mot Ef. 2:3),³⁰ och c) alla som förringar arvfördärvet, såsom semipelagianerna, arminianerna och synergisterna i alla tider gör genom att inte anse människan efter fallet vara död i sina synder (Ef. 2:1, 5), utan i varierande grad och med varierande uttryckssätt tillskriver henne så stor förmåga i andliga ting, att uppnåendet av saligheten inte enbart beror på Guds nåd för Kristi skull utan även på människans medverkan.

Varje förringande av arvfördärvet på grovt romerskt-arminianskt eller på finare eller fulaste synergistiskt sätt, något som senare också smugit sig in i den lutherska kyrkan, medför med nödvändighet att *sola gratia* överges och därmed hela den kristna läran i sin huvudpunkt. Därför följer här ett särskilt avsnitt om arvfördärvets inverkan på människans förstånd och vilja.

2. Arvfördärvets inverkan på människans förstånd och vilja

Den naturliga människan, dvs. människan sådan hon av naturen är beskaffad efter syndafallet, har fortfarande något förstånd kvar om de naturliga tingen, dvs. ting som berör det jordiska livet, men hon är helt urstånd att förstå sanningen om sådana ting som har att göra med att få del av Guds nåd och saligheten. Evangelium, hennes enda räddning ef-

pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Tuscul. Disp. III, 1.

²⁷ Jfr Schmalk. art., SKB, s. 322 f.

²⁸ SKB, s. 557.

²⁹ Citerad i Baier-Walther II, 281.

³⁰ Jfr Zwingli, Fidei Ratio, Niemeyer, s. 20, Trident., Sessio V.

ter syndafallet, anser hon i sitt förmörkade tillstånd vara en dårskap (1 Kor. 2:14). Samtidigt tror hon att Lagen, som ju ställer henne under Guds vrede och fördömsen, (Gal. 3:10 ff), är hennes enda räddningsväg. Därför betygar Skriften, att alla naturliga människor i avseende på deras intelligens i andliga ting är helt blinda (Ef. 4:18, 5:8, Jes. 9:2, 60:2, Gal. 3:3 osv.). Denna totala brist på intelligens kan inte hävas genom någon mänsklig bildning eller konst (1 Kor. 2:6-9, Kol. 2:8).

Beträffande den naturliga människans vilja i relation till Guds Lag slår Skriften fast, a. att denna faktiskt är motsatt Guds Lag, och b. att den omöjliga kan annat än vara motsatt Guds Lag (*non potest non peccare*, är oförmögen att inte synda, Rom. 8:7). Även när den naturliga människan vill göra och gör det som till det yttre är gott (t.ex. mätta de hungrande, kläda de nakna), är hon inte i stånd att vilja och göra detta av sann kärlek till Gud och motiveras i bästa fall av naturlig medkänsla.

Visserligen är detta något som på det naturliga området, dvs. på det borgerliga livets område, är gott och ädelt och också får sin lön här i tiden liksom *iustitia civilis* (borgerlig rättfärdighet) över huvud taget. Men inför Gud förblir det syndigt, därför att det inte uppfyller det krav som Gud i sin Lag ställer på varje människa (Rom. 7:14, Matt. 22:37), kort sagt, därför att det inte flyter fram ur kärleken till Gud. På grund av sin överträdelse av Guds Lag och till följd av sitt onda samvete flyr den naturliga människan Gud och lever utan Gud och utan hopp här i världen (Ef. 2:12). Hon hatar Gud (Rom. 8:7) och är fientligt inställd till det frälsande evangeliet (1 Kor. 1:23). Detta är arvfördärvets verkan på människans förnuft och vilja.

Hur djupgående den skadegörelse är som syndafallet tillfogat den mänskliga naturen, visar Luther genom att peka på Adams och Evas beteende efter att ha överträtt Guds bud.³¹ Genom synden blev Adam en helt annan människa. Hans förnuft sjönk under nollpunkten. Hans vilja förändrades och blev helt och hållet ond. Luther varnar särskilt för Roms falska lära om gudsbilden som ett *donum superadditum* (en tilläggsgåva), därför att denna lära förringar arvsyndens. Därför skall man akta sig för den som för gift. Vidare visar Luther på de första människornas bristande förnuft genom deras flykt undan Gud. Denna flykt kallar han för den största dårskapen. Adam blev efter syndafallet, som

³¹ Jfr WA 42, 123 ff.

Luther säger, rädd för Guds röst, vilken han tidigare hört med stor glädje. Nu vill han emellertid skydda och försvara sig med uppdiktade förklaringar. Slutligen vältrar Adam skulden över på Eva, ja, när allt kommer omkring skyller han den på Gud själv. Eva lyckas inte bättre och bevisar på liknande sätt, hur fördärvad hon har blivit genom synden.

I sin förklaring av de första människornas fall beskriver Luther det genom syndafallet förorsakade fördärvet av människans förnuft och vilja. Han bygger det han säger helt på Guds Ord (1 Mos. 3:7-13), och därför är det alldeles rätt och riktigt. Genom den naturliga fortplantningen har detta fördärv, såsom vi redan sett, överförts från de första stamföräldrarna till hela människosläktet, och detta faktum måste i alla tider förkunnas för syndiga människor som Guds allvarliga lagpredikan, för att de sedan måtte bli frälsta genom evangelium om Kristus.³²

3. Arvfördärvets negativa och positiva sida

Den heliga Skrift beskriver arvfördärvet å ena sidan som en defekt (*carentia conformitatis cum lege*, bristande överensstämmelse med Lagen) och å andra sidan också som ont begär (*concupiscentia*), dvs. ett tillstånd av att invärtes vara hängiven det onda (Gal. 5:17, Rom. 7:23, jfr Augsburgska bekännelsen, art. II: *sine metu et fiducia erga Deum et cum concupiscentia*, ”utan fruktan för Gud, utan förtröstan på Gud samt med ond begärelse.”³³ I den mån arvsyndens fördärv är *concupiscentia*, kan vi kalla det något positivt (positivt ont).³⁴ Arvsynden är dock inte något positivt i betydelsen av substans, om vi med ordet substans menar ett ting som består för sig själv eller har en egen särexistens. Arvfördärvet skall förvisso betecknas som en *accidens* (en avskiljbar egenskap i något annat),³⁵ därför att den mänskliga naturen även efter fallet är en Guds skapelse och som sådan god i sig själv. Detta skall fasthållas gentemot varje form av manikeism.³⁶

Å andra sidan måste man gentemot pelagianismen och synergismen fasthålla, att arvfördärvet är en sådan *accidens* som gjort mänskliga naturen helt fördärvad, dvs. oduglig till allt andligt gott och böjd till allt

³² Jfr Augsburg. bek. art. II, SKB s. 57.

³³ Ibid.

³⁴ Jfr Apologin, SKB, s. 98 ff.

³⁵ Jfr SKB, s. 557.

³⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 500 ff.

ont (Rom. 7:18). Även här måste det fasthållas, att arvsyndens fördärv häftar så hårt vid den mänskliga naturen, att det inte kan skiljas från den genom någon mänsklig kraft eller ansträngning. Ingen annan än Gud själv kan göra det genom sin nåd och allmakt för Kristi skull (Rom. 8:3).³⁷ Konkordieformelns första artikel är visserligen föranledd av Flacius felaktiga uttryck, att arvsynden är den fallna människans substans. Men denna artikel är också riktad mot pelagianismen, semipelagianismen och mot Strigels och alla filippisters synergism.³⁸

4. Arvfördärvets subjekt

Arvfördärvets subjekt är alla människor som på ett naturligt sätt härstammar från Adam. Kristus, som i egenskap av Människosonen antagit den mänskliga naturen inte på ett naturligt sätt utan genom Den Helige Andes verkan (Matt. 1:20), är undantagen arvfördärvet (Luk. 1:35). Vad gäller Jungfrun Maria, är hon enligt den heliga Skrift inte undantagen arvfördärvet, men väl enligt påven Pius IX:s dekret år 1854, som tillkom för att främja Mariadyrkan. Därigenom har påven gett ytterligare ett bevis för att han är den i 2 Tess. 2 förutsagde antikrist.

Corruptio hereditaria, arvfördärvet, har sitt säte primärt i människans själ (Matt. 15:19). Kroppen är emellertid som själens organ arvfördärvets sekundära säte, så att den ställer sig i orättfärdighetens tjänst med alla sina lemmar (2 Petr. 2:14; Rom. 3:13-15, osv.). När romarna och andra (särskilt moderna teologer) förlägger syndens egentliga säte till de lägre krafterna (sinnligheten, *appetitus sensitivus*), strider detta mot Skriften. Konkordieformeln lär skriftenligt, när den säger, att ”vi alla av naturen från Adam ärva ett sådant hjärta, sådant sinne och sådana tankar, som med hänsyn till sina högsta krafter ... äro fientligt inställda mot Gud.”³⁹

5. Följderna av arvsyndens fördärv

Arvsyndens fördärv innesluter i sig att vara död i sina synder (Ef. 2:1, 5) eller bortkommen från det liv som är av Gud (Ef. 4:18), alltså den andliga döden. Upphävs inte den andliga döden genom tron på Kristus, syndens utplånare, så följer på den kroppsliga döden den eviga döden eller den eviga förtappelsen. I frågan om den kroppsliga döden har man

³⁷ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 502.

³⁸ SKB, s. 501 f.

³⁹ SKB, s. 549.

diskuterat, huruvida orden 1 Mos. 2:17 skall tolkas som syftande på en visserligen säkert men dock först senare inträdande händelse eller på en död, som genast inträder i och med synden. Den senare tolkning är att föredra, eftersom tidsbestämmelsen ”när du äter därav” knyter döden så starkt till syndandets akt. Det senare inträffande fullständiga skiljandet av kropp och själ utgör endast slutet på den upplösningsprocess som börjat med överträdelsen. Så dör ännu alla, därför att de är Adams barn, i det att de ständigt är underkastade skröpligheter och sjukdomar.

Viktigare är frågan varför ätandet av det förbjudna trädet medförde döden för Adam och Eva. Några teologer (även Delitzsch) har gett uttryck för åsikten, att döden inte förorsakats genom själva överträdelsen av Guds Lag (1 Mos 2:17), utan snarare genom att djävulen tagit trädet i sin besittning. Bakom detta märkliga påstående ligger en strävan att beröva synden dess karaktär av en direkt försyndelse emot Guds Ord (jfr Delitzsch i Genesiskommentaren). Frukten från det förbjudna trädet dödade, därför att ätandet av detta träd förbjudits av Gud, såsom Skriften utvecklar i hela sin framställning (jfr Luther till stället: ”Detta är den rätta och egentliga orsaken till detta elände, nämligen att han [Adam] syndar mot Gud och föraktar hans bud och följer djävulen”).⁴⁰ Såsom djävulen förlett Adam och Eva till att synda, så förleder han människorna ännu i dag till att inte anse den heliga Skrift vara Guds Ord och till att åsidosätta Guds vilja och bud.

I samband med syndafallet har man även ställt frågan, varför *lex paradisiaca*, den paradisiska Lagen, haft ett till synes så oviktigt och rentav godtyckligt innehåll. Man har tyckt att det skulle ha varit lämpligare, om paradiset Lag hade omfattat hela dekalogen. På denna fråga har våra dogmatiker, t.ex. Brenz, svarat att dekalogen som den naturliga Lagen redan vid skapelsen inskrivits i Adams och Evas hjärtan, och att därför en särskild kungörelse av den varit onödig. Det behagade Gud att ge Adam och Eva, för att öva och bepröva deras lydnad, ett bud som innehållsligt sett inte redan förut fanns i deras hjärtan.

Luther framhäver denna punkt särskilt starkt. Huruvida vi intar och bevarar den för oss människor tillbörliga inställningen till Gud, visar sig på ett avgörande sätt genom att vi av hjärtat underkastar oss hans Ord, även om och när vi inte förstår, varför Gud talar, befäller och handlar, som han gör, och inte på något annat sätt. Luther säger, att

⁴⁰ WA 42, 73.

Adam skulle så att säga öva sin gudstjänst inför kunskapens träd på gott och ont. Så skall även vi betrakta Guds Ord, oberoende av huruvida vi förstår varför Gud har gett oss det eller inte, såsom en övning i att tjäna Gud, och vi skall ta emot det och följa det, så att vi i allting rättar oss endast efter det som Gud säger i Skriften (1 Petr. 4:11).

Till följderna av arvsyndens fördärv hör dessutom förlusten av den fria viljan i andliga ting. Egentligen utgör inte detta något nytt ämne, ty allt, som i saken kan sägas, ingår redan däri att Skriften tillskriver den naturliga människan den andliga döden. En särskild behandling är föranledd därigenom, att uttrycket fri vilja är mångtydigt, och att denna mångtydighet missbrukas för att förneka ”död-i-synden”. Därför anføres följande för att förklara uttrycket och saken som sådan:

a. Om vi med den fria viljan (*liberum arbitrium*) förstår det faktum, att människan till skillnad från de förnuftslösa varelserna över huvud taget har en vilja och vill någonting, skall det fasthållas, att människan även efter syndafallet har en fri vilja, ty även om den fallna människan är död i sina synder och inte kan vilja något annat än att synda, så syndar hon villigt och gärna, därför att viljan till synd är henne medfödd (Ef. 2:1, 5, Kol. 2:13; Rom. 6:13, 8:7; Joh. 3:6). Denna viljefrihet betecknar vi som *libertas a coactione* (frihet från tvång) eller formal frihet och avvisar därmed varje form av fatalism (manikeism).⁴¹

b. Om vi med den fria viljan förstår förmågan att vilja det andligen goda, dvs. att tro på evangelium om Kristus och att uppfylla Guds Lag av kärlek till Gud, så har människan efter fallet inte någon fri vilja, därför att hon inte förmår inse evangeliums sanning utan anser det vara en dårskap (1 Kor. 2:14; 1:23). Inte heller kan hon vara Guds Lag underdånig utan är i sitt hjärta fientlig mot den (Rom. 8:7). Det rör sig enbart om den fria viljan i denna mening, när vi säger att människan efter fallet och före sin pånyttfödelse inte äger någon fri vilja: hon kan inte välja utan bara förkasta evangelium. Kontroversen handlar inte om viljandet i och för sig utan om viljandets föremål.⁴²

c. Men vi skall hålla fast vid att den fallna människan fortfarande i viss utsträckning (*aliquo modo*) har förmågan att prestera en yttre eller borgerlig rättfärdighet (*iustitia civilis, carnalis, operum, carnis*, borgerlig, köttslig, gärningarnas, köttets rättfärdighet). ”I viss utsträckning”

⁴¹ Jfr Gerhard, Loci, De Lib. Arbitr., 29 ff.

⁴² Jfr Gerhard, Loci, De Lib. Arbitr., 32.

måste tilläggas, därför att denna borgerliga rättfärdighet står på mycket svaga fötter, ty den medfödda naturen och djävulens lockande, i vars rike alla otroende befinner sig (Ef. 2:2; Kol. 1:13; Apg. 26:18), visar sig så mäktiga, att den naturliga rättskaffenheten och borgerliga rättfärdigheten mestadels uteblir (jfr Apologin, ”Detta är grunden till att även den borgerliga rätt färdigheten är sällsynt bland människorna”).⁴³

Ett anseeligt antal skengrunder har framförts för den naturliga människans fria vilja i andliga ting: 1. Tron på Kristus eller omvändelsen och hållandet av Guds bud fordras av människan. Därvid säger dock Skriften, att den naturliga människan varken kan tro på Kristus eller hålla Guds bud. 2. Utan människans medverkan (*facultas se applicandi ad gratiam*, förmågan att förbereda sig för nåden) skulle omvändelsen ske genom tvång. Här föreligger en missuppfattning av omvändelsen, ty omvändelsen består i att Gud (för att tala med Augustinus) gör *ex nolentibus volentes*, (av de icke-villiga villiga), och detta inte genom tvång utan genom att av tron uppväcks av Guds dragningskraft i evangelium (Joh. 6:44). 3. Gud verkar endast kraften till att tro, inte trosakten. Mot detta lär Skriften, att Gud verkar tron (Fil. 2:13; 1:29). 4. Utan människans medverkan skulle trons subjekt inte vara människan utan istället Den Helige Ande. Detta strider mot Skriften (2 Tim. 1:12). Den kristne tror, men endast genom Den Helige Andes verkan (Ef. 1:19). 5. Eftersom orsaken till människans icke-omvändelse ligger i människan, måste av ovedersäglig, logisk nödvändighet den avgörande orsaken till människans omvändelse också ligga i människan. Även detta står i strid mot Skriften (Hos. 13:9). 6. Omvändelsen måste förstås som en moralisk akt, vid vilken människan medverkar. Skriften lär raka motsatsen (Joh. 3:5-6, 1 Kor. 2:14). 7. Tron är frivillig lydnad. Tron är visserligen lydnad mot evangelium, med andra ord ett fritt mottagande av Guds nådelöften i evangelium. Men denna lydnad skapas bara av Gud allena. *Deus convertit hominem*, Gud omvänder människan (Joh. 6:44; 1 Kor. 2:14). 8. Den borgerliga rättfärdigheten, *iustitia civilis*, spelar en roll även vid människans omvändelse. Enligt Skriften förhåller det sig inte alls så (Rom. 2:14-15; jfr Ef. 2:12). 9. Den naturliga människan äger fortfarande kraften att begagna sig av nådemedlen, att gå i kyrkan, osv. Men genom dessa yttre handlingar omvänds inte människan (jfr Luk. 18:14).

⁴³ SKB, s. 238.

Alla dessa argument är bara skenargument. De har sin grund i den egenrättfärdighet och själens klokhets som flyter ur arvfördärvet.⁴⁴ Följder av arvsyndens fördärv är slutligen även de enskilda verksynderna (*peccata actualia*), som Skriften mycket bestämt återför på människans medfödda, onda tillstånd (Ps. 51:7; Joh. 3:6; Gal. 5:19-21).

c. Verksynderna

(*De peccatis actualibus*)

1. Verksyndernas namn och begrepp

Såsom verksynd betecknar vi den *anomia* (orätt) som begås av människan till skillnad från den *anomia* som är förhanden före allt handlande, därför att den är människan medfödd, nämligen såsom tillräknande av Adams synd och såsom arvfördärvet. Luther kallar arvsynderna också för natursynd eller personsynd, såtillvida som den vidlåder den fördärvade mänskliga naturen; ja, han betecknar den som den rätta huvudsynden, därför att den är källan till alla andra synder (verksynder).⁴⁵

Verksynder är dock inte bara sådana synder som begås genom att det som är förbjudet görs (*agendo*, genom att göra), utan också sådana som begås genom att det som är påbjudet inte görs (*non agendo*, *omitendo*, genom att inte göra, underlåtenhet). Verksynd är således handlande eller underlåtenhet som står i motsats till Guds vilja. I Skriften framhävs särskilt underlåtenhetssynderna, därför att dessas syndiga karaktär lätt förloras ur sikte (Matt. 25:30). Underlåtenhetssynder skall därför alldeles särskilt uppmärksammas, men när vi avslöjar dem måste vi vara försiktiga, så att vi inte blir lagdrivare utan snarare lockar med den barmhärtighet som Gud bevisat i Kristus (Rom. 12:1) så att det blir en glädje för de kristna att göra Guds vilja (Luther: så att de kristna vandrar i sina kristna kallelsegärningar som i ett paradiset). Det är självfallet så, att alla onda tankar och alla onda viljerörelser som avser lära och leverne hör till verksynderna (Matt. 15:19, Ef. 2:3).

2. Verksyndernas orsaker

På Skriftens grundval kan vi tala om orsaker till verksynderna inom och utom människan. Den egentliga orsaken inom människan är den för-

⁴⁴ Jfr Luther, *De Servo Arbitr.*, WA 18, 600 ff.

⁴⁵ Jfr WA 10, 508 f, WA 40:2, 419 f.

därvade naturen eller arvfördärvet (Rom. 7:17). Speciellt omnämner Skriften **a.** den i arvfördärvet rotade okunnigheten (1 Tim. 1:13). Men därigenom förlorar synden varken helt eller delvis sin karaktär av synd (v. 15). Skriften hänvisar på flera ställen till okunnigheten som en orsak till synden (Luk. 23:34, Apg. 3:17). Orsak till verksynderna är även **b.** häftiga sinnesrörelser och lidelser, som fruktan, vredesutbrott osv. (Matt. 14:30, Mark. 14:66 ff, Gal. 2:12 m.fl.). Att inte heller sinnesrörelser och lidelser berövar handlingen karaktären av synd framgår av Luk. 22:62. Orsak till verksynder är slutligen även **c.** den varaktiga onda böjelse som framkallas genom de enskilda föregående syndiga handlingarna (*inclinatio ad malum acquisita, peccatum habituale acquisitum, habitus vitiosus acquisitus*, förvärvad böjelse till det onda, förvärvad syndabenägenhet, förvärvad illvillig benägenhet, Jer. 13:23). Man kan vara övad i synden, på samma sätt som man kan vara övad i rättfärdigheten.

Som orsak till verksynderna utom människan nämner Skriften för det första djävulen, och därmed ger oss Skriften en rätt inblick i syndens rike, ty Skriften lär en djävulens verksamhet inte bara i de otroende (Ef. 2:2, 1 Kor. 10:20) utan också vid Guds barns synder (1 Krön. 21:1, Luk. 22:31, Matt. 16:23). Orsaksförhållandet mellan djävulen och Guds barns verksynder illustreras särskilt av Kristi frestelse, även om den diaboliska orsaken i detta fall förblev utan verkan. Frågan om djävulens inverkan bara är moralisk eller om den också är av fysisk natur, besvaras på så sätt att det sistnämnda inte helt bör förnekas (Matt. 4:5, 2 Kor. 12:7).

Orsak till verksynder blir även andra människor, när de genom sina ord (falsk lära, Rom 16:17-18, 2 Tim. 2:17, ogudaktiga och omoraliska ord, sånger och skrifter, 1 Kor. 15:33) eller genom sitt handlande (ogudaktigt leverne, okyska åtbörder, otuktiga bilder och nakenheter, 2 Sam. 11:2, 1 Mos. 3:21) eller genom båda förleder andra till synd.

Att Gud inte på grund av sin allmakt bär någon skuld för de synder som faktiskt begås, har redan visats (se avsnittet om den gudomliga försynen). Det är emellertid Skriftens klara lära att det onda i bemärkelse av lidande och olycka härrör från Gud, därför att Gud råder i allt som sker (Jes. 45:7). Detta måste fasthållas gentemot manikeismen och är mycket trösterikt för Guds barn.

När bedrövelsen kommer, behöver vi inte förhandla med djävulen, som ju inte känner till någon barmhärtighet, utan vi vänder oss i ånger

och tro till den sanne Gud som har allt i sin hand och som för Kristi skull är oss en nådig och kärleksfull Fader.⁴⁶

3. Skriftens lära om anstöt

Förförelse till synd kallar Skriften också att väcka anstöt (*skandalon poiein*, Rom. 16:17). Att väcka anstöt betyder att lära eller göra något varigenom man ger andra människor anledning till otro, vantro eller gudlöst liv, så att dessa i vad oss beror går evigt förlorade. Därför innehåller också Skriften kraftiga varningar för att väcka anstöt (Matt. 18:6 ff, Mark. 9:42 ff, Luk. 17:1-2 osv.)

Skriften lär också att vi kan väcka anstöt inte bara genom att göra det onda (falsk lära, gudlöst liv), utan också genom oförsiktig användning av tillåtna ting (t.ex. ätandet av kött, drickandet av vin, 1 Kor. 8, Rom. 14), så att vi genom vårt exempel ger kristna som är svaga i kunskapen anledning att göra något som de i sitt felaktiga samvete anser vara synd. Därigenom skulle vi sätta deras tro i fara (Rom. 14:20, 23, 15). Teologiskt sett ger aposteln i Rom. 14 dem rätt som inte gör sig något samvete med avseende på mat, dryck och dagar (v. 14, 22). Men denna riktiga teologiska kunskap är genom kärleken inskränkt i sin praktiska tillämpning, nämligen när den broder som fortfarande är svag i kunskapen skulle kunna föranledas att handla mot sitt villfarande samvete.

Som allmän regel gäller således: Man skall avstå från att använda den kristna friheten, så länge man inte därigenom förnekar evangeliets sanning. Det senare blir fallet, när en som är svag i kunskapen försöker få sin villfarelse erkänd som rätt lära, vilket blir uppenbart genom att han dömer den som har den rätta kunskapen, dvs. genom att han förklarar att denne handlar mot Gud. I detta fall blir den svage en falsk lärare, mot vilken sådana skriftställen som Kol. 2:16 och Gal. 5:1 blir tillämpliga. Det kan hända att den kristna frihetens påbjudna användning väcker anstöt hos de svaga, dvs. att dessa få anledning att handla mot sitt samvete, men då är de ansvariga för anstöten som genom sitt dömande har tvingat oss att använda vår frihet (jfr aposteln Paulus olika handlingssätt i Apg. 16:3 och i Gal. 2:4-5).

Anstöt som väcks skall skiljas från anstöt som tas. Med anstöt som tas förstår vi en anledning till synd som man tar vara på under hänvis-

⁴⁶ Jfr Luther, WA 40:2, 418.

ning till en annans ord eller handlingar utan dennes skuld, därför att man själv är andligt blind och ond. Skriften talar ofta om anstöt som tas. Kristus, den korsfäste, blir en klippa till fall och en stötesten för de egenrättfärdiga judarna (Rom. 9:30-33) och en dårskap för hedningarna som begär vishet (1 Kor. 1:22-23) genom att båda gör sin felaktiga mening om vägen till frälsningen gällande och håller fast vid den gentemot Kristi sätt att föra människorna till salighet. Denna anstöt av Kristus och hans kyrka fortsätter ända till den yttersta dagen (avvisande av Skriftens gudomliga inspiration, av Kristi *satisfactio vicaria* osv.). De kristna tar anstöt av Kristus, när de avfaller från honom därför att de inte vill vandra den lidandesväg som här på jorden är dem förelagd (Matt. 24:10, 13:21, 11:6, 25-26).

4. Skriftens lära om frestelsen

Det finns en frestelse till ondo och en frestelse till godo. Frestelsen till det onda utgår från djävulen, från andra människor och från vår fördärvade natur och har till syfte att förföra till synd (*tentatio seductionis*). Frestelsen till godo utgår från Gud och har till syfte att pröva och styrka tron (*tentatio probationis*). Exempel på *tentatio seductionis* har vi i Matt. 4:1 ff. och Jak. 1:14. Exempel på *tentatio probationis* finner vi i 1 Mos. 22:1-8, 5 Mos. 13:1 ff, och i Nya testamentet i 2 Kor. 8:8.

Den mänskliga kritiken av Guds *tentatio probationis* tillbakavisas av att Skriften uttryckligen säger, att Gud inte låter någon frestas över sin förmåga utan gör de kristnas frestelse uthärdlig (1 Kor. 10:13). Den som faller i frestelsen, faller genom sin egen skuld, nämligen genom självförtrostan eller avfall från nåden (Matt. 26:33-36, 1 Kor. 10:12). Den som består i frestelsen består inte genom egen förtjänst eller egen kraft utan endast genom Guds nåd (Rom. 11:20-22, 2 Kor. 12:9).

5. Indelningar av och olika beteckningar för verksynderna

De många indelningarna av verksynderna är inte att betrakta som onyttiga, när de ha sin grund i Skriften. Istället tjänar de till att avvärja (som Chemnitz formulerar saken) den köttsliga säkerheten genom att de kristna får se hur många vilddjur som slumrar i deras kött och måste bekämpas av dem.⁴⁷ Varje kristen skall därför tukta sin kropp och kuva den för att han inte skall förkastas (1 Kor. 9:27). Han skall också flitigt bedja, att Gud måtte rikligen skänka honom sin nåd, för att han i hjärtat

⁴⁷ Chemnitz, Loci, I, 259.

skall inse sina synder, allvarligt ångra dem och söka förlåtelse för alla sina synder endast i den ende Frälsaren Jesus Kristus. Genom honom allena når vi det eviga livet.

a. Åtskiljandet av verksynder alltefter den mänskliga viljans andel

Vid varje synd är människans vilja inkopplad, även om detta ofta sker omedvetet, och i den meningen skulle vi kunna kalla alla synder viljesynder. Graden av den mänskliga viljans andel är emellertid inte alltid konstant. Den kan t.ex. träda så kraftigt i förgrunden, att människan, om än med allehanda ursäkter, planerar och utför synden avsiktligt och överlagat (Matt. 24:14-16, 2 Sam. 15). I denna bemärkelse talar vi om frivilliga synder. Viljan kan emellertid också träda tillbaka, så att okunnighet eller lidelser som fruktan, naturlig kärlek, lust till partisöndring m.m. framkallar synden (2 Sam. 15:11, Luk. 22:55 ff, Gal. 2:12 ff). I denna bemärkelse tala vi om ofrivilliga synder, synder av okunnighet och överilning. Beteckningen ”svaghetssynder” bör inskränkas till att gälla de troendes synder, därför att de otroende inte bara är svaga utan döda i synden och befinner sig helt och hållet i djävulens våld (Ef. 2:1 ff) och således syndar villigt (Joh. 8:44). Till de troendes svaghetsynder hör i synnerhet de onda tankar och begär som mot deras vilja plötsligt uppstiger ur det fördärvade köttet. Luther varnar: ”Om du redan har onda tankar, så skall du fördenskull inte förtvivla; se bara till att du inte tillfångatas av dem.”⁴⁸

Beträffande småbarnens synder måste man hålla fast vid följande: Hos spädbarn och mycket små barn finns det visserligen inte några överlagda synder (5 Mos. 1:39, Jona 4:11), men väl verksynder (jfr dopritualet: ”Vi bedja, att hos detta barn genom dopet allt det som från Adam är det medfött och allt det som det själv därutöver har gjort måtte gå under”). Liksom tron och trons gärningar finns hos småbarn genom Den Helige Andes verkan (Ps. 8:3), så äger även köttets inre rörelser rum hos dem, därför att dessa är födda kött av kött (Joh. 3:6), även om de inte är medvetna om dessa rörelser. Verksynder hos barnen förnekar alla som i strid mot Skriften bara räknar det medvetna, egna beslutet till syndens väsen.

b. Verksynderna i förhållande till samvetet

Indelningen av verksynderna i synder mot ett samvete som är a. rätt, b. vilsefört, c. baserat på sannolikhet och d. tvekan motsvarar det

⁴⁸ Jfr WA 12, 325.

praktiska behovet. Den som handlar mot sitt rätt upplysta samvete, syndar svårast. Han handlar som en som dömt sig själv (Tit. 3:10) och närmar sig det tillstånd, i vilket viljan att fara vilse inträder och fara föreligger att begå synden mot Den Helige Ande. Den som har ett vilsefarande samvete, dvs. den som t.ex. anser att han måste åkalla helgonen befinner sig i den olyckliga situationen, att han syndar vare sig han handlar eller inte handlar. Handlar han enligt sitt villfarande samvete, så syndar han därför att han gör något som Gud har förbjudit. Handlar han inte enligt sitt samvete, så syndar han likväl, därför att han underlåter att göra något som han bunden av samvete betraktar som ett Guds bud. Därför är det av stor betydelse att undanröja villfarande samveten genom undervisning ur Guds Ord.

Om sannolikhetssamvetet skriver Hollazius: ”Mot sannolikhetssamvetet syndar den som underlåter att ta den säkrare vägen.”⁴⁹ Saken som uttrycket betecknar är riktig och viktig. Vi handlar inte samvetsgrant utan lättfärdigt och syndigt, när vi inte gör oss mödan att tänka efter, vilket bland flera möjliga eller föreslagna handlingssätt som (sannolikt) är bäst och säkrast. Detta finner sin tillämpning såväl på det naturliga som på det kyrkliga området. I allt som är lämnat åt deras överväganden och val är kristna så angelägna att välja det bästa, att de åkallar Gud i bön och ber honom att alltid låta dem förstå och välja vad som är bäst och säkrast. Vid ett tvekande samvete skall de kristna avstå från att handla (Rom. 14, 1 Kor. 8).

c. Indelning av synderna enligt deras objekt

Med hänsyn till objektet omnämner Skriften synder mot Gud (1 Mos. 33:9), mot nästan (3 Mos. 19:17) och mot oss själva (1 Kor. 6:18). Synderna mot nästan och mot oss själva är emellertid endast synd, därför att de samtidigt riktar sig mot Gud, och därför att de är överträdelser av den gudomliga Lagen. Detta kommer till uttryck i Ps. 51:6, där David inte förnekar sin synd mot Uriä och Batseba utan vill lyfta fram dess storlek och förkastlighet i det rätta ljuset.

d. Indelning av synderna enligt deras grader

Med avseende på grader av synd skiljer Skriften mellan svårare och mindre svåra synder. Å ena sidan lär Skriften nämligen att varje synd ställer syndaren under fördömsen, eftersom den är uppror mot Gud (Gal. 3:10). Å andra sidan skiljer Skriften på olika grader av synd. Så

⁴⁹ Examen, ”De peccatis actualibus”, qu. 11.

säger t.ex. Kristus om judarna, att de har större synd än Pilatus (Joh. 19:11). Före ”*anni discretionis*”, ansvarig ålder, är barnen mindre skyldiga än de gamla (5 Mos. 1:39). Enligt Skriften är synden svårare när kunskap om Guds vilja finns än när brist på kunskap föreligger (Luk. 12:47-48). Därför finns det också enligt Skriften olika grader i de eviga syndastraffen.

Den svåraste synden är förakt för evangeliet eller nåden allena, med andra ord otron (Joh. 3:18). Det är utpräglad fientlighet mot evangeliet och leder in på samma bana som det köttsliga Israels nationalsynd, när vi i likhet med farisén tillskriver oss själva större rättfärdighet eller ringare skuld iför Gud i jämförelse med andra människor. Därmed förnekas Guds nådevilja (jfr den omvända aposteln botfärdiga bekännelse, 1 Tim. 1:15, och Luthers varning för att tänka i sådana banor ⁵⁰). Indelningen av synderna i hjärtats, munnens och gärningarnas synd är i regel, men inte i varje enskilt fall, en gradering. En oförsonlighet som man i hyser i sitt hjärta kan t.ex. vara en svårare synd än ett ont ord utstött i plötslig vrede eller en fullbordad gärning.

e. Dödssynder och förlåtliga synder

Med tanke på följderna indelas synderna i dödssynder, *peccata mortalia*, och förlåtliga synder, *peccata venalia*. Dödssynder är sådana synder som faktiskt tillräknas syndaren till döds, som t.ex. de otroendes samtliga synder. Hos dem som redan kommit till tro kallar vi de synder som driver ut Den Helige Ande ur hjärtat för dödssynder. Det är synder vid vilka tron på Kristus inte kan bestå.

Förlåtliga synder är sådana synder som visserligen i sig förtjänar döden, men som i själva verket ständigt förlåts dem som tror på Kristus (jfr femte bönen i Fader vår med Luthers förklaring). Hit hör de troendes samtliga svaghetssynder, dvs. de synder som inte fördriver Den Helige Ande och således inte heller tron ur hjärtat. Romerska katoliker lär falskt att vissa verkssynder i sig är förlåtliga och inte förtjänar eviga, utan endast timliga straff.⁵¹ Lika falskt lär kalvinisterna att de utvalda, t.o.m. om de begår de största synder, inte förlorar tron och Den Helige Ande. Skolastikerna betecknar sju synder som dödssynder: högmod, girighet, yppighet, vrede, frosseri, avund, leda (leda som trötthet på Guds

⁵⁰ WA 11, 13 f.

⁵¹ Catech. Rom. II, 5 fråga 46, likaledes arminianerna, Confessio, VII, 6, jfr Quenstedt, Syst., I, 1048.

Ord hör med rätta till dödssynderna, jfr Luthers Stora katekes⁵²). Denna förteckning är emellertid ofta vilseledande, därför att varje synd som man håller fast vid mot samvetets förmanande röst kan bli dödssynd.

f. Härskande och inte härskande synder

Denna indelning sammanfaller sakligt sett med indelningen i dödssynder och förlåtliga synder. Hos de otroende är synderna alltid härskande, t.o.m. när enskilda synder inte följs av yttre handlingar, därför att alla otroende är döda i synder och djävulen hos dem är den härskande makten (Ef. 2:1-3, Kol. 1:13, Apg. 26:18). Det tillstånd i vilket synden inte är härskande återfinns endast hos de troende (Rom. 6:14). När hos de troende Andens kamp mot köttet upphör och synderna således blir härskande, avfaller de från tron (Rom. 6:12).

g. Delaktighet i främmandes synder

Ett slags verkssynd är också den orätt, varigenom vi gör oss delaktiga i främmandes synder (1 Tim. 5:32). Den som t.ex. övar trosbroderlig eller kyrklig gemenskap med dem som för en från Guds Ord avvikande, falsk lära gör sig delaktig i deras synder (2 Joh. 11). För att bevara de kristna från denna synd ger Paulus alla troende anvisningen att undvika alla som förkastar den apostoliska läran (Rom. 16:17). Vi gör oss delaktiga i främmandes synder även genom att finna behag i det onda som andra gör (Rom. 1:32). Behag i andras synder väcks särskilt a. genom läsning av sådana skrifter som har omoraliskt innehåll, och b. genom läsning av sådana skrifter som förhärliigar falska läror och falska lärare. I följande rader sammanfattas de olika sätt genom vilka vi kan göra oss delaktiga i främmandes synder:

*Consulo, praecipio, consentio, provoco, laudo,
Non retego culpam, non punio, non reprehendo,
Non obsto, sed praecipio et defendo aliena.*

Befordra, lära, samtycka, egga, berömma,
icke avslöja skulden, icke straffa, icke förebrå,
icke stå emot, utan lära och försvara andras synder.⁵³

h. Himmelsskriande synder

Detta uttryck (*peccata clamantia*) betecknar vissa synder som sådana som driver Gud till uppenbara straff, t.ex. mord (1 Mos. 4:10), särskilt

⁵² SKB, s. 404.

⁵³ Jfr Chemnitz, Loci, I, 258.

mord på de kristna (Upp. 6:9-10), undanhållandet av lönen som tillkommer arbetarna (Jak. 5:4), över huvud taget förtryck av sådana som är hjälplösa, och vars nöd således ropar till Gud och manar Gud till ingripande, såsom förtryck av främlingar, änkor och föräldralösa barn, fattiga, de som försmäktar i träldom osv. (2 Mos. 22:21-24, Jes. 3:14-15, 2 Mos. 3:7-9 m.fl.). Tänk på den gamla minnesversen: ”Till himlen ropar blodsutgutelse, onaturlig konsumgängelse, förtryck och återhållen lön.”⁵⁴

Vid allt detta skall vi emellertid inte förlora ur sikte, att otron är och förblir den största och svåraste synden (Joh. 16:9, 15:22). Vi kan kalla den för den mest himmelsskriande synden, *peccatum clamantissimum* (jfr Kristi bestraffande av fariseernas otro, Luk. 19:39 ff, och Hebr. 12:22-25). När våra dogmatiker vid sidan av *peccata clamantia* ställer icke-himmelsskriande synder, *peccata non clamantia*, vill de med det inte lära en klass av skuldlösa synder utan bara visa på att Gud i sin nåd och långmodighet dröjer med sin dom över synden, därför att han vill lämna rum för bättring, eller därför att syndernas mått enligt Guds räkenskapsböcker ännu inte är fyllt (1 Mos. 15:16). De kristna i synnerhet tackar Gud för att det finns *peccata non clamantia*, dvs. att deras förlåtliga synder är dem för Kristi skull förlåtna (Ps. 51:11).

i. Synden mot Den Helige Ande

Om vi indelar synderna i sådana vid vilken bättring är möjlig, och sådana vid vilka bättring är utesluten, så finns det för den senare klassen endast en synd: synden mot Den Helige Ande. De skriftställen som handlar om denna synd är Matt. 12:22-32 och parallellerna Mark. 3:22-30 och Luk. 12:10, väl även 1 Joh. 5:16. På dessa ställen skiljs synden mot Den Helige Ande från alla andra synder och den betecknas som den som inte förlåts (Matt. 12:31). Denna synds enastående karaktär framhävs ännu mera genom att den skiljs även från synden mot Guds Son (Matt. 12:32, Mark. 3:28-29, Luk. 12:10).

I det visserligen omstridda stället 1 Joh. 5:16 skiljs mellan synden som inte är en ”synd till döds” och den som är ”synd till döds”, och det på det viset att vid synden till döds ingen förbön skall frambäras, vilket annars befalls de kristna. Vid synden ”till döds” har vi således inte att tänka på de otroende, för vilka det är de kristnas plikt att bedja (1 Tim.

⁵⁴ Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum, Vox oppressorum mercesque re-tenta laborum.

2:1, 4). Här åsyftas inte heller sådana personer inom den kristna församlingen som uppenbart avfallit och därför måst bannlysas från församlingen. För dessa skall förbön äga rum, därför att bannlysningen ju är ett sista strängt medel för att föra de avfallna till bättring (1 Kor. 5:5, 2 Kor. 2:6-11). De flesta dogmatiker, liksom även Luther,⁵⁵ finner således i 1 Joh. 5:16 en beteckning för synden mot Den Helige Ande, även om detta ifrågasätts av andra teologer, därför att de egentliga huvudstäl-lena, *sedes doctrinae*, för denna synd alltför mycket avviker från ordal-ydelsen på detta ställe.

Det väsentliga i synden mot Den Helige Ande består inte i den obot-färdighet som varar ända till slutet (*impoenitentia finalis*), ty de flesta människor dör i otro och ändå anklagar Skriften dem inte för att ha be-gått synden mot Den Helige Ande. Det väsentliga i synden mot Den Helige Ande består inte heller i varje motstånd mot Den Helige Andes verksamhet. I så fall skulle alla människor som hör eller läser evange-liet begå synden mot Den Helige Ande, därför att de alla i sitt naturliga tillstånd betraktar evangeliet som en dårskap och således strävar emot till dess att de genom Den Helige Andes verkan i Ordet har blivit icke-motsträvande istället för motsträvande.

Slutligen består det väsentliga i synden mot Den Helige Ande inte i hädelse av sanningen till följd av andlig blindhet. Annars skulle Paulus inte ha kunnat bli omvänd (1 Tim. 1:13), och inte heller skulle Petrus, som av rädsla förnekade Kristus (Luk. 22:61-62), ha förts tillbaka till tron.

Helt annorlunda förhöll det sig med fariséerna när Herren varnade dem för synden mot Den Helige Ande (Matt. 12:22 ff). Fast de innerst inne var övertygade om undrets gudomlighet (v. 23), hädade de ändå med den grövsta hädelse, när de förklarade undret vara ett verk av djä-vulen (v. 24). Till detta anknöt Kristus sin allvarliga varning för den *enda* synd som inte förlåts. I enlighet med detta måste vi säga: Synden mot Den Helige Ande begås, när Den Helige Ande övertygat en männi-ska i hennes inre om den gudomliga sanningen och människan ändå inte bara förkastar den insedda sanningen utan också hädar den.⁵⁶ Det är således riktigt när vi i beskrivningen av synden mot Den Helige Ande säger att den är synd mot Den Helige Andes ämbete, dvs. ett villigt, be-stämt och varaktigt angrepp mot den av Den Helige Ande verkade inre

⁵⁵ WA. 28, 16.

⁵⁶ Jfr Hollazius, Exam., II, Cap. IV. qu. 38.

övertygelsen. Därför skiljs den till sin art från motsägelsen av Guds Son, dvs. av Guds Sons person.

Frågan huruvida denna synd förekommer ännu i dag, måste bejakas, och dess förekomst får inte, som arminianerna velat göra, inskränkas till den apostoliska tiden.⁵⁷ *Sedes doctrinae* för denna synd är helt allmänt formulerade och gäller således för alla tider. Ännu viktigare är frågan om denna synd kan kännas igen *in concreto*, dvs. med hänsyn till den enskilda personen. Den praktiska betydelsen av svaret på denna fråga såväl för den enskilde kristne som också för pastoral praxis är uppenbar.

Två ting måste vi ha för ögonen i fråga om möjligheten att känna igen synden mot Den Helige Ande i det konkreta fallet: a) Man får inte alltför snabbt tillskriva någon denna synd.⁵⁸ b) Å andra sidan går de som påstår att synden mot Den Helige Ande inte kan kännas igen alltför långt, ty 1 Joh. 5:16 antyder klart att den kan igenkännas. Sådana kristna som står under trycket av att de har begått denna synd, skall tröstas å ena sidan med att de som befinner sig i samvetsnöd på grund av denna synd med säkerhet *inte* har begått synden mot Den Helige Ande, och å andra sidan med evangeliets nådelöften som är allvarligt menade av Gud och sträcker sig till alla syndare.

De flesta lutherska teologer antar att endast pånyttfödda kan begå synden mot Den Helige Ande.⁵⁹ Likväl är andra (Baier m.fl.) av den åsikten att även sådana som inte är pånyttfödda kan begå denna synd, nämligen i det ögonblick i vilket Den Helige Ande ville omvända dem. Under alla omständigheter måste Den Helige Andes övertygande verkan på själen tänkas ha föregått synden, något som klart framgår av de ovannämnda *sedes doctrinae*.

Hebr. 6:4-8 och 10:26-27 kan endast genom antagandet att de handlar om *peccatum in Spiritum Sanctum* harmoniseras med Matt. 12 osv., därför att de klart och tydligt fråntar var och en som villigt syndar och som en gång undfått sanningens kunskap och smakat den himmelska gåvan möjligheten till bättring. Beträffande Hebr. 12:17 är här inte tal om Esaus bättring, utan om hans faders Isaaks sinnesändring angående

⁵⁷ Jfr Quenstedt, Syst. I, 1072.

⁵⁸ Jfr Luther, WA 28, 19 f.

⁵⁹ Jfr Quenstedt, Syst., I, 1060.

förfödslovälsignelsen.⁶⁰ Om hans försök att med tårar få till stånd en ändring i *faderns* sinne berättas i 1 Mos. 27:34 ff.

Att synden mot Den Helige Ande enligt Skriften inte förlåts, står inte i strid med de skriftställen som klart säger, att Kristus förvärvat förlåtelse för alla synder. Skriftvidriga lösningar på denna fråga finns såväl hos kalvinisterna som hos papisterna och synergisterna. Calvinisterna landar slutligen i lösningen att Guds nådevilja och Kristi förtjänst inte sträcker sig till alla människor, utan endast till en del av dem. Till de människor som Gud över huvud taget inte vill göra saliga hör enligt kalvinisk uppfattning även de som begår synden mot Den Helige Ande. Men denna lösning står i strid med 1 Joh. 2:2.

Romerska teologer löser svårigheten från andra hållet. De menar att de som försvär sig mot Den Helige Ande hör till dem som har försummat att förvärva den för saligheten nödvändiga förtjänsten. Hos synergister av alla slag går lösningen ut på att de som begår synden mot Den Helige Ande, liksom de otroende och de förstockade, saknat självavgörelsens prestation, den till omvändelsen och saligheten nödvändiga förminskningen av motståndet och syndaskulden.

Men att denna medverkan till omvändelsen och till att nå saligheten är en inbillning, lär Kristus just i sin varning för synden mot Den Helige Ande. Om det hos oss inte leder till synden mot Den Helige Ande, så är detta att tillskriva Guds nåd allena och inte någon s.k. god beskaffenhet eller prestation hos människan. Leder det emellertid till synden mot Den Helige Ande, så är detta enbart människans skuld och har inte sin grund i någon brist på Den Helige Andes verksamhet. Även här kommer vi inte utöver nåden allena å ena sidan och utöver människans skuld allena å andra sidan. Till detta resultat kommer vi redan när vi stannar vid förstockelsens synd.⁶¹

Vilken kristen skulle, när han besinnar sig, våga säga: ”Den avgörande orsaken till att det hos mig inte leder till synden mot Den Helige Ande ligger inom mig själv”? Helt visst ingen! I hans hjärta heter det istället: *Soli Deo gloria!* I anfäktelsen att ha begått synden mot Den Helige Ande räddar bara en sak: hjärta, sinne och tankar måste riktas mot

⁶⁰ Pieper-Mueller förenklar här Piepers mer differentierade ställningstagande. Pieper, I, s. 688, säger om denna tolkning, att den har ”mer för än mot sig” och visar på ställets problematiska natur. Om Hebreerbrevet jfr avsnittet om kanon. (*T. Hardts anm.*)

⁶¹ Jfr SKB, s. 667.

Guds fullständigt fria nåd i Kristus som ju finns uppenbarad i Skriften. Papisterna och kalvinisterna kan inte ge något riktigt råd här. Varken gärningarnas rättfärdighet eller känslan av inre upplysning kan ge någon tröst i detta stycke. Den rätta trösten ger endast *sola gratia* och *universalis gratia*. Gud gör allt, men han vill också göra allt i oss till vår salighet (1 Tim. 2:4). Därför säger aposteln med tacksägelse och tillbedjan: "Honom tillhör äran i evighet" (Rom. 11:36).

Om Guds saliggörande nåd

(DE GRATIA DEI ERGA HOMINES LAPSO)

1. Nådens nödvändighet

Skriften lär att alla människor genom Adams syndafall blivit syndare, och att de – enligt den gudomliga rättfärdighet som får sitt uttryck i Lagen – står under fördömsedom (Rom. 3:19).¹ Skriften lär vidare att människorna inte förmår att på Lagens väg förvandla Guds fördömsedom till en rättfärdiggörelse (Rom. 3:20, Gal. 2:16). De som försöker detta på Lagens väg når fördömsdomen istället för rättfärdiggörelsen, därför att de inte kan uppfylla Lagens krav som kräver fullkomlig uppfyllelse (Gal. 3:10a). På nådens väg kan och skall människorna dock bli saliga (Ef. 2:8-9, Rom. 4:16). Denna nådens väg har uppenbarats i evangelium om Kristus, som just därför kallas för Guds nåds evangelium (Apg. 20:24). Evangelium har nämligen det förunderliga budskapet, att Gud utan Lagen, dvs. utan några gärningar från människornas sida, av nåd för Kristi skull genom tron förklarar människorna rättfärdiga och frälser dem (Rom. 3: 21-22, 24, 28).

Denna nådens väg är det karakteristiska för den kristna religionen, dvs. det som skiljer den från alla andra religioner. Medan alla andra religioner gör människans gärningar till frälsningens grund, eftersom de ju inte känner till evangelium om Kristus (1 Kor. 2:6-14), är det – enligt den av Gud i Ordet uppenbarade religionen – Guds nåd i Kristus som under uteslutande av alla mänskliga gärningar är orsaken till människornas frälsning. Den som blir salig, blir det helt utan Lagen och utan gärningar, av Guds nåd i Kristus (Ef. 2:8-9). I synnerhet bör de som innehar det kristna läroämbetet ha denna skillnad mellan hednisk och kristen religion klar för sig. Luther är outtröttlig i att visa att gärningarnas väg är det karakteristiska för hedendomen, och att nådens väg är det karakteristiska för kristendomen.²

Då Skriften beskriver den väg på vilken människorna blir frälsta, nämner den förvisso även andra ting än Guds nåd i Kristus. Den säger om både evangelium och om dopet, att dessa frälser (Rom. 1:16, 1 Petr.

¹ Jfr Schmalk. art. SKB, s. 324.

² Jfr WA 40:1, 39 ff, Apologin, SKB, s. 208.

3:21). Därmed inskränker dock inte Skriften begreppet nåd, utan nämner bara de medel som låter oss få del av den redan existerande fullkomliga nåden. Människornas bruk av nådemedlen skall inte uppfattas som en mänsklig prestation, genom vilken människan åtminstone i någon mån gör sig förtjänt av nåden. Lika litet är den tro genom vilken människan blir salig på något sätt en mänsklig prestation. Skriften ställer tvärtom både nådemedlen som medel från Guds sida att ge och tron som gripmedel från människans sida i motsats till gärningarnas väg. Att bli frälst genom Ordet och sakramenten är enligt Skriften detsamma som att bli salig av nåd för Kristi skull utan egna gärningar (Tit. 3:4-5).³ Att bli salig genom tron är detsamma som att nå saligheten utan gärningar, av Guds nåd allena för Kristi skull. Nådens väg är trons väg, och trons väg är nådens väg (Rom. 4:16, Ef. 2:8. Baier: ”Tron sätts inte mot utan underordnas Guds nåd och Kristi förtjänst”).⁴

När vi talar om Guds nåds nödvändighet, menar vi givetvis inte en nödvändighet från Guds sida sett, utan en nödvändighet för den syndiga människan, om hon skall bli frälst. Teorin att världens frälsning genom Kristus skulle vara ett nödvändigt utflöde ur det gudomliga väsendet är en panteistisk spekulatio om Guds väsen som strider mot Skriften. Enligt Skriften är det av fritt förbarmande som Gud vänder sig till världen (Joh. 3:16, Luk. 1:78). Gud är således vår frälsnings fria orsak, vår *causa libera*.

2. Den saliggörande nådens begrepp

Då ordet ”nåd” används om Gud i hans förhållande till syndiga människor som nådens objekt, betecknar det närmast Guds nådiga sinnelag som han för Kristi skull hyser mot syndiga människor, och som består i att han i sitt hjärta inte tillräknar människorna deras synder utan förlåter dem (1 Tim. 1:2, 2 Tim. 1:2 m.fl.). Detta nådiga sinnelag visar Gud människorna i evangelium (Apg. 20:24), och han vill få det trott genom evangeliets vittnesbörd (Mark. 1:15, Hebr. 4:16). Våra dogmatiker definierar den saliggörande nåden (*gratia Dei salvifica*) som *gratuitus Dei favor propter Christum*, Guds ynnest för intet för Kristi skull (Luther: ”Nåd betyder egentligen Guds oförtjänta godhet eller välvilja mot oss,

³ Jfr Luther, Stora katekesen, SKB, s. 477.

⁴ Gratia Dei et merito Christi fides non opponitur, sed subordinatur. Compendium III, 278.

som han bär inom sig själv”).⁵ Nåden i betydelsen *gratuitus Dei favor* hör samman med en hel rad andra uttryck, som också betecknar Guds nådiga sinnelag i Kristus mot den förtappade världen, såsom kärlek (Joh. 3:16, 1 Joh. 4:9), barmhärtighet (Tit. 3:5, Rom. 12:1), godhet och människokärlek (Tit. 3:4). Dessa uttryck betecknar – om än med olika bibetydelser som omsorgsfullt bör studeras och framställas i Skriftens ljus – en affekt hos Gud, nämligen hans människovänliga sinnelag genom vilket han på nådens väg, utan Lagens gärningar, vill frälsa de av Lagen fördömda människorna.

I sin vidare betydelse betecknar ordet ”nåd” emellertid även något i människan, nämligen den goda egenskapen eller förmågan och de goda gärningar som Gud med sitt nådiga sinnelag verkar i de troende (Hülse-mann: ”Nådegåva, ordet ’nåd’ används, enligt det metonymiska språk-bruket verkan för orsak, för de i oss av Guds godhet nedlagda gåvor-na”).⁶ Då de kristna på olika skriftställen, t.ex. 1 Petr. 4:10-11, förmanas att vara goda förvaltare av Guds mångfaldiga nåd, så betecknar nåden här den förmåga som ges åt de kristna och gör att de talar de rätta orden och ömsesidigt tjänar varandra med rätt sinne (Rom. 15:15-16, 1 Petr. 2:19). Denna *donum gratiae*, nådegåva, kallas även *gratia inherens*, inneboende nåd, eller *gratia infusa*, ingjuten nåd.

När det är tal om den orsak som beveker Gud att frälsa de syndiga människorna, betecknar Guds nåd alltid bara *favor Dei gratuitus*, Guds ynnest för intet, under uteslutande av den betydelsen att nåden betecknar nådegåvor som ges åt de kristna. Detta framgår tydligt av att Skriften sätter Guds nåd i motsättning till alla mänskliga gärningar, när det gäller frälsningens orsak (2 Tim. 1:9, Rom. 3:24-28, 11:6). Även om tron är en Guds gåva i människan (det är ju människan som tror, och inte Den Helige Ande), gör den inte rättfärdig och salig i egenskap av en gärning eller en god kvalitet som framkallar goda gärningar, utan endast i egenskap av att vara ett instrument genom vilket den ogudaktiga människan på sig själv tillämpar eller tar till sig Guds nådiga sinnelag (den mottagande handen).⁷ I sina skrifter inskräper Luther gång på gång särskilt att tron visserligen är *donum Dei*, men att den inte i egenskap av *donum Dei* saliggör människan. Att tron inte som *bona quali-*

⁵ WA B 7, 9

⁶ Donum gratiae, nomen gratia per metonymiam effectus pro causa pro donis ex benevolentia Dei in nos collatis sumitur. Praelect. F. C. s. 542.

⁷ SKB, s. 112

tas, god egenskap, utan endast som mottagande hand rättfärdiggör, visar Skriften genom att den ställer såväl Guds nåd som tron emot gärningarna, när det gäller att få del av rättfärdigheten och saligheten (Rom. 4:5, Ef. 2:8-9, Gal. 2:16, Rom 3:28 osv.).

Denna skarpa åtskillnad mellan *favor Dei* (nåden) och *gratia infusa* (nådegåvan) i samband med rättfärdiggörelsen är av yttersta vikt, ty på denna punkt skiljer sig kristendom och hedendom från varandra. Så snart man gör nåden som *gratia infusa* till orsak eller bidragande orsak till rättfärdiggörelsen och saligheten, lär man bara skenbart kristet. I själva verket lär man då under namn av nåd en rättfärdiggörelse och salighet genom Lagen och mänskliga gärningar. Därmed upphävs den kristna läran om frälsning av nåd, *sola gratia* (Gal. 5:4).

Att man ersätter *gratuitus Dei favor* med nåden som *gratia infusa* eller som en god kvalitet hos människan, eller att man förenar dessa olika slags nåd med varandra, är grundfelet hos alla som inom den yttre kristenheten avviker från den kristna läran. I sin motsättning till den kristna läran om nåden går den romerska kyrkan så långt, att den uttalar ett anatema över dem som definierar den saliggörande nåden som Guds nådiga sinnelag i Kristus och utesluter *gratia infusa* som rättfärdiggörelsens orsak.⁸ Genom att förneka *gratia universalis*, den allmänna nåden, hamnar de kalvinistiska reformerta åter i *gratia infusa* som rättfärdiggörelsens och salighetens förmenta grund, trots att de definierar den saliggörande nåden riktigt som Guds nådiga sinnelag.⁹ Ty förnekar man att nåden finns i Kristus för alla människor och erbjuder i evangelium, måste man hänvisa dem som frågar efter visshet till nådens verkningar hos människan, till förnyelsen och de goda gärningarna (alltså: *gratia infusa*) istället för att hänvisa dem till den objektiva tillsägelsen av nåden i nådemedlen.

På samma sätt förhåller det sig med alla som antar en Den Helige Andes uppenbarande och verkande verksamhet utanför de förordnade nådemedlen (Ord och sakrament), vare sig dessa nu kallar sig för reformerta eller något annat.¹⁰ Varje gång de säger sig söka Andens omedelbara, hemliga uppenbarelser och verkningar i det egna inre, vänder de människornas ögon och hjärtan bort ifrån Guds objektiva nådiga

⁸ Jfr Trident., Sess. VI, Can. XI.

⁹ Jfr Calvin, Inst. 3:2, 7.

¹⁰ Så Zwingli, Fidei Ratio.

sinnelag, som finns i Kristus och uppenbaras i nådemedlen för att uppväcka tron och för att bli mottagen genom tron.

Likasa är det uppenbart att alla som antar en mänsklig medverkan vid trons uppkomst inte grundar frälsningen på *gratuitus favor Dei in evangelio revelatus*, Guds ynnest för intet, uppenbarad i evangelium, utan på *aliquid in homine*, något i människan, nämligen på en blandning av nådegåvan och mänsklig prestation. Detta är fallet hos de arminianska sekterna och hos de lutheraner som lär synergistiskt. Dessa fattar *fides iustificans*, den rättfärdiggörande tron, inte som motsatsen till mänsklig prestation, och inte bara som ett instrument genom vilket Guds nådiga sinnelag i Kristus eller syndernas förlåtelse tros på grund av evangeliets löfte, utan fattar den under olika namn som en god egenkap hos människan.

Arminianerna säger uttryckligen att den saliggörande tron inte utesluter de goda gärningarna. De synergistiska lutheranerna definierar den saliggörande tron som en etisk akt, självavgörelse, gott förhållande o.d. Det oundvikliga praktiska resultatet blir att de inte hänvisar den som frågar efter Guds nåd till Guds nådiga sinnelag i Kristus utan till en prestation hos människan och *gratia infusa*. (Möhler kallar den arminianska läran väsentligen katolsk, därför att den bygger rättfärdiggörelsen på den inre förvandlingen och de goda gärningarna.)¹¹ Slutligen ersätts, även inom den renläriga kyrkan, i praktiken *favor Dei* med *gratia infusa*, närhelst syndernas förlåtelse grundas på känslan av nåden istället för på Guds nådetillsägelse i evangeliets objektiva löfte. (Luther påminner om att detta ofta händer hos de kristna och blir källan till stor samvetsnöd.)¹²

När det gäller att bevara den kristna läran ren och oförvanskad, är allting beroende av att man håller fast vid den rättfärdiggörande, saliggörande nåden som *favor Dei propter Christum*, Guds ynnest för Kristi skull. Endast så består Skriftens lära om världens fullkomliga försoning med Gud genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, och att denna försoning inte verkas eller är i behov av någon komplettering med någon gärning från människans sida. Endast så behåller nådemedlen sin skriftenliga betydelse, a) att de är säkra tecken på och vittnesbörd om Guds nådiga vilja mot oss, dvs. att de framräcker och skänker oss syndernas förlåtelse (*vis dativa*), och b) att nådemedlen därigenom upp-

¹¹ Möhler, Symbolik, 5. Aufl. s. 636 f.

¹² WA 17:2, 24 ff.

väcker tron och styrker den (*vis operativa*).¹³ Endast så förblir Skriftens lära om tron som syndaförlåtelsens och salighetens mottagningsorgan intakt, ty den saliggörande trons objekt är Guds nådiga i evangeliets löften betygade sinnelag (*misericordia sive favor Dei*), inte *gratia infusa*.¹⁴ Det är bara konsekvent att Tridentinum inte endast bannlyser den kristna förståelsen av den rättfärdiggörande nåden utan också definitionen av den rättfärdiggörande tron som tilliten till Guds barmhärtighet (can. XII). Men endast så är vissheten om Guds nåd möjlig, därför att nåden som *gratuitus Dei favor* ”helt och hållet räknar oss som fullständigt rättfärdiga inför Gud” (Luther), medan *gratia infusa* inte är fullkomlig och därför tvivel måste infinna sig, så snart den görs till den rättfärdiggörande nådens orsak eller medorsak. Endast så består Skriftens lära om helgelsen och de goda gärningarna, därför att helgelsen och de goda gärningarna endast är frukter och följer av den genom tron redan omfattade gudomliga barmhärtigheten i Kristus (Rom. 12:1). Goda gärningar görs aldrig för att få nåden utan är alltid bara tacksägelseoffer för den i tron redan mottagna nåden och saligheten. (Luther: ”Du måste ha himlen och redan vara salig, innan du gör goda gärningar.”)¹⁵

Kort sagt: den i evangelium uttalade *gratuitus Dei favor propter Christum*, Guds ynnest för intet för Kristi skull, är den orubbliga nådehimmel som spänts över den kristna kyrkan, och under vilken de kristna bor och verkar genom tron. Genom skådandet av denna nådehimmel uppkommer och bevaras tron och blir ”ett levande, skapande, verksamt och mäktigt ting” så att tron inte frågar om goda gärningar skall göras, utan innan frågan uppkommer har tron redan gjort dem och fortsätter att göra dem.¹⁶

Genom att reformationens kyrka återvänt till den rätta förståelsen av ”den saliggörande nåden” som *favor Dei propter Christum* till skillnad från *gratia infusa*, har den återvänt till den kristna lärans apostoliska renhet.¹⁷ Melancthon polemiserar redan i första upplagan av sina *Loci* mot den skolastiska uppfattningen av den saliggörande nåden som *qualitas, quae sit in animis sanctorum*, en egenskap som vore den i de heli-

¹³ Jfr Augsb. bek. art. XIII och V, SKB, s. 62, 58.

¹⁴ SKB, s. 112.

¹⁵ WA 10:I, 1, 108

¹⁶ WA B 7, 11.

¹⁷ WA 8, 105 f.

gas själar, och visar att kyrkan genom denna definition berövats evangelium.¹⁸ Luther och Melanchton korrigerar f.ö. Augustinus på denna punkt, därför att denne låter den ur Guds nåd framflytande förnyelsen (och inte Guds nådiga sinnelag i Kristus) vara rättfärdiggörelsens grund. De lutherska bekännelseskriterierna påpekar om och om igen att den rättfärdiggörande och saliggörande nåden inte är någon *habitus* (inre beskaffenhet) hos människan utan Guds barmhärtighet.¹⁹ Luther talar gång på gång om att *gratia infusa* är det grundfel som både påvedömet och det protestantiska svärmeriet är byggda på (Luther höll både papism och de protestantiska sekterna för att vara svärmeri)²⁰. Så också ”den andre Martin” (Chemnitz) och med honom de senare dogmatikerna, i synnerhet Quenstedt. Kort sagt: det är ett den lutherska kyrkans särdrag, att den definierar den saliggörande nåden som *favor Dei gratuitus*, och att den fördenskull tar *sola gratia, sola fide, sine operibus* på djupaste allvar.

3. Den saliggörande nådens egenskaper

A. *Den saliggörande nåden är nåd i Kristus*. Den nåd enligt vilken Gud är nådigt sinnad mot de av Lagen fördömda människorna, är i Skriften inte någon absolut nåd, dvs. en av Guds maktfullkomlighet beroende nåd,²¹ utan den är en nåd i Kristus eller för Kristi skull, dvs. en nåd som förvärvats genom Kristi *satisfactio vicaria* (Rom. 3:24). Guds nådiga sinnelag får man aldrig tänka sig lösryckt ifrån den återlösning som skett genom Kristus. Man har försökt tänka sig återlösningen genom Kristus som ett befriande i allmänhet istället för ett friköpande genom lösepenning. Därmed intar man emellertid en position utanför den heliga Skrift.²² Som köpeskilling, för vars skull nåd finns för människorna, nämner Skriften det faktum att Kristus trätt in under den gudomliga Lagens såväl förpliktelse (Gal. 4:4-5) som förbannelse (Gal. 3:13) som tynger människorna.

¹⁸ Jfr Melanchtons definition av begreppet nåd såsom *condonatio seu remissio peccati*, tillgift eller förlåtelse av synden, Loci, ed. Kolde, s. 168 f.

¹⁹ SKB, s. 171.

²⁰ WA 37, 176 f.

²¹ Så Socinus, Praelect., Theol. c. 16, och t.o.m. Thomas ab Aquino med motiveringen att Gud inte har någon över sig, Summa III, qu. 46, art. 2.

²² Så med rätta Meyer till Rom. 3:24 mot Ritschl.

Enligt Skriften utesluter mänsklig prestation och Guds nåd varandra helt (Rom. 11:6), men Kristi förtjänst och Guds nåd utesluter inte varandra utan hör oskiljaktigt ihop. Eller med andra ord: Guds nådiga sinne-
lag mot den syndiga världen utesluter inte, utan innesluter tillfreds-
ställandet av Guds fordrande och straffande rättfärdighet som skett ge-
nom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse (Rom. 3:25). På denna
punkt handlar det om att antingen bejaka eller förneka det kristna nåde-
begreppet. Liksom nåden omintetgörs (Rom. 11:6), om man vill knyta
de mänskliga gärningarnas förtjänst till den, upphävs den också, om
man vill lösrycka den ifrån Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse.
Den nåd som tänks utan Kristi tillfyllestgörelse är ett *non-ens*, ett icke-
vara. Den som tror på en sådan nåd, ”tror i vädret”.²³

Det kristna nådebegreppet förvanskas också då nåden bara delvis
görs beroende av Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse. Det sker när
man menar att det bara är enligt Guds uppskattning eller bestämmande
och inte i sig (på grund av dess eget värde) som Kristi förtjänst utgör en
tillfyllestgörelse för människornas synder (acceptationsteorien: skotis-
ter, arminianer m.fl.). Men nåden grundar sig enligt Skriften inte bara
delvis utan helt och hållet på Kristi förtjänst. All nåd som finns, finns
bara genom den återlösning som skett genom Kristus Jesus (Rom.
3:24).²⁴

Om så nåden bara delvis lösrycks från Kristi förtjänst tänks den gu-
domliga nåden *extra Christum*, utanför Kristus. Då rycks Kristus i sitt
frälsningsverk bort från centrum (i strid mot 1 Kor. 2:2) och ger upphov
till spekulationer om Guds vilja utanför Kristus.²⁵ Frågor av typen ifall
inte Gud i kraft av sin maktfullkomlighet som den högste domaren
skulle kunna vara människorna nådig utan Kristi *satisfactio vicaria*, är
inte bara fullständigt onyttiga utan står också i strid mot Skriften, efter-
som Guds nåd i Kristus eller *propter Christum* har uppenbarats som ett
orubbligt faktum.²⁶ Domen över alla som lär att Gud är människorna
nådig inte för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelses skull utan på
grund av deras eget moraliska uppförande (så alla unitarier och Ritschl,

²³ WA 10:3, 160 f.

²⁴ Så Meyer som rätt avvisar Hofmanns uppfattning av ”*apolytrosis*” i Rom. 3:24 som befrielse ”som kostar befriaren en del” med orden: ”Nej, med ’köpeskilling’ menas hela kostnaden, motsvarande den som *modo vicario*, på ett ställföreträdande sätt, in-
tar den befriades plats.”

²⁵ Jfr Calvin, Inst. II, 17, 1, och Luther, WA 10:I:1, 471 f.

²⁶ Jfr Luther, WA 23, 269 f.

Harnack, m.fl.) måste bli att de gett upp den kristna tron och står utanför den kristna kyrkan. Den kristna kyrkan är samfundet av de på Kristus troende, dvs. de som tror att de för Kristi skull har en nådig Gud (Ef. 1:7).²⁷

B. Den saliggörande nåden är allmän nåd. Guds i Kristus nådiga sinne- lag sträcker sig till alla människor utan undantag. Med andra ord är den saliggörande nåden allmän (*Gratia Dei erga homines lapsos non particularis, sed universalis est*, Guds nåd mot de fallna människorna är inte begränsad utan allmän). Skriftens avvisande av en begränsad nådevilja (partikularism) kan uppdelas i tre grupper: 1. Skriften talar uttryckligen om alla människor som föremål för Guds nåd i Kristus (Tit. 2:11, 1 Tim. 2:4, Joh. 3:16, 1 Joh. 2:2). Att inskränka "världen" i Joh. 3:16 förbjuds genom vers 18, där även de icke-troende tillhör den värld det är tal om. 2. Skriften säger uttryckligen att *gratia universalis*, den universella nåden, är till för alla enskilda individer (2 Petr. 3:9, Hes. 33:11). 3. Skriften betygar på många ställen att den saliggörande nåden sträcker sig även till sådana som slutligen går förlorade (1 Kor. 8:11, Rom. 14:15, 2 Petr. 2:1 osv.). Invändningen att 1 Kor. 8:11 och Rom. 14:15 rör sig om fall som i själva verket inte inträffar, förstör apostelns hela resonemang. Icke desto mindre vill Gud även deras omvändelse som går förlorade (Matt. 23:37).

Gerhard säger om den allmänna nåden, att Skriften bekräftar den med ord, Kristus med tårar och Gud själv med ed.²⁸ Thomasius sammanställer Skriftens utsagor om den allmänna nåden så här: Guds kärlekstilja är universell, den omfattar alla människor (1 Tim. 2:4), hela det fallna människosläktet (Joh. 3:16 och i synnerhet Rom. 11:32), den utestänger inte någon från frälsningen (2 Petr. 3:9), inte ens dem som skjuter frälsningen ifrån sig, liksom Kristus ju också dött för dem som han är en stötesten för och som förkastar honom (Rom. 14:15, 1 Kor. 8:11, 2 Petr. 2:1).²⁹

Gratia universalis är den lutherska kyrkans lära. De lutherska be- kännelseskriterierna lär en trefaldig universalism: 1. ifråga om Guds kärlek, 2. ifråga om Kristi förtjänst och 3. ifråga om nådemedlens allvarligt menade verkan i alla Ordets hörare.³⁰ Den partikulära (begränsade) nå-

²⁷ Jfr Augsburg. bek. art. IV, WA 10:I, 1, 468 ff.

²⁸ De Elect. et Reprob. 57.

²⁹ Jfr Thomasius, Dogm. 2 Aufl. I, 423.

³⁰ Jfr SKB, s. 662-665.

deviljan fördöms uttryckligen i de lutherska bekännelseskriterierna.³¹ Visserligen har synergisterna beskyllt de lutherska bekännelseskriterierna för att i själva verket upphäva *gratia universalis*, eftersom dessa vid sidan om *gratia universalis* med sådan bestämdhet lär *sola gratia* och tillskriver de frälsta inte någon bättre utan samma onda hållning och samma skuld som de förtappade och därför förklarar, att frågan varför somliga omvänds och blir frälsta och andra inte är olöslig i detta livet och hör till Guds obegripliga domar och outgrundliga vägar.³² Men synergisternas argumentation vilar på villfarelsen att inte Skriftens utsagor utan en mänsklig åsikt om ett ”enhetligt system” skulle vara den kristna lärans mått.

Även Luther betonar kraftigt både universaliteten i Guds kärlek och frälsningen i Kristus och den allvarliga kallelsen av alla Ordets hörare,³³ Men med samma skärpa som de lutherska bekännelseskriterierna skiljer Luther mellan *voluntas revelata*, den uppenbarade viljan, och *voluntas abscondita*, den fördolda viljan. När han gör det låter han emellertid *gratia universalis* förbli intakt.

Trots att Skriften ger så klara vittnesbörd om Guds allmänna nåd, har *gratia universalis* alltid gång på gång ifrågasatts, så redan av Augustinus som själv inte lyckades finna den helt skriftenliga positionen gentemot Pelagius.³⁴ I den gotschalkska striden på 800-talet famlade båda sidor i ungefär samma utsträckning i mörkret. Framför allt har dock kalvinisterna förnekat *gratia universalis* och det på tre olika sätt: Gud älskar inte alla människor, Kristus har inte heller frälst alla, inte heller vill Den Helige Ande omvända alla.³⁵

Praktiskt betydelselös för frågan om *gratia universalis* är skillnaden mellan supralapsarier (Gud har beslutat att skapa en del av människorna till fördömsen)³⁶ och infralapsarier (Gud har beslutat att lämna en del av människorna i den fördömsen som genom syndafallet kommit över alla människor, eller att förbigå dessa med sin nåd)³⁷. Även amyraldisternas s.k. hypotetiska universalism, enligt vilken Kristus vunnit nåd för

³¹ SKB, s. 534.

³² SKB, s. 667.

³³ WA 46, 676 f.

³⁴ Jfr De Corrupt. et Grat., c. 14, Enchir. ad Laur., c. 103 och Chemnitz, Loci, De Iustific., s. 728.

³⁵ Jfr Formula Consensus Helvetici, 13.

³⁶ Calvin, Instit. III, 21, 5.

³⁷ Dordrecht beslutet, Westminster Confession of Faith.

alla människor, men att Gud vill verka tron bara hos de utvalda, leder i praktiken till förnekelse av *gratia universalis*.

Partikularismen har inte sin grund i Skriften utan i mänsklig spekulation om Guds vilja och hans verksamhet. Den beror till sist på en filosofisk sats, nämligen på det rationalistiska axiomet: ”Det som Gud på allvar har för avsikt att göra, måste faktiskt ske i varje enstaka fall.” Man menar att eftersom ju inte alla människor blir frälsta, vill inte heller Gud frälsa alla.³⁸ Detta är mänskligt filosoferande om Guds vilja och inte Skriftens lära (Joh. 3:16-17). Skriften lär visserligen att Gud vill frälsa alla människor, men den lär inte någon *gratia irresistibilis*, oemotståndlig nåd, som kalvinisterna gör (Joh. 3:18, 2 Petr. 2:1-2, Matt. 23:37, Luk. 7:30, Apg. 7:51 osv.). Meningen ”*we must assume that the result is the interpretation of the purpose of God*”, ”vi måste anta att reslutatet är tolkningen av Guds avsikt” (så Hodge), är således skriftvidrig. På grund av Skriftens utsagor måste vi tvärtom anta, att Guds nåd, trots att den inte når sitt mål hos alla människor, skall kallas *gratia seria et effiax*, en allvarlig och verksam nåd (Matt. 23:37).

C. Den saliggörande nåden är allvarlig nåd. Guds nådiga sinnelag i Kristus är inte något fäfängt beskådande (*otiosa complacentia*, överksam välvilja, *nuda velleitas*, blott och bart viljande) utan en allvarlig, verksam nåd (*gratia seria et effiax*). Vi måste hålla fast vid denna egenskap hos nåden: 1) därför att Kristus befallt sin kyrka att gå ut i hela världen och för hela världen förkunna evangelium, dvs. det faktum att Gud för Kristi skull är alla människor nådig (Mark. 16:15, Luk. 24:47, 2 Kor. 5:19), 2) därför att Den Helige Ande vill verka tron på evangelium i alla dem som hör evangelium (Matt. 23:37).³⁹ Gud vill dessutom bevara och fullända den påbörjade tron (Fil. 1:6), 3) därför att Skriften inte återför detta faktum, att många som hör evangelium inte kommer till tro, på att nåden går förbi dem eller på en brist i Guds allvarliga nådeverkan, utan hänför det istället till det motstånd mot Den Helige Andes nådeverkan som människan framhärdar i (Matt. 23:37, Apg. 7:51).

Guds nådeverkan, genom vilken han i människorna vill framkalla tron, kan förvisso motstås (*gratia resistibilis*, den emotståndliga nåden). När Kristus allvarligt eftersträfvade framgång bland judarna, så hindra-

³⁸ Jfr Calvin: Inst. III 15-17, 21-24, Charles Hodge: ”Om alla människor ej frälses, avsåg Gud aldrig deras frälsning”, Syst. Theol. II, 323.

³⁹ Jfr WA 47, 537 f.

des den ju bara av deras gensträvighet (Matt. 23:37). Möjligheten till mänskligt motstånd mot Guds verkan kan dock inte, som somliga trott, förklaras med att den verkan genom vilken Gud i människorna framkallar tron inte är någon den gudomliga allmaktens verkan. Att det här är fråga om allmaktens verkan lär Skriften mycket klart (Ef. 1:19-20). Dock måste vi på grund av Skriften säga detta: Den Guds verkan som sker genom nådemedlen kan motstås, trots att den är en allmaktens verkan.

Luthers mening är skriftenlig: Gud kan motstås, då han verkar genom medel; Gud kan inte motstås, då han verkar utan medel, i sitt ohöljda majestät (*nuda maiestate*).⁴⁰ Vid Kristi evangeliums inbjudan är motstånd möjligt (Matt. 11:28, 23:37). Då Kristus på den yttersta dagen visar sig i avtäckt härlighet, är varje motstånd uteslutet (Matt. 25:31-32). Den åsikt som framförs av dem som företräder *gratia particularis*, att Gud inte kan motstås när han verkar på allvar, måste på grundval av Skriftens utsagor rättas till att Gud kan motstås, när han verkar genom medel, även om han verkar på allvar (jfr med naturens rike, där det naturliga livet som till sin existens beror av Guds allsmåktiga verkan men ändå kan förhindras och förstöras). Därmed faller hela den kalvinska argumenteringen, att framgången eller resultatet leder till den rätta utläggningen av Guds vilja.

Inte heller utgör förhårdelsen såsom en Guds akt något bevis mot *gratia seria et efficax*. Raka motsatsen är fallet. Enligt Skriften är förhårdelsen inte absolut utan äger rum på grund av människans skuld, dvs. hennes motstånd mot Guds Ord och vilja. Förhårdelsen är Guds vredesdom över dem som föraktar den framräckta nåden och strävar emot Den Helige Andes verkan (jfr Rom. 11:9, ”vedergällning”). Detta framgår också av sammanhanget på de ställen i evangelierna där det är tal om förstockelse, förblindande, fördöljande av nåden o.d. (Joh. 12:40, Matt. 13:14-15, 11:25-26, 23:28 osv.). Ordet i Joh. 12:40, som handlar om de otroende judarnas förhårdelse, föregås av uppgiften om att dessa inte trott på Jesus, trots att han inför dem gjort tecken. Likaså föregås Jesu berättelse om fördöljandet av nåden (Matt. 11:25) av uppgiften att de städer där han gjort de flesta av sina under inte gjort bättring. Här rör det sig om en straffdom över människor som ställt sin egen vishet mot den gudomliga uppenbarelsen av nåden.⁴¹ På samma

⁴⁰ WA 18, 685.

⁴¹ WA 38, 524 f.

sätt förhåller det sig när det gäller skriftställen som Matt. 23:38, Apg. 7:51 m.fl. Skriftens lära om förstöckelsen är således inte något bevis mot *gratia seria et efficax*, den är istället ett bevis för den.⁴²

Gratia seria et efficax måste framhållas även mot synergisterna, i den mån dessa inte vill låta Guds nådeverkan sträcka sig längre än till trons möjlighet och inte till trons verklighet. Arminianerna och synergistiska lutheraner säger visserligen om nåden, att den är *seria, efficax, sufficiens* och rentav att den verkar allt. De tillägger emellertid att den gudomliga nådens verkan i nådemedlen inte är tillräcklig för att uppväcka tron, ty mänsklig samverkan (användandet av den naturliga fria viljan, självavgörelse, det rätta förhållandet mot nåden, avstående från medvetet motstånd o.d.) måste till, om tron verkligen skall kunna uppkomma. Meningen är alltid densamma, nämligen att den gudomliga verkan i nådemedlen inte räcker för att ensam framkalla tron, medan Skriften dock tydligt lär att den gudomliga nåden inte bara verkar kraft till att tro utan också själva trosakten (Fil. 1:29).

Då man på grund av Skriftens utsagor håller fast vid *gratia universalis, seria et efficax* och vid *sola gratia*, uppkommer förvisso frågan: Varför blir inte alla människor omvända och frälsta? (*Cur alii, alii non? Cur alii prae aliis?* Varför några och inte andra? Varför några före andra?) Både kalvinisterna och synergisterna svarar på denna fråga, men båda gör det på ett skriftvidrigt sätt. Calvinisterna stryker *gratia universalis* och synergisterna *sola gratia*. På denna punkt erkänner den lutherska kyrkan en i detta livet oförklarlig hemlighet, och lär att *gratia universalis* och *sola gratia* skall fasthållas utan någon rationell förmedling.⁴³ Två ting lär dock Skriften klart: Den som blir frälst, blir frälst av nåd allena (Rom. 3:24, Ef. 2:8-9), den som går förlorad, går förlorad genom sin egen skuld, inte av någon brist på Guds nåd eller på nådens verkan (Hos. 13:9). De talrika försöken att lösa det här föreliggande problemet visar inte på någon teologisk mognad utan snarare teologisk omognad.

Den allmänna nåden är och förblir en trosartikel. Även den omständigheten, att inte alla folkslag på jorden och inte alla enstaka personer inom ett folkslag haft tillgång till evangelium, skall inte få oss att tvivla på *gratia universalis et seria*, ty det hör till Guds outgrundliga domar, då Gud straffar även efterföljande släkten för att evangelium föraktats

⁴² WA 38, 557.

⁴³ Jfr SKB, s. 667.

(Rom. 11:33-34).⁴⁴ För att rädda *gratia universalis* inför det mänskliga förnuftets domstol har man dels menat att hedningarna även utan tron på evangelium blir frälsta på grund av sin strävan efter dygden, dels antagit att även efter detta livet ett tillfälle skall ges att höra evangelium och tro på det (så Martensen, Kliefoth, m.fl.). Detta är dock mänskliga tankar som saknar stöd i Skriften (Mark. 16:15-16). I det eviga livet, där vår kunskap om Gud och de gudomliga tingen inte längre kommer att vara fragmentarisk, kommer även detta mörker att vara ljust (1 Kor. 13:12).

4. Den kyrkliga terminologin beträffande Guds nådevilja

Det nådiga sinnelag som Gud i Kristus hyser mot alla människor kallas i Skriften även för Guds vilja med människorna (1 Tim. 2:4). Vid diskussionerna om Guds vilja har olika uttryck begagnats för att beskriva Guds vilja. Dessa behöver förklaras.

1. Guds vilja att göra alla människor saliga skall inte betecknas som absolut (*voluntas absoluta*) utan som ordnad vilja (*voluntas ordinata*), därför att den både grundar sig på Kristi förtjänst (*satisfactio vicaria*) och omfattar de givande medlen (*media dotika*) från Guds sida, evangelium och sakramenten, och från människans sida mottagningsmedlet (*medium läptikon*), tron. Med andra ord vill Gud att alla människor skall bli frälsta, men att de blir det för Kristi skull, på nådemedlens och trons väg. Man skulle kunna beteckna denna vilja som absolut, men då bara i den meningen att den är helt oberoende av mänsklig förtjänst och värdighet (Rom. 3:23).

2. Uttrycket ”betingad vilja” (*voluntas conditionata*) används i flera betydelser. Så länge det är synonymt med *voluntas ordinata*, är det sakligt sett rätt att använda det. Men uttrycket kommer att beteckna något innehållsligt felaktigt, om det används för att uttrycka tanken på mänsklig prestation vid tillägnandet av frälsningen (jfr uttrycket ”betingad nådevilja” hos synergisterna). De i Skriften förekommande villkorsbetsatserna måste förstås på rätt sätt. När Guds vilja i Lagen beskrivs med orden: ”Om du håller Lagen, så blir du frälst”, uttrycker ordet ”om” ett faktiskt villkor eller en prestation (Luk. 10:28, Gal. 3:12). Men då Guds

⁴⁴ Jfr SKB, s. 667.

nådevilja beskrivs med orden: ”Om du tror evangelium, blir du frälst” (Rom. 10:10, Apg. 16:31), betecknar ordet ”om” bara det sätt på vilket nåden tillägnas – aldrig någon prestation hos människan, eftersom Skriften ju sätter tron i motsättning till varje mänsklig prestation när det gäller att bli frälst (Rom. 3:28, Gal. 2:16. Heerbrand: ”Tron är inte ett villkor och fordras i egentlig mening inte heller som ett villkor. ... Handen kallas inte ett villkor utan ett medel och verktyg, varigenom allmosan tas emot”).⁴⁵

3. Om skiljandet mellan en föregående eller första vilja (*voluntas antecedens, voluntas prima*) och en efterföljande eller andra vilja (*voluntas consequens, voluntas secunda*)⁴⁶ har mycket otillbörligt skrivits. Distinktionen är dock skriftenlig om den används för att ge uttryck åt den tankegång som förekommer i Joh. 3:17-18. Enligt detta ställe skall vi först och främst föreställa oss Gud som den som vill saliggöra alla människor genom tron (*voluntas prima, antecedens*). Fördöma vill Gud först när människorna inte tror på Kristus (*voluntas secunda, consequens*).

Det är en helt skriftvidrig tanke när kalvinisterna föreställer sig Guds vilja som ursprungligen tvådelad, som om Gud ville frälsa en del av människorna och fördöma den andra delen. Ogiltig är också deras invändning, att det inte finns något ”före” och ”efter” i Gud, eftersom det för vår gudskunskap inte kommer an på hur tingen är i Gud (1 Tim. 6:16), utan på hur Gud uppenbarar sig då han i nåd sänker sig ner till den ofullkomliga mänskliga uppfattningsförmågans nivå och uppenbarar sig i Skriften. Enligt den i Skriften föreliggande gudomliga uppenbarelsen måste vi människor tänka oss den ena gudomliga akten före den andra. Detta är något som de lutherska teologerna mycket bestämt framhåvt mot kalvinisterna.⁴⁷

Distinktionen får inte uppfattas som om det i Gud fanns någon tidsmässig tankarnas ordningsföljd och två delade viljor, men eftersom Gud i sitt majestäts odelbara enhet är ofattbar för oss människor, som är bundna till våra föreställningar om tid och rum, talar Gud med oss på

⁴⁵ Fides non est conditio neque ut conditio requiritus, proprio loquendo. ... Manus non conditio dicitur, sed medium et instrumentum, quo eleemosyna accipitur. Compend., s. 379 f. Så även Gerhard, Loci, De Ev. 26.

⁴⁶ Jfr Chrysostomus, Homil. I in Epist. ad Ephes., Johannes Damascenus, De Fide Orthodoxa II, 29.

⁴⁷ Jfr Hollazius: Exam. III, s. 1 c.1 qu. 5).

människosätt, och vi måste tala om honom, på samma sätt som Skriften gör (jfr Luther: ”Gud tar på sig mänsklig gestalt och talar med oss genom hela Skriften såsom en människa talar med människor”).⁴⁸

Å andra sidan får distinktionen mellan en första och andra vilja i Gud inte användas för att skapa utrymme för en villolära, vilket i alla tider skett hos pelagianer och semipelagianer. Dessa låter den andra viljan syfta inte bara på de otroendes fördömelse utan också på de saligas frälsning, och detta på så sätt att man låter Guds första vilja eller den allmänna nådeviljan bara göra sig gällande och bära frukt under mänsklig samverkan. Detta är skriftvidrigt. Enligt Skriften är *voluntas antecedens*, den föregående viljan, barmhärtighetsviljan (*voluntas misericordiae*), och *voluntas consequens*, den efterföljande viljan, är Guds domsvilja (*voluntas iustitiae*, rättfärdighetsvilja), såsom Gerhard alldeles riktigt definierar det.⁴⁹

4. Distinktionen mellan en uppenbarad och en fördold Guds vilja (*voluntas revelata, signi – voluntas abscondita, beneplaciti*) har likaså oftast blivit missbrukad. Den skall dock inte helt bannlysas utan istället belysas och bevaras i sin skriftenliga mening. Skriften lär å ena sidan en Guds vilja, som är helt uppenbar (1 Kor. 2:10, 16), å andra sidan pekar den på en Guds mening, som ingen människa någonsin förstått eller kommer att förstå (Rom. 11:34). Helt uppenbar är i Skriften både Guds lagvilja (Matt. 5:17-19, Gal. 3:10) och hans evangelievilja (Joh. 3:16). Detta är *voluntas Dei revelata*, Guds uppenbara vilja, som även kallas *voluntas signi*, tecknets vilja, därför att Gud ger sig tillkänna genom ett för människans sinnen uppfattbart tecken (*signum*), nämligen Ordet.

Obegripliga för oss är dock Guds domar och hans vägar outrannsakliga (Rom. 11:33-34), t.ex. då vi jämför enstaka personers och folkslags öden (Isak och Ismael, Jakob och Esau, judar och hedningar, Rom. 9-11). Här dyker frågan upp: *Cur alii prae aliis?* Varför några framom andra? På detta problem ger Skriften oss inte någon lösning, eftersom vi enligt Skriften måste hålla fast både vid *gratia universalis*, den allmänna nåden, och vid *sola gratia*, nåden allena, och dessutom vid *eadem culpa*, samma skuld (Rom. 3:23-24, jfr kalvinisternas och synergisternas lösningsförsök). Dessutom betyder Skriften Guds allvarliga nådevilja (*gratia seria et efficax*, Rom. 10:21, Jes. 65:2). Därigenom är alla lösningsförsök så mycket mer uteslutna. Detta Guds styrande, vars

⁴⁸ WA 43, 179.

⁴⁹ Loci, De Nat. Dei, 271.

grunder vi inte känner till, är *voluntas abscondita* eller *Deus absconditus*, den fördolda viljan eller den fördolde Guden.

Denna distinktion mellan *voluntas revelata* och *voluntas abscondita* skall man låta vara kvar som något skriftenligt, och den dårskap som består i att blanda ihop *voluntas abscondita* och *voluntas revelata* eller i att vilja förklara det kända med det okända skall nogsamnt undvikas. Calvinisterna gör sig skyldiga till denna dårskap genom att de av Guds för oss obegripliga styrande drar slutsatsen att någon av Gud i Skriften uppenbarad allmän nådevilja inte finns. Synergisterna blandar in *voluntas abscondita* i *voluntas revelata*, så att de upphäver Guds vilja som lär *sola gratia*.

Den rätta vägen är att vi inte förnekar att *voluntas Dei abscondita* finns, men att vi ifråga om Guds inställning till oss vänder vår blick helt och hållet bort ifrån *voluntas abscondita* och bedömer Guds vilja med oss helt i enlighet med den vilja som Skriften uppenbarar, och som lär *universalis gratia* och *sola gratia*. Det är så den lutherska kyrkan gör i sina bekännelseskriter.⁵⁰ Konkordieformelns författare är klart medvetna om att hävdandet av *universalis gratia* och *sola gratia* är en bekännelse till två sanningar som till synes ömsesidigt upphäver varandra. Men de fasthåller vid båda sanningarna, därför att båda finns uppenbarade i Skriften, och för att det är Guds vilja att vi i våra tankar om Gud och hans vilja skall hålla oss till hans uppenbarade Ord.⁵¹

Luthers inställning i denna fråga sammanfaller helt och hållet med Konkordieformelns. Den uttrycks (liksom på många andra ställen) kort sammanfattad i Luthers skrivelse till en inte namngiven person.⁵² Här säger Luther först och främst, att Gud den allsmäktige vet allting, och att alla skapade varelsers gärningar och tankar måste ske i enlighet med hans vilja. Han tillägger emellertid strax därefter: ”Så är det dock hans [Guds] allvarliga vilja och mening, ja, hans befallning, enligt hans eviga rådslut att göra alla människor saliga och delaktiga i den eviga glädjen. Vill han nu saliggöra och äga alla de syndare, som lever och rör sig under hans vida, höga himmel, så skall ni inte avsöndra er och skilja er från Guds nåd genom era dåraktiga tankar, som är ingivna av djävulen.” Enligt Luther är det dåraktiga tankar, ingivna av djävulen, då man blandar in Gud, såsom för oss *absconditus*, i det vissa, uppenbarade Ordet

⁵⁰ Jfr SKB, s. 666 f.

⁵¹ Jfr SKB, s. 667 f.

⁵² WA Br 10, 489.

och därigenom gör sig själv oviss om den allmänna nåden. I en skrivelse från år 1531 säger Luther: ”Sådana tankar är inget annat än försök att utforska det gudomliga majestätet och helt visst ingivelser och brandpi-lar som kommer från den lede djävulen.”⁵³

Så talar Luther genomgående. Med *Deus absconditus* vill han inte befatta sig, honom tillber han bara ödmjukt i hans höga majestät. För Luther betyder *Deus revelatus* allting: i honom allena finner han tröst och frälsning.⁵⁴ Luther har på denna punkt alltid förblivit konsekvent, och det innebär att han alltid förblivit skriftteolog, en som aldrig går ut-över Guds Ord.

Även Calvin säger att man inte skall söka utrannsaka Guds hemliga vilja utan istället hålla sig till Kristus och evangelium.⁵⁵ Men Calvin bedrar sig själv svårt. Han kan inte alls hänvisa till Kristus och evange-lium, därför att han inte låter Kristus och evangelium finnas till för alla Ordets hörare (*gratia particularis*, begränsad nåd). I själva verket hän-visar han inte till Kristus och evangelium utan till inre upplysning och helgelse, till en *gratia infusa* som man skall vänta på. Den Kristus som Calvin hänvisar till är inte den Kristus som borttagit världens synder och predikas i evangelium som alla syndares frälsare, utan en *interior Spiritus illuminatio*, en inre Andens upplysning.

Enligt Calvin skall Guds vilja med oss inte bedömas enligt den all-männa kallelsen (*universalis vocatio*) utan endast enligt den speciella kallelsen (*vocatio specialis*) som består i en inre upplysning genom Den Helige Ande.⁵⁶ Calvin bedrar sig ytterligare med sin åtskillnad mellan gudomens fördolda inre djup och uppenbarelsen i Ordet. Guds djup är inte fördolda för Calvin utan är för honom så klara, att han med hjälp av dem stryker över Guds uppenbarelse i Ordet (*gratia universalis*).⁵⁷ Det är påfallande hur ofta Calvin motsäger sig själv i sin framställning av sin lära om Guds vilja med människorna. Han talar t.ex. om en kallelse genom Ordet som är fattad som allmän, för att de fördömda inte skall kunna ursäktas sig med den utan genom sitt föraktande av Guds nåd måste fördöma sig själva dubbelt.⁵⁸ Därvid glömmer han att det enligt

⁵³ WA Br 6, 86.

⁵⁴ WA 42, 292.

⁵⁵ Jfr Inst. III, 24, 5.

⁵⁶ Inst. III, 24, 8.

⁵⁷ Inst. III, 21, 1, 2; 24, 3.

⁵⁸ Inst. III, 24, 15.

hans partikularism inte finns någon nåd åt de fördömda, och att nåden således inte kan föraktas av dessa.

Luther och Calvin är således inte djupast sett överens (som somliga menat) ifråga om antagandet av en uppenbarad och en fördold Guds vilja. Medan Luther bedömer Guds nådevilja endast efter Skriftens utsagor, vill Calvin bestämma Guds nådevilja endast utifrån resultatet eller den historiska erfarenheten. Medan Luther låter den i Skriften betygade allmänna nådeviljan förbli helt intakt, förvånar sig Calvin över dårskapen hos sådana som fortfarande tror på den allmänna nådeviljan, eftersom evangeliets framgång endast är partikulär.⁵⁹ Medan Luther lär att Gud verkar också i dem som går förlorade för att framkalla tron och för att avvända fördömsen, men att denna Guds verkan, som sker genom Ordet, kan motstås och att Ordets misslyckande därför skall tillskrivas det mänskliga motståndet, så förnekar Calvin att det finns någon Guds vilja som inte sker,⁶⁰ och han förnekar att Gud utövar någon verkan som avser att omvända dem som går förlorade. Medan Luther slutligen antar, att det bara finns en skenbar motsägelse mellan Guds uppenbarade vilja och hans outgrundliga domar, och att den kommer att lösas i det eviga livet,⁶¹ så sätter Calvin Guds outgrundliga domar i verklig motsättning till hans uppenbarade vilja. Calvins harmoniseringsförsök består i att han upphäver den uppenbarade viljan genom den fördolda.⁶²

Luthers och Konkordieformelns inställning, enligt vilken *universalis gratia* och *sola gratia* fasthålls och frågan *Cur alii prae aliis?* förklaras vara olöslig i detta livet, har under alla tider, och även i vår tid, utsatts för kritik från alla håll. Denna kritik visar dock kritikernas efterblivenhet. Frågan kan nämligen inte lösas, så länge man håller fast vid de sanningar som Skriften klart lär. Både det kalvinistiska och det synergistiska lösningsförsöket förvandlar den saliggörande nådens skriftliga begrepp, Guds oförskyllda nåd för Kristi skull, till *gratia infusa*, den ingjutna nåden. På så vis hamnar alla som i detta livet vill besvara frågan *Cur alii prae aliis?* på romersk mark och i gärningslära. Mänskliga försök att förklara *voluntas abscondita* upphäver alltid *sola gratia* och visar sig vara onyttiga och fördärvliga.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Inst. III, 24, 16.

⁶¹ WA 18, 785.

⁶² Jfr RE³ XV, 599.

Läran om Kristus

(CHRISTOLOGIA)

Det torde knappast vara nödvändigt att framhäva vikten av läran om *Kristus*. *Hur viktig den läran är framgår av att Guds saliggörande nåd* inte är absolut, dvs. inte grundas i Guds suveräna makt, utan är en nåd som förmedlas genom Kristus eller förvärvats av honom. Visserligen brukar vi i enlighet med kyrkans språkbruk beteckna läran om rättfärdiggörelsen som den kristna lärans centralartikel (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*, artikeln med vilken kyrkan står eller faller), men läran om rättfärdiggörelsen bygger direkt på läran om Kristus eller rättare sagt på läran om Kristi gudamänskliga person och om Kristi gudamänskliga verk. Gud rättfärdiggör oss syndiga människor av nåd (Rom. 3:24), därför att Kristus har betalat vår skuld, men den frälsare som erlagt full betalning var ingen ringare än Guds Son (Rom. 5:10).

Den tro genom vilken rättfärdiggörelsen äger rum har inte vilket innehåll som helst. Den har inte heller Kristus som objekt i egenskap av laglärare eller moralisk förebild, utan tron riktar sig på den Kristus som är den levande Gudens Son (Matt. 16:16), och som har givit sig själv till lösen för alla (1 Tim. 2:6). Den som inte låter Kristus i sin gudamänskliga person och sitt gudamänskliga verk vara den saliggörande trons objekt, upphäver den kristna läran om rättfärdiggörelsen och således hela kristendomen. Med det största tänkbara nit måste man därför hålla läran om Kristus ren ifrån alla förfalskningar.¹

För att framställa alla sidor av den skriftenliga läran om Kristus i dess motsättning till de många och skiftande villfarelser som uppkommit under tidernas lopp, behandlar vi läran om Kristus i följande tre avsnitt: I. läran om Kristi gudamänskliga person, II. läran om Kristi tillstånd och III. läran om Kristi verk. Den onyttiga och farliga spekulatio- nen om att Guds Son skulle ha blivit människa, även om människorna inte hade syndat, kommer att bedömas i samband med behandlingen av läran om Kristi verk.

¹ Jfr Gerhard, Loci, De Pers. et Offic. Christi, 4.

I. LÄRAN OM KRISTI PERSON

(*DE PERSONA CHRISTI*)

Det har på sina håll blivit sed att uttrycka sitt beklagande över den alltför utförliga och svårfattliga framställning av läran om Kristi person som förekommer i synnerhet hos de lutherska dogmatikerna och också redan i Konkordieformeln och hos Luther. Det är visserligen sant att framställningen är ytterst utförlig. Men historiskt och sakligt sett är det felaktigt att inbilla sig att det var rena stridslusten som drev de gamla lärarna till deras utförlighet. Det är villolärarnas fel, att framställningen måste bli så utförlig. Dessa har nämligen aldrig tröttnat på att mycket grundligt förneka Skriftens lära om Kristi person. Därför måste dogmatikerna framställa och försvara de i Skriften lärda sanningarna om Kristi person och verk i detalj. Som bekant beklagar Luther sig över att han genom villolärare blivit tvungen att föra en strid om läran om Kristus,² och Gerhard förklarar på ett sakkunnigt sätt vad som är anledningen till den utförliga läran om Kristus.³

Det skulle också vara felaktigt att tro att den kristna kyrkan bara så småningom och genom att mynta de kyrkliga termerna kommit fram till en rätt kunskap om Kristi person. Luther har rätt när han klargör att den rätta läran om Kristi person, inklusive läran om *communicatio idiomatum* (egenskapernas meddelelse), varit känd och trodd inom kristenheten alltifrån första början och före alla konciliernas beslut baserade av Skriftens klara utsagor.⁴ Dogmatikens samtliga positiva utsagor om Kristi person och verk har Luther redan framställt på ett enkelt och ändå tydligt sätt för det kristna lekfolket i sin förklaring av den andra trosartikeln, och den tros också av det kristna lekfolket på grund av de klara skriftställen som de lärt sig i katekesundervisningen.

1. Kristi sanna gudom

Skriften lägger stor tonvikt på Kristi gudom. Påståendet att evangeliet inte förutsätter någon kristologisk bekännelse, och framför allt att Kris-

² WA 50, 590.

³ Jfr Loci, De pers. et Offic. Christi, 3.

⁴ WA 50, 591 f.

tus inte gjort satsen 'Jag är Guds Son' till en del av sitt evangelium,⁵ är oriktigt. Det förhåller sig alldeles tvärtom. Kristus själv ställer den kristologiska bekännelsen till sin väsentliga gudomlighet så starkt i förgrunden, att han bara godkänner denna av Gud verkade tron på honom där denna bekännelse föreligger (Matt. 16:13 ff).

Mot grövre och finare villolärar har Guds kyrka i alla tider hållit fast vid denna bekännelse, att Människosonen är den levande Gudens Son. Unitarierna påstår att Kristus bara kallas för Gud (*Deus nuncupativus*) utan att vara Gud till sitt väsen eller i ordets metafysiska betydelse. I nyare tid har man uttalat sig i den riktningen, att det gudomspredikat som tilläggs Kristus inte är något omdöme om hans väsen utan bara ett värdeomdöme (så Ritschl). Även våra dagars s.k. positiva teologer tar avstånd från Kristi väsentliga gedom (läran om de två naturerna) och förvandlar Kristi gedom t.ex. till en dynamisk gudsvilja som på ett särskilt sätt är verksam i Kristus.⁶ Subordinationianerna påstår att Kristus är Gud av en lägre kvalitet, Gud, men bara i ordets sekundära betydelse.⁷ Allt detta är unitariska farvatten.

Det har redan framställts utförligt vid behandlingen av läran om Gud, att såväl unitarierna som subordinationianerna har Skriften emot sig, och att bara *homooousios* i betydelsen *eandem numero essentiam cum Patre habens* – dvs. att Sonen till antalet har ett och samma väsen som Fadern – är skriftenligt. Här upprepar vi för översiktlighetens skull och för att visa sambandet med Kristi försoningsverk endast följande: Då Skriften kallar Kristus för Gud (Joh. 1:1) och Guds Son (Matt. 16:16), använder den dessa uttryck inte i någon oegentlig mening, som när skapade varelser på grund av gudomliga funktioner kallas för gudar (Joh. 10:35), utan i ordets egentliga, väsentliga eller metafysiska mening.

Detta framgår obestridligt av att Skriften tillskriver Sonen i förhållande till Fadern samma gudomliga väsende och samma gudomliga verk ifråga om antalet (*eandem numero essentiam et easdem numero operationes ad extra*) och över huvud taget alla gudomliga attribut. Ut-sagan i Joh. 10:30 ("Jag och Fadern är ett") syftar inte på en enhet i sinnelaget eller i viljan eller i maktutövandet (så arianerna, socinianer, subordinationianer) utan på en enhet i väsendet, den numeriska enheten. Sammanhanget tillåter inte någon annan tolkning av texten (jfr v. 28

⁵ Harnack, *Wesen des Christentums*, s. 92.

⁶ Jfr Seeberg, *Grundwahrheiten*, s. 109 ff.

⁷ Kahnis, *Dogmatik*² I, s. 361.

och 29, där Kristus tillskriver sig gudomlig allmakt och allmaktsutövning för att skapa visshet om att de som Fadern givit honom skall bli frälsta. I v. 30, kommer så den sista motiveringen och höjdpunkten.)

Även uttalandet i Joh. 5:17: ”Min Fader verkar ännu alltjämt; så verkar ock jag” syftar på den numeriska enheten i Faderns och Sonens utövande av allmakten. Detta framgår av v. 18 och 19, där Kristus som svar på invändningen att han ”gjorde sig själv lik Gud” tillspetsar sitt påstående och bekräftar det ytterligare genom att säga, att honom tillkommer *unitas operationis*, handlandets enhet, med Fadern. Sonen kan inte göra något av sig själv, därför att det inte finns två utövanden av allmakten utan bara *una et eadem potentia*, en enda och samma makt, i Fadern och Sonen.⁸ När det gäller de gudomliga attributen i allmänhet, så tillskrivs Kristus samma egenskaper och verk som tillkommer Fadern (jfr evighet Joh. 8:51, 17:5, 1:1, skapelseverket Joh. 1:3, Hebr. 1:10, uppehållande Kol. 1:16-17, allvetande Joh. 21:17, uppväckande av de döda Joh. 5:21, 28-29, gudomliga under Joh. 2:11, 1:14, gudomlig tillbedjan Joh. 5:23, 20:28, Fil. 2:9 ff).

Till den egendomliga invändningen som några subordinatianer kommit med, att Kristus kallas för Gud endast i predikat och inte i subjekt, och att han därför skulle vara Gud av lägre kvalitet, kan det sägas att argumenteringen är ogiltig, därför att det är just det predikat som läggs till en sak som det närmast och framför allt kommer an på, när det gäller att bestämma någots väsen (1 Joh. 5:20, Tit. 2:13, Rom. 9:5). Dessutom är det polyteistiska föreställningar som ligger till grund för detta argument. Ordet Gud är i dess metafysiska mening inte någon beteckning på art utan betecknar alltid det endast en gång existerande gudomliga väsendet (*unam numero essentiam divinam*). Om man medger att Guds Son till sitt väsen är Gud, och ändå kallar Guds Son för Gud i ordets sekundära betydelse, så har man den tritheistiska föreställningen, att liksom det finns tre olika gudomliga personer, det även finns tre gudomliga väsen, som är olika varandra till rang och kvalitet: en högste Gud och två undergudar.

Subordinatianismen är således ett klart återfall i hednisk polyteism. Orden i Joh. 14:28 (”Fadern är större än jag”) beskriver Kristus enligt hans mänskliga natur i förnedringens tillstånd, eftersom sammanhanget talar om ett Kristi tillstånd som upphör i och med att han går till Fa-

⁸ Jfr Quenstedt. Syst. I, 470.

dern.⁹ På frågan hur endast Sonen kunde bli människa utan att samtidigt Fadern och Den Helige Ande blev det, när det gudomliga väsendet är en numerisk enhet, svarar skrifttrogna kristna tillsammans med Luther, att det är för dem obegripligt.¹⁰ Alla försök att förklara detta mysterium är av ondo. På grund av Skriftens utsagor håller den kristna tron fast vid 1) att inte bara en del av gudomen utan gudomens hela fullhet är i Guds Son (Kol. 2:9), och 2) att inte Fadern utan endast Sonen blivit människa i tidens fullbordan (Gal. 4:4-5).

Frågar man varför Kristi sanna gudom förnekas trots Skriftens klara vittnesbörd, så är svaret att detta ju sker av rationalistiska skäl. Är Kristus inte sann Gud (Matt. 16:13 ff), så behöver man inte tro på den erkänt stora gudaktighetens hemlighet (1 Tim. 3:16) att Människosonen tillika är den sanne gudssonen, alltså att en person är Gud och människa samtidigt. Det är emellertid framför allt ett pelagianskt intresse, som ligger till grund för förnekelsen av Kristi sanna gudom. Alla människor har av naturen vanföreställningen att människan kan och måste komma till himlen på grund av sina egna goda gärningar. Denna föreställning tas inte ifrån dem, så länge de anser att Kristus bara var en människa och uppfattar honom som ett moraliskt föredöme.

Men om Gud själv har uppenbarat sig i köttet i Kristus för att som gudemänniska frälsa människorna genom sina gärningar (Gal. 4:4-5) och genom sitt lidande (1 Joh. 1:7), står det orubbligt fast att mänskliga gärningar och hela den s.k. sedlighetsreligionen inte tjänar någonting till när det gäller frälsningen, och att människorna inte kan bestå inför Gud och bli saliga annat än genom att fullständigt förtvivla om sin egen moral och sina egna gärningar och istället förtrösta på Kristi gudemänskliga förtjänst. Kristi sanna gudom driver ut pelagianismen och varje form av gärningslära, som varje naturligt sinnad människa är insnärjd i.¹¹ Luthers allvarliga varning bör beaktas: ”Då denna artikel förloras, är vi inte längre kristna.”¹²

⁹ Jfr Luther WA 21, 72 f.

¹⁰ WA 49, 250 f.

¹¹ Jfr Luther, WA 40:294 f.

¹² WA 47, 540.

2. Kristi sanna mänsklighet

Anledningen till dogmatikens utförliga framställning av Kristi sanna och fullkomliga mänsklighet är att man inom den yttre kristenheten dels helt förnekat Kristi mänsklighet genom att tillskriva Kristus endas en skenkropp (doketerna), dels stympat den genom att tillskriva Kristus en kropp utan själ (arianerna), en kropp och en själ utan ande (Apollinaris), en kropp och själ utan en mänsklig vilja (monoteleterna) eller över huvud taget tillskriva honom ett högre, andligt kött av ett annat väsen än vårt (t.ex. gnostikerna).

Mot alla dessa villolärare betonar Skriften Kristi sanna och fulla mänsklighet inte bara genom att kalla Kristus för människa (1 Tim. 2:5, Joh. 8:40) och Människoson (Matt. 8:20) utan också på många andra sätt uttrycka att den inte beskriver en skenmänniska, utan en människa som till sitt väsen är människa. Enligt sin mänskliga natur är Kristus kommen från Israels fäder, och deras mänskliga väsen har han fått (Rom. 9:5). Kristus är Abrahams säd (Gal. 3:16), Davids telning (Jer. 23:5), Marias son (Luk. 2:7) osv. Skriften överlämnar till oss t.o.m. ett dubbelt mänskligt släktregister för Kristus (Matt. 1:1 ff, Luk. 3:23 ff). Att Kristus inte tagit med sig sin mänskliga natur från himlen utan tagit emot den från sina israelitiska förfäder, och i synnerhet från Jungfrun Maria, får sitt särskilda uttryck i Skriften när han kallas Marias livsfrukt (Luk. 1:42). Dessutom nämner Skriften vid olika tillfällen Kristi mänskliga naturs enstaka beståndsdelar: kroppen (Joh. 2:21), kött och ben (Luk. 24:39), själen (Matt. 26:38) och anden (Luk. 23:46), den mänskliga viljan (Luk. 22:42). Det är emellertid framför allt i Hebr. 2:14 som Skriften framhäver Guds Sons sanna och fullkomliga mänsklighet.¹³

Den som således förnekar Kristi sanna mänsklighet, gör det av andra skäl än skriftskäl. Även här har förnekelsen sin grund i rationalism och pelagianism. Det rör sig om rationalism, när man förklarat förbindelsen mellan Gud och en mänsklig kropp av stoft vara otillbörlig och över huvud taget omöjlig (så gnostikerna) eller åtminstone ansett, att sammanfogandet till en personlig enhet inte skulle kunna komma till stånd om man tillskrev Kristi mänskliga natur även en förnuftig själ och en mänsklig vilja (apollinarister, monoteleter). Pelagianismen ligger till

¹³ Baier, Comp. III. 20 f.

grund för förnekandet och stympandet av Kristi mänskliga natur, eftersom man inte erkänner nödvändigheten av en ställföreträdande tillfyllestgörande genom Kristus. I gnosticismen och andra villoläror som förnekar Kristi sanna och fullkomliga mänsklighet (apollinarister, eutychianer, monoteleter, weigelianer m.fl.) förnekas *satisfactio Christi vicaria* antingen helt, eller så skjuts den i bakgrunden.

Man glömmer att Frälsaren inte bara har uppenbarat sig i köttet utan också måst utföra arbete i det kött han antagit (Jes. 53:11, Gal. 4:4-5, 3:13). Det är också därför Skriften betonar, att Kristus ställt sin kropp och sin själs alla krafter i återlösningens tjänst (Jes. 53:11, Matt. 26:37, Luk. 22:44, Luk. 22:42, Joh. 19:28, 1 Petr. 4:24, *passio magna*, det stora lidandet). Det är en förvrängning av Skriften, när man ur ställen som Rom. 8:3, Fil. 2:7, Joh. 6:41 m.fl. vill utläsa, att Kristi mänskliga natur inte varit av samma väsen som vår egen.¹⁴ Till Kristi sanna mänskliga natur hör även att den är en skapelse (mot Schwenkfeld, som år 1537 förnekat detta i Schmalkalden, Joh. 1:14).

Den kristna kyrkan har i alla tider, allt ifrån första början, hållit fast vid Kristi sanna, fullkomliga mänsklighet på grund av Skriften (jfr de olika gammalkyrkliga symbola). Satsen i Chalcedonense,¹⁵ att Kristus är *homoousios*, (av samma väsen) som Fadern enligt den gudomliga naturen, och *homoousios* (av samma väsen) som oss människor enligt den mänskliga naturen, återger Skriftens klara lära. Det ligger i sakens natur att bestämningen *homoousios* betecknar väsensenheten enligt antalet (*secundum numerum*), när det gäller Kristi förhållande till Fadern, och endast väsensenheten enligt arten (*secundum speciem*), när det gäller hans förhållande till människorna. Det gudomliga väsendet är förhållanden endast en gång, medan det mänskliga väsendet förekommer så många gånger som det finns personer.¹⁶

Våra katekesutläggningar pekar på den praktiska vikten av Kristi sanna gudom och sanna mänsklighet i samband med återlösungsverket, då de t.ex. säger: ”Sann människa måste han [Kristus] vara för att kunna lida och dö. Men eftersom ingen människa kan ta bort människosläktets synd samt Guds vrede och Lagens förbannelse och inte heller någon människa kan göra tillfyllest för den oändliga gudomliga rättfärdigheten eller övervinna döden, djävulen och helvetet, måste han sam-

¹⁴ Jfr. Gerhard, De Pers. et Offic. Christi 86 ff.

¹⁵ Kyrkomötesbeslut i Chalcedon 451, jfr SKB, s. 680 f.

¹⁶ Jfr Quenstedt, Syst. I, 178.

tidigt vara sann Gud.”¹⁷ Detta är ingalunda någon dogmatisk konstruktion utan Skriftens lära, ty Skriften grundar den syndiga människans förlossning genom den gudamänskliga Frälsaren både på Kristi sanna gudom och på hans sanna mänsklighet (Gal. 4:4-5, Rom. 5:10, 1 Joh. 1:7 osv.), medan den samtidigt uttryckligen förnekar möjligheten av en förlossning genom en som bara är människa (Ps. 49:8-9, Rom. 8:3-4). Luther säger med rätta: ”Om det inte skulle heta: Gud har dött för oss, utan blott en människa, så är vi förlorade.”¹⁸ Det är förvisso så, att den som förnekar nödvändigheten av en *satisfactio vicaria* i grund och botten är likgiltig för såväl Kristi sanna gudom som hans sanna mänsklighet.

Uttrycket ”Människosonen” har gett upphov till en omfattande litteratur – helt i onödan, ty ifråga om det har vi Kristi egna uttryckliga förklaring (Matt. 16:13-17). Enligt detta ställe är Människosonen människosläktets underbare telning i vilken Guds Son uppenbarats i köttet. Därför tillskriver Skriften Människosonen som subjekt å enda sidan hela raden av de mänskliga och å andra sidan hela raden av de gudomliga predikaten (mänskliga: Matt. 8:20, 11:19, 17:12, 22-23, 20:18-19, gudomliga: 9:2, 4, 6, 12:8, 25:31 ff, 26:63-64, jfr Dan. 7:13-14). Människosonen är således varken idealmänniskan eller mänsklighetens höjdpunkt eller bara lik en människa, utan han är den enastående, underbara människa, i vilken Guds Son uppenbarar sig i köttet för att göra omintet djävulens gärningar (1 Joh. 3:8). Redan Gamla testamentet innehåller både uttryckssättet och saken (Dan. 7:13-14).

Trots väsenslikheten med människorna har Kristi mänskliga natur ändå vissa särdrag, som Skriften särskilt gör oss uppmärksamma på.

1. Medan Adam och Eva alla människor fått sin mänskliga natur genom den naturliga härstamningen från ett föräldrapar, från fader och moder, härstammar Kristus inte från ett föräldrapar, dvs. inte från Josef och Maria, utan endast från Maria, närmare bestämt från *Jungfrun* Maria. Den heliga Skrift tillskriver uttryckligen Den Helige Ande, som *causa efficiens* (verkande orsak), den inverkan som gjorde att Jungfrun Maria födde Guds Son enligt den mänskliga naturen (Matt. 1:18 ff). Enligt Skriften var Maria endast den *materia*, från vilken Kristus antagit den sanna mänskligheten (v.18). Annorlunda uttryckt inverkade Den Helige Ande på Jungfru Maria på ett underbart sätt, så att hon,

¹⁷ Jfr Dietrich, Inst. Cat. ed. Dieckhoff, Berolini, s. 289.

¹⁸ WA 50, 590.

jungfrun, blev mor till Guds Son enligt den mänskliga naturen (*conceptio miraculosa*, den underbara avlelsen, Luk. 1:35, Matt. 1:23, 1 Mos. 3:15, Jes. 7:14). Den kristna kyrkan har från första början till skillnad från ebioniterna trott på och bekänt sig till ”avlad av Den Helige Ande, född av Jungfrun Maria” (Apostolicum: *Conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine* – på liknande sätt även de övriga trosbekännelserna). Även mot vår tids invändningar håller sig kristenheten till denna bekännelse. Åberopar man naturlagarna som argument mot detta, har Luk. 1:34-37 lämnat svar på den saken en gång för alla.

2. Medan alla människor efter Adams fall är syndare (Rom. 3:10, 23), är Kristus utan synd även enligt den mänskliga naturen (1 Petr. 2:22). Skriften inskräpper noga Kristi syndfrihet (Jes. 53:9, Luk. 1:35, Joh. 8:46, 1 Petr. 1:19, 2:22, Hebr. 4:15, 7:26 osv.). Men Skriften lär inte Kristi syndfrihet bara som ett faktum utan också som något nödvändigt för att genomföra återlösningsverket (Hebr. 7:26-27). Det friköpande som ägt rum genom Kristus är nämligen beroende av syndfriheten (1 Petr. 1:19). Då Kristus i Ps. 69:6 bekänner synd och skuld och känner den i sitt samvete (Matt. 27:46, 26:37-38), är det inte fråga om hans egen synd utan om världens synder som tillräknas honom (*peccatum imputatum*, tillräknad synd), vilket Skriften uttryckligen säger (Jes. 53:6, 2 Kor. 5:21).

Syndfriheten kommer inte av en *massa sancta*, en helig massa bevarad i Israel (så skolastikerna), inte heller av någon evolution från det oheliga till det heliga, som om en syndlös person genom naturligt eller andligt strävande gradvis skulle ha utvecklats dithän från syndiga förfäder (på ett helt annat sätt talar Luther).¹⁹ Inte heller kommer den av någon Marias syndfrihet (*conceptio immaculata*, den obefläckade avlelsen), som Pius IX utfärdade ett dekret om den 8 december 1854, utan syndfrihetens orsak är, att Maria blivit moder till Kristus enligt den mänskliga naturen genom Den Helige Andes underbara inverkan (Luk. 1:35). Visserligen hör inte synden till den mänskliga naturens väsen, men det står inte i människans makt att skilja synden från den mänskliga naturen, utan detta är uteslutande ett verk av Guds nåd och allmakt.

Således är avskiljandet av Kristi mänskliga natur ur Jungfru Marias syndiga mänskliga natur ett Guds verk. Luther använder ett kraftfullt språk för att framställa detta. Han avvisar bestämt den mänskliga tan-

¹⁹ WA 44, 311 f.

ken på fortplantningen av en *massa sancta*. Kristi samtliga förfäder inklusive Jungfrun Maria hör till *sanguis corruptus* (ett fördärvat blod). Inte förrän i avlelsens ögonblick avskilde Den Helige Ande en helig natur ur *sanguine corrupto*. Samtidigt påpekar Luther vilken tröst för förskräckta syndare som ligger i att Kristus antagit den mänskliga naturen *ex carne contaminata et horribiliter polluta* (av ett befläckt och förskräckligt förorenat kött), och i att Skriften bland Kristi mänskliga förfäder nämner även sådana som befläckt sig med grova synder.

Två frågor brukar behandlas i anslutning till Kristi syndfrihet: 1. Var Kristus enligt sin mänskliga natur även fri från arvskulden? 2. Var möjligheten att synda fråntagen Kristus enligt den mänskliga naturen? Man har funnit det svårt att klarlägga hur Kristus, som ju var sann människa, förblev fri ifrån arvskulden (*reatus peccati Adamitici*), vilken enligt Rom. 5:12 ff. vilar på alla människor (se framför allt v. 18-19). Våra dogmatiker svarar på följande sätt: Även om vi inte kan klarlägga, *hur* detta gått till, så är ändå det faktum att Kristus för egen del varit fri från arvskulden klart belagt i Skriften.

Detta framgår redan av de skriftställen som uttryckligen undantar Kristus från syndarnas skara (t.ex. Hebr. 7:26). Just i Rom 5:18-19, där Adam framställs som den som genom sitt fall gav upphov till den fördömsedom som kom över alla människor, visar det sig att Kristus inte är belastad med denna skuld och fördömsedom. Över frågan hur detta gått till, kastas i någon mån visst ljus genom den omständigheten att Kristus inte härstammade från Adam på ett naturligt sätt utan avlats genom ett övernaturligt gudomligt ingripande, genom Den Helige Andes inverkan. Men framför allt bör det påpekas, att Kristi mänskliga natur aldrig existerat som en egen person, utan från första ögonblicket tillhörde den Guds Sons person. Och Guds Sons person står över Lag och skuld (Matt. 12:8).

Möjligheten att Kristus skulle ha kunnat synda måste också bestämt förnekas. Detta inte på grund av Kristi mänskliga naturs syndfrihet i sig, ty Adam föll i frestelsen trots att han var skapad utan synd, utan därför att Kristi mänskliga natur aldrig existerat för sig själv som en egen person utan istället med Guds Son bildat *en* person. Ville vi medge möjligheten för människan Kristus att synda, så skulle vi också vara tvungna att medge möjligheten att Guds Son, med vilken människan Kristus bildat en person, kunde synda. De som antar möjligheten till synd hos människan Kristus uppger, medvetet eller omedvetet, Guds

Sons människoblivande, *unio personalis* mellan Gud och människa.²⁰ De ersätter *unio personalis* med en *unio mystica*.

Man har invänt att Kristi frestelse degraderas till ett sken, om det varit omöjligt för honom att synda. Det är emellertid inte någon skenkamp, som Skriften skildrar i Matt. 4:1 ff, utan en verklig kamp. Invändningen håller inte streck ens under rent mänskliga omständigheter, ty i en kamp kan den ena partens seger vara viss, utan att kampen för segrarens del sjunker ned till att vara en skenkamp. I frestelsen kämpade Kristus verkligen genom att i tron gripa efter och bruka Guds Ord ("Det är skrivet") och därigenom lät han inte den lockelse och retning som kom utifrån beröra hans själ.²¹

Påståendet att begreppet frihet alltid innesluter möjligheten till synd bygger en falsk definition av frihet. De saliga i himlen kan inte synda och befinner sig ändå i ett tillstånd av fullkomlig frihet. Arminianern Episkopius invändning: "Om icke i Kristus funnits syndandets möjlighet, skulle djävulen vara helt förryckt"²² är ogiltig, eftersom den fåfånga attacken mot Kristus i öknen inte är det enda beviset för djävulens dårskap.²³ Med Skriften skall vi hålla fast vid satsen: *Christus est sacerdos impecabilis*, Kristus är en syndfri präst.

En omedelbar följd av Kristi mänskliga naturs syndfrihet är denna naturs odödlighet, eftersom enligt Skriften döden är en direkt följd av synden (1 Mos. 2:17, 3:17 ff, Rom. 5:12, 6:23). Kristus dog därför att han ville dö (Joh. 10:18), nämligen som människornas Frälsare för att betala deras skuld (1 Kor. 15:3). Döden hos honom som för egen del var odödlig är den lösepenning (Matt. 20:28, 1 Tim. 2:6) med vilken livet köpts åt alla dödliga. Som en följd av den personliga syndfriheten (*anamartasia inhaesiva*) ägde Kristi mänskliga natur även större naturliga gåvor (t.ex. större naturliga visdom, Luk. 2:47, 52), eftersom syndens störande och förstörande inverkan inte fanns hos honom (jfr de härliga, naturliga gåvor som fanns i Adams syndfria mänskliga natur före fallet, 1 Mos. 2:19-20, 23).

Det har spekulerats en hel del om Kristi utseende. Man har tillskrivit honom dels en påfallande kroppslig skönhet på grund av Ps. 45:3, dels en påfallande kroppslig fulhet på grund av Jes. 53:2. Inget av dessa

²⁰ Jfr Philippi, Glaubenslehre IV, 1, s. 150 f.

²¹ Mot Erving m.fl.

²² Nisi fuisset in Christo potentia peccandi, diabolus foret absurdissimus.

²³ Jfr Luther, WA 20,335.

skriftställen innehåller det som man vill utläsa ur dem, ty Ps. 45:3 beskriver Kristus i hans skönhet som Frälsaren (Luther: ”*Gnadenschönheit*”, nådens skönhet) och Jes. 53:2 beskriver honom i hans lidandesgestalt. Visserligen beskriver evangelierna Kristi ords ljuvlighet (Luk. 4:22) men inte någon särskild skönhet i hans yttre gestalt. Utan tvivel skulle Kristus som den syndlöse ha haft en utomordentlig kroppslig skönhet, eftersom varje missformning är en följd av synden, om han inte hade inträtt i förnedringens tillstånd och därmed gått in under de villkor som är följderna av människornas synd. Förnedringens tillstånd medförde att han avstod från användningen av såväl sin gudomliga härlighet som sin syndlösa mänskliga naturs privilegier, så att Kristi yttre gestalt i detta tillstånd var lik andra människors (Fil. 2:7, Rom. 8:3). Kristi yttre gestalt var inte människans före fallet utan människans efter fallet.

Det har diskuterats vilken mängd och vad slags mänskliga skröpligheter och svagheter Kristus har antagit. Man måste naturligtvis hålla fast vid att Kristus tagit på sig och borttagit hela syndens straff tillsammans med hela världens syndaskuld (jfr. Jes. 53:4, som omfattar såväl skulden, som i 1 Petr. 2:24, som även syndens följder, som i Matt. 8:17). Av detta följer inte att Kristus för vår frälsnings skull måste extensivt ta på sig alla skröpligheter och sjukdomar som förekommer bland människorna.

Liksom Kristus under en begränsad tid av lidande tog på sig helvetets eviga pina som människorna förtjänat, därför att Guds Sons tidsligt begränsade lidande ägde oändligt värde (Hebr. 10:10, 14), så har Kristus också burit mänsklighetens alla skröpligheter och sjukdomar i de till antal och art begränsade svagheter som vi faktiskt kan se i hans person. De gamla lärarna har förvisso träffat rätt, när de visar att vi hos Kristus visserligen kan se alla de svagheter som sedan syndafallet är gemensamma för alla människor (*infirmities communes*), som t.ex. hunger, törst, trötthet, gråt osv., men inte personliga skröpligheter och defekter (*infirmities personales*) som blindhet och specifika sjukdomar.²⁴

3. En märklig sak med Kristi mänskliga natur är att den inte utgör en egen person, vilket annars är fallet med människor där var och en är en självständig person. Men eftersom Kristi mänskliga natur fr.o.m. första ögonblicket av dess existens blev upptagen i Guds Sons person, har den

²⁴ Jfr Hollazius, Exam. III, c. 3. qu. 11.

aldrig ett ögonblick existerat som en egen person. Detta framgår av det sätt på vilket Guds Son blivit människa. Skriften berättar utförligt om det (Joh. 1:14, Hebr. 2:14, Gal. 4:4, Luk. 1:35). Inte bara mannen Jesus (Matt. 16:13 ff, 26:63-64), eller gossen Jesus (Luk. 2:11) utan redan barnet i sin moders liv är Herren Gud (Luk. 1:43), därför att det redan hade upptagits i Guds Sons person (Luk. 1:35).²⁵

Till skillnad från alla andra mänskliga naturer tillkommer Kristi mänskliga natur, negativt uttryckt, *anhypostasia* (icke-personlighet) eller, positivt uttryckt, *enhypostasia* (personlighet-i-något-annat). I den nyare dogmatiken har läran om Kristi mänskliga naturs opersonlighet blivit tämligt allmänt övergiven, därför att man har svårt att tänka sig hur Gud och människa skulle kunna bilda *en* person, utan att därmed den mänskliga naturen och dess utveckling kommer till korta. Så låter man Kristi mänskliga natur bilda en egen person för att på detta sätt rädda dess mänsklighet och för att lämna utrymme åt en äkta mänsklig utveckling. Därmed har man emellertid gett upp Guds Sons människoblivande. Enligt Skriften består Guds människoblivande inte i att Gud verkade i en självständig mänsklig person på ett enastående sätt eller på ett fullkomligt sätt präglade dennes vilja osv., utan däri att Guds Sons person upptog den mänskliga naturen i sin person (Hebr. 2:14). Kristi mänskliga naturs anhypostasi, eller rättare sagt, enhypostasi hör därmed till det väsentliga i Guds Sons människoblivande.

Så länge man låter människan Kristus bilda en egen person, lär man att Guds Son inte blivit människa, inte blivit kött utan har förblivit utanför köttet (*asarkos*), vilket innebär att man förnekar alla Skriftens hithörande utsagor (Joh. 1:14, 1 Joh. 4:2-3, Gal. 4:4, Hebr. 2:14). I och med att man antar att Kristi mänskliga natur bildat en självständig person, har man övergått helt och hållet till unitarisk mark. Unitarierna har som bekant alltid påstått, att bildandet av en egen personlighet tillhör den mänskliga naturens väsen. De ställer oss inför valet att antingen tillskriva Kristi person en självständig personlighet eller också att förneka Kristi sanna mänsklighet.

Visst förhåller det sig så, att alltsedan världens begynnelse alla mänskliga naturer har bildat en egen person. Men bara i Kristi *ena och enda* mänskliga natur har Guds Son blivit människa, dvs. bara i Kristus har Guds Son upptagit den mänskliga naturen i sin person, så att Kristi

²⁵ Jfr Augsb. bek. art. III, och Konkordieformeln, SKB, s. 525.

mänskliga natur bildat Guds Sons kropp (Kol. 2:9), jfr Athanasianum: ”Ty liksom den förnuftiga själen och kroppen bilda en enda människa, så utgöra Gud och människa en enda Kristus.”²⁶ Bekymret för att Kristi mänsklighet skulle komma tillkorta genom enhypostasin är onödigt, eftersom Guds Ord, den heliga Skrift, befriar oss från detta bekymmer genom att beskriva Kristus inte endast som sann Gud utan också i alla avseenden som sann, fullkomlig människa.

När det gäller just Kristi äkta mänskliga utveckling, ombesörjs den enligt Skriften genom att Kristus i förnedringens tillstånd inte använde den gudomliga härlighet som hans mänskliga natur ägde på grund av den personliga föreningen.²⁷ Kristus är således enligt Skriften *allo kai allo* (annat och annat) men inte *allos kai allos* (annan och annan), dvs. visserligen en gudomlig och en mänsklig natur, men inte en gudomlig och en mänsklig person. Här har den gamla kyrkan inte uppställt en hypotes, utan den har genom denna formulering hållit fast vid Guds Sons människoblivande. Detsamma gäller den lutherska bekännelsen.²⁸

Man måste bestämt avvisa att den mänskliga och gudomliga naturen i Kristus bara så småningom sammanvuxit till en person. Föreningen var istället omedelbart fullkomlig, dvs. den mänskliga naturen var från första ögonblicket av sin existens förenad med Guds Sons person. Skapandet av den mänskliga naturen och dess förening med Guds Son skiljs ifrån varandra i begreppsligt avseende men sammanfaller tidligt och sakligt (*Hama sarx, hama logo sarx*, å ena sidan kött, å andra sidan Ordets kött).²⁹ Därför är uttrycket *Deus assumpsit naturam humanam* (Gud antog mänsklig natur) eller *humanitatem* (mänsklighet) mera adekvat än satsen *Deus assumpsit hominem* (Gud antog människan) i det avseendet att det senare talesättet kan leda till den felaktiga tanken att Kristi mänskliga natur existerat med egen person redan före dess förening med Guds Son.³⁰

Med rätta har de gamla lärarna förklarat antagandet, att Kristi mänskliga natur under kortare eller längre tid existerat för sig själv, vara ett nestorianskt åtskiljande av naturerna. Om man invänder att Guds Sons personliga förening med ett foster inte är möjligt eller pas-

²⁶ SKB, s. 49.

²⁷ SKB, s. 525.

²⁸ SKB, s. 633.

²⁹ Johannes Damascenus, *De Fide Orthod.* III, 2.

³⁰ Jfr Luther, WA 39: 2, 93 ff.

sande, skall vi hänvisa till att det är just detta som Skriften lär som ett faktum (Luk. 1:43). Dessutom ställer Skriften det faktum att Guds Son blivit ett foster och ett litet barn i orsakssamband med vår frälsning (Gal. 4:4-5, jfr Kromayer: "Kristus genomgick alla våra åldersperioder för att från grunden rena vår orena avlelse och födelse").³¹

Slutligen är bekämpandet av den i Skriften lärda Kristi mänskliga naturs enhypostasi även utifrån s.k. vetenskapliga synpunkter helt och håller ovetenskapligt. De s.k. vetenskapliga skälen kan, när allt kommer omkring, reduceras till att det anses vara omöjligt att tänka sig att Gud och människa bildar *ett* jag eller *en* person, utan att människan därvid nedtrycks till en skenexistens. Detta argument förutsätter som en underförstådd och obestridlig sanning, att fakta är beroende av att vara tänkbara eller begripliga. Hos alla som bestrider Kristi mänskliga naturs enhypostasi för dess obegriplighets skull föreligger det alltså en ovetenskaplig inkonsekvens.

Enhypostasins bekämpare är även inkonsekventa när de lär att människan Kristus visserligen bildat en egen person, men att hans mänskliga person helt och hållet har uppburits och bestämts genom den Guds verkan som botten i den.³² Hur det kunde vara så, att Kristi mänskliga person inte utsattes för något hinder i utvecklingen trots denna Guds verkan som uppburit och bestämt allt, är också det något ofattbart. Men i detta fall accepterar man som faktum det man inte kan förklara för den mänskliga tanken! Vi kan inte förklara mysteriet att en mänsklig personlighet hålls ansvarig för sina handlingar, fast vi vet Gud verkar allt (Apg. 17:28). Likväl håller vi mot hedningarnas panteism och determinism fast vid att den mänskliga personligheten är ett faktum. Det är därför en vetenskaplig inkonsekvens, när man argumenterar mot Kristi mänskliga naturs enhypostasi genom att hänvisa till att den är någonting som man inte kan tänka sig.

³¹ Christus per omnes aetatis nostrae gradus venit ut immundam nostram conceptionem et nativitatem radicatus curaret. Theol. Did. Pol. II, 70.

³² Jfr Seeberg, Grundwahrheiten, s. 114 f.

3. Den personliga föreningen

(*De unione personali*)

Den underbara och enastående föreningen av Gud och människa i Kristus till en person kallas den personliga föreningen (*unio personalis*). Uttrycket innebär att i Kristus Gud och människa inte på något sätt är förbundna med varandra utan bildar en personlig enhet. Nu gäller det emellertid att utifrån Skriften klart förstå det sakliga förhållande som betecknas med detta uttryck, och att mot alla förvrängningar hålla fast vid Skriftens lära om detta. Ty alla villfarelser i läran om Kristus har till slut sin grund i att man tar avstånd från *unio personalis* och ersätter den med något annat slags *unio*.

Det finns en Guds förbindelse med allt skapat i den betydelsen att Gud till sitt väsen och genom sin verkan är närvarande i och hos allt skapat, alltså även i varje människa, och varigenom det skapade har sin existens och sin verksamhet (Jer. 23:24, Apg. 17:28, Kol. 1:17). På ett särskilt sätt är Gud förbunden med sin kyrka, de troende, inte bara med sin kraft och sina gåvor utan också till sitt väsen, så att Gud bor i de troende som i sitt tempel (Joh. 14:23, 2 Kor. 6:16, 1 Kor. 3:16, 6:19, Ef. 1:23).³³ Denna särskilda Guds förening med de troende, som kallas för *unio mystica*, är så innerlig att de troende beskrivs som delaktiga av den gudomliga naturen (2 Petr. 1:4).

På ett helt annat, mycket närmare sätt är Gud och människa förenade i Kristus, nämligen till *en* person, ty Skriften säger i Matt. 16:13-17 att Människosonen är den levande Gudens Son, i Luk. 1:31-32 att Marias son är den Högstes Son, i Jer. 23:5-6 att Davids telning är HERREN, i Rom. 9:5 att den som kommit från fäderna, är Gud, högtlovad i evighet, i Joh. 1:14 att Ordet vart kött, i Rom. 1:3 att Guds Son är Davids son, osv. Kort sagt: ”Gud är människa” och ”Denna människa är Gud”, något som Skriften inte säger om någon annan människa. Man har betecknat dessa skriftutsagor som personliga (*propositiones personales*), därför att de uttrycker den egenartade föreningen av Gud och människa i Kristus.³⁴

Unio personalis kan man alltså inte tänka sig vare sig på samma sätt som Guds förbindelse med alla skapade varelser eller på samma sätt

³³ Jfr Konkordieformeln SKB, s. 590.

³⁴ Jfr Luther, WA 23, 140 f.

som Guds förening med de troende, utan den skall noga skiljas från dessa och alla andra föreningar. Den kan visserligen i viss mån åskådliggöras med hjälp av exempel (föreningen av kropp och själ hos människan, av järn och eld i glödande järn, jfr Athanasianum och Konkordieformeln),³⁵ och detta är skriftenligt (Kol. 2:9). Men dessa exempel tar bara fasta på vissa likheter, utan att det är fråga om fullständig likhet. Ty Skriften säger inte ”Kroppen är själen” och ”Själen är kroppen”, men den säger ”Gud är människa” och ”Människan är Gud” då den talar om gudamänniskan Kristus. I övrigt är Gud och människa begrepp som utesluter varandra, ty Gud är inte någon människa, vilket Skriften uttryckligen betygar (1 Sam. 15:29, Hos. 11:9). Och det finns inte heller någon människa som är Gud. Utger sig en människa för att vara det, är detta gudsförmädelse (Apg. 12:21 ff, Hes. 28:2). I Kristus är Gud dock verklig och sann människa, och människan är verkligt sann Gud, därför att i Kristus Gud och människa bildar en person.

De gamla lärarna säger därför riktigt: *Propositiones personales* är visserligen *inusitatae* (ovanliga) men ändå *reales* (verkliga), därför att de uttrycker ett faktiskt sakförhållande. Åberopar man mot detta även här omöjligheten i detta faktum – att Gud är människa och människan är Gud – medger vi dess ofattbarhet, men vi framhäver att Skriften kräver att man skall erkänna just denna ofattbarhet. Skriften tillbakavisar alla rationalistiska förklaringsförsök (1 Tim. 3:16).³⁶ Ett och samma subjekt tillskriver Skriften människoexistens och hela raden av mänskliga egenskaper liksom gudomlig existens och hela raden av gudomliga attribut (t.ex. evighet, Joh. 1:1-2, och åtta dagars ålder, Luk. 2:21).

Vidare berättar Skriften att Kristus själv uppfattade sig som Gud och människa, med andra ord: Skriften tillskriver honom ett gudamänskligt medvetande. Han vet sig vara Gud (Joh. 8:58), men han är också medveten om sin ankomst till världen i tiden, sitt lidande, sin död och sin uppståndelse (Joh. 16:28, 12:23 ff). Han ser sig själv som Människoson, men han vet samtidigt att han också är den levande Gudens Son (Matt. 16:13-17). Han uppfattar sig som Guds Son i tjänst hos Fadern (Luk. 2:49), men han ser sig också som Människoson och är som sådan Josef och Maria underdånig (v. 51). I den mening som *unio personalis* ges i Konkordieformeln³⁷ är det av Johannes Damascenus använda ut-

³⁵ SKB, s. 524-525, 635.

³⁶ Jfr Luther, WA 23, 141 f.

³⁷ SKB, s. 633.

trycket *persona composita*, sammansatt person,³⁸ tillåtet. Det uttrycker nämligen hemligheten att Gud och människa är i Kristus förenade i en personlig enhet.

Betraktar vi historien konfronteras vi med den egendomliga företeelsen att man i alla tider letat efter ersättningar för den personliga föreningen. Den kristna kyrkan har emellertid mycket bestämt avvisat alla ersättningar och betecknat dem som något som kullkastar frälsningens grund. I detta syfte har hon använt ett antal negativa bestämningar. Att inte alla dessa bestämningar alltid använts i en och samma bemärkelse, har sin förklaring i att man använt en del av dem i olika motsättningsförhållanden. Vi ser i dessa uttryck en strävan att värna om *unio personalis* enastående särart och att avvisa alla ersättningar under alla förklädnader. Det är mödan värt att gå närmare in på alla dessa bestämningar, eftersom dessa är viktiga även i kampen mot motsatta åsikter i modern tid.

Man måste först avvisa varje sammanblandning och varje förvandling av gudomlig och mänsklig natur i Kristus. Antar man nämligen en naturernas blandning eller förvandling, så att ett *tertium* (något tredje) uppstår, så uppger man den personliga föreningen av Gud och människa i Kristus, och man har inte längre någon Frälsare som är gudamänsklig. Men om personen inte längre är gudamänsklig, så har man inte heller längre ett gudamänskligt frälsningsverk, ty för detta är både Kristi mänsklighet (1 Tim. 2:4) och hans gudom (Rom. 5:10) absolut nödvändiga.³⁹ Därför uppkom den gamla kyrkans bestämda avvisande av Eutyches förblandnings- och förvandlingslära.⁴⁰ Därför intog också reformationens kyrka en så bestämd ställning gentemot anabaptisterna, Schwenkfeld m.fl. och deras lära om Kristi himmelska mänsklighet (jfr t.ex. mötets i Schmalkalden beslut mot Schwenkfeld år 1537).

Lika bestämt bör kyrkan i vår tid avvisa de moderna kenotikerna, som lär att Guds Son förändrat sig för att bli människa. Ty kenotikernas lära innebär att man uppger såväl Kristi gudamänskliga person som hans gudamänskliga frälsningsverk. Medan några låter Guds Son avlägga sitt allvetande, sin allmakt och sin allestädesnärvaro (t.ex. Thomasius), låter andra Guds Son förvandla sig till en människa (t.ex. Hoffman).

³⁸ De Fide Orthod., III, 3.

³⁹ Jfr Luther WA 46, 554.

⁴⁰ Jfr Mansi V, 744, VII, 115.

Vidare måste varje åtskillnad mellan den gudomliga och den mänskliga naturen i Kristus avvisas, ty sedan Guds Son blivit människa är han alltid och överallt där han befinner sig människa (*incarnatus*), och allt som en människa är, gör och lider, hör till honom. Människan Kristus får inte vid någon tidpunkt eller under några som helst omständigheter tas ut ur Guds Sons person – vare sig vid födelsen, under sitt liv eller vid sitt lidande och död. Sker detta har den personliga föreningen och det gudamänskliga frälsningsverket uppgetts.

Nestorianerna stod för ett sådant åtskiljande. Visserligen ville Nestorius hålla fast vid den unika personenheten i Kristus. Han beklagar sig bittert över Cyrillus påstående, att han skulle föreställa sig Kristus som blott och bart människa. Det är dock alldeles tydligt, att Nestorius faktiskt upplöste *unio personalis* genom att påstå att Maria inte fött Guds Son och att judarna inte korsfäst Guds Son, utan att Människosonen endast som gudomens instrument fötts av Maria och dött på korset. Nestorius lärde förvisso en förbindelse mellan Gud och människa i Kristus, men det rörde sig om en förbindelse där människan Kristus jag förblev skilt från Guds Sons jag.⁴¹ Zwingli företrädde samma kristologi på 1500-talet. Även Zwingli förnekade att Guds Son dött, och genom sin *alloeosis* (subjektet skall bytas ut så att det passar predikatet) undervisade han Luther och alla människor om att när Skriften talar om Kristi lidande och död man alltid måste sätta in den mänskliga naturen, där det står Kristus och Guds Son.

Kort sagt: Nestorius och Zwingli har övergett *unio personalis* och ersätter den med en annan sorts unio där Gud förenar sig med de troende (*unio mystica*). Därigenom har de uppgett det gudamänskliga frälsningsverket, ty Kristi blod är lösen för världens synder, just därför att det är Guds Sons blod (Rom. 5:10, 1 Joh. 1:7).⁴² Kyrkan i vår tid bör energiskt ta avstånd från alla teologer som på förhand förkastar *unio personalis* som otänkbar, och som uppfattar Kristi person antropocentriskt istället för teocentriskt, dvs. som tänker sig Kristus bara som en människa, i vilken Guds vilja blivit förverkligad på ett absolut sätt. Den moderna teologins Kristus är inte Skriftens gudamänskliga Frälsare.

⁴¹ Jfr Mansi IV, 1197 ff.

⁴² Jfr Chalcedonbekännelsen mot Nestorius, Mansi VII, 116, samt Luthers vittnesbörd mot Zwinglis *alloeosis*, WA 26, 319 ff.

När det gäller avvisandet av andra ersättningar för *unio personalis*, bör följande punkter uppmärksammas:

a. Föreningen mellan Gud och människa i Kristus är inte någon *unio nominalis*, där någon kallas vad han antingen inte alls är eller han bara är i oegentlig (inskränkt) bemärkelse. Så kan en person ha hederstiteln ”råd” utan att verkligen vara rådgivare, och så kallar Skriften skapade varelser för ”gudar” på grund av gudomliga funktioner som de har, utan att de i verklig mening är Gud (Joh. 10:35). Unitarierna förnekar visserligen att Kristus är sann Gud, men kallar honom för Gud, därför att han som den förnämsta människan, uppryckt till himlen före sitt ämbetsinträde, på ett fullkomligt sätt uppenbarat och fullgjort Guds vilja.⁴³ På liknande sätt skall man bedöma Ritschl som vill att gudomspredikatet, utsagt om Kristus, bara skall uppfattas som ett värdeomdöme.⁴⁴ Mot detta skall man hålla fast vid att människan Kristus inte är någon *Deus nuncupativus* (en så kallad Gud). Han är till sitt väsen – i ordets metafysiska betydelse – Gud (Joh. 10:30).

b. Föreningen mellan Gud och människa i Kristus är inte någon *unio habitualis, relativa*, som bara betecknar ett visst förhållande, medan de förenade personerna i själva verket förblir åtskilda (jfr förbindelsen mellan föräldrar och barn, medborgare i en stat, medlemmar i en kyrka). Antitrinitarierna har försökt att degradera föreningen av Gud och människa i Kristus, så att den bara blir en *unio relativa* genom att säga att Kristus skall kallas för Guds Son, därför att Guds behag vilade över denna enastående människa (på liknande sätt även Theodor av Mopsuestia, nestorianernas föregångare). Enligt Skriften vilade inte bara Guds behag över Kristus, utan i honom bor gudomens hela fullhet lekamligen (Kol. 2:9). Föreningen av Gud och människa i Kristus är alltså inte bara relativ, utan den är verklig (*unio realis*).

c. Föreningen av Gud och människa i Kristus är inte någon *unio accidentalis*, en tillfällig förening av rent yttre art (jfr sammanfogningen av två plankor, höljandet av kroppen med ett klädesplagg).⁴⁵ Vid en tillfällig förening saknas sammanslutningen till en inre, organisk enhet, såsom i Kristus den mänskliga naturen hör till Guds Sons persons enhet. Ett klädesplagg kan skadas, utan att kroppen blir drabbad. Hos Kristus

⁴³ Jfr Catec. Racov., qu. 166, 194.

⁴⁴ I likhet med Harnack, *Wesen des Christentums*, s. 79 ff.

⁴⁵ Konkordieformeln SKB, s. 634.

kan ingen röra vid hans mänskliga natur utan att på samma gång röra vid och drabba Guds Son (1 Joh. 1:1, 1 Kor. 2:8).

d. Föreningen mellan Gud och människa i Kristus är inte någon *unio sustentativa*, som endast består i en närvaro eller i ett stöd. På detta sätt är Gud förenad med allt skapat (Kol. 1:17, Apg. 17:28), och denna förening är också innesluten i den personliga föreningen mellan Gud och människa i Kristus, såtillvida att Kristi mänskliga natur inom den personliga föreningen uppbärs och stöds av den gudomliga. Ty en som bara är människa skulle inte ha kunnat uthärda tyngden av Guds vrede som vilade på Kristus som ställföreträdaren för hela den syndiga världen.⁴⁶ Men den personliga föreningens väsen består inte i detta stödjande och upprätthållande av den mänskliga naturen, utan i att Gud och människa i Kristus sammanslutits till ett jag (Joh. 1:14, 1 Joh. 1:7, Apg. 20:28).

e. Föreningen av Gud och människa i Kristus är inte någon *unio naturalis*, dvs. inte någon naturlig förening likt de ting som av naturligt släktskap är så förbundna med varandra att de av naturen hör ihop (jfr föreningen av kropp och själ hos människan). Det består ju inte något naturligt släktskap mellan den gudomliga och den mänskliga naturen i Kristus. Tvärtom råder den största tänkbara kontrast, ty här är Skapare och skapelse, *ens increatum et creatum*, det oskapade och skapade varat, på ett oskiljbart sätt förenade till ett jag. Genom den skriftvidriga, panteistiska spekulationen om att föreningen av Gud och människa i Kristus skulle bero på naturlig släktskap eller på en nödvändighet som har sin grund i Guds väsen, upplöses begreppen Gud och människa och synd och nåd. Enligt Skriften har Guds Sons människoblivande inte sin grund i någon slags naturprocess eller i en nödvändig evolution av det gudomliga eller det mänskliga väsendet, utan i Guds fria förbarmande över den värld som fallit i synd och därigenom blivit förtappad (Luk. 1:78-79, Joh. 3:16). Guds Sons människoblivande förutsätter syndafallet och människans förtappelse.

Tanken att Guds Son i Kristus som mänsklighetens urbild förenat sig med sin mänskliga avbild måste också avvisas, ty enligt Skriften är människan inte skapad efter Guds Sons avbild utan efter den treenige Gudens avbild (1 Mos. 1:26). Vidare måste man avvisa tanken att Guds Son har förenat sig med den mänskliga naturen med själen som förmed-

⁴⁶ Jfr Luther, WA 52, 734 ff.

lingslänk (*mediante anima*, så en del skolastiker, som följt äldre lärare, t.ex. Origenes).⁴⁷ Med hjälp av *mediante anima* ville man göra Guds Sons inkarnation lättare att fatta. Men för det första når man inte detta syfte, därför att även själen är ett skapat ting som är lika långt borta ifrån den oändlige Skaparen som människans kropp är ifrån den oändlige Guden. Sedan tillkommer för det andra, att denna lära är skriftvidrig, ty Kristi död var inte bara en skendöd utan en verklig död, varigenom även hos Kristus föreningen mellan kropp och själ upphörde som hos andra människor. Vore Kristi mänskliga själ förbindelselänken i den personliga föreningen mellan Gud och människa i Kristus, så skulle *unio personalis* ha upphört vid Guds Sons död, och Kristi död skulle inte ha varit Guds Sons död, något som uttryckligen lärs i Skriften (Rom. 5:10). Det var således med rätta som de lutherska lärarna tillbakavisade åsikten att Guds Son var förenad med den mänskliga naturen *mediante anima* (så bl.a. Kromayer och Baier).

f. Föreningen mellan Gud och människa i Kristus är inte någon *unio essentialis* eller *commixtiva* i den meningen att den gudomliga och den mänskliga naturen efter sin förening i Kristi person utgjorde ett enda väsen eller en natur. Detta slag av förening har redan skildrats i det föregående, där vi avvisat varje blandning och förvandling av den gudomliga och den mänskliga naturen i Kristus. Här skall vi bara påpeka att den nyare amerikanska reformerta teologin ibland talar som om uttrycket ”blandning” var ett i den lutherska kyrkan accepterat uttryck för att beteckna natureernas förening i Kristus.

Till detta skall sägas att det är luthersk lära, att naturerna har verklig gemenskap med varandra och har det på det viset, att den gudomliga naturen genomtränger den mänskliga och så att båda alltid är tillsammans och alltid handlar gemensamt. Men varken de lutherska bekännelseskriterierna eller de lutherska dogmatikerna accepterar uttrycket ”blandad” (*commiscentur*) som ett adekvat uttryck för deras lära om naturernas och ämbetshandlingarnas gemenskap.⁴⁸ Detta de lutherska lärarnas avvisande av *unio commixtiva* tillfredställer dock inte de reformerta. De skiljer ju naturerna i Kristus från varandra och i själva verket upphäver

⁴⁷ Jfr Gerhard Loci, De pers., 136.

⁴⁸ Jfr Konkordieformeln, som förklarar Chalcedonenses i rätt mening begagnade uttryck ”mixtio”, men som samtidigt avvisar varje *confusio* eller *exaequatio naturarum*, varje blandning eller utjämning av naturerna, SKB, s. 635, 644, 650, Quenstedt, Syst. II, 124.

de *unio personalis* med satsen: *Finitum non est capax infiniti*, det ändliga förmår ej rymma det oändliga.⁴⁹

g. Föreningen mellan Gud och människa i Kristus är inte någon *unio per adoptionem*, som om Kristus till sin mänskliga natur var Guds adoptivson (*Filius Dei adoptivus*, så Elipandus av Toledo och Felix av Urgellis på 700-talet). Detta talesätt har med rätta under namnet ”adoptionism” förkastats som ett uttryck för nestoriansk villolära (synoden i Regensburg 792, Frankfurt 794, Aachen 799. Huvudmotståndaren mot adoptionismen var Alkuin. På 1600-talet uppträdde Calixtus till dess försvar). Uttrycket leder till tanken att det finns två personer i Kristus, därför att den adopterade är och förblir en annan person än den adopterande, och till tanken att Gud således bor i Kristus endast på samma sätt som hos alla troende (Joh. 1:12, Gal. 3:26).

Unio personalis och de moderna framställningarna av kristologin

Luthardt gör följande iakttagelse: ”Med Schleiermacher kommer början till ett återvändande till den kyrkliga kristologin, men detta sker nu på det moderna tänkandets spår. Schleiermacher söker komma fram till Kristi person med det religiösa medvetandet som utgångspunkt.”⁵⁰ När det gäller läran om Kristus blir resultatet av Schleiermachers metod oändligt varierande.

Den moderna liberala teologin kommer undan svårigheterna i *unio personalis* genom att låta Kristus bara vara en människa. Därmed har man övergett gudamänniskans hela frälsningsverk. Den liberala teologin vill ju inte ha någon gudamänsklig frälsare som försonat världen med sig själv genom sin *satisfactio vicaria* (2 Kor. 5:19 ff). Den vill bara ha ett moraliskt geni, ett tankesnille eller ett uppenbarelsegeni (så Kant, Schleiermacher, Schelling, Ritschl, Harnack m.fl.). Därför förkastar den hela evangeliet om Kristus, syndares frälsare.

Inte heller har teologer av den konservativa riktningen i vår tid återvänt till kristologin, sådan den är framställd i de lutherska bekännelse-skrifterna. Män som Philippi, Guerike m.fl., som höll fast vid den kyrkliga ortodoxin, har bespottats som repristinationsteologer. I sina strävanden att få fram en bild av Kristi äkta mänskliga liv som ligger inom

⁴⁹ Jfr Luther, WA 26, 323 f.

⁵⁰ Komp.¹⁴, s. 272, jfr hela hans framställning av det kristna dogmats utveckling i nya-tiden.

ramen för tankens möjligheter, har de moderna konservativa teologerna splittrats i två riktningar: kenotiker och autohypostatiker.

Kenotikerna låter Guds Son avlägga en del av sina gudomliga egenskaper, som de menar skulle på ett omöjligt sätt störa ett äkta mänskligt liv, nämligen de egenskaper som betecknar en verksamhet riktad utåt (mot världen), framför allt gudomlig allmakt, allvetande och allestädesnärvaro (så Thomasius, Delitzsch, Kahnis, Luthardt m.fl.). Extrema kenotiker låter denna reducering så långt, att de rentav låter Guds Son avlägga det gudomliga självmedvetandet och det gudomliga jaget (så Gess, Hoffmann, Frank m.fl.). Därmed tycks kenotikerna ha säkerställt, att den mänskliga naturen får mera utrymme för en verklig mänsklig utveckling, men detta sker på bekostnad av Kristi sanna gudom (Gud är ju den oföränderlige) som tappas bort i deras nit om Kristi mänsklighet och med den också det gudamänskliga frälsningsverket.

Vetenskapligt sett saknar den moderna kenotiska teorin allt värde, ty den lyckas inte lösa ”tankesvårigheterna” utan gör dem istället uppenbara. Det är nämligen omöjligt för tänkande människor att föreställa sig Guds väsen utan allmakt, allvetande och allestädesnärvaro eller rentav utan något gudomligt jag.

Autohypostatikerna söker därför efter ett annat sätt att lösa tanke-svårigheterna. De vill helt och hållet upphäva Kristi mänskliga naturs enhypostasi, dvs. dess upptagande i Guds Sons person, och vill låta människan Kristus bilda en person för sig. Dorner ville, åtminstone till en början, hålla isär Guds Sons person och människan Kristi person genom att lära att Guds Son och människan Kristus så småningom vuxit in i varandra. Andra, som Seeberg och Kirn, genomför autohypostasien på ett fullt konsekvent sätt genom att på förhand avvisa läran om två naturer, enligt vilken Kristi gudomliga och mänskliga natur sammanförts till en person. De låter människan Kristus för alltid bilda en särskild person, i vilken Gud verkat på ett enastående sätt. Men även här har *unio personalis*, Guds Sons människoblivande och Kristi gudamänskliga frälsningsverk, övergetts.

Autohypostatikernas Kristus är och förblir blott och bart en människa på samma sätt som den liberala teologins idealmänniska. Seeberg har t.ex. helt gått över på unitariskt område i sitt bekämpande av läran om de två naturerna.

På sistone har man kunnat iaktta försök att återvända till *unio personalis* och till läran om de två naturerna. Ihmels är inte nöjd med vare sig

kenotikerna eller autohypostatikerna. Han intar emellertid själv en svävande inställning ifråga om läran om de två naturerna. Ihmels kan i likhet med andra inte finna sig i att helt enkelt tro på de skriftställen som på ett tydligt sätt lär *unio personalis* och att skjuta undan alla tankesvårigheter. Samma sak gäller om andra moderna teologer som – trots att de sätter kristologin i relation till soteriologin – inte framställer läran om Kristi person i skriftenlig renhet, utan med hjälp av förnuftets förklaringar. Dessa förbigår den ortodoxa kristologin. Vi skall inte glömma att läran om Guds Sons människoblivande hör till den erkänt stora gudaktighetens hemlighet (1 Tim. 3:16) som ligger utanför vår tankeförmåga, och som vi helt enkelt måste ta emot i tro om vi vill förbli vid Skriftens lära.

Den som är likgiltig inför skriftprincipen ställer sig slutligen också likgiltig inför läran om Kristi person. Om den nyare positiva teologin verkligen vill återvända till den kyrkliga läran om Kristi person, måste den helt och hållet återvända även till skriftprincipen. Då är den efter modernt sätt att se ingen vetenskaplig teologi, men om den återvänder till skriftprincipen, så blir dess kristologi vetenskaplig i ordets rätta mening som innebär ett säkert vetande om eller kunskap i sanningen (Joh. 8:31-32). En liberal, rationalistisk teologi, som vill gå utöver Skriften och förklara gudomliga hemligheter som det mänskliga förnuftet inte kan fatta, är i högsta grad ovetenskaplig. Dessutom är den otillfredsställande för kristna som söker tröst, eftersom en rationalistisk, antropocentrisk teologi inte har någon frälsningströst och själv faller under Guds förkastelsedom (1 Tim. 6:3-4).

Alla som här vill laborera med det kristna trosmedvetandet eller den kristna upplevelsen istället för att tro på Guds Ord bedrar sig själva och andra. T.o.m. Seeberg, som undandrar Kristus det gudomliga jaget och den gudomliga naturen för att bättre kunna åskådliggöra Jesu sanna mänsklighet, sträcker till slut sina vapen då han förklarar: ”När det gäller Jesu mänsklighets särskilda sätt att existera i psykiskt och fysiskt avseende, måste vi visa på de gränser som är satta för vårt vetande.”⁵¹ Varför skall man då inte från första början tillämpa den av Kristus och hans apostlar föreskrivna teologiska metoden och i tron på Kristi Ord erkänna och lära Guds och människans *unio personalis*, denna hemlighet, som förvisso överstiger allt mänskligt tänkande? På så vis kommer man ifrån en ståndpunkt som är både skriftvidrig och ovetenskaplig.

⁵¹ Seeberg, Grundwahrh. s. 124.

4. Naturernas gemenskap

(*De communione naturarum*)

Sedan den personliga föreningen mellan Gud och människa framställts, borde det inte vara nödvändigt att göra naturernas gemenskap till föremål för särskild behandling. Naturernas gemenskap är nämligen inte något som är utanför eller vid sidan om den personliga föreningen. Men en särskild behandling av *communio naturarum* är behövlig, därför att det finns teologer, i synnerhet bland de reformerta, som vill medge att Gud och människa bildar en person i Kristus, medan de avvisar varje real gemenskap (*realis communio*) mellan den mänskliga och den gudomliga naturen i Kristus. En sådan gemenskap förklarar de vara omöjlig, därför att enligt deras mening den begränsade mänskliga naturen inte är i stånd att ingå en verklig förbindelse med den gudomliga naturen (*Finitum non est capax infiniti*, det ändliga förmår ej rymma det oändliga).⁵² Läran om naturernas gemenskap måste därför behandlas ingående på Skriftens grundval, så länge det finns teologer som vill medge *unio personalis* men bekämpar *communio naturarum* och *communicatio idiomatum* som en villolära.

Genom att förneka *communio naturarum* motsäger de reformerta teologerna både sig själva och Skriftens utsagor. Med rätta anmärker Seeberg: "Den som medger och tror på den personliga föreningen mellan Gud och människa i Kristus har förlorat rätten att föra någon talan mot naturernas gemenskap och egenskapernas meddelelse."⁵³ Att alla unitarier förkastar *communio naturarum* i Kristus är från deras synpunkt sett konsekvent, därför att de fränkänner Kristus den gudomliga naturen.⁵⁴ Men det förhåller sig annorlunda med de reformerta teologerna, ty de tillskriver ju uttryckligen Kristus gudomens väsen.⁵⁵ Inte heller vill de – liksom nyare teologer – låta Kristi mänskliga natur existera som en person för sig, utan de hävdar sammanslutningen av den gudomliga och den mänskliga naturen till en person (alltså läran om de två naturerna). Då de nu trots detta förnekar den reala gemenskapen mellan den gudomliga och den mänskliga naturen i Kristus och talar om en blott nominell gemenskap (i den mån det rör sig om naturerna), så

⁵² Jfr Heidegger hos Heppé, Ref. Dogm., s. 303, Hodge, Syst. Theol. II, 410 f.

⁵³ Jfr RE³ IV, 255 ff.

⁵⁴ Jfr Catech. Racov. qu. 97, 98.

⁵⁵ Jfr Conf. Helv. II, 11.

har vi ett klart exempel på en självmotsägelse. De förnekar naturernas reala gemenskap på grund av sitt axiom: *Finitum non est capax infiniti*, men ändå lär de en gemenskap mellan den mänskliga naturen och Guds person, vilken ju inte är mindre oändlig än den gudomliga naturen. Varje invändning som de reformerta teologerna har mot den lutherska läran om naturernas gemenskap riktar sig samtidigt mot dem själva, dvs. mot den av dem hävdade gemenskapen mellan den mänskliga naturen och Guds Sons person.⁵⁶

Framför allt ställer sig de reformerta teologerna här i motsättning till Skriften. *Communio naturarum* uttrycks direkt i alla skriftutsagor som handlar om Guds Sons människoblivande (Joh. 1:14, 1 Joh. 4:2-3, Hebr. 2:14 osv.). Om dessa utsagor alltså lär, att den evige, allsmäktige Guden, alltings skapare, med sin gudomliga natur blir människa inte genom förvandling utan genom att gå in i köttet, så utsägs genom själva denna ingåendets akt att den gudomliga naturen har gemenskap med den mänskliga natur som den ingått i. Även orden ”Vi såg hans härlighet” (Joh. 1:14) uttrycker naturernas gemenskap. Men framför allt Kol. 2:9 beskriver för oss naturernas gemenskap, ty här betygas det att hela fullheten av den gudomliga naturen ingått i Kristi mänskliga natur. När de reformerta blir upprörda över den lutherska läran om *communio naturarum*, är deras angrepp således riktade mot Skriften.

Skriften konstaterar inte bara naturernas gemenskap utan även denna *communio naturarum*s närmare beskaffenhet. Den beskriver naturernas gemenskap som ett i vartannat utan förblandning eller förvandling. Om Skriften säger att gudomens hela fullhet lekamligen bor i Kristi mänskliga natur, använder den förbindelsen mellan människans själ och kropp som en bild för att framställa förbindelsen mellan Kristi gudoms hela fullhet och hans mänskliga natur. Liksom själ och kropp hos människan inte är bredvid varandra utan i varandra, så att själen genomtränger kroppen, så skall enligt Skriften naturernas gemenskap i Kristus inte tänkas som bredvid varandra utan i varandra, så att den gudomliga naturen genomtränger den mänskliga (*perichoräsis*). Detta den gudomliga naturens genomträngande av Kristi mänskliga natur har på grund av Skriftens utsaga i Kol. 2:9 alltid erkänts och trots av de kristna, långt innan Johannes Damascenus uppställde det av den kyrkliga terminologin övertagna uttrycket *perichoräsis*. Den kristna kyrkan har alltid in-

⁵⁶ Jfr Apologie der F.C. fol. 62., hos Frank, Theologie der Konkordienformel III, 324.

sett att den gudomliga naturens genomträngande av den mänskliga naturen är klart belagt i ställen som Joh. 1:14, 1 Joh. 1:1-3.

Medan Skriften lär att naturerna är i varandra och ömsesidigt genomtränger varandra, lär den å andra sidan också att båda naturerna trots denna intima förbindelse förblir intakta, alltså att ingen blandning eller förvandling äger rum. Att båda naturerna i Kristus är helt intakta trots det djupa genomträngandet lär inte bara Kol. 2:9 utan även Joh. 1:14 och 1 Joh. 1:1-3. Den mänsklighet, i vilken Logos bor, är inte något fantasifoster utan en sann människa som lärjungarna såg och rörde vid, och som hade kött och ben även efter uppståndelsen (Luk. 24:39). De reformerta teologernas ständiga påstående att varken den gudomliga eller den mänskliga naturen hade kunnat förbli oförvandlade, om det rått en verklig gemenskap mellan naturerna, är inte hämtat ur Skriften utan härstammar från deras egna mänskliga tankar. Å andra sidan förhåller det sig så, att den lutherska lärans framställning, enligt vilken det finns en reell gemenskap mellan naturerna i Kristus samtidigt som naturerna till sitt väsen förblir oförvandlade, endast är ett återgivande av Skriftens utsagor.

Till framställningen av naturenas gemenskap hör även frågan om Guds Son efter människoblivandet är i sin mänskliga natur överallt där han är, dvs. om han överallt har sin mänskliga natur med sig. De lutherska teologerna bejakar denna fråga. De lär att Guds Son alltsedan människoblivandet överallt där han är, är människa (*incarnatus*) i enlighet med det gammalkyrkliga axiomat: *Neque caro extra logon, neque logos extra carnem* (Varken är köttet utanför Ordet eller Ordet utanför köttet).

De reformerta teologerna svarar nekande och lär att Guds Son även efter sitt människoblivande inte har sin mänskliga natur med sig överallt där han är, utan bara på en ort, så att Guds Son efter människoblivandet är såväl utanför som i sin mänskliga natur (*extra Calvinisticum*, ”Det kalvinistiska utanför”). Men sådana skriftställen som Joh. 1:14, Kol. 2:9 m.fl. tvingar oss att avvisa den reformerta läran som stridande mot Skriften. Visserligen talar Skriften även om Guds inneboende i de troende (1 Kor. 3:16, 6:19, 2 Kor. 6:16 osv.), men aldrig säger Skriften, att Gud blivit människa i de troende, och att gudomens hela fullhet bor lekamligen i de troende. Enligt Skriften måste vi således alltid tänka oss Guds Son som varande *in carne*, i köttet. Ger man utrymme åt de reformertas *extra carnem*, låter man *unio personalis* fara och förvandlar den till Gud inneboende i den fromma själen, *unio mystica* och *susten-*

tativa. Denna kritik har de reformerta teologerna i äldre och nyare tid tagit mycket illa upp, och de betecknar den som obefogad. Men det är just genom detta sitt försvar som de bevisar att lutheranernas anklagelse är riktig. De behåller nämligen *unio personalis* på det sättet att de likställer den med Guds närvaro i alla troende och i alla skapade varelser, vilket innebär att de helt avskaffar den.⁵⁷ Mot detta hävdar den lutherska bekännelsen, att *unio personalis* omfattar inte bara upprätthållandet av den mänskliga naturen utan framför allt detta, att Guds Son faktiskt har sin mänskliga natur med sig överallt där han är.⁵⁸

Mot denna lära har man invänt att Kristi mänskliga natur då måste tänkas vara mycket stor och utsträckt. På det svarar vi att den mänskliga naturen som den gudomliga naturens kropp (Kol. 2:9) inte behöver bli en enda tum större, eftersom ingen rumslig utsträckning tillkommer den gudomliga naturen. Men däremot lär Skriften att Kristi mänskliga natur vid sidan om sitt naturliga, rumsliga och synliga sätt att vara har fått ett sätt att vara som är frigjort från rummets gränser, och som är gudomligt och osynligt. Å ena sidan tillskriver Skriften Kristus ett rumsligt tillvarosätt (*localis subsistendi modus*), så t.ex. i Joh. 4:3-4, men å andra sidan tillskriver den Kristi mänskliga natur även ett icke lokalt sätt att vara (*illocalis subsistendi modus*, Joh. 20:19, Luk. 24:31).

För att kunna förneka den illokala, över rumsligheten upphöjda närvaron, har de reformerta rentav letat efter en öppning i de låsta dörrarna (Joh. 20:19) för att göra det möjligt för Kristus att komma in i det rum där lärjungarna var församlade.⁵⁹ Men texten, som Meyer med rätta påpekar i sin kommentar till stället, hänvisar till en underbar uppenbarelse som inte behövde några öppna dörrar, och som skett medan dessa var stängda.

Mot de reformertas invändning att ett den mänskliga naturens illokala närvarosätt inte är möjligt, därför att Kristi mänskliga natur då skulle ointetgöras, svarar de lutherska teologerna att de överlåter bekymret om upprätthållandet av Kristi mänskliga natur åt Gud som i sitt Ord talar både om det illokala närvarosättet och om Kristi mänskliga naturs verklighet. När Herren plötsligt genom stängda dörrar trädde in i lärjungarnas mitt, trodde dessa att de såg en ande (Luk. 24:37), men Jesus

⁵⁷ Jfr Heidelberger Katechismus, Fr. 47, 48, även Alting hos Heppe, Ref. Dogm. s. 313, jfr Bellarmin, Lib. III, De Incarn. c. 17, hos Quenstedt, Syst. II, 192.

⁵⁸ Jfr Konkordieförmeln, SKB, s. 648.

⁵⁹ Jfr Calvin, Inst. IV, 17, 29 m.fl.

korrigerade genast deras kristologi och övertygade dem om att han, trots sin ankomst genom stängda dörrar, ändå hade en sann mänsklig natur (v. 39). Och lärjungarna trodde Kristus, vilket alla teologer, inklusive de reformerta, borde göra, något som också Konkordieformeln uppmanar oss till.⁶⁰

Reformerta teologer tar själva tillbaka sitt bekämpande av *realis communio naturarum*, när de lär att Kristi gudomliga natur ger åt hans mänskliga natur ett oändligt, frälsande värde.⁶¹ Detta den gudomliga naturens förlänande av värde förutsätter naturligtvis den gudomliga naturens verkliga gemenskap, *realis communio*, med den mänskliga naturen. Den praktiska tillämpningen tvingar således till att den falska teorin tas tillbaka. Bekämpandet av de reala naturenas gemenskap med ett samtidigt erkännande av *unio personalis* är en högst sällsam villfarelse, framsprungen ur det mänskliga förnuftet och splittringens ande.

5. Egenskapernas meddelelse

(*De communicatione idiomatum*)

Inom den kristna kyrkan har egenskapernas meddelelse (*communicatio idiomatum*) vid föreningen av Gud och människa till en person varit föremål för många stridigheter.⁶² Och ändå utgör egenskapernas meddelelse inte någon särskild läroartikel. Liksom *communio naturarum* framgår den omedelbart ur *unio personalis*. De satser som uttrycker egenskapernas meddelelse (*propositiones idiomaticae*) sammanfaller sakligt sett helt med de satser som beskriver *unio personalis* (*propositiones personales*), t.ex. ”Gud är människa” och ”Människan är Gud”. Saken förhåller sig så här: Är Guds Son en verklig människa, utrustad med mänskliga egenskaper, så tillkommer honom i och med att han är människa också hela raden av de mänskliga egenskaperna (*idiomata*), dvs. allt som den mänskliga naturen är, gör och lider (*actiones et passiones*), såsom att vara en skapad varelse, att födas i tiden, att lida, dö, uppstå, sätta sig på Guds högra sida, att komma igen i synlig gestalt osv. (jfr Joh. 1:14, Gal. 4:4-5, 1 Kor. 2:8, Rom. 5:10).

⁶⁰ SKB, s. 641-642.

⁶¹ Jfr Admon. Neost, enligt Frank III, 326.

⁶² Jfr Luthers klagan, WA 50, 590.

Den som påstår att de mänskliga egenskaperna inte på ett verkligt och sant sätt tillkommer Guds Son och anser dessa vara bara ett talesätt (*praedicatio verbalis*), gör antingen människan Kristus bara till en skenmänniska eller upplöser *unio personalis*. På samma sätt är det när vi ser på de skriftutsagor där gudomliga egenskaper utsägs om människan Kristus. Är Människosonen verkligen Gud i ordets väsentliga, metafysiska mening, så tillkommer honom också hela raden av de gudomliga egenskaperna såsom evigheten, den gudomliga makten, det gudomliga vetandet, den gudomliga närvaron, den gudomliga äran osv. Det bekräftas återigen av de klara utsagorna i Skriften (Matt. 16:16, Rom. 9:5, Joh. 6:62, Joh. 1:14, Matt. 28:18-20). Den som vill påstå att de gudomliga attributen inte tillkommer Människosonen måste antingen göra Guds Son till en gud bara till namnet eller upplösa *unio personalis*.

Varför skall något så självklart framställas utförligare, och varför skall man rentav tala om tre olika sätt för egenskapernas meddelelse?⁶³ Detta har sin förklaring i att följande sällsamma ting skett i den kristna kyrkan: **a.** Man har visserligen medgett att Guds Son blivit människa (*unio personalis* och läran om de två naturerna) men ändå skiljt Guds Son ifrån hans mänskliga naturs egenskaper (t.ex. ifrån födelsen genom Maria, hans lidande och död, så Nestorius, Zwingli). **b.** Man har visserligen medgett att Människosonen är Guds sanne Son (dvs. *unio personalis* och *communio naturarum*) och ändå skiljt Marias son från Guds Sons gudomliga egenskaper (så romerska och reformerta teologer). **c.** Man har förnekat att den gudomliga och mänskliga naturen gemensamt verkar det för dem specifika i en gudamänsklig akt. (Man har t.ex. påstått att människan Kristus inte gjort under på ett annat sätt än profeterna och apostlarna). Då samtidigt utifrån dessa motsägelsefulla positioner häftiga angrepp gjorts mot den heliga Skrifts lära, är det nödvändigt att infoga en ingående behandling av egenskapernas meddelelse i en lärobok i dogmatik.

DE TRE SLAGEN AV EGENSKAPERNAS MEDDELELSE

Konkordieformeln har med sitt skiljande av tre olika slag (*tria genera*) av egenskapernas meddelelse fått utstå mycket kritik. Men denna tredelning är inte onödig och förvirrande utan historiskt och sakligt sett motiverad. F.ö. har de lutherska lärarna inte hållit så strängt på tretalet,

⁶³ Jfr Konkordieformeln SKB, s. 638 ff.

som de moderna dogmhistoriska framställningarna vill påskina.⁶⁴ Tredelningen är resultatet av polemiken mot den reformerta antitesen på denna punkt, och den motsvarar varje kristen människas tro, som utan att ha akademiska kunskaper om Konkordieformelns tre *genera communicationes* ändå tror på Skriftens ord: ”Jesu Kristi, Guds Sons blod renar oss från all synd” (1 Joh. 1:7). Därmed tror han nämligen följande: 1. att Kristi blod, alltså den mänskliga naturens blod, är Guds Sons blod, 2. att Kristi blod, alltså Kristus enligt hans mänskliga natur, äger gudomlig makt att rena från synden, 3. att således båda naturerna samverkar i en gudamänsklig akt. Men detta är just de tre slag av egenskapernas meddelelse som lärs av de lutherska dogmatikerna (*genus idiomaticum*, *genus maiestaticum*, *genus apotelesmaticum*).

Det första slaget av egenskapernas meddelelse

(*Genus idiomaticum*)

Det första slaget av gemenskapernas meddelelse (*genus idiomaticum*), som lärs av den lutherska dogmatiken på grund av Skriften, riktar sig som en fundamental protest mot nestorianismen, vilken – som tidigare sagts – skiljer Guds Son från födelsen genom Maria och från lidandet och döden. Zwingli, som Nestorius *redivivus*, har påtvingat den moderna dogmatiska diskussionen detta genom sin *alloeosis* (subjektet skall bytas ut alltefter predikatets växlingar). Men även hos Calvin föreligger ett fullständigt skiljande av Guds Son från den mänskliga naturens lidande och död, då han säger att Kristi förtjänst såsom en människas förtjänst inte har något värde i sig själv utan erhåller sitt värde genom att Kristus varit predestinerad att vara Frälsaren.⁶⁵ Senare reformerta teologer har anslutit sig till Calvin.

Den kristna kyrkan måste protestera mot detta skiljande av Guds Son från det som tillkommer hans mänskliga natur, därför att det som nestorianismen förkastar är Skriftens lära (Gal. 4:4-5, Rom. 5:10, Gal. 2:20, Rom. 8:32). Skriften tillskriver Guds Son – inte bara hans mänskliga natur – den mänskliga födelsen och lidandet och döden, och det som Skriften säger om detta skall inte, som Zwingli menar, ändras genom ett utbyte (av subjektet) för att få sin rätta mening. Det skall istäl-

⁶⁴ Jfr Quenstedt, Syst., II, 134 ff.

⁶⁵ Inst. II, 17, 1.

let tros som den för oss uppenbarade, erkänt stora gudaktighetens hemlighet (1 Tim. 3:16).⁶⁶

Visserligen lär Skriften också att Gud inte kan lida och dö. Den skilddrar honom som den som är upphöjd över allt skapat och inte underkastad några gränser (1 Tim. 6:15-16). På så sätt kunde Guds Son förvisso inte lida i sin gudom. Men på grund av de skriftutsagor som betygar Guds oförmåga att lida, får inte raden av skriftställen bestridas som uttryckligen vittnar om att Guds människoblivne Son fötts och dött (Rom. 1:3, 1 Petr. 3:18, 1 Tim. 3:16 osv.) – detta inte enligt sin gudomliga natur utan enligt sin i det gudomliga jaget upptagna mänskliga natur ("efter köttet" Rom. 1:3, 1 Petr. 3:18 osv.). Detta lidande i den antagna mänskliga naturen är emellertid Guds Sons lidande, därför att den mänskliga naturen inte existerar som en person för sig utan hör till Guds Sons person.⁶⁷ Med rätta säger Luther: "Denna person lider och dör. Nu är personen sann Gud. Därför är det riktigt att säga: Guds Son lider. Ty ehuru den ena delen (om jag får säga så), nämligen den gudomliga naturen, inte lider, så lider dock i den andra delen, nämligen den mänskliga naturen, hela personen, som är Gud."⁶⁸

Förnuftet kan förvisso aldrig förstå hur Guds Son, som i sin gudomliga person inte förmår lida, verkligt och sant kunde ha del i sin mänskliga natures lidande. Det är uppenbart att de kyrkliga lärarna här fått kämpa om uttrycken, t.ex. Cyrillus, vars paradox är klassisk: "Utan att lida har Guds Son lidit."⁶⁹ Med detta vill Cyrillus ha sagt dessa tre ting: 1. Enligt Skriften kan inte Guds Son i sig lida. 2. Enligt Skriften har Guds Son verkligen lidit i sin mänskliga natur. 3. Man måste avstå från att förklara hur, eftersom lidandet och döden är en hemlighet som överstiger vår mänskliga fattningsförmåga (Joh. 1:14, 1 Tim. 3:16). Alla förklaringsförsök är av ondo: antingen förklarar de ingenting, eller också innehåller de något felaktigt. Luther varnar så allvarligt för Zwinglis skiljande av Guds Son från hans lidande och död, därför att Skriften återför Kristi lidandes frälsande värde just på det faktum att Guds Son lidit ("Om jag tror, att bara den mänskliga naturen lidit för mig, så är Kristus en dålig frälsare för mig. Då behöver han själv en frälsare").⁷⁰

⁶⁶ Jfr Luther, WA 26, 323 f.

⁶⁷ "för denna personliga enhets skull" Konkordieformeln, SKB, s. 639.

⁶⁸ SKB, s. 639.

⁶⁹ Mansi, IV, 857.

⁷⁰ WA 26, 319.

Med läran att Guds Son inte bara till namnet utan verkligen och i sanning har fötts av Maria och lidit (inte enligt sin gudomliga utan enligt sin mänskliga natur) avvisar kyrkan en dubbel villfarelse, nämligen Nestorius villfarelse som förstör personens enhet, och Eutyches villfarelse som upphäver naturernas väsentliga olikhet. För att avvärja denna dubbla villfarelse uppställdes det s.k. *genus idiomaticum* (det första slaget av egenskapernas meddelelse) som kan beskrivas ungefär så här: Därför att den gudomliga och den mänskliga naturen i Kristus bildar en person, tillkommer alltid hela personen de egenskaper som väsentligen hör till bara en natur, de gudomliga egenskaperna enligt den gudomliga naturen och de mänskliga egenskaperna enligt den mänskliga naturen.⁷¹

Här gör det detsamma om personen benämns: a. enligt den gudomliga naturen (Guds Son, härlighetens Herre: *concretum naturae divinae*) eller b. enligt den mänskliga naturen (Människosonen, Davids son: *concretum naturae humanae*) eller c. enligt båda naturerna (Kristus, Immanuel: *concretum personae*), eftersom varje benämning alltid betecknar personen med sina två naturer och alla sina egenskaper. Så är Kristus enligt Skriften såväl evig som trettio år gammal (Joh. 8:58, Luk. 3:23). Båda egenskaper tillkommer honom lika verkligt, den förra enligt den gudomliga naturen, den senare enligt den mänskliga naturen. Likadant är Kristus både född av Fadern i evighet och född av jungfrun Maria (Joh. 1:14, Gal. 4:4). Båda födelserna tillkommer honom lika reellt, den förra enligt den gudomliga, den senare enligt den mänskliga naturen.

Så ligger det till ifråga om hela raden av de gudomliga och mänskliga egenskaperna. Kristus tillkommer på samma gång allmakt och begränsad makt (Joh. 5:17, 19, Joh. 18:12), allvetande och begränsat vetande (Joh. 21:17, Luk. 2:52, Mark. 13:32), verkligt liv och döden (Joh. 5:26, 1 Joh. 1:2, Matt. 16:21). Att de förstnämnda predikaten tillkommer Kristus enligt den gudomliga naturen och de sistnämnda tillkommer honom enligt den mänskliga naturen visar Skriften själv genom att på vissa ställen lägga till förtydligande ord (t.ex. ”i köttet” Rom. 1:3, 9:5 m.fl., *particulae distinctivae*, *diacriticae*, men inte *separativae*, särskiljande men inte åtskiljande). Den som påstår att något enda av de nämnda gudomliga eller mänskliga attributen inte verkligt och sant tillkommer Kristi person, och att det endast är fråga om ord utan täckning (*praedicatio verbalis*), motsäger Skriften och ger upp *unio personalis*

⁷¹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 638-639.

(läran om de två naturerna). Den som t.ex. berövar Kristus evighetens eller den väsentliga allmaktens attribut förnekar därmed Kristi sanna gudom och den personliga föreningen av Gud och människa som äger rum i Kristi person. Så upplöses även *unio personalis* av den som i likhet med Nestorius låter födelsen genom Maria och lidandet och döden syfta bara på den mänskliga naturen och inte på Guds Sons person.⁷²

Beträffande förnekarna av det första genus kan det nämnas att Luther dömer Nestorius på ett förhållandevis milt sätt (denne ville inte upplösa *unio personalis* och fattade inte vad han förnekade), men samtidigt betonar han också att Nestorius med rätta fördömdes som villolärare därför att han talade så, att de kristna som tog honom på orden måste tro att han såg Kristus bara som en människa.⁷³ Även Zwingli ville bara avvisa att Kristus enligt sin gudomliga natur kunde dö, men vad båda två, Nestorius och Zwingli, gjorde var att skilja gudomen från Kristi lidande och död. Deras lära är således skriftvidrig och innebär ett förnekande av det gudamänskliga frälsningsverket (1 Joh. 1:7, Apg. 20:28). Båda har ställt till med obeskrivlig förvirring inom den kristna kyrkan och, som Luther klagar, förhindrat och fördärvat den saliga glädjen över Guds Sons människoblivande.⁷⁴ Därför har den kristna kyrkan bekämpat nestorianismen inte bara för att hävda Skriftens sanning utan också för att bevara löftet om den frälsningströst som alla troende har i Kristi människoblivande, lidande och död.

De abstrakta talesätten i samband med egenskapernas meddelelse (t.ex. ”gudomen har lidit” istället för ”Guds Son har lidit”) undviks av de flesta lutherska teologer för att undgå förebråelsen att de tillskriver Guds Son lidandet efter hans gudomliga natur.⁷⁵ Även lutherska teologer har emellertid nu och då använt de abstrakta talsätten, men har då samtidigt avvisat tanken att gudomen lidit i eller enligt gudomen.⁷⁶ Sade man att gudomen lidit, så menade man detta i kyrkofädernas mening (t.ex. Augustinus): ”Gudomen har lidit i det antagna köttet.”⁷⁷ Det föreligger här ingen saklig skillnad.

⁷² Jfr Luther, WA 50, 589 f.

⁷³ Jfr WA 50, 588 f.

⁷⁴ WA 50, 590.

⁷⁵ Jfr Gerhard, Loci, De Pers. 198 f.

⁷⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 639 f.

⁷⁷ Jfr Gerhard, Loci, De Pers., 199.

Det andra slaget av egenskapernas meddelelse

(*Genus maiestaticum*)

Det s.k. andra slaget av egenskapernas meddelelse (*genus maiestaticum*) är egentligen bara ett kompletterande av den i *genus idiomaticum* inneslutna protesten mot nestorianismen. När Nestorius och hans anhängare (Zwingli) skilde egenskaper som födelsen, lidandet och döden ifrån Guds Son, krävde de (särskilt de reformerta teologerna) samtidigt att en oöverstiglig klyfta skulle befästas mellan Guds Sons gudomliga egenskaper och hans mänskliga natur, därför att Kristi mänskliga natur inte kan uthärda den gudomliga makten, det gudomliga vetandet osv. utan att gå under.

Med detta skiljande av Guds Sons gudomliga egenskaper från hans mänskliga natur ville de reformerta teologerna förhindra katastrofen att mänsklighet förvandlas till gudom. De ville visserligen på grund av den mänskliga naturens förbindelse med Guds Son tillskriva den utomordentliga ändliga egenskaper (*dona extraordinaria finita*) som t.ex. mycket stor makt, mycket stort vetande men inte den meddelade gudomliga makten, det meddelade gudomliga vetandet osv. De menade att det senare skulle medföra att Kristi hela liv och lidande skulle reduceras till att bara bli ett sken och förlora karaktären av tillfyllestgörelse. Till de reformerta teologerna ansluter sig principiellt de romerska, fast de behandlar ämnet mindre utförligt.⁷⁸

Mot det reformerta bestridandet av meddelelsen av Guds Sons gudomliga egenskaper till hans mänskliga natur säger vi, att detta innebär a. en självmotsägelse och b. ett förkastande av Skriftens klara lära. Det rör sig om självmotsägelse, dvs. ett förnekande av den av de reformerta själva företrädde läran. Är Kristi mänskliga natur på grund av dess ändlighet inte värdig den gudomliga allmakten, det gudomliga vetandet osv., så är den inte heller värdig Guds Sons gudomliga person, som ju är lika oändlig som hans gudomliga allmakt osv. Nu vill de reformerta teologerna emellertid hålla fast vid den reala förbindelsen av Guds Sons person med Kristi mänskliga natur. Därför riktar sig allt vad de säger mot meddelelsen av de gudomliga egenskaperna till Kristi mänskliga natur direkt mot den av dem själva mot socinianerna hävdade meddelelsen av Guds Sons gudomliga personlighet (hypostas) till den mänsk-

⁷⁸ Jfr citaten hos Frank, III, 533 ff.

liga naturen. Hase säger med rätta: ”Det är inkonsekvent att hävda personens högsta enhet, medan man inte vill våga hävda attributens gemenskap som är något ringare.”⁷⁹ Själv motsägelsen är det egentliga kännetecknet på det reformerta bekämpandet av *genus maiestaticum*. I de reformerta teologernas dunkla, motsägelsefulla teologi finns det emellertid en ljuspunkt. Trots all polemik mot den lutherska läran medger de till slut ändå, att den gudomliga naturen är i Kristus verksam och aktiv på så sätt att den förlämnar Kristi lidande ett oändligt, tillfyllestgörande värde.⁸⁰

Men det finns också en annan själv motsägelse som vi här bör peka på. De reformerta teologerna vill genom sin kamp mot *genus maiestaticum* rädda Kristi mänskliga natur från att gå under. Men de lägger inte märke till att de då i själva verket förstör Kristi gudomliga natur. Skriften talar nämligen om sådana gudomliga egenskaper som har getts Kristus först i tiden, t.ex. Matt. 28:18. När nu de reformerta teologerna inte vill låta detta ställe syfta på Kristus enligt hans mänskliga natur, så måste de låta det syfta på Kristi gudomliga natur. Men därmed upphäver de Kristi eviga, väsentliga gudom, och som Kristi gudom återstår för dem inget annat än en ”ariansk skapad varelse” eller ”en sociniansk världsregent” (utrustad med gudomlig auktoritet).⁸¹

De reformertas bekämpande av *genus maiestaticum* innebär också ett förkastande av Skriftens klara lära, ty de gudomliga egenskapernas meddelande till den mänskliga naturen lärs överallt i Skriften där Kristus tillskrivs den gudomliga härligheten i allmänhet eller enskilda gudomliga egenskaper som t.ex. gudomlig allmakt och världsherravälde som givna åt honom i tiden (Matt. 11:27, 28:18, Luk. 10:22, Fil. 2:8-10, Ef. 1:20 ff. Hebr. 2:9, 5:8-9 osv.). Gamla kyrkans och Konkordieformelns axiom är kyrkans lära: ”Vad Kristus mottagit i tiden, det har han icke undfått till sin gudomliga natur (enligt denna äger han ju av evighet allt), utan detta har personen mottagit i tiden *ratione et respectu humanae naturae*, dvs. till sin mänskliga natur.”⁸² Alla skriftställen som tillskriver Kristus gudomlig härlighet enligt den mänskliga naturen (Joh. 1:14, 2:11, 17:5, 1 Joh. 1:1 ff) täcker hela *genus maiestaticum*, eftersom den gudomliga härligheten ju innesluter de gudomliga egenskaperna.

⁷⁹ Ev. Dogm., s. 226.

⁸⁰ Admon. Neost., Boehl m.fl.

⁸¹ Jfr Hase, Hutt. Rediv., s.236.

⁸² SKB, s. 642.

Till detta kommer de skriftbelägg där enskilda gudomliga egenskaper utsägs om Kristus enligt hans mänskliga natur.

Meddelad allmakt

På en nästan oändlig rad ställen betygar Skriften att i tiden den gudomliga allmakten meddelats Kristus enligt hans mänskliga natur (Ps. 8:7, Hebr. 2:8, 1 Kor. 15:27, Dan. 7:13-14, Ef. 1:22, Jes. 9:6, Joh. 3:35, 13:3, Matt. 11:27, 28:18 osv.). Ingalunda har denna gudomliga allmakt getts Kristus enligt hans gudomliga natur, ty Skriften säger tydligt att Guds Son redan av evighet, alltså före sitt människoblivande, äger gudomlig allmakt (Joh. 1:1 ff, Rom. 9:5 osv.). Skriften beskriver också den åt Kristus enligt hans mänskliga natur meddelade allmakten inte bara som en mycket stor men dock begränsad makt (*donum finitum*) utan som gudomlig, oinskränkt makt (Matt. 28:18). Vidare: den gudomliga makten i Kristus gavs inte åt Kristus efter hans upphöjelse, utan han äger den i kraft av *unio personalis* redan före upphöjelsen, alltså även i förnedringens tillstånd (Matt. 11:27, Joh. 13:3, 3:35, Jes. 9:6). På grund av den åt hans mänskliga natur meddelade allmakten utför Kristus sina under, inte som profeterna och apostlarna på grund av en annans makt (Apg. 3:12), utan på grund av sin egen allmakt (Joh. 2:11, 1:14). Ja, genom meddelelsen är den gudomliga allmakten i så hög grad helt hans egen, att Skriften förbinder allmaktsverksamheten direkt med Kristi mänskliga natur (Joh. 6:55, 1 Joh. 1:7). Så klart och riktigt lär Skriften den faktiska meddelelsen av den gudomliga allmakten till Kristi mänskliga natur.

Visst ser vi hos Kristus i förnedringstillståndet vid sidan av den meddelade gudomliga allmakten även inskränkt makt enligt hans mänskliga natur. Han kunde bli trött, lida och dö (Joh. 4:6, Luk. 22:43, Joh. 18:12, Luk. 23:33). Denna samexistens av allmakt och begränsad makt förklarar Skriften för oss genom att hänvisa till det ämbete som han skulle utöva på jorden bland människorna genom sitt ställföreträdande lidande och död (Gal. 4:4-5, Jes. 53:1 ff). I den mån det krävdes för utövandet av detta ämbete avstod Kristus från bruket av den gudomliga allmakt som bodde i honom. Han ägde visserligen allmakten, men han lät den liksom "vila" i sig själv (Irenaeus), vilket Kristus själv lär oss beträffande sin död (Joh. 10:18). Men att makten att efter eget viljebeslut leva och dö skall tolkas som syftande på Kristus enligt hans mänskliga natur är självklart, eftersom lidandet, döden och uppståndelsen inte kan tillskrivas Kristus enligt hans gudomliga natur. Den inskränkta makt som vi ser hos Kristus i förnedringens tillstånd består så-

ledes inte i avläggandet av allmakten, vare sig enligt hans gudomliga eller mänskliga natur, utan den består i hans frivilliga avstående från bruket av denna makt i den mänskliga naturen.

Meddelat allvetande

På samma sätt som med den åt Kristus enligt hans mänskliga natur meddelade allmakten förhåller det sig med det åt honom meddelade allvetandet. Den heliga Skrift tillskriver Kristus enligt hans mänskliga natur inte bara utomordentligt mänskligt vetande (Luk. 2:47, 52) utan även gudomligt vetande eller gudomligt allvetande. Kristus talade inte som profeterna och apostlarna utifrån uppenbarelser som sker på jorden (genom ingivelse), utan han undervisade på jorden i kraft av sitt gudomliga vetande, vars källa var det oavbrutna trinitariska förhållandet (Joh. 1:18, Joh. 3:13b, 31-32). Men eftersom Kristi lärande skedde i och genom Kristi mänskliga natur, var den mänskliga naturen delaktig av det gudomliga vetandet (Joh. 3:34, han gavs inte ”Anden efter mått”).⁸³ De troende däremot har nådegåvorna endast efter det mått som tillmätts åt var och en av dem (Ef. 4:7). Vidare: då Kristus i sitt undervisande på jorden ”av sig själv visste vad i människan var” (Joh. 2:24-25), använde han i sin mänskliga natur gudomligt vetande, eftersom det enligt Skriften endast är Gud som vet vad som är i människan (Apg. 1:24, 15:8, 1 Kon. 8:39).

Vid sidan om detta fanns det hos Kristus i förnedringens tillstånd även inskränkt vetande (Luk. 2:52, Mark. 13:32). Så måste vi på grund av Skriften hos Kristus enligt hans mänskliga natur skilja mellan två slags vetande: det vetande som meddelas den mänskliga naturen av den gudomliga genom den personliga föreningen, och det vetande som tillkommer den mänskliga naturen som en naturlig, väsentlig egenskap. Det förra är oändligt (*omniscientia*), det senare är ändligt och kan ökas (*scientia naturalis, experimentalis*).

När Skriften säger att Jesus växte till i vishet, skall detta inte tolkas som en blott skenbar tillväxt utan som en faktisk, men detta enligt det naturliga vetande som hör till den mänskliga naturens väsen.⁸⁴ På frågan hur inskränkt vetande kan finnas i en och samma person vid sidan om det gudomliga vetandet, skall man svara: i förnedringens tillstånd verkade Kristi gudomliga vetande på samma sätt som den gudomliga all-

⁸³ Jfr till stället Quenstedt, Syst. II, 232 ff.

⁸⁴ Jfr Luther, WA 10:1, 1, 148 f.

makten, dvs. endast i den mån det behövdes för utövandet av hans ämbete (Mark. 13:32).⁸⁵ Med andra ord, liksom begränsad makt finns vid sidan om allmakten i den mänskliga naturen genom icke-bruket av allmakten i den mänskliga naturen, så finns i den mänskliga naturen även inskränkt vetande vid sidan om det gudomliga allvetandet genom icke-bruket av det gudomliga vetandet. Säger man att det är svårt eller rentav omöjligt att föreställa sig det gudomliga allvetandet i ett vilande tillstånd (*actus primus*) och återigen i verksamhet (*actus secundus*), så måste denna svårighet medges.

Dock är svårigheten att förstå detta inte större än att förstå att allmakten inte kommer till användning. Den begreppsliga svårigheten börjar inte först när det rör sig om det tvåfaldiga vetandet som vi ser hos Kristus, utan den finns där redan i och med att den oändlige Guden och den ändliga människan bildar ett jag. För att i någon mån åskådliggöra det gudomliga vetandets vilande i Kristi natur har våra dogmatiker påmint om att vetandet inte försvinner när människan sover, utan bara vilar eller reduceras till *actus primus*.⁸⁶ Inom psykologin talar man med rätta om ett vetande som sjunkit ner under medvetandets tröskel. Men samtidigt förklarar våra lärare att de med analogin om det mänskliga vetandet inte bevisar något, utan de vill bara åskådliggöra något som redan är fastslaget i Skriften. Ty hos Kristus är det fråga om det gudomliga vetandet som vilar i den mänskliga naturen. Här står vi liksom vid alla andra trosförklaranden inför en hemlighet som går utöver människans förstånd.

Meddelad allestädesnärvaro

Från reformert sida har man protesterat särskilt kraftigt mot den lutherska läran om den åt Kristi mänskliga natur meddelade allestädesnärvaron.⁸⁷ Senare teologer har protesterat mot denna lära av ett annat skäl,⁸⁸ nämligen att de gett upp *unio personalis* och därmed läran om de två naturerna och således begett sig in på unitarisk mark. De reformertas protest mot den meddelade allestädesnärvaron blir emellertid ett vapen som riktas mot det egna bröstet. Ty Guds Sons gudomliga person är, som det medges, inte mindre oändlig än hans gudomliga allestädesnärvaro, och med Guds Sons gudomliga person har den mänskliga natu-

⁸⁵ Jfr Quenstedt, Syst. II, 255 ff.

⁸⁶ Aeg. Hunnius, Lib. quat. de Pers. Christi, s. 72 ff.

⁸⁷ Jfr Admon. Neost., 8, 265, Quenstedt, Syst. II, 268, Frank, III, 394.

⁸⁸ T.ex. Loofs, jfr RE³, art. Christologie.

ren enligt reformert lära den intimaste förbindelse. Att förneka Kristi mänskliga naturs delaktighet i den gudomliga allestädesnärvaron är sakligt sett detsamma som att förneka delaktigheten i den gudomliga personen.

Men förnekandet av den meddelade allestädesnärvaron är också skriftvidrigt, ty detta faktum lärs i Skriften på många ställen. Så är den meddelade allestädesnärvaron klart utsagd t.ex. i Ef. 4:10, där Skriften lär oss att Kristus farit upp över alla himlar för att uppfylla ”allt”. Det går inte att låta ”allt” syfta på profetiornas uppfyllelse och frälsningsverkets fullbordande. Den tolkningen stämmer varken överens med ordalydelsen eller sammanhanget. Det som orden säger är följande: Kristus, upphöjd enligt den mänskliga naturen till delaktighet i världsregementet, uppfyller hela världen. Lämnar man här ordens klara innebörd, så sker detta uppenbarligen av rädsla för Kristi mänskliga naturs allestädesnärvaro, just därför att man inte kan bli av med den felaktiga föreställningen om Kristi kropps lokala utsträckning.

Vidare säger oss Ef. 1:20-23 att Kristus enligt sin mänskliga natur är närvarande såväl i allt som hos den kristna kyrkan. Att det här är tal om Kristi allestädesnärvaro enligt hans mänskliga natur framgår återigen av ordalydelsen och sammanhanget. Riktigt skriver Chemnitz: ”Den mänskliga naturen härskar i Logos (dvs. Ordet) och med densamma överallt, inte fjärran ifrån som fallet är med konungar vars heradöme sträcker sig över många avlägsna provinser, utan liksom den i Logos har sin existens, så har den också i Logos allt närvarande inför sig, såtillvida som den personligen tillkommer Logos.”⁸⁹ Slutligen skall löftesordet i Matt. 28:20 tas som syftande på Kristus, inte exklusive utan inklusive hans mänskliga natur, ty här talar Kristus om sig själv som gudamänniskan som i tiden enligt den mänskliga naturen getts all makt i himlen och på jorden (v. 18).⁹⁰

I detta sammanhang bör också ett ord sägas om på vad sätt Kristus enligt sin mänskliga natur är allestädes närvarande, därför att det är just här grunden ligger för invändningen mot Kristi mänskliga naturs delaktighet i den gudomliga allestädesnärvaron. Man förnekar den meddelade allestädesnärvaron därför att man har en falsk föreställning om Kristi kropps rumsliga utsträckning. På ett mindre vetenskapligt men dock begripligt sätt beskriver Luther den reformerta vanföreställningen om en

⁸⁹ Jfr Chemnitz, *De duabus naturis*, c. 30, p. m. 205.

⁹⁰ Jfr *ibid.* s. 197.

den mänskliga naturens rumsliga utsträckning med följande ord: ”som en bonde i skjorta och byxor, där skjorta och byxor uttänjs så att de omger kroppen och benen.”⁹¹ Men en sådan lokal utsträckning har aldrig lärts av de lutherska dogmatikerna, ty hur skulle den mänskliga naturen genom sin förbindelse med den gudomliga naturen kunna få en lokal utsträckning, då Gud själv inte äger någon lokal utsträckning?⁹² Kristi mänskliga natures meddelade allestädesnärvaro förklarar Skriften inte genom en lokal utsträckning, utan på så sätt att Kristi mänskliga natur vid sidan om den lokala närvaron (*praesentia localis, circumscriptiva*, Luk. 2:7, Matt. 8:23 m.fl.) kännetecknas av en illokal närvaro (*praesentia illocalis, definitiva*, Joh. 20:19, Luk. 24:31), ja, av en allt uppfyllande närvaro (*praesentia repletiva*, Ef. 1:20 ff, 4:10).

Detta den mänskliga naturens övernaturliga, gudomliga sätt att vara (som man även kallat *praesentia supernaturalis et divina*) har av Luther och den lutherska bekännelsen betecknats som det tredje sättet.⁹³ Det är endast enligt detta sätt som Kristi mänskliga natur har delaktighet i den gudomliga allestädesnärvaron, något som också våra lärare betonar. Begreppsmässigt är *praesentia illocalis* inte detsamma som *praesentia repletiva*, men sakligt sett sammanfaller de, så att uttrycket ”Kristi mänskliga natur är allestädesnärvarande enligt det gudomliga, illokala närvarosättet” täcker hela saken. Vad de lutherska dogmatikerna är angelägna om är inte uttryckssättet, utan de värnar om Skriftens lära, nämligen att Kristi mänskliga natur vid sidan om den rumsliga även äger den illokala, allt uppfyllande närvaron. Denna Skriftens lära kan inte fattas av oss ”rumsliga” människor, men den vill bli trodd (Mark. 16:14),⁹⁴ ty även den meddelade allestädesnärvaron hör till hemligheten med Guds Sons människoblivande.

Läran om *Kristi lekamens realpresens i nattvarden* ansluter sig nära till läran om den till Kristi mänskliga natur meddelade allestädesnärvaron. Den mer ingående behandlingen av denna lära sker längre fram. Här skall vi bara gå in på de reformerta teologernas invändning att Luther har konstruerat läran om Kristi mänskliga natures delaktighet i allestädesnärvaron för att på den kunna bygga sin lära om Kristi lekamens och blods verkliga närvaro i nattvarden. Denna beskyllning saknar

⁹¹ Jfr WA 26, 333.

⁹² Jfr Luther, WA 26, 340.

⁹³ Jfr WA 26, 329, Konkordieformeln, SKB, s. 648.

⁹⁴ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 627, Chemnitz, De duab. Nat., s. 191 ff, Quenstedt, Syst. II, 202 ff.

emellertid grund, ty Luthers bevis för Kristi lekamens närvaro i nattvarden är själva nattvardsorden.⁹⁵

Det är inte Luther utan hans reformerta motståndare som har dragit läran om Kristi person in i nattvardsläran genom att om och om igen förklara realpresensen vara omöjlig. Så såg Luther sig nödgad att tillbakavisa invändningen om dess omöjlighet genom att betona att det enligt Skriften tillkommer Kristi mänskliga natur i kraft av *unio personalis* inte endast ett lokalt utan också ett illokalt, ja, även ett allt uppfyllande närvarosätt. Behandlingen av läran om Kristi person i samband med nattvardsläran tjänade således endast syftet att vederlägga de reformerta motståndarna. Själva nattvardsläran är för Luther en följd av instiftelseorden, och enligt dessa är Kristi lekamen, om än inte *localiter*, dock så närvarande att den tas emot med brödet. Därför skiljer de lutherska teologerna mellan Kristi allestädesnärvaro i universum som följer av *unio personalis* och uttryckligen betygas av Skriften och Kristi lekamens närvaro i nattvarden, den s.k. *unio sacramentalis* som följer av nattvardsorden.⁹⁶ Även på denna punkt bevisar den lutherska kyrkan, att den håller fast vid skriftprincipen, ty den sluter sig inte till Kristi lekamens och blods närvaro i nattvarden utifrån läran om Kristi person utan grundar denna lära på Kristi klara ord om nattvarden.

Det bör också sägas ett ord om lutheranernas inbördes överensstämmelse rörande den meddelade allestädesnärvaron. Reformerta teologer i äldre och nyare tid har bekämpat den meddelade allestädesnärvaron genom att hänvisa till den oenighet som man menade rådde bland lutheranerna på denna punkt. Man har i synnerhet satt Chemnitz emot Luther, Brenz och de sydtyska teologerna.⁹⁷ Hodge kan i viss mån ursäktas för sina uttalanden, eftersom att han hämtar sina historiska kunskaper om denna sak från Dorner, vars historiska fiktioner uppvisats redan av Frank.⁹⁸

I själva verket kan det hos de lutherska teologerna inte finnas någon oenighet angående läran om den meddelade allestädesnärvaron, därför att hos dem fattas den nödvändiga basen för en väsentlig oenighet. Så länge de hävdar satserna: *In Christo finitum capax est infiniti* (i Kristus kan det ändliga rymma det oändliga), och "Efter människoblivandet är

⁹⁵ Jfr WA 23, 95 ff.

⁹⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 519, Luther WA 23, 149 ff.

⁹⁷ Jfr Hospinian, Concordia Discors, Hodge, Syst. Theol. II, 410.

⁹⁸ Jfr Theologie d. Konkordieformel III, 215 ff.

Guds Son i köttet överallt där han är” och således även satsen: *Neque Logos extra carnem, neque caro extra Logon* (Varken är Ordet utanför köttet eller köttet utanför Ordet), så länge finns ingen bas för oenighet.

Detta gäller speciellt om Chemnitz, som skrivit sin berömda kristologiska skrift *De Duabus Naturis in Christo* just mot den reformerta satsen att Kristi mänskliga natur inte är mäktig gudomen. I denna skrift betonar Chemnitz *Neque Logos extra carnem, neque caro extra Logon* nästan tills man tröttnar på det, liksom även *unio personalis, communio naturarum*, särskilt *praesentissimam praesentiam unitarum naturarum*, de förenade naturernas synnerligen närvarande närvaro, och slutligen *communicatio idiomatum* med särskild tonvikt på *genus maiestaticum*. Endast den som inte själv läser Chemnitz berömda kristologiska skrift utan istället förlitar på andras omdömen kan säga att det finns en skillnad mellan den förste och andre Martin – Martin Luther och Martin Chemnitz – ifråga om läran om den meddelade allestädesnärvaron och ifråga om Kristi person över huvud taget.

Chemnitz använder t.ex. samma skriftställen som Luther för att bevisa meddelelsen av gudomligt majestät till Kristi mänskliga natur, och i likhet med Luther förkastar han även den reformerta omtolkningen av dessa ställen (Joh. 3:13, 13:3 Matt. 28:18, Kol. 2:9, Hebr. 2:14, Ef. 1:20 ff, Joh. 6:51, Hebr. 9:14 m.fl.). Påstår man att Chemnitz till skillnad från Luther och Brenz avvisar Kristi s.k. *omnipraesentia generalis* (allmänna allestädesnärvaro) enligt hans mänskliga natur, dvs. närvaron hos alla skapade varelser, och att Konkordieformelns åttonde kapitel utgör en kompromiss mellan Chemnitz å ena sidan och Luther och Brenz å andra sidan, så har man att göra med en uppfattning som inte är sakligt riktig. Man påstår att i de Luthercitat som är införda i Konkordieformeln⁹⁹ det visserligen lärs, att efter Guds Sons människoblivande allt alltigenom är fyllt av Kristus, även enligt den mänskliga naturen, och att hans närvaro i och hos allt skapat framställs klart. Men Konkordieformelns egentliga framställning, menar man, skulle inskränka sig till Chemnitz ubivolipresens eller multivolipresens, dvs. till läran att Kristus enligt sin mänskliga natur är närvarande överallt där han enligt sitt löfte vill vara närvarande, alltså särskilt i nattvarden och i kyrkan.

Denna uppfattning beror på det felaktiga antagandet att Chemnitz skulle avvisa läran om *praesentia generalis*. Antagandets historiska

⁹⁹ SKB, s. 648 f.

oriktighet har redan Hutter bevisat i sin Concordia Concors gentemot Hospinian.¹⁰⁰ Men inte bara i sitt brev till Hessen, som Hutter återoppar, utan redan i sin skrift *De Duabus Naturis in Christo* lär Chemnitz *omnipraesentia generalis* ("Skriften lär tydligt, att allt, inte bara i kyrkan utan allt över huvud taget, är underlagt Kristus enligt hans mänsklighet såsom Herren eller, som de gamle säger, Kristi mänsklighet, så att inget är undantaget utom den som lagt under honom allt").¹⁰¹

Det finns i Konkordieformeln således ingen lärokompromiss mellan Luther och Chemnitz. Ty å ena sidan lär Chemnitz den av Luther och Brenz använda satsen "allt alltigenom fullt av Kristus, även enligt mänskligheten" medan å andra sidan Luther och Brentz lär även volipresensen i nattvarden osv. vid sidan om omnipresensen. Och det är inte bara Chemnitz som tänker sig Kristi mänskliga natur som gudomens instrument (naturligtvis fattat som ett personligt och medverkande instrument) för uträttandet av frälsningsverket. Även hos Luther är den mänskliga naturen gudomens verktyg (*instrumentum*).¹⁰² Inte heller tänks hos Luther de gudomliga egenskapernas meddelelse som något strikt fysiskt utan som en verkan.¹⁰³ Återigen kan Chemnitz inte annat än att med Luther beskriva förnedringens tillstånd som ett döljande av det gudomliga majestätet genom att dess härlighet i den mänskliga naturen delvis inte brukas, och beskriva upphöjelsens tillstånd som ett uppenbarande genom det fullständiga bruket av den gudomliga härligheten.¹⁰⁴

Visst har det funnits tillfälliga stridigheter bland de lutherska teologerna. Men dessa berodde för det mesta på oprecisa formuleringar och förbiseenden vid framställningen av enskilda detaljer. Aldrig har t.ex. Chemnitz avfallit från Luthers lära, inte ens när han – vid invändningen att hävdandet av Kristi meddelade allestädesnärvaro enligt båda naturerna skulle medföra att Kristi mänskliga natur var närvarande även på smutsiga ställen – ger rådet att vända bort tankarna från en sådan närvaro, därför att den inte är uppbygglig utan anstötlig för enkla människor. Han tycker att man inte kan tänka på den gudomliga naturens närvaro på sådana ställen utan anstöt. Luther finner dock att tanken på en sådan

¹⁰⁰ Jfr Conc. Conc., c. 47, p. 1212 ff, Theol. d. Konkordienf. III, 390.

¹⁰¹ Jfr Chemnitz, *De duabus naturis*, c. 30, p. m. 205.

¹⁰² Jfr WA 10:1:1, 447.

¹⁰³ Jfr WA 26, 329.

¹⁰⁴ Chemnitz, *ibid.*

närvaro inte är anstötlig utan tröstrik, därför att under förföljelsetider de kristna som bekant blev kastade i kloakerna.¹⁰⁵

Men någon saklig skillnad mellan Luther och Chemnitz ifråga om den meddelade närvaron finns inte heller här. Enligt Luther kan tanken på Kristi mänskliga naturs närvaro på smutsiga ställen bara vara anstötlig för den som med denna närvaro förbinder barnsliga idéer, dvs. tänker sig närvaron som rumslig utsträckning (*praesentia localis*). Trots nyare dogmhistorikers benägenhet att skjuta Chemnitz i förgrunden på Luthers och Brenz bekostnad – man tillskriver Luther och Brenz större djärvhet och enhetlighet och Chemnitz större överensstämmelse med Skriften¹⁰⁶ – måste man säga att Chemnitz inte når upp till Luther när det gäller skicklig tillämpning av Skriften.

Till slut ännu några ord om den meddelade närvaron i förnedringens och upphøjelsens tillstånd. På frågan när Kristus enligt sin mänskliga natur blev delaktig av den gudomliga närvaron finns det enligt Skriften bara ett riktigt svar: i det ögonblick han avlades, eller – vilket är samma sak – i det ögonblick Guds Son blev människa (Luk. 1:31-32, Joh. 1:14, 3:13, Kol. 2:9). Bara de moderna kenotikerna har från sina egna premisser rätt att fränkänna Kristus den meddelade allestädesnärvaron i förnedringens tillstånd, därför att de inte låter Guds Son bli människa i sin gudoms hela fullhet utan tar bort allmakten, allvetandet och allestädesnärvaron. Men även alla antikenotiker som förnekar den meddelade närvaron i Kristi förnedringstillstånd motsäger både Skriften och sig själva. Hävdar vi att den över all rumslighet upphøjda gudomliga närvaron redan i förnedringens tillstånd tillkommer Kristus enligt den mänskliga naturen, så möter vi en dubbel invändning: 1. att därigenom skillnaden mellan förnedringens och upphøjelsens tillstånd förefaller råka i fara, 2. att därigenom en outhärdlig dualism införs, eftersom Kristi mänskliga natur genom den meddelade egenskapen redan i förnedringens tillstånd varit på jorden och i himlen, varigenom Kristus och hela hans jordiska existens nedsjunker till att bara bli en drömbild.

Beträffande den första invändningen gäller Luthers ord om de båda tillstånden: ”Där du sätter Gud, där måste du också sätta mänskligheten”, därför att Logos i båda tillstånden är inkarnerad. Men närvaron är i de båda tillstånden inte av samma beskaffenhet. I sitt förnedringstillstånd är Guds Son närvarande i allt och i kyrkan i sin mänskliga na-

¹⁰⁵ WA 18, 622 f.

¹⁰⁶ Jfr t.ex. Seeberg, Dogmengesch. II, 363.

tur, medan han i upphøjelsens tillstånd är närvarande i allt och i kyrkan genom sin mänskliga natur, dvs. han är närvarande på så sätt, att alla gudomliga verkningar på världen och på kyrkan sker genom den mänskliga naturen. Det förhåller sig med den gudomliga allestädesnärvaron precis som det förhåller sig med den gudomliga makten och det gudomliga vetandet.

I förnedringens tillstånd var den gudomliga allmakten vid varje tidpunkt i den mänskliga naturen, men den verkade inte genom den mänskliga naturen vid varje tidpunkt och mot varje föremål. Så fanns t.ex. den gudomliga allmakten i den mänskliga naturen då Kristus greps, dömdes, blev slagen och dödades (Joh. 18:6, Matt. 26:63-64, 1 Kor. 2:8 osv.). Men den gudomliga allmakten verkade inte genom den mänskliga naturen mot dessa händelser, i annat fall skulle tillfångagandet, lidandet och döden aldrig inträffat.

På precis samma sätt förhåller det sig med det gudomliga allvetandet (Luk. 2:52, Mark. 13:32) och med den meddelade allestädesnärvaron. I upphøjelsen enligt den mänskliga naturen blev Guds Son genom sin mänskliga natur närvarande i universum och i kyrkan, dvs. närvaron blev den allsmåktiga eller allt verkande närvaron genom den mänskliga naturen. Allestädesnärvaron i upphøjelsens tillstånd är *praesentissimum ac potentissimum en omnes creaturas dominium* (ett synnerligen närvarande och mäktigt herradöme över alla skapelser) enligt den mänskliga naturen (Ef. 1:20 ff, 4:10, Matt. 28:20 m.fl.).

För att hålla isär tillstånden skiljer senare dogmatiker mellan *omni-praesentia intima* och *extima* eller mellan *omnipraesentia partialis* (utan härskande genom den mänskliga naturen) och *totalis* (med härskande genom den mänskliga naturen). Men även *praesentia intima* eller *partialis* skall tänkas som *praesentia substantialis*, dvs. som sann och verklig närvaro (naturligtvis utan rumslig utsträckning). På de reformertas invändning att ett sådant åtskiljande innebär att den gudomliga allestädesnärvaron skiljs från den mänskliga naturen i förnedringstillståndet, och att den lutherska läran om *communio naturarum* faller, svarar vi att detta här är lika litet fallet som när det gäller den gudomliga allmakten. Denna verkade inte heller alltid genom den mänskliga naturen (t.ex. vid Kristi lidande och död), och ändå var den vid varje tidpunkt i den mänskliga naturen.

De reformertas andra invändning är att man genom den meddelade allestädesnärvaron tillskriver Kristi mänskliga natur i förnedringens tillstånd ett vara på jorden och i himlen samtidigt, en dualism, som hotar

att degradera Kristi person och existens på jorden till en drömbild. Om denna invändning är att säga att dualismen är skriftenlig och att den följer även av de reformertas egen lära, ty de säger ju själva riktigt att Guds Son har stigit ner från himlen utan att lämna himlen.¹⁰⁷ Nu bekänner de reformerta emellertid att Kristi mänskliga natur från första början och under hela förnedringens tillstånd varit upptagen i Guds Sons person. Därför måste de – om de förblir vid sina riktiga påståenden – medge att Kristus enligt sin mänskliga natur var i himlen från och med det ögonblick då han blivit människa och under hela förnedringens tillstånd. I annat fall är de inte riktigt konsekventa.

Men här tar de reformerta avstånd från *unio personalis* av förnufts-käl och reducerar den till en *unio mystica*. Men enligt Skriften befann sig Kristi mänskliga natur i himlen även under förnedringens tillstånd, vilket uttryckligen lärs i Joh. 3:13.¹⁰⁸ Om Joh. 3:13 säger Luther med rätta: ”Därmed förkunnar han [Kristus], att hans kropp samtidigt är i himlen och på jorden, ja, att den redan är överallt.”¹⁰⁹ Det är självfallet så, att denna sanning lärs redan i alla skriftställen som talar om *unio personalis* och *communio naturarum*.

Meddelad ära

Slutligen tillskriver Skriften Kristi mänskliga natur även meddelad ära. Denna gudomliga ära vill några reformerta tillerkänna Kristi mänskliga natur på grund av dess förening med Guds Sons person, medan andra kallar tillbedjandet av Kristus enligt den mänskliga naturen för en förskräcklig avgudadyrkan (*horrendae idolatriae crimen*).¹¹⁰ Romarna vill tillerkänna Kristus enligt den mänskliga naturen samma ära som jungfrun Maria, nämligen *hyperdulia*. De låter *latreia* (tillbedjan) tillkomma Gud allena, medan änglarna och helgonen är föremål för *duleia* (vördnad).¹¹¹ Enligt Skrifter tillkommer emellertid Kristi mänsk-

¹⁰⁷ Jfr Calvin, Inst., II, 13, 4.

¹⁰⁸ Jfr Quenstedt, Syst. II, 567, Luther, WA 26, 343 f.

¹⁰⁹ WA 23, 147.

¹¹⁰ Så Beza, Opp. Vol. 2, Apolog. 3 ad Selnecc. s. 462, enligt Quenstedt, Syst. II, 287.

¹¹¹ Pieper-Mueller hänvisar här till Cathol. Encyclop. art. Incarnation, Vol. VII, 716, vilken hänvisning är tagen från Piepers stora Christliche Dogmatik, II s. 238, not 500. Mueller har dock här felläst Pieper, som klart säger, att denna artikel *tillerkänner* Kristi mänskliga natur gudomlig ära. Däremot säger Pieper strax därefter, att *andra* romerska skribenter delar den reformerta uppfattningen. I den påvliga bullan ”*Auctorem fidei*” av 1794, Denzinger: Enchiridon, 2661, uttalas klart Kristi mänskliga naturs gudomliga tillbedjan till försvar för Jesu-hjärta-kulten. (T. Hardts anm.)

liga natur gudomliga ära (*cultus vere divinus*, Joh. 3:14 ff, Joh. 6:53, Upp. 5:8 ff, Rom. 10:14, Joh. 3:16). Och än mer: Den ringare ära som de reformerta vill visa Kristus enligt den mänskliga naturen förbjuds uttryckligen i Skriften (Joh. 5:22-23, Fil. 2:9-11). En upplösning av *unio personalis* sker även då man bara vill tillerkänna Kristi mänskliga natur gudomlig ära *ex accidenti*, dvs. på samma sätt som konungens purpurdräkt blir delaktig av konungens ära. Socinianerna kräver inkonsekvent att den upphöjde Kristus skall åkallas, ty de fränkänner honom den väsentliga gudomen och därmed även gudomlig tillbedjan.

Sammanfattning

Följande sammanfattning ges för att skilja det andra slaget av de gudomliga egenskapernas meddelelse från det första. *Genus maiestaticum* kan definieras ungefär så här: Eftersom naturerna förblir oförvandlade, har även den mänskliga naturen inom den personliga föreningen sina naturliga mänskliga egenskaper, och den behåller dessa. Men eftersom den mänskliga naturen har upptagits i Guds Sons person och Guds Son utför frälsningsverket inte *extra carnum* utan *in carne* och *per carnem*, så är Kristi mänskliga natur inte bara nominellt (*per modum loquendi*) utan faktiskt (*realiter*) delaktig av Guds Sons gudomliga makt, gudomliga vetande, gudomliga närvaro, gudomliga ära, kort sagt av alla de gudomliga egenskaperna. Reformerta och romerska teologer som förnekar denna delaktighet motsäger a. de skriftställen som säger att Guds Son gått in i den mänskliga naturen med det gudomliga väsendets och de gudomliga egenskapernas hela fullhet (Kol. 2:9, Joh. 1:14 osv.), och b. de skriftställen som tillskriver Kristus enligt den mänskliga naturen enskilda gudomliga egenskaper, nämligen den i tiden förlänade allmakten, allvetandet m.fl. (Matt. 28:18, Joh. 1:17-18, Ef. 4:10, Fil. 2:9 ff).

Det reformerta förnekandet av denna meddelelse medför i konsekvensens namn såväl förnekande av människoblivandet över huvud taget som förnekande av Kristi eviga gudom, det sista därför att gudomliga egenskaper i så fall skulle ha getts åt Guds Son i tiden, så att han inte skulle ha varit sann Gud av evighet. Om vi emellertid på Skriftens grund lär en meddelelse av de gudomliga egenskaperna till Kristi mänskliga natur, så står vi inför det faktum att gudomliga egenskaper tillkommer Kristus både enligt den gudomliga och enligt den mänskliga naturen. Detta dock på helt olika sätt: enligt den gudomliga naturen av evighet och som väsentliga attribut (*essentialiter*), enligt den mänskliga naturen som i tiden givna och meddelade attribut (*communicative, per communicationem*).

I det första genuset tillskrivs Guds person gudomliga och mänskliga egenskaper, t.ex. evighet och en ålder på åtta dagar, varvid båda utsagorna är i lika mån verkliga (*realiter*). Men de gudomliga gäller enligt den gudomliga naturen och de mänskliga enligt den mänskliga naturen, såsom de ibland uttryckligen tillfogade *particulae diacriticae* (t.ex. ”efter köttet”) närmare anger. I det andra genuset tillskrivs däremot Kristi person gudomliga egenskaper även enligt den mänskliga naturen, inte som väsentliga egenskaper utan som meddelade egenskaper, därför att den gudomliga naturen bor och blir verksam i den mänskliga naturen som i sin egen kropp. Därför betecknas det andra genuset som *genus maiestaticum* för att uttrycka att på grund av den personliga föreningen inte bara underbara, ändliga gåvor utan även det gudomliga majestätet eller de oändliga, gudomliga attributen tillkommer Kristus enligt den mänskliga naturen.

Allt detta innebär inte förvandling utan en personlig förening av Gud och människa och det därigenom givna genomträngandet av den mänskliga naturen från den gudomliga naturens sida.¹¹² Att den lutherska läran om *genus maiestaticum* redan framställts av de gamla grekiska och latinska lärarna har bevisats i *Catalogus Testimoniorum* (av Andreae och Chemnitz).¹¹³ De skriftutsagor – för att än mer utmejsla denna sanning – i vilka Kristus enligt den gudomliga naturen tillskrivs gudomliga egenskaper (jfr Joh. 6:62 om Människosonen som var i himlen) skall noga hållas isär från de ställen som tillskriver Kristus gudomliga egenskaper enligt den mänskliga naturen (jfr Joh. 3:13 ”Människosonen, som är i himmelen”, Hedegårds övers., även Matt. 28:18). Genom att de inte håller isär dessa skriftutsagor, avskärmar sig de reformerta från förståelsen av läran om Kristi person.

Orsaken till att moderna teologer betraktar tredelningen av *propositiones idiomaticae* som betungande och i onödan kritiserar denna är just att de inte observerar denna skillnad i Skriftens utsagor. Säger Skriften (Joh. 6 och 8) om Människosonen att han var i himlen och var före Abraham, så syftar det gudomliga predikatet på Kristus enligt hans gudomliga natur. Men tillskriver Skriften honom (Joh. 5, Matt. 28, Dan. 7

¹¹² Jfr Gerhard, Loci, De pers., s. 261, Quenstedt, Syst. II, 143, Chemnitz, De duab. nat. c. 25 och 26.

¹¹³ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 679 ff, jfr även Konkordieformelns beskrivning av *genus maiestaticum*, SKB, s. 641).

m.fl.) en i tiden given gudomlig makt, så gäller detta enligt hans mänskliga natur.¹¹⁴

Mot *genus maiestaticum* har de reformerta teologerna och de romerska gjort följande invändning: Om de gudomliga egenskaperna såsom meddelade egenskaper anses höra till den mänskliga naturen, så lär man därmed ett skiljande av de gudomliga egenskaperna från den gudomliga väsendet och kommer således fram till två rader av gudomliga egenskaper, en rad som tillkommer den gudomliga naturen, och en rad som tillkommer den mänskliga naturen. Detta skulle betyda att antagandet av *genus maiestaticum* gör naturerna likadana, eller att den mänskliga naturen förvandlas till den gudomliga.¹¹⁵ Men denna invändning riktar sig mot Skriften (Joh. 1:14, Kol. 2:9) och är för de reformertas del en själv motsägelse, eftersom dessa håller fast vid Guds Sons persons reala meddelelse till Kristi mänskliga natur utan att därmed anta att Guds Sons person existerar i tvenne exemplar. Varför skulle de gudomliga egenskaperna bli fördubblade genom att meddelas åt den mänskliga naturen?

Mycket träffande illustrerar vidare den lutherska bekännelsen *genus maiestaticum* med hjälp av det i själva Skriften använda exemplet av förbindelsen av kropp och själ hos människan. Nu har den mänskliga kroppen i sig inget liv; det är själen som meddelar liv åt kroppen så länge den är förbunden med kroppen. Genom denna meddelelse skiljs ju inte livet ifrån själen, och inte heller uppstår det två liv eller två rader av själsliga egenskaper. Ett och samma liv som väsentligen hör till själen bor i kroppen, blir verksam genom kroppen och blir genom meddelelsen (*communicative*) kroppens eget liv. Så finns det även i Kristus bara en rad av gudomliga egenskaper, t.ex. bara en gudomlig allmakt som väsentligen tillkommer den gudomliga naturen. Denna blir genom meddelelsen den mänskliga naturens egenskap genom att den gudomliga naturen bor i den mänskliga naturen (jfr Konkordieformeln som säger att den mänskliga naturen har de gudomliga egenskaperna inte genom *separatio* från den gudomliga naturen, inte genom *transfusio* in i den mänskliga naturen, inte genom likställande av naturerna (*exaequatio naturarum*) utan endast genom den personliga föreningen).¹¹⁶

¹¹⁴ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 638. Observera att *genus maiestaticum* är det andra genus hos dogmatikerna och det tredje i Konkordieformeln.

¹¹⁵ Jfr Danaeus, *De Fili Dei Incarn.* s. 404, Hodge, *Syst. Theol.* II, 417, 408.

¹¹⁶ SKB, s. 643 f.

Även inom den lutherska kyrkan har frågan diskuterats om man inte vid behandlingen av det andra genuset borde undvika de s.k. abstrakta talesätten ("Kristi mänskliga natur är livgivande, allsmäktig" o.d.) och att subjekten istället alltid borde nämna hela personen ("Kristus eller Guds Son är livgivande" o.d.). Som skäl har anförts, att det förra uttryckssättet kan av oerfarna personer lätt uppfattas som om Kristi mänskliga natur är allsmäktig, även som skild ifrån Guds Son, alltså i sig själv, genom en annan allmakt vid sidan om den gudomliga naturens allmakt. Därtill är följande att säga: Denna missuppfattning skall motarbetas där den kan befaras uppstå, men uttryckssättet skall inte förbjudas därför att det används av Skriften själv (Joh. 6:51 ff, 1 Joh. 1:7).¹¹⁷ Man har gett uttryck åt betänkligheter att olärt folk skulle kunna missförstå detta uttryckssätt, men Skriften själv använder det även inför sådana. Dessutom är det inte de olärda utan snarare de lärda som missuppfattat detta uttryckssätt eller rättare sagt omtolkat det på ett felaktigt sätt.¹¹⁸ Säger Skriften "Jesu Kristi, Guds Sons, blod renar oss från all synd" (1 Joh. 1:7), så tänker det kristna folket på Jesu Kristi blod inte som något skilt från Guds Son utan just som Guds Sons blod, ty den vanlige kristne tror Skriften på dess ord och utlägger den inte efter sitt eget förnuft.

I samband med den andra slaget av egenskapernas meddelelse bör det påpekas, att *genus maiestaticum* inte innebär någon ömsesidig meddelelse. Reformerta teologer har fränkänat *genus maiestaticum* existensberättigande, eftersom den nödvändiga ömsesidigheten saknas vid detta genus.¹¹⁹ De reformerta argumenterar på följande sätt: Då den mänskliga naturen till följd av *unio personalis* meddelats en sådan gudomlig egenskap som allmakt, då måste även den gudomliga naturen i kraft av *unio personalis* ha meddelats sådana mänskliga egenskaper som inskränkt makt och dödlighet. Nu medger inte lutheranerna detta senare. Följaktligen får de heller inte lära det förra, och därför faller hela *genus maiestaticum*. Även kenotikerna tillvitar *genus maiestaticum* ensidighet och föredrar att man med *genus maiestaticum* förbinder ett *genus tapeinotikon*, ett försvagandets genus (så t.ex. Thomasius). Kenotikerna fordrar denna ömsesidighet i logikens namn.

¹¹⁷ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 642-643.

¹¹⁸ Jfr användningen av *vocabula abstracta* i den gamla kyrkan, *Catalogus Testimoniorum* SKB, s. 679 ff.

¹¹⁹ Jfr Admon, Neost., s. 252.

Men ensidigheten är inte någon uppfinning av den lutherska kyrkan utan Skriftens lära. Den lär förvisso *genus maiestaticum* men raka motsatsen till *genus tapeinotikon* (Joh. 10:30, 1:18, 5:17, 1:14 b, 2:11 osv.). Kristi gudomliga natur har enligt Skriften inte blivit begränsad eller dödlig genom människoblivandet, utan den har utan inskränkning behållit sin gudomliga existens, sitt gudomliga väsen och sina gudomliga egenskaper. Mot alla reformerta och kenotiker med argumentet: "Följer det av *unio personalis* att den mänskliga naturen blivit allsmäktig, så följer det också av *unio personalis* att den gudomliga naturen blivit dödlig" måste vi hävda att lutheranerna inte härleder sina uttalanden om egenskapernas meddelelse från *unio personalis* på grund av logiken, utan de kommer fram till den på grund av sin tro på den heliga Skrift.

Här liksom på andra punkter går den lutherska dogmatiken precis så långt som Skriften går men aldrig utöver den. Med andra ord: den förblir vid Skriften. Det säger sig självt att kravet på ett *genus tapeinotikon* innebär att man överger Guds oföränderlighet. Därför avvisades detta genus redan i den gamla kyrkan.¹²⁰ Konkordieformeln uttrycker förfäran vid tanken på att en *tapeinosis* (försvagning, förnedring) skulle tillkomma Kristus enligt den gudomliga naturen.¹²¹

Verkande och vilade egenskaper

Slutligen måste vi också granska en annan av de reformertas invändningar mot *genus maiestaticum*, nämligen den som tar sin utgångspunkt i de gudomliga egenskapernas odelbarhet. De argumenterar så här: Kristus enligt den mänskliga naturen måste man antingen tillskriva alla gudomliga egenskaper eller inga alls. Nu tillskriver den lutherska läran Kristus enligt den mänskliga naturen allmakt, allvetande och allestädesnärvaro (de s.k. verkande attributen) men inte evighet, omätlighet och andligt väsen (de s.k. vilande attributen). Därmed skulle hela den lutherska läran om de gudomliga egenskapernas meddelelse till den mänskliga naturen falla på grund av det gudomliga väsendets och de gudomliga egenskapernas odelbarhet.¹²²

De reformerta har ansett sig kunna komma åt lutheranerna, särskilt när det gäller evighetens attribut. Men invändningen strider både mot förnuftet och mot Skriften. Den är mot Skriften, därför att Skriftens ut-

¹²⁰ Jfr t.ex. Johannes Damascenus, De Fid. Orthod. III, 15.

¹²¹ SKB, s. 641, 646, 528.

¹²² Admon. Neostad., p. 252.

sagor själva gör den distinktion som de klandrar. Skriften tillskriver klart Kristus enligt den mänskliga naturen allmakt, allvetande, allestädesnärvaro och gudomlig ära, men inte evighet. Den omtalar istället att han vid ett tillfälle var åtta dagar gammal och vid ett annat var trettio år gammal (Luk. 2:21, 3:23). Med rätta säger Konkordiebokens apologi: ”Vi svarar här med några få ord, att vi angående det gudomliga majestätets eller egenskapernas meddelelse inte går längre eller lär mera än vad Guds Ord upplyser oss. ... Åt honom skall vi också anbefalla saken och i ett sådant mysterium inte med vårt förnuft dikta eller utfundera något utöver hans Ord.”¹²³

På liknande sätt säger Chemnitz: ”De sätter upp sina spetsfundigheter mot det uppenbarade Ordet.”¹²⁴ Men de reformertas invändning är oförnuftig även från deras egen synpunkt. Ty å ena sidan har enligt reformert lära Guds Sons gudomliga personlighet meddelats åt den mänskliga naturen, men å andra sidan avvisar de själva (förvisso med rätta) tanken att man på grund av den meddelade eviga, gudomliga personligheten skall tillskriva Kristi mänskliga natur evighet. På så vis har de förverkat varje rätt att kräva av lutheranerna, att de på grund av den meddelade eviga allmakten skall tillskriva Kristi mänskliga natur evighet. Man kan illustrera detta på följande sätt: Om kroppen genom föreningen med själen blir en levande kropp, så blir den genom denna förening dock inte i likhet med själen immateriell. Det vore oförnuftigt att dra slutsatsen, att om kroppen inte blir immateriell genom denna förbindelse, så skulle den inte heller vara levande. Precis så oförnuftigt argumenterar *Admonitio Neostadiensis* då den säger, att om den mänskliga naturen genom föreningen med den gudomliga inte blir immateriell (inte blir evig), så blir den inte heller genom denna förening allsmäktig.

På grund av Skriftens utsagor kan vi ju också ange orsaken till varför inte alla gudomliga egenskaper på ett och samma sätt kan tillskrivas den mänskliga naturen, trots att med gudomens hela fullhet (Kol. 2:9) naturligtvis samtliga gudomliga egenskaper (alltså inte bara de verkan- de utan också de vilande egenskaperna) har ingått i Kristi mänskliga natur. Orsaken är att de gudomliga egenskaperna även inom den personliga föreningen alltid och genomgående förblir endast den gudomliga naturens verkliga egenskaper, och att de aldrig – t.ex. genom ett utgjut-

¹²³ Apol. d. Konkordienbuchs, s. 81 a. Jfr Frank III, 377.

¹²⁴ De duab. nat., c. 23, s. 127.

de (*transfusio*) – blir den mänskliga naturens verkliga egenskaper.¹²⁵ Men om de gudomliga egenskaperna aldrig blir den mänskliga naturens väsentliga egenskaper, så blir de bara den mänskliga naturens egna och kan tillskrivas den mänskliga naturen endast därför att och i den utsträckning de blir verksamma i den mänskliga naturen som den gudomliga naturens kropp. Vi tillskriver alltså Kristi mänskliga natur gudomlig makt osv. endast därför att Guds Son utövar sin gudomliga makt i den mänskliga natur som hör till hans person.

Nu skiljer Skriften själv tydligt mellan de olika egenskaperna. Den framställer de ena som vilande och de andra som verkande. Så var Gud säkert även som den evige Guden med vid och i skapandet av världen. Dock säger inte Skriften att Gud skapat världen genom sin evighet utan genom sin allmakt, dvs. evigheten förutsätts vara vilande vid skapelsen, medan allmakten förutsätts vara verkande. Detta får sin tillämpning även när det gäller de gudomliga egenskapernas meddelelse åt Kristi mänskliga natur. Kristi mänskliga natur är och förblir även inom den personliga föreningen en skapelse, i vilken gudomens hela fullhet ingått. Av denna anledning säger vi också med rätta, att samtliga gudomliga egenskaper, inte bara de verkande utan också de vilande (evighet, oändlighet, att vara ande), bor i den mänskliga naturen och i denna mening har meddelats den mänskliga naturen.

Men eftersom det endast är de verkande gudomliga egenskaperna som blir direkt verksamma i den mänskliga naturen, så är det också bara de verkande egenskaperna som direkt tillskrivs den mänskliga naturen, medan de vilande egenskaperna bara tillskrivs indirekt, nämligen genom deras samhörighet med de verkande. Så tillskrivs Kristus enligt den mänskliga naturen allmakt och allestädesnärvaro i direkta ordalag, när Skriften lär oss att i tiden och efter upphøjelsen allting lagts under hans fötter, och att han uppfyller universum och kyrkan (Ef. 1:20-23, 4:10). Men evigheten utsägs endast indirekt i förbindelse med dessa verkande egenskaper. Så betecknas den allmakt som är given åt Kristus i tiden uttryckligen som evig allmakt (Dan. 7:14). Likaså Kristi härlighet (Joh. 17:5, 1:14 "likasom en enfödd Sons härlighet från sin Fader"). Redan Chemnitz återger på detta sätt den i Skriften närmare angivna anledningen till att inte alla gudomliga egenskaper på ett och samma sätt utsägs om Kristi mänskliga natur, trots att med gudomens fullhet

¹²⁵ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 633, 643 ff.

samtliga gudomliga egenskaper ingått i den mänskliga naturen.¹²⁶ I det argument som utgår från det gudomliga väsendets och de gudomliga egenskapernas odelbarhet möter oss en myckenhet av inbillad mänsklig vishet, som med logisk nödvändighet far kors och tvärs genom det gudomliga väsendet och de gudomliga egenskaperna – som om Gud inte var den över allting upphöjde som vi endast känner till genom Skriftens uppenbarelse, och om vilken vi ändå bara har en fragmentarisk kunskap (1 Tim. 6:16, 1 Kor. 13:9). All spekulaton om Guds väsen och verk som går utöver Skriften är syndig och skadlig.

Det tredje slaget av egenskapernas meddelelse

(*Genus apotelesmaticum*)

Att dogmatiken belastas av en särskild framställning av naturernas gemenskap i fullbordandet av ämbetsgärningarna (*genus apotelesmaticum*) är de reformertas och deras kristologiska meningsfränders fel. De reformerta teologerna kräver nämligen obetingat att Kristi mänskliga natur i dess handlande eller verk (*operatio, actio*) skall skiljas från den gudomliga naturens handlande och verk, därför att den mänskliga naturen som något ändligt (*finitum*) inte kan vara något organ för den oändliga gudomliga naturens verkande. Från reformert håll har vi här bara en tillämpning av förkastandet av *genus maiestaticum*. Är Kristi mänskliga natur inte istånd att rymma de gudomliga egenskaperna (allmakt, allvetande och allestädesnärvaro), så är den naturligtvis inte heller istånd till alla ämbetsgärningar för vars utförande dessa gudomliga egenskaper är nödvändiga.

Låt oss återkalla i minnet den reformerta motsättningen med avseende på de enskilda verkande gudomliga egenskaperna vid utförandet av ämbetsgärningarna. I alla de fall där det rör sig om en ämbetsgärning, för vars utförande den gudomliga allmakten är nödvändig, kan den mänskliga naturen inte vara medhandlande på grund av dess ändlighet. Här ligger förklaringen till den reformerta läran om Kristi under, vilka ju hör till hans ämbetsgärningar, eftersom han även genom sina undergärningar skulle erkännas som Guds i köttet uppenbarade Son och syndares Frälsare (Matt. 11:2-6, Joh. 1:14, Matt. 14:22-32).

¹²⁶ Jfr De duab. nat. s. 128 ff.

Den reformerta läran säger att Kristus enligt den mänskliga naturen inte utförde sina under på annat sätt än Petrus och andra som gjort under.¹²⁷ Det reformerta skiljandet av Kristi mänskliga natur från den gudomliga naturens allsmåktiga handlande får sitt främsta uttryck i Zwinglis utbyteslära (*alloeosis*): Zwingli vill att Kristi mänskliga natur skall avlägsnas från subjektet i Skriftens utsagor, när predikatet är ett allmaktens verk (Joh. 6:55 t.ex. betyder: ”Den gudomliga naturen är den sannskyldiga maten”). Senare reformerta teologer undviker visserligen uttrycket *alloeosis* (*permutatio*), men sakligt sett sammanfaller deras förklaringar med Zwinglis, när de behandlar frågan om på vad sätt lidande och död tillkommer Guds Son.

Ty även dessa skiljer Kristi mänskliga natur från den gudomliga naturens allsmåktiga verk (Kristi mänskliga natur har vid utförandet av hans under inte gjort mer än hörntofsen på hans mantel gjorde vid botandet av kvinnan som led av blodgång, eller mer än Mose stav då han gjorde sina under). Visserligen använder de reformerta teologerna också uttrycket organ om Kristi mänskliga natur, men de tänker då inte på ett organ som hör till personens levande enhet, och som genom meddelelsen äger allmakt. De tänker istället på ett organ i betydelsen *merum instrumentum*, dvs. ett organförhållande där Kristi mänskliga natur kommer att stå under samma rubricering som de profeter och apostlar som gjorde under.

Vi skall dessutom lägga märke till Kristi profetiska ämbete, som enligt Skriften består i att han till skillnad från alla andra Guds sändebud lärde utifrån sitt gudomliga vetande, nämligen som den som är i Faderns sköte (Joh. 1:18, 3:13, 31-34). Enligt reformert uppfattning där emot är Kristi mänskliga natur utesluten från detta enastående lärande utifrån det gudomliga vetande som tillkommer Kristus allena.¹²⁸ Enligt de reformerta ligger Kristi predikande enligt den mänskliga naturen (liksom utförandet av hans undergärningar) på samma plan som profeternas och apostlarnas. På samma sätt lär de reformerta om Kristi konungsliga ämbete, till vilket enligt Skriften hör att Kristus är närvarande och verkar i sin kristenhet på jorden och att han uppfyller, regerar och mot helvetets portar bevarar sin kyrka som ju är hans kropp.

Enlig reformert lära är emellertid Kristi mänskliga natur utesluten även från denna verksamhet, därför att den en gång för alla inte är

¹²⁷ Jfr Hodge, Syst. II s. 417.

¹²⁸ Hodge, Syst. Theol. II, 416.

istånd till en allsmäktig handling, och därför att hela dess existens- och verksamhetssfär bara är *localis*, rumslig, och *visibilis*, synlig. Kristus regerar sin kyrka enligt sin mänskliga natur *in absentia*, på samma sätt som världsliga härskare måste nöja sig med ett herradöme på avstånd i förhållande till sina riken. Kristi närvaro och verksamhet i universum hör också till hans konungsliga ämbetes verk (Ef. 1:20-23, 4:10). Enligt reformert lära kan den mänskliga naturen inte vara medhandlande vid dessa gärningar vid alltets styrande. Där Calvin är konsekvent, utvidgar han separationen av naturernas verk till att t.o.m. gälla om Kristi översteprästerliga ämbete. Ty då han kallar Kristi förtjänst för en människas förtjänst som inte får frälsningsvärde förrän genom predestinationen, så tänker han sig den mänskliga naturen i Kristi lidande och död som något som är skilt från den gudomliga naturen som ger det dess värde.¹²⁹ Då han på andra ställen klart tillskriver Kristi blod frälsningsvärde, rör det sig om en lycklig inkonsekvens som han dock åter (liksom alla reformerta) i princip förnekar.

Mot den reformerta villoläran håller den kristna kyrkan fast vid *genus apotelesmaticum*. Alla ämbetsgärningar, som Kristus utfört eller utför i egenskap av profet, överstepräst och konung för att frälsa människorna, utför han enligt båda naturerna genom att varje natur utför det för den särartade, inte skild från den andra naturen utan i ständig gemenskap med den i en odelad gudamänsklig (theandrisk) akt.¹³⁰ Den reformerta teologin som avvisar *genus apotelesmaticum* motsäger sig själv och Skriften. Den motsäger sig själv, därför att de reformerta teologerna ju har för avsikt att mot unitarierna hålla fast vid att Guds Sons gudomliga person meddelats Kristi mänskliga natur.

Nu är emellertid Logos gudomliga person lika gudomlig, oändlig och lika mycket ett gudomens särmärke (*proprium*) som de gudomliga handlingarna eller allmaktens, allvetandets och allestädesnärvarons verk. Med vilken rätt kan då de reformerta argumentera att gudomens handlingar (*actiones divinitatis*) inte skulle kunna meddelas den mänskliga naturen därför att de är gudomens särmärken (*divinitatis propriae*)? Det föreligger här återigen en självmotsägelse bland de reformerta. Med rätta säger Seeberg, att den som medger *unio personalis* av Gud och människa har förlorat rätten att säga ett enda ord emot de gudomliga *actiones* meddelelse åt den mänskliga naturen.

¹²⁹ Jfr Inst. II, 17,1.

¹³⁰ Jfr Konkordieformeln SKB, s. 640.

De reformertas uppspaltning av naturerna i deras handlingar är framför allt något som direkt strider mot Skriften. I 1 Joh. 3:8 talas det om alla gudomliga verk (*actiones*) genom vilka Guds Son blivit människornas frälsare. Men alla dessa gudomliga verk fullbordas genom det antagna köttet eller genom den mänskliga naturen som det av Gud utvalda organet för frälsningsverket i alla dess delar. Påståendet att Kristi mänskliga natur inte kan vara organ för Guds allmakt, allvetande och allestädesnärvaro, därför att den är en skapelse, innebär ett förkastande av hela den gudomliga frälsningsvägen.

Vittnesbördet om sanningen, att ett med gudomen gemensamt handlande tillkommer Kristi mänskliga natur, trots att den är en skapelse, eller att alla Kristi ämbetsgärningar är gudamänskliga handlingar, löper genom hela Skriften och utgör Skriftens egentliga kärna. Som kvinnans säd trampar Guds Son på ormens huvud (1 Mos. 3:15). Som Abrahams säd kommer han till hedningarna med välsignelsen (1 Mos. 22:18). Som den som fötts av kvinna är Guds Son ställd under Lagen för att frälsa världen (Gal. 4:4-5). I köttet och genom köttet undervisar Guds Son på jorden som den som är i Faderns sköte med gudomligt vetande (Joh. 1:18, 3:31 ff). Enligt den mänskliga naturen och genom den härskar han, inte *in absentia* utan som närvarande överallt i kyrkan och i världen (Ef. 1:20 ff). Alla sina ämbetsgärningar fullgör Kristus enligt båda naturerna, genom att varje natur verkar det som verkligen hör den till, dock i ständig gemenskap med den andra naturen i en odelad akt. Detta är Skriftens lära.

Om man finner det egendomligt att ett och samma skriftställe anförs av lutheranerna med avseende på två eller rentav på alla tre *genera*, så är detta förfarande sakligt sett helt riktigt, därför att å ena sidan de tre slagen av egenskapernas meddelelse i grunden hör ihop (ty de har ju alla sin grund i *unio personalis*), och därför att det å andra sidan förhåller sig så, att samma skriftställen utgör bevis mot olika villoläror. Mot den reformerta villoläran bekräftar t.ex. 1 Joh. 1:7 inte bara *genus idiomatum* utan även *genus maiestaticum* och *genus apotelesmaticum*. Blodet är Guds Sons blod, inte bara den mänskliga naturens (*genus idiomatum*). Den från synd renande kraft som omnämns i skriftstället tillkommer den mänskliga naturen genom meddelelse (*genus maiestaticum*), och således är även handlandet gemensamt (dvs. det tillkommer både den gudomliga och den mänskliga naturen), ty renandet från all synd sker ju genom Guds Sons blod (*genus apotelesmaticum*).

Den som i tron tar emot detta enda skriftställe, så som det lyder, tror på allt som den lutherska dogmatiken lär om *unio personalis*, *communio naturarum* och *communicatio idiomatum* (jfr Joh. 1:29, 1 Petr. 4:1, Jes. 53:5, Gal. 3:13, Hebr. 2:14, Luk. 19:10, Apg. 20:28, Matt. 28:20 m.fl.). Vare sig subjektet i dessa utsagor nämns enligt båda naturerna (Kristus) eller blott enligt en av de två naturerna (Guds enfödde Son, kvinnans säd), är det alltid hela personen som utför verken enligt båda naturerna genom att varje natur utför det som tillkommer speciellt den i ständig gemenskap med den andra naturen. I detta gudamänskliga handlande har den enastående särprägel av Kristi verk, i hans profetiska, översteprästerliga och konungsliga ämbete, sin grund. De reformertas skiljande däremot av den mänskliga naturens *actiones* från gudomens nedsänker, om det sker konsekvent, Kristi verk till en mänsklig nivå.

Av ovanstående framgår den praktiska betydelsen av *genus apotelesmaticum*. De första två *genera* utgör endast förutsättningen för *genus apotelesmaticum*. Det är för det tredje genusets skull, som den kristna kyrkan kämpar för de första två, ty den håller fast vid att hela Kristi handlande därigenom har en enastående, saliggörande och tröstrik karaktär. Utan den gudomliga och den mänskliga naturens samverkan skulle Kristi liv, lidande och död inte ha större värde och betydelse än ett mänskligt helgons verk. Hans översteprästerliga gärning skulle förlora sin karaktär som frälsningsverk. Vi kan inte visa hur det har gått till att Gud, som inte kan lida, kunnat komma in i lidandets gemenskap med den mänskliga naturen. Men detta är ett faktum, eftersom ju Skriften kallar Kristi död för Guds Sons död och grundar denna döds försöningsvärde på detta (Rom. 5:10, 1 Joh. 1:7, Apg. 20:28). Därför bekämpade Luther med så stort allvar Zwinglis *alloeosis*: ”Vore han vanlig människa liksom andra helgon, skulle han inte förmå ta bort ifrån oss en enda synd med all sin helighet, sitt blod och sin död”¹³¹ eller ”Där Gud inte är med på vågen och ger tyngden, sjunker vi ner i botten med vår skål”¹³² och ”Den som är frälst genom människonaturen allena, han är förvisso ännu inte frälst och blir det aldrig heller.”¹³³

I praktiken lämnar de reformerta, från *Admonitio Neostadiensis* till 1800-talsteologen Hodge, den reformerta ståndpunkten, när de låter

¹³¹ WA 45, 559.

¹³² WA 50, 590.

¹³³ WA 26, 320 f.

Kristi mänskliga naturs lidande få oändligt värde genom den gudomliga naturen. Men detta ursäktar inte deras kamp mot Skriftens klara lära och deras förnekande av de tre *genera* som till slut har lett till unitarism. Det är särskilt tröstrikt för Guds barn att Kristus är närvarande på jorden hos sin kyrka och varje medlem av den, inte bara enligt sin gudomliga natur utan också enligt sin mänskliga natur, enligt vilken han är de kristnas broder (Matt. 28:20, Hebr. 2:18, 4:15).¹³⁴

När de reformerta förnekar *genus apotelesmaticum* åberopar de oftast att de lär i överensstämmelse med den gamla kyrkans bekännelse, särskilt med Chalcedonense. Men detta är fel. Chalcedonense bekänner som bekant med avseende på de båda naturerna, att de är "oupplösligt" och "oskiljaktigt" förenade. Dessa adverbiala bestämningar syftar just på att naturerna och deras *actiones* och *passiones* inte är skilda från varandra – vilket Nestorius förnekade. Genom att förneka de tre genera visar sig den reformerta läran vara raka motsatsen till Chalcedonense med dess "oupplösligt" och "oskiljaktigt".

Det som de reformerta förnekar har inte bara Chalcedonense utan även Leo¹³⁵ och Johannes Damascenus bekant ("Herrens kropp är rikligen begåvad med gudomlig kraft på grund av den personliga föreningen med Ordet", testimoniekatalogen).¹³⁶ Man kan läsa hela denna katalog och pröva om den lutherska dogmatiken stämmer överens med den gamla kyrkans bekännelse, ty katalogen har ju skrivits just för att visa att den reformerta läran är en avvikelse inte bara från Skriften utan också från den gamla kyrkans konfessionella ståndpunkt.

Lutheraner och reformerta använder oftast samma uttryck men med olika betydelser. Hit hör uttryck som organ, ämbetsgärningar och personlig förening. Använder lutherska lärare uttrycket organ eller instrument (Luther: handverktyg) så tänker de sig den mänskliga naturen inte – som de reformerta – som ett blott *instrumentum separatum* utan som ett *instrumentum coniunctum* och detta dessutom som ett *personaliter coniunctum*, dvs. som ett instrument som tillhör Guds person, som står i en levande, personlig enhet med Guds Son och som därför genom meddelelsen också äger den gudomliga kraften. Enligt den reformerta läran finns ingen skillnad mellan Kristi mänskliga naturs instrumentalförhållande och det instrumentalförhållande som gäller ett enbart mänskligt

¹³⁴ Konkordieformeln, SKB, s. 649-650.

¹³⁵ I brev till Flavianus, Mansi V, 1359 ff.

¹³⁶ SKB, s. 699.

fullgörande av gudomliga verk. Denna skillnad i innebörden av ordet instrument, organ osv. motsvarar den grundläggande differensen mellan reformerta och lutheraner.

Medan de reformerta om och om igen betonar sin sats: *Finitum non est capax infiniti* och inte låter Kristi mänskliga natur vara något annat än ett icke-verksamt instrument, så betecknar lutheranerna Kristi mänskliga natur som ett medverkande organ, dvs. som ett instrument som verkligen är istånd till gudomliga gärningar, och som verkligen är medhandlande då dessa utförs. För de reformerta är den mänskliga naturen bara som en kanal eller ett rör som den gudomliga naturen verkar genom, på samma sätt som den gudomliga allmakten handlade genom Petrus när han botade den ofärdige (Apg. 3:12). För lutheranerna är den *organum sanctificatum, perfecte omnia habens*, ett helgat organ som äger allt fullkomligt, som Epiphanius uttrycker sig.¹³⁷

Även uttrycket *ämbetsgärning* förstår lutheraner och reformerta på olika sätt. Lutheranerna menar med det ett gemensamt handlande eller verkande, så att ingen handling är enbart gudomlig eller enbart mänsklig utan så, att varje handling är gudamänsklig (theandrisk). De reformerta däremot vill inte låta gemenskapen syfta på själva handlandet utan bara på handlandets resultat. Men Skriften lär denna gemenskap just med avseende på handlandet när den tillskriver Kristi mänskliga natur den gudomliga verksamheten (1 Joh. 1:7, Hebr. 2:14). Den lär alltså inte bara ett gemensamt resultat som ju endast är möjligt vid ett gemensamt handlande, utan den lär ett naturernas verkliga, gemensamma handlande. Utan detta skulle vi ha "acceptilationsteorin" eller Calvins *meritum hominis*, en mänsklig välgärning som i sig själv är värdelös och inte får något värde förrän genom Guds uppskattning.¹³⁸

Slutligen begagnar de reformerta även uttrycket personlig förening (*unio personalis*) i en annan mening än lutheranerna, ty för dem är *unio personalis* – i den mån de är konsekventa – bara en förening, i vilken Guds Son även efter människoblivandet är och handlar lika mycket *extra carnem*, utanför köttet, som *in carne*, i köttet. För dem innebär *unio personalis* inte mer än Guds förening med alla skapade varelser (*unio generalis*).

¹³⁷ Jfr Apologie d. Konkordienf. s. 17 b.

¹³⁸ Jfr Apologie d. Konkordienf. s. 166.

Medan den lutherska dogmatiken klart bekänner *genus apotelesmaticum*, avvisar den inte bara nestorianism utan också eutychanism genom att säga: liksom i Kristus själva naturerna inte förvandlas utan förblir olika (*distinctae*), så är och förblir även naturernas *actiones* olika. Men liksom naturerna inte är åtskilda (*separatae*) utan på ett personligt sätt är förenade genom att gudomens fullhet lekamligen bor i den mänskliga naturen, så är inte heller naturernas *actiones* någonsin åtskilda, utan de är ständigt gemensamma, dvs. gudamänskliga ("Varje natur gör det, som hör den till, i gemenskap med den andra naturen"). Enligt sin gudom verkar Kristus således vid alla verk som egentligen (såsom *proprium*) hör endast till hans mänsklighet, och enligt sin mänsklighet handlar han vid alla verk som egentligen (såsom *proprium*) hör endast till gudomen. Att utföra gudomliga gärningar tillkommer dock Kristus väsentligen endast enligt hans gudom. Att utföra mänskliga verk tillkommer Kristus endast enligt hans mänsklighet. Så avvärjer den lutherska läran å ena sidan nestorianismen och å andra sidan eutychanismen.

Frågar man om den reformerta kristologin, i den mån den avviker från den lutherska, angriper den kristna trons fundament, så blir svaret detta: Sätillvida som den reformerta kristologin i syfte att bekämpa den lutherska kristologin gör satsen *Finitum non est capax infiniti* gällande, upphäver den, om den konsekvent genomförs, Guds Sons människoblivande och Kristi förtjänst och därmed kristendomens hela grund. I den mån den blir inkonsekvent och – särskilt gentemot socinianismen – lär Guds Sons människoblivande och Kristi förtjänst av oändligt värde, återvänder den inom kristna rāmärken. Åsikten att den kristologiska striden mellan lutheraner och reformerta bara är en strid om ord, är emellertid lika ytlig som osaklig.

Det kännetecknande för den reformerta kristologin är dess självmotsägelse. Orsaken till detta är den olycksaliga omständigheten, att de reformerta teologerna i sin kristologi vill få till stånd en ohelig förbindelse genom att de med den i Skriften uppenbarade sanningen, att Guds Son blivit människa i syfte att i den mänskliga naturen tillintetgöra djävulens verk, förbinder en mänsklig tanke som upphäver denna sanning, nämligen att Guds Sons mänskliga natur inte kan rymma gudomliga egenskaper och inte är istånd till gudomliga verk. Denna människotanke, som inte har något existensberättigande inom den kristna teologin, är orsaken till att de reformerta säger emot Skriften och rentav förnekar klara skriftutsagor. Calvins teologi är, i den mån den skiljer sig från den

lutherska teologin, fullständigt behärskad av rationalistiska, filosofiska satser, och hans nästan fanatiska bekämpande av den lutherska läran utgår från dessa rationalistiska och filosofiska satser. Senare reformerta teologer har följt Calvin och har övertagit hans rationalistisk-filosofiska axiom. Kampen mellan lutheraner och reformerta är alltså ingalunda någon strid om ord. Det gäller att försvara Skriftens klara lära mot det mänskliga förnuftet. Just därför att man inte alltid helt insett detta, har vi behandlat läran om Kristi person så ingående.

II. LÄRAN OM KRISTI TILLSTÅND

(*DE STATIBUS EXINANTIONIS ET EXALTATIONIS*)

Både Gamla och Nya testamentet framställer Kristus i två tillstånd: först i förnedringens tillstånd (*status exinanitionis*) som omfattar ett trettiofemårigt liv på jorden i mänsklig utveckling och mänsklig ringhet som slutade med döden på korset och begravning, och sedan i upphöjelsens tillstånd (*status exaltationis*) ett liv som omfattar inte bara uppståndelsen från de döda utan också upphöjelsen till världsherraväldets tron och insättandet som kyrkans huvud samt den synliga återkomsten i gudomlig härlighet för att döma världen (Jes. 53:2 ff, Ps. 8:6 ff, Ps. 110).

Att förnedringen består i att Kristus enligt den mänskliga naturen delvis inte begagnade den gudomliga härligheten, och att upphöjelsen består i den fulla användningen av den enligt den mänskliga naturen, var vi tvungna att framställa redan i samband med beskrivningen av *unio personalis*. Det är helt omöjligt att beskriva *unio personalis* och att hålla fast vid den mot de många olika villolärorna utan att hela tiden ta hänsyn till förnedringen och upphöjelsen. En utförligare behandling av denna lära är trots detta nödvändig och fruktbar.

1. Kristi förnedrings och upphöjelses begrepp och väsen

Eftersom Guds människoblivande består i att Guds Son gått in i den mänskliga naturen utan någon som helst reducering av det gudomliga jaget eller av sina gudomliga egenskaper, så var Kristus även enligt den mänskliga naturen från och med *unio personalis* första ögonblick och under hela sitt liv på jorden i besittning av den gudomliga härligheten.

Därför består Kristi förnedring i att han under sitt jordeliv avstod från att begagna det åt hans mänskliga natur meddelade gudomliga herradömet, i den mån denna försakelse krävdes av hans ämbete som frälsare (Gal. 4:4-5, 3:13).

Detta är som bekant den lutherska läran om förnedringen (jfr Konkordieformeln: ”Detta majestät hade han redan, då han avlades i moderlivet. Men han utblottade sig själv därpå, såsom aposteln betygar, Fil. 2:7, och han dolde det i förnedringens tillstånd, såsom doktor Luther förklarande säger, och brukade det icke alltid utan endast då han ville”).¹ Men om förnedringen består i att han enligt den mänskliga naturen delvis inte använde sig av det gudomliga majestätet, så består upphöjelsen i att han enligt den mänskliga naturen gör fullt bruk av det gudomliga majestätet.²

Vad gället Konkordieformelns lära om Kristi förnedring och upphöjelse skall man i allmänhet ha tre ting för ögonen: 1. Konkordieformeln använder vid beskrivningen av förnedringen uttryck för döljande och icke-användande som synonymer och vid beskrivningen av upphöjelsen har uttryck för uppenbarande och användning samma innebörd. 2. Konkordieformeln återför förnedringen och upphöjelsen på *unio personalis*, med andra ord, *unio personalis* är förnedringens och upphöjelsens *fundamentum adaequatum*. 3. Konkordieformeln skiljer mellan tillstånden på så vis att det i förnedringens tillstånd sker ett begränsat bruk av det gudomliga majestätet i och genom den mänskliga naturen, medan det i upphöjelsens tillstånd sker ett fullständigt bruk.

Konkordieformelns lära om förnedringen och upphöjelsen kan sammanfattas så här: 1. Förnedringen och upphöjelsen syftar på Kristus enligt den mänskliga naturen. Att låta dem syfta på Kristus enligt den gudomliga naturen är en hädisk vantolkning.³ 2. Kristus är enligt den mänskliga naturen i besittning av det gudomliga majestätet ända från sin avlelse på grund av den personliga föreningen. 3. Förnedringen (utblottelsen) består i att Kristus inte bara skenbart utan verkligen avstått från att använda det gudomliga majestätet. Som en följd av denna försakelse har Kristus också utvecklats på ett äkta mänskligt sätt. 4. Icke-användandet är inte en försakelse av allt bruk över huvud taget, ty Kris-

¹ SKB, s. 636-637, 525-526.

² Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 525 f, 528, 644 f.

³ SKB, s. 528.

tus måste binda gudomens hela tyngd även till sin död.⁴ 5. Förnedringen skiljer sig från upphöjelsen genom att det gudomliga majestätet i förnedringens tillstånd är begränsat för Kristi ämbetes skull, medan det i upphöjelsens tillstånd kommer till full verksamhet i och genom den mänskliga naturen. Dessa huvudpunkter i läran om tillstånden får också sitt uttryck i de lutherska dogmatikernas definitioner.⁵

Eftersom de reformerta och romerska teologerna förklarar meddelelsen av det gudomliga majestätet till den mänskliga naturen vara helt omöjligt i kraft av deras axiom *Finitum non est capax infiniti*, ligger allt som dessa säger oss utanför Skriften. De låter i regel förnedringen och upphöjelsen syfta på båda naturerna.⁶ Eftersom de också vill hålla fast vid Guds oföränderlighet blir för dem förnedringen och upphöjelsen enligt den gudomliga naturen bara ett talesätt, endast ett döljande, *occultatio*, resp. uppenbarande, *manifestatio*, av gudomen inför människornas ögon. Förnedringen enligt den mänskliga naturen innebär för dem flera olika ting: antagandet av den mänskliga naturen, det synnerligen höga måttet av smälek och lidande osv. – men inte försakandet av bruket av det gudomliga majestätet som har sin boning i den mänskliga naturen. Upphöjelsen enligt den mänskliga naturen betyder för dem meddelandet av stora, ändliga gåvor (*dona extraordinaria finita*), något som strider mot Fil. 2:9 ff, Matt. 28:18, Ef. 1:20 ff, 4:10 osv.

Eftersom unitarierna förnekar Kristi sanna gudom och det för dem följaktligen inte finns någon meddelelse av gudomlig härlighet till den mänskliga naturen inom den personliga föreningen, så har deras lära om förnedringen ingenting gemensamt med Skriftens lära. Talar de ändå om en Kristi upphöjelse, så menar de med det Kristi upphöjelse till det intellektuella eller moraliska världs- eller kyrkoregementet med eller utan (för det mesta utan) de dödas uppståndelse. Moderna teologerna, även de moderat-konservativa, har nästan alla samma uppfattning om Konkordieformelns kristologi: den gör intryck av att vara något ”ofärdigt”. Rätt skriver dock Hase om Konkordieformelns kristologi: ”Den lutherska kyrkan vill bara troget framställa den frälsningsbringande gåtan som en hemlighet och reservera sig mot falska föreställningar.”⁷

⁴ Jfr SKB, s. 636.

⁵ Jfr Hollazius, Examen. De stat. Exin. qu. 110, Quenstedt, Syst. II, 475 f, 480, 526.

⁶ Jfr Heppe, Dogm. d. ref. K., s. 351.

⁷ Jfr Meusel, Kirchl. Handlexik. III, s. 753.

I verkligheten visar sig det som Konkordieformeln och de med den instämmande lutherska lärarna säger om Kristi förnedring vara Skriftens klara lära. I Skriften finner vi två slag av utsagor om Kristi jordeliv. Det ena slaget tillskriver Kristus ägandet av den gudomliga härligheten (Joh. 1:14, 2:11, 1 Joh. 1:1 ff, Kol. 2:9, Matt. 11:27 m.fl.). I det andra slaget av utsagor tillskriver Skriften samme Kristus i samma jordeliv fattigdom, begränsat vetande, begränsad makt, lidande, död osv. (Matt. 8:20, 2 Kor. 8:9, Mark. 13:32, 2 Kor. 13:4 m.fl.). I dessa två slag av utsagor finner vi de största tänkbara motsatser som någonsin utsagts om en person. Och vidare framställs de inte som något som gäller vid olika tillfällen, utan som något som gäller samtidigt.

Skriften säger dessutom hur dessa båda slag av skriftutsagor skall förenas med varandra. Att Kristus t.ex. kunde dö skedde tack vare att han inte använde den makt som bodde i honom (Joh. 10:18). Samma sak gäller vid hans tillfångatagande (Joh. 18:12).⁸ Skriftenlig är också den lutherska läran att Kristus inte avstått från allt bruk av sin meddelade, gudomliga härlighet utan bara från dess fulla bruk (Joh. 1:14). Det är vidare Skriftens lära att Kristus enligt den mänskliga naturen i förnedringens tillstånd inte heller var utesluten från uppehållelsen och styrelsen av världen (Joh. 5:17). Och i sin undervisning talade inte Kristus på samma sätt som profeterna och apostlarna, utan som den som är i Faderns sköte (Joh. 1:18, 3:13).

Under Kristi jordeliv regleras bruket och icke-bruket av hans ämbete som frälsare (Matt. 20:28, Rom. 15:3). Hade Kristus levt för sig själv, hade han inte behövt uppträda i den ringa människogestalt som evangelierna berättar om (Matt. 16:13 ff). Han hade istället kunnat uppträda med hela den i honom boende gudomens fullhet och låta sin med *unio personalis* överensstämmande uppenbarelsform bli synlig för hela världen liksom på förklaringens berg (Matt. 17:1 ff). I denna gudomliga uppenbarelsform av gudamänniska kommer alla människor att skåda Kristus på den yttersta dagen (Matt. 25:31 ff). Men i denna gudomliga gestalt hade han inte kunnat bli ställd under Lagen och inte heller lida och dö. Därför skedde det, såsom hans frälsningsgärning krävde, att han begränsade bruket av sitt gudomliga majestät i den utsträckning som behövdes för att kunna utföra detta ämbete (Joh. 14:31, 15:13).

⁸ Jfr Luther WA 28, 234 ff.

Denna lära om Kristi förnedring har vi även i Fil. 2:6-11, ett ställe som det helt i onödan råder stor oenighet om bland teologerna. Vi säger ”i onödan”, därför att utsagorna här i sig är mycket klara. Enligt Fil. 2:6 ff. består Kristi utblottelse av sig själv negativt sett i att han, som befann sig i gudsskepnad, inte prålade med jämlikheten med Gud, och positivt sett i att Kristus antog tjänaregestalt och således i sitt uppträdande befanns vara en vanlig människa – detta för en särpräglad tjänaregärnings skull. Han förnedrade sig själv i lydnad mot Guds vilja ända till döden på korset. Det är dessa tankar som apostelns ord uttrycker.

Här frågas nu om Kristi ödmjuka självförnekelse bestod i att Guds evige Son blev människa, eller i att Guds människoblivne Son under sitt jordeliv inte uppträdde i gudomlig gestalt utan som en vanlig människa (i tjänareskepnad). Reformerta teologer och moderna kenotiker påstår det förra, lutheranerna lär enhälligt det senare – och det på grund av Skriftens egna ord. Ty aposteln definierar utblottelsen på så sätt, att den innebär att Kristus inte uppträdde i världen som Gud och Herre utan som en tjänare och befanns vara en sådan av människorna.⁹ Uttrycket ”var till i gudsskepnad” betecknar Kristus inte enligt den gudomliga naturen eller enligt hans existensform innan han blev människa utan Kristus enligt hans mänskliga natur. Vad uttrycket säger är i sak detsamma som lärs i Joh. 1:14, Kol. 2:9 osv. För att kunna förstå Kristi förnedring, såsom den beskrivs här, måste man komma ihåg att självutblottelsen står i ett motsatsförhållande till den efterföljande upphöjelsen. Skulle utblottelsen (*kenosis*) bestå i antagandet av den mänskliga naturen, så måste upphöjelsen uppfattas som ett avläggande av den mänskliga naturen, något som Skriften inte tillåter.

Orden i Fil. 2:6 ff. beskriver således den personliga rustning som Kristus tog på sig för att fullgöra sin ämbetsgärning när han skulle hjälpa människorna (Luther: ”den tjänande gestalten”).¹⁰ Denna tjänande gestalt var förvisso nödvändig, ty det gällde att ställföreträdande betala människornas syndaskuld genom att vara underdånig, genom att lida och dö. Detta kunde inte ske genom att Kristus helt eller delvis lade av sin gudom (han kunde ju inte heller i förnedringens tillstånd vara utan den). Det kunde bara ske genom att han avstod från att bruka den gudomliga gestalten. Vi skall inte försöka göra klart för oss hur detta var möjligt, utan vi skall tro det. Det är inte obefogat att i samband med

⁹ Jfr WA 17:2, 238 f.

¹⁰ WA 17:2, 242.

detta ställe i Filipperbrevet tänka på parallellen mellan den förste och den andre Adam. Den förste Adam var bara en människa, och förledd av ormen ville han vara som Gud (1 Mos. 3:5). Därigenom kom synden och döden in i världen. Den andre Adam är inte bara en människa utan "Herren från himlen" (1 Kor. 15:47, tyska övers.). Han är Gud i gudomlig gestalt även enligt den mänskliga naturen. Men istället för att pråla med att han är Gud, blev han en ringa människa för att därigenom gottgöra den skada som den förste Adam hade vållat genom att vilja vara Gud.

Vi måste avvisa den felaktiga uppfattningen att Kristi förnedring i sak är identisk med hans människoblivande. Visserligen har även renläriga lärare betecknat människoblivandet som en förnedring i betydelsen nedlåtande. Och det är ju verkligen en underbar nedlåtenhet att den majestätiske Guden upptar den mänskliga naturen i sin person. Men här handlar det om den förnedring som Skriften ställer i motsats till den efterföljande upphøjelsen. Därför är det rätt att de lutherska lärarna kräver att man skall skilja mellan människoblivandet och förnedringen, även om dessa i tidsavseende sammanfaller. Denna distinktion är lika riktig som det är riktigt att förnedringen, men inte Kristi mänsklighet, upphört i och med upphøjelsen.

Vidare måste vi avvisa den moderna kenotiska uppfattningen som på olika sätt och i olika grader vill reducera Kristi gudom, å ena sidan för att det mänskliga inte skall gå under genom gudomens väldiga tyngd, å andra sidan för att möjliggöra en äkta mänsklig utveckling hos Kristus. Semikenotikerna (Thomasius, Delitzsch, Luthardt m.fl.) låter Guds Son avlägga sina gudomliga egenskaper, som i sig innefattar en inverkan på världen (allmakt, allvetande, allestädesnärvaro), medan helkenotikerna (Gess, Hofmann, Frank) låter Guds Son förvandla sitt gudomliga jag till ett mänskligt jag. Men den moderna kenotiska uppfattningen strider mot Skriften, ty Guds Son har i sitt människoblivande inte avlagt sin gudomliga allmakt, sitt allvetande och sin allestädesnärvaro, utan han har under sitt jordeliv mycket eftertryckligt betonat och brukat dem (Joh. 8:58, 5:17, 1:18 m.fl.). Dessutom faller den moderna kenotismen redan på grund av det faktum att Gud är oföränderlig.

Den moderna kenotismen förstör slutligen också den kristna läran om Den Heliga Treenigheten, ty när de moderna kenotikerna förnekar Guds Sons allsmåktiga verksamhet i förnedringens tillstånd, så förnekar de, om de är konsekventa, även Faderns och Den Helige Andes allmakt, eller så måste de lära tre allsmåktiga, tre herrar och tre gudar. Men

Kristus tillskriver sig själv i förnedringens tillstånd såväl den numeriska väsensenheten med Fadern (Joh. 10:30) som den numeriska enheten med Fadern i allmaktsverksamheten (Joh. 5:19) och även det oförändrade hypostatiska förhållandet till Fadern (Joh. 10:38, 14:10).

Kenotikerna åberopar omotiverat skriftställen enligt vilka Fadern ger Kristus svar på dennes böner medan han är i köttet (Joh. 11:41-42, Luk. 22:42-43). Dessa skriftställen syftar nämligen på Kristus enligt den mänskliga naturen och kommer till sin fulla rätt endast om man håller fast vid Skriftens lära att Kristus inte alltid brukade den i den mänskliga naturen boende gudomliga härligheten. Där inget bruk av de gudomliga egenskaperna äger rum, där förekommer det förvisso sådana mänskliga företeelser som att få bönesvar, att växa till i vishet, att sova, att inte veta tidpunkten för den yttersta dagen m.m. som i Skriften tillskrivs Kristus enligt den mänskliga naturen (Luk. 2:52, Matt. 8:24-25, Mark. 13:32). Invändningen att det inte kan finnas någon skillnad mellan ägandet och bruket, när det gäller de gudomliga egenskaper som meddelats den mänskliga naturen, är ogiltig och har redan tidigare avfärdats.

Den lutherska läran, enligt vilken förnedringen består i icke-användandet av den gudomliga härligheten enligt den mänskliga naturen, har följande goda egenskaper: 1. Den stämmer överens med Skriften. 2. Den låter Kristi gudom förbli oantastad och behöver inte tänka ut en gud som avlägger en del av sina gudomliga egenskaper eller rentav förvandlar sitt gudomliga jag till ett mänskligt jag. 3. Den låter Kristi mänsklighet göra sig gällande i full utsträckning, eftersom Kristus äger sina gudomliga egenskaper vid icke-bruket av dem som om han inte ägde dem och därför i sitt liv och i sin död blir fullständigt lik andra människor.

Utan tvivel vore det skriftvidrigt, om man ville uppfatta förnedringen som ett blott döljande (*krypsis*) och inte samtidigt som en verklig försakelse (*kenosis*) av bruket av den gudomliga härligheten. Men uttrycket ”döljande” kan förvisso användas skriftenligt i två betydelser: För det första på så vis att Kristus i förnedringens tillstånd – bortsett från sporadiska manifestationer (Joh. 2:11) – dolt eller hemlighållit sin gudomliga härlighet, och för det andra på så vis att Kristus, även när han uppenbarade sin härlighet (Joh. 1:14), inte var genomstrålad på samma sätt som på förklaringens berg (Matt. 17:1 ff). Så var även det tillfälliga bruket av den gudomliga härligheten alltjämt fördolt eller övertäckt av tjänareskepnaden. Denna skepnad dolde bruket av den gu-

domliga härligheten t.o.m. i så hög grad, att det för människor var möjligt att framställa Kristi under som ett resultat av djävulsk påverkan (Matt. 12:24 ff). Enligt Skriften finns det alltså inte bara ett fördolt ägande utan också ett fördolt bruk (*occulta usurpatio*) av det gudomliga majestätet.

Vad angår *den kryptisk-kenotiska striden*, som under 1600-talet (1619-1627) fördes inom den lutherska kyrkan mellan Tübingen- och Giessenteologerna, är en kort framställning av nöden. Tübingenteologins främsta företrädare var Lukas Osiander, Melchior Nikolai och Theodor Thummus. Giessenteologins förespråkare var bl.a. Balthasar Mentzer och Justus Feuerborn. Båda parterna förklarade sig vilja hålla fast vid att ägandet av den gudomliga härligheten tillkom Kristus enligt den mänskliga naturen i förnedringens tillstånd. I striden rörde det sig främst om frågan hur långt bruket av den gudomliga härligheten som meddelats den mänskliga naturen genom *unio personalis* tillkom Kristus enligt den mänskliga naturen. Då det sägs – som det i regel sker – att Giessenteologerna talade till förmån för ett verkligt bortläggande av bruket, och Tübingenteologerna talade för ett blott döljande av bruket, har saken inte framställts rätt. Den egentliga skillnaden gällde Kristi konungsliga ämbete.

Om frågan ställdes: ”Har gudamänniskan Kristus enligt den mänskliga naturen i förnedringens tillstånd varit närvarande hos de skapade varelserna och tingen och regerat hela universum” (så Mentzer), så kan frågan inte besvaras med ett enkelt ja eller nej, utan måste uppdelas i sina beståndsdelar. Självfallet var Kristus även enligt den mänskliga naturen närvarande i de skapade tingen i förnedringens tillstånd, detta inte enligt det lokala utan enligt det övernaturliga, gudomliga sättet att vara enligt vilket han är en person med Gud.¹¹ De reformertas *extra Calvinisticum* strider mot Skriften och motsäger Joh. 1:14, Kol. 2:9 m.fl. Frågans första del skall således besvaras jakande. Den andra delen av frågan, huruvida Kristus redan i förnedringens tillstånd även enligt sin mänskliga natur hade styrt hela universum skall emellertid besvaras nekande, om frågans innebörd är huruvida Kristus redan i förnedringens tillstånd varit delaktig i världsregementet i samma grad som i upphöjelsens tillstånd – alltså *plena usurpatio maiestatis* (i fullt utövande av majestätet) – endast med den skillnaden att det som i förnedringen skedde på ett fördolt sätt i upphöjelsens tillstånd blev uppenbarat utåt.

¹¹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 648-649.

Eftersom det i denna och i andra punkter i den krypto-kenotiska striden föreligger oriktigheter åt båda hållen, gäller det att på Skriftens grundval beskriva Kristi relation till världen enligt den mänskliga naturen före och efter upphöjelsen. Även i förnedringens tillstånd tillkommer det Kristus enligt den mänskliga naturen ett förhållande till världen såtillvida att det å ena sidan inte var utanför utan inom och genom den mänskliga naturen som han utförde sina under (den mänskliga naturen var ett *instrumentum synergon*).

Å andra sidan är det inte så, att Kristus bara gjorde tillfälliga under, utan han säger om sig själv att han i sin förnedring ständigt och oavbrutet upprätthåller och regerar världen (Joh. 5:17). Men denna styrelse av världen gick till på ett helt annat sätt i förnedringens tillstånd än i upphöjelsens tillstånd, ty ett av upphöjelsens särdrag är just *sessio ad dextram Dei*, sittandet på Guds högra sida, dvs. ett verkande av den gudomliga allmakten genom den mänskliga naturen i sådan grad att den mänskliga naturen därigenom har *plena usurpatio maiestatis divinae* (fullt utövar det gudomliga majestätet), är genomstrålad av den gudomliga härligheten och är insatt på härskartronen i kyrkan och världen.

Det var således inte skriftenligt när Tübingenteologerna (och redan tidigare Brenz) ville tillskriva Kristus enligt den mänskliga naturen *sessio ad dextram Dei* redan i förnedringens tillstånd. *Esse in coelo* (att vara i himlen) tillkommer Kristus redan i förnedringens tillstånd, sittandet på Guds högra sida hör däremot till upphöjelsens tillstånd. Giessenteologerna på sin kant förlorade den egna rätta ståndpunkten ur sikt, när de dels förnekade Kristi närvaro enligt den mänskliga naturen hos de skapade varelserna, dels inte ville kalla denna närvaro för allestädesnärvaro, och när de visade sig benägna att helt vilja utesluta Kristus enligt den mänskliga naturen från uppehållelsen och regerandet av världen. Dessa deras meningar strider mot deras egen lära om *unio personalis*.

Båda sidor hade goda avsikter. Giessenteologerna strävade efter att skydda Kristi ringhet eller tjänareskepnad, men de tappade bort att det är endast på grund av Skriftens utsagor som vi människor kan bestämma hur mycket bruk av det gudomliga majestätet som förlikar sig med självutblottelsen eller tjänareskepnaden. Å andra sidan strävade Tübingenteologerna efter att skydda *unio personalis* – men de hade ju ingen rätt att utifrån *unio personalis* dra slutsatsen att *sessio ad dextram* tillkommer Kristus redan i förnedringens tillstånd, eftersom Skriften

tillskriver Kristus sittandet på Guds högra sida först i upphöjelsens tillstånd.

I det stora hela måste man ge Giessenskolan rätt, även om det också där förekom urspårningar, t.ex. då de inte ville låta Joh. 5:17 syfta på den allmänna världsstyrelsen eller ville utesluta Kristi mänskliga natur från den.¹² För övrigt förnekades inte det som *Decisio Saxonica*¹³ uppställde som kontroversens huvudpunkt av Tübingenskolan, vilket också Calovius med rätta anmärker.¹⁴ Och om *Decisio Saxonica* argumenterar mot Tübingenskolan, att Kristi delaktighet i styrelsen av världen enligt hans mänskliga natur skulle reducera Kristi hela jordeliv – särskilt att han på korset var övergiven av Gud, led och dog – till ett blott sken, så föreligger det en betänklig inkonsekvens.¹⁵ När det gäller den anstöt som väcks av striden mellan Tübingen- och Giessenteologerna, får man inte glömma att anstöt hört till den kristna lärans om Kristi person historia, något som bekräftas av de anstötliga händelserna vid kyrkomötena på 300- och 400-talet. Men här gäller Kristi ord: ”Och salig är den för vilken jag icke blir en stötesten.” (Matt. 11:6).

Angående terminologin i samband med förnedringen och upphöjelsen skall följande sägas:

1. Förnedringen är ett äkta, verkligt, inte bara skenbart döljande av det gudomliga majestätet, såtillvida att Kristus i förnedringens tillstånd uppträdde som en människa. Med ägandet av det gudomliga majestätet under förnedringens tillstånd är ju döljandet av det gudomliga majestätet under förnedringen alltid givet.

2. Förnedringen är äkta och verklig, inte bara skenbar självutblottelse, visserligen inte någon självutblottelse enligt den gudomliga naturen, men väl enligt den mänskliga naturen. Självutblottelsen består negativt sett i ett icke-bruk av det majestät som meddelats den mänskliga naturen, och positivt sett i antagandet av tjänareskepnaden och allmänmänsklig *habitus* (gestalt).¹⁶

¹² Mueller återger här icke helt riktigt Pieper, vilken i sitt verk, II, s. 349, ansluter sig till dem, som ger Giessenteologerna skulden till stridens öppnande genom formuleringar om allestädesnärvaron, och i den av Mueller riktigt återgivna kritiken mot *Decisio Saxonica* försvarar Tübingenteologerna. (*T. Hardts anm.*)

¹³ Avgörande lärouttalande 1623 i Dresden. (*T. Hardts anm.*)

¹⁴ Jfr Calovius, Syst. VII, 624 f.

¹⁵ Syst. VII, 627.

¹⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 644-645.

3. Säger Konkordieformeln i sin beskrivning av Kristi upphøjelse, att den ”icke innebär något annat än att han helt och hållet avlagt tjänareskepnaden ... och har till sin antagna mänskliga natur införsatts i det fullkomliga ägandet och bruket av det gudomliga majestätet”,¹⁷ så menar den därmed, som Frank med rätta anmärker: ”Den mänskliga naturens fullständiga ägande av majestätet var i förnedringens tillstånd endast i det avseendet inte för handen, att dess obegränsade bruk, som ger sig till känna åt alla håll, måste räknas till en sådan fullständighet.”¹⁸

4. Uttrycken ”att vara i himlen” och ”att sitta på Guds högra sida” är inte synonyma. Det förra tillkommer Kristus enligt den mänskliga naturen redan i förnedringens tillstånd, det senare först i upphøjelsens tillstånd. Brenz hade fel då han lärde att genom människoblivandet Kristus enligt den mänskliga naturen farit upp till himlen och satt sig på Guds högra sida. Det är endast det förra som motsvarar Skriftens sätt att uttrycka sig (Joh. 3:13).

5. Tillskriver lutherska lärare Kristus i förnedringens tillstånd å ena sidan gudomlig skepnad och å andra sidan fränkänner honom gudomlig skepnad i förnedringens tillstånd, så är båda delarna är sanna men i olika avseenden. Avläggandet av den gudomliga skepnaden syftar på avläggandet av bruket – det fulla bruket – och förblivandet i gudomlig skepnad syftar på ägandet och det begränsade bruket, såsom också Luther förklarar saken.¹⁹

6. Säger lutherska lärare att den upphøjde Kristus är Kristus i gudomlig gestalt och den förnedrade Kristus är Kristus i tjänareskepnad, så menas med gudomlig gestalt den fullt utpräglade gudomliga gestalten (*usus plenarius*), medan tjänareskepnaden framställer Kristus i icke-bruket eller i det ofullständiga bruket av den gudomliga gestalten. Så menas det också när förnedringen helt kort definieras som avläggandet (*depositio*) av den gudomliga gestalten och upphøjelsen som förlänandet (*collatio*) av den gudomliga gestalten.

7. Uttrycken *omnipraesentia extima* och *intima* (yttre och inre allestädesnärvaro) kan användas i en skriftenlig och i en skriftvidrig mening. Används uttrycket *omnipraesentia extima* för att understryka den först i upphøjelsen inträdande *sessio ad dextram Dei* (sittandet på Guds högra sida) eller insättandet på det allestädesnärvarande herradömet

¹⁷ SKB, s. 636.

¹⁸ Frank, Theol. d. Konkordsienf. III, 217.

¹⁹ Jfr Luther, WA 17:2, 240 f.

tron, så är det korrekt. Sätts *omnipraesentia extima* emot *omnipraesentia intima* på så vis, att Kristi närvaro hos de skapade varelserna därigenom utesluts i förnedringens tillstånd, så innebär detta en försyndelse mot *unio personalis*.

8. Vid beskrivningen av den mänskliga naturens delaktighet i den gudomliga naturens allmaktssamhet i förnedringens tillstånd har följande uttryck använts: Guds Son verkade i förnedringens tillstånd ständigt i och med den mänskliga naturen (*in et cum carne*), men inte ständigt genom den mänskliga naturen (*per carnem*). Dessa uttryck har en biblisk-luthersk innebörd endast då det därmed inte förnekas att såväl Kristi undergärningar som hans undervisning i kraft av gudomligt vetande (Joh. 1:18) skedde genom den mänskliga naturen, och att även uppehållelsen och styrelsen av världen (Joh. 5:17) skedde inom och inte utanför köttet och i denna mening genom köttet. Begränsas *per carnem* till att gälla om upphöjelsens tillstånd, så måste det beteckna det gudomliga majestätets *usus plenarius*.

Detsamma gäller om uttryckssättet att den blotta allestädesnärvaron, som tillkom Kristus enligt den mänskliga naturen redan i förnedringens tillstånd, blev en härskande eller allverksam allestädesnärvaro i upphöjelsens tillstånd. Även Skriften talar om den upphöjde Kristus verksamhet och herradöme på så sätt, att hans verksamhet och herradöme i förnedringens tillstånd lämnas utan avseende (Ef. 1:20 ff, Apg. 2:33 ff) – liksom även att Kristus i förnedringens tillstånd var en verklig konung (inte blott till titeln, Jes. 9:6, Luk. 2:11) som även i förnedringen haft en härskande och allverksam allestädesnärvaro (Joh. 5:17). Den biblisk-lutherska läran om bruket och icke-bruket av de meddelade gudomliga egenskaperna förklarar dessa skriftställen på ett tillfredsställande sätt.

2. De enskilda delarna i förnedringen och upphöjelsen

Förnedringen omfattar alla tilldragelser i Kristi jordiska liv, från avlelsen till hans gravläggning (Hebr. 5:7 ”sitt köotts dagar”). Vad beträffar *avlelsen och Kristi födelse*, så ligger vid människoblivandet förnedringen i *sättet* att inkarneras, nämligen i att han genom födelsen av jungfru Maria ingått i mänsklig ringhet och svaghet. Detta förnedrande sätt att inkarneras har genomgående ämbetskaraktär, ty det skedde för att människorna som befann sig under Lagen skulle friköpas (Gal. 4:4-5, Luk. 1:42). Med rätta påminner Luther och de lutherska lärarna om att man inte skall tänka ut några under som inte omtalas i Skriften i samband med avlelsen och Kristi födelse (t.ex. att alla Kristi kroppsdelar skulle ha varit fullt utvecklade *ab initio*, såsom Basilius den store och en del romerska och reformerta teologer gör).²⁰ Men man skall hålla fast vid Skriftens uttryckliga lära om avlelsen genom Den Helige Andes verkan och vid jungfrufödelsen (Luk. 1:35, Matt. 1:20-21).²¹ Alla som förnekar dessa Skriftens läror måste ses som kättare.

Från jungfrufödelsen som otvivelaktig skriftlära måste man hålla isär frågan om Maria födde Guds Son ”med slutet sköte” (*clauso utero*). De lutherska lärarna låter denna fråga vara obesvarad men förklarar att det är möjligt på grund av egenskapernas meddelelse.²²

Frågan om Maria, sedan hon som jungfru genom Den Helige Andes verk blivit Frälsarens moder, senare i sitt äktenskap med Josef födde ytterligare barn (eller om hon var *semper virgo*, alltid jungfru) har den gamla kyrkan, liksom även Luther och de lutherska lärarna, besvarat nekande.²³ Nyare teologer har olika uppfattningar. Att Maria efter Kristi födelse födde ytterligare barn kan inte bevisas ur Skriften – allra minst ur Matt. 1:25 och Luk. 2:7 och inte heller ur de skriftställen där det talas om Kristi bröder och systrar (Matt 12:46 ff, 13:55-56, Joh. 2:12, 7:3 ff, Gal. 1:19), därför att dessa uttryck även kan användas i sin vidare betydelse, vilket den gamla kyrkan antagit i Marias fall.²⁴ Det rör sig här inte om Skriftens lära utan om en historisk fråga.

²⁰ jfr Luther WA 10:I, 1, 66 f.

²¹ Jfr Nicaenum, SKB, s. 47.

²² Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 626.

²³ Jfr Luther WA 53, 640, Chemnitz, Harmon. Ev. till Matt. 1:25.

²⁴ Chemnitz, *ibid.*, Eusebius III, 11.

Om *Kristi uppfostran, hans tillväxt i vishet och hans synliga vandel* på jorden kan det naturligtvis inte talas i den meningen att det skulle ha varit fråga om att tygla köttets oarter som hos andra barn, eftersom Kristus redan i sin barndom och ungdom var "skild från syndare" (Hebr. 7:26). När det uppstod konflikter med föräldrarna var det sonen som hade rätt (Luk. 2:48-49). Men visst lärde och förkovrade sig barnet Jesus, inte bara skenbart utan han tillväxte verkligen i vishet (Luk. 2:52), och han gjorde det enligt den mänskliga naturen, eftersom i förnedringens tillstånd det gudomliga vetandet vilade i den mänskliga naturen i den utsträckning det krävdes för hans ämbetes skull (Fil. 2:6 ff). Att Kristus visade sig för människorna är i sig ingen förnedring, eftersom han på den yttersta dagen skall visa sig synligt för alla människor, även sina fiender (Matt. 25:31 ff). Men däremot hör det till Kristi förnedring att den evige gudssonen av människorna lät sig behandlas som en vanlig människa.

I Jesu levnadshistoria är det hans *lidande, död och begravning* som är särskilt viktiga. Från födelsen till döden är hela historien om Jesu liv på jorden en lidandeshistoria. Därför har man kallat det ökade lidandet under hans jordelivs båda sista dagar för *passio magna*, det stora lidandet. Till "det stora lidandet" hör även att han blev övergiven av Gud, vilket får sitt uttryck i Kristi klagan: "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" (Matt. 27:46). Innebörden i hans gudsövergivenhet får man klart för sig om man låter Kristi ställföreträdande ställning komma till sin rätt. Kristus upplevde i sin själ människornas synd och skuld som sin egen, och dessutom upplevde han Guds fördömelse eller förkastelse som om han själv begått människornas alla synder.

Med rätta beskrivs därför övergivandet, *desertio*, som "känslan av den gudomliga vreden för människornas tillräknade synders skull".²⁵ Kristi ord om att vara övergiven uttrycker ett verkligt sakförhållande, ty Kristus upplevde i klagandets ögonblick de av Gud förkastade och övergivna syndarnas pina i helvetet. Det är därför skriftenligt att säga att Kristus lidit helvetets straff eller pina (Detta förnekades av Bellarmin, men Luther säger: "Så måste den rättfärdiga och oskyldiga människan för vår skull smaka döden och förbannelsen och in summa lida allt som en fördömd människa har förtjänat och måste lida i evighet").²⁶

²⁵ Sensus irae divinae propter peccata hominum imputata.

²⁶ WA 45, 240.

Det skulle emellertid vara otillbörligt att tala om en Kristi förtvivlan (*desperatio*), ty förtvivlan är ogudaktighet och skulle strida mot Kristi syndfrihet, vilken ju Skriften vittnar om. Dessutom vittnar Skriften om att Kristus höll fast vid Gud då han blev övergiven av honom (Ps. 22:2, 20 ff, Luk. 23:46). Det är vidare självklart att Matt. 3:17 fortfarande gällde när Kristus var övergiven, och att han just genom sin lydnad mot Gud samtidigt förblev föremål för den allra största kärlek även under den gudomliga vreden (Joh. 10:17). Kristi död var en äkta död därför att vid hans död skildes kropp och själ åt, vilket ju är själva döden (Matt. 27:50, Mark. 15:37, Luk. 23:46, Joh. 19:30). Eftersom Kristi död är Guds Sons död och inte bara den hädangångna själen utan också kroppen i graven förblev i den personliga föreningen med Guds Son, ligger förvisso möjligheten till död i Kristi fall utanför gränserna för den mänskliga fattningsförmågan. Men på Skriftens grund skall ändå Kristi död tros som ett faktum. Alla som talar om en Kristi skendöd har intagit en standpunkt som ligger utanför kristendomen. Naturligtvis förblev Kristus människa även i döden (Joh. 5:28-29, 1 Tim. 2:5-6). Detta förnekades av Thomas ab Aquino på grund av hans felaktiga definition av människan.²⁷

Läran om *Kristi nedstigande till helvetet*, som vi bekänner i den apostoliska trosbekännelsen, grundar sig på 1 Petr. 3:18 ff. Enligt detta skriftställe har Kristus efter att ha blivit levandegjord – alltså till kropp och själ – begivit sig dit där de människors själar som varit otroende på jorden hålls fångslade. I detta fångelse uppträdde Kristus som budbärare. Det här använda ordet *ekäryssen* betyder helt enkelt förkunna (så med rätta Thomasius) och används i Nya Testamentet såväl om evangeliets predikan, *concio evangelica* (Matt. 4:23, 9:35 m.fl.) som om Lagens predikan, *concio legalis* (Matt. 3:1, Apg. 15:21, Rom. 2:21).

Innehållet i den förkunnelse som *käryssein* betecknar måste förstås av sammanhanget. Och sammanhanget avgör på flera olika sätt att det är fråga om en domsförkunnelse. För det första är det inte tal om människor som på jorden inte haft tillfälle att höra Guds Ord, utan om sådana som förhärdat sig mot Guds Ord (Matt. 24:37-41, Luk. 17:26-27) och som av denna anledning framställs för oss som typexempel på det släkte som kommer att fördömas på den yttersta dagen. Men även i övrigt hänvisar sammanhanget till att det är en Lagens förkunnelse. De kristna förmanas att här på jorden tåligt utstå lidande och hån från den

²⁷ Th. ab Aquino, Summa III qu. 50.

otroende världen i väntan på Guds rättvisa dom som på den yttersta dagen kommer att drabba alla som förföljer hans församling (1 Petr. 3:14-4:7). Denna förmaning till tåligt lidande förstärks av Kristi eget exempel. Också för honom var det jordiska livet en lidandets tid. Men genast efter att ha gjorts levande ställde han sig inför andarna i fångelset som domare, och han är också den som kommer att visa sig vid världens slut som den som dömer levande och döda.

Följande tankar om Krist nedstigande till helvetet måste avvisas som villoläror:

1. Tanken att Kristus predikade evangelium i helvetet, vare sig det skedde för alla ogudaktiga (Marcion) eller för alla ogudaktiga och för djävlarne (så Origenes) eller åtminstone för de människor som här på jorden inte haft något tillfälle att höra evangelium. För den senare tanken kan man inte åberopa 1 Petr. 4:6, ty där är det tal om en förkunnelse av evangelium som de numera döda tidigare hört under sitt jordeliv (Obs finalsatsen: ”för att dessa, om de än *till köttet* blev dömda ...”).

2. Tanken att Kristus nedstigit till helvetet för att själv lida där (så Aepinus d. 1553), något som helt visst inte sägs i texten, och som f.ö. även strider mot Skriften (Luk. 23:43, 46). De i Apg. 2:24 omnämnda dödens smärtor syftar inte på Kristi själ utan på Kristi kropp.

3. Tanken att nedstigandet till helvetet skall fattas på ett bildligt sätt (så hos de reformerta) som en beskrivning av Kristi lidande, död och begravning.²⁸ Den reformerta ståndpunkten blir skriftvidrig genom att dessa ting skall ersätta det nedstigande till helvetet som lärs i 1 Petr. 3:18 ff. Skriftvidrig är även den romerska läran enligt vilken Kristus genom nedstigandet till helvetet påstås ha befriat Gamla testamentets heliga från *limbus patrum* (fädernas vistelseort efter döden).²⁹

4. Tanken att detta ställe hos Petrus syftar på Noas förkunnelse. Visst är det så att Kristi Ande var i Noa och predikade för människorna före syndafloden (1 Petr. 1:11), men här är subjektet till *ekäryssen* den historiske Kristus som dödates i den jordisk-sinnliga existensformens kött och som till anden gjorts levande eller förklarats i en pneumatisk existensform (så Luther: ”till köttet”, dvs. Kristi sätt att vara i det jordiska livet, ”till anden”, dvs. Kristi sätt att vara enligt hans andliga eller övernaturliga liv). Luthers förklaring förtjänar att få företräde framför

²⁸ Jfr Calvin, Inst. II, 16, 8 ff, Heidelberg. Katech. qu. 44.

²⁹ Catech. Rom. 100-105.

alla andra, därför att den å ena sidan gör rättvisa åt de två dativformer-na, ”till köttet” och ”till anden”, och å andra sidan stämmer överens med 1 Petr. 4:1 (”Då nu Kristus har lidit till köttet”) där ”till köttet” på samma sätt får en förklaring. Alla andra förklaringar bereder stora grammatikaliska och sammanhangsmässiga svårigheter.

Om *Kristi uppståndelse* säger Skriften å ena sidan att Gud Fader har uppväckt Kristus från de döda (Rom. 6:4), å andra sidan att Kristus uppväckt sig själv eller uppstått i egen kraft (Joh. 2:19, 21, 10:17-18). Båda slagen av utsagor skall man låta stå kvar sida vid sida. De förra syftar på Kristus som den medlare och frälsare som Gud för människornas synders skull utgav i döden (Rom. 4:25, 1 Kor. 15:3) och som han nu åter uppväckt för att genom denna uppväckelseakt förklara att människornas synder genom Kristi död sonats på ett fullkomligt sätt, och att människorna nu inför den gudomliga domstolen anses vara rättfärdiga (Rom. 4:25). Uttrycket *dikaios* betecknar här den gudomliga rättfärdiggörelseakt som ägde rum genom Kristi uppväckelse från de döda, alltså den s.k. objektiva rättfärdiggörelsen av hela den syndiga världen (2 Kor. 5:19). Uppväckandet av Kristus från de döda är förden-skull en faktisk avlösning av hela den syndiga världen (trons objekt, jfr Rom. 4:24, 10:9).

De skriftutsagor enligt vilka Kristus uppstod i egen kraft är ett mäktigt bevis för Kristi gudom, ty honom tillkommer med Fadern en enda allmakt (*una numero omnipotentia*, Joh. 5:17-19). Skriftens lära är vidare att Kristus uppstod i samma kropp som han antagit från jungfrun Maria och som han underkastade lidandet (Joh. 20:20 ff). Men denna Kristi kropp hade andra egenskaper efter uppståndelsen; den hade blivit en härlighetskropp. När Kristus efter uppståndelsen åt, skedde det endast för att inför tvivlande lärjungar visa den uppståndna kroppens identitet med den dödade kroppen. Vidare skall man hålla fast vid att liksom Kristus genom stängda dörrar (*clausa ianua*) kom till sina lärjungar, så uppstod han också genom den stängda graven (*clauso sepulcro*). Bortvältrandet av stenen skedde endast för att överbevisa kvinnorna om att Kristus var uppstånden (Matt. 28:2).³⁰ Kristi uppståndelse *clauso sepulcro* förnekas av de reformerta teologerna, därför att de håller fast vid den kristologiska villoläran att det alltid bara är det synliga och lokala sättet att vara som tillkommer Kristi kropp.

³⁰ Jfr Quenstedt, Syst. II 542 ff.

Under *de fyrtio dagarna mellan uppståndelsen och himmelfärden* säger Kristus två saker om sig själv: 1. att han inte längre är hos lärjungarna (Luk. 24:44), 2. att han fortfarande är hos lärjungarna (Luk. 24:39-40). Båda delarna är sanna. Kristus är inte längre hos lärjungarna på den jordiska, synliga kroppens sätt, utan han kommer till lärjungarna på ett icke-lokalt sätt (Joh. 20:19). På detta illokala sätt lämnar han dem också (Luk. 24:31). Efter sin uppståndelse umgicks Kristus med sina lärjungar för att förvissa dem om det faktum att han var uppstånden och för att undervisa dem om Guds rike (Luk. 24:41-43, Apg. 1:3, 1 Kor. 15:5-8) och i synnerhet för att bevisa för dem att han är den i Gamla testamentet bebådade Frälsaren (Luk. 24:25 ff).

Kristi himmelfärd skedde till skillnad från hans uppståndelse på ett synligt sätt inför lärjungarnas ögon, för att himmelfärdens sanning även historiskt sett skulle stå fast för lärjungarna och för kyrkan. Den ägde rum genom en lokal rörelse uppåt (Apg. 1:9-10, naturligtvis genom en fritt antagen lokal rörelse, *motu locali libere assumpto*). Himmelfärdens slutmål (*terminus ad quem*) är inte bara de saligas himmel (*coelum beatorum*, Fil. 1:23, Luk. 23:43) utan även Guds höggra sida (*coelum maiestaticum*, Mark. 16:19, 1 Petr. 3:22). Guds höggra sida är inte bara en hedersplats eller viloplats (så enligt de reformerta och socinianerna) utan den till sin mänsklighet upphöjde Kristi härskarsäte (Ef. 4:10, 1:20-23, jfr till uttrycket *coelum maiestaticum* Hebr. 1:3 och även Apg. 2:34-36).

Det är därför skriftvidrigt när de reformerta på grund av himmelfärden utesluter den upphöjde Kristus från att vara i världen och i kyrkan och från att råda i världen och i kyrkan.³¹ Konkordieformeln klandrar den textändring som de reformerta tillåtit sig att göra för att bekräfta sin inneslutningsteori med Apg. 3:21 (*Oportet Christum caelo capi*, Kristus måste intas av himmelen, istället för *caelum accipere*, Kristus måste inta himmelen), så att de lärde som det står i Konkordieformeln: "Kristus måste intagas av eller i himmelen eller omslutas och omfattas av den, så att han på intet sätt kan eller vill med sin mänskliga natur vara hos oss på jorden."³² Konkordieformelns klander av textändringen är förvisso befogad, och Beza själv medgav detta – fast han höll fast vid den mänskliga naturens instängande – genom att han längre fram lät den passiva översättningen falla. F.ö. kan man *disputandi cau-*

³¹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 630.

³² Ibid.

sa medge möjligheten till översättningen: ”vilken himmelen måste upptaga” (så Beza vid en senare tidpunkt) eller t.o.m. den passiva vändningen: ”vilken måste av himmelen upptagas” utan att därigenom Kristi instängande i himlen medges. Man måste bara hålla fast vid att Kristi himmelsfärds *terminus proprius* enligt Skriften är Guds högra sida eller det gudomliga majestätets och härskandets himmel.

Sittandet på Guds högra sida betecknar det bestående härskarförhållande som Kristus inträtt i enligt sin mänskliga natur genom himmelsfärden. Uttrycket Guds högra sida eller hand är en antropomorfism eller en stilistisk figur liksom uttrycken Guds ögon, öron, fötter osv. (Ps. 118:15-16, 139:9-10). Med *sessio ad dextram*, sittandet på högra sidan, beskrivs ett herradöme med oförfalskad och oinskränkt gudomlig makt och kraft (Ef. 1:20 ff). Den lutherska bekännelsen återger därför bara Skriftens definition av såväl Guds högra hand som sittandet på Guds högra sida.³³ Så gör även Luther och de lutherska dogmatikerna.³⁴ Den lutherska kyrkans praktiska intresse för den skriftenliga läran om Kristi sittande på Guds högra sida uttrycker Konkordieformeln så, att Kristus är närvarande i sin kyrka och på jorden såsom medlare, huvud, konung och överstepräst, och att han är det som vår *broder*.³⁵

Kristi synliga återkomst till allmän slutdom kommer att behandlas i samband med läran om de yttersta tingen.

III. LÄRAN OM KRISTI VERK

(DE OPERE SIVE OFFICIO CHRISTI)

Inledningsvis skall vi rent allmänt beskriva Kristi verk. Kristus är en så underbar person, nämligen gudamänniska, för att han skall fullborda ett ytterst underbart verk som Gud gett honom (Joh. 17:4) och som han själv villigt tagit på sig (Joh. 4:34). Detta verk är att frälsa människorna (Matt. 18:11, Luk. 19:10, 1 Tim. 1:15). Det är en naturlig ordning att låta läran om Kristi verk eller ämbete följa på läran om Kristi person. Allt som gudamänniskan Kristus i förnedringens tillstånd gjort för att frälsa människorna, och allt som han i upphøjelsens tillstånd alltjämt gör hör till hans ämbete eller verk. Innehållet i Kristi verk få sitt uttryck

³³ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 637.

³⁴ WA 23, 139 f, Hollazius, Exam., De exalt., qu. 154.

³⁵ Jfr SKB, s. 648.

i namnet Jesus som gavs honom av Gud (Matt. 1:21, 25, Luk. 1:31, 2:21). Namnet Jesus är evangelium *in nuce*, i ett nötskal (Apg. 4:12). Även namnet Kristus tolkar Skriften som syftande på Kristi frälsarämbete (Joh. 1:41). Detta namn (den smorde) är det ämbetsnamn som beskriver Kristi ämbetsutrustning enligt hans mänskliga natur. Kristus är den enastående prästen, profeten och konungen, smord i likhet med Gamla testamentets präster, profeter och konungar (2 Mos. 29:7, 1 Sam. 16:13, 1 Kon. 19:16). Men alla smorda i Gamla testamentet var bara förebilder till honom.

Från och med sitt människoblivande, alltså redan före dopet, var den människoblivne Guds Son insatt i sitt frälsareämbete. Genom dopet skedde det högtidliga insättandet i hans *offentliga* verksamhet. Men redan i avlelsen, födelsen, omskärnelsen och lydnaden som barn var Kristus världens frälsare. Han passerade alla mänskliga åldrar för att från grunden hela vår orena avlelse och födelse (jfr Luther: "Människan har en oren, syndig, fördömd födelse, såsom David säger i Ps. 51:7. Denna kan inte avhjälpas annat än genom Kristi rena födelse").³⁶ Särskilt viktigt är det som Luther säger om Kristi omskärelse och lydnad: "För sin egen person behövde han inte omskärnelsen, lika litet som han för sin egen person hade behövt lyda sin mor eller dö på korset. Men han gör det för vår skull. Ty vi behöver en sådan man som var utan synd, och som uppfyllde Lagen för oss, och som alltså stillat Guds vrede. I annat fall måste vi förbli under förbannelsen i evighet."³⁷

Åsikten att Guds Son skulle ha blivit människa, även om människorna inte hade syndat, är en skriftvidrig spekulaton, ty Skriften känner inte till något annat syfte med Guds Sons människoblivande än syndarnas frälsning (1 Tim. 1:15, Gal. 4:4-5). Augustinus sats: "Om inte människan fallit, hade Människosonen ej kommit"³⁸ är således skriftlig. Det är också förkastligt att anta att Guds Sons människoblivande haft sådana huvud- eller bisyften som fullkommandet av skapelsen, speciellt förbättringen av Guds avbild i människan, den nödvändiga utvecklingen av Guds väsen eller åtminstone utvecklingen av den gudomliga uppenbarelsen (såsom hos pelagianerna, socianianerna, Abaelard, skotisterna och några nyare reformerta teologer). Dessa tankar är i strid med det som Skriften säger om skapelsen och frälsningen (särskilt med

³⁶ WA 10:I:1, 71 f.

³⁷ WA 34:1, 6.

³⁸ Si homo non perisset, Filius Hominis non venisset.

”mycket gott” i 1 Mos. 1:31 och med frälsningsändamålet att omintetgöra djävulens gärningar och återställa det som gått förlorat genom syndafallet, 1 Joh. 3:8).

Skriften motiverar också Guds Sons ankomst i världen med Guds underbara kärlek till den syndiga världen (Joh. 3:16, Luk. 1:78). Genom Guds Sons människoblivande har Gud uppenbarat sig som den störste människoälskaren (filantropen, Tit. 3:4).³⁹ Istället för en fri gudomlig kärlek som vänder sig till en förlorad, syndig värld antar företrädarna för teorin om ett människoblivande även utan något syndafall en inre nödvändighet hos Gud. De beskylls med rätta för att göra både Guds nåds storhet och syndens allvar ringare. För att få stöd för sina egendomliga mänskliga tankegångar omtolkar företrädarna för denna teori en rad skriftställen (bl.a. Kol. 1:15, Rom. 8:29, Hebr. 2:10). Frågan varför Gud inte sände sin Son i världen omedelbart efter syndafallet kan till sist inte besvaras på annat sätt än att detta var hans behag.

Frågar vi efter detaljerna i vad Kristus som världens frälsare gjort och alltjämt gör, så kan hithörande skriftställen ordnas i tre kategorier. Enligt Skriften hade Kristi sändning följande syften: a. att undervisa människorna (Luk. 4:18-19, Joh. 1:18, Hebr. 1:1-2), b. att försona människor med Gud (2 Kor. 5:18-19, Matt. 20:28, Rom. 5:10, 1 Joh. 2:2), c. att som kyrkans konung och huvud styra kyrkan och råda över universum (Luk. 1:33, Ef. 1:22). I enlighet med detta har man sedan gammalt⁴⁰ skilt mellan Kristi tre ämbeten: det profetiska, det översteprästerliga och det konungsliga (*munus propheticum, sacerdotale, regium*). Redan Gamla testamentet beskriver Kristus i denna hans trefaldiga verksamhet (5 Mos. 18:15-19, Ps. 110, 2:7-12). Några lutherska lärare skiljer bara mellan två ämbeten genom att förbinda det profetiska ämbetet med det prästerliga.⁴¹ Men tredelningen – i just den ovannämnda ordningen – är att rekommendera som den mest naturliga och lämpliga.

Det är viktigt att alla ämbetsverk är gudamänskliga handlingar, *operationes theandrikai*. Den som förnekar detta upphäver konsekvent syftet med Guds Sons människoblivande.

³⁹ Jfr Luther WA I:1, 96 f.

⁴⁰ Jfr Eusebius, Kyrkohist. I, 2.

⁴¹ Jfr Quenstedt, Syst. II, 304.

Kristi profetiska ämbete

1. Utövandet av det profetiska ämbetet i förnedringens tillstånd

I förnedringens tillstånd undervisade Kristus i egen person eller omedelbart, medan han i upphøjelsens tillstånd undervisar genom mellan-händer. I sin undervisningsverksamhet på jorden var Kristus den enastående profeten, en profet vars like inte funnits förr och aldrig mer skall finnas (*propheta omnibus excellentior*). I Kristus har Gud uppenbarat sig i köttet och undervisar i egen person (Hebr. 1:1-2). Medan alla profeter bara lärde vad som uppenbarades för människor genom inspiration (de talade "från jorden", Joh. 3:31), undervisade Kristus utifrån Den Heliga Treenighetens gemenskap (Joh. 3:31-32), som den enfödde Sonen som är i Faderns sköte (Joh. 1:18).

Med andra ord använder Jesus i sitt läroämbete under förnedringens tillstånd det gudomliga vetande som var hans enligt den gudomliga naturen och också enligt den mänskliga naturen genom meddelelsen (Joh. 3:34). Vi skall därför inte tala om någon Kristi inspiration för utövandet av läroämbetet. Inte heller skall vi som socinianerna berätta fabler om att Kristus borttrycktes till himlen för att undervisas där. Betecknas Kristus som en profet lik Mose (5 Mos. 18:15), så ligger likheten i att de båda var medlare för ett förbund, ty Kristus är medlaren för ett nytt, förblivande förbund (Hebr. 12:18 ff). Att Kristus f.ö. är större än Mose, säger redan Mose själv (5 Mos. 18:18-19).

När det gäller *inhållet* i Kristi lära under den tid han var i köttet, så förkunnade Kristus sig själv, liksom efteråt apostlarna förkunnade bara honom (1 Kor. 2:2, 2 Kor. 4:5). Med andra ord: Kristus visar på frälsningen som något närvarande – och det i hans egen person (Matt. 4:17, 20:28, Joh. 3:14-15, 6:33, 35, 40, 47). Att Kristus just i sin offerdöd är föremålet för den saliggörande tron inskräper han mycket bestämt just i Joh. 6:51 ("det bröd som jag skall giva är mitt kött; och jag giver det, för att världen skall leva"). Visserligen är det här inte tal om nattvarden, men Kristus predikar tydligt sig själv i den meningen att han, Guds människoblivne Son, genom sin försoningsdöd är världens liv. På denna punkt låter Kristus det komma till en splittring mellan sig själv och judarna (v. 66, Joh. 8:24). Vidare lär Kristus, liksom senare apostlarna (Apg. 10:43), att hela Skriften i Gamla testamentet hänvisar till honom såsom den som ger livet (Joh. 5:39, 45-46).

Frågar man om förhållandet mellan Lag och evangelium i Kristi predikan, så lär Skriften att när Kristus predikar sig själv i sin försoningsdöd är detta evangelium eller denna nådepredikan hans egentliga ämbete, ty i Joh. 1:17 ställs Kristus och Mose mot varandra. I denna motsättning ligger grunden till den lutherska bekännelsens terminologi, att Kristi egentliga ämbete är evangeliets predikan, och att det är endast *propter evangelium*, för evangeliets skull, som han lär Lagen, dvs. för att genom Lagens förkunnelse komma fram till sitt egentliga ämbete att predika evangelium (Luk. 4:18 ff).⁴² Romarna och unitarierna låter Kristus vara en ny lagstiftare.⁴³ Kristus påstås ha gett nya och fullkomligare bud än Mose. Intentionen i denna lära är att under Kristi namn lära ut motsatsen till kristendomen, nämligen att saligheten vinnas genom Lagens gärningar. Är Kristus en mer fullkomlig laglärare än Mose, är det klart att människorna kan nå saligheten genom de av Kristus lärda, moraliskt högre stående gärningarna.⁴⁴

Mot romarna och unitarierna måste det hävdas att Kristus inte lär någon ny Lag utan endast Mose Lag (Matt. 22:34-40). Även i bergspredikan argumenterar Kristus inte mot Mose utan mot de skriftlärda förvrängningar av Mose lag (Matt. 5-7). Budet om kärleken till nästan, som många har saknat i Gamla testamentet, lärs där klart och tydligt (3 Mos. 19:18), något som den skriftlärde mycket väl kände till (Luk. 10:27). Med rätta säger våra gamla teologer: Kristus var visserligen en Lagens lärare men inte en lagstiftare.⁴⁵ Romarnas s.k. evangeliska råd (celibatet, lydnaden mot de kyrkliga överordnade, fattigdom i betydelsen av försakelse av privategendom) är ett romerskt påhitt som främjar villoläran att människan kan göra mer än att bara uppfylla Guds Lag, och att man kan nå saligheten på ett ännu lättare och säkrare sätt genom att följa *consilia evangelica*.⁴⁶ Även arminianerna uppfattar Kristus som en ny lagstiftare. Från deras synpunkt sett är detta begripligt, ty även dessa uppfattar den saliggörande tron som den lydnad som Gud föreskriver och som uppnås genom tron. I sak gör också alla semipelagianer och synergister Kristus till en ny lagstiftare genom att tron på evangelium för dem delvis är en mänsklig prestation.

⁴² Jfr Konkordieformeln, SKB, s.515, 600.

⁴³ Trident., Sess. VI, Can. 19-21, Catech. Racov., qu. 199 ff.

⁴⁴ Jfr Quenstedt, Syst. II, 996 ff.

⁴⁵ Christus quidem fuit legis doctor, sed non legislator.

⁴⁶ Jfr Catholic Encycl. IV, 436.

2. Utövandet av det profetiska ämbetet i upphöjelsens tillstånd

I upphöjelsens tillstånd utövar Kristus det profetiska ämbetet genom mellanhänder. Även inom den lutherska kyrkan har somliga velat inskränka Kristi profetiska ämbete till förnedringens tillstånd och upptagit det lärande som nu sker på jorden i Kristi konungsliga ämbete (så t.ex. Calovius). Men det rör sig här endast om en formell skillnad, ty upptar man lärandet under det konungsliga ämbetet, så föreställer man sig Kristus som en konung som genom sina lärare eller sändebud också undervisar. Skriften ger oss emellertid orsak att uppfatta det lärande som nu sker i och genom kyrkan som en fortsättning av Kristi undervisning på jorden (Joh. 20:21, 2 Kor. 13:3). Framför allt är det viktigt att det är Kristus själv som är den som lär i all undervisning som förekommer i och genom kyrkan.

Alla mänskliga lärare är endast att se som Kristi verktyg som förkunnar hans Ord (Joh. 8:31-32, 1 Tim. 6:3 ff, 1 Petr. 4:11). För att endast Kristi Ord skulle läras efter hans upphöjelse gav Kristus apostlarna sitt Ord inte bara för muntlig predikan utan också just för nedtecknande (Joh. 14:26, 1 Kor. 14:37, 2 Tess. 2:15 m.fl.). Så gjorde han sina apostlar till hela jordkretsens ofelbara lärare. Dessutom ger Kristus kyrkan ända till den yttersta dagen lärare och predikanter som alla är bundna till hans Ord (Ef. 4:11, Joh. 17:20). Slutligen uppfyller Kristus alla kristna med andlig vishet och kunskap, så att också de kan lära och förmana varandra (Joh. 7:38-39, Kol. 3:16). Ända till den yttersta dagen är Kristus således genom sitt Ord i och genom kyrkan den ende läraren (1 Tess. 1:8). Allt lärande som inte är en ren förkunnelse av Kristi Ord, är villolära, pseudoprofetia, och absolut förbjudet i den kristna kyrkan.⁴⁷ Därför kallas alla villolärare för antikrister (1 Joh. 2:18). Detta måste vi hålla fast vid mot den moderna underskattningen av villoläran. I det faktum att Kristus är den egentlige läraren i den kristna kyrkan ligger slutligen också en stor tröst för alla troende (Joh. 8:31-32) och dessutom en allvarlig förmaning att inte förakta det Guds Ord som kommer till dem genom människor (Luk. 10:16).

Redan före människoblivandet, i Gamla Testamentets tid, var Guds Son den person i Den Heliga Treenigheten som talade till människorna och förmedlade umgänget med den treenige Guden (1 Petr. 1:11, Joh.

⁴⁷ Jfr Luther WA 47, 773 f.

12:41, 1 Kor. 10:4. Luther: ”På nästan alla ställen i Gamla Testamentet uppenbaras Kristus för oss under namnet Gud”).⁴⁸

Kristi översteprästerliga ämbete

Den nåd som Kristus förkunnar som profet har han förvärvat i egenskap av präst. Det nära sambandet mellan det profetiska och det översteprästerliga ämbetet skall man hela tiden ha klart för sig. Det översteprästerliga ämbetet anger innehållet i det profetiska. Därför skall man inte säga att socinianerna och andra rationalister visserligen förnekar Kristi översteprästerliga ämbete när de förkastar hans ställföreträdande tillfyllestgörelse, men att de dock låter hans profetiska ämbete stå kvar. Ty då det översteprästerliga ämbetet förnekas, bortfaller även det profetiska ämbetet i biblisk mening. Kristus är då i sitt profetiska ämbete inte längre nådegivaren för en syndig värld som står under Lagens förbannelse, utan bara en moralpredikant som lockar människorna att vinna saligheten genom sina egna strävanden efter det goda.

1. Kristi översteprästerliga ämbete i förnedringens tillstånd

Angående Kristi översteprästerliga ämbete i förnedringens tillstånd är att säga, att Kristus som präst (Ps. 110:4, Sak. 6:13, Hebr. 5:6, 8:1, 10:11 osv.) i sin försoning försonat hela mänskligheten med Gud (2 Kor. 5:19). Skriften berättar inte bara om försoningens faktum utan beskriver också försoningens genomförande eller det medel varigenom försoningen verkats.

Kristus har försonat människorna med Gud, genom att frambära sig själv inför Gud som soningsoffer (Joh. 17:19, 1 Tim. 2:6, 1 Joh. 2:2). I Gamla testamentet var offret och prästen två skilda ting, i Nya testamentet är Kristus präst och offer på samma gång (Hebr. 7:27). Detta offrande av sig själv omfattar enligt Skriften två ting: Kristus har utgivit sig själv för oss i sitt heliga leverne (aktiv lydnad, *obedientia activa*, Hebr. 9:14), och han har utgivit sig själv för oss i sitt lidande och död (passiv lydnad, *obedientia passiva*, Ef. 5:2). Genom detta översteprästerliga verk som Kristus fullbordat på jorden är nu Gud försonad med alla människor en gång för alla, dvs. Guds nåd har vänts till människor-

⁴⁸ WA 44, 138.

na (Hebr. 9:12). Är människornas syndaskuld genom det av Kristus frambragta offret utplånad inför Gud, så är människorna genom detta offer också frälsta ifrån syndaskuldens förfärande följder, ifrån döden, djävulens våld, syndens makt osv. (2 Tim. 1:10, Hebr. 2:14, Tit. 2:14, 1 Kor. 15:55 ff). Allt detta skall nitiskt inskräpas utifrån Skriften, för att vi skall förstå att vi genom Kristus är frälsta ifrån allt ont, och detta så att utplånandet av syndaskulden genom Kristi en gång för alla frambragta offer alltid förblir i förgrunden som orsaken och källan till frälsningen undan döden, djävulen och syndens makt.

2. Den ställföreträdande tillfyllestgörelsen

(*Satisfactio vicaria*)

Den ställföreträdande tillfyllestgörelsen (*satisfactio vicaria*) är ett av de kyrkliga uttrycken för Kristi översteprästerliga verksamhet i förnedringens tillstånd. Uttrycket förekommer inte i Skriften, men den sak det betecknar är inget annat än Skriftens lära om den återlösning som skett i Kristus. Det är framför allt följande i Skriften uppenbarade sanningar som uttrycks genom denna term:

1). Det finns i Gud gentemot människorna en oföränderlig rättfärdighet. Den innebär att han av människorna kräver en fullkomlig uppfyllelse av sin Lag som han har gett dem (*iustitia legislatoria*), och i händelse av att dessa inte uppfyller hans Lag är hans vrede av sådant mått att han uttalar en evig förbannelsedom över dem (*iustitia vindictiva, punitiva*) (Matt. 22:37-40, Gal. 3:10, Mark. 9:48). I syfte att bekämpa *satisfactio vicaria* åsidosätter moderna teologer såväl *iustitia legislatoria* som *iustitia vindicativa*. Guds rättfärdighet skall inte ha privaträttslig karaktär, menar man. Men det är ett talesätt som strider mot Skriften, ty i Skriften kräver Gud lydnad för sin Lag och fördömer alla som inte uppfyller Lagens krav (Rom. 3:19, Ef. 2:3).

2). Gud har satt Kristus (och Kristus har satt sig själv) i människornas ställe, både under den åt människorna givna gudomliga Lagens förpliktelser och under dess straff (Gal. 4:4-5, 3:13, 2 Kor. 5:14, 1 Petr. 3:18). Att Kristus trätt in under Lagens plikt och straff till människornas bästa men inte i människornas ställe är den rationalistiska omtolkningen av bl.a. ovan anförda ställen.

3). Skriften säger tydligt att genom Kristi ställföreträdande handlande och lidande har Guds vrede eller förbannelsedom över människorna

helt upphävt (Rom. 5:10, 18). Om Rom. 5:10 anmärker Luthardt med rätta: ”Det rör sig om en förändring av Guds inställning.” Även 2 Kor. 5:19 lär klart och tydligt att det är fråga om ett ändrat sinnelag från Guds och inte från människornas sida. Försonandet av människorna med Gud skedde genom att Gud hos sig själv, i sitt hjärta (*in foro divino*), inte tillräknade människorna deras synder utan förlät dem, dvs. han lät det bli slut på vreden över människornas synder. Detta skedde inte på grund av Guds absoluta maktfullkomlighet, utan genom att Kristus trädde emellan som medlare eller närmare bestämt genom Kristi handlande och lidande. Detta är Skriftens lära om världens försoning som har kommit till stånd genom Guds människoblivne Son.

Invändningen att det som Kristus gjort och lidit strängt taget inte helt täcker det som vi borde göra och lida är betingad av den moderna teologins uppgivande av skriftprincipen. Den frälsning som skett genom Kristus har faktiskt skett som en ömsesidig avräkning, ty med det som han gjort och lidit har han inträtt i alla människors ställe. Till sin vidd är alltså avräkningen fullkomlig, ty genom det som Kristus gjort och lidit är världen faktiskt försonad med Gud. Men detta innebär att avräkningen även till sitt djup är fullkomlig. Gud själv har kvitterat räkningen som ömsesidig genom att uppväcka Kristus från de döda (Rom. 4:25). Det är framför allt Luther som har lyft fram Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse. Han menar att det är typiskt hedendom att tro att Gud ”utan kostnad” (dvs. utan Kristi *satisfactio vicaria*) skulle vara människorna nådig.⁴⁹

3. Den objektiva och den subjektiva försoningen

På grund av de många villolärorna på denna punkt är det nödvändigt att närmare granska den objektiva försoningen, i synnerhet i dess relation till den subjektiva försoningen.⁵⁰

Enligt Skriften finns det en objektiv försoning av alla människor med Gud, dvs. en försoning som inte först skall utföras av människor, utan som har utförts av Kristus för snart 2000 år sedan. Försoningen finns där. Den är förhanden redan innan människorna gör någonting alls

⁴⁹ Jfr Luthers utläggningar till Gal. 3:10, WA 40, 432 ff, och till Joh. 3:16 ff, WA 10:3, 160 f.

⁵⁰ Pieper-Mueller har här orden ”objektiv rättfärdiggörelse” resp. ”subjektiv rättfärdiggörelse”, medan Pieper skriver ”försoning”, vilket också bibehålls i Pieper-Muellers rubrik. (*T. Hardts anm.*)

och helt oberoende av dem. Den är i likhet med världens skapelse ett fullbordat faktum. Paulus betygar i Rom. 5:10: ”Vi ... blev försonade med honom genom hans Sons död.” Vår försoning med Gud kom således till stånd då Jesus dog. Liksom Kristi död ligger i det förflutna, så ligger även verkställandet av vår försoning i det förflutna (2 Kor. 5:19). Försona (*katallássein*) i Rom. 5:10 och 2 Kor. 5:19 betecknar inte en sinnesändring hos människan utan ett skeende i Guds hjärta. Då Kristus frambar sitt soningsoffer, lät Gud sin vrede mot människorna fara. Detta är inte en dogmatisk konstruktion, utan aposteln egen förklaring (”Ty det var Gud som i Kristus försonade världen med sig själv; han tillräknar inte människorna deras synder” 2 Kor. 5:19). Redan då förlät han i sitt hjärta (*in foro divino*) hela världen dess synd och förklarade den rättfärdig, ty ”att inte tillräkna synden” är enligt Skriftens språkbruk samma sak som att förlåta synden eller att rättfärdigförklara syndaren.⁵¹

Enligt Skriften är vidare det faktum att Kristus uppväcktes från de döda en verklig avlösning, dvs. en objektiv rättfärdiggörelse av hela den syndiga världen (Rom. 4:25). Så tydligt betygar Skriften den objektiva, genom Kristus en gång för alla verkställda försoningen av alla människor med Gud (jfr Meyer till 2 Kor. 5:18-19: ”På grund av sina oförsonade synder var människorna under Guds heliga vrede, ’Guds ovänner’, *Deo invisi*, Rom. 5:10, men genom att Gud lät Kristus dö utplånade han deras synder, varigenom alltså Guds vrede upphörde. ... Samma tanke finns i Rom. 5:10 fast med den skillnaden att den uttrycks i passivum”).

Evangelium är budskapet om den objektiva, redan skedda försoningen. Därför kallas det i 2 Kor. 5:19 ”försoningens ord”. Detta är anledningen till att människorna nu å sin sida eller subjektivt inte försonas med Gud på annat sätt än genom tron, dvs. vi försonas med Gud genom tron endast därför att tillfyllestgörelsen redan finns genom Kristi försoning och förkunnas och framräcks i evangelium. Till tro på den subjektivt existerande försoningen uppmanar Paulus med orden i 2 Kor. 5:20: ”Låt försona er med Gud” och i Rom. 5:11 bekänner han å alla kristnas vägnar, att vi ”nu” (dvs. subjektivt genom att komma till tro) tagit emot

⁵¹ Den äldre missouriska teologin bemödade sig att skilja på försoning och objektiv rättfärdiggörelse, vilken identifierades med Kristi uppståndelse som verkad av Fadern. ”Hans lidande, död och uppståndelse var ingen absolution men väl hans uppväckelse från de döda”, (Synodalbericht ... 1860, s. 46). (*T. Hardts anm.*)

(den objektiva) försoningen genom Kristus. (Alldeles riktigt kommenterar Philippi Rom. 5:11: "Försoningen är förhanden, och vi tar emot den genom tron, så att 'undfå försoningen' är detsamma som att 'bli rättfärdiggjord genom tron'", jfr 2 Kor. 5:20). I enlighet med Skriften betonar även de lutherska bekännelseskrifterna sanningen att det bara finns ett sätt för människans subjektiva försoning med Gud: genom tron på den av Kristus förvärvade försoningen eller syndaförlåtelsen.⁵²

Fasthållandet vid den objektiva försoningen är av avgörande betydelse för hela den kristna läran. Håller man fast vid att människorna fullkomligt försonats med Gud genom Kristi handlande och lidande, så finns det ingen plats kvar för den i många former uppträdande villoläran att människorna helt eller delvis själva måste utföra sin försoning. Därigenom rycker man undan grunden för alla rationalistiska, romerska och moderna gärningsläror. Den objektiva, genom Kristus verkställda försoningen tvingar till en riktig uppfattning av evangelium och tron. Evangelium kan då inte vara något annat än en förkunnelse om och ett erbjudande av den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen, och den saliggörande tron kan inte vara något annat än ett rent mottagande av den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen (jfr Luther: "Vilket förkunnas i hela världen, att i Kristus hela världens synd uppslukats", och på ett annat ställe: "Tron håller upp händerna eller påsen och låter sig endast välsignas med det goda").⁵³

Om Skriftens lära om den fullkomliga försoningen genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse inte inses eller överges, så inträder den rationalistiska, romerska, arminianska, moderna gärningsläran alldeles av sig själv. Har Kristus inte alls eller bara delvis gjort tillfyllest för alla människor, återstår det för människorna att göra vad Kristus har underlåtit att göra. Evangelium är då inte längre förkunnelse om försoningen eller om nåden, utan den förringas till att bara bli en anvisning om hur människorna genom sitt eget handlande kan beveka Gud att bli dem helt nådig. Med andra ord blir då evangelium Lag, och tron blir en mänsklig prestation genom vilken människan skaffar sig Guds ynnest. Därmed har den kristna lärans huvudartikel övergivits.

⁵² Jfr Apologin, SKB, s. 116, 122, 132.

⁵³ WA 12, 515, WA 21, 487 f.

4. Invändningar mot den ställföreträdande tillfyllestgörelsen

Mot den ställföreträdande tillfyllestgörelsen och den objektiva försoningen har det gjorts allehanda invändningar som alla har sin grund i det otroende, mänskliga förnuftet som kritiserar Guds Ord.

1. Man har sagt att Gud genom sin maktfullkomlighet kan förlåta synden utan någon av Kristus för människorna presterad tillfyllestgörelse (så lär socinianerna och deras gelikar). Svar: Varje diskussion om vad Gud kan göra i sin maktfullkomlighet är onyttig och dåraktig, ty Gud har i Skriften förklarat att han förlåter synden endast på grund av den av Kristus fullgjorda tillfyllestgörelsen (Rom. 3:24). Mot socinianerna och andra av deras sort skall det hävdas, att uttrycket ”förlossning” (Rom. 3:24 m.fl.) inte betyder någon befrielse i allmänhet utan ett friköpande genom att erlægga en lösen. Detta framgår oemotsägligt av att Skriften uttryckligen omnämner lösepenningen (1 Tim. 2:6, Matt. 20:28, 1 Petr. 6:18).

2. Man har sagt att det är en ovärdig föreställning om Gud att framställa honom som så förtörnad på de syndiga människorna, att han inte kunde försonas på annat sätt än genom Kristi ställföreträdande lidande och död (så lär socinianerna, rationalisterna i allmänhet, Ritschl m.fl.). Svar: Vad som är värdiga och ovärdiga föreställningar om Gud, kan människan endast lära sig av Guds Ord. Men enligt Skriften vredgas Gud i enlighet med sin straffande rättfärdighet på de syndiga människorna (Rom. 1:18, Gal. 3:10, Rom. 5:10 ”Guds ovänner”, mot vilka Guds vrede riktas för syndens skull, jfr Ef. 2:3). Att Gud för syndens skull vredgas på människorna, känner människan även i sitt samvete. Inga filosofiska spekulationer om Guds vredes omöjlighet eller om dess förnuftsvidrighet kan lugna samvetet. Det gör emellertid evangelium. Guds vrede över människornas synd uppenbaras i döden som kommer över alla människor (Hebr. 2:15). Men genom Kristi *satisfactio vicaria* är mänskligheten befriad från denna rättfärdiga vrede (Gal. 3:13).

3. Man har sagt att i det faktum att Kristus dött för människornas skull uppenbarar sig Guds kärlek till människorna (Rom. 5:8), alltså kan det inte vara tal om någon försoning av Guds vrede genom Kristi död. Svar: Enligt Skriften uppenbarar sig både Guds kärlek och hans vrede i Kristi död (Rom. 5:8-11). Kärleken driver Gud att uppfylla sin straffande rättfärdighet genom sin Sons död, med andra ord, Guds kärleksvilja utesluter inte utan tvärtom innesluter uppgörelsen med Guds

rättfärdighet (jfr Calovius framställning om hur både Guds *caritas* och hans *ira* uppenbarar sig i Kristi försoningsdöd).⁵⁴

4. Man har sagt att det ligger en uppenbar orättfärdighet i att anta att den oskyldige Kristus bestraffats istället för de skyldiga människorna. Svar: Det som Gud gör är alltid rättfärdigt. Nu betygar Skriften uttryckligen följande fakta: a. att Gud tillräknade den oskyldige Kristus människornas skuld (Jes. 53:6, 2 Kor. 5:21, Joh. 1:29 m.fl.), b. att Gud faktiskt lät den oskyldige Kristus lida i de skyldiga människornas ställe (1 Petr. 3:18, Gal. 3:13). Man kan således vara fullkomligt lugn, när det gäller rättfärdigheten i det gudomliga förfarandet. Inför detta faktum, som är klart bestyrkt i Skriften, måste all mänsklig kritik om ”orättfärdighet” förstummas (jfr f.ö. vissa personers inträdande till förmån för andra, t.ex. Kodros och Decius som offrade sig för sitt folk). Mänskligt förnuft kommer dock alltid att uppresa nya invändningar mot *satisfactio vicaria*, även i opposition mot Skriftens lära att Kristus lidit frivilligt och hans strafflidande därför inte innebär någon orättfärdighet (Joh. 10:17-18, 18:4-11, Ef. 5:2). Därför gäller det här att inte operera med förnuftsbevis utan att hålla sig till det allt omkullkastande ”Det står skrivet”.

5. Man har sagt att Kristus i själva verket inte lidit det som alla människor borde lida, nämligen helvetets eviga straff. Alltså bortfaller det ställföreträdande strafflidandet. (Kristi tillfyllestgörelse skall inte uppfattas i betydelsen ömsesidig avräkning, så Luthardt och Frank).⁵⁵ Svar: Skriften lär klart att Kristus drabbades av just det straff som borde drabba människorna för deras synders skull (Gal. 3:10, 13). Obefogad är även den invändningen mot *satisfactio vicaria*, att Kristi lidande endast var ett tidsbegränsat lidande, medan evigt lidande skulle drabba människorna. Man får här inte glömma att Kristi lidande var Guds Sons lidande (1 Joh. 1:7, Apg. 20:28), och att Kristi tidsbegränsade lidande såsom Guds Sons lidande var lika mycket värt som alla människors eviga lidanden. Detta är Skriftens lära, inte någon dogmatisk konstruktion. Avräkningen stämmer alldeles precis, bara man låter Guds värdering av Kristi lidande och död gälla (Jes. 53:4-6, 2 Kor. 5:21).

6. Man har sagt, att läran om försoningen genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse är alltför juridisk och för lite etisk. Svar: Det kan inte ändras om man håller sig till Skriften, ty enligt Skriften är nu

⁵⁴ Calovius, Socin. proflig., s. 503, 392 ff.

⁵⁵ Jfr Luthardt, Dogm., s. 255.

en gång för alla processen med världens försoning juridiskt till alla delar. Guds Lag är av juridisk natur (Matt. 22:37 ff). Lagens förbannelse är av juridisk natur (Gal. 3:10). Juridiskt är också att Kristus ställde sig under den Lag som getts åt människorna (Gal. 4:4-5), fast han för sin egen person stod över Lagen (Matt. 12:8). Juridiskt är också att Gud lagt människans skuld och straff på Kristus, därför att Gud gjorde den till synd som inte visste av någon synd (2 Kor. 5:21). Verkställandet av straffet över Kristus är också något juridiskt, därför att Kristus för sin egen person inte förtjänat något straff (1 Petr. 3:18). Juridiskt eller en oförfalskad, ren *actus forensis*, domstolshandling, är Guds handlande när han genom Kristus försonade världen med sig själv och inte tillräknar människorna deras synder (2 Kor. 5:19, riktig är Meyers utläggning: ”Detta är det förändrade domsförhållande, i vilket Gud inträtt och fortfarande står”) varigenom den Endes rättfärdighet leder till en rättfärdiggörelse för alla människor som medför liv (Rom. 5:18).

Av juridisk art är därför även ”försoningens ord” (2 Kor. 5:19), nämligen Ordet om den genom Kristus redan verkställda försoningen, det Ord som bland alla folk kungör nåden eller syndernas förlåtelse och bara väntar på att bli mottaget genom tron. I evangeliets rent juridiska karaktär, som förkunnar nåd eller syndaförlåtelsen, ligger grunden till att det verkar tro i människan (Rom. 10:17) och till att människan subjektivt blir rättfärdiggjord inför Gud *sola fide*, genom tron allena, utan någon som helst egen rättfärdighet (Fil. 3:9).

På dessa rent juridiska skeenden hänger nu enligt Skriften även all mänsklig etik, om vilken motståndarna till det juridiska föreställnings-sättet i världens försoning är så måna. Först efter att en människa blivit rättfärdiggjorda rent juridiskt, dvs. genom tron på den Gud som rättfärdiggör de ogudaktiga (Rom. 4:5), älskar hon Gud och nästan och börjar uppfylla Guds Lag. Alla som vill förvandla försoningens och rättfärdiggörelsens rent juridiska karaktär till etik omöjliggör rättfärdiggörelsen (Gal. 3:10) och drar undan helgelsens fundament (Rom. 6:14). Alla som med sin kritik vill avskaffa den juridiska karaktären i världens försoning och dess mottagande avskaffar – vare sig de vet om det eller inte – hela den kristna läran sådan den är uppenbarad i Skriften.⁵⁶

⁵⁶ Jfr Theodosius Harnack: Das Bekenntnis d. luth. Kirche v. d. Versöhnung usw, s. 139 f.

5. Historisk överblick av läran om den ställföreträdande tillfyllestgörelsen

Under tidernas lopp har den ställföreträdande tillfyllestgörelsen ibland helt förnekats, ibland begränsats och stympats. Äldre och nyare dogm-historiska läroböcker beskriver detta mer i detalj. Här skall vi bara uppmärksamma några punkter som är viktiga för sammanhanget.

Helt förnekas *satisfactio vicaria* från apostlarnas tid fram till våra dagar av alla som förnekar Kristi gudom. Från deras synpunkt sett är detta helt konsekvent. De som förnekar Kristi gudom kan ju inte göra annat än att bara tillmäta Kristi lidande och död den betydelsen, att den sporrar människorna till egna strävanden efter dygd för att därigenom försona sig själv med Gud. Abaelard betecknar läran att Gud genom den oskyldige Kristi blod försonats med världen som grym och orättfärdig. Ritschl är, som Boehl alldeles riktigt konstaterar, *Socinus redi-vivus*, ty ”vid Ritschls hand befinner vi oss i det angenäma läget, att vi inte längre känner till någon Guds vrede.”⁵⁷

Till dem som begränsar Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse bör räknas alla de som fränkänner Kristi *satisfactio vicaria* dess inneböende, oändliga värde genom att lära att Kristi handlande och lidande inte i sig är någon fullkomlig lösen för människornas synd, utan bara av Gud accepterad som sådan (*per liberam Dei acceptationem, per gratuitam Dei acceptationem*, så framför allt scotisterna, men även teologer som gäller såsom thomister, t.ex. Durandus).

Till acceptationsteorin lade förvisso redan Thomas ab Aquino grunden, då han lärde att Gud som den allrahögste kunde förlåta synden även utan någon tillfyllestgörelse från hans Sons sida. Acceptationsteorin upptogs senare på nytt av arminianerna.⁵⁸ Även Calvin faller tillbaka på acceptationsteorin, eftersom han lär att Kristi förtjänst såsom en människas förtjänst inte får tillräckligt värde förrän genom predestinationen.⁵⁹ Romarna inskränker *satisfactio vicaria* på många olika sätt men speciellt genom påståendet att människorna antingen i detta livet eller i skärselden själva måste avtjäna det timliga straffet för sina efter dopet begångna synder. Således förnekar de att Kristi förtjänst täcker hela skulden för människornas synder. För övrigt tvingar romarnas hela

⁵⁷ Dogm., s. 412.

⁵⁸ Jfr Limborch, Theol. Christ., III, 21. 6.

⁵⁹ Jfr Inst. II, 17. 1.

gärningslära dem att förneka Kristi fullkomliga, en gång för alla frambruna offer. T.o.m. deras lära om Kristi överflödande tillfyllestgörelse, *satisfactio abundans*, återkallas, när de överlämnar denna Kristi överskjutande förtjänst i påvens förvar, för att han i sin tur på sina villkor skall ge delar av den åt människorna alltefter sitt eget behag. På så sätt förringar påvedömet Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse genom sin gärningslära, som ju skjuter evangelium helt åt sidan.

Till dem som begränsar eller rentav stympar Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse hör även Hugo Grotius och hans anhängare. De lär att Gud straffat den oskyldige Kristus istället för de skyldiga människorna inte för att tillfredsställa sin helighet och rättfärdighet utan för att genom Kristus statuera ett exempel och på så vis upprätthålla Lagens auktoritet inför människorna och avskräcka dem från synden.

I Amerika har denna teori fått stor spridning särskilt i den s.k. New England-teologin under beteckningen ”*governmental theory*”. Medan denna teori fortfarande bevarar ett svagt sken av en av Kristus presterad tillfyllestgörelse, går andra ännu längre och förnekar varje tillfyllestgörelse som presterats för den gudomliga rättfärdighetens skull. Dessa ser försoningens väsen bara i det moraliska inflytande som Kristi lära och föredöme utövar på människorna (*moral influence theory*). Kristi lära och förebild definieras på olika sätt av olika personer, t.ex. så här: Kristus har som företrädare för människorna på ett fullkomligt sätt erkänt och ångrat människornas synder och därigenom gjort Gud benägen att förlåta människorna deras synder, om de i syndabekännelse och ånger efterföljer Kristus.

Mot all inskränkning eller stympning av den ställföreträdande tillfyllestgörelsen bör följande sägas: Så snart den objektiva försoningen av alla människor med Gud genom Kristi *satisfactio vicaria* förnekas, har den kristna lärans fundament övergetts. Hur man än utformar sin åsikt om försoningen, och vilken beteckning den än får, tillskriver man då alltid helt eller delvis människornas handlande det som Kristus allena har fullbordat, och därmed upphävs en gång för alla frälsningen av nåd för Kristi skull genom tron, Kristi ära som frälsare och vissheten om nåd och saligheten.

Ser vi på saken i vår tid måste det tyvärr med rätta sägas, att också nutida konservativa teologer, t.o.m. de som kallar sig lutherska, inte har återvänt till Skriftens lära om den ställföreträdande tillfyllestgörelsen. Därmed har den kristna läran om rättfärdiggörelsen övergetts, och människan måste genom sin egen ”religiöst-moraliska” godhet fullbor-

da sin försoning med Gud och på ett avgörande sätt slutföra den. Med andra ord: Hon måste helt eller delvis försona sig själv med Gud genom sina egna gärningar. Detta stämmer beträffande alla frälsningsläror som man i nutiden ställer upp emot Skriftens lära om *satisfactio vicaria*.

Detta är uppenbarligen fallet när det gäller den s.k. deklaratoriska teorin. Enligt den skall det över huvud taget inte finnas någon Guds vrede över människornas synd. Och utan någon tillfyllestgörelse genom Kristus förklarar Gud sin kärlek till människorna (så t.ex. Ritschl, Harnack). Men detsamma gäller om den teori som betecknats som borgens- eller garantiteorin. Enligt denna teori beror själva försoningen på att frälsningsförmedlaren lyckats vinna efterföljare och på så vis besegra syndens herravälde. Ty genom att Kristus inför sin Fader går i borgen för att han skall lyckas med detta och förena sina efterföljare med Gud i en gudomligt styrd församling, som han själv skall grunda, förvärvar han den nödvändiga försoningen. Denna teori för fram raka motsatsen till Skriftens lära om Kristi försoning.⁶⁰ Med rätta skriver Meyer till Rom. 3:24: ”Befrielsen från syndens princip (från dess herravälde) är inte det väsentliga i själva förlossningen, utan den är dess följd, verkad av Anden, då den tagits emot genom tron. Varje uppfattning som inte baserar frälsningen och syndaförlåtelsen på den faktiska försoningen genom Kristi död, utan istället på en subjektiv process av meddöende och meduppväckande som Kristus utlovar och verkar i en kristens liv (Schleiermacher, Nietzsche, Hofmann), strider mot Nya testamentet och är en sammanblandning av rättfärdiggörelsen och helgelsen.” Detta är ett riktigt och sakligt konstaterande som förtjänar att beaktas av alla kristna teologer.

Om alla försoningsteorier som hittats på av människor skall sägas att de är farliga fiender till den kristna läran, ty 1. utan den genom Kristus utförda *satisfactio vicaria* finns det inget evangelium, ingen tro, ingen rättfärdiggörelse, ingen förnyelse och helgelse, ingen kyrka, inget det nya förbundets ämbete, inget evigt liv, 2. dessa surrogat som ger sig ut för att vara Skriftens lära avskaffar i själva verket Skriftens lära, 3. de döljer omtolkningen och bortförklaringen av de bibliska sanningarna under ett sken av djup teologisk lärdom, och på så sätt leder de många som inte känner igen villfarelsen bort från Kristus. Vad man än i övrigt kan invända mot mänskliga försoningsteorier, är det viktigaste detta: de

⁶⁰ Jfr Nietzsche-Stephan, *Ev. Dogm.*, s. 597.

förkastar alla ordet om korset, just därför att korset för det uppblåsta mänskliga förnuftet är en anstöt och en dårskap (1 Kor. 1:23).

6. Kristi aktiva lydnad

(Obedientia Christi activa)

Till den av Kristus presterade ställföreträdande tillfyllestgörelsen hör även att Kristus i människans ställe uppfyllt den gudomliga Lagen som getts åt människorna, dvs. Kristi verkande, aktiva lydnad (*obedientia activa*). Den aktiva lydnaden har i det ovanstående redan nämnts och beskrivits i korthet. Eftersom det även inom den lutherska kyrkan har stridits mycket om Kristi *obedientia activa*, skall ett särskilt avsnitt ägnas åt denna läropunkt. Vad som menas med Kristi aktiva lydnad är i korthet detta: För att tillfredsställa den gudomliga rättfärdigheten har Kristus inte bara burit straffet för människornas överträdelser av Lagen, utan han har också med sitt heliga leverne fullgjort den lydnad mot Guds Lag som människorna är skyldiga att visa, men som de varken presterar eller kan prestera. Vår mänskliga förpliktelse mot Gud har alltså i likhet med vår skuld tillräknats Kristus (Gal. 3:13, 4:4-5).

Obedientia activa har förnekats **a.** av Anselm då han i sin *Cur Deus Homo* (Varför blev Gud människa)⁶¹ säger att Kristi lydnad under hans levnad inte hör till den för människornas skull presterade tillfyllestgörelsen, därför att Kristus själv liksom varje förnuftig skapad varelse varit skyldig en sådan lydnad. (Anselms största fel i *Cur Deus Homo* är att han inte hämtar läran om försoningen uteslutande från Skriften utan söker utveckla den i enlighet med förnuftet. Därför kallar Luther honom för ”den mest munkaktige av munkar”. Som Philippi visar, har Anselm f.ö. i sin ”Trosliv” följande ord: ’Medan jag inte lydde, gjorde du bot för min olydnad med din lydnad.’ Han tog alltså, så att säga, tillbaka sin skolastiska teori). **b.** *Obedientia activa* har förnekats av Georg Karg (Parsimonius, en filippist), som emellertid senare återkallade sin felaktiga sats: ”Lagen förpliktar antingen till lydnad eller till straff, men inte till båda två samtidigt” och det på ett sätt som visar att det inte lärer teologer till vanheder att återkalla misstag. **c.** *Obedientia activa* har förnekats av en del reformerta teologer (i synnerhet av J. Piscator) och **d.** av nyare teologer som har velat inskränka Kristi aktiva lydnad till att

⁶¹ Cur Deus Homo II, 11.

Kristus villigt hängivit sig åt sin kallelse som frälsare och villigt lidit det som denna kallelse medfört mitt i en syndig mänsklighet. Men de avvisar tanken att Kristus i människornas ställe uppfyllt den Lag som getts åt människorna. Denna kallelselydnad står emellertid i skarp motsättning till den i Skriften lärda lydnad för den åt människorna givna Lagen som Kristus visat, och som han fullgjort i människornas ställe (jfr Konkordieformeln där inskränkningen av *obedientia activa* till det spontana övertagandet av lidandet uttryckligen förkastas).⁶²

Det som Konkordieformeln säger om Kristi aktiva lydnad är Skriftens lära så som den framställs t.ex. i Gal. 4:4-5. I detta skriftställe uppenbaras två ting: 1. Här är det tal om en gudomlig Lag given åt människorna. "Under lagen" skall man således inte förstå som den Guds frälsningsvilja som bara angick Kristus. 2. Kristus är ställd under denna åt människorna givna Lag, och han har uppfyllt den för att frälsa mänskligheten (jfr Philippis riktiga iakttagelse till stället: "Israels folk var underställt Lagens krav på uppfyllelse. På motsvarande sätt är också Guds Sons frälsningsverk att betrakta som ställföreträdande laguppfyllelse").

På grund av Skriften skall man alltså hålla fast vid följande när det gäller Kristi rättfärdighet i levernet: Kristi rättfärdighet är inte bara en förebild för oss (det är den naturligtvis också, såtillvida att vi skall efterfölja Kristus, 1 Petr. 2:21). Den är inte heller bara en förutsättning för den passiva lydnaden (det är den naturligtvis också, såtillvida att det endast är en fullkomligt helig människas död som har soningskraft, 1 Petr. 1:19), utan Kristi aktiva lydnad är en integrerad del av den gärning som Kristus på ett ställföreträdande sätt frambar åt den rättfärdige Guden för att försona människorna (jfr Luther ang. denna läras praktiska betydelse: "Då Lagen kommer och anklagar dig för att du inte har hållit den, så hänvisa den till Kristus och säg: Där är den man som har gjort det. På honom förlitar jag mig; han har uppfyllt den åt mig och skänkt mig den").⁶³ Liksom fallet är när det gäller *obedientia passiva*, har det också gjorts allehanda invändningar mot *obedientia activa*. Man har sagt:

1. Kristus själv behövde sin aktiva lydnad, eftersom han som sann människa varit skyldig att uppfylla Lagen. Svar: Med detta påstående förnekas *unio personalis*, ty i kraft av den personliga föreningen hör

⁶² SKB, s. 579-580.

⁶³ WA 17:2, 292.

den mänskliga naturen till Guds Sons person. Men denna står inte under Lagen. Således står inte heller Kristi till denna person hörande mänskliga natur under Lagen. Genom att Guds Son antog mänsklig natur kom han inte under Lagen, men väl har han genom att uppta den mänskliga naturen i sin gudomliga person befriat denna natur från att stå under Lagen. Att Kristus ställdes under Lagen skedde genom en särskild akt, som i Skriften i sakligt avseende är skild från människoblivandet fast den med avseende på tiden sammanfaller med detta (Gal. 4:4-5, Ps. 40:7-9). En laglydnad som Kristus kan och vill överlämna åt människorna har på så sätt kommit till stånd. Viktigt i sammanhanget är att Kristus även under förnedringens tillstånd uttryckligen förklarar sig vara sådan att han till sin person står över Lagen (Matt. 12:8).⁶⁴

2. Skriften hänför utgjutandet av Kristi blod (lidande eller passiv lydnad, *obedientia passiva*) till människornas frälsning. Svar: Ja, men inte på ett uteslutande sätt! Finns det skriftställen där *obedientia passiva* ställs i förgrunden (1 Petr. 1:19, Kol. 1:14 m.fl.), så finns det även sådana där frälsningen tillskrivs *obedientia activa* (Rom. 5:18-19, Gal. 4:4-5, Ps. 40:7-9). Varken de förra eller de senare skall uppfattas på ett varandra uteslutande sätt.⁶⁵

3. Genom *obedientia passiva* har den gudomliga rättfärdigheten helt tillfredsställts. Gud skulle därför kräva för mycket, om han av Kristus fordrade även ett positivt uppfyllande av Lagen (*lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam*, lagen förpliktar antingen till lydnad eller till straff). Svar: Denna invändning, som vill behandla frågan ur förnuftets synpunkt, gör inte ens rättvisa åt det mänskliga förnuftet. Ty även enligt det mänskliga förnuftet är lidandet av ett straff för en lagöverträdelse inte någon uppfyllelse av lagen. Vem skulle t.ex. säga att de fördömda i helvetet, som ju lider straffet för att ha överträtt Lagen, uppfyller Lagen genom sitt lidande, eller med andra ord att de därigenom älskade Gud av hela sitt hjärta och sin nästa såsom sig själva? Satsen: *Lex obligat vel ad obedientiam vel ad poenam* innebär, förstådd på rätt sätt, att ingen människa ostraffat kan bryta mot Lagen. Antingen lyder du eller så blir du bestraffad! Gäller det däremot att framställa vad lagen kräver av den fallna människan, så bör man säga: *Lex obligat et ad poenam et ad obedientiam*, Lagen förpliktar både till straff och till lydnad.⁶⁶

⁶⁴ Jfr Quenstedt, Syst. II, 407.

⁶⁵ Jfr Gerhard, Loci, De lustif., 55 ff, Quenstedt, Syst. II, 351 ff.

⁶⁶ Jfr Quenstedt, Syst. II, 407.

4. Genom läran att Kristus som ställföreträdare uppfyllt Lagen skadas moralen, eftersom ingen kommer då att vinnlägga sig om att uppfylla Lagen (jfr t.ex. Adolf von Harnack som beskyller Paulus för att genom sin lära om den objektiva försoningen för hela generationer ha fördolt religionens allvar).⁶⁷ Svar: Skulle man argumentera på det sättet, så måste man också förneka *obedientia passiva* genom att påstå, att människorna inte längre skulle vara rädda för helvetet och göra bättring om de fick höra, att Kristus redan tagit på sig syndens straff.⁶⁸ Denna invändning visar på en fullkomlig okunnighet om trons och omvändelsens kraft att verka lydnaden (Rom. 6:1 ff, 12:1 ff).

5. De gamla lutherska teologerna skulle ha ställt *Obedientia activa* och *passiva* bredvid varandra på ett mekaniskt sätt. Svar: Denna de moderna teologernas anklagelse hör till de gängse felaktiga framställningarna av de lutherska dogmatikernas lära.⁶⁹ Som vi ser härrör alla dessa invändningar från det mänskliga förnuftet, som inte vill låta sig undervisas av Guds Ord utan hädiskt utövar kritik mot Kristi försoningsverk.

7. Kristi offer och Gamla testamentets soningsoffer

Till läran om Kristi försoning hör också jämförelsen av Kristi offer med Gamla testamentets soningsoffer. Skriften säger uttryckligen att Gamla testamentets soningsoffer är förebilder för Kristi offer (Hebr. 10:1). Vad som i detta skriftställe menas med ”skugga” (skuggbild, avbild) och ”tingen i deras verkliga gestalt”, förklaras av de följande verserna (v. 1b-14) så, att den faktiska soningen för synderna inte verkats av de gammaltestamentliga offren, utan först av Kristi offer av sig själv. De gammaltestamentliga offren var därför enligt Skriften endast avbilder av Kristi offer. I dem skedde inte någon objektiv soning av synderna, utan de var en hänvisning i handling till den objektiva soning som är verkad genom Kristi offer. Man har mycket passande kallat dem för en realförutsägelse, dvs. liksom människornas försoning genom Kristus på många ställen i Gamla testamentet är förutsagd i ord, så föreligger samma förutsägelse i de handlingar där på Guds befallning djur frambars som soningsoffer.

⁶⁷ Wesen d. Christentums, s. 115.

⁶⁸ Gerhard, Loci, De Iustif., 63.

⁶⁹ Jfr Gerhard, Loci, De Iustif. 55, Quenstedt, Syst. II, 407.

I denna de gammaltestamentliga offrens förebildande, förutsäggande karaktär ligger den väsentliga skillnaden mellan dessa offer och hedningarnas offerkult. Hedningarna tillskriver sina offer reell soningskraft, men betydelsen av Israels offer låg i att de var en förutsägelse av Kristi offer. När det gäller de gammaltestamentliga soningsoffrens kraft, finns det i Skriften utsagor som till synes motsäger varandra (jfr t.ex. Hebr. 10:4 med 2 Mos. 17:11). Men motsägelsen är lätt att lösa. Offerdjurens blod sonade inte i sig, utan det sonade på ett förebildande sätt, dvs. det avbildade för israeliterna Kristi soningsoffer och var därigenom ett av Gud förordnat nådemedel genom vilket den soning som skulle verkas genom Kristus gavs åt dem. Genom soningsoffrens rätta bruk fick således det troende Israel verklig syndaförlåtelse (jfr de gammaltestamentliga offrens dubbla bruk, *duplex usus: legalis*, Lagens påminnelse om synderna, och *evangelicus*, evangeliets föregripande framställning av Kristi offer).⁷⁰ De moderna åsikterna om Gamla testamentets offer beror i allt väsentligt på den felaktiga föreställningen att människan själv i religiöst-etiskt avseende måste försona sig med Gud.

8. Åt vem och för vem Kristus har framburit tillfyllestgörelse

Också denna fråga är viktig i detta sammanhang. Redan i det föregående har det getts ett allmänt svar på frågan åt vem Kristus har utfört tillfyllestgörelsen, nämligen åt Gud eftersom helighet och rättfärdighet tillkommer honom. Med andra ord har tillfyllestgörelsen fullgjorts för den gudomliga rättfärdigheten. Men eftersom den gudomliga rättfärdigheten inte finns tre gånger, utan den ena och enda gudomliga rättfärdigheten tillkommer Fadern, Sonen och Den Helige Ande, så har de gamla lärarna inte orätt, då de säger att Kristus framburit tillfyllestgörelsen också åt sig själv (så Baier: "Såsom medlare fullgjorde Kristus tillfyllestgörelsen, såsom Gud fordrade han själv tillfyllestgörelsen").⁷¹ Denna sanning kommer klart till uttryck i 2 Kor. 5:19.

Man måste därför avvisa Origenes och andras felaktiga åsikt att Kristus betalt lösen åt djävulen (jfr Quenstedt, som mot detta hävdar att lösen måste betalas inte åt människornas fångväktare utan åt deras Herre och domare. "Åt Gud allena och inte åt djävulen skulle lösen beta-

⁷⁰ Quenstedt, Syst. II, 943 f.

⁷¹ Compend. III, 120.

las”).⁷² För övrigt lärde Origenes vid sidan om denna sin egendomliga idé även en Guds försoning som skett genom att Kristus med sin kropps offer vunnit Gud nåd åt människorna.

På frågan för vem Kristus fullgjort tillfyllestgörelsen lyder svaret: **a.** inte för sig själv, därför att Skriften genomgående vittnar om att Kristus som person var utan synd och att den synd som han burit och sonat (Joh. 1:29, 1 Joh. 2:2, 4:10) var människornas synd, som genom en gudomlig rättsakt, *actu forensi*, överförts på honom (2 Kor. 5:21), **b.** inte för änglarna, varken för de goda i syfte att komplettera deras rättfärdighet (så lär några reformerta, som misstolkar Kol. 1:20, Ef. 1:10, Hebr. 12:22-23 m.fl. Visserligen har Kristi försoningsdöds verkan också sträckt sig till änglarna, men detta via människornas försoning, ty genom att Kristus åter försonat syndarna med Gud blev dessa återbörjade till den himmelska familjen) eller för de onda änglarna (så lär Origenes m.fl., som företrädde *apokatastasis panton*, alltings återställelse.

Vad som menas med alltings återställelse eller återupprättelse, Apg. 3:21, förklarar Kristus, då han i Matt. 17:11 säger om Johannes Döparens verksamhet: ”Elias måste visserligen komma och upprätta allt igen”, dvs. han skall föra Guds utvalda till Kristus. Apg. 3:19 ff. syftar inte på de ogudaktigas slutliga öde utan på alla gamla, gudomliga profetiors förverkligande), utan **c.** för människorna och förvisso för alla människorna (Tit. 2:11, 1 Joh. 2:2, 2 Petr. 3:9, Hes. 33:11, 1 Kor. 8:11, den universella nåden, *gratia universalis*), ty den av Kristus fullgjorda tillfyllestgörelsen är både kvalitativt fullkomlig (Gud är fullkomligt försonad) och till omfånget fullkomlig (Kristi försoning omfattar alla människor).

På frågan huruvida en enda droppe av Kristi blod är en tillräcklig lösens för världens synder, svarar papisterna jakande i syfte att bedriva handel med Kristi överskjutande förtjänst.⁷³ Lutheranerna har besvarat denna fråga jakande, därför att Kristi blod är Guds Sons blod och av det skälet har oändligt värde även i dess minsta del. Det rikliga utgjutandet av Kristi blod är likväl inte överflödigt, eftersom detta motsvarar Guds vilja och rådslut.⁷⁴ Det är dock bättre att hålla sig till sådana skriftställen som 1 Joh. 1:7, ty vi anser hela Kristi handlande och hela hans lidande, såsom Skriften beskriver det, vara den lösens genom vilken den gudom-

⁷² Soli Deo, non diabolo, ”lytron” persolvendum erat. Syst. II, 648 ff.

⁷³ Jfr Quenstedt, Syst. II, 467 ff.

⁷⁴ Jfr Luther, WA 12, 291.

liga rättfärdigheten tillfyllestgjorts. Tillskriver vi en del av återlösningens verk hela återlösningen – vilket också Skriften gör (Rom. 5:10) – så skall detta inte förstås exklusive utan inklusive de övriga delarna.

Till utövandet av Kristi översteprästerliga ämbete i förnedringens tillstånd hör även *frambärandet av förbön* för människorna efter gammaltestamentlig förebild (2 Mos. 30:7-8, 3 Mos. 16:12-13, rökelse som bödens symbol). Denna förbön nämns särskilt vid sidan om *satisfactio* i beskrivningen av Kristi verk, Jes. 53:12. Kristus ber a. för alla människor, även för de ogudaktiga, liksom han även bar deras synder (Luk. 23:34, den allmänna förbönen, *intercessio generalis*) och b. i egenskap av kyrkans huvud i synnerhet för de troende (Joh. 17, den särskilda förbönen, *intercessio specialis*). Kristi förböns syfte är att människorna skall få syndernas förlåtelse och bevaras i den, vilket framgår av de anförda exemplen. Den skenbara motsägelsen mellan Luk. 23:34 och Joh. 17:9 upphävs genom 1 Tim. 4:10.

9. Det översteprästerliga ämbetet i upphøjelsens tillstånd

Kristi översteprästerliga ämbete har inte upphört med förnedringens tillstånd, ty Skriften tillskriver Kristus prästämbetet även i upphøjelsen (Hebr. 7:24-25). Men om vi frågar, vari Kristi översteprästerliga verksamhet består i upphøjelsens tillstånd, så blir svaret: **a.** inte i upprepande av försoningsoffret, en tanke som Skriften uttryckligen avvisar (Rom. 6:9-10, Hebr. 9:12, 15, 7:27. Kristi förbön i upphøjelsens tillstånd är inte tillfyllestgörande)⁷⁵ utan **b.** i hans inträdande till förmån för de frälsta, för att de skall bli delaktiga i den en gång för alla förvärvade frälsningen (Hebr. 7:24-25, 1 Joh. 2:1, Rom. 8:34. Kristi förbön i upphøjelsens tillstånd är applicerande).⁷⁶ Förbönen syftar alltså till att samla och upprätthålla kyrkan.

Man har diskuterat huruvida Kristi framträdande till förmån för de frälsta kommer till uttryck i ord och böner (*intercessio verbalis*), eller om det består i att Kristus genom sin i förnedringens tillstånd förvärvade förtjänst ständigt beveker Gud att vara oss nådig (*intercessio realis*). Men det är inte tillrådligt att avvika från Skriftens ordalydelse. Enligt Skriftens ordalydelse är det Kristus själv och inte blott hans förtjänst som talar (Hebr. 7:25, Rom. 8:34, 1 Joh. 2:1). Denna *intercessio* är inte

⁷⁵ *Intercessio Christi in statu exaltationis non est satisfactoria.*

⁷⁶ *Intercessio Christi in statu exaltationis est applicatoria.*

något vädjande på knä utan den på Guds högra sida sittande och upphöjde Kristi förbön (Rom. 8:34).⁷⁷

När socinianerna och deras likasinnade förlägger Kristi översteprästerliga ämbete till upphøjelsens tillstånd (med ett fullständigt förnekande av detta ämbete i förnedringens tillstånd), så menar de med det endast den hjälp som Kristus låter komma människorna till del i deras strävan att frälsa sig själva genom att han med sitt ord och sitt föredöme avhåller dem från synden och lockar dem till ett fromt leverne.⁷⁸ Moderna motståndare till *satisfactio vicaria* når inte utöver de gamla socinianernas villolära, därför att man med rätta endast kan tala om ett översteprästerligt ämbete i upphøjelsens tillstånd om man låter hans översteprästerliga ämbete i förnedringens tillstånd stå kvar, dvs. om man inte rubbar på hans ställföreträdande tillfyllestgörrelse (jfr 1 Joh. 2:1-2 med Rom. 8:34).

Genom den moderna, ”fördjupade” försoningsteorin (garantiteorin) reduceras förebedjaren till att vara någon som ger impulser till moralisk förbättring av människan.⁷⁹ Papisterna förfalskar läran om det översteprästerliga ämbetet i upphøjelsens tillstånd a. genom det s.k. ”oblodiga” uppreparandet av Kristi offer i mässoffret, varigenom de förnekar den av Kristus ”en gång för alla” utförda tillfyllestgörrelsen (Hebr. 7:27, 9:12, Rom. 6:10, Hebr. 10:14), b. genom att de låter Maria och helgonen inträda till förmån för människorna med sina förtjänster och åsidosätter därmed Kristus som förebedjare.⁸⁰

Frågan om Kristus även efter den yttersta dagen skall bedja för de sina har besvarats nekande av en del lutherska dogmatiker (bl.a. Feuerborn) och jakande av andra (Calovius, Quenstedt). Men de skriftställen som handlar om Kristi förbön förutsätter de förhållanden som råder före den yttersta dagen, nämligen kyrkans samling och bevarande. Åberopar man Hebr. 7:25, ”ty han lever alltid för att mana gott för dem”, mot denna synpunkt, så har Hoffmann rätt när han på grund av de omedelbart föregående orden om dem som genom översteprästen Kristus kommer till Gud inskränker förbönen till återvändandet till Gud, dvs. den varar så länge som detta återvändande sker genom bättring och tro.⁸¹

⁷⁷ Jfr Quenstedt, Syst. II, 470 f.

⁷⁸ Catech. Rac. fråga 476 ff.

⁷⁹ Jfr Grotius till 1 Joh. 2:2: Meningen är att Kristus erbjuder kraft, så att vi inte syndar i framtiden, *Sensus est, [Christus] vires praestat, ne peccemus in posterum.*

⁸⁰ Jfr Quenstedt, Syst II, s. 1444.

⁸¹ Jfr G. Hoffmann, Synopsis Theologiae, s. 540.

Kristi konungsliga ämbete

Enligt Skriften har även herraväldet över människorna och universum getts åt Kristus, människornas frälsare. Skriften är mycket mån om att i detta sammanhang framhäva Kristi herraväldes universalitet och att avvisa varje tanke på en begränsning av det till endast någon del eller till något område (Matt. 11:27, 28:18, Ps. 8:7, Ef. 1:20-22, 1 Kor. 15:27, Hebr. 2:8). På så sätt står alla folk (Dan. 7:13-14) och allt som rör sig på jorden, i luften och i havet (Ps. 110:2) under Kristus såsom konung. Kristi konungsliga ämbete, *officium Christi regium*, består i att världsalldet är honom underdånigt och styrs av honom. Att detta herravälde tillkommer Kristus enligt båda naturerna har redan klarlagts vid framställningen av *genus maiestaticum* och *genus apotelesmaticum*.

Det är i överensstämmelse med Skriften att – alltefter de underlydandes beskaffenhet och de därav följande olika sätten att regera – indela Kristi herravälde över allting i maktens rike, nådens rike och härlighetens rike. Över de otroende människorna, de avfallna änglarna och de förnuftslösa varelserna regerar Kristus med sin allmakt (maktriket, *regnum potentiae*). Över de troende människorna som tagit emot evangelium regerar han i nådens rike genom sitt uppenbarade Ord (nåderiket, *regnum gratiae*). De människor som i detta livet varit hans undersåtar i nådens rike uppfyller han i nästa liv med sin obeslöjade härlighet (härlighetsriket, *regnum gloriae*). Därför säger dogmatikerna: Kristi konungadöme är trefaldigt, maktriket, nåderiket, härlighetsriket.⁸²

Till nåderiket hör endast de människor som är rättfärdiggjorda genom tron på Kristus. Nåderiket och Guds kyrka på jorden (den kämpande kyrkan, *ecclesia militans*) är alltså synonyma (Rom. 5:1-2, Apg. 5:14). I de otroende härskar djävulen (Ef. 2:2). Härlighetens rike är nåderikets fortsättning i evighet. Endast de människor som varit medlemmar av den kämpande kyrkan, *membra ecclesiae militantis* (Rom. 8:17), kommer att vara medlemmar av den triumferande kyrkan, *membra ecclesiae triumphantis* (Rom. 5:2). Till härlighetens rike hör även de heliga änglarna (Hebr. 12:22). Skriften beskriver Kristi riken på så sätt, att hans gudomliga allmakt särskilt förhärligas genom *regnum potentiae*, hans gudomliga nåd särskilt genom hans *regnum gratiae* och hans gudomliga majestät särskilt genom hans *regnum gloriae*. Skriftens be-

⁸² Regium Christi triplex est: regnum potentiae, gratiae, gloriae.

skrivning är alltså aldrig rent akademisk. Därmed visar den oss att även vi på Skriftens grund alltid skall beskriva Kristi herravälde utifrån den praktiska synpunkten, så att hos de kristna en brinnande längtan väcks att få komma in i himlen.

Vi skall utifrån Skriften hålla fast både vid Kristi rikens enhet och vid deras åtskillnad. Dessa riken är *ett* rike såtillvida, att Kristus i dem alla är den ene och ende Herren, och han regerar dem på ett fullkomligt enhetligt sätt, dvs. han styr och genomtränger dem enligt sin vilja och med sin gudomliga makt och sitt majestät (Ef. 1:21-23). Det är av stor praktisk betydelse att hålla fast vid denna enhet, ty allt är underkastat den Kristus som vi tror på, och han styr allt till hans nåderikes eller den kristna kyrkans gagn. Med andra ord måste allt i himlen och på jorden tjäna kyrkans samlande och bevarande (Matt. 28:18-19, Rom. 8:28).

Med rätta erinrar våra dogmatiker om att man inte får skilja rikena från varandra, som om t.ex. bruket av den gudomliga allmakten skulle vara utesluten från nådens och härlighetens riken. Båda rikena förutsätter den allsmäktige konung som enligt sin gudomliga natur väsentligen och enligt sin mänskliga natur genom meddelelsen är allsmäktig. Mycket tydligt lär Skriften att även kyrkans samlande och bevarande är ett den gudomliga allmaktens verk. När det gäller kyrkan är den gudomliga allmakten verksam a. vid trons framkallande och bevarande i kyrkans enskilda medlemmar (Ef. 1:19, 1 Petr. 1:5) och b. till kyrkans beskydd utåt (Matt. 16:18).

Men utifrån Skriften måste vi också hålla fast vid rikenas olikhet. Kristus själv skiljer eftertryckligt sitt nåderike från denna världens riken (Joh. 18:36). Kristi kyrka är i världen men inte av världen, dvs. fast kyrkan har sitt yttre härbärke i denna världens riken (Joh. 17:11, 15, 1 Tim. 2:2), så har den inte dessa rikens beskaffenhet och byggs och regeras inte på samma sätt som de. Denna världens riken upprätthåller Kristus genom den världsliga överhetens ordning och genom allt som hör till detta område (yttre rättskaffenhet, yttre makt, även föräldramakten, över- och underordning på det sociala planet), men sin kyrka samlar, upprätthåller och regerar Kristus genom sitt Ord och sina sakrament. Det är endast genom dessa nådemedel, i vilka Den Helige Ande är verksam, som han i människorna verkar och upprätthåller tron på evangelium. Därutöver ger han särskilda nådegåvor i kyrkan, och i synnerhet har han insatt det offentliga predikoämbetet. Alla som vill begagna andra medel än Ordet och sakramenten för att bygga upp kyrkan

handlar mot Kristi befallning och är stora dårar, eftersom de med sina självvalda medel inte bygger upp kyrkan utan bara förstör den.

Men inte bara världens rike och nådens rike skall enligt Skriften hållas isär. Även nåderiket, som på en rad skriftställen är förbundet med härlighetens rike till en enhet (Joh. 5:24, Kol. 3:3, Gal. 4:26, Matt. 4:17 osv.), skiljs på andra ställen från härlighetens rike (1 Joh. 3:2, Rom. 8:24-25). Den stora skillnaden mellan dessa riken består i **a.** sättet att förstå de gudomliga tingen, ty i nåderiket förmedlas all kunskap genom Ordet och tron (*cognitio abstractiva*), medan i härlighetens rike ett intuitivt skådande äger rum (*cognitio intuitiva*, 1 Kor. 13:12). Det är av stor praktisk betydelse att strängt hålla fast vid denna skillnad. Alla försök att redan i detta livet komma utöver Ordet och tron är en rik källa till villoläror. Den stora skillnaden mellan nådens rike och härlighetens rike består **b.** i olikheter i medlemmarnas yttre tillstånd i dessa riken. I nådens rike kan inget annat förväntas än ringhet, kors och vedermöda. Först i härlighetens rike förvandlas ringheten till härlighet (Apg. 14:22). Om det finns något som Skriften klart vittnar om, så är det detta (Fil. 3:20-21). Den som här blandar ihop härlighetens rike med nådens rike förvränger de kristnas hopp och hamnar i kiliastiska drömmar.

Kristi trefaldiga rikes existens är en trosartikel och skall därför flitigt inskräpas gång på gång på Skriftens grund. När det gäller maktens rike, så är dess objekt – åtminstone delvis – synliga, men vi ser med våra ögon inte Kristi härskande över dem (Hebr. 2:8). Det ser istället ofta ut som om det inte är Kristus utan djävulen, som sitter vid makten.⁸³ Men det är just därför Skriften inskräper Kristi *regnum potentiae* så starkt och detaljerat, för att vi skall tro på detta och tröstas. När det gäller nådens rike, så är de medel genom vilka Kristus samlar och upprätthåller detta rike, dvs. nådemedlen, hörbara och synliga. Men själva riket är osynligt; det är invärtes i de människors hjärtan som genom Den Helige Andes verkan tror på Kristus (Luk. 17:20-21, 1 Petr. 2:5). Skriften intygar emellertid att det på jorden alltid skall finnas en kristen kyrka, och att den skall äga bestånd trots djävulens (Matt. 16:18), villolärarnas (2 Tim. 2:17-19) och världens (Joh. 16:33) motstånd.

Det är på grund av Skriftens vittnesbörd som vi tror på kyrkans existens. När det gäller härlighetens rike, så utgör detta föremålet för vårt kristna hopp (1 Joh. 3:2) som vi skall vänta på i tålmod (Rom. 5:2,

⁸³ Jfr Luther, St.L. IV:2016.

8:24-25). Enligt Skriften hör det till det kristna livets rätta gestalt, att de kristnas blickar ständigt är riktade mot härlighetens rike (1 Kor. 1:7-8). Därför skall en kyrkans tjänare inte bara vid predikans slut liksom i förbigående tala om härlighetens rike, utan han skall behandla det utförligt utifrån de många skriftställen som handlar om det eviga livet och hålla det för ögonen på de kristna, för att det kristna livet skall vara ett liv i det kristna hoppet till tröst i deras vedermödor och till uppväckande och bevarande av det himmelska sinnet.

Villoläror om Kristi konungsliga ämbete

Även på denna punkt måste den kristna kyrkan bemöta många villoläror. Mot Kristi konungsliga ämbete förgriper sig följande:

1. Alla nestorianska villolärare som halverar Kristus som konung genom att de utesluter hans mänskliga natur från det allestädesnärvarande härskandet i maktens och nådens rike (de reformerta och romarna).

2. De moderna kenotikerna som utesluter Kristus enligt den gudomliga naturen från det konungsliga ämbetet, genom att de låter honom i förnedringens tillstånd även till den gudomliga naturen vara utan allmakt, allestädesnärvaro och allvetande och således låter honom under denna tid stå helt utanför världens styrelse.

3. Företädarna för subordinationismen som låter Kristus till den gudomliga naturen vara underordnad Fadern, och som tar ifrån Guds Son herraväldet i härlighetens rike (mot Luk. 1:33, Ef. 1:21). Visst lär Skriften också att riket överlämnas till Fadern på den yttersta dagen (1 Kor. 15:24), men detta överlämnande av riket är sakligt sett förvandlandet av riket i tiden – där Kristus regerat genom Ord och yttre medel på ett fördolt sätt – till det eviga rike som genomstrålas av den uppenbarade gudomliga härligheten som är gemensam för alla tre personerna i Den Heliga Treenigheten (jfr 1 Kor. 15:28: ”Och så skall Gud bli allt i alla”, inte ”Fadern skall bli allt i alla”).⁸⁴

4. Alla som på ett eller annat sätt inom kyrkan upprättar ett människoherravälde mot Kristi vilja, eftersom Kristus vill regera ensam i sitt nåderike genom sitt Ord (Matt. 23:8). Det av Kristus stiftade predikoämbetet har ingen annan makt än Guds Ords makt, dvs. det kan bara be-

⁸⁴ Jfr Luther, WA 36, 568.

falla det som står i Guds Ord. Saker som inte står i Guds Ord (*adiafora, res mediae*) ordnar de kristna själva genom ömsesidig överenskommelse (jfr den store antikrists, påvens, förfärande ingripande i Kristi konungsliga ämbete, 2 Tess. 2:4). Men mot Kristi allenarådande i kyrkan gör alla falska lärare uppror när de försöker göra sitt eget ord gällande inom kyrkan (antikrister, 1 Joh. 2:18). Detta gäller särskilt alla protestantiska kyrkosamfund med romaniserande tendenser i den mån dessa *de jure* eller *de facto* vill underkasta de kristnas samveten ett kyrkoregemente utöver Guds Ord (så gör reformerta sekter, romaniserande lutheraner m.fl.).

5. Alla som blandar ihop världens rike och nådens rike resp. kyrka och stat, i synnerhet **a.** sådana som gör kyrkan till ett världsligt rike genom att vilja bygga upp och upprätthålla kyrkan med allehanda jordiska medel som hör till denna världens rike istället för göra det med Guds Ord, och som på så vis fråntar kyrkan dess särprägel, **b.** sådana som far efter att göra staten till ett andligt rike genom att vilja regera staten med Guds Ord eller enligt kristna principer istället för att regera med förnuftet, och **c.** sådana som drömmer om en Den Helige Andes nådeverkan utanför nådens medel (svärmare), som vill låta hedningarna bli frälsta utan evangelium och som på så vis blandar ihop natur och nåd, maktens rike och nådens rike.

6. Villolärare som lär ett Kristi tusenårsrike på jorden (*kiliaster*), som är en karikatyr av Kristi nåderike och härlighetsrike, och förvränger de kristnas hopp genom att rikta hoppet mot en drömd härlighet här på jorden istället för att rikta det mot den eviga härligheten i himlen (1 Kor. 1:7, Fil. 3:20-21, Joh. 17:24).

7. Moderna teologer som bekämpar Kristi *satisfactio vicaria*, därför att Kristi kyrka på jorden är samfundet av dem som tror på evangelium, budskapet om den genom Kristus skedda frälsningen. Dessa moderna teologer lär istället, att Kristus samlar sitt rike genom att ge impulser till en mänsklighetens religiöst-etiska omdaning. Det sker vare sig dessa teologer står helt på vänsterkanten (Ritschl, Harnack, unitarier) eller är tämligen moderat inställda. De senare företräder den av kärleken eller gärningarna formade tron, *fides caritate sive operibus formata*, och förstår på så vis Kristi nåderike. Att det inte finns något *regnum gloriae*, sedan *regnum gratiae* övergivits, säger sig självt.

Frälsningens meddelelse

(DE APPLICATIONE SALUTIS)

Sammanfattande framställning

Den av Kristus förvärvade frälsningen måste nu av honom tillämpas på människorna, och hur detta sker har för oss människor den största betydelse. Ty om vi far vilse på denna punkt går vi miste om saligheten, trots att den dyrt förvärvats åt alla människor genom Kristi aktiva och passiva lydnad (*obedientia activa et passiva*). Det har ingen större betydelse om det sätt varigenom människan blir delaktig av den av Kristus förvärvade frälsningen kallas för "frälsningens meddelelse" (*applicatio salutis a Christo acquisitae*, meddelelse av den av Kristus förvärvade frälsningen), "Den Helige Andes tillägnande nåd" (*gratia Spiritus Sancti applicatrix*), frälsningen ordning (*ordo salutis*) eller något annat, så länge uttrycken verkligen står för vad Skriften lär.

Först av allt måste vi hålla fast vid att det för oss inte kan finnas någon tillägnelse av frälsningen, om vi förnekar förvärvandet av den sådant det framställs i Skriften, ty frälsningens tillägnelse sker endast genom att från Guds sida den förlåtelse som finns i hans hjärta erbjuds människorna genom evangelium och från människornas sida tas emot genom tron (Luk. 1:77). Vid frälsningens tillägnelse kommer allt an på att man håller fast vid tron allena som medlet för att tillgodogöra sig syndaförlåtelsen. Varken det som föregår tron (ångern, *contritio*), eller det som följer på tron (helgelsen, goda gärningar, *unio mystica*, m.m.), får koordineras eller förbindas med syndaförlåtelsen. Sker detta, förvrängs hela den kristna frälsningsordningen och förvandlas till en fördärvsordning.¹

Detta leder oss till framställningen av de enskilda delarna av frälsningens tillägnelse. Den sker här närmast i form av en överblick i syfte klargöra det fasta, inre sammanhang som kännetecknar läran om frälsningens tillägnelse när den hämtas ur Skriften. Detta sammanhang hamnar lätt i bakgrunden, om man genast söker behandla enskilda delar i det omfattande material som tyvärr har blivit nödvändigt genom upp-

¹ SKB, s. 584-585.

komsten av de många villolärorna. Till denna överblick fogar vi även ett begränsat antal kyrkliga vittnesbörd och termer.

Utgångspunkten vid behandlingen av läran om frälsningens tillägnelse blir *den objektiva försoningen eller rättfärdiggörelsen av hela den syndiga världen*, ty allt som Skriften lär om frälsningens tillägnelse grundar sig på det i det förflutna liggande, historiskt avslutade faktum att Gud genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse har försonat hela människosläktet med sig själv. Denna försoning består inte i en sinnesändring från människornas sida, utan i en sinnesändring från Guds sida, så att Gud i sig själv (inför sitt gudomliga forum) har låtit sin vrede över människornas synd ersättas av förlåtelsen (2 Kor. 5:18-19, Rom. 5:18-19, 5:10). I dessa skriftställen är det inte, som många moderna teologer påstår, bara tal om ett nytt förhållande mellan Gud och människorna, utan det rör sig helt klart om ett Guds handlande, varigenom han förlåtit människorna deras synder eller i sitt hjärta rättfärdiggjort dem. Den faktiskt skedda försoningen av världen med Gud behåller Gud dock inte för sig själv, utan han kungör den för människorna, inte på ett omedelbart sätt eller genom en hemlig verkan (drömmar, uppenbarelser osv.) utan genom försoningens ord eller evangelium (2 Kor. 5:19b, Jes. 40:9, Mark. 16:15, Matt. 24:14, 28:19-20 osv.).

Evangeliets budskap om försoningen kallas därför i Skriften också för evangelium om Guds nåd (Apg. 20:24) och fridens evangelium (Ef. 6:15), och dess förkunnare betecknas som ljuvliga budbärare som förkunnar frid, som frambär gott budskap (Rom. 10:15). Uttrycket ”nåd” betecknar här Guds nådiga sinnelag för Kristi skull (*favor Dei*) och innesluter syndaförlåtelsen, rättfärdiggörelsen och avlösningen, medan ordet ”frid” betecknar den objektiva frid som Gud genom Kristus etablerat med världen och som han nu genom evangelium kungör för den som ett fullbordat faktum.

Till nådesevangeliet hör även dop och nattvard som medel för erbjudandet av den genom Kristi försoningsverk existerande syndaförlåtelsen eller rättfärdiggörelsen (Apg. 2:38, Matt. 26:26 ff, jfr Apologin: ”*Idem effectus est verbi et ritus*”, ”Verkan av Ordet och handlingen är densamma”).² Alla sakramentens andra verkningar tillskrivs dem endast därför att de är medel för syndaförlåtelsen. Evangelium är även ett syndaförlåtelsens medel i varje annan uttrycksform, det må vara talat, läst

² SKB, 194, 222.

eller begrundat i hjärtat (Joh. 5:38-39, 46-47 osv.). Varhelst och närhelst Ordet om den redan skedda försoningen nalkas människorna, nalkas Guds syndaförlåtelse dem. I denna mening betecknar vi evangelium och sakramenten som nådemedel. Liksom den skedda försoningen är objektiv, dvs. helt oberoende av människors inställning, så har även nådemedlen objektiv giltighet, helt oavhängig av mänsklig inställning och känsla.³

Gud vill att alla människor skall tro på den åt dem erbjudna syndaförlåtelsen, och att *de så skall tillägna sig den genom tron*. Skriften lämnar inget utrymme för tanken att människorna genom världens allmänna försoning även utan tro på evangelium skulle kunna frälsas, utan befaller alla troende att predika evangelium för allt skapat med det uttryckliga påpekandet, att den som inte tror skall bli fördömd (Mark. 16:15-16).⁴ När det gäller frälsningens tillägnelse beror således allting på att tron på evangelium uppstår hos människan.

Men enligt Skriften är tron varken helt eller delvis en produkt av människan (1 Kor. 2:14), utan den är i varje enskilt fall helt och hållet verkad av Gud (Ef. 1:19),⁵ närmare bestämt en gudomlig verkan genom evangeliet självt (Rom. 10:17, Joh. 17:20). Visserligen är predikan om den korsfäste Frälsaren en stötesten för judarna och en dårskap för grekerna (1 Kor. 1:23) men för Guds utvalda är den gudomlig kraft och gudomlig visdom (v. 24), just därför att Den Helige Ande verkar i denna predikan (1 Kor. 2:4). Därför säger våra lärare: Nådemedlen är inte bara *instrumenta oblativa sive dativa*, erbjudande eller skänkande medel, utan samtidigt också *instrumenta operativa sive effectiva*, verk samma eller effektiva medel, dvs. de inte bara erbjuder Guds genom Kristus förvärvade nåd (syndaförlåtelsen) utan verkar också tron som omfattar den erbjudna nåden i Kristus. Som *media dativa ex parte Dei*, skänkande medel från Guds sida, framföder de tron, det mottagande medlet från människornas sida (*medium läptikon*).⁶ Naturligtvis måste predikan om evangelium föregås av predikan om Lagen, för att människor först skall komma till syndakänedom och ånger över synden.

Den process varigenom tron uppkommer i människans hjärta, betecknas i Skriften även som människans omvändelse till Gud (*conversio*

³ Jfr Luther, WA 30:2, 498.

⁴ Jfr WA 21, 401.

⁵ Jfr WA 12, 270 f.

⁶ Jfr Augsb. bek. art. V, SKB, s. 58, 194.

ad Deum, Jer. 31:18). Att syndarens omvändelse äger rum genom att han kommer till tro på evangelium är Skriftens klara lära (Apg. 11:21). Varje människa är av naturen i sitt inre på flykt undan Gud genom sitt dåliga samvete, vilket förökas av Lagens förkunnelse (Rom. 2:1-3:12). Så snart människan genom Den Helige Andes verkan kommer till tro på evangelium om syndernas förlåtelse (2 Kor. 4:6), upphör hon dock att fly och omvänder sig i sitt hjärta till Gud. När Skriften säger att människan omvänder sig från sina synder till att hålla Guds bud (Hes. 18:21, 1 Kon. 8:35), beskriver den omvändelsen enligt de gärningar, varigenom hjärtats omvändelse blir uppenbar för andra människor som inte kan se in i hjärtat.

Men omvändelsens väsen (*forma conversionis*) består i att tron på Kristus tänds (Ef. 2:4-9).⁷ För att inte läran om tillägnelsen av frälsningen i onödan skall bli förvirrande, måste man hålla fast vid att upplysningen (*illuminatio*), uppväckandet eller levandegörelsen (*vivificatio*) och pånyttfödelsen (*regeneratio*) är synonyma med omvändelsen, dvs. även om de inte begreppsmässigt sammanfaller med omvändelsen, så gör de det sakligt sett. Även kallelsen (*vocatio*) används i Skriften för det mesta (dock inte alltid) som synonymt med omvändelsen i betydelsen ”komma till tro på Kristus” (1 Kor. 1:26, Rom. 8:30 osv.). Lika så betecknar ordet ”omvändelse” (*metánoia*, *poenitentia*, ”bot”) på några ställen i Skriften inte bara insikten om synden utan samtidigt tron på syndernas förlåtelse (Luk. 15:7).

Så snart tron på syndernas förlåtelse uppstår i en människas hjärta blir hon genom denna tro personligen delaktig i syndernas förlåtelse, med andra ord: hon rättfärdiggörs av Gud eller blir löst från sina synder (subjektiv rättfärdiggörelse).⁸ Uttryckt på ännu ett sätt: den genom Kristus förvärvade rättfärdigheten tillerkänns henne utan förskyllan och så förklaras hon rättfärdig av Gud (Rom. 3:28).⁹ Om det är så, att rättfärdiggörelsen hos människan sker genom tron allena utan några som helst gärningar, så är därmed tre ting sagda: 1. Rättfärdiggörelsen är inte en fysisk utan en forensisk akt.¹⁰ 2. Tron rättfärdiggör inte som en dygd eller som en god gärning utan endast som ett gripverktyg.¹¹ 3. Tron är

⁷ Jfr Quenstedt, Syst. II, 699 f.

⁸ Jfr Apologin, SKB, s. 115.

⁹ Jfr Apologin, SKB, s. 137-138.

¹⁰ Jfr Apologin, SKB, s. 145, Fil. 3:9.

¹¹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 579.

viss om syndernas förlåtelse eller rättfärdiggörelsen (1 Joh. 5:9-10).¹² I läran om rättfärdiggörelsen ser man den kristna religionens särart, det som skiljer den från alla andra religioner. Där rättfärdiggörelsen genom tron allena förvandlas, där förnekas också kristendomens väsen (Gal. 5:4). Fullt riktigt betecknas således rättfärdiggörelsen genom tron allena som kristendomens centrala lära, till vilken alla andra läror står i den relationen, att de antingen föregår (*antecedens*) eller följer (*consequens*) av den. Hela kristologin, läran om synden, om Lagen och om nådemedlen kan karakteriseras som *antecedens* till läran om rättfärdiggörelsen. Och allt i denna värld som efter rättfärdiggörelsen sker med eller i en kristen eller ges henne av Gud, allt detta framställer Skriften som en *consequens* av rättfärdiggörelsen *sola fide*.

Vikten av rättfärdiggörelsen genom tron

Rättfärdiggörelsen genom tron utgör höjdpunkten i en människas liv här på jorden i så måtto att syndernas förlåtelse är källan och grunden för all ära och alla gåvor som hon får av Gud. Någon riktig förståelse av frälsningsordningen är inte möjlig utan klar insikt i läran om rättfärdiggörelsen. Rättfärdiggörelsen genom tron är grundvalen för det kristna nådaståndets underbara höghet och härlighet, som givetvis ringaktas överallt (t.ex. i påvedömet) där man vänder sig bort från rättfärdiggörelsen genom tron och till gärningsläran. Av de rättfärdiggjordas många välsignelser vill vi särskilt lyfta fram följande:

1. Nådaståndet (*status gratiae*) eller fridens stånd (*status pacis*) som följer på rättfärdiggörelsen omfattar såväl vissheten om den närvarande nåden som om den kommande saligheten (Rom. 5:1 ff). Osäkerhetens monster, *monstrum incertitudinis*, som lärs av goda papister och dåliga protestanter, är en följd av föraktet mot *sola fide* och förlitandet på mänsklig kraft och värdighet.¹³ När det gäller frälsningsvissheten, så får denna inte skiljas från tron på Kristus (Joh. 3:36, 5:24). Nådens tillstånd, som innesluter vissheten om nåden och saligheten, sammanfaller sakligt sett – om än inte begreppsligt – såsom trons följd med barnasakpets tillstånd (*adoptio*, Gal. 4:5, Ef. 1:5, Gal. 3:26, 4:7).

¹² Jfr Apologin, SKB, s. 122.

¹³ Jfr Trident., Sess. VI, c. 9, WA 40:1, 588 f.

2. *Den Helige Andes* och hela *Den Heliga Treenighetens inneboende (unio mystica)*. Denna Guds hemlighetsfulla (Ef. 5:32) förening med de kristna lärs likaså i Skriften som en följd av rättfärdiggörelsen genom tron (Gal. 3:2, Ef. 3:17, Joh. 14:23, 1 Kor. 6:19, 3:16, 2 Kor. 6:16). Enligt Skriften äger detta hemlighetsfulla inneboende rum inte bara i den kristnes själ utan också i hans kropp (1 Kor. 6:15). *Unio mystica* skall skiljas från Guds närvaro i alla skapade varelser (*unio generalis*), ty den är de troendes privilegium (Joh. 14:23-24). Inte heller är den något som Gud bara verkar eller ett inneboende av gudomliga gåvor, ty enligt Skriften bor Gud själv i de troende.¹⁴ Vidare skall *unio mystica* inte på panteistiskt sätt överdrivas, så att det blir fråga om en förvandling av de kristnas väsen till Guds substans, ty genom *unio mystica* upphävs inte skillnaden mellan Skapare och skapelse. Slutligen är läran om *unio mystica* av stor praktisk betydelse, eftersom Skriften använder den både till varning (1 Kor. 3:17, 6:15) och till tröst (Rom. 8:10-11, Ef. 4:30).

3. *Det nya livet* och dess bekräftelse i *helgelse och goda gärningar*. Det nya andliga livet som en följd och verkan av tron på den försoning, som Kristus verkat en gång för alla på ett fullkomligt sätt, är något som Skriften lär mycket klart (Gal. 2:20). Moderna teologer med kritisk inriktning tror sig kunna konstatera en förvirring hos aposteln Paulus, ty de kan inte finna sig till rätta med att Paulus å ena sidan låter rättfärdiggörelsen vara en ren *actus forensis*, en domstolshandling, genom vilken en endast tillräknad rättfärdighet (*iustitia imputata*) kommer till stånd, och å andra sidan att samma rättfärdiggörelse skall ha en etisk-reell levnadsrättfärdighet (*iustitia vitae* eller *habitualis*) till följd. Men Skriften lär mycket klart en kausal förbindelse mellan rättfärdiggörelsen och det nya livet genom att låta tron på syndernas förlåtelse eller rättfärdiggörelsen vara hela det kristna livets källa (1 Joh. 4:11, 19, Ef. 5:2, 4:32, Kol. 1:12 ff, Rom. 5:3 ff, 8:37, Gal. 5:24).¹⁵ Den som i likhet med Tridentinum blandar in helgelsen och de goda gärningarna i rättfärdiggörelsen omöjliggör den skriftenliga helgelsen och alla andligt sett goda gärningar, vilket Skriften starkt betonar (Rom. 7:5-6, 8:3, Gal. 3:2-3).¹⁶

4. *Medlemskap i den kristna kyrkan och de därmed förbundna privilegierna*. Enligt Skriften är rättfärdiggörelsen eller tron på den i evangelium framräckta syndaförlåtelsen det enda som gör människor till med-

¹⁴ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 590.

¹⁵ Jfr Luther, WA 40:1, 298 f.

¹⁶ Jfr Apologin, SKB, s. 169.

lemmar i den kristna kyrkan (Gal. 3:28, Joh. 8:30-45, Ef. 1:7, Apg. 4:4, 5:14). Ett Guds barn och medlem i hans kyrka är bara den som tror på Kristus som sin frälsare (Mark. 16:15-16), och det är också bara sådana människor som äger de privilegier som medlemmarna i den kristna kyrkan har (1 Kor. 3:21). Omvänt är var och en som vill försona sig med Gud genom sina egna gärningar, *extra ecclesiam*, utanför kyrkan (Gal. 5:4, 4:30).

5. *Medlemskap i härlighetens rike*. Alla som genom tron på evangelium trätt in i den kristna kyrkan på jorden, och som i kraft av Guds makt genom tron bevarats i detta medlemskap (1 Petr. 1:5), skall på den yttersta dagen föras in i den eviga härlighetens rike (1 Joh. 3:2, Joh. 11:25, Luk. 23:43 m.fl.). De lämnar *ecclesia militans* för att gå in i *ecclesia triumphans*, och därmed har de nått det saliga mål som Gud satt upp för dem (1 Tim. 6:12, 2 Tim. 4:7).

I en överblick över läran om frälsningens tillägnelse får *läran om den eviga utkorelsen* inte heller saknas, ty Skriften lär de kristna att de skall se hela sitt stånd som kristna i tiden i alla dess delar som en följd och ett verk av deras eviga utkorelse (Ef. 1:3 ff, Rom. 8:28-30, 2 Tim. 1:9, Apg. 13:48).¹⁷ För den som på ett synergistiskt sätt lär en utkorelse med hänsyn till den till slutet förblivande tron, *intuitu fidei finalis*, har den eviga utkorelsen sakligt sett ingenting att göra med de kristnas tillägnelse av frälsningen, eftersom utkorelsen då får betydelsen att vara en efterföljande stadfästelse. Men Skriften känner inte till någon utkorelse *intuitu fidei finalis*.

Enligt Skriften är det endast Guds nåd i Kristus som är utkorelsens verkande orsak. Både synergismen med dess förnekande av ”av nåd allena”, *sola gratia*, och kalvinismen med dess förnekelse av den universella nåden, *gratia universalis*, är skriftvidriga. Enligt Skriften är läran om nådavalet en hjälpartikel till läran om nåden, vilket Konkordieformeln riktigt poängterar: ”Ty den bekräftar på ett mäktigt sätt artikeln, att vi utan alla våra egna gärningar och förtjänster av idel nåd för Kristi skull bliva rättfärdiga och saliga.”¹⁸ De närmare detaljerna om den eviga utkorelsen till saligheten kommer längre fram att utvecklas vid behandlingen av denna lära.

¹⁷ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 659.

¹⁸ SKB, s. 665.

De gamla dogmatikernas disposition av de enskilda läror som bör behandlas i samband med läran om frälsningens tillägnelse har kritiserats, och man har här t.o.m. talat om ett kaos. Detta är sakligt sett felaktigt, ty både Konkordieformeln – som också utsätts för kritik – och de äldsta lutherska lärarna visar hur de hithörande lärorna under rubriken ”Frälsningens ordning” har ett fast inre sammanhang.¹⁹ Vi anser att den yttre dispositionen som vi följer i vår framställning är sakligt riktig, men vi vill inte föra någon strid om den yttre dispositionen, så länge lärorens skriftenliga inre sammanhang bevaras. Vad som förblir väsentligt är inte dispositionen i sig, utan att man vid framställningen av dessa läror inte återger något annat än vad Skriften själv säger.

DEN SALIGGÖRANDE TRON

(*DE FIDE SALVIFICA*)

Det borde inte vara nödvändigt att säga mer än vi redan sagt om trons väsen och begrepp som gör att vi kommer i besittning av syndernas förlåtelse och salighet. Eftersom Gud redan försonat världen med sig själv genom Kristus, och evangelium är budskapet om detta faktum, så skall tron inte på något sätt uppfattas som en Lagens gärning, som en god egenskap eller en moralisk prestation genom vilken människan kan blidka Gud. Den saliggörande tron är raka motsatsen till moralisk prestation, och Skriften sätter också tron och gärningarna mot varandra (Rom. 3:28). Den rättfärdiggörande tron från människans sida är endast ett medel för mottagandet av den i evangelium uttalade avlösningen (*medium läptikon*).

På denna punkt har villoläran i alla tider inriktat sig med stor kraft och i många olika former. Man har ändrat den saliggörande trons objekt och därmed också dess begrepp. Under namn av tro på Kristus har man inom den kristna kyrkan spritt läror om tron, som i själva verket ligger helt och hållet utanför den kristna läran. Medan den rättfärdiggörande tron enligt Skriften inte är något annat än en av Den Helige Ande verkad förtröstan på den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen, och medan denna tro endast finns i hjärtat hos dem som är förskräckta över sina synder, har man beskrivit tron som ett sådant vetande om Kristus

¹⁹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 585.

som även de ogudaktiga kan ha,²⁰ ja, t.o.m. som en människa kan ha utan att veta vad hon tror (kolartro, *fides carbonaria*). Som en förmätnhet (*praesumptio*) har man betecknat den tro där syndaren med tillförsikt tillämpar syndaförlåtelsen på sig själv, fast den rättfärdiggörande tron enligt Skriften alltid är en personlig tro (*fides specialis*). Medan tron enligt Skriften, i den mån den rättfärdiggör, inte har något annat objekt än den Kristus som är utanför oss eller evangeliets löfte, och således alltid är en gripandets akt (*fides actualis*) och – som viljeakt – är ett viljande eller begärande av syndaförlåtelsen, har man sagt att den rättfärdiggörande tron är tron på Kristus i oss, nämligen tron i den mån den tillåter Den Helige Andes verkningar och upptar dessa i människan.

Medan den rättfärdiggörande tron enligt Skriften bara är instrumental, alltså raka motsatsen till allt som är laggärningar, har man karakteriserat den som en moralisk gärning, en moralisk hållning, självavgörelse o.d. Medan man enligt Skriften kan äga den rättfärdiggörande tron utan att vara medveten om att man tror, har man beskrivit tron som enbart det medvetna mottagandet av Guds nåd. Medan den rättfärdiggörande tron enligt Skriften inte har sig själv som föremål utan riktar sig på den i evangelium tillsagda syndaförlåtelsen, har man påstått att man inte får tolka löftet om syndernas förlåtelse som syftande på sig själv förrän man konstaterat att man står i tron. Medan den rättfärdiggörande tron endast kommer av evangeliets ord, har man menat att tron uppstår främst genom historiska intryck och har som objekt historiska intryck och frälsningsfakta utanför och vid sidan om Guds Ord. Medan varje tro utanför och vid sidan om evangelium enligt Skriften bara är svärmeri, lär man ut detta svärmeri som om det var Guds sanning. Alla dessa villoläror måste den kristna dogmatiken tillbakavisa.

Detta är anledningen till att läran om den saliggörande tron måste behandlas ingående.

1. Den saliggörande trons enda objekt är evangelium

Den saliggörande trons objekt är ingenting annat än evangelium – inte Lagen och inte heller hela den heliga Skrift (Gal. 3:12). Det är sant att den tro som tror på syndernas förlåtelse också är angelägen om Lagen, ty tron skriver ju in Guds Lag i hjärtat (Jer. 31:31 ff) och upprättar såle-

²⁰ Jfr Trident., Sess. VI, c. 15.

des Lagen (Rom. 3:31). Tron är verksam genom kärleken (Gal. 5:6), och kärleken är enligt Skriften Lagens uppfyllelse (Rom 13:10). Den saliggörande tron sysslar även med hela den heliga Skrift som den ser som Guds vittnesbörd (Joh. 10:35), tar emot och flitigt brukar som Guds Ord (Joh. 5:39). Men det är inte genom sysslandet med Lagen och med hela den heliga Skrift som tron når syndernas förlåtelse och salighet. De är tvärtom uteslutna i detta sammanhang (Rom. 3:28, 4:5, Gal. 2:16, Fil. 3:9). Den som utvidgar den rättfärdiggörande trons objekt på så sätt att den innesluter även Lagen eller allt Guds Ord – i likhet med romarna, arminianerna, unitarierna, kort sagt i likhet med alla som lär gärningsrättfärdighet – han förvandlar därigenom hela kristendomen till en hednisk gärningslära, ty han måste då uppfatta tron som en moralisk prestation (så gör Bellarmin i hela sin polemik mot sina lutherska motståndare). Med ett sådant utvidgande av trons objekt kan det aldrig bli någon visshet om syndernas förlåtelse, ty t.o.m. den mest lärde teolog kan aldrig vara säker på att han i sin ande upptagit allt som finns uppenbarat i Skriften. Just så står den villolära, som säger att allt som Gud uppenbarat skall vara den rättfärdiggörande trons objekt, i tjänst hos Roms *monstrum incertitudinis*.

Däremot skall man hålla fast vid att den saliggörande tron kan finnas även hos dem som inte känner till alla delar av den heliga Skrift, ja, rentav hos sådana som av svaghet far vilse i vissa stycken av den uppenbarade läran (Rom. 14:1 ff). Ortodoxi och saliggörande tro sammanfaller inte. Visserligen finns det inte någon ortodoxi utan den saliggörande tron, ty den som inte tror evangelium tror inte något stycke av den kristna läran med en tro som är verkad av Den Helige Ande. Men däremot finns det saliggörande tro, utan att ortodoxi ifråga om alla stycken i den kristna läran föreligger.²¹ Det innebär naturligtvis inte att någon har rätt att avvika från den kristna läran i något enda stycke, ty den som uppsåtligen och mot bättre vetande far vilse, han förnekar sanningen och faller därmed under Kristi förbannelsedom (Matt. 10:33). Det är självklart också så, att alla som förnekar Kristi *satisfactio vicaria* inte har som sin tros objekt det evangelium som Skriften avser.

Romarnas invändning mot den lutherska läran om den saliggörande tron – att trons objekt i Skriften betecknas på mycket olika sätt, och att detta objekt således inte kan sökas enbart i evangelium – saknar giltig-

²¹ WA 26, 164.

het.²² Visserligen beskriver Skriften den rättfärdiggörande tron som tro på Kristus, men Guds nåd och Kristus utesluter inte varandra, de är inneslutna i varandra. Säger lutheranerna att Guds nåd är trons objekt, så menar de alltid Guds nåd i Kristus eller Guds nåd för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelses skull. Säger de att Kristus är den saliggörande trons objekt, så menar de alltid Kristus i hans ställföreträdande försöningsverk, genom vilket nåd förvärvats åt alla människor och tillsägs dem i evangelium.

Lutheranerna säger detta inte i samma mening som moderna teologer, som gör Kristus till trons objekt i motsättning till hans verk för att kunna avvisa Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse som trons objekt just genom betoningen av hans person. I och med detta har man naturligtvis övergivit den saliggörande trons skriftenliga objekt och den saliggörande tron som sådan. Vi tror på Kristus till vår salighet endast om vi tror på honom som den som för oss syndare uppfyllt den gudomliga Lagen, och som dött och uppstått igen för vår skull (1 Kor. 2:2, 1 Petr. 1:18, Matt. 20:28, Rom. 5:10, Gal. 4:4-5, Rom. 10:9). Uppståndelsen kan t.o.m. stå ensam som den saliggörande trons objekt, därför att Kristi uppståndelse från de döda är det faktiska beviset på att Kristus blivit utgiven för oss (Rom. 4:25). Villoläran att Kristus inte är vår rättfärdighet inför Gud i sitt ställföreträdande verk utan i sin person har förkastats i Konkordieformelns tredje artikel.²³

2. Den saliggörande tron är hjärtats förtröstan, "fiducia cordis"

Eftersom den rättfärdiggörande trons objekt är endast det evangelium som tillsäger människorna syndernas förlåtelse för Kristi skull, så är tron till sitt väsen hjärtats förtröstan (*fiducia cordis*) på den i evangeliet framräckta nåden (Joh. 3:16, 18, 36). Så länge en människa bara tar historisk notis om Kristus (*notitia historica*) och håller kunskapen om honom för något som i historisk mening är sant (*assensus historicus*), utan att sätta sitt hjärtas tillit till Kristus, så är varken tron i sin helhet eller till någon del en tro som gör rättfärdig och salig. Sådana människor som i likhet med judarna har kunskap om Kristus och erkänner hans historiska verklighet, men som inte tror på honom som deras fräl-

²² Jfr Quenstedt, Syst. II, 1362.

²³ Jfr SKB, s. 508, 510, 579-580, 581, 589.

sare, dvs. inte förtröstar på honom, kallar Skriften för otroende (2 Kor. 4:4, Rom. 11:23, Joh. 3:18). Kristus är just den som tar bort synderna och försonar människorna med Gud (Joh. 1:29, 1 Tim. 2:5-6), och på skall de förtrösta inför Gud för att bli frälsta (Rom. 10:11, 1 Petr. 2:6 ff). Den saliggörande tron finns därför endast där människan i sitt hjärta sätter sin tillit till Kristus som sin frälsare.

Över denna lära uttalar Rom sitt anatema för att få utrymme för sin gärningslära och för att bevara *monstrum incertitudinis*.²⁴ Därmed uttalar Rom ett anatema över den sanning som Skriften klart lär (Jfr Apologin: "... så är tron icke blott en förståndets kunskap, utan även en viljans förtröstan, dvs. detta att vilja och att mottaga det, som erbjüdes i löftet, dvs. försoningen och syndaförlåtelsen").²⁵ Lutheranernas mycket skarpa framhävande av den rättfärdiggörande tron, *fides iustificans*, som hjärtats förtröstan, *fiducia cordis*, sker i motsättning till Rom, ty den romerska polemiken riktar sig med all kraft mot denna förtröstan eller *fiducia*.²⁶ Rom framhäver ihärdigt i sin polemik, att tron, fattad som förtröstan på Guds nåd, är en psykologisk omöjlighet, en chimär, ett monstrum. Vill man enligt Rom man hålla tron ren, så måste man utesluta förtröstan på Guds nåd från tron och låta den följa på tron som en frukt. Om man förlägger *fiducia* till själva tron, så skulle det innebära att tron också fanns i människans vilja, ett viljande riktat mot nåden. Detta påstår de vara en psykologisk omöjlighet, eftersom det endast är i människans förstånd som tron har sitt säte.

Detta är anledningen till att lutheranerna så eftertryckligt betonar, att tron är förtröstan på Guds nåd i Kristus (*fiducia*, förtröstan, *apprehensio fiducialis*, förtröstansfullt tillägnade, *apprehensio voluntatis*, viljans tillägnande), begärandet av Kristus och framträdandet till Kristus.²⁷ T.o.m. den svagaste tron är redan *fiducia cordis* (jfr Chemnitz: "När tron inte felar ifråga om sitt objekt utan griper eller försöker och åstundar att gripa det med en darrande och än så svag förtröstan, så är detta visserligen en liten och svag tro, men den är ändock en sann tro").²⁸ Till förtröstan hör också att söka Kristus (Jes. 55:6), häftigt begära honom (Ps. 73:25), törsta efter honom (Ps. 42:2-3) osv.²⁹ Med sådan iver för-

²⁴ Jfr Trident., Sess. 6, can. 12.

²⁵ SKB, s. 158.

²⁶ Jfr Chemnitz, Exam, s. 163, Quenstedt, Syst. II, 1348.

²⁷ Jfr Apologin, SKB, s. 158, Quenstedt, Syst. II, 13.

²⁸ Chemnitz, Exam. s 159.

²⁹ Jfr Calovius, Syst, X, 303.

svarar lutheranerna Skriftens lära, nämligen att den saliggörande tron till sitt väsen är förtröstan på Guds löften om nåd i evangelium om Kristus.

När det gäller beskrivningen av tron som *notitia*, *assensus* och *fiducia*, skall vi hålla fast vid följande: Förstår man *notitia* bara som ett historiskt vetande om Kristus (*notitia historica*), som även den naturliga människan kan ha, och förstår man *assensus* bara som ett av naturliga orsaker beroende bejakande av budskapet om Kristus, så är dessa två, om man skall vara exakt, inte delar av den saliggörande tron, därför att dess upphov och existens helt och hållet beror på övernaturlig inverkan (1 Kor. 2:5). Om den tro som bara känner till historien om Kristus och håller den för sann, och som ägs även av syndare och av de fördömda, faller Luther med rätta detta omdöme: ”Det är ett naturligt verk utan nåd.”³⁰ Om en sådan tro talar Skriften inte när den behandlar den saliggörande tron. För att avvisa Roms omedvetna tro, *fides implicita* eller *carbonaria* (kolartro, blind auktoritetstro) säger vi att *fides iustificans* alltid förutsätter yttre kännedom om evangelium (Rom. 10:14). Om *fides implicita* eller *carbonaria* säger Luther: ”Gud bevare oss för en sådan tro!” Roms *fides implicita* upphäver trosbegreppet, ty ingen kan tro på något som han inte vet någonting om.

Fattar man emellertid *notitia* inte bara som *notitia historica*, utan som den av Den Helige Ande verkade insikten om Kristus, och fattar man *assensus* inte som ett bejakande på naturlig grund av evangeliets löften om nåd, så betecknar båda dessa uttryck var för sig, i likhet med *fiducia*, hela den rättfärdiggörande tron. Detta är Skriftens och de lutherska bekännelseskriteriernas språkbruk (insikt: Joh. 17:3, Fil. 3:8-9, bejakande: 1 Joh. 5:1, tillförsikt: Joh. 3:36).³¹ Man bereder sig onödiga svårigheter, då man vill dra gränser mellan *notitia*, *assensus* och *fiducia* som delar av den av Anden verkade rättfärdiggörande tron, eftersom dessa uttryck avser en och samma sak, nämligen den av Den Helige Ande verkade tron på Kristus, sedd ur olika synvinklar.

³⁰ Jfr WA 10:I, 1, 71.

³¹ Jfr Apologin, insikt: SKB s. 111, 120, bejakande: s. 122, tillförsikt: s. 111.

3. Den saliggörande tron är personlig tro, ”fides specialis”

Eftersom den saliggörande tron har som objekt evangelium om syndernas förlåtelse, så är den alltid personlig tro (*fides specialis*). Detta innebär att en människa är troende, då hon inte bara håller för sant, att syndaförlåtelsen finns för andra människor, utan tror att Gud är henne personligen nådig för Kristi skull. Med andra ord, en människa är troende när hon låter evangeliets löfte som sträcker sig till alla människor (1 Tim. 2:6, Joh. 1:29, 3:16) också gälla hennes person (Gal. 2:20, Job 19:25).

Så länge denna nådens aktualisering på den egna personen inte ägt rum, är det fortfarande fråga om personlig otro. Ty Guds nådevilja når inte sitt mål hos en människa förrän den enskilda människan genom tron tillägnar sig Guds syndaförlåtelse. Var och en som inte ser Guds syndaförlåtelse som syftande på sin egen person, föraktar Guds rådslut till egen skada (Luk. 7:30) och gör faktiskt Gud till en lögnare (1 Joh. 5:9-11). Luther påminner fördenskull om att vi brukar den apostoliska trosbekännelsens andra artikel på ett kristet sätt, endast då vi till de enskilda styckena fogar orden ”för oss”.³² Och Apologin säger: ”Denna särskilda tro (*fides specialis*), med vilken var och en tror, att hans synd är honom för Kristi skull förlättna ... mottager syndaförlåtelsen och rättfärdiggör oss.”³³

Det är nödvändigt att mot Rom framhäva att den rättfärdiggörande tron är *fides specialis*, ty Rom vill inte låta *fides specialis* uppstå, eftersom att man inte vill att syndaren skall vara viss om Guds nåd. Påvens kyrkoväsande bygger just på ovisshet om nåden. Här ligger orsaken till den romerska polemikens undanflykt, då den säger att det till vissheten om nåden hör en särskild uppenbarelse som den som kommit Petrus, Paulus och andra privilegierade personer till del.³⁴ Vill vanliga kristna göra anspråk på en personlig visshet om nåden, så rör det sig bara om en inbillning. Mot detta lär Apologin att *fides specialis* tillkommer alla kristna, och att detta är Skriftens och hela den kristna kyrkans lära.³⁵

³² Jfr WA 37, 48 ff.

³³ SKB, s. 110.

³⁴ Jfr Quenstedt, Syst. II, 1367, Chemnitz, Exam. s. 136 ff.

³⁵ SKB, s. 198.

Det är självfallet så, att även de som förnekar *gratia universalis* omöjliggör *fides specialis* om man tänker på deras lära, ty skulle Guds nåd finnas bara för några, *gratia particularis*, så skulle ingen människa kunna trösta sig med Guds nåd i Kristus. Av denna anledning tar de reformerta i praktiken avstånd från sin egen lära. Likaledes omöjliggörs *fides specialis* av dem som förnekar *sola gratia* (synergister, arminianer, pelagianer), ty dessa blandar in mänskligt handlande i evangelium. Varje lagiskt krav hindrar människan från att sätta Guds nåd i relation till sin egen person. Med rätta säger Luther att han inte skulle kunna vara viss om Guds nåd, om så denna vore betingad av bara ett enda Fader vår, därför att i annat fall skulle frågan uppstå, om detta Fader vår haft den rätta kvaliteten.

4. Den saliggörande tron är en trosakt, ”fides actualis”

Eftersom den rättfärdiggörande tron har som objekt evangeliets löfte, så är den alltid en gripandets akt (*actus apprehendi, fides actualis*), detta inte bara hos vuxna människor utan även hos barn (Matt. 18:6). Alla som uppfattar den rättfärdiggörande tron – i motsats till en gripandets akt – som en i hjärtat vilande beskaffenhet eller potens (förmåga att tro, *potentia credendi*, latent handling, *actus primus*, vilande förmåga, *otiosus habitus*, kvalitet, *qualitas*) tänker sig en tro som är skild från sitt rättfärdiggörande objekt. På så vis tillskriver de rättfärdiggörelsen tron i sig, dvs. tron som prestation eller god beskaffenhet.

Detta förklarar Luthers delvis häftiga polemik mot de skolastiska definitionerna av tron som en *habitus* eller vilande kvalitet (”blotta ordlekar, som de själva inte förstått”, ”tron är en aldrig upphörande fortsatt akt, genom vilken den kristne griper syndaförlåtelsen i evangelium, sovande som vaken”).³⁶ Lika avgjort kräver också de lutherska dogmatikerna att den rättfärdiggörande tron skall uppfattas som en trosakt, även när det gäller barn,³⁷ och eftersom tron också är en viljeakt, insisterar de – liksom även de lutherska bekännelseskriterierna – på att den saliggörande tron är att vilja äga nåden eller Kristus,³⁸ att söka Kristus (Luther:

³⁶ Jfr WA 44, 770 f.

³⁷ Quenstedt, Syst. II, 1141 ff.

³⁸ Apologin, SKB, s. 111.

Att söka betyder att tro, *Quaerere significat credere*),³⁹ att begära honom,⁴⁰ att sträva eller fara efter honom,⁴¹ att sträcka ut handen efter honom, att omfamna honom,⁴² att komma till honom,⁴³ att klamra sig fast vid honom, att förena sig med Kristus (och detta till skillnad från *unio mystica*, Kristus i oss, förnyelsen och helgelsen). Luther säger: ”Tron rycker oss utanför oss själva, utanför vårt hjärta, *extra nos ipsos, extra cor nostrum*, och leder mig till Kristus.”⁴⁴ För dessa uttryck som beskriver *fides actualis* har våra lärare fullständiga skriftbevis (Rom. 5:11, 9:30, Joh. 1:12, Kol. 2:6, Jes. 55:6, Joh. 6:44, Jes. 2:2-3, Jes. 55:5, 1 Kor. 6:18, Gal. 3:27 osv.).

Alla dessa uttryck betecknar *fides actualis*, som med hjärtat griper om Kristus eller syndernas förlåtelse och som tar emot honom genom gripandet eller av hjärtat förtröstar på honom. Även orden ”människor stormar fram och rycker det till sig” (Matt. 11:12) tolkar Luther och de lutherska teologerna som syftande på tron, i den mån den faktiskt griper om syndernas förlåtelse. Frågar man varför Luther och de lutherska teologerna vid beskrivningen av *fides iustificans*, den rättfärdiggörande tron, så energiskt avvisar den vilande kvaliteten och det vilande tillståndet och med så många ord talar till förmån för *fides actualis*, trosakten, så ligger förklaringen i att de här återigen står inför en punkt där det rör sig om den kristna rättfärdiggörelseläran vara eller icke-vara, och där å ena sidan den lutherska kyrkans och å den andra sidan romarnas, de konsekventa reformertas och svärmarnas vägar definitivt skiljer sig åt. Alla dessa senare grundar rättfärdiggörelsen på Kristus inom oss. Den saliggörande nåden är för dem den ingjutna nåden (*gratia infusa*), och tron är bara ett medel att tillåta Guds nådeverkningar på eller i människan.⁴⁵

Men inte bara det romerska Tridentinum utan också de kalvinistiska Dordrechtbesluten lär ett nådens tillstånd utan någon trosakt som griper om evangeliets löften. Enligt Dordrechtbesluten är det rentav så, att de utvalda förblir i barnaskapets tillstånd och i rättfärdiggörelsen, även om de i likhet med David och Petrus faller i förskräckliga och svåra synder

³⁹ SKB, s. 127, WA 40:111, 299.

⁴⁰ Jfr Luther, WA 38, 467.

⁴¹ Jfr Hollazius, Exam. qu. 16, Dannh. Hodos. X, 671.

⁴² Jfr Calovius, Socin. Proflig., s. 731.

⁴³ SKB s. 194 f.

⁴⁴ WA 26, 165 f.

⁴⁵ Jfr Trident., Sess. VI, can. II.

och därigenom förlorar trons utövning, *exercitium fidei*, dvs. *fides actualis* som faktiskt griper nåden.⁴⁶ Mot detta håller lutheranerna fast vid ”att all vår rättfärdighet måste sökas utanför oss”,⁴⁷ dvs. att den saliggörande tron bara har att göra med Kristus utanför oss och Kristus för vår skull, och på så vis är också den rättfärdiggörande tron, som har att göra med ett objekt som ligger utanför människan, men som sätter människan i relation till det rättfärdiggörande objektet, alltid *fides actualis*, att gå ut ur sig själv.⁴⁸

Därigenom tillskriver de människan inte någon som helst förmåga eller kraft till tron, och inte heller gör de – som romarna ibland påstår – tron till en Lagens gärning. Istället håller de fast vid att den av Den Helige Ande verkade tron är en trosakt i människan, både när hon sover och när hon är vaken, både i vuxna och i barn, både i det normala tillståndet, när den kristne är medveten om sin tro, och i den högsta anfäktelsens tillstånd, när den kristne menar att han har förlorat tron. Tron är en varaktig verksamhet, ett ständigt gripande, även när vi inte förstår hur detta går till, t.ex. i sömnen eller hos små barn.

Frågan om huruvida tron är ett aktivt eller passivt gripande besvarar vi på följande sätt: Tron är ett aktivt gripande, såtillvida att den verkligen griper något, nämligen sitt objekt, Kristus eller den i evangelium framräckta syndernas förlåtelse. Tron kan emellertid också kallas för ett passivt gripande, såtillvida att gripandet inte sker på grund av mänsklig medverkan utan endast genom Guds verkande. För att hålla den rätta balansen i denna fråga, måste vi låta bli att sätta aktivt och passivt gripande mot varandra. Med den ovan angivna skillnaden skall de stå kvar bredvid varandra. Den som förnekar det aktiva gripandet, ”att med hjärtat omfatta, vilja, vilja ta emot Kristus” osv.,⁴⁹ förnekar det som förbinder tron med dess rättfärdiggörande objekt, det som ligger utanför oss. Antingen hänför han då rättfärdiggörelsen till tron i sig, som en kvalitet hos människan, eller så hänför han den till tron i den mån den upptar eller tillåter nådeverkningarna i människan. Den som förnekar det passiva gripandet, när det gäller gripandets *causa efficiens*, verkande orsak, lär synergistiskt.

⁴⁶ Jfr Cap. V, art.5-8, Niemeyer, s. 716 f.

⁴⁷ SKB, s. 588.

⁴⁸ Jfr Luther WA 17:2, 26.

⁴⁹ Corde apprehendere, velle, velle accipere Christum etc.

5. Den saliggörande tron är blott instrumental

Eftersom den rättfärdiggörande tron har evangelium som objekt, skall den alltid uppfattas som blott instrumental, dvs. endast som ett gripmedel för den Gud i evangelium erbjudna nåden eller syndernas förlåtelse. Här om någonstans har klara vatten grumlats i den kristna läran, ty de bibliska termerna som t.ex. ”genom tron”, ”av tro” osv. har getts ett fullständigt obibliskt innehåll. Trons blotta instrumentalitet innebär att tron inte får tillskrivas något eget värde vid sidan av Guds nåd i Kristus. Att detta är Skriftens klara lära framgår av att i rättfärdiggörelsen sätts tron emot alla gärningar och varje god beskaffenhet hos människan (Rom. 3:28, 4:5). Därför säger de lutherska bekännelseskriterierna: ”Ty tron rättfärdiggör och frälsar icke därför, att den skulle vara ett i sig förtjänstfullt verk, utan endast därför att den mottager den utlovade barmhärtigheten.”⁵⁰ Och de lutherska dogmatikerna lär: ”Tron rättfärdiggör inte i kvalitetskategorier utan i relationskategorier”, ”Tron rättfärdiggör inte såsom verk utan såsom verktyg.”⁵¹

På sistone har man även i konservativt protestantiska kretsar funnit det svårt att hålla fast vid trons rent instrumentala förhållande i rättfärdiggörelsen. Men detta blir ju en svårighet bara då man söker fastställa trosbegreppet och trons funktion i rättfärdiggörelsen utan dess korrelat, den objektiva försoningen och evangelium. Utgår man ifrån trons korrelat, så är det nästan omöjligt att uppfatta tron i rättfärdiggörelsen på något annat sätt än instrumentalt (2 Kor. 5:18 ff, Rom. 3:24 ff). Något utrymme för tanken, att tron själv i sin funktion som tillägnelsemedel måste vara en kvalitet eller måste skapa kvaliteter, finns inte förrän man förnekar den fullkomliga frälsningens genom Kristus och att evangelium är budskapet om Guds nåd.

Det är sant att redan Helmstedtteologerna hade sina besvär med den rent instrumentala uppfattningen av tron. De kallade tron i dess funktion som mottagarinstrument för en mindre huvudsaklig, yttre verkande orsak, *causa impulsiva externa minus principalis*, till rättfärdiggörelsen och tillmätte således tron ett eget värde vid sidan av Kristi förtjänst som den huvudsakliga, yttre verkande orsaken, *causa impulsiva externa principalis*. Med rätta blev de därför bekämpade av Calovius och andra dogmatiker (”Kristi förtjänst är den enda drivande orsaken, som tron

⁵⁰ SKB, s. 112, jfr SKB, s. 579.

⁵¹ Jfr Quenstedt, Syst. II, 789.

genom gripandet om Kristi förtjänst är underordnad”).⁵² Enligt Skriften fördelar sig inte skänkandet av saligheten så, att en tredjedel av syndaförlåtelsens funktion tillskrivs Guds nåd i Kristus, en tredjedel evangelium eller nådemedlen och en tredjedel tron, utan helheten tillkommer var och en av dessa faktorer om än i olika relationer. Enligt Skriften är Guds nåd i Kristus allena saliggörande (Rom. 3:24), evangelium är allena saliggörande (1 Kor. 15:2), tron allena är saliggörande (Gal. 2:16). Detta uttrycker Konkordieformeln på ett riktigt sätt så här: ”av nåd, utan förtjänst, utan lagen, utan gärningar, icke av gärningar osv., ord, vilka alla på samma gång säga, att vi bliva rättfärdiga och saliga endast genom tron på Kristus.”⁵³ Ännu skarpare är Luthers formulering: ”Inte ens i detta avseende gör tron rättfärdig, nämligen såtillvida att den är Den Helige Andes gåva, utan helt enkelt såtillvida att den har relation till Kristus.”⁵⁴ Detta är den biblisk-lutherska läran. Den som förnekar tron som Guds gåva och på ett synergistiskt sätt lär om trons uppkomst, kan inte heller ha rätt lära om den saliggörande tron, därför att han uppfattar tron som något som delvis är ett människoverk och följaktligen i trons namn lär en rättfärdiggörelse på grund av gärningar. Tar man således hänsyn till trons kvalitet vid syndaförlåtelsens tillägnelse, så förläggs hela saken strax till Lagens och gärningarnas område (Mot detta säger Luther: ”I trons och kärlekens ställe sätter jag Kristus och säger: Detta är min rättfärdighet”).⁵⁵

Invänder man mot trons blotta instrumentalitet, att tron i Skriften förekommer även under begreppet Guds bud (1 Joh. 3:23) och kallas för lydnad (Rom. 1:5, Apg. 6:7), så är vårt svar att tron i dessa skriftställen inte betraktas som en moralisk prestation, utan meningen är denna: Eftersom evangelium är budskapet om syndernas förlåtelse för Kristi skull, inte bara tillåter Gud oss att anse honom vara nådig för Kristi skull, utan han t.o.m. befäller oss att göra det. Men här har vi inte ett Lagens bud utan ett koncentrerat evangelium, såsom fallet även är i Matt. 11:28, Apg. 16:31 osv.

Sågs det vidare, att tron likväl är ett människans handlande eller verk – vilket också Luther kallar den för⁵⁶ – så är det förvisso så, att tron är ett

⁵² Jfr Calovius, Loci X, 623 ff.

⁵³ SKB, s. 509.

⁵⁴ WA Br 6, 99 f.

⁵⁵ Jfr Gerhard, Loci, De lustif., 164.

⁵⁶ Jfr WA 42, 565 f.

verk i den meningen att den är en aktivitet i människans förstånd och vilja, ty det är inte Den Helige Ande utan människan som tror – naturligtvis genom Den Helige Andes verkan.⁵⁷ Därmed är det samtidigt sagt att tron inte rättfärdiggör som moralisk gärning. Då romarna mot trons blotta instrumentalitet gör gällande att vi tar emot syndernas förlåtelse genom en gärning, nämligen genom bönen ”Förlåt oss våra synder”, och att hänsyn därför måste tas även till tron som gärning vid syndernas förlåtelse, så skall man observera Gerhards svar på detta: ”Tron tar visserligen emot syndaförlåtelsen genom åkallan, men inte genom åkallandets gärning, utan såtillvida att tron vid denna åkallan klamrar sig fast vid Guds löften om nåd och förtröstar på dessa.”⁵⁸

Mot den rent instrumentala uppfattningen av tron i rättfärdiggörelsen protesterar romerska semipelagianer och protestantiska synergister genom att säga, att en sådan uppfattning av tron gör den till en obetydlig skuggföreteelse och rentav kopplar bort tron från frälsningsordningen. De säger också att lutheranerna föraktar tron och omintetgör den med sitt axiom: Tron rättfärdiggör inte av sig själv som mänsklig kvalitet utan för Kristi skull som den omfattar.⁵⁹

Till detta kan följande sägas: 1. Enligt Skriften är tron absolut nödvändig för att bli rättfärdiggjord och salig (Mark. 16:16). 2. Enligt Skriften är emellertid denna tro – som utgör skillnaden mellan dem som blir frälsta och dem som blir fördömda – inte bara en *donum Dei*, en Guds gåva (Ef. 1:19-20), utan den är också rent instrumental vid mottagandet av rättfärdiggörelsen. Den har således ingen som helst egen godhet, ty Skriften sätter denna tro i motsättning till all mänsklig godhet och dygd (Rom. 3:28, Ef. 2:8). Den som lägger in egen godhet i tron, kopplar inte bara bort nåden (Rom. 11:6) utan även tron, därför att den saliggörande tron enligt Skriften inte är något annat än *fiducia cordis* (Rom. 11:22, 35) Vill vi hålla fast vid det skriftenliga innehållet i begreppen saliggörande nåd och saliggörande tro, så måste våra tankar hålla sig inom de gränser som Konkordieformeln anger.⁶⁰ Mellan saliggörandet av nåd genom tron och förtappelsen genom egen skuld för otrons skull finns det inte någon rationell förmedling.

⁵⁷ Jfr Quenstedt, Syst. II, 1343.

⁵⁸ Loci, De lustif., 182.

⁵⁹ Fides iustificat non propter se, ut est in homine qualitas, sed propter Christum, quem apprehendit.

⁶⁰ Jfr SKB, s. 667.

6. Den saliggörande tron är direkt tro, ”fides directa”

Den rättfärdiggörande tron, som griper löftet om nåden, kan finnas utan att människan är medveten om att hon tror. Den kristne tror *fide actuali*, med verkligt aktiv förtröstan – antingen hon nu är vaken eller sover, är vuxen eller barn.⁶¹ Tron finns t.o.m. då de botfärdiga i anfäktelsens stund (*in statu temptationis*) i hjärtats ångest menar sig inte tro. Det är därför en villolära att beskriva tron som ett medvetet mottagande av Guds nåd. Menar man detta på allvar, så ligger för det mesta synergismen bakom. De lutherska teologerna skiljer med rätta mellan den direkta och den reflekterande tron (*fides direkta, fides reflexa*). Med *fides directa* menar de den tro som riktar sig direkt på den i evangeliets löfte erbjudna syndaförlåtelsen och som griper om denna. Med *fides reflexa* menar de tron när den gör sig själv till betraktelsens objekt och avläser sin existens genom sina verkningar och frukter. Gripmedlet för mottagandet av Guds nåd är inte tron som *fides reflexa* utan bara tron som *fides directa*, dvs. tron som verkligen griper den i evangelium framräckta syndaförlåtelsen. Utifrån Skriften skall man hålla fast vid detta mot allt svärmeri.

Visst kan och bör den kristne inse att han står i tron. Detta förutsätter Skriften som det normala tillståndet (Apg. 16:34, Ef. 1:19, 2 Tim. 1:12). Ändå förekommer det att kristna ofta är ovissa om sitt trostillstånd. Denna ovisshet skall inte livnäras utan avlägsnas. Men alla tvivlande skall inte behandlas på samma sätt. Har deras ovisshet sin grund t.ex. i att de är försumliga i bruket av nådemedlen eller överlag lever lättsinnigt, så skall man börja med att avslöja denna skada med hjälp av Lagen (2 Kor. 13:5). Men om ovissheten har sin grund i ett av syndaskulden förskräckt och sårat samvete, så skall vederbörande behandlas med idel evangelium, dvs. tröstas med den objektiva försoningen (2 Kor. 5:19, Rom. 4:25) och med det faktum att Guds nåd är större än alla synder (Rom. 5:20-21). Man skall också låta honom få höra att redan en förskräckt syndares längtan efter Guds nåd i Kristus eller efter saligheten i Kristus är sann tro, eftersom att den naturliga människan inte kan begära Guds nåd i Kristus utan bara hålla den för dårskap (1 Kor. 2:14, 1:23). Då tvivlande i en del fall med en viss egensinnighet

⁶¹ Jfr Luther WA 17:2, 86.

begär bevis på sin tros existens, skall man uppmana dem att låta frågan om de tidigare trott vara och istället nu i tro gripa om den nåd som räcks åt alla syndare. Kort sagt: alla tvivel på Guds nåd skall avlägsnas genom Guds Ord, Lag och evangelium.

7. Den saliggörande tron och vissheten om nåden

Tron på Guds nåd är alltid viss – på ett gudomligt sätt viss – därför att Guds nåd är trons objekt och gripandet av detta objekt är en gudomlig verkan i människans hjärta. *Monstrum incertitudinis* kan bara läras av dem som berövar tron dess objekt, nämligen evangelium om Guds nåd i Kristus, och som låter själva tron vara en synergistisk, mänsklig självavgörelse eller moralisk prestation. I själva verket finns det dock vid sidan om tron även tvivel i den kristnes hjärta. Sådana tvivel kommer från köttet som ännu besmittar de kristna. Dessa tvivel skall inte – såsom det sker hos papisterna och synergisterna – berömmas och livnäras som en god sak. De skall bestraffas som synd och bekämpas som sådana (1 Joh. 5:10).⁶²

I anslutning till vissheten om nåden som är given med tron skall även läran om Den Helige Andes vittnesbörd behandlas. På ett träffande sätt skiljer våra dogmatiker mellan Den Helige Andes direkta (inre) och indirekta (yttre) vittnesbörd. Det direkta eller inre vittnesbördet är själva tron, inte något utanför och vid sidan om tron. Eftersom tron är det av Gud i hjärtat verkade bejakandet av evangeliets löften, så finns alltid också Guds vittnesbörd om den i Ordet uttalade syndaförlåtelsen i och med att tron existerar (1 Joh. 5:10). Riktigt säger Apologin: ”Tron i ordets egentliga mening innebär övertygelse om löftets sanning, då mitt hjärta och Den Helige Ande i hjärtat säger, att Guds löfte är sant. Om denna tro talar Skriften.”⁶³ Det indirekta eller yttre vittnesbördet har vi då Den Helige Ande frambringar trons förnimbara, med sinnena uppfattbara, frukter som kärleken till Gud och nästan osv. (Joh. 8:47, 1 Kor. 8:3, 1 Joh. 3:14, 5:4-5).

Även det yttre vittnesbördet om nådaståndet som kommer till uttryck i de kristna gärningarna är Den Helige Andes vittnesbörd, därför att icke-kristna som inte har Den Helige Ande inte förmår göra några

⁶² Chemnitz, *Loci, De iustif.*, s. 279 ff.

⁶³ SKB, s. 122 med förkortad text.

sådana.⁶⁴ Apologin betecknar de kristnas goda gärningar vid sidan om dopet och nattvarden som tecken på och vittnesbörd om (*signa et testimonia*) syndernas förlåtelse.⁶⁵ Dock förblir det sant, att de kristnas visshet om nåden inte grundar sig på gärningar utan – tvärtemot allt seende och kännande – på de evangeliska löften i Kristus, ty tron håller sig ju till den objektiva tillsägelsen om nåden, vilken är oberoende av alla gärningar.

8. Den saliggörande tron är tron på den i evangeliets ord framräckta nåden

Eftersom den rättfärdiggörande tron har evangelium som sitt objekt, är det därmed samtidigt sagt att den alltid är tro på den i evangeliets löf-tesord uttalade förlåtelsen. Vi konfronteras med ett mycket grovt återupprepande av Zwinglis, Schwenkfelds, Weigels, kväkarnas och andras svärmeri, när moderna teologer påstår att de första lärjungarnas tro vuxit fram inte genom Kristi vittnesbörd om sig själv (alltså inte genom hans Ord), utan istället ur det verklighetsintryck som lärjungarna dagligen stått under. Men det är raka motsatsen som är sanningen, ty enligt Skriften är den tro som förenar med Kristus, alltid tro genom Ordet om Kristus (Rom. 10:17) och på Ordet om Kristus eller på evangelium (Joh. 17:20, 8:31-32). Även de första lärjungarnas tro på Kristus var tro genom Ordet och tro på Kristi ord (Joh. 6:68, 15:3, 1:7, Matt. 1:20 ff, Luk. 2:10 ff). Det finns inte någon tro på Kristi person utan tron på det gudomliga Ordet om denne person, och det finns inte någon tro på Kristi verk eller på kristna frälsningsfakta utan tron på det gudomliga Ordet om dessa frälsningsfakta (Rom. 10:14 ff).

Utan Kristi Ord tror man inte på Kristus, utan man tror, som Luther uttrycker det, ”ut i luften”. Den upphöjde Kristus vill inte heller handla med människorna genom verklighetsintryck eller syner utan endast genom sitt Ord, när det gäller tron och saligheten (Joh. 8:31-32, 17:20, Mark. 16:15, Matt. 28:19). Syner och intryck av Kristus utan Ordet blir det först då den yttersta dagen bryter in (1 Kor. 13:12). Fram till den dagen gäller aposteln Pauli varning i 1 Tim. 6:3 ff. Den som har en tro som påtvingats honom genom en Kristusuppenbarelse, alltså en tro som

⁶⁴ Jfr Luther, WA 22, 138 f.

⁶⁵ SKB, s. 151.

inte har sitt ursprung i evangeliets ord, befinner sig mitt i Roms och svärmarnas läger. Den rättfärdiggörande trons objekt och därmed även dess väsen har då övergivits. Det är därför de lutherska bekännelseskriterierna så starkt framhäver detta faktum, att den rättfärdiggörande tron har den i Ordet framräckta syndaförlåtelsen som sitt objekt.⁶⁶

9. Barnens tro

Den saliggörande tron finns även hos barnen, ty Skriften tillskriver dem inte bara tron (Matt. 18:6, 1 Joh. 2:14) utan också trons frukt och verkan, nämligen himmelriket (Mark. 10:14, Matt. 19:14, Luk. 18:16). Den som frånkänner barnen tron gör det i strid mot den heliga Skrift och av rationalistiska överväganden. Man säger att eftersom barnen ännu inte lärt sig bruka förnuftet, så kan de inte tillgodogöra sig Den Helige Andes verkan och således inte tro. Mot detta vittnar Skriften inte bara om barnatrons faktum, utan tillägger uttryckligen att de vuxna måste återföras till barnets tillstånd, innan de kan ingå i Guds rike (Luk. 18:17). Så lite är barnens tillstånd, att inte ha nått fram till förnuftets bruk, ett hinder för dem att komma till tro. Frågan är således bara genom vilket medel Gud uppväcker tron hos barnen. Men den frågan blir föremål för närmare behandling längre fram i samband med läran om dopet. När det gäller frågan om barnens förmåga att ta emot Den Helige Andes verkningar eller att komma till tro, har Johannes Döparens exempel beviskraft. Redan i moderlivet blev han uppfylld av helig Ande (Luk. 1:15). Detta är ett stringent bevis för att barn, som ännu inte nått fram till förnuftets bruk, kan tro.

Barnatrons närmare beskaffenhet kan vi inte förklara, men den är *fides actualis*, dvs. en tro som faktiskt griper om Kristus (Matt. 18:6) och ingalunda bara ett överksam tillstånd (*habitus otiosus*) eller en möjlighet till framtida tro (*mera potentia*). Barnens tro är inte *fides reflexa*, en tro som är knuten till medvetandet, utan den är *fides directa*, dvs. en tro som sätter sin tillit till det för tron utmärkande objektet, Kristus, syndares frälsare.

När nyare teologer medger att Den Helige Ande berör barnets innersta själsliv och vänder det till nåden, men inte vill kalla detta för tro, så hänger det ihop med den synergistiska synen på tron som en medve-

⁶⁶ Jfr Apologin, SKB, s. 162, 165, 111.

ten hållning eller som ett medvetet moraliskt handlande. Luther talar utifrån Skriften om denna sak på ett helt annat sätt.⁶⁷

10. Olika betydelser av ordet tro och terminologiska frågor

Ordet tro betecknar i Skriften även trofasthet och pålitlighet och används både om Gud (Rom. 3:3, 2 Tim. 2:13) och om människor (Gal. 5:22, på detta ställe står tron som trofasthet bland de uppräknade dygdena). Tron i denna mening hör naturligtvis inte till rättfärdiggörelsen utan till kapitlet om helgelsen och de goda gärningarna. Från den rättfärdiggörande tron, vars objekt är den i evangelium framräckta syndaförlåtelsen, skall man skilja den tro som är riktad mot de gudomliga löfterna om lekamligt gott och som gör oss delaktiga i dessa, ty tron är *fides iustificans*, rättfärdiggörande tro, endast genom att den förtröstar på löftet om syndernas förlåtelse. Man skall emellertid hålla fast vid att förtröstan på Gud, i den mån han lovar lekamliga gåvor, alltid förutsätter förtröstan på löftet om syndernas förlåtelse. Ingen skulle ens för en natt på ett kristligt vis kunna anbefalla sig i Guds bevarande händer, om inte i hans hjärta bodde tro på att Gud förlåtit honom hans synder.⁶⁸ Förtröstan på Guds löften ifråga om lekamliga ting är därför också ett tecken på att tron på syndernas förlåtelse bor i hjärtat. Detta är vidare orsaken till att syndernas förlåtelse tillskrivs den tro vars objekt också är löftet om lekamliga ting (Rom. 4:17 ff).⁶⁹

I anslutning till det subjektiva begrepp enligt vilket tron betecknar förtröstan på evangeliets löften om nåd, används ordet tro också i en objektiv mening, nämligen för att beteckna den kristna läran att människorna genom tron på evangelium blir rättfärdiggjorda och saliga även utan Lagens gärningar (Apg. 6:7, Gal. 1:23, Jud. v. 3: ”den tro som en gång för alla blivit meddelad”, dvs. hela den kristna läran). Detta sker enligt principen ”Benämningen sker efter den viktigaste delen” (*denominatio fit a parte potiori*), därför att tron på evangelium är hela den kristna lärans mest karakteristiska del. Medan äldre teologer ofta i onödan tagit ordet tro i dess objektiva mening, går somliga senare teologer

⁶⁷ WA 17:2, 86.

⁶⁸ Jfr Luther, WA 44, 789 f, Chemnitz, Loci, De iustif., s. 263.

⁶⁹ Jfr Luther, WA 10:I, 1, 424 f.

för långt när de påstår att ordet alltid används endast i subjektiv mening i Nya Testamentet. När det gäller uttrycket levande tro, skall man hålla fast vid att tron alltid är levande när den griper om Kristus eller löftet om nåden. Den blir inte levande genom att den verkar goda gärningar, utan med sina gärningar visar den för människor att den är levande.

UPPKOMSTEN AV TRON PÅ EVANGELIUM ELLER LÄRAN OM OMVÄNDELSEN

(*DE CONVERSIONE*)

Avfallet från evangelium och återvändandet till den romerska gärningsläran, som Luther i så hög grad beförde kunde ske mitt ibland hans egna anhängare, blev först och främst uppenbart vid läran om trons uppkomst eller om omvändelsen. Luther hade inte bara med skärpa avvisat Erasmus sats att den naturliga människan behållit förmågan att ta till sig Guds nåd (*facultas applicandi se ad gratiam*), utan han hade också eftertryckligt påpekat att Erasmus villolära var det som utgjorde påvedömetts egentliga fundament.

Men Melancthon, Luthers ivrigaste medarbetare som han skattat så högt, gjorde Erasmus villolära hemmastadd i den lutherska kyrkan, trots Luthers allvarliga framhävande av att synergismen drabbade själva hjärtat i den kristna läran.⁷⁰ Melancthons grova synergism, att människan vid omvändelsen kan medverka med naturliga krafter, vek senare för en finare synergism enligt vilken människan vid sin omvändelse kan medverka med krafter som meddelas henne genom nåden. Men i sak förblev synergismen vid Erasmus och Melancthons *facultas applicandi se ad gratiam*, och ända in i vår tid bekämpar även konservativa teologer med denna föreställning den biblisk-lutherska läran om omvändelsen. Därför måste *locus de conversione*, läran om omvändelsen, få en ingående behandling.

⁷⁰ WA 18, 786.

1. Vari omvändelsen består

(*Forma conversionis*)

Eftersom Gud i Kristus är nådigt sinnad mot människorna, och eftersom han i evangelium låter detta nådiga sinnelag förkunnas för dem (2 Kor. 5:19), består människans omvändelse inte i att hon gör försök att bättra sitt leverne, utan endast i att hon under samvetskval, dvs. i förtvivlan om sin egen moral och allt sitt handlande, kommer till tro på evangelium eller på Kristus, syndares frälsare (Apg. 11:21). Luther definierar omvändelsen riktigt, då han skriver: ”Att omvända sig till Gud är att tro på Kristus, att han är vår medlare och att vi genom honom har det eviga livet.”⁷¹ Det är alltså helt skriftenligt, när de lutherska lärarna säger att omvändelsens väsen (*forma conversionis*) består i uppväckandet av tron på Kristus.⁷²

Uppfattningen att omvändelsen består i en moralisk förbättring av levernet eller i ett moraliskt handlande hos människan ligger utanför kristendomens ram, därför att den förlägger återvändandet till Gud till människans gärningar och förnekar så Kristi försoningsverk. En yttre förbättring av levernet (*iustitia civilis*) har visserligen värde för staten och det borgerliga livet, men därigenom återvänder ingen människa till Guds nådegemenskap. Upptagandet i nådens gemenskap med Gud sker endast när en syndare, som genom Guds Lag dömts till döden, i tron tar emot den nåd som Kristus förvärvat åt alla människor, och som han i evangelium erbjuder alla.

Beträffande omvändelsens varifrån och vartill, *terminus a quo* och *ad quem conversionis*, skall man således hålla fast vid följande: Så länge en människa inte har kommit till tro på evangelium om Kristus, den korsfäste, är hon oomvänd, vare sig hon borgerligt sett lever lastbart eller rättskaffens, vare sig hon är bildad eller obildad, barbar eller kulturmänniska, vare sig hon är helt okunnig eller ytterligt kunnig i den kristna läran. Detta lär Skriften i Ef. 2:12. Men så snart tron på Kristus finns i människohjärtat – även om det bara är fråga om trons första gnista – då har omvändelsen till Gud skett (Ef. 2:13). Visst säger Skriften också att människan omvänder sig från att göra synd till att hålla Guds bud (Hes. 18:21), men i dessa skriftutsagor beskrivs omvändelsen

⁷¹ WA 52, 617, 40:2, 440.

⁷² Jfr Quenstedt, Syst. II, 706.

enligt de frukter som på ett oskiljbart sätt är förbundna med hjärtats omvändelse, och genom vilka hjärtats omvändelse blir uppenbar inför människorna som inte kan se in i hjärtat. I dess egentliga, trängre mening är en människas omvändelse en omvändelse till evangelium eller till Kristus, syndares frälsare (Apg. 11:20-21, 1 Petr. 2:25). Omvändelsen till Lagen eller till att göra Guds vilja i Lagen sker indirekt som en följd av omvändelsen till evangelium (jfr Apologin, som vill låta botens eller omvändelsens frukter gälla som omvändelsens tredje stycke).⁷³

2. Omvändelsens verkande orsak

(Causa efficiens principalis conversionis)

Frågan om vem som verkar omvändelsen skall besvaras på följande sätt: a. Det är inte människan som åstadkommer omvändelsen (pelagianism) b. inte heller människan tillsammans med Gud, vare sig på så sätt att människan påbörjar omvändelsen och Gud fullbordar den (semipelagianism), eller på så sätt att Gud påbörjar omvändelsen och människan fullbordar den (synergism), utan c. Gud ensam verkar omvändelsen (monergism).

I omvändelsen är människan den som omvänds, dvs. människan är inte aktiv vid sin omvändelse, utan hon erfar eller är föremål för omvändelsen som Gud ensam verkar i henne. Detta är Skriftens och de lutherska bekännelseskriaternas lära om omvändelsen. Och detta lär Skriften: **a.** inte bara så, att den frånkänner människan varje förmåga att tro på evangelium (Joh. 6:44, 1 Kor. 2:14) utan även tillskriver henne motsträvighet mot evangelium och rentav fiendskap mot Gud så länge hon är en naturlig (dvs. oomvänd) människa (Rom. 8:7). **b.** Positivt uttryckt kallar Skriften detta att en människa kommer till tro på Kristus för ett verk av Guds nåd och allmakt (Fil. 1:29, Ef. 1:19-20), och den beskriver det vidare som en födelse av Gud (Joh. 1:12-13) och även som en uppväckelse från de döda (Kol. 2:12). Skriften liknar detta med skapelsen av ljuset vid världens skapelse (2 Kor. 4:6). På ett så bestämt och mångfaldigt sätt vittnar således Skriften om att uppkomsten av tron på evangelium uteslutande är ett Guds verk. Allt som sägs mot detta bottnar i överväganden som sker utanför Skriften.

⁷³ SKB, s. 192.

Även de lutherska bekännelseskriterierna lär monergism utifrån Skriftens utsagor, och den framhävs om och omigen med de allra starkaste ord. Bekännelseskriterierna säger, att Skriften tillskriver omvändelsen *in solidum*, dvs. helt och hållet, Guds verkan och Den Helige Ande.⁷⁴ Vid den närmare utläggningen tilläggs följande detaljer: **a.** Det finns inte tre verkande orsaker till omvändelsen (Den Helige Ande, Guds Ord och människans vilja, som inte gör motstånd). Det finns bara två orsaker (Den Helige Ande och Guds Ord). **b.** Den mänskliga viljan spelar vid omvändelsen inte någon annan roll än som *subiectum convertendum*, dvs. som den som skall omvändas. Den gör ingenting till sin omvändelse (*nihil confert*), utan erfar den bara (*tantum patitur, quod Deus in homine agit*).⁷⁵ **c.** Att människan inte medverkar vid sin omvändelse utan bara förhåller sig passiv (*pure passive, tamquam subiectum patiens*) vid denna process beror på att hennes vilja inte kan eller vill böja sig för Guds nåd. På grund av sin medfödda, onda och gensträviga natur (*pro insita sua rebelli et contumaci natura*) strävar den emot Gud och hans vilja (*hostiliter repugnat*) så länge den inte blir upplyst och regeras (dvs. blir omvänd) av Guds Ande.⁷⁶ **d.** Människan är vid omvändelsen ingalunda någon stock eller sten; hon är mycket värre än en sten eller stock. Människan är varken stock eller sten eftersom hon även efter syndafallet är en av Gud med förnuft utrustad skapad varelse. Hon äger således förstånd och vilja, och i sitt förstånd och i sin vilja erfar hon Guds verkan. Människan är värre än en stock eller sten, ty ingen av dessa gör motstånd mot den som rör dem, men människan strävar emot Guds Ord och vilja ända till dess att Gud uppväcker henne ifrån syndens död och upplyser och förnyar henne.⁷⁷ **e.** Bekännelseskriterierna varnar för talesätt som inte motsvarar den sunda lärans form, t.ex. att Gud drar dem som vill, eller att den mänskliga viljan inte är sysslolös vid omvändelsen, utan att den också verkar någonting (*non est otiosa, sed agit aliquid*). För att tala om saken på rätt sätt måste man säga att det inte är redan vid omvändelsen utan först efter omvändelsen som människan samverkar med Gud (Konkordieformeln: ”Däremot är det rätt att säga, att Gud i omvändelsen genom Den Helige Andes dragande av motsträviga och ovilliga människor gör villiga, och att efter denna omvändelse människans pånyttfödda vilja i den dagliga botens övning

⁷⁴ SKB, s. 564.

⁷⁵ SKB, s. 577.

⁷⁶ SKB, s. 562 f.

⁷⁷ SKB, s. 571, 564, 563.

inte är överksam utan medverkar i alla Den Helige Andes verk, som han gör genom oss").⁷⁸ Så kraftigt lär de lutherska bekännelseskriterierna monergismen och avvisar därmed synergismen.

För att förstå Guds allenaverksamhet vid omvändelsen måste man ha omvändelsens väsen (*forma conversionis*) för ögonen, nämligen att omvändelsen består i att komma till tro på evangelium. Gör man inte det blir man lätt bedragen av yttre verk. Människan kan nämligen, i syfte att därigenom nå Gud eller i varje fall att komma honom närmare, utföra gärningar som väcker förvåning och beundran. Hon kan t.ex. göra pilgrimsfärder över hela jordklotet, skänka bort allt hon äger åt de fattiga och låta sin kropp brännas upp. Men hon är absolut inte i stånd att tro, att Gud för Kristi skull är henne nådig utan något som helst handlande från hennes sida. Den naturliga människan ställer sig alldeles oförstående och är t.o.m. direkt fientlig (1 Kor. 2:14, 1:23, Rom. 8:7) till denna gudomliga tanke som aldrig någonsin uppstått i en människas hjärta (1 Kor. 2:9). Så länge och i den mån människan tänker och dömer enligt sin natur, tänker hon sig omvändelsen till Gud som något som ligger på gärningarnas eller den moraliska prestationens plan (jfr Apologin: "Denna uppfattning om lagen vidlåder på ett naturligt sätt människornas sinnen, och den kan inte utrotas, om vi icke bliva av Gud själv undervisade").⁷⁹

I enlighet med sin medfödda lagiska uppfattning förkastar den naturliga människan evangelium. Hon har visserligen förmågan att vända sig från nåden, *facultas aversandi gratiam*, men hon har inte Erasmus och Melanctons *facultas se applicandi ad gratiam*, förmågan att ansluta sig till nåden. Omvändelsen kommer fördenskull till stånd endast genom att Gud ändrar (förnyar, förvandlar) människans hjärta, så att det bortser ifrån allt eget handlande och förtrostar på den i evangelium framräckta nåden. Luther betecknar med rätta omvändelsen (Guds verkande av tron i människan) som "ett så stort verk som om han skulle skapa himmelen och jorden på nytt."⁸⁰

Moderna teologer talar om en dragning mot ovan hos den naturliga människan, en uppriktig strävan efter försoning med Gud, och i det ser de en anknytningspunkt för omvändelsen. De glömmer emellertid att denna dragning uppåt sker i Lagens riktning, alltså i rakt motsatt rikt-

⁷⁸ SKB, s. 507.

⁷⁹ SKB, s. 148.

⁸⁰ WA 12, 270.

ning till den väg på vilken man kommer till Gud. Dragningen mot ovan på Lagens linje var särskilt starkt utvecklad hos Paulus före hans omvändelse. Denna dragning hade enligt hans autentiska berättelse dock inte till följd att han kom Gud närmare, utan den gjorde honom full av "raseri" mot de kristna och evangelium (Apg. 26:9 ff).

3. De medel genom vilka omvändelsen äger rum

(Media, quibus conversio a Deo efficitur)

Består omvändelsen i att en människa kommer till tro på den i evangelium framräckta syndaförlåtelsen, så är omvändelsens medel evangelium. Samma evangelium som för judarna är en stötesten och för grekerna en dårskap har den underbara egenskapen, att den förskaffar åt sig själv erkännande, dvs. tro (Rom. 10:17, Joh. 17:20). Där omvändelsen skall komma till stånd, måste evangelium höras eller läsas (Rom. 10:14 ff, Joh. 5:39, 17:20). Alla som vill förbli i omvändelsens tillstånd måste ständigt bruka evangelium. Men eftersom ingen tar emot den i evangeliet framräckta nåden som inte dessförinnan ser sig vara förtappad i evighet för sina synders skull, måste Lagens predikan gå före och åtföljas evangeliets predikan (Rom. 3:19-20). Lagens predikan främjas även av yttre händelser i livet (nöd, Luk. 15:14-18, Apg. 16:26 ff, Ps. 119:71 och välgång Rom. 2:4) som Gud låter komma över människorna.

Kort sagt, om det skall bli någon omvändelse till Gud, måste Lag och evangelium predikas så, att de förbinds och åtskiljs på rätt sätt. Det är ett grovt missbruk av Skriftens lära om Guds allenaverksamhet i omvändelsen, när människor vill låta hörandet av Ordet anstå och väntar sig en omvändelse utan medel. De lutherska bekännelseskrifterna varnar uttryckligen för detta missbruk.⁸¹

4. De inre processerna vid omvändelsen

(Motus interni, quibus conversio absolvitur)

Verkas omvändelsen genom evangelium med Lagens hjälp, så har därmed de inre processerna under omvändelsen redan beskrivits. Dessa processer är a. samvetets ångest (*terrores conscientiae*) som hjärtat känner på grund av synden som det fått insikt om genom Lagen (Apg.

⁸¹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 568-569, 570.

16:29-30), b. hjärtats förtröstan (*fiducia cordis*) på den syndaförlåtelse som erbjuds i evangelium (Apg. 16:31). Till omvändelsen hör alltså ånger och tro. Där dessa av Den Helige Ande genom Lag och evangelium verkade inre rörelserna (*motus interni*) inte föreligger, finns inte heller någon omvändelse. Men där de finns, råder inget tvivel om att det är fråga om en äkta omvändelse.

Om graden av ånger och tro är följande att säga: Det fordras inte någon särskild grad av ånger eller tro. Sann ånger har man, när man inte bara fruktar sina synders timliga straff utan också vet sig vara evigt förtappad för sina synders skull (Apg. 16:30). Ångern av kärlek till Gud hör inte till omvändelsen, utan kommer först som en följd av tron på Kristus. Sann tro föreligger om så bara är en liten gnista av tro tänts i hjärtat (*scintillula fidei*).⁸²

Det är av största betydelse att man på rätt sätt beskriver de inre processerna genom vilka omvändelsen äger rum. För det första gäller det att avvärja såväl den köttsliga säkerheten som förtvivlan. Detta kan bara ske genom att vi inte räknar för mycket eller för litet med till omvändelsen. Vi skulle främja den köttsliga säkerheten, om vi lärde en omvändelse utan samvetskval, och vi skulle – i den mån det beror på oss – driva själarna till förtvivlan, om vi till omvändelsens uppkomst ville räkna mer än förtröstan på den i evangelium tillsagda syndaförlåtelsen. För det andra gäller det att avvärja synergisternas förtal av oss. Dessa beskyller som bekant alla som inte medger någon mänsklig samverkan vid omvändelsen för att lära en tvångsomvändelse utan några inre rörelser i människans hjärta och samvete. Mot detta förtal inskräpper de lutherska bekännelseskriterierna upprepade gånger de inre processerna vid omvändelsen.⁸³

5. Omvändelsen sker på ett ögonblick

(*Conversio momentanea est*)

Eftersom omvändelsen sker genom att man kommer till tro på den Gud som genom Kristus är nådig, äger den alltid rum på ett enda ögonblick, nämligen då under *terrores conscientiae* genom evangelium en liten gnista av tron tänds i hjärtat eller en längtan efter Guds nåd verkas. Om

⁸² Konkordieformeln, SKB, s. 570.

⁸³ Konkordieformeln, SKB, s. 570.

en omvändelse som sker så småningom (*successive*) kan man bara tala när man till omvändelsen räknar vissa rörelser i hjärtat som i de flesta fall föregår trons uppväckande och som kan sträcka sig över en kortare eller längre tidsrymd (förberedande rörelser *motus praeparatorii*, så Luther, Chemnitz m.fl.). Dessa *motus praeparatorii* uppkommer genom att Lagen i Guds hand är en tuktomästare till Kristus. Man har talat om *motus (actus) praeparatorii* både i rätt och felaktig mening. *Motus praeparatorii* kan betecknas som goda endast i den mån de är framkallade av Gud. Framkallade av människan, vars vilja fortfarande är fientlig mot Gud före omvändelsen, är dessa rörelser köttsliga rörelser, *motus carnales* eller *animales*.

Läran om ett mellantillstånd mellan omvändelse och icke-omvändelse (*status medius, homo renascens, homo in statu medio constitutus*) är ett skriftvidrigt, synergistiskt-pietistiskt antagande. Det är skriftvidrigt därför att Skriften endast känner till två slags människor: troende och icke-troende (Joh. 3:18, 36, 6, Mark. 16:16). Det är fördärligt för själarna därför att det förleder till att man å ena sidan behandlar redan omvända som oomvända och således plågar dem i onödan och rentav störtar dem i förtvivlan. Å andra sidan förleder det till att man för själarna in i egenrättfärdighet. I båda fallen väcks föreställningen att omvändelsen till Gud inte skulle ske genom tron på Guds nåd i Kristus, utan snarare genom mänsklig prestation.

Till stöd för en omvändelseprocess, under vars förlopp människan tänks medverka till sin omvändelse, har man också åberopat Chemnitz (så gör Latermann, kretsen kring Musaeus, nyare lutheraner). Quenstedt och Calovius påstås ha gått utöver Chemnitz, då de låter omvändelsen i egentligt mening, dvs. omvändelsen fattad som trons uppväckande, ske på ett ögonblick. Här föreligger ett missförstånd, ty för Chemnitz är den människa som fått trons första början redan andligt levande eller omvänd.⁸⁴ Det är på den människan han tillämpar sådana utsagor som Luk. 19:13, Matt. 25:26, 2 Tim. 1:6. De i dessa ställen omnämnda verkningarna skulle Chemnitz säkert inte tillskriva någon oomvänd människa. Hans polemik gällde svärmarna som med ett säkert och sysslolöst sinne ville sinne vänta tills förnyelsen eller omvändelsen enligt de anförda stadierna, utan någon rörelse från deras sida, hade avslutats genom Den Helige Andes verkningar. Chemnitz vill att de skall betänka, att så snart den förekommande nåden – dvs. trons första början och omvändelsen –

⁸⁴ Jfr Loci, De Lib. Arbitr. c. 7 p.m. 199.

ges, så börjar strax kampen mot köttet. Så lär även Chemnitz en omvändelse som sker på ett enda ögonblick. Det är dock så, tillägger han, att man inte kan konstatera exakt det ögonblick, då trons första början och människans omvändelse ges.

För övrigt bottnar hela kampen mot den momentana omvändelsen i ett självbedrägeri, ty kampen gäller ju inte alls den momentana omvändelsen. Dess äldre och nyare motståndare antar ju själva, att det finns ett ögonblick då de förklarar människan vara omvänd. Hos nyare teologer är det den tidpunkt då människan på en impuls från Gud antas bestämma sig eller avgöra sig eller genom sin viljas avgörande omsätta möjligheten till tro i en trosakt. Kampen mot den momentana omvändelsen gäller i själva verket frågan om *sola gratia*, ty omvändelsen skall enligt motståndarna tänkas dels som ett nådens verk, dels som en människas prestation, för att man skall kunna ge en förklaring på problemet *Cur alii, alii non?* (Varför några och inte andra?). Den som då under omvändelseprocessens förlopp till skillnad från andra utmärker sig genom sin riktiga hållning gentemot den erbjudna nåden, blir omvänd.

6. Omvändelsen kan hindras av människan

(Gratia conversionis resistibilis est)

Trots att det är Gud ensam som – med allsmäktig kraft (Ef. 1:19, 2 Kor. 4:6) – verkar omvändelsen, så kan människan ändå förhindra sin omvändelse (Matt. 23:37). Detta har sin förklaring i att Gud verkar omvändelsen genom sitt Ord som medel och inte på ett oförmedlat eller oförtäckt sätt (Matt. 11:28, 23:37). Helt annorlunda förhåller det sig då Gud verkar i ohöljt, gudomligt majestät som på den yttersta dagen. Då är varje motstånd uteslutet (Matt. 25:31-32). Men Skriften förbjuder oss uttryckligen (Ef. 1:19-20, Joh. 1:12-13, 1 Kor. 2:5) att uppfatta den gudomliga verkan genom Ordets medel som mindre gudomlig eller mindre allsmäktig. Vi måste således låta oss nöja med det även av Luther framlagda sakförhållandet: verkar Gud genom medel, så är motstånd möjligt, men verkar Gud utan medel i oförtäckt härlighet, är motstånd omöjligt.

På denna punkt misstar sig både kalvinister och synergister. Kalvinisterna utplånar den allmänna nåden, *gratia universalis*, med den oemotståndliga nåden, *gratia irresistibilis*, genom att påstå att i varje enskilt fall måste det som Gud allvarligt avser alltid ske. Med den emotståndliga nåden, *gratia resistibilis*, stryker synergisterna ut nåden all-

ena, *sola gratia*, genom att hävda att omvändelsen inte är beroende enbart av Guds nådeverkan utan också av en rätt inställning från människans sida till nåden.

7. Transitiv och intransitiv omvändelse

(*Conversio transitiva – conversio intransitiva*)

När vi talar om *conversio transitiva* (Gud omvänder människan) och *conversio intransitiva* (människan omvänder sig), måste vi hålla fast vid att det inte rör sig om två processer, som sakligt och tidsmässigt är olika, utan det är fråga om en och samma process betraktad ur olika synvinklar. Människan omvänder sig i och med att Gud omvänder henne. Det förhåller sig inte så, att Gud först omvänder människan, och att människan sedan i en annan akt omvänder sig (Jer. 31:18). Att komma till Kristus – vilket Frälsaren talar om i Joh. 6:44 – sker genom Faderns dragande eller med andra ord: människan kommer till Kristus, när Fadern drar henne. Den intransitiva och den transitiva omvändelsen är även i aposteln utsaga i Ef. 1:19 sammanslagna till en process. Människan omvänder sig, på samma sätt som båten vänder sig, när den vänds av vinden eller av styrmannen.⁸⁵

Uppdelningen av transitiv och intransitiv omvändelse i två processer, som sakligt och tidsmässigt är olika, sker för att främja synergisternas sak. När det inte bara är fråga om ett oöverlagt talesätt, är syftet med denna tolkning att ta omvändelsen ur Guds händer och lägga den i människans. Bara om man uppfattar den intransitiva omvändelsen i betydelsen fortsatt omvändelse, *conversio continuata*, vilken äger rum under hela det kristna livet, kan man säga att den tidsmässigt följer på den transitiva omvändelsen.

8. Fortsatt omvändelse

(*Conversio continuata*)

Det är skriftenligt att tala om en fortsatt omvändelse, dvs. om en omvändelse som sträcker sig genom den redan troendes hela liv (Matt. 18:3). Nödvändigheten av *conversio continuata* beror på att det onda

⁸⁵ Quenstedt, Syst. II, 725.

köttet ännu besmittar Guds barn (Hebr. 12:1, Rom. 7:21), och att det därför behövs ett fortsatt bortvändande från otron och dess onda frukter och ett fortsatt återvändande i tron till Guds fria nåd och de goda frukterna. Den fortsatta omvändelsen sammanfaller i sak med den dagliga boten. På Skriftens grundval måste man dock strängt skilja mellan den omvändelse genom vilken en människa blir kristen, och den fortsatta omvändelsen som sträcker sig genom hela det kristna livet. Skriften kallar dem som från otro kommit till tro för omvända och pekar på deras omvändelse som en avslutad handling som ligger i det förflutna (1 Petr. 2:25). Den omvändelse varigenom en människa blir kristen är fullbordad i och med trons första uppkomst, med trons begynnelse, *initia fidei*, eller första gnista, *scintillula fidei*.

Senare dogmatiker (Quenstedt, Calovius) skiljer mellan den första och den andra omvändelsen, *conversio prima* och *secunda*. *Conversio prima* fattar de som trons första uppkomst, varvid människan förhåller sig helt passiv, *mere passive*. *Conversio secunda* innebär för dem den fortsatta omvändelsen. Denna distinktion var riktad mot Musaeus och Helmstedtteologerna, som blandade in den fortsatta omvändelsen i den första omvändelsen för att avlägsna *mere passive* ur den första omvändelsen.⁸⁶

9. Upprepad omvändelse

(*Conversio reiterata*)

Enligt Skriften kan människor som verkligen är omvända falla ur nådens tillstånd eller omvändelsen, med andra ord, troende kan förlora tron (Luk. 8:13, 1 Tim. 1:19-20, jfr med Davids och Petrus fall). Detta skall vi hålla fast vid mot kalvinisterna, som bestämt hävdar att de troende bara kan förlora trons utövande (*exercitium fidei*), men att de inte kan förlora själva tron.⁸⁷ Med rätta fördömer de lutherska bekännelse-skrifterna denna kalvinistiska ståndpunkt som skriftvidrig och farlig för själarna.⁸⁸ Å andra sidan måste vi bekänna som Skriftens klara lära att de som fallit ur tron kan omvändas på nytt, vilket Skriften lär i ord och

⁸⁶ Jfr Calovius, Syst. X, 113 ff.

⁸⁷ Ffr Can. Synod. Dordr. c. 5, art.5, 6, ed. Niemeyer, s. 716.

⁸⁸ Jfr Schmalk. art. SKB, s. 330.

exempel (Hes. 18:31, 33:11, David: 2 Sam. 12:13, Ps. 51). *Conversio reiterata* hävdade kyrkan särskilt mot novatianerna.⁸⁹

Det är förvisso sant att det finns en grad av förhärdelse, där ingen omvändelse längre är möjlig, såsom fallet är när det gäller synden mot Den Helige Ande (Matt. 12:31). Men vi måste i allmänhet begränsa oss till en varning för synden mot Den Helige Ande, på samma sätt som även Kristus varnade fariseerna för denna synd. För kyrkan gäller som allmän regel att hon skall predika bättring och syndernas förlåtelse för alla människor (Luk. 24:47), och att hon inte skall vägra ge avlösning åt någon som begär den.⁹⁰

Därmed har det nödvändiga sagts om de stridigheter som uppkom vid 1600-talets slut om en av Gud fixerad nådetermin (*terminus gratiae peremptorius*, den terministiska striden). För kyrklig praxis är det tillräckligt att ge akt på Konkordieformelns ord.⁹¹ En ytterst farlig förvanskning av Skriftens lära om *conversio reiterata* är den romerska läran om boten. Enligt Rom finns det för den fallne ingen återvändo till dopets nåd. Han kan endast klamra sig fast vid den ”andra plankan” (*secunda tabula*), nämligen vid den romerska boten som omfattar tre mänskliga gärningar: hjärtats ånger, *contritio cordis*, munnens bekännelse, *confessio oris*, och gottgörelse genom gärningar, *satisfactio operis*.⁹² Att dessa tre gärningar uppfattas som mänskliga gärningar framgår tydligt av att tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull uttryckligen utesluts från den romerska boten och beläggs med bann. Således är den romerska läran om boten ett fullständigt avfall från Guds Ord, ty Skriften tillskriver Guds nåd och tron syndernas förlåtelse på så sätt att i detta sammanhang alla mänskliga gärningar är uteslutna (Rom. 11:6, 4:5).

⁸⁹ Jfr Augsb. bek. art. XII, SKB, s. 60, Gerhard, Loci, De poenit. 14.

⁹⁰ Jfr Augsb. bek. art. XII, ibid.

⁹¹ ”Så känner också Gud utan tvivel och har för var och en bestämd tid och stund för hans kallelse och omvändelse. Men då han icke uppenbarat detta för oss, har han ålagt oss att vara uthålliga i Ordet och överlåta tid och stund åt Gud.” SKB, s. 666-667.

⁹² Jfr Trident., Sess. XIV, De poenit., c. 3.

Invändningar mot Guds allenaverksamhet i omvändelsen

Mot Skriftens lära om Guds allenaverksamhet i omvändelsen har det gjorts en hel rad invändningar. De skäl som då anförts kan delas upp i två kategorier: förmenta och verkliga. Verkliga skäl kallar vi dem som bildar det egentliga motivet för bekämpandet av Guds allenaverksamhet i omvändelsen; förmenta är sådana som framläggs sedan man av andra orsaker redan tagit ställning mot monergismen.

Förmenta skäl mot Guds allenaverksamhet i omvändelsen

Första invändningen: Tron krävs av människan i Skriften, eller Skriften använder imperativ- och villkorssatser med syftning på trons uppkomst (Mark. 1:16, Apg. 16:31, Rom. 10:9). Av dessa imperativ- och villkorssatser menar man att det framgår att omvändelsen kommer till stånd inte bara genom Guds allenaverksamhet utan även genom mänsklig medverkan, så att människan anpassar sig till nåden eller visar rätt hållning till den.⁹³ Detta argument kollapsar under sin egen tyngd därför att det bevisar för mycket. Imperativ- och villkorssatserna syftar ju på tron över huvud taget eller på trons helhet. Skulle de bevisa någonting mot monergismen, så skulle det vara det att tron helt och hållet är en produkt av människan, eller att tron helt och hållet ligger inom människans förmåga. Detta är emellertid något som inte ens de vill som på grund av imperativformerna söker sluta sig till en människas verksamhet vid omvändelsens uppkomst.⁹⁴ På lika svaga fötter står här det så envist framförda hjälpargumentet, att uppmaningarna till tro på evangelium skulle vara förgäves, ja, att de skulle innebära ett gyckleri från Guds sida, om det hos människan inte fanns förmåga att följa sådana uppmaningar.

Men enligt Skriften är varken de imperativformer som har ett lagiskt innehåll (*admonitiones legales*) eller de imperativformer som har ett evangeliskt innehåll (*admonitiones evangelicae*) förgäves eller onyttiga, trots att människan inte kan rätta sig efter någondera. Av de lagiska uppmaningarna kommer kännedom om synden (Rom. 3:20), och genom de evangeliska uppmaningarna framkallas tron på den frälsning som

⁹³ Jfr Erasmus: *Diatrib.*, mot Luther, W² 18, 1621.

⁹⁴ Jfr Luther WA 1, 576 f.

syndaförlåtelsen (Rom. 10:17). Som en analogi anför de gamla lärarna uppväckelsen av Lasarus genom Kristi uppmaning (Joh. 11:43) och även botandet av det ofärdige genom Petrus befallning (Apg. 3:6). Dessutom förbjuder Skriften oss uttryckligen att av uppmaningen att tro dra några slutsatser om människans förmåga att lyda uppmaningen (jfr Kristi inbjudan i Matt. 11:28 med hans bestämda förklaring i Joh. 6:44 att ingen kan komma till Fadern, om inte Fadern drar honom).

Andra invändningen: Utan antagandet av en medverkan från människans sida skulle omvändelsen vara ett tvång. Inte heller om detta argument kan det sägas, att det har något som helst vettigt innehåll. Det finns ingen möjlighet till något tvång i omvändelsen, därför att omvändelsen består just i att Gud i och genom omvändelsen gör den som inte vill, till en som vill (Fil. 2:13).⁹⁵ I de synergistiska stridigheterna före Konkordieformelns tillkomst brukade lutheranerna säga så här till filipisterna: Gud drar inte människan till sig vid halsen eller i håret utan i hjärtat och i viljan.⁹⁶

Tredje invändningen: Gud ger visserligen kraft att tro, men han verkar inte trosakten. Eller: Gud verkar visserligen möjligheten till omvändelse med inte själva omvändelsen. Att möjligheten till omvändelse blir verklighet skulle således ligga hos människan själv, nämligen i hennes eget avgörande för eller emot tron. Till stöd för denna begränsning av Guds nåd har man åberopat Konkordieformeln, därför att den talar om en Den Helige Andes verkan genom vilken människan ”kan mottaga den tillbudna nåden.”⁹⁷ Men Skriften lär tydligt att Gud inte bara verkar möjligheten till tro. Han verkar även trosakten i människan (Fil. 1:29, Ef. 1:19-20). Talar Konkordieformeln om att man kan ta emot den framräckta nåden, så är detta inte något omvändelsens förstadium utan själva omvändelsen, något som ordalydelsen klart visar. Har människan förvandlats i så hög grad, att hon kan ta emot den framräckta nåden, så har enligt Konkordieformeln omvändelsen redan skett. Konkordieformelns uttalande är alltså skriftenligt, därför att den naturliga eller oomvända människan inte kan ta emot evangelium utan avvisar det som dårskap (1 Kor. 2:14). Det är således felaktigt att åberopa Konkordieformeln som grund för denna synergistiska invändning.

⁹⁵ Potest oblatam gratiam apprehendere. Jfr SKB, s. 576-577.

⁹⁶ Jfr Luther WA 33, 130 f.

⁹⁷ SKB, s. 576.

Fjärde invändningen: Skulle Den Helige Ande ensam verka tron i människan, så skulle det i omvändelsen vara Den Helige Ande och inte människan som tror. Svar: Det saknas varje logisk förbindelse mellan satserna: "Den Helige Ande är verkande orsak, *causa efficiens*, till tron i människan, därför är också Den Helige Ande trons subjekt." Vi kan motbevisa denna invändning med ett exempel. Det är Gud ensam som i varje människa verkar det naturliga livet (Apg. 17:25, 28). Ändå kommer ingen utanför panteisternas skara på den felaktiga idén att det inte är människan som lever, utan att Gud lever i henne.

Femte invändningen: Om orsaken till att människan inte omvänds ligger hos henne själv (Matt. 23:37), så skulle av det följa att inte heller omvändelsen är beroende av Guds nåd allena utan även av människan själv, dvs. av en riktig hållning till nåden, av att hon låter bli att göra uppsåtligt motstånd osv. Mot detta skall sägas, att Skriften endast tillskriver människan förmågan till att inte vilja, och att den uttryckligen fränkänner henne förmågan till att vilja nåden (1 Kor. 2:14) genom att ge Gud hela äran för att människan vill nåden, dvs. att hon tror (Fil. 2:13, Hos. 13:9). Så tillskriver Konkordieformeln människan endast förmågan att inte vilja, *capacitas nolendi*, men inte förmågan att vilja, *capacitas volendi*.⁹⁸ Att en människa låter bli eller upphör med sitt uppsåtliga motstånd ligger enligt Konkordieformeln inte i hennes förmåga utan är endast ett Den Helige Andes verk.

Sjätte invändningen: Om man inte medger en medverkan till omvändelsen från människans sida, upphör omvändelsen att vara en moralisk process. Om detta är följande att säga: Omvändelsen kan visserligen kallas för en moralisk process, såtillvida att i omvändelsen Gud inverkar på människans förstånd och vilja genom Ordet och Den Helige Ande och således har ett annat sätt att verka i människan än i andra skapade varelser som saknar förnuft.⁹⁹ Används ordet "moralisk" i den meningen att det betecknar en mänsklig prestation eller ett mänskligt handlande, så är omvändelsen inte någon moralisk process, eftersom varje medverkan från människans sida enligt Skriften är utesluten (1 Kor. 2:14, Joh. 6:44, Ef. 2:1, 5) och Gud allena verkar omvändelsen (Ef. 1:19-20, 2:10, 2 Kor. 4:6).¹⁰⁰

⁹⁸ SKB, s. 563.

⁹⁹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 571 f

¹⁰⁰ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 505, 576.

Sjunde invändningen: Omvändelsen måste tänkas som en frivillig process (Människan omvänder sig frivilligt, *Homo libere se convertit*, så Latermann, Calixtus). Används ordet ”frivillig” i motsats till tvång, så sker omvändelsen förvisso på ett frivilligt sätt, därför att omvändelsen består i att den av *volentibus gratiam*, den som inte vill nåden, gör *volentes gratiam*, den som vill nåden. Men satsen: ”Omvändelsen måste tänkas som en frivillig process” är skriftvidrig, då den används i den meningen att den mänskliga viljan, rörd av en gudomlig impuls, före omvändelsen försätts i ett tillstånd, där den väljer mellan omvändelse och icke-omvändelse, att ta emot eller förkasta nåden, att bestämma sig för eller emot nåden (så lär äldre och nyare synergister). Enligt Skriften finns det inte någon ansats till neutralitet hos någon människa inför omvändelsen. Den naturliga människan ställer sig avvisande till evangelium (1 Kor. 2:14, 1:23). Har människan blivit förvandlad i sitt inre i så hög grad, att hon kan vilja Guds nåd eller ta emot den, så är hon redan omvänd. Enligt Skriften finns det inte något mellanstadium, *status medius*, mellan omvändelse och icke-omvändelse (Matt. 12:30, Luk. 9:50, Luther: ”Här finns det inte någon mellanväg, utan vi befinner oss antingen under den starke tyrannen, djävulen, i hans ägo, eller under Frälsaren, Kristus, i himlen”).¹⁰¹ Även om det fanns en neutral ståndpunkt gentemot Gud, så skulle denna vara synd och fiendskap mot Gud, eftersom Gud inte tillåter människan att ställa sig neutral till hans vilja.

Åttonde invändningen: Människan kan prestera naturlig ärbarhet (*probitas naturalis, iustitia civilis*). Svar: Denna naturliga ärbarhet är visserligen ett faktum. Det lärs i Skriften och i de lutherska bekännelse-skrifterna (Rom. 2:14-15).¹⁰² *Iustitia civilis* förblir emellertid alltid på det naturliga planet och utgör varken en förberedelse till omvändelsen eller någon del av omvändelsen. Enligt Skriften ligger evangelium om den korsfäste Kristus över också denna världens herrars horisont (1 Kor. 2:6 ff), och vill den naturliga människan göra sitt vetande gällande emot evangeliets dårskap, så faller den dom som Kristus beskriver i Matt. 11:25 över henne. Även för världens visa (1 Kor. 1:26) är samvetskvalen en ofrånkomlig förberedelse till omvändelsen, och under deras tyngd rasar den tankebyggnad samman där man tror sig vara vis inför Gud.¹⁰³

¹⁰¹ WA 38, 545.

¹⁰² Jfr SKB, s. 107 ff, 124, 237 ff, 564 f, m.fl.).

¹⁰³ Jfr Konkordieformeln, art. II, SKB, s. 558 f.

Nionde invändningen: Den naturliga människan har förmåga att bruka nådemedlen. Detta faktum bestrider ingen.¹⁰⁴ Lika allvarligt som vi förmanar till nådemedlens bruk, eftersom det är endast på denna väg som Gud verkar omvändelsen,¹⁰⁵ skall vi varna för uppfattningen att nådemedlens bruk utgör ett förtjänstfullt verk och ett mänskligt bidrag till omvändelsen.¹⁰⁶ Det bruk av nådemedlen som ligger i den oomvända människans makt räknar Konkordieformeln till de yttre tingen i vilka människan även efter syndafallet har en någorlunda fri vilja.¹⁰⁷ Men samtidigt förklarar våra bekännelseskrifter, att den som hör eller läser Guds Ord med längtan efter Guds nåd i Kristus redan är omvänd. Så framställs den nödvändiga gränsdragningen mellan natur och nåd.¹⁰⁸

De hittills diskuterade invändningarna utgör synergismens offensiv mot monergismen. Synergismen kämpar dock även på en defensiv front. Efter att med många olika skäl ha avvisat *sola gratia*, påstår den – återigen med anförande av talrika skäl – att den låter *sola gratia* stå kvar oantastad, därför att den trots allt håller fast vid att omvändelsen inte sker genom naturliga krafter utan genom nådens krafter. Detta påstående kännetecknar särskilt 1600-talets synergism (Latermann, Hornejus) och moderna lutheraner. Men här rör det sig om ett självbedrägeri. Man talar om en omvändelse genom nådens krafter, men det är med nödvändighet naturliga krafter som avses. Ty om man säger om människan att hon bestämmer sig själv för nåden med hjälp av givna nådekrafter – och detta redan innan omvändelsen skett – så förutsätter detta alltid att människan före omvändelsen äger naturliga, goda krafter, och att den rätta användningen av de givna nådekrafterna har sin utgångspunkt i de förra.¹⁰⁹

Vidare: Då teologer som t.ex. Latermann talar om självavgörelse före omvändelsen, så har de samma mål för ögonen som Melancthon ville uppnå med sin synergism. De vill nämligen lösa frågan, varför Saul förkastas, medan David tas emot av Gud, genom att påstå att somliga använder de givna nådekrafterna till att omvända sig, medan andra inte gör det. Denna förklaring till varför somliga omvänds och andra inte, blir slagkraftig bara om avgörelsen för omvändelse tillskrivs natur-

¹⁰⁴ Jfr SKB, s. 570.

¹⁰⁵ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 569 ff.

¹⁰⁶ Jfr SKB, s. 570.

¹⁰⁷ Jfr SKB, s. 564.

¹⁰⁸ SKB, s. 561.

¹⁰⁹ Calovius, Syst. X, 49 ff.

liga krafter och inte evangeliets nådeverkan. Dessutom säger de teologer som talar om en rätt hållning genom meddelade nådekrafter, att det är ett ödesdigert misstag att lära *sola gratia*, av nåd allena. Därmed medger de att de inte tar sin förklaring, att människan omvänder sig med hjälp av meddelade nådekrafter, på något djupare allvar. Ett uttryckligt förnekande av nådekrafterna föreligger även när dessa teologer tillskriver avgörelsen för omvändelse den frihet som getts människan genom Guds nådeverkan. Det kan inte heller vara så att nådeverksningar avses, därför att man här tänker sig en kraft som avgör för eller emot nåden. Men en nådekraft kan aldrig ha en sådan beskaffenhet att den sätter någon i stånd till en avgörelse mot nåden.

Till synergisternas försvarslinje hör även påståendet att självavgörelsen, underlåtandet av att envist göra motstånd o.d. inte innefattar någon förtjänst, och att man således låter *sola gratia* stå kvar oantastad. Är detta underlåtande av envist motstånd o.d. inte någon förtjänst vid omvändelsens akt, utan något som över huvud taget ingenting är, så har Gud ansett detta "ingenting" som något förtjänstfullt, när han omvänt dem som låtit bli att envist göra motstånd. Av "ingenting" blir det på detta sätt "allting" (jfr Luther: "Även om det medges, att det är blott något ytterst ringa som de tillskriver den fria viljan, så lär de icke desto mindre att vi vinner rättfärdigheten och nåden genom denna ringa sak").¹¹⁰ Hela det synergistiska argumentet är alltså ett fatalt självbedrägeri.

De verkliga skälen för bekämpandet av Guds allenaverksamhet i omvändelsen

Vi har övertygat oss om att det i Skriften inte finns någon grund till att förneka Guds allenaverksamhet i omvändelsen. Nu tränger sig frågan fram vad som är den egentliga grunden till den så vitt spridda synergismen. Vi kan här konstatera ett allmänt och ett särskilt skäl.

Det allmänna skälet ges oss i Apologins ord: "Denna uppfattning om lagen vidlåder på ett naturligt sätt människornas sinnen."¹¹¹ För människohjärtat är det naturligt att tänka sig återvändandet till Gud som något som sker på Lagens väg, dvs. genom mänskligt handlande. För den naturliga människan är det helt ofattbart att återvändandet till Gud sker

¹¹⁰ WA 18, 770.

¹¹¹ SKB, s. 148.

utan någon som helst prestation från hennes sida utan bara genom tron på den Gud som redan är nådig för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelses skull (1 Kor. 2:14). Det är bara genom en fortsatt hård kamp som de kristna kan hålla fast vid *sola gratia* mot den lagiska åsikten, *opinio legis*, som bor i deras kött. Luther klagar som bekant ständigt över att han har så svårt att bli av med föreställningen om Kristus som domare.¹¹² Synergismen är ingenting annat än ett försök att göra människans medfödda *opinio legis*, som de kristna till köttet ännu inte är upphöjda över, till något som är förenligt med kristendomen. Detta är förklaringen till synergisternas envisa kamp mot Skriftens lära att Gud, som redan helt och hållet är nådig, genom evangelium i människan verkar tron på evangelium som en ren nådegåva (Fil. 1:29).

Det finns emellertid ännu ett särskilt skäl bakom den synergistiska läran om människans medverkan vid omvändelsen. Det finner vi i försöket att lösa ”teologernas kors”, *crux theologorum*: Varför somliga men inte andra? *Cur alii, alii non?*, varvid de följer Melanchtons mönster, då han tillskriver den naturliga människan förmågan att förbereda sig för nåden och därför talar på ett skriftvidrigt sätt om omvändelsens tre orsaker. Enligt Skriften är orsaken till omvändelsen endast Guds nådeverkan, liksom orsaken till att en människa inte omvänds uteslutande är hennes egen motsträvighet och skuld (Hos. 13:9). Eftersom Guds nåd är allmän och allvarligt menad, och eftersom alla människor befinner sig i samma fullständiga syndafördärv (*in eadem culpa*, Rom. 3:23, Matt. 23:37), förblir det emellertid i detta livet en hemlighet varför somliga omvänds och andra inte. Synergismen är alltså skriftvidrig, antingen den nu uppträder i grov form (som hos Melanchton) eller i fin form (som hos Latermann).

Synergismens skadlighet

Man har inte alltid förstått hur skadlig synergismen är. Vi sammanfattar dess skadlighet i följande punkter:

1. Synergismen känner inte till något evangelium och inte någon nåd i Skriftens mening. Det som synergismen kallar för evangelium och nåd är till sist fariséns evangelium och nåd (Luk. 18:9-14).

2. Synergismen låter – i den mån den får råda – ingen människa komma till omvändelse, och sådana som redan kommit till tro genom

¹¹² Jfr WA 47, 277.

sola gratia störtar den – i den mån den får råda – ut ur tron (Gal. 3:10, 5:4). Den låter ingen omvändelse äga rum, därför att den hindrar människan från att inför Gud förtvivla om allt sitt eget görande och kunande. Men där denna misströstan under samvetsqual inte finns, kan inte heller tron på Guds nåd i Kristus uppstå. Synergismen störtar de redan troende ut ur tron, därför att tron som uppstår genom *sola gratia* består bara genom att hålla fast vid samma *sola gratia*. Lämnar tron ”av nåden allena” som sitt objekt, så förlorar den sin ankargrund.

3. Synergismen trasslar in alla som förfäktar den i en hel rad motsägelser och orsakar på så sätt mycket tvivel och förvirring, varigenom tron på Kristus inte kan bestå med mindre än att Guds frälsande nåd ingriper även här och genom en lycklig inkonsekvens låter tron bestå. Dessutom får synergismen sina anhängare – i den mån dessa är kristna – att motsäga sig själva och hela kristenheten på jorden, därför att alla kristna tror på Guds allenaverksamhet i omvändelsen. I synnerhet sätter synergismen de teologer som vill vara lutheraner i motsättning till Luther och till den lutherska bekännelsen (jfr t.ex. Luthers bok ”Om den trålbundna viljan”) och gör dem till allierade med dem som så hårt bekämpar Skriften och den lutherska bekännelsen på denna punkt (Erasmus, romerska teologer, arminianer). Det kan hända att det inte är deras avsikt, men synergister bekämpar i sak Skriften och den lutherska bekännelsen och gör det med delvis helt ologiska och bedrägliga argument. På så vis visar de sig vara den kristna sanningens fiender.

Noggranna studier av Romarbrevet och Galaterbrevet – och detta i ljuset av Luthers utläggning – rekommenderas alla som inte inser synergismens skadlighet. Ty i kampen mot synergismen är det fråga om att bevara arvet från reformationen.

Synonymer till ”omvändelse”

Det kan inte förnekas att det redan i äldre och särskilt i nyare tid uppstått ett kaos i läran om frälsningens tillägnelse. Detta kaos finns inte hos Luther eller i Konkordieformeln men väl hos senare teologer som avvikit från Luther och Konkordieformeln. Kaoset består kort sagt i att man definierar synonymer till ”omvändelse” som handlingar helt olika omvändelsen. Det är här fråga om uttryck som pånyttfödelse, uppväckande, levandegörelse, upplysning, kallelse, bot o.d., vilka alla betecknar handlingar som sakligt sett sammanfaller med omvändelsen och endast skiljer sig begreppsmässigt från den.

Den sakliga identiteten mellan dessa begrepp får ett klart uttryck i den lutherska bekännelsen. Där används nämligen bot, omvändelse och pånyttfödelse som synonymer,¹¹³ likaså omvändelse och uppväckande,¹¹⁴ liksom även upplysning, omvändelse, pånyttfödelse, förnyelse och dragande till Kristus.¹¹⁵ Detta de lutherska bekännelsernas språkbruk motsvarar Skriftens språkbruk. Liksom omvändelsen eller omvändandet till Gud kommer till stånd genom att en människa kommer till tro på evangelium (Apg. 11:21), så gäller detsamma även vid pånyttfödelsen, levandegörelsen, uppväckandet från den andliga döden osv. Detta skall vi här i korthet visa.

1. Pånyttfödelsen (regeneratio). Pånyttfödelsen betecknar begreppsligt sett upprättandet av ett nytt, andligt liv och består enligt Skriften i att tron på Kristus uppväcks (1 Joh. 5:1, Joh. 1:12-13). Enligt dessa skriftutsagor är alltså var och en som tror att Jesus är Kristus, född av Gud, dvs. pånyttfödd. Det som Kristus säger i Joh. 3:3, 5-6 om den hemlighetsfulla pånyttfödelsen, som Nikodemus inte kunde finna sig i, utlägger han i vers 14 ff. med orden, att alla som tror på honom har evigt liv (jfr Luther: ”Den som tror på Kristus, han är pånyttfödd eller nyfödd”).¹¹⁶ På liknande sätt talar även senare dogmatiker. Pånyttfödelsen verkas inte bara genom dopet utan också genom evangeliets ord (1 Petr. 1:23). Den verksamma kraften i dopet ligger ju inte i vattnet i sig utan i det gudomliga löftesordet (evangelium) som skänker syndernas förlåtelse genom vattnets bad (Apg. 2:38, Luther i Lilla katekesen: ”Vattnet verkar det förvisso icke, utan Guds Ord, som är med och när vattnet” osv.).

2. Levandegörelsen eller uppväckandet (vivificatio, resuscitatio). Dessa uttryck betecknar begreppsligt sett att försättas ut ur den andliga döden in i det andliga livet, vilket enligt Skriften sker genom tron på evangelium eller på Kristus (Kol. 2:12, Ef. 2:5-8). Det andliga uppväckandet står i motsats till den andliga döden. Andligt levande blir människan i det ögonblick då Gud verkar tron på evangelium och därigenom i hjärtat skriver in sin gudomliga rättfärdiggörelsedom istället för sin gudomliga fördömsedom (jfr Apologin, ”levandegör de för-

¹¹³ Apologin, SKB, s. 211, 197.

¹¹⁴ Konkordieformeln, SKB, s. 576.

¹¹⁵ Konkordieformeln, SKB, s. 564 m.fl.

¹¹⁶ WA 47, 14.

krossade”, ”vivificat contritos”).¹¹⁷ Pietisterna använde ordet väckelse för att beteckna ett tillstånd där människan har skrämts upp ur sin köttliga säkerhet utan att ha kommit till tro på Kristus. Visst finns det också ett sådant tillstånd (Apg. 24:25). Att kalla denna process ”väckelse” är således inte sakligt sett fel, även om det inte motsvarar Skriftens språkbruk. Men falsk och ytterst skadlig lära blir det när man med pietisterna och synergisterna betecknar sådana personer som endast väckta men ännu inte omvända. Dessa har, menar man, visserligen trons begynnelse, *prima initia fidei*, men de saknar tillräcklig andlig erfarenhet eller har ännu inte kommit till en medveten självavgörelse. Vi måste här hålla fast vid att den som har trons första början (*scintillula fidei*) redan är troende eller omvänd. Med andra ord: han är andligt levandegjord och uppväckt från den andliga döden.¹¹⁸

3. *Upplysningen (illuminatio)*. Detta uttryck betecknar begreppslikt sett överförandet av människan, som av naturen befinner sig i andligt mörker (Ef. 5:8), till ett tillstånd av andligt ljus. Att detta sakligt sett är omvändelse sägs i Apg. 26:18, ty på detta ställe anges mörkret som omvändelsens varifrån, *terminus a quo*, och ljuset som omvändelsens vartill, *terminus ad quem*. Att även upplysningen sker genom tron på Kristus som världens försonare, lär Kristus själv i Joh. 12:36-46. Otroende eller oomvända kan således inte kallas för upplysta (*illuminati*). På denna punkt hade pietisterna rätt gentemot vissa s.k. ortodoxa som påstod att man kunde tillskriva även oomvända predikanter en upplysning (*illuminatio*) eller åtminstone ett slags belysning (*alluminatio*).

4. *Kallelsen (vocatio)*. Ordet kallelse används i Skriften i två olika betydelser. Det betecknar för det första det allmänna förkunnandet av evangelium och därmed erbjudande av syndernas förlåtelse och Den Helige Andes verkan för att framkalla tron. I denna mening är alla människor kallade som får kunskap om evangelium (Matt. 22:14). På de flesta ställen i Skriften betecknar kallelsen emellertid det faktiska försättandet ut ur världens och otrons rike och insättandet i nådens eller trons rike, och i denna mening är kallelsen en synonym för omvändelsen. De kallade är de omvända, dvs. de som i tron tagit emot evangelium (Rom. 8:30, 1 Kor. 1:26, 1 Petr. 2:9, 2 Tim. 1:9 m.fl.).

¹¹⁷ SKB, s. 193.

¹¹⁸ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 561.

5. *Boten (poenitentia)*. Ordet bot (grekiska: *metánoia*) har i Skriften – vilket Konkordieformeln också påminner om¹¹⁹ – en trängre och en vidare betydelse. Det betecknar a. ånger (*contritio*), dvs. den genom Lagen verkande insikten om synden, t.ex. på alla skriftställen där bättringen skiljs från syndernas förlåtelse (Luk. 24:47) och b. (i den vidare meningen) ånger och tro eller människans hela omvändelse (Luk. 15:7, 13:3-5), ty på sådana ställen framstår den människa som gör bättring som en som är frälst. Hon är föremål för glädje i himlen, en människa i vilken det således finns ånger och tro. I denna vidare bemärkelse är bättringen en synonym för omvändelse. I överensstämmelse med Skriften beskriver Augustana boten sålunda: ”Men boten består till sitt väsen av dessa två stycken: dels förkrosselsen ... dels tron ...”¹²⁰ I egentlig mening är de goda gärningarna bättringens följd eller frukt.¹²¹

Den romerska läran om boten är ett fullständigt förnekande av den kristna läran om boten, eftersom den låter boten ske genom tre mänskliga gärningar: hjärtats ånger, munnens bekännelse och gottgörelse genom gärningar, varvid tron på evangelium uttryckligen utesluts. Även hjärtats ånger kommer i den romerska läran att stå inom den mänskliga prestationens ram, ty i den mån den verkas genom Lagen av Gud (*contritio passiva*) är den utesluten från den romerska boten (”Den förskräckelse som är injagad i själen av Lagen, och som lutheranerna kallar förkrosselse, utgör rätteligen inte en del av boten”).¹²² Den romerska läran om boten hör till de snaror, med vilka själarna binds vid gärningsläran och därmed till påvedömet kyrkoväsande och hålls borta ifrån Kristus.¹²³

¹¹⁹ SKB, s. 599.

¹²⁰ Art. XII, SKB, s.60).

¹²¹ Apologin, SKB, s. 192.

¹²² Bellarmin, Lib. I, c. 19, propos. 1.

¹²³ Jfr Apologin, SKB, s. 189 ff.

RÄTTFÄRDIGGÖRELSEN GENOM TRON

(DE IUSTIFICATIONE)

1. Rättfärdiggörelsen sker utan lagens gärningar genom tron

I samma ögonblick som en människa kommer till tro på den syndaförlåtelse som förvärvats av Kristus och som framräcks i evangelium, blir hon genom denna tro rättfärdiggjord inför Gud. Detta är den s.k. subjektiva rättfärdiggörelsen till skillnad från den s.k. objektiva rättfärdiggörelsen som föreligger redan före tron. Den subjektiva rättfärdiggörelsen som sker genom tron är klart omvittnad i den heliga Skrift (Rom. 3:28). Men Skriften nöjer sig inte med att positivt säga att vi rättfärdiggörs genom tron. Eftersom den gudomliga rättfärdiggörelsen *sola fide* står i motsättning till människornas uppfattning om gärningarna,¹²⁴ är Skriften mån om att inskräpa att rättfärdiggörelsen sker på så sätt att gärningarna är helt uteslutna (Gal. 2:16).

Varje form av mänsklig gärning är här utesluten, nämligen a. alla till de yttre goda gärningar som människorna har utanför och före tron (Luk. 18:9-14), b. alla andligt goda gärningar som flyter fram ur tron, såsom Abrahams gärningar i tro (Rom. 4:2-3, Luther: "De som lär, att Paulus endast talar om ceremoniallagen, förpassar Kristus ur världen tillsammans med hela evangeliet och gör oss själva till våra rättfärdiggörare genom morallagen eller tio Guds bud, utan Kristus").¹²⁵ Skriften anger också skälen till att Gud som sätt för rättfärdiggörelsen valt av tron allena utan gärningar, *sola fide, sine operibus*, nämligen a. för att människan skall vara viss om syndernas förlåtelse och saligheten (Rom. 4:16) och b. för att föremålet för människans lovprisning inte skall vara människan själv utan Guds helt oförskyllda nåd i Kristus (Ef. 2:9, 1:6-7, 1 Kor. 1:29-31).

Det är nyttigt för oss att alltid vara medvetna om det underbara sätt för rättfärdiggörelse som möter oss i Skriftens lära om rättfärdiggörelsen genom tron. Att det är fråga om något underbart kommer lätt i bakgrunden, eftersom vi alltifrån ungdomen ofta vant oss vid att höra om

¹²⁴ Apologin, SKB, s. 135, 173.

¹²⁵ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 583 ff. Luther, WA 39:1, 482.

rättfärdiggörelsen genom tron. Men Luther har rätt då han säger: ”Det är ett stort ting, att jag skall fatta och tro med hjärtat, att alla mina synder är mig förlåtna, och att jag genom sådan tro är rättfärdig inför Gud. Det må för mig vara en underbar rättfärdighet, långt ifrån all annan rättfärdighet som är rättfärdighet för alla jurister, kloka och visa i denna världen.”¹²⁶

Redan Skriftens ord i Rom. 3:28 innefattar sakligt sett alla närmare bestämningar genom vilka den renlärika kyrkan under tidernas lopp avgränsat sig från den i mångfacetterad form uppträdande villoläran. Sker nämligen rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar, så är den inte grundad på den ingjutna nåden (*gratia infusa*) utan på Guds nådiga sinnelag i Kristus (*gratuitus Dei favor propter Christum*). Så är den inte heller att söka inom människan, utan utanför människan, nämligen i evangeliets objektiva ord.

Vidare är den inte någon läkedomshandling, *actus medicinalis*, utan en rättegångshandling, *actus forensis*, dvs. att en som i sig själv är orättfärdig förklaras rättfärdig. Rättfärdiggörelsen har inte heller några grader. Den sker *sola fide*. I rättfärdiggörelsen är således tron endast instrumental och kan inte uppfattas som en moralisk prestation, en etisk princip eller något sådant. Slutligen är rättfärdiggörelsen är inte ett föremål för förmodanden (jfr romarnas gissningsvisa säkerhet, *certitudo coniecturalis*), utan den är klippfast viss för den arme syndaren. När vi i det följande – mer eller mindre utförligt – går in på en rad närmare bestämningar, så sker detta inte bara i syfte att avvärja de många villolärorna på denna punkt utan också på grund av denna läras motsättning till *opinio legis*, den lagiska åsikten om frälsning genom gärningar som alltjämt besmittar de kristnas kött (jfr Luthers varning för åsikten att artikeln om rättfärdiggörelsen är något som man snart har lärt sig).¹²⁷ En enkel beskrivning av rättfärdiggörelsen, som samtidigt omfattar alla dess moment, finner man i Augustanas artikel IV.¹²⁸

¹²⁶ WA 32, 116 f.

¹²⁷ WA 32, 118 ff.

¹²⁸ SKB, s. 58.

2. Skriftens polemik mot inblandningen av gärningarna i rättfärdiggörelsen

Mot inblandningen av gärningarna i rättfärdiggörelsen inför Gud vänder sig Skriften i en omfattande och skarp polemik. Den kallar strävandet efter att genom gärningar bli rättfärdig inför Gud för oförstånd (Rom. 10:2-3, Gal. 3:1 ff), för köttets religion (Gal. 3:3, Rom. 4:1 ff, Fil. 3:4 ff), för förnekelse av Kristi försoningsdöd (Gal. 2:21), för avfall från Kristus och nåden (Gal. 5:4). Den säger vidare, att alla människor som vill bli rättfärdiga inför Gud genom gärningar är under förbannelsen (Gal. 3:10) och uttalar sitt anatema över alla lärare som blandar in gärningarna i rättfärdiggörelsen (Gal. 1:8-9).¹²⁹

Aposteln använder ytterst skarpa uttryck för att känneteckna sådana lärare; han kallar dem hundar, onda arbetare, ”de sönderskurna” (Fil. 3:2). Dessa hårda uttryck har berett några exegeter mycket huvudbry, men det sakliga sammanhanget är uppenbart. Ju härligare Guds nådeverkningar på församlingen i Filippi tedde sig, dess häftigare brann aposteln heliga vrede mot de judaistiska villolärare som med sin gärningslära hotade hela den kristna trons och det kristna livets fundament.

3. Förutsättningarna för rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar

Man kan inte tala om rättfärdiggörelse genom tron utan Lagens gärningar, om inte hela världens rättfärdiggörelse på förhand fanns i Guds hjärta för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelses skull (den objektiva rättfärdiggörelsen eller försoningen) och inte proklamerades i evangelium. Alla som förnekar den objektiva rättfärdiggörelsen eller försoningen måste – om de är konsekventa – också förneka att den subjektiva rättfärdiggörelsen sker *sola fide*. Föreligger inte syndernas förlåtelse på ett objektivt sätt genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, så måste tron nödvändigtvis uppfattas som en mänsklig prestation. Med rätta grunder därför den lutherska bekännelsen rättfärdiggörelsen genom tron på det faktum, att Gud genom Kristus är försonad med värl-

¹²⁹ Jfr Luther, WA 40, 116 ff.

den, och att syndernas förlåtelse nu framräcks som ett löfte i evangelium.¹³⁰

En ytterligare förutsättning för rättfärdiggörelsen genom tron är den allmänna nåden. Är inte alla människor genom Kristus på ett fullkomligt sätt försonade med Gud och framräcks inte i evangelium syndernas förlåtelse åt alla människor utan någon åtskillnad, så kan inte heller tron på syndaförlåtelsen tillägnas genom evangelium. Förnekandet av den allmänna nåden, *gratia universalis*, får den som är förskräckt på grund av sina synder att grunda syndernas förlåtelse på den ingjutna nåden (det gör detsamma vad man kallar den) och därmed komma in på romerskt mark.

Ytterligare en förutsättning för rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar är nåden allena, *sola gratia*, vid trons uppkomst. Om vi inte utesluter varje mänsklig medverkan vid trons uppkomst, blir själva tron en mänsklig gärning. Då överger man Skriftens lära om den rättfärdiggörande tron, därför att Skriften i rättfärdiggörelsen sätter tron i motsättning till alla mänskliga gärningar (Rom. 3:4). Synergismen – i alla dess former – medför att den bibliska läran om rättfärdiggörelsen förvandlas till romersk-hednisk gärningslära, även om uttrycket av tron allena, *sola fide*, behålls.

Slutligen kan man inte heller hålla fast vid läran om rättfärdiggörelsen genom tron utan den bibliska läran om nådemedlen. Om vi inte tar emot den försäkran om syndernas förlåtelse som ges i de objektiva nådemedlen, så gör vi syndaförlåtelsen beroende av vår egen goda beskaffenhet eller av den goda beskaffenheten hos dem som förvaltar nådemedlen (så Rom och romaniserande protestanter). I den mån de konsekventa reformerta talar om Den Helige Andes omedelbara verkan – som är lösryckt från nådemedlen och har en uppenbarande och effektiv funktion – och i den mån moderna lutheraner vill grunda tron på Kristi ”historiska verklighet” istället för att grunda den enbart på den i evangeliets ord utlovade syndaförlåtelsen, så grundar de alla rättfärdiggörelsen på *gratia infusa*.

Enligt Skriften sker rättfärdiggörelsen genom evangeliets ord inte bara i den meningen att evangeliets ord undervisar oss om dess sätt – vilket naturligtvis är riktigt – utan också i den speciella meningen att rättfärdiggörelsens gudomliga akt ligger i evangeliets ord, och att det är

¹³⁰ Apologin, SKB, s. 118.

där – i Ordet – som denna omfattas och tillägnas (Rom. 10:15 ff. Axiom: Guds rättfärdiggörelsedom är oss alltid lika nära som evangeliets ord.)

På frågan: Var kan människan avläsa sin rättfärdiggörelse? skall vi således med Skriften svara: I evangeliets ord. Vidare: På frågan: Hur har syndernas förlåtelse kommit in i Ordet? svarar Skriften följande: Genom att Gud försonat världen med sig själv genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse och sedan bland oss upprättat Ordet om den försoning som skett. Den som tror evangelium har alltså syndernas förlåtelse. Därför hänvisar kristna lärare alltid alla förskräckta syndare till evangeliets ord som här och nu tillsäger varje syndare den av Kristus förvärvade förlåtelsen.

Då är det, som Luther om och om igen betonar, inte två nycklar som kommer till användning, en som de människor använder som uttalar avlösningen, och en annan som Gud i himlen använder i enlighet med sin vilja. Det finns bara en nyckel, ty det är alltid Gud som ger absolution och gör det genom det evangelium som räcks genom människor (jfr Luk. 10:16, Luther: ”Gud har inte något annat sätt att förlåta synder än genom det muntliga Ordet som han anbefallt oss människor”).¹³¹ Luther kallar den (romerska) läran om två nycklar för hednisk och något som tillhör de yttersta dagarna, därför att den vilar på förutsättningen att syndernas förlåtelse helt eller delvis beror på människans ånger och värdighet.

4. Rättfärdiggörelsens centrala ställning

På Skriftens grund (1 Kor. 2:2) förklarar de lutherska bekännelseskrifterna artikeln om rättfärdiggörelsen genom tron vara den huvudartikel som den kristna läran och kyrkan står och faller med (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Därmed vill naturligtvis inte den lutherska kyrkan ringakta någon annan Skriftens lära. Den lär t.ex. med stor skärpa den gudomliga Lagen, vilket också Skriften gör (Rom. 3:9, 19). Den lär också likt Skriften med stort allvar helgelsen och de goda gärningarna (Tit. 3:8, 14, 2:14). Över huvud taget förkunnar den hela Guds rådslut (Apg. 20:27). Men tillsammans med Paulus sätter den alla andra läror i relation till denna grundläggande sanning, att vi människor utan egen

¹³¹ WA 30:2, 498.

förskyllan blir saliga genom tron på den korsfäste Kristus. På så sätt är t.ex. hela kristologin endast en underbyggnad till läran om rättfärdiggörelsen, och hela läran om helgelsen är endast en följd av rättfärdiggörelsen genom tron utan gärningar (Rom. 6:14, 7:5-6 m.fl.). Kort sagt: enligt Skriftens eget vittnesbörd tjänar varje lära läran om rättfärdiggörelsen genom tron. Framställs den kristna läran rent utifrån Skriften, utan inblandning av främmande principer, så inser man *a posteriori* att den inte består av detaljer som saknar sammanhang, utan bildar en fast enhet där rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar står i centrum och alla andra läror i förhållande till denna utgör antingen förut sättningar eller följder.

Det är därför de lutherska bekännelseskrifterna med så skarpa ord avlägger sitt klara vittnesbörd: ”Från denna artikel kan man icke vika eller beträffande densamma kan man icke göra några eftergifter, om än himmel och jord och vad som icke äger bestånd störtade samman.”¹³² Luther säger också mycket bestämt: ”Denna artikel är huvud- och hörnstenen som ensam föder, när, uppbygger, tjänar och försvarar Guds kyrka, och utan vilken Guds kyrka inte kan bestå en enda timme. Inte heller kan någon lära rätt i kyrkan eller framgångsrikt motstå någon fiende, om han inte håller sig till denna artikel.”¹³³ Likaså Chemnitz: ”Detta enda lärostycke skiljer före allt annat kyrkan från alla övriga människor och deras vidskepelser. ... Ja, detta stycke är så att säga hela den kristna lärans och religionens högborg och huvudfäste. Om denna punkt fördunklas, förvrängs eller omstörtas, är det omöjligt att behålla lärans renhet i andra stycken.”¹³⁴

5. Den faktiska överensstämmelsen bland alla kristna om artikeln om rättfärdiggörelsen

Som Luther erinrar om, finns det i den kristna kyrkan starka och svaga, visa och mindre kunniga, ty alla kristna har inte samma mått av kunskap i den kristna läran (Ef. 4:13-14, Rom. 14:1 ff), vilket innebär att ortodoxi och medlemskap i den kristna kyrkan inte sammanfaller. Men i artikeln om rättfärdiggörelsen finns full samstämmighet bland alla

¹³² SKB. s. 313.

¹³³ WA 30:2, 650.

¹³⁴ Loci II, s. 545 ff.

kristna, dvs. i tron på att de får syndernas förlåtelse av Guds nåd för Kristi skull utan egen förskyllan. Denna tro finns i även den svagaste kristnes hjärta, därför att det är genom denna tro som man blir kristen. En människa blir inte kristen genom tron på att det finns en Gud, ty det vet även icke-kristna (Rom. 1:19). Inte heller blir man kristen genom tron på att Gud skapat världen och styr den, ty det vet även hedningarna (Rom. 1:20). Inte heller blir man kristen genom tron på att Gud belönar det goda och straffar det onda. Den kunskapen har hedningarna också (Rom. 1:32, 2:14-15). Inte heller blir man kristen genom att sträva efter att i det yttre göra det goda och att i det yttre undvika det onda, ty denna strävan finns även hos hedningarna som ändå inte har något hopp (Ef. 2:12). Inte heller blir en människa en kristen genom tron på den historiske Kristus, nämligen att han är Guds Son och har dött och uppstått igen. Det tror även djävlar på (Matt. 8:29). Medlem i den kristna kyrkan blir en människa bara när hon med ett förskräckt samvete helt miss-tröstar om sin egen moral och genom Den Helige Andes verkan tror att synderna förlåts henne för Kristi skull, dvs. att hon genom tron tillämpar artikeln om rättfärdiggörelsen på sin egen person.

Så lärde på Gamla testamentets tid alla profeter, och så trodde alla Guds barn (Apg. 10:43, Rom. 4:1 ff). Så lär Nya testamentets apostlar, och så tror alla nytestamentliga kristna ända till den yttersta dagen (jfr Rom. 3:28, 5:1 ff, där Paulus bekänner sin egen och alla kristnas tro). Så tror alla Guds barn som är i fångenskap under påvedömet, ty trots påvens förbud litar de på Guds barmhärtighet i Kristus allena och inte på den ingjutna nåden.¹³⁵ Så tror t.o.m. många lärare i sina hjärtan, fast de i sina skrifter och teologiska disputationer blandar in mänskliga gärningar i artikeln om rättfärdiggörelsen.

Överensstämmelsen i läran om rättfärdiggörelsen är det samfälliga sinnelaget i vilket hela kristenheten på jorden bevaras av Den Helige Ande.¹³⁶ När Luther och den lutherska kyrkan helt och hållet och utan någon avvikelse håller fast vid genom tron allena utan gärningar, *sola fide, sine operibus*, så företräder de inte en partisak i kyrkan, utan är hela kristenhetens mun på jorden.

¹³⁵ Apologin, SKB, s. 173.

¹³⁶ Jfr Luther, WA 21, 219.

6. Skadligheten av att fara vilse i läran om rättfärdiggörelsen genom tron

I artikeln om rättfärdiggörelsen genom tron finns det inte som i andra läror (t.ex. läran om nattvarden) någon villfarelse av svaghet, dvs. en villfarelse där en människa trots allt står kvar i tron på Kristus och är medlem av den kristna kyrkan. Den som i sitt hjärta far vilse i läran om rättfärdiggörelsen, far alltid vilse på det sättet att han därigenom utesluts från medlemskap i den kristna kyrkan (Gal. 5:4, 3:10). Tron kan visserligen vara stark eller svag. Även den svaga tron tillräknas rättfärdighet, dvs. den griper om Kristi rättfärdighet som räcks fram i evangelium. Men tron får inte ta fel ifråga om sitt objekt, vilket Chemnitz påminner om,¹³⁷ dvs. tron måste förtrösta endast på den nåd som finns i Kristus och som erbjuds i evangelium.

Apologin har rätt när den säger: ”Men om någon förnekar, att det här är fråga om tro [tyska texten: Och menar någon att tron samtidigt kan förlita sig på Gud och egna verk], så förstår han icke alls, vad tron är” och vidare: ”... så ofta vi tala om tron, inbegripa vi dess föremål, nämligen den utlovade barmhärtigheten.”¹³⁸ På liknande sätt uttrycker sig även Luther: ”Det är omöjligt att Kristus och Lagen kan bo i hjärtat på samma gång, antingen måste Lagen eller Kristus vika.”¹³⁹ Nåden och gärningarna som grund för tillhörigheten till Guds folk låter sig inte kombineras. De är två motsatser som utesluter varandra (Rom. 11:6). Augustinus har alldeles riktigt sagt: ”Nåden är inte nåd, om den inte är gratis. Nåden är inte nåd på något sätt, om den inte är nåd på alla sätt.”¹⁴⁰

Det är visserligen sant att de kristna, besmittade av sitt kött, fortfarande anfäktas av förtröstan på egna gärningar liksom av andra synder. Men de förblir segrare även i denna anfäktelse. I annat fall skulle de upphöra att vara kristna. Liksom villfarelsen i läran om rättfärdiggörelsen bryter förbindelsen med Kristus och den kristna kyrkan, så gör den det också med all kristen kunskap. Läran att Gud av nåd förlåter synder genom tron utan mänskliga gärningar utgör den kristna religionens sär-

¹³⁷ Loci, p.m. 271.

¹³⁸ SKB, s. 127 och s. 112.

¹³⁹ WA 40:2, 19.

¹⁴⁰ Gratia, nisi gratia sit, gratia non est. Gratia non est gratia ullo modo, si non sit gratia omni modo.

skilda särmärke, *differentia specifica*. Den som överger denna lära, överger förmågan att skilja mellan sann och falsk religion, mellan kristendom och hedendom, och han betraktar alla religioner i allt väsentligt som lika.¹⁴¹ När man övergett artikeln om rättfärdiggörelsen, tror man förgäves även på den kristna religionens andra läror, som t.ex. artikeln om Treenigheten eller om Kristi gudom, något som också framhävs i den Augsburgska bekännelsens art. XX.¹⁴² Vi bör lägga på minnet Luthers varning, att om någon i den yttre kristenheten är fången i vanföreställningen att även egna gärningar är nödvändiga för att få Guds nåd, så är han lika mycket skild från Kristus som turken som bespottar Treenigheten och Kristi gudom.¹⁴³ Med det säger Luther ingenting annat än vad Paulus säger t.ex. i Gal. 5:4, 3:10. För alla förnekare av den kristna rättfärdiggörelseläran är Skriften en sluten bok, därför att de förkastar Skriftens fundament, Skriftens centrala lära (Apg. 10:43, 1 Kor. 2:2, Joh. 5:39).

Därför är alla lärare som inte känner artikeln om rättfärdiggörelsen och inte lär den rent, dvs. utan inblandning av mänskliga gärningar, förförare. Sådana lärare bygger inte upp den kristna kyrkan utan river ner den. Så skadligt är det att fara vilse i läran om rättfärdiggörelsen.

7. Den kyrkliga terminologi som säkerställer läran om rättfärdiggörelsen

Följande *termini* tjänar den rätta uppfattningen av den kristna läran om rättfärdiggörelsen:

a. Rättfärdiggörelsen sker av nåd för Kristi skull.¹⁴⁴ ”Av nåd” betecknar i rättfärdiggörelsen Guds nådiga sinne­lag mot den syndiga världen som för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelses skull finns hos Gud, och som i nådemedlen räcks fram åt tron som dess objekt. ”Av nåd” betecknar inte en nådegåva¹⁴⁵ (Rom. 11:6, 4:4-5:16). ”För Kristi skull” betyder för Kristi *satisfactio vicarias* skull, ”... då han för oss till-

¹⁴¹ Jfr Luther, WA 40:1, 603.

¹⁴² SKB, s. 65.

¹⁴³ WA 4621.

¹⁴⁴ Konkordieformeln, SKB, s. 582.

¹⁴⁵ *Donum gratiae*, *gratia inhaerens* eller *gratia infusa*. Jfr s. 255 i kapitlet Om Guds saliggörande nåd.

fyllestgjort lagen och betalat för vår synd.”¹⁴⁶ Detta måste fasthållas a. mot romarna som gör den ingjutna nåden, *gratia infusa*, kärlek o.d., till rättfärdiggörelsens orsak vid sidan om Kristi förtjänst, b. mot alla svärmare som istället för Kristi förtjänst gör ”Kristus i oss”, alltså helgelsen, till rättfärdiggörelsens grund, c. mot alla moderna teologer som förkastar *satisfactio vicaria* som något alltför juridiskt och strikt och vill ge rättfärdiggörelsen en ”etisk inriktning”.

När det gäller uttrycket ”genom tron”, så avser det den tro som håller sig till de av Gud förordnade nådemedlen, genom vilka den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen och rättfärdiggörelsen erbjuds, och genom vilka tron samtidigt uppväcks resp. styrks. Den som inte låter de av Gud förordnade yttre nådemedlen vara rättfärdiggörelsens ”givarmedel”, *media dotika*, låter inte heller tron gälla som rättfärdiggörelsens gripmedel, *medium läptikon*, (så gör svärmarna och nyare upplevelseteologer som lär en nådeverkan utanför och vid sidan om Guds Ord, och som ersätter tron med inre upplevelser, känslor, stämningar och växlingar). Hela termen ”av nåd, för Kristi skull, genom tron” betecknar ”att all vår rättfärdighet måste sökas utanför oss och utanför alla människors förtjänst, verk, dygd och värdighet.”¹⁴⁷ Termen är inte bara riktad mot romarna utan också mot alla svärmare (även de moderna upplevelseteologerna), som allesammans – om än på olika sätt – ersätter rättfärdigheten utanför oss med en rättfärdighet i oss och därmed förnekar den kristna läran om *sola fide*.

b. Rättfärdiggörelsen är inte en fysisk eller medicinsk akt (*actus physicus sive medicinalis*) genom vilken människan invärtes förvandlas från att i sig själv vara orättfärdig till att vara rättfärdig. Rättfärdiggörelsen är en juridisk akt (*actus forensis sive iudicalis*) i den meningen att den i sig orättfärdiga människan inför Gud förklaras vara rättfärdig. Mellan den gudomliga rättfärdiggörelsen och frikännandet i ett världsligt domstolsförfarande finns det en väsentlig skillnad. I en världslig domstol förklarar domaren den skyldige vara skyldig och den oskyldige oskyldig. Den domare som förklarar den skyldige vara oskyldig är för Gud en styggelse (Ords 17:15). Men det som är förbjudet för den jordiske domaren, det gör Gud i den rättfärdiggörelse som sker genom evangelium och tron. Gud rättfärdigförklarar den i sig själv ogudaktige (Rom. 4:5) som genom tron griper den i evangelium framräckta synda-

¹⁴⁶ Konkordieformeln, SKB, s. 579.

¹⁴⁷ Ibid. SKB, s. 588.

förlåtelsen. Till denna skillnad mellan *actus forensis* i den gudomliga rättfärdiggörelsen och i det jordiska domstolsförfarandet hänvisar även de lutherska bekännelseskriterierna.¹⁴⁸

Luther kallar alla försök att överföra det världsliga domstolsförfarandet till det gudomliga rättfärdiggörelsesättet för ”djävulens gift” och ”den allra skadligaste pesten.”¹⁴⁹ Det är typiskt för alla goda papister och dåliga protestanter, att de uppställer principen att Gud alltid bara kallar sådana för rättfärdiga som i sig faktiskt – helt eller åtminstone innerst inne eller något litet – är rättfärdiga. Något annat sätt att rättfärdiggöra skulle inte anstå Gud (så lär romarna, synergisterna, nyare teologer m.fl.).

Men Gud rättar sig inte efter denna människovishet, utan liksom han förklarade den i sig rättfärdige Kristus vara orättfärdig (2 Kor. 5:21), rättfärdigförklarar han också för Kristi skull den i sig orättfärdiga människan (Rom. 4:5). Detta är den gudomliga rättfärdiggörelsemetoden som bygger på den gudomliga frälsningsmetoden (Gal. 4:4-5, 3:13). Uttrycket ”rättfärdiggöra” betyder ju inte i Skriften ”att göra rättfärdig” utan ”att förklara rättfärdig”. Det används alltså alltid i deklaratorisk betydelse (Rom. 4:5), ty det är inte bara så, att detta uttryck som närmare bestämning har ”utan laggärningar” (Rom. 3:28), utan det används ju också som synonym för ”förlåta synd”, ”överskylda synd”, ”inte tillräkna synd” osv. (Rom. 4:6-8, Ps. 32:1 ff).

Mot rättfärdiggörelsen som domstolshandling riktade sig särskilt Andreas Osiander.¹⁵⁰ Osiander är ett framstående typexempel på alla tiders svärmare just genom att han anpassar sig till sin tids ortodoxa uttryckssätt. Så talade han i starka ordalag om Kristi *satisfactio vicaria* och förklarade, att Kristus genom sin uppfyllelse av Lagen och genom sitt lidande och sin död åt oss förvärvat syndernas fullständiga förlåtelse. Osiander förnekade emellertid att vi är rättfärdiga inför Gud genom tron på den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen. Enligt Osiander har vi Kristi förtjänst att tacka för ingjutandet av hans gudomliga natur, och denna gudomliga natur skall vara vår rättfärdighet inför Gud. Anklagelsen mot Osiander, att han är katoliserande i läran om rättfärdiggörelsen, är väl befogad.¹⁵¹ Hos Osiander grundar sig vissheten om syndernas för-

¹⁴⁸ Så t.ex. Apologin, SKB, s. 158.

¹⁴⁹ WA 40:2, 363.

¹⁵⁰ Jfr Konkordieformeln, art. III, SKB, s. 578 ff.

¹⁵¹ Jfr Corp. Ref. IX, 365 ff.

låtelse i själva verket på helgelsen och de goda gärningarna, precis som hos romarna. Konkordieformeln gjorde således rätt i att betona Skriftens lära om rättfärdiggörelsen och i att fördöma Osianders lära, ty Osiander måttade liksom Erasmus ett dödligt slag mot Luthers rättfärdiggörelselära.

c. Rättfärdiggörelsen sker *sola fide*, genom tron allena. ”Genom tron allena” utesluter naturligtvis inte Guds nåd, Kristi förtjänst och nådemedlen från rättfärdiggörelsen, som romarna spetsfundigt gjorde gällande. Tvärtom utgör de nämnda faktorerna förutsättningar för ”genom tron allena”. Lutheranernas ”schibbólet” eller lösenord, *sola fide*, har ingen annan mening och inget annat syfte än att hålla fast vid tron som det enda gripmedlet för människan och att från rättfärdiggörelsen hålla borta föreställningen om att människans gärningar skulle vara ett tilläg-nelsemedel. Detta gör även Skriften med kraft (Rom. 3:28). För att på rätt sätt framhålla meningen och syftet med uttrycket ”genom tron allena” säger Konkordieformeln, att ingenting annat hos eller i människan får göras till rättfärdiggörelsens medel eller verktyg, vare sig något som föregår tron (såsom ångern), eller något som följer på tron (såsom den påbörjade gärningarnas rättfärdighet).¹⁵² Den som förnekar *sola*, ”allena”, i *sola fide*, förnekar alltså även *fide*, ”genom tron”, därför att Skriften sätter tron i motsättning till gärningarna när det gäller rättfärdiggörelsen (Rom. 3:28).

Här ligger förklaringen till att romerska teologer deklarerat, att lutheraner och katoliker skulle kunna komma överens i rättfärdiggörelseläran, bara lutheranerna ville stryka ordet ”*sola*” (så sade också Eck på Luthers tid. Jfr Luther: ”Du [Melanchton] skriver att Eck genom dig blivit tvungen att erkänna, att vi rättfärdiggörs genom tron. O, att du bara hade fått honom att inte ljuga!”).¹⁵³ Luther hade fullkomligt rätt, ty Eck uppfattade tron utan ordet ”allena”, som de goda gärningarna *och* tron. T.o.m. rationalisterna har använt uttrycket *sola fide* för att beskriva sin lära om dygden. Med *sola fide* menar de ”det inre i motsats till det yttre”. På liknande sätt använder moderna upplevelseteologer uttrycket i skriftvidrig betydelse, så att det som Luther säger om svärmar-na får sin tillämpning även på dem: ”De har inte lärt sig något av oss, annat än att de härmar orden. Själva saken håller de inte fast vid.”¹⁵⁴

¹⁵² Jfr SKB, s. 581.

¹⁵³ WA Br 5, 577.

¹⁵⁴ WA 40:1, 252.

d. Inte heller är förekomsten av goda gärningar nödvändig för rättfärdiggörelsen.¹⁵⁵ Det är en uttrycklig sanning i Skriften, att tron alltid har goda gärningar med sig, och denna sanning skall åter och åter inskräpas (2 Kor. 13:5). Men att säga att de goda gärningarnas förekomst är nödvändig för att få rättfärdiggörelsen (så romarna, de synergistiska protestanterna m.fl.) innebär att man i praktiken förlägger rättfärdiggörelsen till Lagens område och lär gärningsrättfärdighet. Konkordieformeln räknar därför talet om att de goda gärningarnas förekomst är nödvändig för rättfärdiggörelsen som en av de villoläror som måste fördömas.¹⁵⁶ Med rätta säger de lutherska dogmatikerna i Luthers efterföljd: Tron är aldrig allena, men rättfärdiggör allena, *Fides nunquam est sola, sed iustificat sola*.

e. Rättfärdiggörelsen har inga grader, den sker inte successivt och tar inte emot mer eller mindre.¹⁵⁷ Rättfärdiggörelsen kan inte ha några grader; där den finns är den fullkomlig, därför att den består av syndernas förlåtelse (Rom. 4:7-8) som Kristus på ett fullkomligt sätt förvärvat och delar ut i evangelium (Luk. 24:47). Den som tror på evangelium har således hela rättfärdiggörelsen (Kol. 2:13, Rom. 5:1 ff). Luther uttrycker detta så, att rättfärdiggörelsen inte kommer styckvis utan i en enda klump.¹⁵⁸

Det är sant att det finns grader i tron, ty tron uppträder ibland stark och ibland svag. Men även den svaga tron rättfärdiggör lika helt och fullt som den starka (Luther: ”Därför är alla lika i Kristus genom tron. Även om S:t Petrus har en starkare tro än jag, så är det ändå samma tro på Kristus ... den som får honom [Kristus], äger honom helt”).¹⁵⁹ Den som med Rom antar grader i rättfärdiggörelsen, eller som talar om ett ökande av rättfärdiggörelsen,¹⁶⁰ visar därmed att han lär en rättfärdiggörelse utifrån en i människan inneboende rättfärdighet. Han har därmed övergivit den kristna rättfärdiggörelsen. Till stöd för en rättfärdiggörelse som sker i olika stadier har inte bara romarna utan även protestanter med orätt åberopat Luk. 7:36 ff. Detta skall vi återkomma till längre fram.

¹⁵⁵ Neque praesentia operum ad iustificationem requiritur.

¹⁵⁶ SKB, s. 511, 586.

¹⁵⁷ Iustificatio non admittit gradus, non fit successive, non recipit magis et minus.

¹⁵⁸ WA 10:I, 1, 343 f.

¹⁵⁹ WA 17:1, 471.

¹⁶⁰ Jfr Trident., Sess. 6, c. 10.

f. Syndernas förlåtelse betecknar hela rättfärdiggörelsen, inte bara en del av den. Det är helt skriftenligt, när Apologin säger: "Att mottaga syndernas förlåtelse är att rättfärdiggöras" eller då Konkordieformeln säger: "ordet 'rättfärdiggöra' betyder 'avlösa', dvs. 'frikänna från synd'" och på ett annat ställe: "trons rättfärdighet inför Gud består endast i försoning av nåd och syndernas förlåtelse",¹⁶¹ därför att Paulus i Rom. 4:5-8 istället för "rättfärdiggöra" sätter "förlåta synd" och "inte tillräkna synd" och med dessa ord betecknar hela rättfärdiggörelsen.

Det är ingen rekommendabel lärometod att göra som en del lutherska lärare som delar upp rättfärdiggörelsen i två akter, nämligen tillräkandet av Kristi förtjänst och syndaförlåtelsen eller vice versa.¹⁶² Luther talar helt skriftenligt, när han säger: "De kristnas rättfärdighet eller fromhet inför Gud heter syndernas förlåtelse."¹⁶³ Kristi förtjänst gör sig därmed till fullo gällande, nämligen som förutsättning för syndernas förlåtelse (Rom. 3:24, 5:18-19). Vi bör hålla fast vid att hur än den rättfärdiggörande trons objekt betecknas – som Kristus (Rom. 3:22) eller som Kristi rättfärdighet (Rom. 5:18) eller som Kristi död (1 Kor. 2:2) eller som Kristi uppväckelse från de döda (Rom. 4:24-25) eller som Kristi namn (1 Joh. 5:13) eller som evangelium (Rom. 1:16) osv. – så menas alltid antingen Kristus som den som genom sin ställföreträdande tillfyllestgörelse förvärvat syndernas förlåtelse åt människorna eller syndaförlåtelsen av nåd för Kristi skull.

Medan Skriften och bekännelseskriterierna, vid beskrivningen av det objekt som den rättfärdiggörande tron griper om, alltid använder uttrycken Kristus, Kristi lydnad, Kristi förtjänst, syndernas förlåtelse, rättfärdiggörelse m.m. som synonymer, så ville en del senare teologer skilja mellan Kristi förtjänst som det goda som rättfärdiggör (*bonum iustificum*) och själva rättfärdiggörelsen eller syndernas förlåtelse. De ville bara räkna Kristi förtjänst men inte syndernas förlåtelse som trons objekt.¹⁶⁴ Men därigenom grumlas rättfärdiggörelsen.

Om denna distinktion mellan *bonum iustificum* och *iustificatio* verkligen genomförs, skulle i praktiken följden bli den, att den av Guds Lag drabbade syndaren inte skall hänvisas till syndernas förlåtelse, då han frågar om Gud förlåter honom hans synd, utan först rådas att pröva sig

¹⁶¹ Apologin, SKB, s. 115, Konkordieformeln, SKB s. 509, 583.

¹⁶² Jfr Baier, Compend. III, s. 283 ff.

¹⁶³ WA 29, 572.

¹⁶⁴ Så t.o.m. Gerhard, Loci, De lustif., 179.

själv, huruvida han redan har tron på *bonum iustificum*. Så skulle tron – som rättfärdiggörande tro – inte grunda sig på den objektiva tillsägelsen i nådemedlen utan på sig själv. Det viktiga axiomet, att *fides directa* är tillräcklig för rättfärdiggörelsen, men att *fides reflexa* inte är nödvändig, skulle därigenom överges.

8. Rättfärdiggörelse genom gärningar

Skriften lär också en rättfärdiggörelse genom gärningar, nämligen den rättfärdiggörelse som sker inför människorna. Rättfärdiggörelsen inför Gud sker i varje enskilda fall utan Lagens gärningar genom tron (Rom. 3:20, 28). Den kan inte ses av människor, därför att vi inte kan se tron i hjärtat. Därför är det Guds vilja och ordning att vi människor utifrån gärningarna eller trons synliga frukter skall döma om andra människors rättfärdiggörelse eller nådastånd. Detta är Skriftens klara lära (Luk. 7:50, 47, jfr Apologin: ”Man kan inte visa tron för andra annat än genom frukterna. Dessa bevisar för människorna hjärtats tro”).¹⁶⁵

Denna lära måste även i dag få sin tillämpning (jfr Luther: ”På så sätt avlöses syndarna offentligt i kyrkan, när de visar botens sanna frukter”).¹⁶⁶ När det är uppenbart att de kristna gärningarna saknas, är det den kristna församlingens skyldighet att tillbakavisa hänvisningen till hjärtats tro och insistera på rättfärdiggörelse genom gärningar. I den mån den underlåter detta bland sina medlemmar, kommer lättsinnet att härja i dess mitt, och den upphör att vara världens ljus och jordens salt (Joh. 13:35, Matt. 12:37). Men även de enskilda kristna skall själva av sina gärningar kunna avläsa sin rättfärdiggörelsedom (1 Joh. 3:14, 2:3-4, 2 Petr. 1:10, Matt. 6:14).¹⁶⁷

Hit hör också det som redan ovan sagts om Den Helige Andes dubbla vittnesbörd. Den Helige Andes inre vittnesbörd (*testimonium internum sive directum*) föreligger i och med att Den Helige Ande verkar tron på den objektiva nåden, som finns genom Kristus och erbjuds i evangelium, den nåd som är Guds välvilja och ynnest för Kristi skull (*favor Dei propter Christum*). Det yttre vittnesbördet (*testimonium externum sive indirectum*) föreligger i och med att Den Helige Ande i oss

¹⁶⁵ Jfr Triglotta, Apol. III, s. 164, tyska versionen, ej i SKB.

¹⁶⁶ WA 39:1, 127 ff.

¹⁶⁷ Jfr Apologin, SKB, s. 151.

och ur oss driver fram trons frukter (kärleken till Gud och till nästan, tålmod, ödmjukhet o.d.). Detta Den Helige Andes yttre vittnesbörd om vårt nådastånd eller vår rättfärdiggörelse som kommer fram i de goda gärningarna skall skattas mycket högt, vilket Luther och de lutherska bekännelseskrifterna med rätta betonar.¹⁶⁸

Eftersom våra goda gärningar emellertid alltid är befläckade av synder (Hebr. 12:1), får vi just genom att se på vår rättfärdiggörelse genom gärningarna anledning att ständigt dra oss tillbaka till rättfärdiggörelsen inför Gud som sker utan gärningar. Rättfärdiggörelsen genom tron och rättfärdiggörelsen genom gärningarna måste fördenskull noga skiljas från varandra. Ty den som blandar in rättfärdiggörelsen genom gärningarna i rättfärdiggörelsen inför Gud går miste om rättfärdiggörelsen inför Gud (Gal. 5:4) och skördar förbannelse (Gal. 3:10, 2:16).

När det gäller terminologin skiljer Luther mellan två slags syndaförlåtelse och rättfärdiggörelse, den inre och den yttre. Den inre sker genom evangeliets löfte om nåd och genom tron som griper tag i detta löfte. Detta är rättfärdiggörelsen inför Gud. Den yttre rättfärdiggörelsen sker genom de kristnas goda gärningar, vilka som följd och frukt av den inre rättfärdiggörelsen faller inom människors synfält och på så vis gör den inre rättfärdiggörelsen uppenbar för dem. Detta är rättfärdiggörelsen inför människor.

Fastän Skriften på en rad ställen utesluter gärningarna från rättfärdiggörelsen och återigen på en rad andra ställen lär en rättfärdiggörelse genom gärningar, är det inte svårt att finna sig tillrätta på denna punkt, ty med rättfärdiggörelsen genom gärningarna bekräftar Skriften samtidigt rättfärdiggörelsen genom tron allena. De gärningar, på vilkas grund rättfärdiggörelsen uttalas, är nämligen sådana som flyter ur tron eller har tron som sin förutsättning. Med andra ord: de är tacksägelseoffer för den genom tron redan mottagna syndaförlåtelsen. De är gärningar av människor som redan har blivit rättfärdiggjorda inför Gud genom tron allena.

Varhelst Skriften talar om rättfärdiggörelsen genom gärningar, lärs aldrig någonsin den blotta gärningen (*opus externum*) med bortseende från tron, utan där lärs alltid tron som det enda varigenom vi rättfärdiggörs inför Gud.¹⁶⁹ Det finns alltså ingen motsägelse mellan rättfärdiggö-

¹⁶⁸ WA 32, 422 f.

¹⁶⁹ Jfr Apologin, SKB, s. 169, 133, 122.

relsen utan gärningar och rättfärdiggörelse genom gärningar. Rättfärdiggörelsen genom gärningarna, fattad i Skriftens mening, inskräper den rättfärdiggörelse som sker utan gärningar. Det blir därigenom förståeligt, varför Luther så enträget varnar för människor som sätter Luk. 7:47 emot rättfärdiggörelsen genom tron.¹⁷⁰ Luther gör också en klar distinktion mellan *fides abstracta seu absoluta* (tron i sig, utan relation till andra ting) och *fides concreta, composita, seu incarnata* (tron förbunden med andra ting, som i Gal. 5:6).¹⁷¹ Det är endast genom den för-ra som människan blir rättfärdig och salig inför Gud.

9. Läran om rättfärdiggörelsen och skiljandet mellan Lag och evangelium

Den kristna läran om rättfärdiggörelsen sammanfaller sakligt sett med skiljandet mellan Lag och evangelium. På ett kristet sätt lär vi om rättfärdiggörelsen endast när vi lär den enbart utifrån evangelium och utesluter Lagen från mottagandet av den så fullständigt, som om det över huvud taget inte fanns någon Lag som ställer moraliska krav på människan och uttalar hotelser mot överträdarna. Detta skiljande av Lagen från rättfärdiggörelsen krävs av Skriften (Rom. 3:21-22, 28). Antingen blir människan utan Lagen rättfärdig inför Gud, eller så blir hon över huvud taget inte rättfärdig. Visserligen föregås rättfärdiggörelsen av Lagens verkan (Rom. 3:19-20) som en nödvändig förberedelse för evangeliets verkan. Det skall man hålla fast vid gentemot antinomismen. Men syndernas förlåtelse eller rättfärdiggörelsen kommer endast av evangelium och skall fördenskull läras enbart utifrån evangelium. Inte ens den minsta gnutta av lagiska krav får blandas in i rättfärdiggörelsen (Gal. 5:9). Rättfärdiggörelsen, säger Luther, får inte ens göras beroende av ett enda Fader vår, ty därmed skulle syndernas förlåtelse förläggas till Lagens sfär och bli helt oviss, därför att ingen kristen, för köttets skull som fortfarande besmittar henne, är istånd att läsa ett Fader vår i fullkomlig tro.¹⁷² Att Tridentinum bannlyser alla som inte blandar in Lagen i evangelium har sin förklaring i den gärningsrättfärdighet detta koncilium företräder.¹⁷³

¹⁷⁰ Jfr WA 40:1, 415 f.

¹⁷¹ Ibid. s. 415.

¹⁷² Jfr WA 28, 76 f.

¹⁷³ Trident., Sess. 6, can. 20.

Inblandningen av Lagen i rättfärdiggörelsen sker i många olika former. Den föreligger i följande fall:

a. då naturlig anständighet, *probitas naturalis* (*iustitia civilis*) eller något som den naturliga människan förmår görs till orsak, biorsak eller förklaringsgrund till att man får nåden,¹⁷⁴

b. då den rättfärdiggörande tron i sig uppfattas som en dygd, eller då rättfärdiggörelsen tillskrivs tron såsom helgelsens och de goda gärningarnas början, frö eller källa,¹⁷⁵

c. då tron i rättfärdiggörelsen uppfattas som en av Lagen fordrad gärning, såsom kärlek, kyskhet osv. (en mänsklig prestation),

d. då lagiska varningar för självbedrägeri och köttslig säkerhet (1 Kor. 10:12, 2 Kor. 13:5) – som visserligen de kristna behöver höra, eftersom de fortfarande är i köttet – blandas in i rättfärdiggörelsen på ett sådant sätt att ett rent evangelium inte predikas för förskräckta syndare såsom Paulus gjorde (Apg. 16:30-31),

e. då evangeliska villkorssatser, som ju inte kräver någon mänsklig prestation utan endast beskriver Guds nådevilja (Apg. 16:30-31, Rom. 10:10), förvandlas till lagiska villkorssatser, något som synergisterna gör med den följdén att tron krävs som en mänsklig prestation. Talesättet att rättfärdiggörelsen är betingad av tron är mångtydigt. Är dess innebörd den att rättfärdiggörelsen är beroende av en mänsklig betingelse i synergistisk mening, så är det ett skriftvidrigt talesätt.

10. Rättfärdiggörelsens visshet

Eftersom rättfärdiggörelsen sker genom tron på evangelium, genom den tro som Gud själv verkar genom evangelium (Rom. 10:17, 1 Kor. 2:3 ff), så är de troende också vissa om sin rättfärdiggörelse och salighet, vilket Skriften uttryckligen intygar (Rom. 5:1 ff, 8:31 ff). Tron själv är denna visshet, därför att tro och tvivel är motsatser som utesluter varandra (Rom. 4:20). Denna trosvisshet motsägs inte av det tvivel, som fortfarande uppkommer hos kristna, ty dessa tvivel kommer från de kristnas kött och skall inte berömmas som dygder utan straffas och bekämpas som synder (1 Joh. 5:10).¹⁷⁶ Inte heller är Skriftens förmaningar

¹⁷⁴ Jfr Schmalk. art., SKB, s. 323.

¹⁷⁵ Jfr Konkordieförmeln, SKB, s. 579, 587.

¹⁷⁶ Jfr Apologin, SKB, s. 126.

att inte vara högmodig utan att leva i fruktan (1 Kor. 10:12, Rom. 11:20) riktade mot vissheten i den tro som förtröstar på Guds löfte om nåd, utan de är riktade mot den köttsliga säkerheten.

Rom förklarar, för att främja sin gärningslära och sitt herravälde över själarna, vissheten om rättfärdiggörelsen vara omöjlig och uttalar sitt anatema över den.¹⁷⁷ Mot detta lär den lutherska kyrkan med största bestämdhet vissheten om nåden och saligheten¹⁷⁸ och avslöjar de allt omstörtande villoläror som ligger till grund för denna lära om tvivlet, nämligen a. förnekelse av den objektiva försoningen eller rättfärdiggörelsen, b. förakt för de objektiva nådemedlen (evangelium, dopet och nattvarden), c. omtolkning av tron till att vara mänsklig självavgörelse, då tron i själv verket endast är det av Gud i hjärtat verkade bejakandet av evangelium,¹⁷⁹ d. förnekande av Kristi *satisfactio vicaria* osv. Vissheten om nåden är i fara även genom den felaktiga distinktionen mellan *bonum iustificum*, det rättfärdiggörande goda, och *iustificatio ipsa*, själva rättfärdiggörelsen, varav följer att tron själv görs till trons objekt istället för den i evangelium framräckta syndaförlåtelsen.

Även vid frågan om vissheten om rättfärdiggörelsen måste man påminna om trons och rättfärdiggörelsens samtidighet. ”Tron försonar och gör oss rättfärdiga inför Gud, samtidigt som vi genom tron griper om löftet.”¹⁸⁰ Den objektiva rättfärdiggörelsen föregår tron, därför att den utgör trons objekt och därför att tron framkallas genom förkunnelsen om den (Rom. 10:17), men den subjektiva rättfärdiggörelsen är varken tidigare eller senare än tron. Antagandet av ett förr eller senare med avseende på tiden skulle upphäva ”genom tron” och därmed även vissheten om rättfärdiggörelsen.

11. Läran om rättfärdiggörelsen och dess bestridande

Den som klart ser att läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena är Skriftens centrala lära och kristendomens hjärta förstår också varför den så våldsamt bestridits inte bara utanför den yttre kristenheten (av bl.a.

¹⁷⁷ Jfr Trident., Sess. VI, can. 9, 13, 16.

¹⁷⁸ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 509.

¹⁷⁹ Jfr Apologin, SKB, s. 122.

¹⁸⁰ Triglotta, Apol. art. III, s. 212, endast i den tyska texten.

unitarierna) utan också inom densamma (av Rom och synergistiska protestanter). Skulle helvetets portar kunna avlägsna denna artikel, så skulle det vara slut på den kristna läran och den kristna kyrkan.

Genom att påvedömet bannlyser Skriftens lära om syndarens rättfärdiggörelse inför Gud genom tron allena,¹⁸¹ bevisar det att påven är den antikrist som beskrivs i 2 Tess. 2. I den mån påven söker bannlysa den kristna läran om rättfärdiggörelsen ut ur världen, uppenbarar han sig som Kristi kyrkas värste motståndare på jorden. Kyrkan lever ju i och genom läran om rättfärdiggörelsen. Den andliga livsluft som de kristna andas är denna: Min Gud är mig, arma syndare, nådig och frälser mig inte på grund av mina gärningar och min egen värdighet utan för sin människoblivne Sons, Jesu Kristi, min Frälsares, skull. Denna lära bekämpar påven med all den list och makt som står till hans förfogande, och – i den mån det kommer an på honom – gör han det omöjligt för tusentals människor inom den yttre kristenheten att bli frälsta genom att binda människornas samveten till sig med lögnens kraftgärningar, tecken och under och genom påståendet, att ingen kan bli frälst som inte underkastar sig påven. Med rätta betecknar därför de lutherska bekännelseskifterna påven som antikrist.

Även inom villfarande protestantiska kretsar har Skriftens lära om rättfärdiggörelsen bekämpats med sådan iver att en romersk teolog bedömt, att denna lära i våra dagar endast lärs av en liten minoritet, t.o.m. inom den lutherska kyrkan.¹⁸² Men han misstar sig, ty denna lära tros av alla kristna i hela världen, t.o.m. av de kristna som är fångna i påvekyrkans yttre organisation. Den nyare protestantiska teologin förnekar *sola gratia*, samtidigt som den förnekar *sola Scriptura*, men ändå finns det tusentals kristna som Gud av nåd leder till kunskap om deras Frälsare och hans räddande evangelium. De tror på de enkla ord, i vilka hela läran om rättfärdiggörelsen är framställd: ”Jesu, hans Sons, blod renar oss från all synd.” (1 Joh. 1:7). Och det är den tron som övervinner världen (1 Joh. 5:4), ty den griper om den i evangelium framräckta syndaförlåtelsen.

¹⁸¹ Trident., Sess. VI, can. 11.

¹⁸² Joseph Pohle i Cath. Encyclop. VIII, 576.

Det kristna livet eller helgelsen och de goda gärningarna

(DE SANCTIFICATIONE ET BONIS OPERIBUS)

Eftersom det kristna livet med alla dess inre och yttre handlingar är en obetingad följd – men också bara en följd – av tron på den av Kristus redan verkade försoningen, var vi redan tidigare vid behandlingen av läran om rättfärdiggörelsen tvungna att hänvisa till helgelsen och de goda gärningarna. Men på grund av de många villfarelserna i läran om det kristna livet måste hela kapitlet om helgelsen och de goda gärningarna få en utförlig behandling utifrån en rad olika synvinklar.

1. Helgelsens begrepp

Ordet helgelse används både i Skriften och i kyrkans språkbruk i en vidare och en trängre mening.

I dess vidare mening betecknar ordet Den Helige Andes hela verk, varigenom människan skiljs från synden och på nytt blir Guds egendom för att leva för Gud och tjäna honom. I denna mening omfattar helgelsen förläna givandet av tron och rättfärdiggörelsen, helgelsen som människans inre förvandling, bevarandet i tron och även den fullkomliga förnyelsen på den yttersta dagen. I denna vidare betydelse används ordet i 2 Tess. 2:13, Ef. 5:26, 1 Petr. 1:2, 1 Kor. 1:2 m.fl. ställen. I den vidare betydelsen använder även Luther ordet i sin förklaring till tredje artikeln.¹ Quenstedt säger också: ”Heligelse används ibland i vidare mening och inkluderar då rättfärdiggörelsen, Ef. 5:26, Hebr. 10:10.”²

I ordets trängre mening betecknar helgelsen den inre andliga förvandlingen eller levernets helighet, som är en följd av rättfärdiggörelsen och alltså skiljs från densamma som t.ex. i Rom. 6:19, 22, 1 Tess. 4:3-4, 7. Om helgelsen i ordets trängre mening heter det i Konkordieformeln: ”Därför måste också den rätta ordningen mellan tron och de goda gärningarna liksom mellan rättfärdiggörelsen och förnyelsen eller

¹ Jfr Stora katekesen, SKB, s. 447 f.

² Syst. II, 914.

helgelsen upprätthållas och bevaras ... då människan är rättfärdiggjord, förnyas och helgas hon genom den helige Ande.”³

Vid definitionen av begreppet bör man också observera följande omständighet: I de anförda orden i Konkordieformeln används förnyelse och helgelse som synonymer. Helgelsen är förnyelse därför att genom den träder en ny natur fram som står i motsättning till människans gamla, medfödda natur. Och förnyelse är helgelse därför att den nya naturen består i att människan tas ut ur syndens tjänst och ställs i Guds tjänst. När Konkordieformeln på samma ställe skiljer mellan helgelsen och de goda gärningarna som föregående, *antecedens*, och efterföljande, *consequens*, så är helgelsen tänkt som den genom rättfärdiggörelsen verkade principiellt nya naturen (”ny människa”, ”ande”), ur vilken de enskilda goda gärningarna flyter fram (så i Gal. 5:25-26, 6:1).

I ett annat avseende sammanfaller de goda gärningarna med helgelsen, nämligen på det sättet att helgelsen *in concreto* sker genom det inre och yttre undvikandet av det onda och genom det inre och yttre görandet av det goda. Helgelsen *in concreto* är lika litet som tron någon ingjuten materia eller ett vilande tillstånd (vilande förmåga eller tillstånd, *habitus otiosus*, *status otiosus*). Den är en oupphörlig verksamhet som framkallas och bärs upp av Den Helige Ande.⁴ Detta får sitt uttryck i Skriften genom att helgelsen och de goda gärningarna i lika mån direkt framställs som frukter av tron på Guds nåd i Kristus (Rom. 6:22, Tit. 2:11, 3:8, 14). Chemnitz påpekar med rätta, att tron och gärningarna sätts mot varandra i Rom. 4:5, och att uttrycket ”goda gärningar” således betecknar är hela det nya livets område i vilket tron är verksam.⁵

2. Helgelsens väsen i trängre mening till skillnad från rättfärdiggörelsen

Rättfärdiggörelsen är ett Guds handlande med människan (*circa hominem*), genom vilket Gud för Kristi skull rättfärdigförklarar en människa som i sig själv inte är rättfärdig utan orättfärdig (Rom. 4:5). Det är sant att tron, genom vilken rättfärdiggörelsen sker, är något som äger rum i

³ SKB, s. 585.

⁴ Jfr Quenstedt mot den fysiska eller substantiella uppfattningen om helgelsen, Syst. II, 917.

⁵ Jfr Loci, De bonis oper., p. m. 9 ff.

människan, ty det är inte Den Helige Ande som tror, utan det är människan som tror genom Den Helige Andes verkan (1 Kor. 2:4-5). Men trons funktion i rättfärdiggörelsen består enbart i att gripa om en rättfärdighet som ligger utanför människan, nämligen den i evangelium uttalade rättfärdiggörelsedomen eller den syndaförlåtelse som finns genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörande och förkunnas i evangelium. Trots att tron är något i människan, sätts den i rättfärdiggörelsen i motsättning till all rättfärdighet som är i människan eller är hennes egen rättfärdighet (*iustitia inhaerens*, Rom. 4:5, Fil. 3:9). Ifråga om trosrättfärdigheten förblir det således sant, att ”all vår rättfärdighet måste sökas utanför oss”, ”*tota nostra iustitia est extra nos*”,⁶ och ifråga om rättfärdiggörelsens gudomliga handling förblir dogmatikernas beskrivning sann, att ”handlingen sker inte i människan utan med avseende på människan”, ”*Actio est non in homine, sed circa hominem*.”

Däremot är helgelsen i trängre mening eller den helgelse som följer på rättfärdiggörelsen ett gudomligt handlande i människan (*in homine*), genom vilket Gud förvandlar en orättfärdig människa till en rättfärdig. Terminologiskt uttryckt: Helgelsen i trängre mening är en inneboende, vilande, livets, gärningarnas rättfärdighet, *iustitia inhaerens, habitualis, vitae, operum*, i människan till skillnad från den tillräknade rättfärdigheten, *iustitia imputata*, som upprättas genom rättfärdiggörelsen. Att den ur tron framflytande helgelsen är en levernets rättfärdighet, *iustitia vitae*, eller inneboende rättfärdighet, *iustitia inhaerens*, säger Skriften på alla de ställen där en människa, som kommit till tro, till både kropp och själ framställs som helgelsens objekt (1 Tess. 5:23, 2 Kor. 7:1, Rom. 12:1-2).

3. Förhållandet mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen i trängre mening

Det som Skriften säger om rättfärdiggörelsens eller trons förhållande till helgelsen och de goda gärningarna kan sammanfattas i följande två punkter: 1. Det finns en oupplöslig samband (*nexus indivulsus*) mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen. Överallt där rättfärdiggörelsen finns, finns även helgelsen. 2. Även om denna *nexus indivulsus* finns, förblir helgelsen ändå en följd och verkan av rättfärdiggörelsen.

⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 588.

Båda dessa huvudpunkter kommer till uttryck i Konkordieformeln, då den beskriver förbindelsen mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen på detta sätt: ”Detta bör icke så förstås, som om rättfärdiggörelsen och förnyelsen vore åtskilda på sådant sätt, att en sann tro stundom för en tid skulle kunna finnas till och bestå vid sidan av ett ont uppsåt, utan härmed angives blott ordningen, huru det ena går före och det andra följer efter. Ty det är och förblir sant, vad som Luther riktigt sagt: Tron och de goda gärningarna passa väl tillsammans, men det är tron allena, som utan gärningar griper om välsignelsen, och likväl är den aldrig någonsin allena.”⁷ Speciellt i den kamp som den lutherska kyrkan hade att föra på 1500-talet i de s.k. antinomistiska och majoristiska stridigheterna gällde det å ena sidan att hålla fast vid det oupplösliga sambandet, *nexus indivulsus*, mellan rättfärdiggörelsen och de goda gärningarna, och å andra sidan att avvisa ett omkastat förhållande mellan tro och gärningar. Därför skall vi här ge de båda huvudpunkterna en närmare framställning.

För det första måste man hålla fast vid *nexus indivulsus*. Överallt där Den Helige Ande i en människa verkar tro på evangelium, verkar han omedelbart i samma människa genom tron helgelsen och de goda gärningarna (så också hos rövaren på korset, Luk. 23:40-43). Fast rättfärdiggörelsen och helgelsen måste hållas isär som orsak och verkan, *ordine causarum et effectum*, faller de inte isär tidsmässigt. Därför är satsen riktig, att där det inte finns någon helgelse och goda gärningar, finns det inte heller någon tro. På sina håll vill man inte medge denna *nexus indivulsus*. Moderna teologer av den kritiska riktningen anser att förbindelsen mellan domstolshandlingen, *actus forensis*, eller den tillräknade rättfärdigheten, *iustitia imputata*, och den inneboende rättfärdigheten, *iustitia inhaerens*, är otänkbar. Men även nyare teologer av den positiva riktningen tilltror inte den tillräknade trosrättfärdigheten, *iustitia fidei imputata*, något orsaksförhållande till helgelsen. För att säkerställa helgelsen, i den mening de använder ordet, insisterar de på att tron t.o.m. redan i rättfärdiggörelsen inte är enbart instrumental utan skall uppfattas som en etisk akt eller som helgelsens frö.

Gentemot dessa åsikter inskräpper Skriften med kraft, att helgelsen på ett oskiljaktigt sätt är förbunden med rättfärdiggörelsen. Även om vi inte närmare kan förklara hur det går till eller den psykologiska förmedlingen, så är detta faktum som sådant säkert. Sedan aposteln i avsnittet

⁷ SKB, s. 585.

fr.o.m. Rom. 3:21 t.o.m. 5:e kapitlets slut framställt rättfärdiggörelsen som en domstolshandling, *actus forensis* – och gör det i så hög grad som en ren rättfärdigförklaring att han ställer den tro, genom vilken rättfärdiggörelsen sker, i motsättning till varje moralisk kvalitet hos människan – så leder han själv i Rom. 6:1 över uppmärksamheten till frågan hur det förhåller sig med livet i synden, när rättfärdiggörelsen har en sådan beskaffenhet. Denna fråga besvarar han så, att de rättfärdiggjorda självfallet inte längre kan leva i synd, därför att dessa är döda för synden. Tanken att de rättfärdiggjorda fortfarande skulle kunna leva för synden och inte för Gud, vore – så framställer aposteln saken – lika absurd, som att vilja tilltro de döda, som lämnat detta jordeliv och ligger i sina gravar, ett fortsatt deltagande i detta jordeliv.

Helt omöjligt är det emellertid inte att förstå detta ”Hur?” eller den psykologiska förbindelsen mellan tillräknad rättfärdighet, *iustitia imputata*, och inneboende liv, *vita inhaerens*, ty visad kärlek framkallar – som erfarenheten visar – genkärlek. Nu har Gud bevisat den syndiga världen en övermåttan stor kärlek genom att utge sin Son i döden, och det t.o.m. medan vi människor fortfarande var syndare (Joh. 3:16, 1 Joh. 4:10, Rom. 5:8). Övertygas vi nu genom evangelium om denna Guds kärlek genom tron på Kristus, så är det psykologiskt helt självklart att vi i hjärtats tacksamhet besvarar Guds kärlek, älskar honom och således av kärlek till honom undviker synden (1 Joh. 4:19). På så vis är rättfärdiggörelsen och helgelsen psykologiskt förbundna, något som Paulus om och om igen framhåller (Gal. 2:20, 2 Kor. 5:15, Ef. 5:2). Enligt Skriften är kärleken till Gud och till nästan – alltså Lagens uppfyllelse (Matt. 22:34-39, Rom. 13:8-10) – på det mest innerliga sätt förbundna med rättfärdiggörelsens tro.

Hur kommer det sig då, att man inte tilltror tron något orsaksförhållande till helgelsen? Detta kommer av att man tänker på en tro som människan helt eller delvis skapar sig själv. En sådan tro tilltror man inte något orsaksförhållande till helgelsen. Även Luther och de lutherska bekännelseskrfterna bekänner, att den tro som presterats av människan är något helt maktlöst. Helt annorlunda förhåller det sig emellertid, när det gäller den tro som genom evangelium verkas i människor med förskräckta samveten endast genom Den Helige Andes kraft utan någon som helst mänsklig medverkan. Här är det tal om den tro som är ”en övertygelse om sanningen av Guds löfte, vari han av nåd för Kristi

skull tillbjuder oss syndaförlåtelsen och rättfärdiggörelsen.”⁸ Denna tro verkar ofelbart helgelse och goda gärningar, såsom Apologin med psykologisk blick framställer saken: ”Och emedan denna tro i boten, dvs. i samvetsnöden, tröstar och upprättar våra hjärtan, pånyttföder den oss och meddelar åt oss den helige Ande, så att vi därefter kunna fullgöra Guds lag, dvs. älska Gud, rätt frukta honom, vara rätt övertygade om att Gud hör vår bön och lyda Gud i alla prövningar, varjämte denna tro dödar den onda begärelsen osv.”⁹ Luther, som säger att den presterade eller förvärvade tron, *fides acquisita*, är en mänsklig dikt och tanke på vilken det inte följer någon bättring, förklarar den tro som är ett Guds verk i oss vara ett ”levande skapande, verksamt, mäktigt ting, så att det är omöjligt, att den inte oavblåtligt skall göra gott.”¹⁰

Alldeles i onödan har man funnit en svårighet i att helgelsen den ena gången härleds ur tron (Gal. 5:6) och den andra gången ur Den Helige Andes inneboende (Rom. 8:9). Saken förhåller sig så, att Den Helige Ande som helgelsens verkande orsak, *causa efficiens*, verkar helgelsen genom tron som ett verktyg, ett *instrumentum*. Genom att Den Helige Ande i människans hjärta verkar och upprätthåller tron på Guds nåd eller syndernas förlåtelse för Kristi skull, inskriver han i hjärtat också kärleken till Gud och nästan och alla kristna dygder, alltså hela Guds Lag (Gal. 2:20). Även från denna synpunkt sett visar det sig, att det finns en oupplöslig förbindelse mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen.

Det ligger heller inte någon motsägelse i att i Skriften tron sägs vara ett Den Helige Andes verk, och sedan att mottagandet av Anden framställs som förmedlat genom tron (Gal. 3:2, 5). I det förra fallet är det tal om Den Helige Ande, när han utifrån genom evangeliets ord träder fram till människan och framkallar tron. I det senare fallet är det tal om Den Helige Ande, när han redan har sin boning i människans hjärta. Efter att Den Helige Ande första gången verkat tron, vänder han inte om, utan tillsammans med tron gör han sitt intåg i människohjärtat för att nu inifrån bevara tron på rättfärdiggörelsen och för att därigenom framkalla helgelsen och de goda gärningarna som trons frukter. Detta är den innerliga förbindelsen mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen.

Men i samband med denna oupplösliga förbindelse, *nexus indivul-sus*, skall naturligtvis den rätta ordningen alltid bevaras. Helgelsen är

⁸ SKB, s. 111.

⁹ SKB, s. 110.

¹⁰ Jfr WA 7, 10 ff.

alltid endast rättfärdiggörelsens följd, *consequens*, aldrig något föregående, *antecedens*. Denna tingens gudomliga ordning anser alla människor av naturen vara galen, därför att den lagiska uppfattningen, *opinio legis*, är dem medfödd och gör att de menar att de måste göra sig själva rättfärdiga och inför Gud och saliga genom sina gärningar (så framför allt i påvedömet).¹¹

På samma sätt som Rom lär alla protestanter, som – hur de än uttrycker sig – låter goda gärningar föregå rättfärdiggörelsen eller åtminstone uppnåendet av saligheten. För dem är de goda gärningarna antingen frälsningens orsak, *causa*, eller villkor, utan vilket inget sker, *conditio sine qua non* (synergister m.fl.). Dessutom är alla kristna – eftersom köttet alltså besmittar dem – benägna att ge rum för den felaktiga föreställningen att gärningarna skall ges en plats före rättfärdiggörelsen. Slutligen finns det också lärare som visserligen i teorin på rätt sätt bestämmer förhållandet mellan tro och gärningar men i praktiken tappar detta förhållande ur sikte. När de märker att läran om nåden missbrukas till tröghet i att göra goda gärningar, faller de för frestelsen att tåga om Guds barmhärtighet (Rom. 12:1) som de goda gärningarnas enda källa eller i vart fall att med tågande samtycke godkänna även sådana gärningar som inte är rättfärdiggörelsens frukter.

Varje uppenbar och dold förändring av den rätta ordningen mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen betecknar Skriften som fördärvlig blindhet och dårskap (Gal. 3:2). Skriften lär oss att varje gång gärningarna ställs framför rättfärdiggörelsen blir resultatet i två ting. För det första uppnår man rättfärdiggörelsens raka motsats, nämligen förbannelsen (Gal. 3:10). För det andra uppnår man också helgelsens och de goda gärningarnas raka motsats, nämligen att synden förökas. Antingen låter man helgelsen och de goda gärningarna stå som frukter av tron på evangelium, eller så är finns dessa över huvud taget inte.

Detta visar Skriften utifrån flera synvinklar. Den som inte tror på rättfärdiggörelse genom tro utan Lagens gärningar står fortfarande under Lagen. Men Lagen avsätter inte synden från dess tron, utan gör den tvärtom levande (Rom. 7:5, 7-11). Lagen skapar inte helgelse utan istället – på grund av köttets fördärv – antingen skrymteri (Luk. 18:11-12) eller förtvivlan (Apg. 16:27). Vidare: Den som inte har tron på evangelium, dvs. inte blivit rättfärdig inför Gud utan Lagens gärningar, regeras

¹¹ Trident., Sess. VI, can 24.

inte av Den Helige Ande utan av djävulen. Han gör således inte Guds heliga vilja, utan han tänker, vill och gör vad djävulen verkar i honom (Ef. 2:2, Tit. 3:3, Luk. 11:21). Det ligger därför i den kristna trons och hela det kristna livets intresse, att man klart visar såväl på det oupplösliga sambandet, *nexus indivulsus*, mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen som på ordningen mellan orsak och verkan, *ordo antecedentium et consequentium*, och håller fast vid det.

4. Helgelsens verkande orsak

Gud verkar helgelsen genom sin oändliga kraft (1 Tess. 5:23-24, Ef. 2:10), men så att den kristne enligt den nya människan medverkar till den. Vid trons uppkomst eller omvändelsen är människan enbart passiv i förhållande till Guds verkan och medverkar inte (*pure passive se habet*), men vid helgelsen spelar hon en aktiv roll, eller med andra ord: hon medverkar (*active se habet sive cooperatur*).

Denna medverkan vid helgelsen måste emellertid uppfattas rätt. Det sker inte på så sätt, att Guds verkan och den nya människans verkan skulle vara koordinerade ("som två hästar tillsammans drar en vagn").¹² Det sker istället på så sätt, att den nya människans verkan alltid är helt och hållet underordnad Guds verkan och således alltid är beroende av Gud.¹³ Inte heller när det gäller enskilda inre rörelser och enskilda goda gärningar utgår initiativet från den nya människan, utan det utgår ifrån Den Helige Ande, något som Skriften tydligt lär när den återför varje god tanke hos den kristne på Gud som dess upphov (2 Kor. 3:5. Fil. 2:13).

5. De inre skeenden, under vilka helgelsen äger rum

(*Motus interni*)

Genom tron på Kristus, dvs. på syndernas förlåtelse för Kristi skull utan Lagens gärningar, uppstår en ny människa (ny människa Ef. 4:24, invärtes människa Kol. 3:10, 2 Kor. 4:16). Denna nya människa vill endast det som Gud vill (Rom. 7:22). Den kristne är således fullkomligt helig när han genom tron på Kristus är pånyttfödd eller är en ny männi-

¹² SKB, s. 572.

¹³ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 572.

ska (Rom. 6:1-11). I den kristne lever emellertid fortfarande under hela livet på jorden den syndiga naturen eller den gamla människan kvar (den gamla människan Ef. 4:22, den utvärtes människan 2 Kor. 4:16, syndakroppen Rom. 6:6, köttet Rom. 7:18). Denna gamla människa är och förblir hängiven synden (Rom. 7:18) och strider mot den nya människan (Gal. 5:17). Under dessa omständigheter sker helgelsen alltid endast på så sätt, att den kristne i egenskap av att vara en ny människa kämpar mot sig själv i egenskap av att han fortfarande är den gamla människan, och att den nya människan med sitt goda viljande och handlande hävdar sig mot den gamla människans onda viljande och handlande. Enligt Skriften har helgelsen en positiv och negativ sida. Negativt sett består den i att lägga av den gamla människan. Positivt sett består den i att ikläda sig den nya människan (Ef. 4:22-24). Detta är Andens strid mot köttet.

När det gäller denna strid är det på sin plats att notera några enskilda detaljer:

1. Denna strid är inte något tecken på att de kristna fallit ur nåden, vilket de tror i anfäktelsen. Den är tvärtom ett tecken på att man är i nådens tillstånd. Endast där striden har upphört och köttet blivit rådande, har avfallet från nåden inträffat.

2. Eftersom den gamla människan alltid förblir gammal, dvs. aldrig blir frommare än de icke-kristnas kött, skall de kristna å ena sidan inte förundra sig över att lustar till djupaste otro och till de grövsta synder rör sig inom dem (Rom. 7:18, 1 Tess. 4:3-6). Å andra sidan skall de komma ihåg, att striden mot köttet inte består i att förbättra, uppfostra och förädla köttet utan alltid endast i att korsfästa och döda det eller den gamla människan (Rom. 8:13, Gal. 5:24, Kol. 3:5, 1 Kor. 9:27, Matt. 18:8-9).

3. Andens strid är svår och smärtsam, vilket framgår av Skriftens uttryck ”döda”, ”korsfästa” osv. och av att köttet, som skall hanteras så, inte lever separat för sig utan är en del av den kristnes eget jag (Hebr. 12:1). I denna kamp är det trösterikt att veta, vilket Luther ofta påminner om, att även de stora helgonen, också en hög apostel som Paulus, fått uppleva det svåra och smärtsamma i denna kamp (Rom. 7:24, Luther: ”Era bröder, som levt före er och tillsammans med er, har upplevt detsamma och nog än värre och tyngre saker”).¹⁴

¹⁴ W² 9, 1292, ej WA, Rörers bearb.

4. Skriften försäkrar oss om att de kristna skall komma ut ur denna kamp som segrare, om de står kvar i nåden och Guds Ord och därigenom ger Den Helige Ande tillfälle att verka och förbli verksam i dem med sin gudomliga kraft (Rom. 8:37, 2 Kor. 12:10, Luk. 18:27, 2 Kor. 4:7 ff, Ef. 6:17, Joh. 15:7). Luther skriver med rätta: ”Det behövs inget rännande fram och tillbaka, inte heller någon gärning som du kan utföra. Det enda som krävs är att du genom tron hänger fast vid Ordet.”¹⁵

5. En viktig regel i denna strid är att man mot köttets onda handling genast sätter en motsvarande god handling, och att man mot sina egna och andra människors tankar i frågor som rör lära och leverne genast sätter Guds tankar, sådana vi har dem i Skriften. För denna strid är det också viktigt att den kristne inte bara dagligen umgås med Guds Ord, utan också lär sig så många skriftställen som möjligt utantill, så att han alltid är redo att med relevanta skriftord avvärja köttets, världens och djävulens attacker (Matt. 4:1-11).

6. De medel genom vilka helgelsen sker

Helgelsens medel är strängt taget bara det som dödar den gamla människan och styrker den nya människan, dvs. evangelium (nådemedlen), inte Lagen som bara förökar synden (Rom. 6:14, 7:5-6, Jer. 31:31 ff). Dock får även Lagen en tillämpning vid helgelsen i så måtto att den tjänar evangelium. Carpzov anmärker riktigt – mot några lutherska teologers mindre noggranna talesätt – att det är endast evangelium som är förnyelsens och helgelsens medel, och att det är bara för ett visst bruk av evangelium som Lagen tas med.¹⁶ Eftersom köttet fortfarande besmittar den kristne, och eftersom han enligt sitt kött är benägen att ringakta den synd som finns hos honom, måste hans synd och risk att bli fördömd ständigt uppenbaras för honom genom Lagen. Ty där insikten om synden upphör, upphör också tron på syndernas förlåtelse eller tron på evangelium. Detta medför att helgelsens och de goda gärningarnas källa täpps till.

Vidare är den kristne enligt den gamla människan böjd att göra sig egna tankar om ett heligt liv, ja, att betrakta synder som dygder och dygder som synder. Vid detta köttsliga grumlande av kunskapen om

¹⁵ WA 12, 396.

¹⁶ Jfr Disp. Isag., s. 1146 ff.

Guds vilja tjäna Lagen också som rättesnöre för den kristne, dvs. den visar honom det för Gud behagliga livets rätta gestalt och de sant kristna gärningarna.¹⁷ Men kraften att göra de rätta gärningarna och att låta bli att göra det onda kommer bara av evangelium (Rom. 12:1, 1 Joh. 4:19, 11). Evangelium måste i varje enskilt fall skriva in Lagen i hjärtat.¹⁸

Luther påminner om att predikanter gör sig skyldiga till brist på helgelse och goda gärningar, när de vill verka helgelsen och de goda gärningarna med Lagen istället för med evangelium.¹⁹ Skiftande öden i livet som fattigdom och rikedom, sjukdom och hälsa, lycka och olycka är i sig själva inte något som medverkar till helgelsen, utan de medverkar endast i den mån de i Guds händer leder människor till Guds Ord och bevarar dem i Ordet. I sig själva verkar de på grund av köttet antingen klagan och förtvivlan eller högmod och självförhärlikande. Samma sak gäller om det Lagens bruk, genom vilket de kristnas kött till det yttre tyglas med hotelser om helvete och plågor.²⁰ Ett kraftfullt exempel på detta bruk har vi i Mark. 9:42-48.

7. Helgelsens och de goda gärningarnas nödvändighet

Helgelsens och de goda gärningarnas nödvändighet har gett upphov till mycket diskussion. Det har delvis varit fråga om en strid om ord, därför att ”nödvändig” och ”frihet” är mångtydiga begrepp.²¹ Det har emellertid under diskussionerna visat sig att det ibland föreligger differenser i sak, vilket också Konkordieformeln betonar.²² Konkordieformelns fjärde artikel riktar sig mot oförsiktiga talesätt och mot villoläror som även inom den lutherska kyrkan uppkommit på denna punkt.²³ Skriftens lära kan sammanfattas så här:

Helgelsen och de goda gärningarna är inte nödvändiga för saligheten. Detta är Skriftens lära, därför att Skriften tillskriver tron, fr.o.m. det

¹⁷ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 607.

¹⁸ Jfr SKB, s. 605.

¹⁹ Jfr WA 17:2, 9.

²⁰ Jfr SKB, s. 607-608.

²¹ Jfr SKB, s. 591.

²² Ibid.

²³ Jfr Frank Theol. d. Konkordief. II, 216 ff, Seeberg, Dogmengesch. II, 352 f.

ögonblick den uppkommer, inte bara syndernas förlåtelse utan också salighet utan Lagens gärningar, alltså helt bortsett ifrån helgelsen och de goda gärningarna (Rom. 4:6, Ef. 2:8).²⁴ Även den modifierade majorismen, enligt vilken goda gärningar inte är nödvändiga för att vinna saligheten men väl för att bevara den, är skriftvidrig. Den vederläggs av de skriftutsagor, där ägandet av saligheten tillskrivs tron från dess första början.

Antar man att gärningarna sörjer för att saligheten behålls, uppstår den vidunderliga situationen att tron allena i början griper rättfärdigheten och saligheten, och att den därefter överlämnar sitt ämbete åt gärningarna för att dessa i fortsättningen skall upprätthålla tron, den mottagna rättfärdigheten och saligheten.²⁵ Detta skulle resultera i att tron avsattes som det medel varigenom saligheten tas emot. Men enligt Skriften förmedlas inte bara nådaståndets början utan också dess fortsättning genom tron allena (Rom. 5:1 ff, Kol. 1:22-23, 1 Petr. 1:5). Kort sagt: det strider mot Skriften att tala om de goda gärningarnas nödvändighet för att vinna eller bevara saligheten.

Talade Major och hans anhängare om de goda gärningarnas nödvändighet antingen för att få eller bevara saligheten, så menade de egentligen att de goda gärningarna är nödvändiga för bevarandet av tron. Och detta leder oss fram till majorismens egentliga, onda källa, nämligen pelagianismen eller semipelagianismen. Ty är det synergistiska påståendet riktigt, att omvändelsen eller trons uppkomst är beroende av den rätta mänskliga hållningen eller av underlåtandet av en ond hållning, så är det bara följdriktigt att även bevarandet av tron görs beroende av människans goda gärningar eller hennes underlåtande av onda gärningar.

Major var ingalunda den som uppfann talesättet att goda gärningar är nödvändiga för saligheten. Under inflytande av sin synergism hade Melancthon redan 1536 och ännu tidigare uppställt och försvarat satsen om de goda gärningarnas nödvändighet för saligheten.²⁶ Genom Luthers energiska ingripande bevektes Melancthon att överge sin sats, men han var inte alls botad från sin villfarelse, ty i Leipzig interim skriver han ”att dessa dygder: tron, kärleken och hoppet, är nödvändiga för saligheten”.

²⁴ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 512.

²⁵ Jfr *ibid.*, SKB, s. 596.

²⁶ Jfr hans *Loci* 1535

Majorismens synergistiska prägel framgår på ett särskilt tydligt sätt av dess slutsats: Om det måste medges, att människan genom sitt onda handlande kan hindra och omintetgöra Guds verk, så måste det också medges, att människan kan främja trons uppkomst och dess bevarande genom att underlåta det onda och genom att göra det goda. Att det i Majors tankar finns samma parallelltänkande som ställer till förvirring framgår av ett yttrande där han sträcker sig så långt, att han uttalar en förbannelse över dem som inte vill acceptera hans sats om de goda gärningarnas nödvändighet för saligheten. Han anförde som skäl för sin sats, att ingen blir salig genom onda gärningar.

Det är följande tankeanalogi, som föresvävade Major: Liksom onda gärningar gör att man går miste om saligheten (eftersom man genom dem går miste om tron), så är goda gärningar nödvändiga för att man skall bevara tron och således även saligheten. Redan i 1543 års upplaga av sin *Loci* hade Melanchton dragit samma felaktiga slutsats.²⁷ Därför gäller det här att rätt förstå i vilket förhållande å ena sidan de onda gärningarna och å andra sidan de goda gärningarna står till den kristnes trosställning. Onda gärningar omintetgör tron, men goda gärningar bevarar inte tron.

Att onda gärningar omintetgör tron är något som Skriften lär mycket tydligt. Om de människor som genom onda gärningar stöter ifrån sig det goda samvetet säger Skriften, att dessa lidit skeppsbrott i tron (1 Tim. 1:18-20, 2 Tim. 2:16-18). Konkordieformeln hänvisar dessutom till sådana ställen som 1 Kor. 6:9 ff, Gal. 5:21., Ef. 5:5, Rom. 8:13, Kol. 3:6.²⁸ Skriften uppenbarar för oss även orsaken till att onda gärningar förstör tron. Det är inte människan utan Den Helige Ande, som är verkande orsak, *causa efficiens*, till tron i människans hjärta. Eftersom nu Den Helige Ande bedrövas genom onda gärningar och slutligen viker från hjärtat, så omintetgör onda gärningar tron (Ef. 4:30). Den Helige Ande, som med tron kommit in människohjärtat, är – liksom han är trons Ande (2 Kor. 4:13) – också helgelsens och de goda gärningarnas Ande (Gal. 5:22). Han förmanar och driver oss ständigt till att undvika det onda och att göra det goda (Rom. 8:9, 14). Framhärdar man emellertid i att hindra Den Helige Ande i denna del av hans verksamhet, så upphör han att verka tron. På så sätt är det visst och sant, att onda gärningar omintetgör tron.

²⁷ Jfr Frank, Theol. d. Konkordief., II, 151, Corp. Ref. XXI, 775.

²⁸ Jfr SKB, s. 595.

Å andra sidan kan man inte säga att goda gärningar upprätthåller tron i människohjärtat. Visst är de goda gärningarna, verkade av Den Helige Ande genom tron, för de kristna ett kännetecken på deras tro och att de är i nådens tillstånd (Den Helige Andes yttre vittnesbörd om tron och nådaståndet, *testimonium externum Spiritus Sancti de fide et statu gratiae*). Av denna anledning skall de kristna bemöda sig mycket om goda gärningar (2 Petr. 1:10).²⁹ Men satsen att goda gärningar upprätthåller tron och därmed saligheten vänder upp och ner på allting som Skriften säger om trons förhållande till de goda gärningarna. De goda gärningarna upprätthåller inte tron, utan tvärtom upprätthåller tron de goda gärningarna. Detta är lika visst som att de goda gärningarna enligt Skriften i varje enstaka fall är en verkan, frukt och följd av tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull.

Man måste förundra sig över att satsen om att upprätthålla tron genom de goda gärningarna eller genom att underlåta onda gärningar på allvar kunnat uttalas och försvaras inom den lutherska kyrkan. Major och hans anhängare blev med rätta erinrade om den självmotsägelse som de rörde sig med, då de å ena sidan påstod att de goda gärningarna bara är trons frukter och verkningar, och å andra sidan förfäktade satsen att tron upprätthålls av de goda gärningarna. Den majoristiska satsen är lika meningslös som att påstå att frukterna framkallar trädet istället för tvärtom. En förnuftig mening får majorismen först då man inte låter de goda gärningarna enbart vara trons frukt och följd utan sätter de goda gärningarna före tron. Majorismen hör hemma i det semipelagianska och synergistiska (och därmed romerska) lägret. Det är också dit Konkordieformeln förpassar den.³⁰

En del moderna teologer har försökt att ursäktat Major med att han haft den goda avsikten att göra den ur tron framflytande förnyelsens och de goda gärningarnas nödvändighet gällande. Men det finns inte det minsta logiska sammanhang mellan å ena sidan den ur tron framflytande förnyelsens och de goda gärningarnas nödvändighet och å andra sidan påståendet att gärningarna upprätthåller tron. Tvärtom förhåller det sig så, att lika visst som förnyelsen och de goda gärningarna endast är trons frukter, lika visst är det att de inte upprätthåller tron utan upprätthålls av tron. Vidare: Upprätthåller de goda gärningarna tron och därmed saligheten, så är tron inte längre det enda medlet att vinna salighe-

²⁹ Konkordieformeln, SKB, s. 595-596.

³⁰ SKB, s. 596.

ten. De goda gärningarna träder fram vid sidan om tron som ett medel till salighet, ja, de ersätter rentav tron. Människan blir då inte längre salig genom tron *minus* gärningar, utan genom tron *plus* gärningar. Detta är emellertid precis Roms lära om den av kärleken gestaltade tron, *fides caritate formata*.

Till förmån för majorismen har man dessutom gjort gällande, att den inte har velat betrakta de goda gärningarna, som den betecknade som salighetsnödvändiga, som en förtjänst. Men här har vi att göra med samma självbedrägeri och villfarelse som mött oss i lärorna om omvändelsen och rättfärdiggörelsen. Inte heller förmågan att ansluta sig till nåden, *facultas se applicandi ad gratiam*, påstås medföra någon förtjänst, när det gäller omvändelsens uppkomst, men denna *facultas* måste likväl finnas sidan om nåden, som något som omvändelsen också är beroende av (*conditio sine qua non*). På samma sätt måste de goda gärningarna finnas vid rättfärdiggörelsen utan att vara någon förtjänst. De skall bara vara något utan vilket rättfärdiggörelsen inte äger rum. Men här är det fråga om en lek med ord, ty man tillskriver det som inte skall vara någon förtjänst just förtjänstens verkan. Så förhåller det sig även med Majors talesätt, att goda gärningar är nödvändiga för saligheten – inte som förtjänst men ändå nödvändiga. Vid detta tal vänder den som frågar efter sin frälsning sin blick bort ifrån evangelium och ser sig omkring efter gärningarna, som påstås vara frälsningsnödvändiga. På så sätt grundar han sin salighet på gärningarna och söker den således på Lagens område.³¹

Majorismen trodde sig kunna söka skydd bakom Hebr. 12:14: ”Sträva efter frid med alla och efter helgelse. Ty utan helgelse kommer ingen att se Herren.” Om detta ställe skall sägas två ting: 1. Den helgelse som det uppmanas till här förutsätter tron som redan äger saligheten (Ef. 2:8, Joh. 5:24), ty de kristna helgar sig, när de i tron redan äger himlen (Kol. 3:1 ff, 2 Kor. 7:1). 2. Dessa ord är en varning för köttslig säkerhet, vilket framgår av sammanhanget. De hör således till Lagen. Nu måste Lagen förkunnas även för de kristna, eftersom de fortfarande är benägna till köttslig säkerhet och till att glömma helgelsen. Det är vad som sker på detta skriftställe (jfr v. 15-16). Dessa ord skall alltså inte anföras vid besvarandet av frågan hur en syndare som av Lagen är dömd till helvetet griper och bevarar den av Kristus förvärvade nåden och saligheten.

³¹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 594.

Detta sker som bekant genom tron utan Lagens gärningar, alltså utan de gärningar som beskrivs i Hebr. 12:14-16.

I anslutning till detta ställe i Hebreerbrevet skall vi också peka på ett annat försvar för majorismen, som på samma sätt innehåller en sammanblandning av Lag och evangelium. Major och Menius påstod båda, att om än satsen om de goda gärningarnas nödvändighet för saligheten inte är sann när det gäller rättfärdiggörelsen, så äger den ändå berättigande på det område som rör den nya människans lydnad, *obedientia*. Men inte heller på det detta område är de goda gärningarna nödvändiga för saligheten, ty den nya lydnaden är ju ingenting annat än lagens uppfyllelse (Rom. 13:8-10). Och lika visst som vår salighet inte är beroende av Lagens uppfyllelse, lika visst är det också att den nya lydnaden inte är nödvändig för frälsningen.

I opposition mot Majors påstående, att goda gärningar är frälsningsnödvändiga, uppställde Nikolaus von Amsdorf satsen, att goda gärningar är skadliga för saligheten. Detta talesätt var ursprungligen välment, vilket Konkordieformeln också bekräftar. Det ville nämligen uttrycka att förtröstan på goda gärningar är skadlig när det gäller att få del av nåden och saligheten. Ändå förkastar Konkordieformeln med rätta Amsdorfs sats. Goda gärningar är nämligen inte skadliga, utan man skall med all nit vinnlägga sig om dem, 1. därför att de enligt Fil. 1:28 är för de kristna ett ”tecken” på deras salighet, 2. därför att de står under ”Guds vilja och uttryckliga befallning”, 3. därför att Gud lovar de goda gärningarna ”en härlig lön både i detta livet och i det tillkommande”. Därför skall uttrycksätt som säger att de goda gärningarna är skadliga för frälsningen undvikas som något skriftvidrigt och anstötligt, eftersom det verkar försvagande på tukt och ärlighet.³²

Vad beträffar Major, så förklarade han år 1558 att han ”på grund av den felaktiga tolkningen” inte längre skulle bruka satsen ”goda gärningar är nödvändiga för saligheten”. Men inte heller längre fram hade Major klart för sig vad som var satsens egentliga innebörd. Satsen är inte bara felaktig på grund av den falska tolkningen: den är felaktig i sig. Den tillåter inte någon riktig tolkning. Med rätta har Konkordieformeln förkastat den helt och hållet. I dess ställe måste sättas: ”Goda gärningar är nödvändiga”. Detta är det enda skriftenliga uttryckssättet.

³² SKB, s. 596-597.

Satsen ”Helgelsen och de goda gärningarna är nödvändiga” är där-
emot riktig och bör därför inte kritiseras. Skriften betecknar vår lydnad
mot överheten som något nödvändigt (Rom. 13:5) och säger att vi
”måste” lyda Gud mer än människor (Apg. 5:29). Missbrukas Skriftens
uttryck av falska lärare för att skyla deras villolära (vilket också just
skett med uttrycken ”nödvändig” och ”måste”), så skall missbruket av-
slöjas och avvisas, men själva uttryckssättet skall inte klandras utan bi-
behållas. Ett motsatt förfarande skulle innebära en kritik av Den Helige
Ande, som om han inte förstått att uttrycka sig på ett begripligt sätt.
Skriften lär oss vidare också varför helgelsen och de goda gärningarna
är nödvändiga, nämligen därför att Gud vill dem (nödvändiga genom
den gudomliga viljan, budet och uppdraget, *necessitate voluntatis et
praecepti sive mandati divini*, 1 Tess. 4:3, 1 Joh. 3:23). Gud vill eller
befaller helgelsen och de goda gärningarna i flera avseenden. För det
första vill han dem för sin egen skull. De rättfärdiggjorda skall inte tjä-
na synden och djävulen utan Gud, sin rättmätige Herre, som skapat dem
och sedan dyrt köpt dem med sin Sons blod.

Helgelsen och de goda gärningarna är också frälsningens syfte (Tit.
2:12-14, Ef. 2:10).³³ Gud vill helgelsen och de goda gärningarna även
för de kristnas skull, som i sin helgelse och i sina goda gärningar har ett
yttre tecken (*testimonium Spiritus Sancti externum*) på att de är i nådens
tillstånd och äger saligheten (1 Joh. 3:14).³⁴ Slutligen vill Gud helgelsen
och de goda gärningarna även för världens skull, som i de kristnas gär-
ningar och levnadssätt har ett yttre tecken på evangeliets sanning och
därmed får anledning att lyssna till det saliggörande Ordet (1 Petr. 2:12,
3:1-2, Matt. 5:13-16).

Helgelsen och de goda gärningarnas nödvändighet är emellertid inte
något tvång (en tvångets nödvändighet, *necessitas coactionis*) utan en
villighet, därför att de kristna villigt och med glädje gör Guds vilja i en-
lighet med sin förnyelse eller sin nya människa (Rom. 7:22). När det är
tal om helgelsens och de goda gärningarnas nödvändighet, skall således
Guds vilja, befallning och bud å ena sidan och de kristnas villighet eller
frivillighet å andra sidan inte sättas emot varandra. De skall istället för-
bindas med varandra, därför att Guds Lag, dvs. Guds vilja, befallning
och bud, genom evangelium är inskriven i de kristnas hjärtan (Jer.
31:31 ff). Man har därför talat om en inre nödvändighet eller naturnöd-

³³ Luther, WA 50, 599 f.

³⁴ jfr Apologin, SKB, s. 151, Luther, WA 32, 423 f.

vändighet i motsats till tvång, liksom ett gott träd bär frukter enligt sin goda natur eller solen lyser enligt sin skapelsegivna natur. Villigheten hör just till en god gärnings väsen.

Detta skall man hålla fast vid mot antinomismen som inte tål uttrycken ”nödvändig”, ”skall” och ”måste” inom kyrkan, därför att den av obegripliga skäl antog att dessa uttryck alltid måste innebära ett tvång. Likaså skall inte uttrycken ”villighet” och ”fri” kritiseras, ty Skriften använder dessa uttryck för att beteckna de goda gärningarnas rätta natur i motsats till Lagens tvång (Ps. 110:3, 2 Kor. 9:7, 1 Petr. 5:2). Då det påstås att de goda gärningarna förläggs till området för adiafora genom dessa uttryck, så är även det en missuppfattning och ett missbruk av Skriftens ord.³⁵ Det är självklart att uttrycken ”fri” och ”villig” osv. inte skall tolkas som om de kristnas gärningar vore fullkomligt goda. Eftersom ovillighet ännu förorenar dessa gärningar till följd av de kristnas motsträviga kött, behöver de kristna syndernas förlåtelse, även när det gäller deras goda gärningar. Det är endast romerskt oförstånd som fördömer Luthers sats: ”En from människa syndar i alla sina goda gärningar.”³⁶

8. Helgelsens ofullkomlighet

Medan rättfärdiggörelsen inte har några grader utan alltid är fullkomlig hos var och en som tror, finns det i helgelsen olika mått, ett mer eller mindre. Det är därför Skriften manar kristna att växa till i alla stycken: i varje gott verk, i Herrens verk, i kunskapen om Gud, i tålmod och långmodighet, i kärleken till bröderna och till alla människor, i skiljan-det mellan gott och ont, i en Gud behaglig livsföring osv. (Ef. 4:15, 2 Kor. 9:8, 1 Kor. 15:58, Kol. 1:11, 1 Tess. 3:12, Fil. 1:10, 1 Tess. 4:1).

Det finns således grader i helgelsen och i de goda gärningarna, och eftersom det vid sidan om förmaningen att växa till i helgelsen också finns en förmaning att avlägga den gamla människan, så är därmed sagt att helgelsen och de goda gärningarna förblir ofullkomliga i detta livet även hos de bästa kristna.³⁷

³⁵ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 593-594.

³⁶ Jfr WA 7,433, Fil. 3:12-14.

³⁷ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 573.

Frågan har ställts varför Gud inte, liksom i rättfärdiggörelsen, på ett enda ögonblick gör de kristnas helgelse fullkomlig genom att helt avlägsna den onda naturen. Att Gud i sin allmakt skulle kunna göra detta tvivlar ingen på, men eftersom Gud enligt uppenbarelsen i sitt Ord inte gör det, hör denna fråga till de meningslösa och onyttiga frågorna, *questiones otiosae et inutiles*.³⁸ Det onda köttet lever kvar i de kristna under hela deras liv på jorden (Rom. 7:14-24, Hebr. 12:1),³⁹ och detta är förklaringen till att deras helgelse förblir ofullkomlig i detta livet (Rom. 7:25).⁴⁰

Perfektionismen, dvs. läran om en fullkomlig livsrättfärdighet (så lär Rom,⁴¹ unitarier, arminianer, metodister m.fl.), utesluter – om den verkligen tas på allvar – helt och hållet den kristna tron, därför att den kristna tron är tron på syndernas förlåtelse och därmed förutsätter att man har syndat. Alla former av perfektionism, från Rom till Wesley och amerikanen Finney, innebär att man i strid mot Gal. 3:10 avviker från Lagens fullkomlighetskrav och därigenom också avskaffar – om saken drivs konsekvent – tron på Kristus. Så inskränker t.ex. Rom och Wesley begreppet synd till att gälla det som människan medvetet och uppsåtligt gör i strid mot Guds bud. De stryker bland synderna den medfödda onda böjelsen och de ofrivilliga överträdelserna.⁴² Rom stegrar t.o.m. perfektionismens osanning genom att påstå att det finns enstaka individer som har ett överskott på helighet och goda gärningar, och som kan ge bort en del av detta till andra människor (*opera supererogationis*).⁴³ Skriften beskriver perfektionismen som självbedrägeri och lögn (1 Joh. 1:8, 10, Rom. 7:18-24, Matt. 6:12).

Perfektionismen söker stöd framför allt i 1 Joh. 3:9, men dessa ord beskriver den kristne enligt den nya människan, som – om än i kamp – råder över synden eller den gamla människan (Rom. 6:14). Aposteln skiljer mellan ”att göra synd” (1 Joh. 3:9) – vilket han fränkänner de kristna – och ”att ha synd” (1 Joh. 1:8) – vilket han tillskriver de kristna. Det första beskriver ett syndande där synden härskar och gör vad den vill, det senare beskriver ett syndande där den kristne behärskar

³⁸ Jfr Luther, WA 44, 95.

³⁹ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 516-517, 604-605.

⁴⁰ Jfr Luther, WA 7, 433 f.

⁴¹ Trident., Sess. VI, can. 18, 20.

⁴² Trident., Sess. V, De Pecc. Orig. 5.

⁴³ Jfr Bellarmin, Lib. 2. De Monach., c. 7, 8, Apologin, SKB, s. 167, 191, 213-214.

synden genom den nya människan, därför att hon är född av Gud, dvs. förblir i tron. En saklig parallell till detta har vi i Rom. 6:14.

Sanningen om helgelsens ofullkomlighet i detta livet får emellertid inte missbrukas till tröghet i helgelsen och i de goda gärningarna. Guds vilja och det motsvarande kristna sinnelaget går istället ut på att den kristne eftersträvar inte bara en delvis helgelse utan en fullständig helgelse (2 Kor. 7:1, 1 Petr. 2:1, 1:15) och inte bara far efter några goda gärningar utan efter alla (Kol. 1:10, Fil. 4:8). Strävandet att undvika varje synd och att tjäna Gud i alla goda gärningar hör till det kristna livets rätta gestalt och motsvarar den kristnes sinnelag enligt den nya människan (Rom. 7:22).

När Skriften kallar de kristna för fullkomliga med avseende på deras leverne (Fil. 3:15), så beskriver den denna fullkomlighet som en strävan efter fullkomligheten (Fil. 3:13-14). Där strävan efter att tjäna Gud allena glöms bort, är nådaståndet allvarligt ifrågasatt (Matt. 6:24, Luk. 14:25-35). Därför förmanar Skriften till skoningslös självförnekelse (Matt. 16:24). Detta är meningen med den trånga porten och den smala vägen som leder till livet (Matt. 7:13-14), och även med det avhuggande av handen eller foten och utrivande av ögat som Kristus talar om (Matt. 18:8-9, Mark. 9:43-50). Inte heller Paulus tecknar någon annan bild av det kristna livet (1 Kor. 9:25, 27). Mot den bakgrunden ligger frågan nära till hands: ”Vem kan då bli frälst?” (Matt. 19:25). Kristus svarar: ”För människor är detta omöjligt, men för Gud är allting möjligt” (Matt. 19:26).

Det är just när helgelsen tas på riktigt allvar som de kristna ser sin dagliga ofullkomlighet. De erkänner och bekänner detta inför Gud och tar sin tillflykt till säker mark, nämligen till nådens område eller till syndernas förlåtelse. Detta kan de frimodigt göra, därför att nåden är fri, helt lösgjord från Lagen och allt mänskligt handlande och alltså inte beroende av den dagliga framgången eller de dagliga misslyckandena i helgelsen och de goda gärningarna. Endast om vi på detta sätt skiljer mellan Lag och evangelium, förstår vi hur en och samma apostel kan vara fullständigt viss om nåden och saligheten (Rom. 8:37-39) och samtidigt vid sidan av denna visshet tala om nödvändigheten av skoningslös självtukt, för att han inte när han predikar för andra själv skall komma till korta (1 Kor. 9:27).

Här kommer vi fram till sakförhållandet att hela det kristna livet inte är något annat än daglig bot. Ju uppriktigare de kristna varje dag strävar efter att göra avkall på allt vad de har och med sina gärningar bara tjäna

Gud, ju mer inser de hur djupt syndafördärvet är som bor i deras kött, och desto mer får de anledning att dagligen ta sin tillflykt till Guds fria nåd i Kristus som tillförsäkras dem i evangelium. Eftersom de inte är under Lagen utan under nåden (Rom. 6:14), så börjar de varje dag på nytt att sträva efter den fullkomliga helgelsen, i ett avseende sorgsna (Rom. 7:24) men samtidigt glada över segern (Rom. 7:25, 8:37-39). Så formar sig det kristna livet genom strävan efter fullkomlig helgelse till en daglig bot (*poenitentia quotidiana, poenitentia stantium*).

Man har funderat över vilket som är det större onda, perfektionismen eller försummelsen av helgelsen. Det är emellertid meningslöst att väga dessa kätteriernas relativa storlek mot varandra. Å ena sidan varnar Skriften mycket allvarligt alla kristna som står i fara att glömma helgelsen (Ef. 5:5-7). Å andra sidan fördömer den med samma allvar all perfektionism (1 Joh. 1:8, 10). Förblir perfektionisterna i tron, så beror detta på att de för sin personliga del inte tror på sin egen lära.

Mot såväl de romerska som de protestantiska perfektionisterna skriver Luther: "Denna artikel ['En from människa syndar i alla sina goda gärningar'] förargar verkhelgonen som bygger sin förtröstan på sin egen rättfärdighet, dvs. på sanden, och inte på Guds barmhärtighet. Därför kommer det att gå för dem, som det gick för det hus som byggdes på sanden, Matt. 7. Men en from, kristen människa skall lära sig och veta, att alla hans gärningar i Guds ögon är odugliga och otillräckliga. Med alla kära helgon skall han misströsta om dem och med all tillförsikt och fast förtröstan förlita sig på Guds blotta barmhärtighet."⁴⁴

9. De goda gärningarnas kvalitet och kvantitet

I detta avsnitt behandlas följande punkter: 1. Till gärningarnas rätta kvalitet hör att de görs a. i enlighet med den gudomliga Lagens eller viljans norm och b. med villig ande. 2. Prövning av hedningarnas och de kristnas goda gärningar med hänsyn till ovannämnda egenskaper. 3. De goda gärningarnas kvantitet enligt Guds vilja och den brist som finns i praktiken.

⁴⁴ WA 7, 433.

De goda gärningarnas norm

Eftersom människan inte är autonom utan i hela sin existens och i allt sitt handlande är under Gud, så hör det till hennes gärningars rätta kvalitet att hon också skall låta Gud ensam tala om för henne vilka gärningar hon skall göra (5 Mos. 5:32, Matt. 4:10). Varken hennes egen vilja (Kol. 2:23) eller någon annan människas vilja (Hes. 20:18) skall bestämma hennes handlande (Matt. 15:9, Mark. 7:7). Inte heller kan den goda avsikten ersätta den gudomliga normen (1 Sam. 15:22, Joh. 16:2, Apg. 26:9). Skriften beskriver åsidosättandet av den gudomliga normen som rätt och slätt avfall från Gud och som avguderi (1 Sam. 15:22-23).

Sakläget är detta: Den som gör sig själv till norm för sina gärningar avsätter därmed i själva verket Gud som Herre och härskare och gör sig själv till sin egen Gud. Och den som låter sitt handlande normeras av andra människors bud sätter därmed dessa människor i Guds ställe. Dessutom innebär det en degradering av människan, när hon underkastar sig människobud istället för Guds bud allena, därför att Gud har skapat människan till den ärorika ställningen att hon skall tillbedja Gud allena som sin Herre och tjäna honom (Matt. 4:10). På samma sätt har människan frälsts genom Guds människoblivne Son, för att hon åter skall inta samma ärorika ställning, nämligen att vara fri i förhållande till alla människobud (1 Kor. 7:23). Skriften inskräpper genomgående och på många sätt, att människans i allt sitt handlande skall rätta sig bara efter Guds vilja och bud.⁴⁵ T.o.m. lidandet skall bäras i enlighet med Guds vilja (1 Petr. 3:17) och inte vara självvalt.

Mot detta kan man inte invända att Skriften ofta och med allvar inskräpper lydnaden mot föräldrarna och mot överheten. Visst skall vi underordna oss föräldrarnas (Ef. 6:1 ff, Kol. 3:20) och den världsliga överhetens (Rom. 13:1 ff, 1 Petr. 2:13-14) bud, när dessa inte står i strid med Guds bud. Men detta innebär inte att vi övergår från Guds bud till människobud, ty Gud har gjort föräldrarnas och överhetens bud till sina egna i sådant som inte motsäger hans bud. Således förblir regeln obruten, att det endast är Guds vilja eller Gud som är normen för goda gärningar. Skriften inskräpper ofta med kraft också följande: Om människobud påtvingas som norm för vårt handlande, hör det till helgelsen

⁴⁵ Jfr Luther, WA 16, 492 f.

och de goda gärningarna att göra motstånd mot dess bud (1 Kor. 7:23, 1 Tim. 4:1 ff. Matt. 10:37, Apg. 5:29).

Visserligen uppstår även här frågan som vi närmare berörde vid behandlingen av läran om synden och Guds Lag, nämligen på vad sätt man med säkerhet kan känna till Guds vilja som för alla människor bildar normen för deras handlingar ända till den yttersta dagen. Kort sammanfattat lyder svaret: Säkert känd blir inte Guds vilja genom det naturliga samvetet, eftersom det efter syndafallet är ett irrande samvete (Joh. 16:2, Apg. 26:9 ff), inte heller genom Mose lag, därför att den innehåller särbestämmelser för judarna (3 Mos. 11, 4 Mos. 15:32 ff, jfr Kol. 2:16-17), inte heller genom särskilda bud som gäller bara för enskilda personer som t.ex. Abraham (1 Mos. 22:1 ff), inte heller genom kyrkans påbud, därför att kyrkan inte kan befalla någonting utöver Guds Ord (Matt. 23:8). Säker kännedom om normen för de goda gärningarna får vi endast genom den heliga Skrift, som också talar om för oss vilka av de i Skriften förekommande buden som endast har tidsbestämd giltighet, och vilka som är bindande för alla människor överallt och i alla tider.⁴⁶

Medan alla människobud skall avvisas som norm för goda gärningar (Matt. 15:9, Mark. 7:7), så skall det å andra sidan läras med stort nit i den kristna kyrkan, att allt som de kristna gör i enlighet med Guds vilja, är gott och stort, oavsett om det har anseende bland människor eller inte. Trots att detta är så självklart, faller det oftast i glömska. Alla kristna handlingar som verkligen utförs enligt Guds vilja och ordning adlas av sig själva, vare sig de prisas högt av människor eller föraktas djupt. Paulus erinrar t.ex. de kristna slaverna om detta med tanke på slavtjänstens gärningar som tedde sig ringa (Ef. 6:5-8, Kol. 3:22-24).⁴⁷ Det är alltså så, att alla kristna mot Satans hån inte bara kan utan skall vara andligen stolta över sina gärningar i sin av Gud givna kallelse.⁴⁸

Sanningen att de kristnas gärningar måste vara normerade av Guds bud och ordning, och att de därigenom adlas, lärdes med kraft av Luther utifrån Skriften. Han ställde inte bara evangeliet åter i centrum, utan ur Guds Ord lyfte han också på nytt det fram kristna livets rätta gestalt, sedan påven med sina människobud gjort en karikatyr av det kristna livet. Inte bara i sina predikningar för folket utan framför allt i sina före-

⁴⁶ Jfr Luther, WA 16, 477 f.

⁴⁷ Jfr Luther, WA 42, 317 f., jfr även Stora katekesen SKB, s. 403.

⁴⁸ Jfr Luther WA 42, 516.

läsningar över Första Moseboken och även i andra skrifter i detta ämne framhävde Luther gång på gång, hur härliga de kristnas gärningar är när de görs i enlighet med Guds Ord och vilja.⁴⁹ Här har vi förvisso en viktig sak som vi kristna i dag på nytt måste lära oss av Luther.

Goda gärningar görs med en villig ande

Till de goda gärningarnas väsen hör vidare att de görs med villig ande eller av kärlek till Gud. För att rätt framhäva detta använder sig gamla lärare av följande paradox: Goda gärningar måste inte bara vara goda, utan de måste också ske på gott sätt (*bene fieri debent*). Det som inte görs med villig ande eller av kärlek till Gud och för att tjäna honom, är inte uppfyllelse av Lagen utan överträdelse av den (Rom. 13:8-10, Matt. 22:37-40). För att påminna om detta låter Luther sin förklaring till varje bud inledas med orden: ”Vi skall frukta och älska Gud.” Skriften inskräpper denna de goda gärningarnas beskaffenhet positivt och negativt: positivt genom att beskriva de för Gud behagliga gärningarna såsom gjorda med villig ande (Ps. 110:3, 2 Kor. 8:3-4, 12), negativt genom att förkasta alla gärningar som saknar denna egenskap.

Av de goda gärningarnas kvalitet framgår det förvisso, att detta utövande av goda gärningar är en konst som bara de kristna behärskar. Icke-kristna kan göra gärningar som till det yttre överensstämmer med Guds Lag, men i bästa fall görs de av naturliga och anständiga skäl, t.ex. av naturlig lust till arbetet, av naturlig kärlek till föräldrar, hustru och barn, av naturligt medlidande, i många fall dock också av hunger efter beröm eller t.o.m. i tron att man genom gärningar skall kunna överskylda sina synder och förtjäna saligheten. Av kärlek till Gud och för att tjäna honom görs goda gärningar endast av de människor som genom Den Helige Andes verkan tror på evangelium om Guds nåd i Kristus, och som till följd av det älskar den som först älskat dem.

Detta betonar Luther, då han säger, att goda gärningar ”görs från himlen”,⁵⁰ dvs. av dem som genom tron på Kristus redan äger himlen, och som därför som ett tacksägelseoffer inför Gud frambär de gärningar som de gör på jorden (Rom. 12:1.) Därför pekar med rätta katekeserna och de dogmatiska framställningarna i sina definitioner av goda gärningarna på att dessa endast görs av troende eller pånyttfödda männi-

⁴⁹ Jfr WA 34:2, 131 ff, WA 42, 316 f, WA 37, 276 f, WA 37, 478 f.

⁵⁰ Jfr WA 17:I, 1, 107.

skor. I denna mening understryker Luther ständigt axiomet att personen under alla förhållanden först måste vara god och from, innan han kan göra några goda gärningar.⁵¹

Hedningarnas goda gärningar

Redan ovan har frågan vad man skall anse om hedningarnas goda gärningar besvarats. Med hedningars eller över huvud taget icke-troendes goda gärningar menas sådana handlingar som till det yttre sker i enlighet med den gudomliga Lagens norm, dvs. den Lag som även efter syndafallet fortfarande är skriven i människors hjärtan (Rom. 1:32, 2:15). Att det finns sådana gärningar betygar Rom. 2:14. Även Luther betonar att sådana gärningar till det yttre – t.ex. att ge mat åt de hungriga, att klä de nakna, att hjälpa de betryckta, att arbeta flitigt och uthålligt i ett yrke eller hantverk – mycket liknar, ja, till det yttre överträffar en kristens gärningar.⁵² Vad skall vi nu anse om dessa gärningar?

Det är inte särskilt klagande att säga, att de opånyttföddas gärningar med rätta betecknas som synd, men inte som synd i sig och inte utan vidare. Det är ett bättre att säga som de lutherska bekännelseskriterierna, som förlägger hedningarnas och de kristnas goda gärningar till två helt skilda områden, dit de i själva verket också hör. Hedningarnas goda gärningar hör hemma i den borgerliga rättfärdighetens (*iustitia civilis*) eller det världsliga rikets sfär. Där berömmar vi dem högt, vilket sker även i de lutherska bekännelseskriterierna. Vi tillägger sedan med bekännelseskriterierna, att Gud även i denna värld belönar sådana gärningar med timligt gott.⁵³

Gud vill ju också att världens riken upprätthålls, nämligen som byggnadsställningar för hans kyrkobygge. Och eftersom den borgerliga rättfärdigheten är de världsliga rikenas största stöd, så belönar Gud också den borgerliga rättfärdighetens gärningar med timlig lön. Men frågar vi om dessas värde på det andliga området eller inom den kristna kyrkans sfär, så skall de benämnas som synd, inte bara i något visst avseende, utan i absolut och oinskränkt mening, därför att Skriften utan någon som helst inskränkning säger att hedningarna är döda i sina synder

⁵¹ Jfr WA 7, 31 f, WA 11, 272, Konkordieformeln, SKB, s. 606, Apologin, SKB, s. 122, 123 ff.

⁵² Jfr WA 43, 614 ff.

⁵³ Apologin, SKB, s. 107.

(Ef. 2:1), utestängda från det liv som är av Gud (Ef. 4:18), utan hopp och utan Gud i världen (Ef. 2:12), att de låter sig föras bort till de stumma avgudarna (1 Kor. 12:2) och offrar åt onda andar och inte åt Gud (1 Kor. 10:20).

Med de lutherska bekännelseskrifterna skiljer vi därför strängt mellan det världsliga riket och den kristna kyrkan. I det världsliga riket är hedningarnas goda gärningar goda, på den kristna kyrkans område är de synd. Så talar de lutherska bekännelseskrifterna genomgående.⁵⁴

Om de otroendes goda gärningar lär alla falskt som på något sätt tillskriver människan medverkan, när det gäller att vinna Guds nåd och saligheten, och som i sak förnekar att alla gärningar som görs före tron är synd. Hit räknas pelagianerna, semipelagianerna och äldre och nyare synergister. För att behålla grundvalen för sin gärningslära intakt bannlyser påvekyrkan alla som lär att alla gärningar före rättfärdiggörelsen verkligen är synd.⁵⁵ Även positiva, moderna teologer bestrider att alla gärningar som utförs utan tron på Kristus är synd inför Gud. Man menar att hedningarna på den yttersta dagen kan bli rättfärdiggjorda på grund av de gärningar som de gjort i enlighet med sitt samvetes vittnesbörd. Att alla unitarier tillskriver hedningarna goda gärningar är bara konsekvent, eftersom de själva står utanför kyrkan, *extra ecclesiam*, och inte vill fränkänna sina egna gärningar predikatet ”goda”.

De kristnas goda gärningars kvalitet

Kallar vi hedningarnas goda gärningar för synd på det andliga området, så tränger sig åter frågan på hur det förhåller sig med de kristnas goda gärningar, eftersom en granskning av dessa resulterar i att de uppvisar brister, såväl när det gäller att de skall vara normerade av Guds bud, som när det gäller villigheten i det sinne som de framflyter ur. Vad beträffar brister i uppställandet av normer innehåller Skriften inte bara varningar till de kristna för ”självalt gudstjänstväsende” (Kol. 2:23), utan vi får genom Skriften själv veta, att t.ex. medlemmar av församlingen i Rom farit vilse och räknat avhållsamheten från kött och vin till den kristna livsföringens rätta gestalt (Rom. 14:1-14). Den faktiska

⁵⁴ Augustana, art. XVIII, SKB, s. 62 f, Apologin, SKB, s. 105, Konkordieformeln, SKB, s. 567 f, osv.

⁵⁵ Trident., Sess. VI, can. 7.

bristen ifråga om sinnets villighet har vi i aposteln Paulus egen bekännelse i Rom. 7:22-23.

Att de kristnas gärningar nu trots detta kallas för goda och får mycket beröm (Rom. 15:14, 1 Kor. 1:7, Fil. 2:12, Kol. 1:4, 1 Tess. 1:3, 2 Tess. 1:3-4) beror på att de kristna står i tron på syndernas förlåtelse, och att de i denna tro ständigt förlåts de synder som alltjämt besmittar deras goda gärningar, också de synder som rör brister i normeringen och i villigheten. Kristi försoningsblod som renande bestänker de kristna som personer bestänker även deras gärningar. Kristi fullkomliga rättfärdighet överskyler de kristnas ofullkomliga handlingar, liksom den överskyler deras personer (1 Joh. 2:1-2). Baier definierar de goda gärningarna rätt, när han skriver: ”Det som gör de goda gärningarna till goda gärningar, då de betraktas i sig, är deras överensstämmelse med Guds Lag. Men när de betraktas som behagliga för Gud, fast de inte helt överensstämmer med Guds Lag, så är det tron på Kristus som gör dem till goda gärningar.”⁵⁶ På samma sätt uttalar inte bara Luther utan även de lutherska bekännelseskriterierna.⁵⁷

De goda gärningarnas kvantitet

Det borde egentligen inte vara nödvändigt att särskilt behandla kvantiteten av de goda gärningar som skall eftersträvas. Har det konstaterats att Kristus med sitt blod köpt de kristna inte blott till hälften utan helt och hållet, så är det ju också självklart att de ställer sig i hans tjänst med allt vad de äger. Så beskriver Skriften de kristna i Rom. 12:1, Jes. 60:6, 9,⁵⁸ och så är också de kristna sinnade enligt den nya människan (Gal. 2:20, Ps. 110:3). Men köttet som besmittar de kristna drar åt andra hållet, och de kristna svävar därför i stor fara att missbruka läran om nåden till lättja ifråga om goda gärningar. Detta missbruk fanns redan i den apostoliska kyrkan, vilket framgår av Skriftens varningar. Det förelåg även i reformationens kyrka, vilket Luthers klagan över det visar.⁵⁹ Och vi skulle vara tvungna att blunda för fakta, om vi inte ville inse att detta missbruk även finns inom kyrkan i vår tid.

⁵⁶ Compend. III, 326.

⁵⁷ Apologin, SKB, s. 130, 155, Konkordieformeln, SKB, s. 591, 607.

⁵⁸ Jfr Luther, WA 10:I, 1, 554,

⁵⁹ Jfr WA 10:I:1, 565 f. 30:2, 584 f).

För att avvärja detta missbruk talar Skriften inte bara om de goda gärningarnas kvalitet utan också ofta och mycket om deras kvantitet. De kristna skall inte bara vinnlägga sig om den ena eller andra gärningen som är Gud behaglig, utan de skall bli rika på alla goda gärningar (2 Kor. 8:7, 20, 9:8, 11). De skall inte bara sitta och vänta på att för dem passande gärningar skall dyka upp, utan de skall jaga efter dem som ”seloter”, fulla av iver (Tit. 2:14, 2 Kor. 8:4), och inte förtrötts att göra vad gott är (Gal. 6:9). De skall i sitt liv på jorden inte bara tjäna Gud vid sidan om något annat, utan de skall utnyttja hela tiden här till att göra goda gärningar (Gal. 6:10, Ef. 5:16, Kol. 4:5). Och för att de kristna inte skall glömma detta, har Gud gjort ytterligare något: han har instruerat dem som han satt till lärare och väktare i sin församling att ge akt inte bara på gärningarnas kvalitet utan också på deras kvantitet (Tit. 3:8). De skall särskilt ge akt på att de som är rika i den här världen blir rika på goda gärningar, villigt ger, är hjälpsamma osv. (1 Tim. 6:17-19).

Det är mycket viktigt att kyrkans tjänare väl inhämtar den kristna läran om de goda gärningarna och förstår sig på att praktiskt tillämpa den. För det första för sin egen person, så att de som Guds och kyrkans tjänare inte nöjer sig med ett minimum av ämbetsgöromål likt Israels trolösa lärare och väktare, som var lata och tyckte om att sova (Jes. 56:10). De skall istället sträva efter att utöva sin ämbetsfunktion maximalt enligt aposteln och andra trogna lärares föredöme (1 Kor. 15:10, 1 Tim. 4:15, 2 Tim. 4:2). Luther påminner om att efter reformationen har kyrkoherdarnas eller predikanternas ämbete blivit något annat än det varit under påven. Nu har det blivit ”något allvarligt och frälsningsbringande”, och därför för det med sig mera av möda och arbete, fara och anfäktelse, och ”därtill ringa lön och tack i världen.”⁶⁰

Därför skall alla kyrkans tjänare vara angelägna om att även de människor, bland vilka de utövar ämbetet, samlar en stor skatt av goda gärningar. För att nå detta mål är det nödvändigt, att de lär ut goda gärningar, inte med tvekan och försagdhet utan bestämt och med glädje. Men inte så sällan är det med försagdhet, som goda gärningar lärs. Detta sker av flera skäl. En orsak är rädslan för att man – genom att målmedvetet lära om de goda gärningarna – skall tränga ut läran om rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar från dess centrala ställning. Man faller undan för denna rädsla, bara om man låter det

⁶⁰ Företal till Lilla katekesen, SKB, s. 362.

skriftenliga sammanhanget mellan rättfärdiggörelsen och de goda gärningarna träda i bakgrunden.

Det är omöjligt att lära helgelsen och goda gärningar i Skriftens mening utan att samtidigt lära rättfärdiggörelsen, därför att det endast är Guds rena nåd som vi möter i Kristus som är användbar som motiv för helgelsen och de goda gärningarna (Rom. 12:1, 2 Kor. 8:9). Ju mer bestämt vi lär goda gärningar i Skriftens mening, desto mer bestämt ställer vi samtidigt Guds fria nåd i förgrunden. Och om vi följer denna metod att lära bestämt och utan att förtröttnas, så blir resultatet – trots köttet som fortfarande besmittar och hindrar de kristna – sådant, att gärningarna även med hänsyn till deras kvantitet inte så sällan kommer att förvåna oss.⁶¹

I den kristna kyrkan i Förenta Staterna har det ofta påpekats, att det snåla givandet är en stötesten för Amerikas kristna och för världen över huvud taget. Teologiprofessorer, redaktörer för kyrkliga tidskrifter och präster borde, sägs det, yrka på införande av tionden. Nu beklagar förvisso alla seriösa kristna det uppenbara faktum, att friheten från Gamla testamentets bud om tionde missbrukas av så många inom kyrkan till tröghet i att ge till kyrkliga ändamål, i synnerhet till missionen. Redan Luther på sin tid klagade över de kristnas slarv och över att de inte vinnlade sig om helgelsen och de goda gärningarna.⁶² Det hör emellertid till den kristna kyrkans kännetecken, att den inte befaller någonting som inte Skriften påbjuder. Budet om tionden hör till de lagiska ordningar som är avskaffade i Nya testamentet. Nya testamentet uppmanar visserligen ofta till rikligt och oförtröttligt givande, men hur mycket och de närmare omständigheterna kring gåvorna överlämnas åt de kristnas förstånd och frihet att avgöra (2 Kor. 9:6-7, 8:7-10). Aposteln låter det stanna vid detta evangeliska lockande och uppmuntrande, när det finns något han vill uppnå, och han yrkar inte på tionden.⁶³

Skälet till att frågan om gåvornas mängd i Nya testamentet är överlämnad åt de kristna och till att Lagens bestämmelser är avskaffade anger Skriften i Gal. 4:1-3. Eftersom i Nya testamentet Guds nåds sol i Kristus strålar med hela sin glans, är det Guds vilja att de kristna inte längre skall vara barn utan myndiga människor, som med barnskapets villiga ande även i ekonomiskt avseende gör allt som var föreskrivet

⁶¹ Jfr Luther, WA 17:2, 9.

⁶² Jfr WA 30:2, 584 f.

⁶³ Jfr Luther, WA 17:2, 41).

genom yttre stadgar för Gamla testamentets folk och mera därtill. När vi begränsar oss till att med påminnelser om Guds underbara kärlek i Kristus locka och uppmuntra de kristna till att ge flitigt och utan att förtröttnas, så rör det sig här inte om kraftlösa plattityder utan om gudomligt starka motiv, genom vilka genkärleken i de kristnas hjärtan åter uppväcks och flammar upp i klar låga.

Därvid är det självklart så, att det inte är fråga om något lagiskt väsende, när vi bestraffar tröghet i givandet för evangeliets skull med samma allvar som aposteln använde sig av mot de kristna i de apostoliska församlingarna (Gal. 6:7). Vi talar till de kristnas gamla människa, som i det yttre skall tyglas med straff och hotelser.⁶⁴ Men de goda gärningarna förväntar vi oss av de kristnas nya människa, som – ansatt av köttet – måste styrkas av den kärlek som Gud har visat oss. Likaså är det självklart så, att det inte är fråga om något gammaltestamentligt väsende när de kristna frivilligt ålägger sig själva tionden eller det dubbla eller använder sig av metoden att ge regelbundet enligt apostelns råd i 1 Kor. 16:1-2. Missuppfattningen att han därmed påbjuder något på ett lagiskt sätt, har aposteln själv avvärjt (2 Kor. 8:8-9).

10. De goda gärningarnas lön

Skriften talar inte bara om en lön (1 Kor. 3:8) utan också om en stor lön för de kristnas goda gärningar (Matt. 5:12, Luk. 6:23, 25). Vi skall inte låta oss avskräckas från att använda ordet lön på grund av att det missbruk som bedrivs med detta ord. För att förbli vid Skriftens ord lär vi oförskräckt både offentligt och i den enskilda själavården, att Gud belönar de kristnas goda gärningar redan här i tiden men framför allt i evigheten (1 Tim. 4:8, Luk. 14:14).

Världen har inte nåden att förstå, att de kristnas goda gärningar, t.ex. deras förkunnelse av evangelium i hela världen, deras böner och förböner, borde uppskattas och belönas.⁶⁵ Under dessa omständigheter kan Gud inte låta bli att ta sig an de kristnas goda gärningar och rikligt belöna dem.

Denna lön skall emellertid, såsom Skriften lär oss, strikt uppfattas som en nådelön. Den som på grund av sina gärningar lämnar in en räk-

⁶⁴ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 607 f.

⁶⁵ Jfr Luther, WA 40:1, 516.

ning till Gud, inlämnar därmed sin ansökan om avsked från Guds rike, därför att i detta rike är det endast nåden som gäller. Denna dubbla sanning, att Gud belönar de kristnas gärningar, men att deras lön inte är någon lön som Gud är skyldig att betala, eller som de har rätt till, utan är en nådelön, får sitt klara uttryck framför allt i Matt. 19:27-20:16. På detta ställe tar Petrus upp frågan om lönen. Aposteln påminner Herren om att de, hans lärjungar, till skillnad från den yngling som inte ville ge bort sina ägodelar, hade övergett allt och följt Herren. Han ställer därför frågan: "Vad skall vi få för det?" På denna fråga svarar Herren två ting: 1. att alla gärningar som görs för hans skull skall belönas – och det riktigt (Matt. 19:29), 2. att rättsliga anspråk på lön efter förtjänst för utförda gärningar gör de första till de sista, dvs. gör nådens barn till onådens barn som får de gärningsrättfärdigas lön, dvs. fördöms (Gal. 3:10). I sin föredömliga utläggning av denna liknelse (om de första som blir de sista) säger Luther det riktiga om Matt. 19:27-20:16 – ett avsnitt som särskilt i vår tid vantolkats på så vidunderliga sätt.⁶⁶

Det faktum att ett rättsanspråk som görs med gärningarna som grund medför uteslutande ur Guds rike bör inte förefalla besynnerligt för den som har någorlunda kännedom om vad kristendom är. En kristen är en kristen inte genom vilken tro som helst utan genom den tro som bygger på idel nåd, dvs. som håller före att Gud ger honom rättfärdighet, evigt liv och allting av nåd för Kristi skull utan någon gärningarnas förtjänst. När nu någon på grund av sina gärningar till Gud lämnar in ett krav på lön, så överger han därmed den tro som gör honom till en kristen. Lika visst som att nådelönen inte bara passar väl samman med tron på nåden utan också styrker tron på nåden (just därför att lönen ges helt av nåd för Kristi förtjänsts skull), lika visst är det att krav på en rättmätig lön innebär döden för tron på nåden.

En kristen – i den mån han är en ny människa – kommer ju inte heller på den ur kristen synpunkt vanvettiga tanken att inför Gud komma med rättsliga anspråk på grund av sina gärningar. Från det avhålls han redan genom en blick på sina gärningars kvalitet. Han ser nämligen att hans gärningar är behäftade med synder, och att han därför behöver Guds förlåtelse för att de inte skall fördöma honom (Jes. 64:6). Han avhålls från det även av tanken på *causa efficiens*, den verkande orsaken, till hans goda gärningar, dvs. tanken på den gudomliga nåd och kraft som i och genom honom verkar gärningarna. Det som härrör från hans

⁶⁶ Jfr Luther WA 22, 444 ff.

egen syndiga natur är bara till hinder för gärningarna och befläckar dem. När Gud ändå belönar gärningarna, kröner han därigenom bara sitt eget nådeverk i den kristne. Hur kan då en kristen som kristen vilja avkräva Gud en tribut på grund av sina goda gärningar?

Nu dras den kristne emellertid fortfarande med sin gamla människa, den som mot det kristna nådebegreppet gör den lagiska uppfattningen, *opinio legis*, gällande och så utsätter den kristne för faran att gå miste om nåden och saligheten. Därför uppmanar Kristus de tolv och alla andra kristna ända till den yttersta dagen att noga se till, att de inte blir som de första som blir de sista.⁶⁷ Att den semipelagiansk-synergistiska teologin inte kan finna sig i denna tolkning av varningsordet: ”De första skall bli de sista, och de sista skall bli de första” är bara naturligt, eftersom de i princip har utmönstrat det kristna nådebegreppet ur teologin genom att låta trons uppkomst och förblivandet i tron bli beroende av något i människan, *aliquid in homine*. Om goda gärningar vid sidan om Guds nåd är frälsningsnödvändiga, har därmed nåden och således också nådelönen uteslutits ur den kristna läran och i princip ersatts av en lön på grund av förtjänst.

Det är lika meningslöst att med romarna diskutera frågan om huruvida lönen för de goda gärningarna är en nådelön eller en lön på grund av förtjänst, därför att den romerska läran om frälsningens väg består i att de goda gärningarna verkligen förtjänar (*vere mereri*) rättfärdiggörelsen och saligheten.⁶⁸ Romarna är sinsemellan bara oeniga om frågan, huruvida de goda gärningarna förtjänar saligheten till hälften eller helt. Tridentinum gör människans salighet beroende dels av Kristi förtjänst, dels av gärningarnas förtjänst. Vissa romerska teologer, framför allt jesuiterna, förkastar denna fördelning och menar att de goda gärningarna ensamma, utan Kristi förtjänst, verkligen förtjänar saligheten. F.ö. saknar dessa meningsskiljaktigheter bland romarna betydelse, eftersom det kristna nådebegreppet och således även nådelönen helt har övergetts i och med fördelningen av förtjänsten på Kristus och på de goda gärningarna (Rom. 11:6).

Det är viktigare i polemiken att hänvisa till ett annat försök till be-
drägeri hos romarna. Då de tillerkänner gärningarna en halv eller hel förtjänstlön eller lön, som Gud är skyldig att ge, och beskriver sådana

⁶⁷ Jfr *ibid.*

⁶⁸ Trident., Sess. VI, cap. 16, can. 32.

gärningar som ”gjorda i Gud” och ”gjorda av Kristi levande lemmar”,⁶⁹ så räknar de inte alls med alla de faktorer som föreligger. Gärningar, med vilka man verkligen vill förtjäna saligheten, är inte gjorda i Gud, utan de är gjorda i strid mot Gud (Rom. 10:3). Sådana gärningar belönas således inte, utan står under Guds förbannelse (Gal. 3:10). Inte heller görs sådana gärningar av några Kristi levande lemmar, utan de görs av sådana som har kommit bort från Kristus (Gal. 5:4), eller som över huvud taget ännu inte blivit lemmar i Kristi kropp (Rom. 9:31-32).⁷⁰ Luther framställer på ett mycket förträffligt sätt i vilken mening Skriften talar om en de goda gärningarnas lön.⁷¹

11. De goda gärningarnas stora värde

De goda gärningarna har inget värde, när det gäller att vinna syndernas förlåtelse och saligheten. De faller helt utanför synfältet när det gäller att få del av detta goda (Rom. 3:28, Ef. 2:8-9). När denna sanning som utmärker den kristna läran genom Luthers förtjänst på nytt blev känd, ville pseudoreformatorer överträffa reformatorn och talade som om de goda gärningarna över huvud taget inte hade något värde. Mot detta vänder sig Luther och ställer på Skriftens grund deras stora värde i ljustet genom att bl.a. säga, att ”utanför artikeln om rättfärdiggörelsen kan ingen tillräckligt berömma de goda gärningarna.”⁷² Mot sin tids vederdöpare skrev Luther sin stora lovsång om de goda gärningarnas värde i vilken han påpekar, att han inte ens byter sina små gärningar mot hela världens rikedomar, ”ty är det en god gärning, så har Gud gjort den genom mig och i mig.”⁷³

Denna lovsång är helt skriftenlig. De kristnas goda gärningar har ett så stort värde, för det första för att de görs i enlighet med Guds viljas norm. Medan alla gärningar som inte sker enligt Guds vilja är värdelösa, så är alla gärningar som flyter fram ur Guds, den högste Herrens, vilja stora och härliga.

Goda gärningar har för det andra stort värde, för att de med avseende på den verkade orsaken, *causa efficiens*, är Guds verk. Visst är den

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Jfr Apologin, SKB, s. 168, 169.

⁷¹ Jfr WA 32, 535 ff.

⁷² Jfr WA 40:1, 515 f.

⁷³ WA 30:2, 214.

kristne gärningarnas subjekt, och han medverkar enligt den nya människan i dessa, men denna medverkan är inte koordinerad med Guds verkan, utan den är så helt underordnad, att den kristne gör det goda endast i den mån och så länge som Gud verkar i honom och genom honom. Därför betecknar Skriften de kristnas gärningar som Guds verk och verkan (Fil. 2:13, 2 Kor. 3:5, 1 Kor. 12:6-11, Ef. 2:10). Vem vågar ringakta det som är den store Gudens verk? Man kan här inte komma med invändningen att Luther bjuder oss att trampa de goda gärningarna under våra fötter och kalla dem för hädelse när de blandas in i artikeln om rättfärdiggörelsen.⁷⁴ Ty gärningarna är inte Guds utan köttets och djävulens gärningar när de blandas in i artikeln om rättfärdiggörelsen. Det är därför Paulus uttalar sitt anatema över dem som lär sådana gärningar (Gal. 1:8).

Fört det tredje har goda gärningar stort värde, därför att de för alla kristna är Den Helige Andes yttre vittnesbörd, *testimonia Spiritus Sancti externa*, om att de är i nådens tillstånd (Luk. 7:47, 1 Joh. 3:14).

För det fjärde är det skriftenligt att säga, att de goda gärningarna är mer värda än himlen och jorden, ty himlen och jorden förgås, men de kristnas goda gärningar förblir (Upp. 14:13) och kröns med en evig nådelön (Matt. 5:12, 19:29, 10:42, Gal. 6:9). Det är för de kristna gärningarnas skull, av vilka den förnämsta är evangeliets predikan, som världen över huvud taget står kvar (Matt. 24:14, 1 Petr. 2:9).

Därför förmanas nu de kristna att rätt använda sin korta tid på jorden till att göra goda gärningar (Gal. 6:10, Ef. 5:16, Kol. 4:5), och predikanterna uppmanas att med all flit lära goda gärningar (Tit. 3:8, 14, 1 Tim. 6:17 ff). Goda gärningar är det yttersta syftet med den kristnes liv på jorden. Den kristnes egentliga hemvist är ju himlen (Fil. 3:20, Joh. 5:24). Men Gud låter honom en tid vara kvar i denna världen, för att han skall tjäna honom i hans rike och särskilt verka för evangeliets predikan i världen.

12. Påvedömet och de goda gärningarna

Som bekant ger sig påven ut för att vara helgelsens och de goda gärningarnas store beskyddare. Den romerska polemiken mot reformationen riktar alltid sin spets mot punkten, att helgelsen och de goda gär-

⁷⁴ Jfr WA 40:1, 303).

ningarna skall ha avskaffats genom reformationskyrkans lära om nåden.⁷⁵ Redan i det i Worms år 1521 mot Luther utfärdade kejsrerliga ediktet heter det: Luther lär ”ett fritt, självsvåldigt leverne, som är undantaget från alla lagar och är helt djuriskt.”⁷⁶ Luther säger om detta: ”Det är skändligt att kejsare och furstar offentligt går omkring med lögner”.

Det är inte Luther som avskaffar de goda gärningarna med sin bibliska lära om nåden. Det är påven som gör det med sin gärningslära. Ty genom att påvedömet belägger den kristna läran om rättfärdiggörelsen med interdikt,⁷⁷ bannlyser det därmed även de goda gärningarna, därför att goda gärningar i varje enskilda fall kommer till stånd endast som en följd och verkan av rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar (Rom. 12:1, Gal. 2:20, Rom. 7:5-6). Finns det under påvedömet fortfarande enskilda själar hos vilka det faktiskt finns helgelse och goda gärningar, så rör det sig om människor som mot den romerska kyrkans förbud tror på evangelium om syndernas förlåtelse utan Lagens gärningar.⁷⁸

Jämför vi de s.k. goda gärningarna, som görs enligt påvedörets officiella föreskrifter, med de kristna goda gärningarna, så får vi fram följande resultat:

1. De kristnas gärningar är i varje enskilt fall tacksägelseoffer för den genom tron redan erhållna förlåtelsen. Påvedömet däremot befäller att man skall göra gärningar för att genom dem av rimlighet, *de congruo*, och av värdighet, *de condigno*, göra sig förtjänt av nåden, som om Gud inte hade försonat världen med sig själv (2 Kor. 5:19, 1 Joh. 2:2). Därför är de gärningar som den romerska kyrkan lär, och som den kallar för goda gärningar, ett förnekande och smädande av Kristi återlösningens verk (Gal. 2:21). Och det är också anledningen till att Paulus uttalar förbannelse över alla som lär goda gärningar enligt den romerska kyrkans recept (Gal. 1:6 ff, 5:12). Över alla som gör goda gärningar enligt dessa anvisningar faller han domen, att de inte står under Guds välbegär utan är under förbannelsen (Gal. 3:10).

Eftersom den romerska kyrkan officiellt förstör evangelium och den kristna tron, så avskaffar den därmed också officiellt de goda gärning-

⁷⁵ T.ex. Möhler, Symbolik, 3:e uppl., s. 208 ff.

⁷⁶ WA 15, 261.

⁷⁷ Trident., Sess. VI, can. 11, 12.

⁷⁸ Apologin, SKB, s. 172 f.

arna och det kristna livet. Luther har rätt i sin bedömning, att de gärningsrättfärdiga med sina gärningar bara hopar synd på synd.⁷⁹ Påvedömet och dess sanna medlemmar är på grund sitt förkastande av evangelium principiellt inte inriktade på goda gärningar utan på onda, ty om gärningarna lösrycks från tron, så är de värdelösa. Vidare: Där inte tron på evangelium bor i hjärtat, där har djävulen sin verksamhet och driver ständigt till onda gärningar (Ef. 2:2). Detta bevisar också just påvedömet, som förbannar evangelium, skymfar dess anhängare såsom kättare och också förföljer dem med yttre våld.⁸⁰

2. Även med avseende på normen faller de romerska gärningarna utanför ramen för de goda gärningarna. Enligt Skriften är endast de gärningar goda som Gud har befallt. Men påvedömet binder uttryckligen de kristna inte bara till Guds bud utan också till kyrkans bud, alltså till människobud.⁸¹ Därför faller de särpräglade romerska gärningarna under den dom som uttalas i Matt. 15:9. Det är sakligt sett riktigt att säga, som någon har sagt, att hela det kristna livet förvandlas till en karikatyr genom floden av påviska människobud. Enligt Skriften gestaltar sig det kristna livet så, att de kristna sjunger och spelar i sina hjärtan för den nåds skull som de fått genom tron på evangelium (Ef. 5:19, Kol. 3:16), och att de glatt tjänar Gud genom de gärningar som deras stånd på jorden – vare sig det är i kyrkan eller i staten och i det sociala livet – medför (Rom. 15:16, 1 Kor. 7:20 ff, Kol. 3:23-24, Ef. 6:7, 1 Tim. 2:15).⁸²

Däremot gestaltar sig ett av Rom dirigerat liv på följande sätt: Sedan Rom genom ett anatema blivit av med evangeliet om Guds nåd i Kristus, hänvisar man själarna till att förtjäna nåden och saligheten på den egna helighetens och de egna gärningarnas väg.⁸³ Det stora flertalet av dem som är anförtrödda åt Roms vård blir satta på den ”andra plankan” (*secunda tabula*), den av Rom uppfunna boten (hjärtats ånger, munnens bekännelse, gottgörelse genom gärningar, *contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*) och skickas på pilgrimsfärder till Rom, Lourdes och andra ”nådeorter”. En elit inkvarteras i kloster för att de, genom att följa de likaså av Rom uppfunna *consilia evangelica*, skall förtjäna saligheten åt sig själva och också kunna ge andra av sitt överskott på goda

⁷⁹ Jfr WA 40:1, 516).

⁸⁰ Jfr Trident., Sess. VI, can. 11, 12, 20).

⁸¹ Jfr Trident., Sess. VI, can. 20, Sess. VII, can. 8.

⁸² Jfr Luther, WA 34:11, 313 ff

⁸³ Jfr Trident., Sess. VI, can. 32.

gärningar (*opera supererogationis*). Men eftersom man inte helt vågar förlita sig på denna procedur, framställer man en skärseld, där ”helgelsen” kan fullbordas.⁸⁴ Det av Rom dirigerade livet är alltså raka motsatsen till det kristna livet, sådant det beskrivs i Skriften.

Höjdpunkten i Roms förvrängning av helgelsen och de goda gärningarna möter vi i jesuitorden. I denna orden gäller bestämmelsen, att synder upphör att vara synd och blir goda gärningar i eminent mening, då ordens företrädare befäller dem och ordens medlemmar utför dem i pliktskyldig lydnad.⁸⁵ Med rätta har det sagts om påvedömet, att det åstadkommer ett avhumaniserande av mänskligheten. Genom reformationen har rätten att få vara människa återställts. Luther fordrar vid alla frågor, som gäller rätt och orätt, en referens till den enskilde kristnes samvete. Saker som gäller den kristna läran och moralen avgör den kristne själv i enlighet med Guds uppenbarade Ord (1 Petr. 4:11). Saker som ligger inom statens och det borgerliga livets område bedömer den kristne med förnufts eller naturrättens ljus. Men Rom åsidosätter Guds Ord och förtrycker och tyranniserar det naturliga samvetet. Därigenom visar sig Rom vara ett sammanflöde av alla kätterier och ogudaktigheter som finns i världen och i kyrkan. Rom överskyler denna sin ogudaktighet med Kristi namn.

⁸⁴ Jfr Trident., Sess. VI, cap. 14, 9 can. 30, Luther WA 15, 309).

⁸⁵ Det i Pieper III, s. 80, anförda beläggstållet saknar bevisvärde. Orden ”*obligari ad peccatum*” betyder ej tvinga till synd utan tvinga vid risk av synd (om ej befallningen uppfylls). Kritiken mot jesuiternas morallära måste formuleras annorlunda, jfr R.E.³ 8, 761 f. (*T. Hardts anm.*)

13. Den moderna protestantiska teologin och de goda gärningarna

Ett större uppslagsverk uppger att det lutherska dogmat om att goda gärningar inte är frälsningsnödvändiga för det mesta har övergetts av den nyare teologin, även av den s.k. positiva riktningen.⁸⁶ Istället har moralreligionens ide, att trons frukt är frälsningsnödvändig, nästan allmänt antagits. Detta är dessvärre sant, och därmed har den moderna protestantiska teologin gått över till den romerska helgelselärans område. Något annat kan man inte heller vänta sig. Den moderna protestantiska teologin stryker ju från sin begreppsapparat Kristi *satisfactio vicaria* som något alltför juridiskt och vill fördjupa försoningsbegreppet därhän, att förvandlingen av mänsklighetens liv till dess gudalika gestalt, dvs. helgelsen och de goda gärningarna, upptas i Kristi försoningsverk som bidragande till dess värde inför Gud. Sakligt sett är detta Roms lära om de goda gärningarnas förtjänst vid vinnandet av saligheten, och det stämmer överens med Tridentinum i dess avvisande av läran om frälsning av nåd utan gärningar – ”som om evangelium bara var ett obetingat löfte om det eviga livet utan villkoret att man skall hålla buden.”⁸⁷

Inte heller de gärningar som den moderna protestantiska teologin lär är frälsningsnödvändiga kan räknas till de goda gärningarnas rätta kategori. De gärningar som de moderna teologerna avser är ett skymfande av Kristi frälsningsverk och medför att Guds fördömsedom och förbannelse kommer över dem som lär och gör dem (Gal. 3:10). Den moderna protestantiska teologins helgelselära strider lika mycket som Roms mot Guds Ord.

14. Det kristna livet och korset

Vi följer de äldre lutherska dogmatikerna som Quenstedt och Calovius,⁸⁸ när vi vid beskrivningen av det kristna livet även tillfogar ett avsnitt om korset (*De cruce*). Detta är i överensstämmelse med hela den kristna dogmatikens allt igenom praktiska tendens, och framför allt är

⁸⁶ R.E.³ XXI, 120.

⁸⁷ Jfr Trident., Sess. VI, can. 20.

⁸⁸ Quenstedt, Syst. II, 1431 ff, Calovius, X, 703 ff.

det i överensstämmelse med Skriften som innehåller utförlig undervisning om de kristnas kors. Fast de kristna är Guds älskade barn (Joh. 1:12-13, Gal. 3:26, Rom. 8:17), har Gud förordnat det så, att deras höga värdighet inte uppenbaras i yttre mening redan i detta livet. Tvärtom förhåller det sig så, att den ringhet som kännetecknade Kristi liv på jorden präglar även det kristna livet på jorden (1 Petr. 4:1). Denna det kristna livets ringhet, i vilken de kristna står i Kristi efterföljd och formas till hans likhet, kallar Skriften för de kristnas kors.⁸⁹ Följande huvudpunkter i den bibliska läran om korset skall framställas här:

1. *Vad korset omfattar.* Den ogudaktige har också många plågor (Ps. 32:10, 34:22), men är det bara de kristnas lidanden som Skriften kallar ett kors.⁹⁰ Korset kommer över alla kristna i egenskap av kristna, nämligen vid utövandet av deras kristna kall i världen.⁹¹ När de i ord och gärning efterföljer Kristus, och i synnerhet när de bekänner sig till evangelium om den korsfäste Kristus, får de uppleva samma behandling från världens sida som var Kristi lott på jorden (Matt. 10:25). Visserligen är de kristna till köttet fortfarande syndare, och såtillvida förtjänar de inte bara det timliga lidandet utan också evig förtappelse, men de inser sin synd och har genom Kristus dagligen syndernas förlåtelse. Därför är deras lidande inte ett syndens straff i ordets egentliga mening (syndarens egentliga straff är den eviga döden), utan det förhåller sig så som Luther säger: ”Den onde fienden och världen är inte fientlig mot de kristna, därför att de är syndare ... utan därför att de sätter sitt hopp till Guds Son, tröstar sig med hans död och uppståndelse, fruktar Gud och vill leva i enlighet med hans vilja ... Sådant kan varken djävulen eller världen tåla.”⁹²

Att bära Kristi kors innebär självförsakelse (Matt. 16:24) därför att köttet, som är emot Guds Ord och även emot lidandet för Kristi skull, fortfarande besmittar de kristna. Självförsakelsen är avståndstagande från allt som står emot Kristi efterföljd (Luk. 14:33): ett avståndstagande från den egna visheten i andliga ting (Matt. 11:25-26), från frid och ro (Matt. 10:34, Luk. 12:51), från ära bland människor (Matt. 5:11, 1 Petr. 4:14), från vänskap med fader och moder, son och dotter (Matt. 10:35-37, Luk. 12:52-53), från jordiska ägodelar (1 Kor. 7:30, Matt.

⁸⁹ Jfr Luther, WA 41, 313.

⁹⁰ Jfr Luther, WA 52, 793 f.

⁹¹ WA 21, 299 f.

⁹² WA 52, 794 ff.

19:21-22), från det egna livet (Luk. 14:26). Korset innebär vidare att vi måste korsfästa alla lustar och begär som fortfarande rör sig i köttet (Gal. 5:24) och döda de ”lemmar som hör jorden till: otukt, orenhet, lusta, ond begärelse, så ock girigheten, som ju är avgudadyrkan” (Kol. 3:5, Rom. 6:6).

2. *Det oupplösliga sambandet (nexus indivulsus) mellan kristendom och kors.* Korset är så oskiljaktigt förbundet med kristendomen, att var och en som vägrar ta på sig korset måste ta avstånd från att vara kristen och från delaktighet i Kristi härlighet (Luk. 14:25-35). Det är alldeles sant som Luther säger: ”Den som inte är någon *crucianus* är inte heller någon *christianus*.”⁹³ Den kristne skall emellertid inte lägga något kors på sig själv eller på någon annan utan överlåta den saken åt Gud (1 Petr. 3:17). Ty Gud allena vet vilket kors som gagnar den kristne, och det är endast han som ger den kraft som behövs för att bära korset (1 Kor. 10:3). Luther kallar dem som pålägger sig själva ett kors för gärningshelgon och djävulens martyrer.

3. *Den rätta synen på korset.* För de kristnas kött är det svårt att bära korset. Behandlas de illa här i världen, dyker lätt tanken upp att de inte får det som tillkommer dem i egenskap av Guds barn och lemmar av Kristi kropp. Tanken kan tillspetsas därhän, att de får för sig att Gud inte bryr sig om dem och inte är deras kärleksrike Fader utan deras fiende (Klag. 5:20, Ps. 13:2, Job. 30:21). I denna felaktiga syn på korset lurar en stor fara för avfall, och det är många som avfaller (Luk. 8:13). Därför är Skriften mån om att korrigera den falska synen på korset. Framför allt går Skriftens undervisning ut på att korset inte så mycket skall ses som en vredens uppenbarelse utan snarare som ett tecken på det bestående barnaskapsförhållandet (Hebr. 12:6-10, 1 Kor. 11:32).

Skriftens undervisning säger vidare, att då de kristna bär korset, därför att de i ord och gärning bekänner Kristus, ligger det i korset ett Den Helige Andes vittnesbörd (*testimonium Spiritus Sancti externum*) om att de inte hör till denna världen utan till Kristus, därför att de i världen upplever samma behandling som Kristus och alla hans vittnen fick uppleva (1 Petr. 4:14, Matt. 5:12). Enligt Skriftens klara anvisning skall de kristna på grund av denna tidens lidande, genom vilket de formas till likhet med Kristus, dra slutsatsen att den kommande eviga härligheten säkert tillhör dem (Rom. 8:17, 2 Tess. 1:5-7, 2 Kor. 4:7-8). Att kalla

⁹³ WA 43, 617.

korset för de kristnas hovdräkt eller Kristi märken, som de kristna har inpräglade på sitt eget kött och blod, är helt skriftenligt.⁹⁴ Därför uppmanas kristna också att glädja sig, när de istället för att av världen bli berömda och smyckade med ärekransar skördar smädelse och slag (Matt. 5:12, Luk. 6:23). Denna syn på korset hade apostlarna (Apg. 5:41, 16:25). Skriften bemöter också den falska uppfattningen, att Gud skulle kunna missbedöma korsets tyngd och lägga på de kristna mer än de kan uthärda (1 Kor. 10:13).

4. *Korsets syfte och nytta.* Enligt Skriften är korset ett av de sätt och ett av de medel varigenom Gud leder de kristna genom denna världen till det eviga livet (Apg. 14:22, 2 Kor. 4:17). Han gör dem ödmjuka genom korset (2 Kor. 12:7). Han lär dem att låta nåden vara dem nog (2 Kor. 12:8-9). Genom korset övar och styrker han tron (1 Petr. 1:6-7), driver till bön (Ps. 18:7, Jes. 26:16), och gör syndakroppen om intet (Rom. 6:6, 1 Petr. 4:1). Genom korset lär han oss att ständigt vända blicken bort ifrån det synliga som förgås och mot det osynliga som förblir (2 Kor. 4:16-18). Den kristne skall dessutom bära sitt kors för att ge andra kristna ett föredöme i tålmod, ett föredöme som andra kan efterlikna och uppmuntras av (2 Kor. 1:6, 1 Tess. 1:6-7).⁹⁵

5. *Kraften till att bära korset.* Denna kraft härleder Skriften från vissheten om syndernas förlåtelse och saligheten. Berömma sig av trångmål istället för att omkomma i dem kan bara den i vars hjärta Guds kärlek är utgjuten genom Den Helige Ande, dvs. den i vars hjärta vissheten bor att Kristus dog för vår skull, medan vi ännu var syndare (Rom. 5:5, 8). Ringakta denna tidens lidanden kan endast den som är viss om den härlighet som skall uppenbaras på honom (Rom. 8:18). Döda de lemmar som hör jorden till kan bara den som vet att hans liv är fördolt med Kristus i Gud (Kol. 3:3 ff). Glädja sig och lova Gud under världens hot och förföljelse istället för att vara sorgsen och klaga kan bara den som vet att hans lön i himlen kommer att vara stor (Matt. 5:12). Den som således upphäver vissheten om nåden och saligheten genom att göra dessa på något sätt beroende av mänskliga gärningar eller moraliska prestationer berövar sig själv den kraft som ensam gör det möjligt att bära korset.⁹⁶

⁹⁴ Jfr Luther WA 41, 304 f.

⁹⁵ W² 9, 1131, ej WA, Rörers bearb.

⁹⁶ Jfr Luther, WA 34:11, 136, WA 41, 303 f.

6. *Korset och de kristnas synd.* Frågan har ställts om också de synders som fortfarande vidhäftar de kristna skall räknas med till deras kors. Frågan skall besvaras med ja, ty de kristna vill som kristna inte synden utan hatar den (Rom. 7:15), och de uppfattar detta att vara såld under syndens lag som en smärtsam fångenskap, ja, som en olycka som de lider av och vill bli befriade ifrån (Rom. 7:24).⁹⁷ Även den synd som de kristna inte vill upplevs i deras samveten som synd, varmed de förtjänar den eviga fördömmelsen, och varmed djävulen vill driva dem till förtvivlan om Guds nåd. Därför är också en kristen för sina synders skull ständigt i samvetsnöd och ber den femte bönen i Fader vår med innerlig längtan och inte bara formellt.⁹⁸

15. Det kristna livet och bönen

1. *Det oupplösliga sambandet (nexus indivulsus) mellan det kristna livet och bönen.* Sedan en människa genom tron blivit rättfärdiggjord inför Gud och trätt in i ett barnskapsförhållande till Gud, börjar hon tala med Gud. Detta den kristnes individuella umgänge med Gud kallas bön. Definitionen av bönen som hjärtats samtal med Gud är skriftenlig (Ps. 27:8). Muntliga ord är inte alltid nödvändiga (Jes. 65:24, Rom. 8:26-27) men naturligtvis inte heller uteslutna (Apg. 7:59, 16:25). Bönen som en följd, *consequens*, av tron på syndernas förlåtelse i Kristus är ett *continuum*, nämligen hjärtats oavbrutna, mot Gud riktade längtan, därför att Den Helige Ande, som genom tron tagit sin boning i hjärtat, och som är bönen verkande orsak, *causa efficiens*, inte förhåller sig passiv utan ständigt upplivar och rör hjärtat (Rom. 8:14-15).

Därför ber den kristne, även när han inte är medveten om att han ber, t.ex. medan han utövar sin jordiska kallelse, ja, t.o.m. när han på grund av lidande och smärta menar sig inte kunna be.⁹⁹ Man har mycket träffande jämfört bönen med det naturliga livets pulsslag. Luther säger: ”Där det finns en kristen, där finns Den Helige Ande som ingenting annat gör än att han alltid beder.”¹⁰⁰ Uppdelningen av bönen i tacksägelse och begäran är tillräcklig. Luther: ”Med tacksägelsen ärar vi honom (Gud) för de gåvor och den nåd som vi redan har fått. Med bönen ärar

⁹⁷ Jfr Luther WA 41, 311 ff.

⁹⁸ Jfr Luther WA 7, 433 f.

⁹⁹ Jfr Luther, WA 17:1, 149 f.

¹⁰⁰ WA 45, 541.

vi honom för de gåvor och den nåd som vi gärna skulle vilja ha i fortsättningen” (1 Tim. 2:1 ff, Jer. 29:7).¹⁰¹

2. *Bönens förutsättningar.* Förutsättningen för det underbara förhållandet att en människa, som är stoft och aska (1 Mos. 18:27) och därtill är en syndare, talar med den majestätiske och helige Guden på samma sätt som ett barn talar med sin fader (Matt. 6:9), är i varje enskilt fall en av Den Helige Ande genom evangelium verkad tro på att Gud är nådigt sinnad mot henne, den bedjande, för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelses skull, och att Gud både befäller henne att bedja och utlovar bönhörelse. Bönen förutsätter alltid rättfärdiggörelsens tro.¹⁰² Endast där tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull finns är bönen ett bedjande i Kristi namn, och det är endast bönen i Kristi namn som har Guds befallning och löfte om bönhörelse (Matt. 16:23, 14:13-14). Det är också bara en i sådan bön som det finns glädje i bedjandet i människans hjärta. Luther säger, att ingen som är utanför Kristus förmår be en enda bokstav som gäller inför Gud, och som är honom behaglig.¹⁰³

Invänder man att även hedningarna, som inte vet någonting om Kristus, och även unitarierna, som bekämpar Kristi försoningsverk, ber med allvar och t.o.m. försjunker i Gud genom kontemperation, så skall det sägas, att all andakt och all bön som inte flyter fram ur tron på den försoning som skett genom Kristus befinner sig på de naturliga känslornas område. Verkande orsak, *causa efficiens*, till sådana böner är inte Den Helige Ande, vars uppgift är att förhålliga Kristus i hans försoningsverk (Joh. 16:14), utan istället djävulen som verkar i alla otroende (Ef. 2:2).

Skriften säger uttryckligen att vad hedningarna offrar, ”det offrar de åt onda andar och icke åt Gud” (1 Kor. 10:20). Till hedningarnas offer måste också deras böner räknas. Invändningen att man kan tänka sig Gud som nådig även utan Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse saknar all giltighet. Skuld känslan i människans hjärta och samvete viker inte för mänskliga tankar utan bara för den av Den Helige Ande verkande tron på Kristi försoningsoffer, varigenom Den Helige Ande i hjärtat skriver in Guds rättfärdiggörelsedom istället för hans fördömdedom. (Jfr Augustinus: ”Om tron på Kristus fattas, går bönen un-

¹⁰¹ Jfr WA 30:2, 622.

¹⁰² Jfr Apologin, SKB, s. 163.

¹⁰³ Jfr WA 45, 540 f, 17:1, 149 f.

der”).¹⁰⁴ Luther säger: ”Innan vi blir kristna, vet vi inte vad vi skall bedja om och inte heller hur vi skall bedja.”¹⁰⁵ Om den ovisshet som präglar allt bedjande som inte flyter fram ur tron på Kristus vittnar även hedningarnas och romarnas mångordiga bönekamp, ty de menar att de skall bli bönhörda ”för sina många ords skull” (Matt. 6:7, jfr romarnas rosenkrans och de tibetanska buddisternas bönekvavar). Det är i förtröstan på Guds nåd och rättfärdighet i Kristus – utan hänsyn till någon egen värdighet – som alla helgon har bett (Dan. 9:18, Apg. 7:59).

3. *De kristnas böners värde och verkan.* Eftersom det är bara för de kristnas skull som Gud upprätthåller världen – nämligen för att de skall kunna utöva sin kallelse (Matt. 24:14) – och eftersom de kristnas vilja, som kommer till uttryck i deras bön, sammanfaller med Guds vilja, som upprätthåller och regerar allt (1 Joh. 5:14), så är det självklart att de kristna med sin bön som medel, *instrumentaliter*, upprätthåller och regerar hela världen. Allt som sker i världen och i kyrkan förmedlas genom de kristnas böner. Att Guds Ord har sin gång i världen trots djävulen och hans anhang (2 Tess. 3:1), att t.ex. Paulus finner en öppen dörr för Ordet, frimodigt förkunnar det (Kol. 4:2-4, Ef. 6:19-20) och räddas från fara (Rom. 15:30-32) sker genom de kristnas böner.

Genom deras böner främjas också det borgerliga samhällets fortsatta existens och välgång (Jer. 29:7), fredens bevarande och återställande (1 Tim. 2:1-3, Ps. 76:6-7) och även blodtörstiga och falska människors undergång (Ps. 5:7, 11, 55:24). Enligt Skriften är det så, att allt vad Kristus gör som verkande orsak, *causa efficiens*, det gör han samtidigt genom de kristna som förmedlande orsak, *causa instrumentalis*. Luther säger: ”Varje enskild kristen ... uträttar så stora ting, att han i gudomliga ting kan regera hela världen, hjälpa var man och vara alla till nytta, och han utför de största gärningar som sker på jorden.”¹⁰⁶

4. *Den kristna bönen objekt.* På frågan vad den kristne skall och får bedja om svarar vi först så här: Han skall och får bedja om allt som har tackning i Guds vilja och Guds löfte. Det som Gud har befallt oss att bedja om, och som han lovat att ge, skall vara våra böners objekt. Därför försäkras de kristna också om att de skall få allt som de ber om (Matt. 21:22, Joh. 14:13-14, 16:23). Vi är inte berättigade att inskränka det allmänna löftet som Kristus så starkt betonar. De kristnas vilja – i

¹⁰⁴ Si fides in Christum deficit, oratio perit. Citerat av Quenstedt i Syst. II, 1438.

¹⁰⁵ WA 45, 540.

¹⁰⁶ WA 45, 531-536.

den mån de är kristna – sammanfaller ju helt och hållet med Guds vilja, och därför ber de inte till Gud om vad som helst som faller dem in, utan bara om det som de har Guds befallning och löfte om. Visserligen gör sig egenviljan gällande i de kristna genom köttet som ännu vidhäftar dem. Men i den mån detta är fallet, avsäger sig de kristna från första början bönhörelsen, därför att deras böner alltid faller under huvudregeln: Inte som jag vill, utan som du vill.

På så vis ber varje kristen *a priori* med förbehållet, att varje bön skall vara ogiltig om den begär något som saknar täckning i Guds löfte (1 Joh. 5:14). Det är en skriftenlig regel, att när vi ber om andliga gåvor som är nödvändiga för vår frälsning, skall vi be utan villkor, men när vi ber om andra gåvor skall vi göra det med villkoret att Gud måtte ge oss dem, om det länder till hans ära och vår frälsning (2 Kor. 12:9). Det finns visserligen fall då kristna människor bett ovillkorligt även om jordiska ting, som t.ex. då Luther år 1540 bad ovillkorligt om att Melancthon skulle tillfriskna och få sitt liv förlängt,¹⁰⁷ men dessa fall räknas till undantagstron, *fides heroica*, och faller inte under den allmänna regeln.

Eftersom Kristus själv lärt oss Fader vår, gäller om denna bön det som Luther säger i Stora Katekesen: ”Därför är det icke möjligt att på jorden finna en ädlare bön än det dagliga Fader vår, emedan denna bön innesluter ett så skönt vittnesbörd om att Gud av hjärtat gärna hör oss, något som vi icke borde vilja utbyta mot all världens gods.”¹⁰⁸ Böner till de döda helgonen är dårskap (Jes. 63:16, 1 Kon. 8:39), avgudadyrkan (Matt. 4:10) och hädelse av Kristi fullkomliga förtjänst och av den Gud som för Kristi skull är oss fullkomligt nådig (1 Tim. 2:5-6, Rom. 8:34, 1 Joh. 2:1-2). Även bönen till änglarna är i Skriften uttryckligen förbjuden (Upp. 19:10, 22:8-9). På grund av den personliga föreningen, *unio personalis*, tillkommer Kristus även enligt den mänskliga naturen gudomlig ära (Upp. 5:9-14).

Vad beträffar den fria bönen (efter hjärtats ingivelse) och bönen enligt fastställd form (skriven bön), så står inte den fria bönen i sig på ett högre plan, ty även den fria bönen är utsatt för missbruk genom mekaniskt pladdrande och mångordighet. Beträffande åthävor vid bönen, räcker det med Luthers erinran: ”Det har ingen större betydelse om man

¹⁰⁷ Jfr Köstlin, Luthers Leben II, 515.

¹⁰⁸ SKB, s. 456.

står, faller på knä eller kastar sig ned, ty det är kroppsliga uttryckssätt som varken är förbjudna eller påbjudna som nödvändiga.”¹⁰⁹

16. Det kristna livet är ett liv i väntan på den yttersta dagen

Det är skriftenligt då Luther beskriver det kristna livet på jorden som ett liv som levs i väntan på den yttersta dagen.¹¹⁰ Liksom Gamla testamentets troende väntade på Kristi uppenbarelse i köttet enligt de gudomliga löftena (Luk. 1:67-69, 2:25-32), så beskrivs Nya testamentets troende som människor som väntar på Kristi härliga uppenbarelse på den yttersta dagen. Detta är inte kännetecknande för kristna först vid livets slut, utan så snart människor kommer till tro på Kristus, och därigenom kommit i besittning av sin eviga arvslott i himlen, är deras blick riktad mot den dag då deras frälsare skall uppenbara sig på ett synligt sätt och föra dem med sig in i den eviga härligheten (1 Kor. 1:7, Tit. 2:13, Fil. 3:20). Men på denna punkt låter Skriften inte saken bero med ett allmänt kännetecken, utan den ställer hela det kristna livet, i alla dess förhållanden och lidanden, i den yttersta dagens ljus.

Eftersom de kristna väntar på sin Herre är de flitiga i goda gärningar (Matt. 24:45 ff, 25:14 ff), i synnerhet i förkunnelsen av evangelium (Matt. 24:14). De håller sig obefläckade av världen (Tit. 2:12-14), de tar sig i akt för den köttsliga säkerhet som fanns på Noas tid (Matt. 24:36 ff), de vandrar genom världen som gäster och främlingar (1 Petr. 2:11, Hebr. 13:14), de brukar denna världen utan att missbruka den (1 Kor. 7:31), de är saktmodiga, därför att de överlämnar hämnden åt den kommande Herren (Fil. 4:5), de liknar de förståndiga jungfrurna som har olja i sina lampor (Matt. 25:1 ff), de håller före att denna tidens lidanden inget betyder (Rom. 8:18) och de är fulla av tröst inför döden (1 Tess. 4:13-18). I den mån de kristna vandrar med den yttersta dagen för ögonen, antar deras liv liksom av sig själv den rätta gestalten. Visserligen riktar Skriften de kristnas blickar också på en salig död (Fil. 1:21-23, Luk. 23:43), men först och sist bör varje kristens liv få sin orientering genom blicken fram mot Kristi återkomst.

¹⁰⁹ Jfr WA 28, 74.

¹¹⁰ Jfr WA 34:11, 108 ff).

I en gästpredikan över Tit. 2:13, i vilken Luther närmare utlägger det kristna hoppet,¹¹¹ har han sakkunnigt behandlat hela detta ämne. Där säger han bl.a.: ”Vi kristna är inte medborgare i denna världen, vandrar och bor inte i denna världen, utan i himlen har vi vårt medborgarskap, vår vandel och vår boning.” Vidare: ”Sådant lär man ut snabbt, men man lär sig det inte så snabbt. Det predikas rätt, men det tros inte så snart, det förmanas lätt, men är inte lätt att lyda, det sägs väl, men praktiseras illa” och: ”Den som inte inriktar sitt hjärta på detta oförgängliga liv utan bara hänger fast vid det timliga, förgängliga livet, han förstår inte vad dopet, evangelium, Kristus och tron är. Vi är inte döpta till detta livet, kallas inte kristna för att vi är borgare, bönder, herrar, drängar eller pigor, för att vi regerar och låter oss regeras, arbetar och har hus, utan för detta är vi döpta, och för detta hör vi evangelium och tror på Kristus, nämligen att vi allesammans skall lämna dessa stånd ... och fara ut ur denna världen och in i en annan existens och ett annat liv. ... Till ett sådant evigt liv är vi döpta, därtill har Kristus frälst oss genom sin död och sitt blod, och för att nå dit har vi fått evangelium.” Hela det kristna livet äger alltså rum under evighetens synvinkel, *sub specie aeternitatis*. Detta är en punkt som om och omigen måste betonas.

¹¹¹ WA 34:2, 108 ff.

Ståndaktigheten till saligheten

(DE PERSEVERANTIA)

Frågan om ståndaktigheten till saligheten är mycket viktig. När Kristus talar om anfäktelser och trångmål som skall komma över de troende, så tillägger han att endast den blir frälst som är ståndaktig intill slutet (Matt. 10:22, 24:13).

Vad Skriften lär om ståndaktigheten kan sammanfattas i två meningar: 1. Den som är ståndaktig, är ståndaktig endast genom Guds nådeverkan. Ståndaktigheten är den gudomliga nådens och allmaktens verk. 2. Den som faller, faller genom sin egen skuld: orsaken till avfallet är alltid förakt för Guds Ord och motstånd mot Den Helige Andes verkan i Ordet. Denna lära måste den kristna kyrkan hålla fast vid mot kalvinismen å ena sidan och synergismen å den andra sidan.

Den kalvinistiska läran om ståndaktigheten

Den konsekventa kalvinismen lär att man inte kan mista tron. Den hävdar mycket bestämt att där tron en gång uppkommer, kan den inte förloras ens genom de största synder, *peccata enormia*. Det är inte själva tron utan bara trons utövning (*exercitium fidei*) som upphör vid grova synder.¹ Denna lära om ståndaktigheten har uppfunnits för att avlägsna den osäkerhet som nödvändigtvis måste uppstå hos den nådesökande på grund av kalvinisternas förnekande av den allmänna nåden, *gratia universalis*. Luther och de lutherska bekännelseskriterierna förkastar som bekant mycket bestämt läran om att man inte kan gå miste om tron.² Det är här fråga om en villolära som medför att människor, som faktiskt avfallit från tron och på nytt söker nåden, antingen drivs till förtvivlan eller förleds till att sätta sin tillit till sin tidigare tro istället för till Guds nåd i Kristus.

Kristus tröstade rövaren på korset på ett helt annat sätt än vad de reformerta föreslår. Han hänvisade honom inte, som en del kalvinister gör, till ”den aktuella upplevelsen av Kristi inneboende” och dess be-

¹ Jfr bl.a. Calvin, Inst. III, 2, 12.

² Jfr Schmalk.art. SKB, s. 330, Augustana, art. XIII, SKB, s. 60.

kräftelse genom ett heligt liv, utan rövaren fick höra det objektiva ordet om nåden. På så vis skall alla analoga fall behandlas. Det finns, Gud vare tack och lov, en Guds objektiva, allmänna och fullkomliga nåd. Denna nåd har inte sin grund i Kristi inneboende och dess bekräftelse genom ett heligt liv, utan den finns i Guds hjärta för alla människor genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, och Gud erbjuder den i evangeliets ord åt alla som hör evangelium för att den skall tros. Denna nåd, som är objektivt förhållande, och som framräcks genom de objektiva nådemedlen – inte genom Kristus i oss och det heliga livet – är den saliggörande nåden (Tit. 2:11). Denna nåd skall man vittna om för alla syndare. Endast på så sätt kan tron födas på nytt, där den förlorats (Rom. 10:17).

Genom sitt förnekande av den allmänna nåden är den konsekventa kalvinismen satt ur stånd att på rätt sätt behandla dem som verkligen eller blott skenbart avfallit. Bristen kan inte överskylas genom den kalvinistiska läran om ståndaktigheten, dvs. läran om en tro som man inte kan gå miste om. Istället driver denna lära, som vi redan sagt, antingen till förtvivlan eller till falsk förtröstan på den tidigare tron och den egna förnyelsen och det heliga livet. Lyckligtvis glömmar i praktiken många kalvinister – både predikanter och åhörare – den begränsade nåden, *gratia particularis*, och tröstar sig i sin syndanöd med den Guds nåd i Kristus som erbjuds dem i evangelium.

Den synergistiska läran om ståndaktigheten

Synergisterna anser sig tvungna att lära att ståndaktigheten i tron – liksom trons uppkomst – inte bara är beroende av Guds nåd och verkan utan också av människan. På frågan vad det är i människan som ståndaktigheten är beroende av vid sidan om Guds nådeverkan, blir svaren olika, t.ex. underlåtande av uppsåtligt motstånd, personligt avgörande, rätt förhållande eller liknande ting. Men med alla dessa uttryck menas alltid samma sak, nämligen att den faktor som det kommer an på när det gäller ståndaktigheten nödvändigtvis måste förläggas i människan. Som bevisställen för sin villolära använder sig synergisterna *primo loco* av imperativformerna och villkorsbisatserna (Apg. 16:31, Rom. 10:10, Mark. 16:16) på samma sätt som man gör ifråga om läran om omvändelsen. Som belägg åberopar de även Fil. 2:12. Dessutom utgår man ifrån en parallellisering av avfallets orsak och ståndaktighetens orsak och argumenterar på följande sätt: När onda gärningar och ond hållning

försorsakar att tron upphör, måste ståndaktigheten i tron följdriktigt vara beroende av att människan undviker av en ond hållning eller av att hon presterar av en rätt hållning (så majorismen). I princip återkommer i läran om ståndaktigheten alla argument med vilka synergismen bekämpar nådens monergism (allenaverksamhet) i omvändelsen.

Men trots alla synergistiska motbevis låter det sig inte förnekas, att Skriften lär – både ifråga om omvändelsen och om ståndaktigheten i tron – Guds allenaverksamhet (Ef. 1:19-20, 1 Petr. 1:5, Joh. 10:28-30, Fil. 1:6, 1 Tess. 5:24, 2 Tess. 3:3). Även Fil. 2:12-13 bevisar Guds allenaverksamhet när det gäller bevarandet av den kristne i tron, något som framgår av förmaningens motivering. Förmaningen i v. 12 säger inte, att den kristne kan bevara sig själv i tron. Den riktar sig mot den köttsliga förtröstan på sig själv som verkas bl.a. just av den synergistiska villoläran, dvs. att den kristnes frälsning inte är beroende enbart av Guds nådeverkan utan även av hans egen, rätta hållning. Det var genom denna förtröstan på sig själv, som Petrus föll (Mark. 14:29-30).

Luther kallar människans ovilja att vara beroende av Guds nåd allena, när det handlar om att bli salig, för ”den onda, hemliga oart” som fortfarande rör sig i de kristnas kött och som fortlöpande måste bekämpas om inte de första skall bli de sista.³ Denna hemliga oart vill aposteln avlägsna från filipperna, när han som skäl för förmaningen att med fruktan och bävan arbeta på sin frälsning uppger, att det är Gud som efter sitt behag verkar vilja och gärning. Och det är denna hemliga oart som synergisterna livnär, vårdar och styrker med den av dem så ivrigt förfäktade tesen, att frälsningen – liksom omvändelsen – inte endast är beroende av Guds allenaverksamhet utan också av den rätta, mänskliga hållningen. Den synergistiska läran om ståndaktigheten är därför en ytterst skadlig lära: den förleder direkt till avfall. Om ståndaktigheten säger Luther: ”Den är inte beroende av människans vilja utan av Guds uppehållande.”⁴

Som bekant förbinder synergismen sin lära om ståndaktigheten också med uppmaningen att ta avstånd från frälsningsvisshet. Denna uppmaning borde från synergisternas ståndpunkt sett vara helt och hållet onödig. Tvivel på att kunna bli salig kommer alldeles av sig själv, om frälsningen är beroende av människan själv. Dessutom kan vi påminna om att den synergistiska uppmaning inte går tillräckligt långt, då den

³ WA 17:2, 140 f.

⁴ Est non volentis hominis, sed sustentantis Dei. WA 5, 473.

bara rekommenderar och kräver ovisshet. Om den vore konsekvent, borde den kräva av de kristna att de skall vara helt vissa om sin förtäpelse, eftersom det ”icke bor något gott” i de kristna om man bortser från Guds nådeverkan (Rom. 7:18). Överlag kan man säga att avfallet från tron redan har skett, när en människa inte bara vid skrivbordet och i polemiska skrifter utan även i sitt hjärta och inför Gud tror att hennes frälsning inte enbart vilar i Guds händer utan också är beroende av hennes egen hållning. Den kristna tron i sig karaktäriseras i varje enskilt fall av att den bygger på nåden allena, och den upphör att existera i det ögonblick man utvidgar dess grundval och ställer den mänskliga hållningen vid sidan om Guds nåd.⁵

Ytterligare en punkt i den synergistiska läran om ståndaktigheten måste påpekas. Mot de skriftställen som tillskriver bevarandet till saligheten Guds allmakt och nåd invänder somliga synergister, att det är bevarandet mot alla andra fientliga makter men inte mot de kristnas eget onda kött, som utlovas i dessa skriftställen. Men det står ingenting om någon sådan inskränkning i Skriften. Däremot står där raka motsatsen, vilket 1 Petr. 1:3-5 visar. Två saker framgår av detta ställe: 1. De kristnas arv förvaras åt dem av Gud i himlen. 2. De kristna bevaras till detta arv i kraft av Guds makt genom tron. Även Fil. 1:6, 2 Tess. 3:3, 1 Petr. 5:10 går ut på det inre bevarandet eller skyddet mot det egna köttet. Lärar vi efter dessa synergisters teologiska – eller snarare oteologiska – grundval för deras egendomliga lära att de kristna bevaras mot alla fientliga makter men inte mot det egna onda köttet, så ligger den i en sammanblandning av Lag och evangelium.

Varningarna för avfall (1 Kor. 10:12, Rom. 11:20), vilka är riktade mot den köttliga säkerheten och den gamla människans självförtrostan, använder de till att för förkrossade själar, som med Paulus kommit att misströsta om sig själva, inskränka det evangelium som lovar dem bevarande i kraft av Guds makt genom tron på nåden. På så sätt tas saliggörandet ur Guds händer och läggs i människans händer, dvs. de förlägger det till Lagens område. De själar som misströstar om sig själva skall vända sin blick helt och hållet bort från Lagen och hålla sig endast till evangelium, som med sin försäkran om Guds nuvarande nåd också lovar dem den kommande saligheten.⁶

⁵ Jfr Aplogin, SKB, s. 127, 128.

⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 594.

Man frågar sig gång på gång, hur det är möjligt att även sådana som man inte gärna vill fränkänna personlig kristendom träder upp till försvar för den synergistiska läran om ståndaktigheten som ju så direkt motsäger Skriften och den kristna erfarenheten. Här kan vi bara upprepa det som vi redan tidigare sagt om de verkliga skälen till synergismens syn på omvändelsen. För det första kan vi hänvisa till den lagiska uppfattningen, *opinio legis*, som är medfödd hos alla människor. För det andra står vi här inför *crux theologorum*: Varför somliga och inte andra? Om det i alla troendes kött inte bor något, och om Guds nåd är allmän och allvarligt menad, borde antingen alla förbli ståndaktiga, eller så borde alla avfalla. Men det förhåller sig faktiskt så, att somliga förblir ståndaktiga, och att somliga avfaller. Den som inte med Luther och de lutherska bekännelseskriterierna har lärt sig att nöja sig med att Guds nåd allena, *sola gratia Dei*, är ståndaktighetens orsak, och att människans skuld allena, *sola culpa hominis*, är avfallets orsak – dvs. den som inte erkänner att frågan, varför somliga förblir ståndaktiga och andra inte, är en i detta livet olöslig hemlighet – han kommer att tillägna sig antingen den skriftvidriga kalvinistiska eller den skriftvidriga synergistiska läran om ståndaktigheten.⁷

Man har mot vissheten om ståndaktigheten genom Guds nådeverkan allena också kommit med invändningen, att den framkallar andligt högmod. Det ligger i öppen dag, att det är raka motsatsen som är fallet. Vissheten om ståndaktigheten av Guds nåd genom tron på Guds nådelöften innebär i sig en misströstan om all egen kraft och leder därmed sann andlig ödmjukhet, medan den motsatta åsikten, att ståndaktigheten också är beroende av människan själv, är högmod och framkallar det högmod som går före fall.

Lika felaktig är invändningen att vissheten om ståndaktigheten i kraft av Guds nådeverkan medför köttslig säkerhet och tröghet i helgelsen och de goda gärningarna. Ju större vissheten är om att vi i kraft av Guds makt genom tron blir bevarade till salighet, desto större blir också tacksamheten mot Gud och kärleken till Gud, och desto större blir iveren att undvika synden och tjäna Gud med goda gärningar (2 Kor. 7:1, Gal. 2:20). Ju större vissheten är beträffande det eviga arvet, desto större är tålmodet och kraften att härda ut i denna tidens lidanden (Rom. 8:18, Luk. 12:32), och desto mer förlorar de ting som hör denna världen till sin dragningskraft på oss (1 Joh. 2:16-17, 1 Kor. 7:29-31). Å andra si-

⁷ Jfr Konkordieformeln, SKB s. 667.

dan medför bristen på frälsningsvisshet med nödvändighet brist på tacksamhet mot Gud och brist på kraft att motstå världens och köttets lockelser (Matt. 6:21). Luther: ”Om en människa med en viss och fast tro kunde hålla före, att hon är ett Guds barn och en Guds arvinge, och om hon kunde begripa hur stor denna gåva är, så skulle hon betrakta allt som finns av makt och skatter i världens alla riken som avskräde och orenhet.”⁸

Slutligen skall det påpekas att den levande insikten i det som sägs i Rom. 7:18, dvs. en fullständig misströstan om egen kraft, för det första driver till flitigt umgänge med Guds Ord, alltså till ett flitigt bruk av det medel genom vilket Gud har lovat att i oss fullborda det goda verk som påbörjats (Joh. 8:51).⁹ För det andra driver insikten att vår frälsning ligger helt i Guds händer ständigt till ödmjuk bön och åkallan som aldrig någonsin förblir ohörd utan har ett absolut löfte om bönhörelse (Joh. 6:37, Ps. 10:17, Matt. 11:28, Ps. 31:23, Jes. 57:15).

⁸ WA 40:1, 598.

⁹ Konkordieformeln, SKB, s. 569 f.

Nådemedlen

(DE MEDIIS GRATIAE)

Liksom Gud genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse har försonat världen med sig själv utan att rådgöra med människorna angående denna sällsamma försoningsmetod, så har han också utan att fråga någon om råd bestämt de medel genom vilka han uppenbarar för människorna sitt nådiga sinnelag mot dem. Med andra ord, han både erbjuder människorna den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen och verkar tron på den framräckta förlåtelsen eller stärker tron där den redan finns. Kyrkan har alldeles riktigt kallat dessa av Gud förordnade medel för nådemedel, *media gratiae, instrumenta gratiae*, jfr Konkordieformeln: ”Den helige Andes verktyg.”¹ Nådemedlen är evangeliets ord, dop och nattvard.

Enligt Skriften har dessa nådemedel en tvåfaldig kraft: för det första en erbjudande eller givande kraft (*vis exhibitiva, dativa, collativa*), och för det andra, som en följd av detta, en verksam kraft (*vis effectiva sive operativa*). Den erbjudande kraften består i att nådemedlen erbjuder människorna den syndaförlåtelse som finns på grund av Kristi försoningsverk, alltså nåd i betydelsen ”Guds nådiga sinnelag” (*favor Dei*).² Nådemedlens verksamma kraft består i att Gud genom dessa medel, som ju tillsäger syndernas förlåtelse, även framkallar tron på syndaförlåtelsen och styrker den ifall den redan finns.³

Man kan tycka att människorna borde låta bli att angripa de nådemedel som Gud själv har förordnat. Men så är ingalunda fallet. Liksom människorna kritiskt har betecknat Guds sätt att försona världen som ”ovärdigt både Gud och människor”, så har de också klandrat de av Gud förordnade nådemedlen. Somliga, t.ex. Zwingli, anser att det är ovärdigt Gud att binda sig själv, sin uppenbarelse och verksamhet till sådana yttre medel som Ordet och sakramenten,⁴ medan andra, i synnerhet romarna, skapar sina egna nådemedel och korrigerar de nådemedel som Gud själv förordnat. Detta är orsaken till att dogmatiken måste

¹ SKB, s. 571.

² Jfr Konkordieformeln SKB, s. 570.

³ Ibid.

⁴ Fidei Ratio, ed. Niemeyer, s. 24.

befatta sig mera ingående med den kristna läran om nådemedlen. Det kommer också att visa sig att den kristna lärans centrum, artikeln om rättfärdiggörelsen genom tron, rubbas så snart man förkastar eller förändrar de av Gud förordnade nådemedlen. Då man gör det, blir frälsningen beroende av mänskliga gärningar istället för av Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse.

Nådemedlen i allmänhet

När läran om nådemedlen skall framställas är den enda rätta utgångspunkten den allmänna, objektiva försoningen eller rättfärdiggörelsen. Skriften sätter det som lär om meddelandet av nåden som Kristus förvärvat i omedelbar förbindelse med den objektiva försoningen eller rättfärdiggörelsen av hela den syndiga världen. Den försoning som verkats genom Kristus är nämligen ett fullbordat faktum, som hör till historien – ett faktum som berör hela mänskligheten och har objektiv karaktär. När det gäller försoningen är det inte fråga om en sinnesändring hos människan, utan den består i att Gud inom sig själv, i sitt hjärta, inte tillräknar människorna deras synder utan förlåter dem (2 Kor. 5:19). Till denna utsaga om den allmänna, objektiva försoningen som redan skett ansluter aposteln genast läran, att Gud har betrott oss med ordet om försoningen som redan skett, för att människorna skall bli delaktiga av den.

Nådemedel är således först och främst Ordet om försoningen eller evangeliets Ord. Guds Lag, som Skriften också innehåller, måste uteslutas från begreppet nådemedel, därför att Lagen inte ger människor nåd eller syndernas förlåtelse utan tvärtom förkunnar Guds vrede och evig fördömselse. Lagen kallas därför uttryckligen för ”fördömselsens ämbete”, medan evangeliet kallas ”rättfärdighetens ämbete” (2 Kor. 3:9). Men evangeliet är nådemedel inte bara i den betydelsen, att det lär oss om syndernas förlåtelse, utan också just i den betydelsen, att avlösningens handling från Guds sida riktas mot en eller flera individer varje gång evangeliet når fram till oss människor. Luther: ”Evangeliet är självt en allmän avlösning.” Evangeliet är ett sådant nådemedel i alla de former det når oss, vare sig det predikas (Mark. 16:15-16) eller skrivs och läses (Joh. 20:31) eller uttalas i avlösningen (Joh. 20:23) eller uttrycks i tecken (Joh. 3:14-15) eller begrundas i hjärtat (Rom. 10:8) osv. I syfte att bekämpa läran om Skriftens inspiration har även moderna lutherska teologer uttalat och förfäktat den egendomliga åsikten att

det är bara det förkunnade Ordet och inte det lästa som är nådemedel. Men ifråga om erbjudandet och verkandet av tron likställer Skriften det lästa och predikade Ordet, vilket framgår av ovan nämnda skriftställen. Då det sägs i Rom. 10:17 att tron kommer av predikan, så skall detta inte förstås exklusivt utan inklusivt, så att Gud verkar tron och frälsningen inte bara genom det hörda utan även genom det lästa Ordet (Joh.20:31, 1 Joh. 1:4).

Somliga menar att ”det genom tryckning mångfaldigade skriftordet får för tusentals människor prägeln av en handling på avstånd både i rumsligt och tidsligt avseende.” Men detta är inte ett fel hos skriftordet utan hos de läsare som inte anser Skriften vara Guds Ord, och i synnerhet ligger skulden hos de teologie professorer som sprider sådana vilseförande åsikter om Skriften bland folket. Den som ser Skriften som Guds eget Ord, vilket Skriften själv kräver (2 Tim. 3:16, 2 Petr. 1:2, 1 Kor. 14:37 osv.), tänker inte på en verkan i fjärran, utan när han läser Bibeln är han medveten om att det är Gud själv som talar till honom och genom Lagens ord överbevisar honom om hans egen synd och fördömdedom och genom evangelium försäkrar honom om syndernas förlåtelse och salighet. Kristus själv hänvisar ju sina åhörare till att studera den skrivna Lagen och det skrivna evangeliet (Luk. 10:26-28, Joh. 5:39) för att de skall föras till ånger och tro.⁵ Därmed är frågan avgjord.

Gud har emellertid också bundit syndaförlåtelsen vid vissa av honom förordnade yttre handlingar, nämligen till dopet och nattvarden. Skriften säger uttryckligen att dopet sker till syndernas förlåtelse eller avtvående (Apg. 2:38, 22:16). På samma sätt ger Kristus i nattvarden sin lekamen och sitt blod som utgiven och utgjutet till syndernas förlåtelse (Luk. 22:19-20, Matt. 26:26-28). Även dopet och nattvarden hör således till nådemedlen. På grund av att handlingarna som löftet om syndaförlåtelsen knutits till är synliga, har man kallat dessa – till skillnad från evangeliets blotta Ord – för synligt Ord, *verbum visibile*, och sakrament.⁶

⁵ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 569-570.

⁶ Jfr Apologin, SKB, s. 222.

Alla nådemedel har samma ändamål och samma verkan

Enligt Skriften har alla nådemedel samma ändamål och samma verkan, nämligen att erbjuda syndernas förlåtelse och som en följd av det framkalla och styrka tron. Det förhåller sig inte så, att en tredjedel av syndaförlåtelsen ges genom evangeliets Ord, en annan tredjedel genom dopet och ytterligare en tredjedel genom nattvarden. Ty i Skriften ges syndernas förlåtelse utan reservation såväl genom evangeliets Ord som genom dop och nattvard. Detta framgår av de ovan nämnda skriftställena. Därför tillkommer *vis effectiva* alla nådemedlen: alla väcker och stärker tron.⁷ Och där syndernas förlåtelse är, där är också liv och salighet och de gudomliga gåvornas hela fullhet.

I synnerhet moderna teologer vill tillskriva de olika nådemedlen olika verkningar. Dopet, säger de, skiljer sig från evangeliets Ord genom att verka pånyttfödelse, och nattvarden skiljer sig både från Ordet och från dopet genom en särskild fysisk verkan (t.ex. inplantering av uppståndelsekroppen). Detta har inget belägg i Skriften. Dopet är visserligen ett medel till pånyttfödelse (Tit. 3:5), men på samma sätt verkar också evangeliets Ord pånyttfödelse (1 Petr. 1:23). Kristus säger inte heller att ändamålet med nattvardens underbara gåva, hans lekamen och blod, är en särskild fysisk verkan, utan att ändamålet är att ge försäkran om att Gud för den utgivna lekamens och det utgjutna blodets skull är nådig mot dem som äter och dricker. Man kan inte förstå orden i Luk. 22:19 och Matt. 26:28 på annat sätt.⁸ Så lär även de lutherska bekännelseskriterierna, som starkt framhäver att sakramenten inte har något annat egentligt ändamål än vad evangeliets Ord har, nämligen att betyga och erbjuda syndaförlåtelsen och att väcka och stärka tron på denna förlåtelse.⁹ Likaledes definierar Augsburgska bekännelsen sakramentens ändamål på så sätt, ”att de skulle vara tecken och vittnesbörd om Guds vilja med avseende på oss, givna till att väcka och stärka tron hos dem, som mottaga sakramenten”.¹⁰

Moderna lutheraner borde aldrig ha kommit med invändningen att sakramentens värde förminskas, om man lär att deras ändamål bara är

⁷ Jfr Augustana, art. V och XIII.

⁸ Jfr Luther, WA 18, 203.

⁹ Jfr Apologin, art. XIII, SKB, s. 222.

¹⁰ Art. XIII, SKB, s. 61.

meddela och bekräfta syndernas förlåtelse. Ty för det första är det Guds sak att bestämma sakramentens ändamål. Han har förordnat dem, och det passar sig inte att vi människor förser det gudomligt fastställda ändamålet med förmenta förbättringar. Vidare är saken den att syndaförlåtelsen är det egentliga och huvudsakliga goda, det "nya testamentet", och således kommer ingen människa till korta som äger syndernas förlåtelse. Alla andliga gåvor och verkningar som människorna får del av gör Skriften till följd av syndaförlåtelsen: nådaståndet, Den Helige Andes inneboende, den innerliga föreningen, *unio mystica*, helgelsen, kärleken till Gud och nästan, medlemskapet i den kristna kyrkan och alla privilegier som hör ihop med ett sådant medlemskap. Då vi vid bestämmandet av nådemedlens gudomliga ändamål låter det stanna vid att dessa är medel för syndaförlåtelsen och således även medel för trons uppväckande och stärkande, är det därmed garanterat att alla andra gåvor också tas emot. I synnerhet är kroppens uppståndelse på den yttersta dagen säkerställd (Joh. 5:24, 11:25-26).

Beträffande ett fysiskt meddelande av uppståndelsekroppen genom nattvarden har man bl.a. åberopat Luther. Visserligen lär Luther att hoppet om kroppens uppståndelse stärks även genom nattvarden, men han låter detta ske endast genom att den kristne förbinder det lekamliga ätandet med det andliga dvs. med tron på avlösningsordet: "för er utgiven och utgjutet till syndernas förlåtelse." Luther skriver: "Men hjärtat vet väl, vad munnen äter. Ty det fattar orden och äter på ett andligt sätt det som munnen äter på ett lekamligt sätt. Men eftersom munnen åtföljer hjärtat, måste den (munnen och därmed hela kroppen) till slut även i evighet leva för hjärtats skull, som genom Ordet lever evinnerligen, därför att munnen här även lekamligen äter samma eviga mat som dess hjärta tillsammans med den äter på ett andligt sätt."¹¹

Det är ingalunda någon oskyldig spekulation, då vi tillskriver sakramenten även en fysisk verkan. Vi hamnar därigenom på romersk-katolsk mark med lära om sakramentsverkan genom själva handlingen utan någon mottagarens goda känsla, *ex opere operato sine bono motu utentis*. Man går vilse i ett nådemeddelande utan tron som den mottagande handen hos människan. Den saliggörande nåden blir då inte längre tänkt som syndaförlåtelse eller Guds välbehag för Kristi skull, *favor Dei propter Christum*, utan som ingjutande av ett nådeämne. Syndernas förlåtelse och tron, eller med andra ord, rättfärdiggörelsen genom tron,

¹¹ WA 23, 180.

skjuts då åt sidan, och därmed har kristendomens fundament angripits. Det är orsaken till att den lutherska bekännelsen så bestämt insisterar på att man måste hålla fast vid samma verkan, *idem effectus*, i Ordet och sakramenten, nämligen att de erbjuder Guds nådiga sinnelag och uppväcker och stärker tron.¹² Man borde aldrig någonsin ställa frågan vad det skulle vara bra för, att en och samma syndaförlåtelse skall räckas fram och bekräftas för de kristna på flera olika sätt. Både Skriften och erfarenheten lär oss, att för de människor som insett sin synd är ingenting svårare än att tro på syndernas förlåtelse. Den på olika sätt upprepade bekräftelsen av förlåtelsen genom nådemedlen motsvarar alltså ett praktiskt behov hos de kristna.¹³

Sakramentens antal

Man bör inte strida om sakramentens antal innan man kommit överens om innehållet i begreppet sakrament. Det är inte bara gudlöst utan också dåraktigt, när Tridentinum bannlyser alla som antar att det finns flera eller färre än sju sakrament.¹⁴ Sakramentens antal är beroende av definitionen av begreppet. Förstår vi med sakrament en handling som inte bara har Guds befallning och löfte om syndernas förlåtelse utan också ett synligt, av Gud föreskrivet element, då finns det bara två sakrament, dopet och nattvarden.

Apologin räknar även absolutionen till sakramenten genom att inte uppta det synliga av Gud förordnade elementet i begreppet sakrament utan definierar sakramenten som ”gudstjänsthandlingar, som Gud förordnat och till vilka han fogat ett löfte om nåd”.¹⁵ Denna beskrivning passar även in på absolutionen. Vid sidan om detta visar den lutherska bekännelsen på det trängre sakramentsbegreppet och räknar då bara med två sakrament, dopet och nattvarden (så gör Luther i Stora katekesen).¹⁶

Den romersk-katolska och den grekisk-ortodoxa kyrkan räknar med sju sakrament: förutom dopet och nattvarden även konfirmationen, botten, sista smörjelsen, prästvigningen och äktenskapet. Det som dessa

¹² Jfr Apologin, art. XIII, SKB, s. 224-225.

¹³ Jfr Schmalk. art., SKB, s. 331.

¹⁴ Trident., Sess. VII, can. 1, jfr härtill SKB, s. 222 ff.

¹⁵ SKB, s. 222.

¹⁶ SKB, s. 472.

kyrkor menar med konfirmationen, boten, sista smörjelsen och prästvigningen¹⁷ saknar dock Guds befallning. Äktenskapet är visserligen en gudomlig ordning, men det har inget löfte om syndernas förlåtelse utan endast ett löfte om människosläktets fortplantning.¹⁸

Villolärar om nådemedlen

Ett kyrkosamfunds lära om nådemedlen motsvarar alltid dess lära om Kristi försoningsverk. Varje avsteg som man gör från Skriftens lära om den fullkomliga försoningen av hela människosläktet genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse omöjliggör en rätt framställning av Skriftens lära om nådemedlen. Dessa upphör då att vara rättfärdiggörelsemedel, *media iustificationis*, och blir bara stimulansmedel att framkalla sådana inre eller yttre förändringar och prestationer hos människan, som gör att hon helt eller i varje fall på ett avgörande sätt blir sin egen försonare. Detta skall visas i det följande.

Den romerska kyrkans lära om nådemedlen

Visserligen lär den romerska kyrkan, att Kristus har förvärvat nåd åt människorna. Den förkastar läran att människan blir rättfärdig och salig utan den gudomliga nåden genom Kristus.¹⁹ Den förkastar även kalvinismen, som lär att Guds nåd i Kristus är begränsad till en del av människorna.²⁰ Men Rom vill fatta den av Kristus förvärvade nåden så, att den beveker Gud att i människan – under hennes ständiga medverkan²¹ – ingjuta så mycket nåd, dvs. helgelse och goda gärningar (*gratia infusa*), att hon blir i stånd att själv reellt kunna förtjäna rättfärdiggörelsen och saligheten,²² antingen *de congruo* (på grund av rimlighet) eller *de condigno* (på grund av värdighet).

Enligt den romerska läran har Kristus således förtjänat så pass mycket nåd åt människorna, att de själva kan förtjäna saligheten. Därför är nådemedlen enligt romersk lära inte medel, genom vilka Gud fram-

¹⁷ Trident., Sess. XIV, can. 1, 2, Sess. XIV, Sess. XXII)

¹⁸ Jfr Apologin, SKB, s. 223.

¹⁹ Trident., Sess. VI, can. 1, 2, 3, 10, 22.

²⁰ Ibid., Sess. VI, can. 17.

²¹ Ibid., Sess. VI, can. 4.

²² Ibid., Sess. VI, can. 32.

räcker den fulla förlåtelsen som Kristus förvärvat, för att tron skall kunna ta emot den, och för att tron även skall verkas eller stärkas där den redan finns. De är istället medel som under romersk ledning sporrar och stöttar människan i hennes strävanden efter dygder, varigenom hon så småningom och i allt högre grad²³ själv vinner Guds nåd. Men eftersom dessa strävanden efter dygd för alla utom för en liten elitgrupp förblir ett styckverk, och syndaförlåtelsen eller rättfärdiggörelsen ändå görs beroende av denna *gratia infusa*, så blir nådemedlen bara medel genom vilka människan hålls i ovisshet och tvivel ifråga om Guds nåd.²⁴ Men då tvivel är raka motsatsen till tro och berövar de tvivlande syndernas förlåtelse, så blir nådemedlen i Roms händer hindermedel, genom vilka människorna hindras att få den av Kristus förvärvade nåden och saligheten.

Även de romerska gärningarna (korståg, vallfärder, avlat, klosterliv) och ökningen av antalet sakrament tjänar detta syfte. Med alla dessa gärningar och inrättningar sätter Rom den av Kristus åt människorna förvärvade syndaförlåtelsen bakom lås och bom, ty med saliggörande nåd menar Rom inte syndaförlåtelsens nåd, som grips av tron och som gör människan viss om sin frälsning, utan ingjutandet av goda kvaliteter som man till sist ändå inte kan lita på. Att Rom, när den talar om den nåd som sakramenten ger, menar ingjutandet av ett nådestoff framgår redan av påståendet, att sakramenten gör människan delaktig av nåden utan någon tro från hennes sida. Men alla sådana nådemeddelser som tillskrivs sakramenten genom själva handlingen utan den mottagandes goda känslor, *ex opere operato sine bono motu utentis*, är fantasifoster och hör inte till den kristna religionen, därför att alla kristna dygder enligt Skriften uppstår som följd och verkan av den tro som griper om förlåtelsen endast för Kristi förtjänst skull.

De kalvinistiska reformertas lära om nådemedlen

Då enligt de kalvinistiska reformerta den saliggörande nåden är partikulär, finns det inte heller några nådemedel för den del av mänskligheten till vilken Guds nåd och Kristi förtjänst inte sträcker sig. Nådemedlen har för denna del av mänskligheten snarare syftet att vara förbannelse-

²³ Trident., Sess. VI, cap. 16, can. 32.

²⁴ Trident., Sess. VI, can. 13.

medel, vilket också Calvin uttryckligen lär.²⁵ När Calvin likväl talar om nådemedel även i förhållande till dem som förkastas, och säger att dessa på ett dubbelt sätt förtjänar förbannelsen genom att de föraktar den nåd som erbjuds även dem, så hör detta till de självmotsägelser som den kalvinistiska teologin rör sig med i fråga om mottagandet och avvisandet av frälsningen.

Kalvinisterna kan inte, om de är konsekventa, tala om något förakt för nåden från de fördömdas sida, därför att det enligt deras lära inte finns någon nåd för dessa arma människor, och nåden kan då inte heller föraktas av dem.²⁶ När Calvin och hans anhängare talar om nådemedel även i förhållande till de förkastade, *reprobi*, och ofrömmen, *impii*, och tillskriver dessa ett förakt för Guds nåd, så är det ett försök till anpassning till Skriftens och den kristna kyrkans språkbruk. Men detta har dock inget berättigande så länge läran om den partikulära nåden bibehålls.

De kalvinska reformerta har inte heller några nådemedel för de utvalda. Calvin uppmanar uttryckligen dessa att inte döma om sin utkörelse enligt det yttre Ordet, dvs. enligt den allmänna kallelse (*universalis vocatio*) som sker genom det yttre Ordet (*per externam praedicationem*), utan enligt den särskilda kallelsen (*specialis vocatio*) som består i den inre upplysningen. Detta är utifrån Calvins ståndpunkt konsekvent, ty de troende kan ju inte avläsa sin utkörelse utifrån evangeliets yttre Ord, eftersom Gud, enligt Calvin, genom det yttre Ordet inbjuder inte bara de utvalda utan även dem som han ger det som en ”doft av död till död” och en orsak till svårare fördömmelse. Så återstår för de fromma, *pii*, eller utvalda, *electi*, inget annat än att låta evangeliets yttre Ord fara, därför att detta yttre Ord kan vara en kallelse till fördömmelse lika väl som till salighet, och istället falla tillbaka på Den Helige Andes inre upplysning (*interior Spiritus illuminatio*). Men enligt den kalvinistiska läran så sker denna ”inre upplysning” inte genom de yttre nådemedlen utan genom Den Helige Andes omedelbara verkan.

Således har den konsekventa kalvinismen inga nådemedel alls, inte ens för de utvalda. Detta gäller för det första om erbjudandet av Guds nådiga vilja och därigenom för det andra också om den saliggörande trons uppkomst och verkandet av pånyttfödelsen. Det kalvinistiska förnekandet av den allmänna nåden, *gratia universalis*, får som conse-

²⁵ Inst. III, 24, 8.

²⁶ Jfr Gerhard, Loci, De Elect., 68.

kvens att nådemedlen försvinner. Att det finns nådemedel som är tecken och vittnesbörd om Guds nådiga vilja mot oss och som fördenskull väcker och styrker tron,²⁷ förutsätter att hela människosläktet utan undantag genom Kristi *satisfactio vicaria* försonats med Gud. Det rör sig endast om en anpassning till Skriftens och den kyrkliga omgivningens språkbruk, då de kalvinistiska reformerta kallar Ordet och sakramenten för den gudomliga nådens tecken, *signa*, symboler, *symbola*, märken, *tesserae*, sigill, *sigilla*. Håller de verkligen fast vid den begränsade nåden, *gratia particularis*, så saknas varje sakligt berättigande för användningen av detta språkbruk, ty då är Ord och sakrament tvetydiga tecken, som låter det som de skall beteckna sväva *in dubio*, i tvivelsmål, och således är de, när allt kommer omkring, inga tecken alls på Guds nåd.

Det är självklart att det skriftenliga innehållet i begreppet den saliggörande nåden inte kan behållas, när den allmänna nåden, *gratia universalis*, förnekas, och det därmed också antas att tron uppkommer genom Guds omedelbara verkan. Ty den tro som inte kommer av evangeliets yttre Ord är inte tro i Skriftens mening. Tron i Skriftens mening uppstår och består alltid endast ställd inför sitt korrelat, dvs. evangeliets Ord (Rom. 10:14, 17). Den tro som lösgjord från sitt föremål påstås uppstå genom omedelbar inverkan av Guds makt är en känsla som ingjuts i människan, och den saliggörande nåden är då inte längre Guds välbehag för Kristi skull, *favor Dei propter Christum*, utan blir *gratia infusa*, en kvalitet som ingjuts i henne. Så sammanfaller återigen Roms och de kalvinistiska reformertas lära i fråga om *gratia infusa*, även om de till det yttre går olika vägar.

Synergisternas lära om nådemedlen

Liksom den bibliska läran om nådemedlen upphävs genom det kalvinistiska förnekandet av *gratia universalis*, sker detsamma genom det synergistiska förnekandet av *sola gratia*. Enligt synergistisk lära uppstår tron på evangelium eller omvändelsen till Gud inte bara genom Guds nådeverkan, utan den är också beroende av människans rätta hållning. Alla som tillskriver människan någon medverkan vid omvändelsen fattar nådemedlen inte som medel genom vilka Gud räcker fram den av Kristus förvärvade nåden, dvs. syndernas förlåtelse, och utan männi-

²⁷ Jfr Augustana, art. XIII, V.

skans medverkan framkallar tron. De uppfattar dem istället som medel genom vilka människan söker bli delaktig av nåden och beveks till en prestation, nämligen till den rätta hållningen, det rätta bruket av den av nåden givna friheten o.d. Kort sagt: för synergisterna är nådemedlen endast medel som stimulerar till mänskliga prestationer genom vilka människan kan komma i besittning av Guds nåd.

Både hos reformerta och lutherska synergister finner vi det klart ut-sagt, att nådemedlen inte är tillräckliga för att man skall erhålla nåden. Arminianerna, som kan tas som typexempel för de reformerta synergis-terna, betecknar uttryckligen den i nådemedlen erbjudna och verksamma nåden som en delkraft (*vis partialis*), som utan medverkan av den mänskliga viljan blir utan effekt. På samma sätt nöjde sig inte heller den äldre Melancton och hans anhängare med två orsaker till omvänder-elsen, evangeliets Ord och Den Helige Ande, utan de lade till som en tredje orsak den mänskliga viljan som ger sitt bifall och inte gör mot-stånd (*humana voluntas assentiens nec repugnans Verbo Dei*). Förvisso kallar inte alla tron för en mänsklig prestation. Inte heller talar alla om en egen personlig insats för att det skall uppstå en nådegemenskap mel-lan människan och Gud. Men de olika talesätten har samma mening: den i nådemedlen erbjudna och verksamma nåden räcker inte till för att göra människan verkligt delaktig av Guds nåd.

Man kan inte göra ett så grovt ingrepp i den bibliska läran, som när *sola gratia* förnekas, och ändå ha kvar de av Gud förordnade nådemed-len. Då *sola gratia* förnekas försvinner även det skriftenliga nådeme-delsbegreppet, och det blir bara fråga om en anpassning till det kyrkliga språkbruket när synergismens företrädare fortfarande talar om nådeme-del. Luthers varning är här på sin plats: ”Dessa ord: ’Guds Son ... har utgivit sig själv för mig’ är idel åska och eld från himlen mot Lagens rättfärdighet och gärningsläran. ... Därför är det ett outhärdligt och för-skräckligt hån mot Gud, om du diktat ihop en gärning genom vilken du förmätet vill försona Gud, när du ser att han inte kan försonas på annat sätt än genom denna omätliga och oändliga skatt, nämligen genom hans Sons blod och död.”²⁸

²⁸ WA 40:1, 295.

Läran om nådemedlen hos alla förnekare av *satisfactio vicaria*

Enligt Skriften är evangeliets Ord och sakramenten nådemedel endast därför att de, utan några som helst moraliska krav, tillsäger människan den syndaförlåtelse som finns hos Gud (i Guds hjärta, *in foro divino*) tack vare Kristi *satisfactio vicaria*, och därför att de därigenom väcker och stärker tron. Därmed är det självklart att alla som förnekar *satisfactio vicaria* även förnekar nådemedlen i Skriftens mening. Talar de om nådemedel, så uppfattar de dessa som stimulerande medel till moraliska strävanden som i praktiken ersätter eller kompletterar Kristi *satisfactio vicaria*.

Ovanstående kan tillämpas först och främst på utpräglade unitarier i äldre och nyare tid, därför att dessa förnekar Kristi väsentliga gudom, förkastar Kristi *satisfactio vicaria* och ser kristendomens väsen i den av Kristi lära och föredöme inspirerade mänskliga moralen.²⁹ Bemödandet att genom de från Kristi person utgående intellektuella, psykologiska och moraliska impulserna föra ett ”liv i enhet med Gud” eller att ”hålla Guds bud” ersätter nådemedlen, och därmed är nådemedlen som syndaförlåtelsens eller rättfärdiggörelsens medel, *media remissionis peccatorum sive iustificationis*, helt avskaffade. Detta kännetecknar även moderna teologer som påstår sig vilja ”fördjupa” det gammalkyrkliga ”satisfaktionsbegreppet” genom att i försoningen av människan med Gud uppta även människans omgestaltning eller förvandling, dvs. helgelsen och de goda gärningarna.

Ännu mer uppenbart blir detta då *satisfactio vicaria* uttryckligen ersätts av garanti- eller borgensteorin. Enligt denna underliga teori består Kristi försoningsverk i att Kristus hos Fadern gått i borgen för eller lovat, att människorna skulle bemöda sig om en moralisk livsföring i den gudsrikesförsamling som han skulle grunda. Företrädarna för denna teori uppfattar således nådemedlen inte som tecken och vittnesbörd om att Gud genom Kristus är nådig, utan som ett till människorna riktat krav och en förmaning att betala eller i efterhand betala vad Kristus ännu inte har betalt. Det är uppenbart att den sortens nådemedel hör hemma på romersk-hednisk mark och således faller under Skriftens förbannelsedom (Gal. 5:4). Detta gäller över huvud taget varje teori som angriper *satisfactio vicaria* – även den som vill ersätta det som Kristus gjort och lidit och den därav följande syndaförlåtelsen med in-

²⁹ Jfr Harnack, *Wesen des Christentums*, 3:e uppl., s. 42.

vigningen av en ny mänsklighet i Kristi person. Men av det faktum att i Kristus en ny, helig mänsklighet uppstod och skall förbli ända tills den yttersta dagen väcks ingen tro. Den kristna trons enda föremål är den genom Kristus förvärvade och i evangelium framräckta syndaförlåtelsen (Ef. 1:7).³⁰

Nådemedlen och svärmarna

Den kristna läran om nådemedlen åsidosätts av alla svärmare, dvs. av alla som utgår från att Den Helige Ande har en uppenbarande och verkande funktion utanför och vid sidan om de av Gud förordnade nådemedlen. Zwingli kan stå som typexempel för dem som skiljer nåden från nådemedlen med sitt kända påstående att Den Helige Ande inte behöver något transportmedel (*vehiculum*) för att komma in i människornas hjärtan.³¹ Och detta säger han inte bara om sakramenten utan även om evangeliets Ord. Zwingli påstår mycket bestämt att tron inte kommer av det predikade Ordet utan genom Den Helige Andes omedelbara verkan (*ipse tractus internus immediate operantis est Spiritus*).³² Senare reformerta anpassar sig i talesättet mera till den lutherska läran om nådemedlen, dock utan att i sak gå utöver Zwingli.

Åtskillnadsprincipen är mest konsekvent utformad av kväkarna, som anser att Den Helige Ande på den av honom bestämda besökelsedagen utan Ordet omedelbart upplyser människan och därigenom sätter henne i stånd att fatta Skriftens ord, som annars bara är döda bokstäver. Därför har kväkarna s.k. stilla stunder. Till svärmarna hör emellertid även alla moderna teologer som förnekar att tron på Kristus uppkommer endast genom Ordet om Kristus och påstår att tron verkas genom Kristi person, Kristi historiska verksamhet eller uppenbarelse. Slutligen hör till svärmeriet även barthianismen, som förblir sitt reformerta arv trogen även i detta att inte låta evangeliets Ord vara nådemedel i Skriftens mening. För barthianismen är Guds Ord visserligen gudomligt tilltal, men detta gudomliga tilltal är inte identiskt med skriftordet, vars inspiration i Calvins och Luthers mening den förkastar. Inte heller Barth har i sak gett upp Zwinglis svärmeri.

³⁰ Jfr Augustana, art. XX, SKB, s. 65.

³¹ Fid. Ratio, ed. Niemeyer, s. 24.

³² Zwinglii Opera, ed. Schulthess, IV, s. 125.

Ställer vi samman de argument som anförs för en Den Helige Andes frälsningsverksamhet utanför de av Gud förordnade nådemedlen, så rör det sig om följande. Man anser principiellt att nådemedlen är överflödiga, därför att Den Helige Ande kan verka även utan medel. Man anser vidare att det inte vore värdigt Gud att binda sin nådeuppenbarelse och nådeverkan till yttre nådemedel. Dessutom menar man sig kunna – ur det faktum att tron inte uppstår hos alla åhörare av evangelium – dra slutsatsen att Den Helige Ande håller sin verksamhet att framkalla den saliggörande tron skild från Ordet.

Men alla dessa argument är beroende av rationalistiska, mänskliga övertåganden som utövar kritik mot Guds klara Ord. Det tillkommer sannerligen inte människans stolta förnuft att föreskriva Gud vad som är överflödigt eller inte, och vad som är värdigt Gud eller inte. Den kristne skall hålla sig till Guds Ord och inte hänge sig åt spekulationer utöver Guds Ord om vad den över allting upphöjde Guden bör göra och inte göra. Slutsatsen att Gud måste ha lösgjort sin verksamhet ifrån det yttre Ordet, eftersom inte alla som hört Ordet kommer till tro, har sin grund i den kalvinistiska villoläran om den oemotståndliga nåden, *gratia irresistibilis*, som Skriften uttryckligen fördömer. Den lär klart att man kan stå emot Guds verkan genom nådemedlen (Matt. 23:37, Apg. 7:51, 13:46).

I direkt motsättning till Skriften står även påståendet, att evangeliets Ord vid pånyttfödelsen kommer i beaktande endast som ”en åtföljande omständighet”, att visserligen det som föregår pånyttfödelsen och det som följer på den verkas genom Ordet, men inte själva pånyttfödelsen. Säger Skriften att vi är födda på nytt av Guds levande Ord (1 Petr. 1:23), eller att vi tror på Kristus genom apostlarnas Ord (Joh. 17:20), eller att tron kommer av predikan (Rom. 10:17), så innebär detta att evangeliets Ord förklaras vara det medel genom vilket pånyttfödelsen resp. tron verkas. I Kristi ord (om vinden/Anden som blåser vart den vill) i Joh. 3:8, som Zwingli anför som belägg för Den Helige Andes omedelbara verksamhet, beskrivs pånyttfödelsen visserligen som en hemlighetsfull process som vi inte kan förstå eller förklara rationellt, men det sägs uttryckligen att pånyttfödelsen kommer av vatten och Ande. Det är ett missbruk av detta ställe, när det används som bevis för ett omedelbart verkande av pånyttfödelsen.³³

³³ Jfr Hengstenbergs kommentar till stället: jämförelseledet, *tertium comparationis*, är obegripligheten.

Liksom *extra enthusiasticum*, det svärmiska ”utanför”, strider mot Skriften, så saknar det även all naturlig eller förnuftig mening. Detta *extra* har prägel av en uppenbar självmotsägelse, som Luther karakteriserar på ett träffande sätt när han skriver: ”... alldeles som våra svärmandar å ena sidan förkasta det yttre Ordet, men å andra sidan icke låta bli att använda det, utan i tal och skrift uppfyller världen av det, precis som om Anden icke skulle kunna komma genom Skriften eller apostlarnas muntliga ord utan blott genom deras skrifter och ord.”³⁴

Den huvudsakliga skadan är emellertid den, att varje lösgörande av den gudomliga nådeverkan från det yttre Ordet med nödvändighet för oss in på romerska farvatten, därför att frälsningsvissheten, *certitudo salutis*, grundas på den ingjutna nåden, *gratia infusa*, istället för på Guds nådiga sinnelag för Kristi skull som skänks oss i nådemedlen. Rättfärdiggörelsens trosvisshet ersätts således av en forcerad visshet, byggd på känslor, som inte står sig i allvarlig samvetsnöd. Nådens ingjutande hos Rom och hos svärmarerna skiljer sig från varandra endast på det sättet, att den hos svärmarerna sker utan de av Gud förordnade nådemedlen, medan den hos Rom sker genom de av ”kyrkan” tillverkade nådemedlen.

Förnekandet av nådemedlen i de kristnas personliga liv

För att vi skall förbli i den rätta ödmjukheten, när vi bestämt avvisar alla villfarande uppfattningar om nådemedlen, skall vi komma ihåg att även kristna, som lär rätt och för det mesta även har en rätt tro om nådemedlen, mycket ofta glömmer bort nådemedlen i sin personliga trosutövning. Detta sker varje gång de söker grunda vissheten om nåden eller syndaförlåtelsen på känslan av att äga nåden eller på den ingjutna nåden, *gratia infusa*, istället för på Guds löfte i de objektiva nådemedlen. Vi är allesammans födda svärmarare. Istället för att tro på Guds kärleksförklaring i evangelium ser vi in i vårt eget hjärta och försöker mäta Guds sinnelag mot oss efter vårt hjärtas egna tankar och stämningar. Detta är emellertid ett faktiskt förnekande av nådemedlen i vilka Gud tillkännager för oss det faktum att vi är försonade.

Här står vi inför en punkt i det andliga livet som varje kristen ständigt på nytt måste lära sig under hela sitt liv. Kristendomen är en sär egen religion. Den ligger ovanför människans horisont och går utöver

³⁴ Schmalk. art., SKB, s. 333.

vår medfödda religionsuppfattning. Medfödd är den lagiska uppfattningen, *opinio legis*, Lagens religion. När vi finner dygder hos oss själva, tror vi att Gud är oss nådig. När vi ser synden i oss och vårt samvete fördömer oss, så menar vi att Gud vill förkasta oss. Enligt den kristna religionen är emellertid Gud oss nådig för Kristi skull utan Lagens gärningar. Den rättfärdighet, som det kommer an på inför Gud, ligger utanför oss själva.³⁵ Den är Kristi rättfärdighet eller syndaförlåtelsen som Gud tillsäger oss i nådemedlen för Kristi skull.

Vi lever därför vårt andliga liv på den rätta grundvalen och i överensstämmelse med den kristna religionens särart bara då vi – för att tala med Luther – går ut ur oss själva och grundar vår tro på de utanför oss liggande nådemedlen, på evangeliets Ord och på dess insegel, dopet och nattvarden. Visserligen är *gratia infusa* – vi använder här uttrycket i dess rätta betydelse som sann, kristen helgelse – även den avsedd att vara ett Guds nåds tecken och vittnesbörd, *signum et testimonium*. Men *gratia infusa* har alltid brister och består därför inte provet, vare sig inför det egna samvetet eller inför den uppenbarade gudomliga Lagen. Här gäller Luthers ord: ”Det finns inget annat råd, än att du går utanför dig själv och all mänsklig tröst och förlitar dig endast på hans Ord.”³⁶

Vikten av den kristna läran om nådemedlen

Adolf Harnack skrev på sin tid: ”Den kristne lever – vilket Luther själv visste bättre än någon annan – inte av nådemedlen, utan han lever genom den personliga gemenskapen med Gud som han upplever i Kristus.”³⁷ Dessa ord innebär att Harnack sätter detta att en kristen lever av nådemedlen i motsättning till den personliga gemenskapen med Gud. Han menar att den som vill uppleva den personliga gemenskapen med Gud i Kristus, alltså bli grundligt eller verkligt from, framför allt måste undvika nådemedlen i betydelsen att nåden skulle ges genom dem. Detta sätt att uppleva Gud i Kristus påstås Luther mot bättre vetande ha förbisett och därmed lett reformationen in på fel spår. Så ”återvända Luther till medeltidens trånga cirklar som han hade lämnat”. Harnacks kritik överstämmer helt med Karlstadts, Zwinglis och deras anhängares kritik av Luther.

³⁵ Konkordieformeln, SKB, s. 588.

³⁶ WA 17:2, 26.

³⁷ Dogmengesch., Abriss, 1905, s. 431.

Även dessa tröttnade som bekant aldrig på att avslöja Luthers förvillelser i läran om nådemedlen. De säger gång på gång, att Luther med sitt yrkande på det yttre Ordet och sakramenten som nådemedel skadar den personliga fromheten och hindrar Anden, därför att Anden och den personliga fromheten inte ges genom sådana yttre ting.³⁸ Även nyare reformerta insisterar på att Guds Ande inte verkar genom nådemedlen utan på ett omedelbart sätt. Slutligen ställer sig alla moderna teologer på Harnacks och Zwinglis sida, när de låter tron på Kristus uppstå genom Kristi levande person eller genom Kristi historiska verklighet och inte genom Ordet om Kristus allena. Som skäl för detta anför de att de på detta sätt vill avvärja intellektualism eller kristendomens förytligande och säkerställa den inre upplevelsen av Gud i Kristus.

Mot denna kritik av Luther och den lutherska kyrkan, som sträcker sig genom århundraden, skall det sägas att Luther visste två ting bättre än någon annan. För det första, att det förvisso bara är genom den personliga förbindelsen med Gud, sådan han uppenbarat sig själv i Kristus, som den kristne lever. Av det skälet gick Luther i polemik mot Roms lära att nådemedlen gör människan delaktig av nåden *ex opere operato*, dvs. utan den personliga tro som griper om det i nådemedlen framräckta löftet om nåden. För det andra visste Luther bättre än någon annan, att varje personlig gemenskap med Gud, som kommer till stånd på något annat sätt än genom nådemedlen, är bara en dröm och ett självbedrägeri.³⁹

Man har tagit anstöt av Luthers och de lutherska bekännelseskrifternas ofta hårda ord i detta sammanhang. Men dessa innehåller inga överdrifter. Enligt Skriften skänker inte Gud syndernas förlåtelse för Kristi skull, tron på denna förlåtelse, pånyttfödelsen till andligt liv och alla därmed förbundna andliga gåvor på något annat sätt än genom de av honom förordnade nådemedlen, genom evangeliets Ord och sakramenten (Rom. 10:17, 1 Petr. 1:23, Apg. 2:38, Matt. 26:26-28 osv.). Den personliga gemenskapen med Gud är bunden till nådemedlen på ett så oupplösligt sätt, att aposteln anklagar var och en som inte förblir vid vår Herres Jesu Kristi sunda ord för egensinne och fränkänner honom den kristna kunskapen (1 Tim. 6:3-4).

Man har erinrat om att de som inte vill anse tron vara beroende av de yttre nådemedlen har goda avsikter. De vill förebygga ett förytligan-

³⁸ Jfr Fidei Ratio, ed. Niemeyer, s. 24.

³⁹ Jfr Schmalk. art., SKB, s. 333, 334.

de av kristendomen, en blott huvudets kunskap, intellektualism m.m. och vill istället befrämja en hjärtats kristendom och en inre upplevelse av frälsningens fakta. Men människors goda avsikter kan vi här bortse från. Även om den goda avsikten kan medges, måste vi på Skriftens grund hålla fast vid – när det gäller alla dem som rycker loss Guds uppenbarelse och nådeverkan från nådemedlen – att vi har att göra med människor som inte vet vad de säger och med all makt driver raka motsatsen till vad de föresatt sig att uppnå (1 Tim. 6:4).

Gemenskap med Gud, inre upplevelse av Kristus, en varm och levande kristendom osv. åstadkoms på endast ett sätt, nämligen genom tron på Ordet om nåden, tron på den syndaförlåtelse som förvärvats genom Kristi *satisfactio vicaria* och som Gud lovar och skänker oss genom nådemedlen. Den som rycker loss denna ”upplevelse” från Ordet om nåden hamnar i alla avseenden i egen köttslighet, och den verkliga kunskapen om andliga ting ersätts av uppblåsthet över egen vishet. Rättfärdiggörelsen av nåd för Kristi skull genom tron utan Lagens gärningar har då övergetts, och därmed har grundvalen för vissheten om nåden och saligheten dragits undan. Dessa är de onda följderna av att åsidosätta nådemedlen, när denna felaktiga princip tillämpas konsekvent.

Det har påpekats att stor visshet om nåden i somliga fall har uppvisats av sådana som gör den omedelbara upplysningen gällande mot det yttre Ordet. Två ting skall sägas om detta. För det första kan en uppenbar visshet om nåden bero på självbedrägeri. För det andra kan det förekomma att sådana som i teorin lösrycker nåden från det yttre Ordet, blir inkonsekventa och i själva verket – utan att vara klart medvetna om det – i sitt hjärta sätter sitt hopp till löftet om nåden i evangeliets yttre ord. Det rör sig då om samma inkonsekvens som man möter hos synergister.

Sanningen är emellertid den, att Luther och den lutherska kyrkan är den allmänliga kyrkans mun även när det gäller läran om nådemedlen, ty alla människor som – för att tala med Harnacks ord – står i en personlig gemenskap med Gud upplever denna personliga gemenskap med Gud inte utan nådemedlen utan just genom nådemedlen. Var helst en kristen befinner sig, tror han på den centrala läran om syndernas förlåtelse genom tron på Kristus utan Lagens gärningar, och på så sätt äger han *certitudo gratiae et salutis*, visshet om nåden och frälsningen, vilket enligt Skriftens uttryckliga besked hela den kristna religionen går ut på (Rom. 4:16). Ingen annan mänsklig författare har som Luther så

klart belyst de av Gud förordnade nådemedlens karaktär, deras betydelse för tro och liv och den förödande verkan det har att skilja nåden från nådemedlen. Orsaken till detta är att Luther genom att gå i samvetsångestens skola blivit kyrkans reformator, medan Zwinglis reformation och teologi vuxit fram mera på humanismens mark och har en helt och hållet spekulativ prägel.⁴⁰

Den reformerta läran om nådemedlen och skriftbeviset

Genom Zwinglis lära om en Andens omedelbara verksamhet uppstod under reformationstiden en splittring i den protestantiska kristenheten. Detta är så mycket mer beklagligt då det i Skriften inte finns något som helst bevis för den reformerta läran om nådemedlen. De av de reformerta anförda skriftbevisen har på ett särskilt överskådligt sätt sammanställts av professor Hodge i hans "Outlines of Theology".⁴¹ För den reformerta läran om att Den Helige Ande inverkar på själen utan några medel, anför Hodge följande sex "bevis" ur Skriften:

1. *Andens inflytande skiljs (i Skriften) från Ordets.* Hans belägg för detta påstående är Joh. 6:45, 64-65. Men Kristi ord i Joh. 6 bevisar inte att Den Helige Ande vid sidan om Ordet inverkar på själen utan medel, utan de bevisar raka motsatsen, nämligen att Den Helige Ande verkar genom Ordet (jfr v. 63, 68, där Den Helige Andes verksamhet är bunden till Ordet. Så har lärjungarna också uppfattat saken).

2. *Ett gudomligt inflytande förklaras (i Skriften) vara nödvändigt för accepterandet av sanningen.* Hodge hänvisar till Ps. 119:18. Där lärs det förvisso, att ögonens öppnande för Guds Ords sanning är Guds ett Guds verk, men det är inte tal om någon omedelbar verkan från Andens sida. Tvärtom, i samma psaltarpsalm lärs att öppnandet av ögonen för Ordet sker genom Ordet självt (v. 104-105).

3. *Den inre verkan tillskrivs Gud.* Här föreligger samma sakförhållande. Hodge hänvisar till Fil. 2:13, där vilja och gärning definitivt tillskrivs Guds verkan. Dock står det här ingenting om någon omedelbar verkan, som Hodge söker bevisa med detta ställe. Istället förhåller det

⁴⁰ Jfr Luther, WA 16, 209 f, WA 50, 648.

⁴¹ Outlines of Theology, s. 338 f.

sig så, att aposteln även i Filipperbrevet binder Guds saliggörande verkan till Ordet (jfr Fil. 1:15 ff).

4. *Andens gåva skiljs från Ordets gåva.* Återigen rör det sig om ett missbruk av Skriftens ord. Man hänvisar till Kristi ord i Joh. 14:16. Men Kristus nämner Den Helige Ande som en annan Hjälpare till skillnad från sin egen, Guds Sons, person, inte till skillnad från sitt Ord. I samma tal säger tvärtom Kristus, att Den Helige Ande kommer att utöva sitt ämbete som Hjälparen genom Kristi Ord (v. 26).

5. Detta (Den Helige Andes) inflytande är uppenbarligen till sitt väsen olikt det som sker genom sanningen (Ordet) (Ef. 1:19, 3:7), ty resultatet betecknas som "en ny skapelse" en "ny födelse" osv. På det första av de anförda ställena står det visserligen, att vi tror genom Guds allmakt i enlighet med hans väldiga styrkas kraft, alltså genom en Guds skapelseakt. Men vad som inte står där är att denna skapelseakt äger rum utan Ordet eller vid sidan av Ordet. Aposteln avvisar denna tanke en gång för alla i Rom. 10:14, 17. På det andra av de anförda ställena, Ef. 3:6-7, tilläggs det uttryckligen att hedningarnas delaktighet i Kristus och hans rike har förmedlats genom evangelium, vars tjänare aposteln har blivit.

6. *Av naturen är människan död i synden och behöver därför ett sådant direkt ingripande av en övernaturlig kraft.* Här saknas åberopandet av ett skriftord. Hodge hänvisar till en annan teolog. Men inte heller denna hänvisning tjänar någonting till. Människan är visserligen död i synden, och det är bara genom en övernaturlig kraft som hon kommer till tro på evangelium. Men att denna kraft skulle verka direkt eller utan medel, det är en mänsklig tanke som uppkommit utan Skriften och som hävdas mot Skriften enligt den rationalistiska grundregeln, att det varken är passande eller behövt för Den Helige Ande att använda sig av något transportmedel, när han verkar för att saliggöra en människa. De reformerta lurar bara sig själva när de åberopar Skriften i samband med sin lära om nådemedlen. Denna lära har de inte kommit fram till genom Skriften utan genom sitt mänskliga axiom: Anden verkar pånyttfödelser utan några medel. Den oundvikliga följderna blir, att alla de bevis som de försöker lägga fram blir typiska skenbevis.

Detsamma gäller om Calvins analogibevis, som går i arv som en evig defekt inom den reformerta teologin. Vi åsyftar hans analogibevis

om den blinde som inte blir hjälpt av ljuset.⁴² Men i detta bevis, som tagits från det naturliga ljusets verkan, finns ett fel. Det är riktigt att det naturliga ljuset inte hjälper en blind, då det faller över honom. Men det förhåller sig annorlunda med evangeliets ljus, som verkligen öppnar de blindas ögon (Luk. 4:18, Apg. 26:18). Tron i hjärtat är synen hos den som tidigare varit andligt blind. Men tron kommer av Guds Ord (Joh. 17:20, Rom. 10:15-17, Joh. 20:31). Calvin och alla som utan närmare granskning övertagit denna bevisföring bedrar sig med en förutfattad mening, *petitio principis*. Det naturliga ljuset är till sin verkan inte analogt med den verkan som Guds Ords andliga ljus har.

Ett självbedrägeri föreligger också i de redan tidigare diskuterade argumenten som framförts till stöd för en Andens verkan utanför och vid sidan om nådemedlen. Som exempel kan följande resonemang anföras: ”Den saliggörande tron måste grunda sig på Kristus själv och inte på nådemedlen”, eller: ”Det gäller att slå vakt om Guds ära, ty det är oacceptabelt att tillskriva nådemedlen eller rentav människor som förvaltar dem en verkan som tillkommer Gud allena” osv. Men enligt Skriften förhåller det sig så, att tron på Kristus är möjlig endast genom tron på Kristi Ord. Den tro som inte förlitar sig på Kristi Ord hör hemma i inbillningens värld (Joh. 8:31-32, 17:20, 1 Tim. 6:3 ff).

Om den andra av de ovan nämnda invändningarna säger vi följande: Här ligger det enligt Skriften till så, att den nådiga och mäktiga verkan förblir Guds allena, fastän denna gudomliga verkan sker genom nådemedlen. Detta kommer fram i följande Skriftord: Gud frälser (2 Tim. 1:9) och Ordet och dopet frälser (Apg. 11:14, Jak. 1:21, 1 Petr. 3:21). Vidare: Tron kommer genom verkan av Guds allmakt (Ef. 1:19) och av det predikade Ordet (Rom. 10:17). Eller: Anden gör levande (Joh. 6:63a) och de ord som Kristus talar än ande och liv (Joh. 6:63b). Kristna är födda av Gud (Joh. 1:13), och Paulus har fött korintierna genom evangelium (1 Kor. 4:15).

När allt kommer omkring rör det sig åter om en förutfattad mening, en *petitio principii*, när de reformerta teologerna påpekar, att inte alla Ordets hörare kommer till tro och därmed anser sig ha bevisat att den gudomliga verkan som framkallar tron skall uppfattas som skild från det yttre Ordet.⁴³ Det tas för givet att otron hos dem som förblir otroende trots Ordets hörande skall härledas från en brist i den gudomliga nå-

⁴² Inst. III, 1, 4.

⁴³ Consens. Tigur., ed. Niemeyer, s. 299.

deverksamheten genom Ordet. Men Skriften lär mycket eftertryckligt att den gudomliga verksamheten, varigenom tron framkallas, sträcker sig även till dem som förblir i otro trots Ordets hörande (Matt. 23:37, Apg. 7:51). Argumentet har således inget fog för sig.

Som bekant skiljer de reformerta mellan "vanlig nåd" ("*common grace*") och "verksam nåd" ("*efficacious grace*"). Men det visar sig att denna terminologi är oberättigad så snart vi granskar Skriften. De reformerta inskränker den verk samma nåden till att gälla bara de utvalda, men Skriften låter den nåd som verkar tron och saligheten även gälla dem som blir förtappade (Matt. 23:37, Apg. 7:51, 13:46). Om den av Kristus betalda och av Gud antagna lösen inte har giltighet för alla människor, så finns det över huvud taget inte någon nåd som sträcker sig till alla människor (*common grace*). Det är alltför uppenbart att hela den terminologi som skiljer mellan *common* och *efficacious grace* inte hör hemma på den skriftenliga undervisningens område utan tillhör de mänskliga vanföreställningarna.

Det torde väl knappast vara behövt att påpeka de fördärliga följder som uppstår, när vi människor söker lösgöra oss från nådemedlens gudomliga ordning, dvs. då vi antar att det finns en gudomlig nådeuppenbarelse och nådeverkan till salighet vid sidan om nådemedlen. Söker vi lösgöra oss från de gudomligt förordnade nådemedlen, så ställs ofelbart allt på huvudet. Då förvanskas alla kristna begrepp som rör en kristen människas tro och liv: den saliggörande nåden, den saliggörande tron, vissheten om nåden och saligheten, gemenskapen med Gud och Kristus, Den Helige Andes vittnesbörd – alla dess begrepp får ett innehåll som är raka motsatsen till deras rätta innebörd. Då ersätter vi Guds saliggörande nåd, dvs. Guds nådiga sinne lag i Kristus (*favor Dei propter Christum*) med en omedelbar nådeverkan hos människan (*gratia infusa*). Denna är emellertid en inbillning, ty Den Helige Ande befattar sig inte med något omedelbart ingjutande av nåden.

Den saliggörande tron, som alltid uppkommer genom att människan konfronteras med evangeliets Ord, ersätts av en mänsklig sinnesrörelse utifrån en inbillad omedelbar verkan av Anden. Trosvissheten om nåden och saligheten, som Den Helige Ande aldrig verkar på annat sätt än genom tron på den syndaförlåtelse som framräcks i nådemedlen, ersätts av människans beslut att tillskriva sig själv barnskapet hos Gud på grund av inbillade nådeverknin gar. Detta beslut bryter jämmerligt samman och visar sig vara ett självbedrägeri, så snart det kommer till en verklig kännedom om synden och till samvetskval. Likaså ersätts

den verkliga, personliga gemenskapen med Gud av en mänsklig inbillning. I den mån vi försöker lösgöra oss från de av Gud förordnade nådemedlen och bygger på en omedelbar inre upplysning och nådeverkan, förvandlas kristendomen till en subjektivism utan någon fast punkt. Istället för att ställa människan på Ordets klippa ställer vi henne på sig själv.

Ytterligare en särskilt form av självbedrägeri, som hänger samman med antagandet av ett omedelbart verkande av Anden, förtjänar att påpekas. Det gäller försöket att ge nådemedlen funktionen att på ett yttre sätt avbilda, bekräfta och besegla det som Anden utan medel verkar i det inre. Även om den saliggörande tron inte anses komma genom nådemedlen, så tänks nådemedlen dock utföra en viktig tjänst genom att bekräfta den omedelbara gåvan och andemeddelesen för dem som utan medel pånyttfötts eller kommit till tro, dvs. nådemedlen intygar dessa omedelbara verkningars äkthet.⁴⁴ När det gäller nådemedlens verkan i denna mening, blir både gamla och nyare reformerta teologer så generösa med sitt lovprisande att de blir riktigt talföra. Man försäkrar bestämt, att synden inte avtvås och pånyttfödelsen inte verkas genom dopet. Men sedan betonar man lika bestämt, att dopet är ett tecken på, ja, ett tydligt bevis på att Gud är villig att invärtes avtvå oss synden genom Kristi blod. Dopet är, sägs det, ett avtvåendets tecken, *signum ablutionis*.

Men nådemedlen vet inte om någon omedelbar nåd utan bara den nåd som de själva förmedlar, dvs. framräcker och ger. Evangelium symboliserar inte, avbildar inte syndernas förlåtelse och saligheten utan förkunnar och utlovar dessa ting för att åhörarna skall tro på dem (Luk. 24:47, Apg. 13:46). Inte heller avbildas tron genom evangelium, utan den uppkommer genom evangeliets predikan (Rom. 10:17). Inte heller pånyttfödelsen har sitt yttre tecken i nådemedlen utan verkas genom Ordet och dopet (1 Petr. 1:23, Tit. 3:5). Därför har de reformerta – i den mån de lär att nåden uppenbaras och verkas utan medel – ingen rätt att kalla sakramenten för nådens tecken och sigill. Endast den lutherska kyrkan lär att syndernas förlåtelse är förhanden genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse för alla människor, och att Gud genom nådemedlen lovar alla som brukar dem syndernas förlåtelse. Tack vare den-

⁴⁴ Catech. Genev., ed. Niemeyer, s. 160; Consens. Tigur. s. 193.

na sin lära har den lutherska kyrkan ensam rätt att beteckna sakramenten även som ”tecken och vittnesbörd om Guds [nådiga] vilja”.⁴⁵

Hos de reformerta föreligger det emellertid en lycklig inkonsekvens, som gör att de nådemedel som de teoretiskt sett förnekar i praktiken blir återställda. Detta sker på mer än ett sätt. De reformerta predikanterna tiger inte om Guds barmhärtighet i Jesus Kristus, om Kristi försonings-offer för människorna och om Guds Ord som skall läsas och höras. De talar och skriver mycket om dessa ting. För det andra är de reformerta lärarna inte heller konsekventa vid framställningen av sin lära om nådemedlen. Calvin t.ex. varnar å ena sidan för försök att få bekräftelse av den eviga utkorelsen från Skriftens yttre Ord,⁴⁶ men å andra sidan kallar han det yttre Ordet för trons fundament och uppmanar till att höra och läsa det.⁴⁷

Reformerta bekännelseskriter betecknar dessutom Ord och sakrament som medel, genom vilka tron uppkommer och stärks.⁴⁸ Den som nu låter det felaktiga vara och tar till sig det riktiga förblir i den sanning som Guds Ord lär. De reformerta sträcker sina vapen helt, när det gäller att befria dem som är anfäktade ifråga om sin utkorelse från samvetsnöd. Då hänvisar de förskräckta människor till yttre skriftord i vilka Guds nåd i Kristus tillförsäkras alla människor utan undantag. Detta är förvisso mycket inkonsekvent, men i den mån den gudomliga sanningen därigenom får tränga igenom får Den Helige Ande tillfälle att uträtta sitt verk för att framkalla tron på evangelium.

Denna omständighet får naturligtvis inte förleda oss till att bli likgiltiga för de reformertas lära om nådemedlen. Det gäller tvärtom att frånkänna antagandet av en Andens verksamhet utanför och vid sidan om Ordet varje berättigande inom den kristna kyrkan. Dessutom är företrädarna för denna villolära långtifrån alltid fredliga människor, utan de befinner sig ofta på krigsstigen och säger mycket ont om den bibliska sanningen. Beza t.ex. kallar det för en påtaglig villolära som östs ur skolestikernas illaluktande pölar, då kraften att meddela nåden visserligen tillskrivs Gud som upphovsman men sakramenten som verktyg.⁴⁹

⁴⁵ Augustana, art. XIII, SKB, s. 60 f, jfr Apologin SKB, s. 223.

⁴⁶ Inst. III, 24, 8.

⁴⁷ Ibid., 2, 6.

⁴⁸ Jfr Confessio Anglicana XXV, ed. Niemeyer, s. 606.

⁴⁹ Acta Colloq. Mompelgart., p. II sp. 115 enl. Quenstedt, Syst. II, 1131.

Ännu en motbjudande konsekvens bör påpekas här, och det är den andliga högfärden som redan finns hos Zwingli och får sitt uttryck i hans ringaktning av Luthers kristendom.⁵⁰ Denna höga självuppskattning varar så länge det inte finns någon allvarlig samvetsnöd. Men i samvetsnöd slutar högmodet i förtvivlan, om inte tron grundar sig på det yttre Ordet som varit föremål för förakt.

Till kapitlet om nådemedlen hör även frågan om skilsmässa mellan kyrka och stat. Vid behandlingen av nådemedlen dyker nämligen frågan upp, om även staten med sina lagar och maktmedel skall användas som ett slags assisterande nådemedel för att bygga upp kyrkan. Roms ståndpunkt är ju välkänd. Vilken ståndpunkt intog 1500-talets reformation i denna fråga? Även nyare dogmhistoriker hänvisar i detta sammanhang till skillnaden mellan den reformerta och den lutherska läran. Medan Luther uppställer principen att staten skall regeras med det mänskliga förnuftet och inte med Guds Ord,⁵¹ och att det inte är överhetens ämbete att ”hindra vad var och en vill tro och lära, vare sig det är evangelium eller lögn”,⁵² inskräper Zwingli eftertryckligt att staten måste regeras med Guds Ord, och att överheten ”med Gud kan avsättas” om den är försumlig i detta avseende. Schneckenburger har inte fel i sin bedömning: ”Båda fromhetstyperna (den romersk-katolska och den reformerta) är med sin aktiva sociala inriktning bestämt skilda från den lutherska.”⁵³

Naturligtvis har även den lutherska kyrkan en aktiv, social inriktning, i så måtto att den energiskt hänvisar de kristna till att tjäna sina medmänniskor i de sociala förhållandena. Luther säger: ”Förbannat vare det liv, som lever för sig självt och inte för sin nästa.”⁵⁴ Men den lutherska kyrkan utvecklar inte – i den mån den förblir trogen sina principer – någon social inriktning i betydelse av teokrati, som om den krävde att staten borde uppta den kristna religionen i sin författning och sörja för dess genomförande. Tvärtom varnar den lutherska kyrkan i Augustanas art. XXVIII för denna hopblandning av kyrka och stat. Trots Luthers varningar och art. XXVIII i Augustana har sammanblandningen av kyrka och stat tyvärr trängt in i den lutherska kyrkan.

⁵⁰ W² 20, 1131.

⁵¹ WA 11, 251.

⁵² WA 18, 299.

⁵³ Vergl. Darst., 1, 161.

⁵⁴ WA 10:3, 98.

Men detta faktum skall inte betraktas som en komplettering eller förbättring av den lutherska läran och ståndpunkten utan skall ses som ett felsteg in på reformert-romersk mark. Om vi vill bevara den kristna läran, nämligen läran att vi av Guds nåd genom tron blir rättfärdiga och saliga utan Lagens gärningar, så måste vi å ena sidan hålla fast vid de av Gud förordnade nådemedlen och å andra sidan nöja oss med dessa medel.

Luthers lära om nådemedlen i dess förhållande till medeltidens och de reformertas lära om nådemedlen

Man har trott sig kunna konstatera släktskap mellan Luthers lära om nådemedlen och medeltidens lära. Men sanningen är den att varje tanke på ett sådant släktskap är helt omöjlig av den anledningen, att Luther och medeltidens teologer har rakt motsatta uppfattningar om den saliggörande nåden. Enligt den medeltida läran är den saliggörande nåden en i människan ingjuten god kvalitet (*gratia infusa*). Enligt Luthers lära är den saliggörande nåden inte något som häftar vid eller bor i människan, utan *favor Dei propter Christum* eller syndernas förlåtelse för Kristi skull, och nådemedlens funktion är att räcka fram den genom Kristus föreliggande syndaförlåtelsen och därigenom verka tron eller, där tron redan finns, stärka den.

Detta har Luther alltid betonat.⁵⁵ Ingen som helst släktskap mellan Luthers och medeltidens lära om nådemedlen är möjlig. Det rör sig istället om den skarpaste motsättning. Riktigt skriver Seeberg: "Genom Luther fälldes den medeltida semipelagianismen, nådeläran, hela sakramentsläran, hierarkismen, gärnings- och förtjänstläran. Men dessutom fälldes genom de reformatoriska grundtankarnas väldiga kraft svärmedandarnas idéer om en Andens oförmedlade verkan."⁵⁶

Denna Seebergs sista iakttagelse leder fram till en annan fråga som också har ställts, nämligen om det finns något släktskapsförhållande mellan Luthers och de reformertas lära om nådemedlen. Även här har man velat konstatera inte bara likhet utan fullständig överensstämmelse. Man tror sig kunna finna ett bevis för överensstämmelsen i de utsagor hos Luther där denne skiljer mellan det yttre Ordet och Den Helige An-

⁵⁵ Jfr WA B 7, 9, WA 6, 532 ff.

⁵⁶ Dogmengeschichte, II, 284.

des inre verkan i hjärtat. Detta åtskiljande är faktiskt vanligt hos Luther. Men samtidigt tillbakavisar Luther, så klart och bestämt man någonsin kan, varje lösgörande av Andens verkan från det yttre Ordet och lär att Den Helige Ande inte verkar inne i hjärtat på annat sätt än genom det yttre Ordet. Luther skriver t.ex.: ”Då nu Gud låtit sitt heliga evangelium gå ut, handlar han med oss på två sätt: den ena gången utvärtes, den andra gången invärtes. Utvärtes handlar han med oss genom evangeliets muntliga Ord och de synliga tecknen, dvs. dop och sakrament. Invärtes handlar han med oss genom Den Helige Ande och tron samt andra gåvor. Men allt detta sker på så sätt och i den ordningen, att de yttre styckena skall och måste gå före och de inre styckena komma efteråt och genom de yttre styckena. Ty han vill inte ge någon Ande och tro utan det yttre Ordet och tecknet.”⁵⁷ På ett annat ställe säger han: ”Sådan ingivelse vill inte Kristus ha, utan han binder den vid Ordet allena. Han vill inte ha Anden skild från sitt Ord. Om du därför hör någon berömma sig av att han har något av Den Helige Andes ingivelse eller tilltal, och det är utan Guds Ord, så säg, vad det än är, att det är den lede djävulen.”⁵⁸

Kort sagt: lika säkert som att de reformerta teologerna lär en Andens omedelbara inverkan, och att Luther tvärtom avvisar varje tanke på en sådan omedelbar verkan som en illusion och djävulens bedrägeri, lika säkert är det att man inte kan konstatera någon överensstämmelse utan istället en fullständig motsättning mellan Luthers och de reformertas lära om nådemedlen.

Nådemedlen i avlösningens form

Vi behandlar avlösningen i ett särskilt avsnitt, därför att denna lära hör till de läropunkter där kunskapen i den kristna läran måste bestå ett prov. I allmänt hållna tal om evangelium och försoningen genom Kristus kan många oklarheter dölja sig. Genom de invändningar som görs mot avlösningen uppenbaras dessa oklarheter.

Som vi redan tidigare visat är evangelium – i alla de former det förekommer – ett tillsäganande av den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen, alltså avlösning. Luther och den lutherska kyrkans bekännelseskrif-

⁵⁷ WA 18,136.

⁵⁸ Jfr WA 33, 275.

ter använder ordet avlösning som beteckning på en särskild form av evangeliets förkunnelse. Denna form består i att en eller flera personer avlägger sin syndabekännelse, och att därpå syndernas förlåtelse uttalas av en kyrkans offentlige tjänare eller också av vilken kristen som helst.⁵⁹ I ett uttalande säger Luther, Melanchton och Bugenhagen: ”Vad är avlösningen annat än evangelium tillsagt en enskild människa, som därigenom får tröst mot den synd han bekant?”⁶⁰

Denna avlösning har under alla tider retat många. Zwinglis kamp mot Luther riktade sig också i synnerhet mot den av Luther mycket uppskattade avlösningen.⁶¹ Zwinglis förkastande av avlösningen är lätt att förstå med tanke på hans felaktiga syn på nådemedlen. Eftersom Zwingli påstod att Den Helige Ande över huvud taget inte behövde något transportmedel, kände han sig manad att håna Luthers syn på den av människor uttalade avlösningen som en tröst för samvetena. Zwingli skriver: ”Av Anden kommer vår andes förvissning om att vi är Guds söner, inte av den talande '*Achselvierer*'”, dvs. av den som uttalar avlösningen.⁶² Detta motstånd och hån har fortsatt genom århundraden. Även inom den lutherska kyrkan har man velat avskaffa skriftermålets och avlösningens rätta bruk tillsammans med missbruket. Ett exempel på motståndet är pietisternas slagord: ”*Beichtstuhl, Satansstuhl, Höllenpfuhl*” (biktstol, satansstol, helvetespöl). Man har också talat om avlösningen som en romersk surdeg som blivit kvar i den lutherska kyrkan.

Att avlösningen är ett skriftenligt sätt eller en skriftenlig form för förkunnelsen av evangelium har Luther, de lutherska bekännelseskrifterna och även senare teologer övertygande bevisat utifrån Joh. 20:23. På detta ställe kommer tre ting klart till uttryck: 1) att de människor som har fått Den Helige Ande, alltså de kristna, skall lösa eller absolvera från synder, 2) att denna avlösning eller absolution gäller enskilda personer, 3) att med denna av människor uttalade absolution saken är klar inför Gud, ty deras synder är dem förlåtna. För att komma undan Skriftens mening företog Zwingli även här – liksom i läran om Kristi person – ett utbyte (*permutatio, alloeosis*) av subjektet. Enligt Skriftens ordalydelse är lärjungarna – alltså människor – de personer som om-

⁵⁹ Jfr Schmalk. art. IV, SKB, s. 331.

⁶⁰ WA Br 6, 112.

⁶¹ WA 30:3, 569.

⁶² W² 20, 1131.

nämns som de som förlåter synderna. Men Zwingli påstod att man måste sätta Den Helige Ande istället för lärjungarna, ty då Kristus tillskriver lärjungarna det som i själva verket är Den Helige Andes verk, sker detta bara ”av gudomlig vänskap”.⁶³

I det reformerta lägret avvisas i allmänhet avlösningen. Detta är en självklar följd av den begränsade nåden, *gratia particularis*, och Den Helige Andes omedelbara verkan, *immediata Spiritus Sancti operatio*. Om Guds nåd är partikulär, så skulle avlösningen endast gälla de utvalda, och om Anden verkar utan medel, så skulle syndernas förlåtelse över huvud taget inte ligga i evangeliets Ord, och den skulle således inte kunna meddelas av Ordets förkunnare. Men både det öppna och fördolda förnekandet av avlösningen har trängt in även i den lutherska kyrkan. Detta har skett först genom brist på förståelse för Kristi evangelium i allmänhet, som hos pietisterna, och vidare som en nödvändig biverkan av synergismen. Synergismen låter syndernas förlåtelse vara betingad av något gott i människan, nämligen av den rätta hållningen, den personliga avgörelsen o.d. På så sätt vet varken den som avlöser eller den som får avlösning om avlösningen verkliga ”tar”. Vad det är i avlösningen som i allmänhet och i synnerhet stöter många inom kristenheten, kommer klart fram i de huvudinvändningar som framförs mot den. Låt oss gå närmare in på dessa invändningar.

En allmän invändning är att handhavandet av avlösningen med föregående syndabekännelse är en kvarleva av romersk surdeg. Denna invändning grundar sig på okunnighet både om den romerska och om den kristna läran om avlösningen. Enligt romersk lära är avlösningen a) en akt som endast kan förrättas av en romerskt vigd präst, i svårare fall endast av biskopen och i de svåraste fallen endast av påven, b) en akt som är betingad av mänskliga gärningar: av ånger, en fullständig bekännelse och fullgörande av en pålagd gottgörelse, och c) en akt där den som avlöser dömer som en domare över om de avkrävda prestationerna föreligger eller inte, varpå han meddelar avlösningen eller förvägrar den.⁶⁴ Men denna romerska vidrighet har den kristna läran om avlösningen ingenting gemensamt.⁶⁵ Enligt Skriften tillkommer avlösningsmakten eller nyckelmakten (*potestas clavium*) inte någon eller några personer

⁶³ ”Därför förbinds av gudomlig vänskap det som endast tillkommer Anden med apostlarnas namn”, *ibid.*, 1132.

⁶⁴ Trident., Sess. XIV, can. 5-14.

⁶⁵ Jfr Schmalk. art. III, SKB, s. 325 ff.

inom kyrkan, utan alla som fått Den Helige Ande, alltså alla kristna utan undantag (Joh. 20:23, Matt. 18:18, 16:19). Detta innebär att varje kristen kan avlösa lika giltigt och lika verksamt som en präst, biskop osv.⁶⁶ Och när det gäller villkoren för avlösningen, beror avlösningen varken på den självgjorda ångern eller på den av Den Helige Ande genom Lagen verkande sanna ångern, utan enbart på det faktum att världen försonats med Gud genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse och på den gudomliga befallningen (Joh. 20:21, Luk. 24:47) att i Kristi namn förkunna den genom Kristus befintliga syndaförlåtelsen. Och det som på så vis förkunnas för Kristi skull, helt oberoende av mänsklig värdighet eller ovärdighet, skall människan tro på. Den kristna läran om avlösningen, så som den företräds av den lutherska kyrkan, innebär ett absolut förkastande av den romerska villoläran.

En annan invändning som framförs mot avlösningen, är att förlåtandet av synder är, vilket alla medger, en rätt som endast Gud har. Om vi nu skulle medge människor makt och rätt att tillsäga andra människor syndernas förlåtelse, så skulle vi på ett felaktigt, ja, hädiskt sätt överföra till människor det som hör Gud allena till. På denna invändning skall man svara, att det är riktigt att förlåtandet av synder är en Guds rättighet, ty Gud allena, mot vars bud synder begåtts, kan förlåta syndarna deras synder. Men nu lär Skriften att Gud enligt sin ordning förlåter synderna på ett indirekt sätt genom Ordet om den försoning som skett genom Kristus, dvs. genom evangeliets Ord. Gud har anförtrött förkunnandet av detta Ord åt sin kyrka, alltså åt människor (Mark. 16:15-16, Matt. 28:19-20, Joh. 20:21 ff). Det står alltså fast att Gud allena förlåter synder, men att han gör detta genom sitt evangelium som han anförtrött åt människor.

Mera perifer är invändningen att avlösningen å ena sidan lätt missbrukas till köttslig säkerhet av den avlöste, och å andra sidan att den ger näring åt en viss prästerlig stolthet hos den som avlöser. Vi medger att avlösningen och skriftermålet ofta missbrukats till att bakom yttre kyrklighet dölja ett inre avfall från nåden. Men alla andra former av evangeliets vittnesbörd, predikan, dopet och nattvarden, är i lika hög grad utsatta för samma missbruk. De skall ju fördenskull inte underlåtas. När det gäller närandet av prästerlig stolthet, så drabbar denna invändning den romerska karikatyren av avlösningen, som tillskriver avlösningsmakten ett prästerskap som står över de kristna och som skapats av på-

⁶⁶ Jfr SKB, s. 352.

ven. Den drabbar dock inte den kristna avlösningen när den utförs enligt Guds Ord och vilja i den lutherska kyrkan. Den kristna avlösningmakten är en auktoritet som Kristus gett åt alla troende. Under det offentliga utövandet av denna makt är de handlande personerna bara de kristnas eller församlingens tjänare eller ombud.

Slutligen har man invänt mot avlösningen, att ingen människa kan rannsaka hjärtan eller är allvetande och kan således inte veta om den som skall avlösas har sann ånger och sann tro. Därför kan man inte uttala avlösningen över någon annan. Denna invändning bottnar i tanken att avlösningen är beroende av ångern och tron hos den som skall avlösas. Mot detta skall man hålla fast vid att avlösningen inte bygger på tillståndet i människans hjärta utan enbart på tillståndet i Guds hjärta. Vi känner mycket väl till Guds hjärta, ty Gud är fullkomligt försonad med alla människor genom Kristus, och han är det innan någon ånger och tro finns till. Han tillräknar således inte människorna deras synder utan förlåter dem. Denna genom Kristus försonade Gud vill nu att alla kristna, alltså även deras offentliga tjänare, skall förkunna syndernas förlåtelse för dem som uttryckligen bekänner att de är syndare och begär avlösning.

Därför är den uttalade avlösningen – som Luther ofta uttrycker det – inte i något fall en ”*Fehlschlüssel*” (felnyckel). Det finns bland alla folk inte en enda människa som vi bedrar, om vi säger till henne: ”Gud är genom Kristus försonad med dig och förlåter dig dina synder.” Tror hon inte på det, så är det hennes sak. Men det förblir sant, att Gud genom Kristus är försonad med henne, och att hon på grund av den av Gud befallda förkunnelsen bör tro på den försoning som skett (2 Kor. 5:18-20, Mark. 16:15-16). Tankarna på en ”felnyckel” kommer – som Luther påpekar – endast av att vi gör avlösningen beroende av vår ånger, vår tro, vår förnyelse, kort sagt av vår subjektiva beskaffenhet och värdighet istället för att låta den bero på Kristi fullkomliga försoning.

Vi ser alltså var den egentliga skadan ligger. Hos dem som tar anstöt av avlösningen saknas den bibliska sanningen om världens allmänna och fullkomliga försoning genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse. Nog talar de om Kristus som den som försonat människorna, men då uppfattar de saken så, att Gud inte blir människan helt nådig förrän en ändring kommit till stånd i hennes hjärta och hon ändrat sitt sinne gentemot Gud. För en del är denna sinnesändring ånger och tro, för andra är den förnyelse eller åtminstone början till helgelse. Detta hänger samman med att evangelium inte framställs som förkunnelsen av

syndernas förlåtelse för Kristi skull utan som ett tillkännagivande av Guds frälsningsplan eller en proklamation av villkor, genom vars uppfyllelse människan kommer fram till syndernas förlåtelse. På så vis gör man syndaförlåtelsen beroende av Lagens gärningar hos människan, av den ingjutna nåden, *gratia infusa*, den inre upplysningen, *illuminatio interior*. Då blir det också självfallet så, att man inte vill veta någonting om avlösningen i Skriftens mening.

Den som håller fast vid den i historien fullbordade försoning som Skriften lär kan emellertid inte annat än att med Luther högt skatta avlösningen och med honom bekänna: ”Avlösningen är inget annat än just predikan och förkunnelse om den syndaförlåtelse som Kristus här (i Luk. 24:47) befäller, att vi skall både predika och höra” och ”För detta styckes (avlösningens) skull brukar jag skriftermålet allra mest, och jag vill och kan inte vara utan det, ty det ger mig ofta och t.o.m. dagligen stor tröst, när jag är bedrövad och bekymrad.”⁶⁷

Det är av största praktiska betydelse för varje kristen att väl känna till trons förhållande till avlösningen och att hålla fast vid det. Det som gäller om avlösningen, gäller om evangelium i alla former, den offentliga förkunnelsen av Ordet, dopet, nattvarden osv. För det första hör tron allmänt sett till nådemedlens hälsosamma bruk och särskilt till avlösningens bruk. Gud vill att den av honom framräckta syndaförlåtelsen inte skall föraktas utan tags emot i tro. För det andra får den kristne emellertid inte förledas till att tänka att avlösningen (eller nådemedlen över huvud taget) är beroende av hans tro eller någonting annat i honom. Genom den tanken förnekas Kristi fullkomliga försoningsverk, och allting i frälsningens tillägnelse vänds upp och ner. Kristendomen förvandlas då till en ohållbar subjektivism.

Luther betecknar den tro som gör sig själv till sitt eget objekt eller till grund för sin förtröstan som ett avfall från kristendomen. Han skriver: ”Det är en helt annan sak att äga tron och att sätta sin tillit till tron.”⁶⁸ Och på ett annat ställe: ”Tänk på att nycklarna eller syndaförlåtelsen inte grundar sig på vår ånger och värdighet, vilket de lär och förvänder det till, ty det är alldeles pelagianskt, turkiskt, hedniskt, judiskt, anabaptistiskt, svärmiskt och antikristligt, utan tänk istället att vår ånger, våra gärningar, vårt hjärta och allt vi är skall byggas på nycklarna och [att vi skall] med full förtröstan förlita oss på dessa såsom Guds

⁶⁷ WA 30:3, 509.

⁶⁸ WA 26,164 f., jfr Stora katekesen, SKB, s. 479 f.

Ord ... Du skall ångra dig, det är sant, men att genom din ånger syndernas förlåtelse skulle bli viss och nycklarnas verk bekräftas, det är att överge tron och att förneka Kristus.”⁶⁹ Detta Luthers omdöme är inte för skarpt, ty den genom Kristus redan existerande och i nådemedlen framräckta syndaförlåtelsen är trons objekt och fundament. Den som vänder på detta förhållande och låter syndernas förlåtelse vara beroende av ångern och tron, ser förvisso det hela som att Gud blir människorna fullkomligt nådig först genom deras ånger och tro. Därmed är den kristna religionen inrangerad bland de hedniska gärningsreligionerna.

Det återstår att besvara den mycket omdiskuterade frågan om avlösningen skall uttalas villkorligt eller ovillkorligt. Används uttrycket ”villkorlig avlösning” i den meningen att avlösningen grundar sig på ånger och tro, så kan Luther inte hitta nog många ord för att avvisa den i denna mening villkorliga avlösningen, vilket framgår av de ovan anförda orden. Även inom den lutherska kyrkan har det hävdats, t.ex. av Paul Tarnov, att avlösningen skall uttalas villkorligt. Christian Chemnitz bemötte honom med stor bestämdhet. Deyling berättar att bland de gamla lutherska teologerna var den åsikten i det närmaste allmän, att avlösningsorden normalt skulle formuleras ovillkorligt.⁷⁰ Det kan inte heller vara annorlunda, ty liksom evangelium är ovillkorligt, så är avlösningen som ett betydande av evangelium till sitt väsen ovillkorligt, och den skall därför också uttalas ovillkorligt, dvs. utan att ställa upp några villkor.

Mot avlösningens kategoriska form har den i lutherska kyrkor sedvanliga formen (med frågor om botfärdighet etc.) gjorts gällande. Men när vi till dem som skall avlösas ställer frågan om de av hjärtat ångrar sina synder, tror på Kristus och har det goda, allvarliga uppsåtet att i fortsättningen bättra sitt syndiga liv, så gör vi därmed inte syndernas förlåtelse beroende av ångern, tron och förbättringen av levernet, utan vi vill med dessa ord bara ge uttryck åt att vi inte meddelar avlösning åt säkra syndare för att stärka dem i deras köttsliga säkerhet, utan åt arma syndare till tröst för deras förkrossade hjärtan.

Tre olika slags människor förenas i påståendet att evangeliets löfte eller syndernas förlåtelse betingas av en god kvalitet i människan: romarna, kalvinisterna och synergisterna. Dessa är oeniga, när det gäller angivandet av villkoren, men de överensstämmer i att de låter evangeli-

⁶⁹ WA 30:2,496.

⁷⁰ Inst. Prud. Past. III, 4, 38, s. 447.

ets löfte vara betingat av mänsklig prestation. Kalvinisterna hävdar visserligen på ett mycket avgjort sätt, att syftet med deras lära om en omedelbart verkad pånyttfödelse som inte kan motstås är just, att all mänsklig medverkan från första början därigenom skall uteslutas, när det gäller att uppnå saligheten. Vi måste på ett lika bestämt sätt upprepa att här föreligger ett självbedrägeri. Eftersom Andens omedelbara verkan inte är någon realitet utan bara en mänsklig inbillning, går Andens omedelbara verkan i verkligheten i varje konkret fall ut på en det egna jagets verksamhet, dvs. på att driva till gärningar och på gärningslära, precis som hos romarna och synergisterna.

Det är således inte en helt korrekt framställning av det verkliga förhållandet, när skillnaden mellan de reformerta och lutheranerna beskrivs som om de förra bara lär ett tillkännagivande medan de senare lär verklig syndaförlåtelse genom evangelium eller avlösningen. I själva verket lär de reformerta inte heller något tillkännagivande av syndernas förlåtelse utan bara en proklamation av de villkor, genom vilkas uppfyllelse människan själv tillägnar sig syndernas förlåtelse. Saklig rätt till uttrycket ”tillkännagivande av syndernas förlåtelse” har endast lutheranerna, som lär och håller fast vid att syndernas förlåtelse finns för alla människor utan undantag genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse, och att evangelium fördenskull erbjuder och lovar alla människor utan undantag syndernas förlåtelse utan hänsyn till deras subjektiva beskaffenhet.

Några anmärkningar till läran om nådemedlen

Vi vill särskilt hänvisa eller återhänvisa till följande punkter:

1. I läran om nådemedlen och speciellt i frågan om avlösningen skall uttalas villkorligt eller ovillkorligt står vi inför det faktum, att ett och samma skriftställe används på helt skilda sätt, beroende på huruvida man håller fast vid det bibliska begreppet evangelium eller inte. Vi syftar här på villkorsbisatserna och imperativformerna med evangeliskt innehåll som t.ex. ”Den som tror och blir döpt, han skall bli frälst”, ”Tro på Herren Jesus, så blir du med ditt hus frälst”, ”Ty om du ... i ditt hjärta tror att Gud har uppväckt honom från det döda, då blir du frälst” (Mark. 16:16, Apg. 16:31, Rom. 10:9). Alla som vid dessa evangeliska utsagor låter Lagen dominera i sitt hjärta, lär och lever som om människan först måste ha tron och vara viss om den innan hon för egen del

vågar göra anspråk på den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen. Med andra ord: de låter evangelium ha sin grund i tron istället för att låta tron ha sin grund i evangelium. De gör således tron på rättfärdiggörelsen till sitt eget objekt.

Helt annorlunda är det med dem som har och håller fast vid det bibliska begreppet evangelium. De använder dessa evangeliska utsagor inte till att tillkännage villkor som först skall uppfyllas. De använder dem som de är menade, nämligen som medel att framkalla tron, och de kan då säga: ”Tro bara, se inte alls på din tro, ty Gud tar emot dig av utan några som helst gärningar av nåd för Kristi skull.” De hänvisar den som frågar efter nåden inte till hans tro utan till trons objekt, nämligen till Kristus i hans fullkomliga försoningsverk eller till den objektiva tillsägelsen av nåden. På så sätt kommer villkorsbisatserna och imperativformerna till sin rätta användning, nämligen så som Kristus använder dem i Matt. 11:28, Joh. 6:37 m.fl. ställen. Endast genom detta lärosätt, som också är det enda som motsvarar trons karaktär, verkas tron i de av Lagen drabbade hjärtana och stärks där den redan finns. På andra sätt framkallas inte tron utan istället omöjliggörs den, därför att dess korrelat undanhålls den.

2. Luther säger om alla som förnekar syndernas förlåtelse genom Ord och sakrament, och som således tar anstöt av att människor som förvaltar Ordet och sakramenten förlåter synder, att de inte betraktar Guds Ord som Guds Ord utan bara håller det för att vara människoord.⁷¹ Detta omdöme kan vid första anblicken te sig orättvist, när vi t.ex. tänker på att de reformerta kraftigt framhäver den heliga Skrifts inspiration. Vid närmare betraktande visar sig Luthers omdöme dock i sak vara riktigt. Det är nämligen en sak att i teorin säga att Skriften är Guds Ord, och en annan att i praktiken hålla fast vid denna sanning. När de reformerta – i likhet med Calvin – varnar för att söka visshet om Guds vilja utifrån evangeliets yttre Ord, ligger alltid bakom denna varning tanken att evangeliets yttre Ord, så som det står i Skriften, inte är Guds Ord.

Den som verkligen håller den heliga Skrift för att vara Guds Ord, säger förvisso inte att man av den inte säkert kan få kännedom om Guds nådevilja. Vidare: När de reformerta förnekar att synderna förlåts genom dopet, ligger bakom denna förnekelse tanken att Guds Ord, som är

⁷¹ Jfr WA 30:2, 497 f.

förbundet med dopet och uttryckligen talar om syndaförlåtelse, inte är Guds Ord. Likaså: När de reformerta framför beskyllningen, att lutheranerna med sin lära om syndernas förlåtelse uttalad av människor tar ifrån Gud det som hör honom till, ligger bakom denna beskyllning tanken att Guds Ord inte är Guds Ord utan människoord, när människorna tar det i sin mun och sprider det. Således måste vi nog erkänna, att Luther bedömer situationen helt riktigt, när han säger: ”Sådana tankar om två slags nycklar [nämligen att den av människor i Kristi namn tillsagda syndaförlåtelsen inte är Guds förlåtelse] kommer av att man inte anser Guds Ord vara Guds Ord utan – eftersom det talas av människor – ser på det som vore det bara människoord ... och uppdiktar även andra nycklar.”⁷² Således uppenbaras i läran om nådemedlen om vi verkligen anser Guds Ord, som han gett sin kyrka, vara Guds Ord. Detta är fallet bara när vi tror och håller fast vid att Gud själv alltid är närvarande i sitt Ord, och att han själv handlar med oss människor oavsett hur och genom vilka hans Ord kommer till oss. Luther: ”Om det än är människor som talar Ordet, så är det dock inte deras ord utan Guds Ord.”⁷³

3. Vid behandlingen av läran om avlösningen dyker frågan *Cui bono?* (”Till vad nytta?”) upp även inom den lutherska kyrkan. Till vad nytta är avlösningen, när vi lär att det genom denna särskilda form för evangeliets förkunnelse inte ges något mera eller något annat än det som varje troende redan har genom offentlig predikan och genom evangeliets löfte? Denna invändning ligger på samma linje som flera andra, t.ex. frågan till vad nytta dopet och nattvarden är, när den kristne redan har syndernas förlåtelse och alla därtill knutna andliga gåvor genom tron på evangeliets blotta Ord. Alla som kommer med denna invändning förbiser två ting. För det första betänker de inte, att evangeliets predikan i avlösningens särskilda form är en Kristi förordning (Joh. 20:23), och att de lutherska bekännelseskrifterna därför med rätta säger att det skulle vara att handla mot Gud, om man i kyrkan skulle avskaffa avlösningen,⁷⁴ För det andra betänker de inte, att denna Kristi ordning grundar sig på att själarna behöver den, och att den inte syftar till att göra nådemedelsordningen så komplicerad som möjligt eller att lägga ett lagiskt ok på lärjungarnas halsar.⁷⁵

⁷² Ibid.

⁷³ Jfr WA 37, 177 f.

⁷⁴ Jfr Apologin, SKB, s. 205.

⁷⁵ Jfr Schmalk. art., SKB, s. 331.

Vi skall komma ihåg att det förhåller sig på följande sätt: Det är svårt att få människan till sann insikt om hennes synder. Men lika svårt är det att leda ett av Guds Lag drabbat hjärta till insikt om Guds nåd i Kristus och att bevara det i denna insikt. Avlösningens särskilda form att försäkra en människa om evangelium skall därför inte föraktas utan hållas i ära och brukas flitigt såsom Guds visa, kärleksfulla ordning, som är nyttig och behövlig för oss människor.

Gamla testamentets nådemedel

Evangelium om Kristus, dvs. det gudomliga budskapet om syndernas förlåtelse genom tron på Kristus, var nådemedlet under hela den gammaltestamentliga tiden (Apg. 10:43). Abraham och Mose trodde enligt Skriftens vittnesbörd på Kristus (Joh. 8:56, 5:46). Luther: ”Var och när såg han [Abraham] honom? ... med trons syn kände han igen Kristus.”⁷⁶ Därför kallas även Nya Testamentets kristna för Abrahams barn och Abrahams säd (Gal. 3:7, 29).

I Nya testamentet framhävs särskilt att den kristna läran om rättfärdiggörelsen genom tron på Kristus utan Lagens gärningar omvittnas i hela Gamla testamentet (Rom. 3:21). Romarbrevets hela fjärde kapitel ägnas åt att bevisa att Nya testamentets lära om rättfärdiggörelsen inte är något *novum*, något nytt, utan att den är gammaltestamentlig. Även under den mosaiska Lagens förbund var löftet om Kristus i kraft som nådemedel (Gal. 3:17). Att judarna inte trodde på Kristus, när han i tidens fullbordan uppenbarade sig, återför Kristus själv till att de inte trodde på Moses skrifter (Joh. 5:45-47). Orsaken till att inte heller lärjungarna kunde finna sig till rätta med Kristi död och uppståndelse uppger Kristus vara den, att de var så tröga till att tro på det som profeterna talat (Luk. 24:25).

Samma orsak, nämligen ringaktandet av Skriftens ord, präglar alla äldre och nyare teologer som inte förstår att evangelium om Kristus var det av Gud åt människorna givna nådemedlet under hela den gammaltestamentliga tiden alltifrån syndafallet, och att det var tron på detta evangelium som gjorde människorna till Guds barn. Visst utger sig den moderna teologiska skolan, både av den liberala och av den moderat konservativa riktingen, för att särskilt på denna punkt att vara teologiskt

⁷⁶ WA 17:2, 236.

överlägsen. De konstaterar hos alla som tolkar Gamla testamentet på samma sätt som Kristus och apostlarna en brist på historisk förståelse av den gammaltestamentliga uppenbarelsen i allmänhet och i synnerhet en brist på exegetisk noggrannhet. Men i själva verket förhåller det sig så, att den moderna teologin går mycket ohistoriskt tillväga, när den överför sin egen brist på förståelse för profetierna om Kristus på Guds barn i Gamla testamentet.

Detta framgår framför allt av de utläggningar i vilka man bemödat sig om att tolka protoevangeliet (1 Mos. 3:15). Kvinnans säd påstås inte beteckna Kristi individuella person utan skall på ett opersonligt sätt syfta på hela människosläktet. Men denna tolkning är omöjlig. Vi har ingen rätt att tilltro Adam och Eva ett sådant oförstånd som framträder i den opersonliga uppfattningen av kvinnans säd (jfr Evas ord i 1 Mos. 4:1: "Jag har fått en man, Herren"⁷⁷). Luther: "När Eva fött sin förste son Kain, tror hon inte annat än att han är den man som Gud utlovat och tillsagt att för henne ta hämnd på ormen. Därför säger hon också: 'Jag har fått en man, Herren, Herren HERREN, kvinnans säd'."⁷⁸ Med rätta vill Luther, när det gäller vägen till salighet, inte låta någon skillnad råda mellan Adams och Evas tro och de nytestamentliga kristnas tro.⁷⁹ Luther och de gamla teologerna erkänner dock att det finns en gradskillnad mellan Gamla och Nya testamentet vad gäller klarheten i evangeliets uppenbarelse, vilket de ofta framhåller.⁸⁰

Även omskärelsen och påskmåltiden var alltifrån deras instiftelse nådemedel under den gammaltestamentliga tiden. Beträffande omskärelsen sägs det i 1 Mos. 17:7: "... jag skall vara din Gud", dvs. en nådig Gud, som genom omskärelsens tecken tillsäger dig syndernas förlåtelse. Därför kallar Paulus omskärelsen ett tecken på trosrättfärdigheten (Rom. 4:11). Vad gäller påskmåltiden framgår det av 2 Mos. 12:21 ff, att Israels barn skonades från Guds vredesdom, inte för att de var judar utan för påskalammetts blods skull (v. 23-24). Därför säger Luther: "Det är fel, att Nya testamentets sakrament skulle skilja sig från Gamla testamentets sakrament i fråga om betydelsens kraft" [nämligen som av Gud förordnade tecken på Guds nåd]. ... Både våra och fädernas tecken eller sakrament har ett löftesord fogat till sig som kräver tro, och som

⁷⁷ Mueller: "Ich habe bekommen den Mann, den Jehovah."

⁷⁸ WA 20, 330.

⁷⁹ WA 20, 336.

⁸⁰ WA 42, 144 ff, Quenstedt, Syst. II, 1014)

inte kan uppfyllas med någon annan gärning. Därför är de rättfärdiggörelsens tecken eller sakrament.”⁸¹ På samma sätt som genom Ordet om den kommande Messias blev syndernas förlåtelse framräckt och mottagen av de troende genom omskärelsen och påskmåltiden, Gamla testamentets sakrament.

Nådemedlen och bönen

Frågan har diskuterats om även bönen skall ställas bredvid Ord och sakrament som nådemedel. Detta sker som bekant bland reformerta dogmatiker. Metodisterna betecknar sina kärleksfester och klassmöten som särskilda nådemedel. Som av Gud föreskrivna nådemedel räknar de upp bönen, forskandet i den heliga Skrift, Herrens heliga nattvard, fastandet och kristligt samtal. Däremot heter det hos Meusel: ”Det är förvirrande och förkastligt då nyare teologer följer Schleiermacher ... och räknar även bönen i Jesu namn till nådemedlen. Objektivt och subjektivt, gudomligt och mänskligt handlande, får inte koordineras och sammanblandas på detta sätt.”⁸²

Denna invändning är befogad. Även om vi räknar uttrycket nådemedel liksom ordet sakrament till de kyrkliga termerna vid vilkas bruk frihet måste tillåtas, så är det definitivt inte något lämpligt lärosätt att ställa bönen bredvid Ord och sakrament som nådemedel, därför att det i så fall blir olikartade ting som koordineras. Ord och sakrament är de medel genom vilka Gud handlar med oss människor, dvs. erbjuder människorna den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen och därigenom framkallar och stärker tron hos dem. Ord och sakrament är, som Luther brukar säga, Guds verk med oss. Genom bönen däremot handlar de troende med Gud, ty bönen är en trons utövning i de kristnas liv.

Om nu bönen ställs vid sidan om Ord och sakrament som nådemedel, uppfattas den lätt som ett komplement till Guds nåd, som om Gud först genom bönen skulle vara helt försonad och villig att förlåta människornas synder. Detta skulle gynna den felaktiga uppfattningen att Gud inte redan skulle ha försonat hela världen med sig själv genom Kristus, och att från människornas sida något mer skulle vara nödvändigt än tron på den av Kristus verkade försoningen för att de skulle bli

⁸¹ Jfr WA 6, 532.

⁸² Meusel, Handlexikon III, 5: Gnadenmittel.

försonade med Gud. Koordineringen av bönen med nådemedlen kan lätt tjäna den själsvådliga praxis, som hänvisar de av Guds Lag drabbade och förskräckta själarna till bönen om nåd istället för till Ordet och sakramenten och på så sätt framkallar föreställningen, att syndernas förlåtelse vinnas genom en av människorna utförd gärning.

Man har här invänt att det klart lärs i Skriften att syndernas förlåtelse kan fås genom bön (jfr Fader vår, femte bönen). Svaret på det är att vi genom bönen visserligen får även syndernas förlåtelse, men inte för att bönen är en gärning som utförs av människor, utan för att det i bönen "Förlåt oss våra skulder" finns en av Den Helige Ande verkad vilja till Guds nåd i Kristus, alltså tro på evangelium. Man har dessutom tyckt att det är egendomligt, att bönen enligt Skriften å ena sidan förutsätter tillförsikt om Guds nåd (Fader vår), och att å andra sidan syndernas förlåtelse i bönen skall utbedjas eller begäras. Den skenbara motsägelser försvinner, när vi ser på en kristens faktiska tillstånd. Eftersom de kristna fortfarande syndar och synden fortfarande också registreras som skuld i samvetet, så reagerar den i hjärtat alltså fortfarande tron på detta genom att ta sin tillflykt till evangeliets tillsägelse av nåden.

Det bör noga observeras, hur tron, i den mån den ber om syndernas förlåtelse, ställer sig till den försoning som skett genom Kristus och till nådemedlen. Den gör sig inte gällande som något bredvid Kristi försoningsverk. Den ställer sig inte heller bredvid nådemedlen, och inte heller ersätter den dessa. Tvärtom grundar den sig på Kristi fullkomliga förtjänst och på nådemedlen. En kristen ber att Gud måtte vara henne nådig för Kristi skull och förlåta hennes synd i enlighet med hans nådelöfte i Ordet. Så snart bönen ignorerar att nåden på ett fullkomligt sätt förvärvats av Kristus, och att den erbjuds i evangelium, så är den inte längre någon bön i Jesu namn, utan den är emot Jesu namn. Den är inte längre någon trons utövning, utan otrons emot evangelium. Den blir alltså en gärning genom vilken människan menar sig kunna förvärva Guds nåd, och på så sätt blir den något avskyvärt för Gud.

Det är väl känt att den genomsnittlige väckelsepredikanten med reformert bakgrund brukar hänvisa de själar som frågar efter nåden till bönen om nåden istället för att hänvisa dem till Ordet och sakramenten. Lutherska pietister, t.o.m. en man som Fresenius, har gjort samma sak. Bakom denna felaktiga praxis ligger alltid, medvetet eller omedvetet, förnekandet av den syndiga världens allmänna och fullkomliga försoning genom Kristi *satisfactio vicaria* och förnekandet av sanningen att Ord och sakrament är de av Gud förordnade medel, genom vilka Gud

både erbjuder den syndaförlåtelse som genom Kristus redan finns och framkallar och stärker tron. Men ingen bön till Gud om förlåtelse, som åsidosätter Kristi *satisfactio vicaria* och nådemedlen, är bön i femte bönens mening i Fader vår. Det är en bön som kommer av självbedrägeri. Uppstår en rätt kännedom om synden, blir självbedrägeriet snart igenkänt för vad det är.

LAG OCH EVANGELIUM

(De discrimine legis et evangelii)

Eftersom Skriften innehållsmässigt sett fördelar sig på Lag och evangelium, kan en läroframställning som motsvarar Skriften inte göra annat än att genomgående behandla frågan om Lag och evangelium och deras inbördes förhållande. Redan inledningsvis måste vid beskrivningen av den kristna religionen och skillnaden mellan den och de hedniska religionerna framhållas, att den kristna religionen är evangeliets religion, medan alla icke-kristna religioner har karaktär av lagreligion. Vid beskrivningen av teologin som förmåga till kyrkans offentliga läroämbete visade vi, att man till den teologiska *habitus* också måste räkna skickligheten i att förstå och lära Lag och evangelium, både i deras enhet och i deras skiljaktighet.

I läran om Gud skilde vi mellan det naturliga och det kristna gudsbegreppet och visade då, att den i Skriften uppenbarade treenige Guden är den Gud som är syndare nådig eller evangeliets Gud, medan det naturliga gudsbegreppet inte når utöver Lagen och därför bara räcker till skapa ett ont men inte ett gott samvete. Eftersom synden är brist på överensstämmelse med den gudomliga Lagen, måste vi vid läran om synden visa vilken den gudomliga Lag är som alla människor överallt och i alla tider är förpliktigad till.

I läran om nåden var det nödvändigt att göra klart, att Guds saliggörande nåd är Guds nådiga sinnelag för Kristi skull, vilket evangelium förkunnar, och som står i ett absolut motsatsförhållande till den av Lagen krävda inneboende rättfärdigheten eller levernets rättfärdighet, *iustitia inhaerens vel vitae*. Läran om nådens förvärvande genom Kristus är sammanfattningsvis denna, att Kristus i människans ställe trätt in under den åt människorna givna Lagens förpliktelser och straff.

I läran om nådens tillämpning avvisades Lagen som nådemedel, och det visades att det är bara evangelium som är nådemedel, därför att det

erbjuder syndernas förlåtelse och därigenom verkar och stärker tron. Människans omvändelse till Gud består i att människan omvänds från Lagen, dvs. från hennes medfödda lagiska uppfattning, *opinio legis*, och till evangelium. Den kristna läran om människans rättfärdiggörelse inför Gud lärs på rätt sätt, bara när allting avskiljs som hör till Lagens område och Lagens gärningar. Även i läran om helgelsen var det nödvändigt att betona, att det inte är Lagen utan endast evangelium som verkar helgelsen och de goda gärningarna.

Den kristna läran kan alltså inte presenteras på rätt sätt, om inte skillnaden mellan Lag och evangelium bevaras och framställs. En särskild sammanställning av läran om Lag och evangelium är emellertid inte bara ytterst nyttig utan också högst nödvändig. Därför skriver våra lutherska teologer om Lag och evangelium, *De Lege et Evangelio*, på ett mycket utförligt sätt. I nyare framställningar fattas dessvärre detta viktiga kapitel antingen helt eller så omnämns det bara liksom i förbigående. Att moderna teologer inte vet vad de skall göra med lärostycket om Lag och evangelium och närmare bestämt inte ser någon skillnad mellan Lag och evangelium har sin förklaring i att de övergett *satisfactio vicaria*, vilket oundvikligen leder till att de kommer bort från evangelium och hamnar i Lagen, även om de flitigt begagnar sig av ordet evangelium och rentav tror sig ha fattat evangeliets mening på ett djupare sätt än förr i tiden.

Vad vi vill säga om Lag och evangelium, ställer vi samman i följande sju avsnitt.

1. Begreppen Lag och evangelium

Vi skiljer mellan Lag och evangelium, när båda begreppen används i sin egentliga betydelse. Lagen i egentlig mening är det Guds Ord där Gud kräver av människorna, att de till sin natur och i sina tankar, ord och gärningar skall överensstämja med de bud som han gett åt dem som rättesnöre för deras liv, och över vars överträdare han uttalar sin förbannelse.⁸³ Evangelium i egentlig mening är det Guds Ord där Gud inte alls ställer några moraliska krav på människorna och således inte heller straffar några överträdelser utan tvärtom för Kristi ställföreträ-

⁸³ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 600-601.

dande tillfyllestgörelses skull lovar dem som inte hållit hans Lag sin nåd och förlåtelse.⁸⁴

I Skriften är Lag i ordets egentliga mening allting som av människan kräver fullkomlig gärning, allting som uttalar förbannelse över överträdarna, allting som tillstoppar hela världens mun och således allting som förmedlar kunskap om synden (Gal. 3:12, 3:10, Rom. 3:19-20). I Skriften är evangelium i ordets egentliga mening allting som skänker syndarna nåd, syndaförlåtelse, frid, kort sagt: frälsning (Rom. 1:16-17, Apg. 20:24, Rom. 10:15, Ef. 6:15, 1:13). Dessutom används ordet Lag även i en bredare eller allmän mening och betecknar då hela den gudomliga uppenbarelsen, inklusive evangelium (Jes. 2:3).⁸⁵ Även ordet evangelium används för att beteckna hela den kristna läran, och då på så vis att helheten av det som skall läras i och av kyrkan betecknas efter den förnämsta delen (jfr Mark. 1:1 ff).

Även Konkordieformeln hänvisar till användningen av ordet evangelium i den bredare och i den egentliga eller trängre betydelsen. Det uppstod en strid om huruvida evangelium också kunde kallas en bot- och straffpredikan, och i synnerhet om frågan huruvida evangelium kunde sägas straffa otrons synd. Konkordieformeln besvarar frågan jakande, om ordet evangelium används i den bredare betydelsen och nekande, om det används i den egentliga betydelsen.⁸⁶ Om evangelium, fattat i ordets egentliga bemärkelse, säger Konkordieformeln, att det inte omfattar botens predikan utan endast predikan om Guds nåd. Mark 1:1 ger ett exempel på den bredare betydelsen, medan Mark. 1:15, som följer strax därpå, har den trängre betydelsen.

2. Vad som är gemensamt för Lag och evangelium

Det finns flera saker som är gemensamma för Lag och evangelium. För det första är båda Guds Ord, vilket Kristus tydligt lär (Matt. 22:37-40, 11:28). Även Paulus lär båda jämsides, t.ex. i Romarbrevet, först mycket utförligt om Lagen (kap. 1:18-3:20) och sedan mycket utförligt om evangelium (kap. 3:21-5:21 ff). Med rätta säger Konkordieformeln: ”Dessa två läror hava från världens begynnelse alltid och allestädes dri-

⁸⁴ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 514.

⁸⁵ Jfr Luther, WA 30:2, 22.

⁸⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 598.

vits i Guds kyrka med tillbörlig åtskillnad vid sidan av varandra.”⁸⁷ Denna påminnelse är förvisso nödvändig. Lag och evangelium skall predikas bredvid varandra i och av kyrkan ända till den yttersta dagen. Att detta gäller just också om Lagen, skall vi hålla fast vid mot antinomismen, som sökte tränga sig in i den lutherska kyrkan under reformationen genom Agricola och hans anhängare. Antinomismen bottnar i den felaktiga tanken att insikten om synden inte skall läras utifrån Lagen utan utifrån evangelium, och att Lagen således inte hör hemma på kyrkans utan på statens område (”på rådhuset”).⁸⁸

Agricola och hans anhängare ville inte att Lagen skulle läras i den kristna kyrkan. Men vad de ville avskaffa, behöll de under ett annat namn. De sköt in Lagen i evangelium. Dock satte de då – som Luther formulerar saken – det första längst bak. De gjorde Guds vrede till evangeliets bihang. Luther: ”De vänder emellertid på skon och lär oss Lagen efter evangelium och vreden efter nåden.”⁸⁹ Hela den antinomistiska rörelsen berodde således på logiskt och teologiskt oförstånd. Särskilt oförståndigt var det, när Agricola lärde att Lagen inte skall läras därför att den inte förmedlar rättfärdiggörelsen. Man måste argumentera tvärtom: Eftersom Lagen inte förmedlar rättfärdiggörelsen utan lär fördömsen, skall den predikas före evangelium, för att genom evangelium den av Lagen proklamerade fördömsen skall upphävas. Fördömsen genom Lagen är rättfärdiggörelsens förutsättning. Luther framhöll därför gentemot Agricola: ”Hur är det möjligt att predika om syndernas förlåtelse, där synderna inte tidigare finns?”⁹⁰ Luther går inte alls för långt, när han säger att Agricola med sin kamp mot Lagens predikan konsekvent upphävde även evangelium om Kristus som den som uppfyllt Lagen, och att han därmed upphävde hela kristendomen.

Vidare: Agricola ville att ångern eller bättringen inte skulle läras utifrån Lagen utan utifrån evangelium, därför att – och det är fullt riktigt – en ånger eller bättring av kärlek till Gud bara kan komma av evangelium. Men när han säger om den av kärleken till Gud uppväckta ångern: ”Detta är pånyttfödelsens första trappsteg, Den Helige Andes rätta andning och inblåsande. Därefter vinns en hjärtlig förtröstan på Gud, att han kommer att hålla till godo med ens dårskap”, så gjorde han därmed

⁸⁷ SKB, s. 602.

⁸⁸ WA 50, 465.

⁸⁹ WA 50, 474.

⁹⁰ WA 51, 444.

förtröstan på Gud eller tron på syndernas förlåtelse beroende av en av kärleken till Gud uppväckt ånger, alltså av förnyelsen och helgelsen. Med sin nya metod räddade han inte läran om rättfärdiggörelsen utan avvek in på romerskt spår. Därför förstår man varför Luther förde ett delvis mycket skarpt språk mot Agricola och räknade dennes uppträdande till de stormvindar med vilka djävulen i alla tider sökt släcka evangeliets uppgångna ljus.

3. Lag och evangelium som motsatser

Luther behöver inte ursäktas, och ännu mindre kan man säga att han talar på ett sätt som kunde missuppfattas när han beskriver Lag och evangelium som fullkomliga motsatser (*contradictoria*). Luther talar visserligen mycket bestämt på denna punkt. Han säger att Lag och evangelium är så vitt skilda från varandra som möjligt, och att ”skillnaden mellan dem är större än skillnaden mellan motsatser”.⁹¹ Men Luther har fullkomligt rätt: Lag och evangelium är innehållsmässigt verkligen fullkomliga motsatser. De förhåller sig till varandra som Ja och Nej. Under det att Lagen av människorna kräver fullkomlig överensstämmelse med Guds bud och förkunnar Guds vrede över alla som försyndar sig mot dem, ställer evangelium inte några som helst moraliska krav och straffar således inte heller några överträdelse, inte ens otrons synd, utan lovar istället Guds nåd för Kristi skull åt alla överträdare och åt alla av Lagen dömda utan någon god kvalitet eller några gärningar från deras sida.

Vi måste på allt sätt hålla fast vid det som en synergistisk teologi glömt bort, nämligen att samma personer som Lagen förklarar skyldiga och dömer till döden i evangelium frikänns från skulden och förtappelsen. Visst kräver evangelium tro, men den tro som evangelium kräver är inte någon mänsklig prestation. Att Gud kräver eller befäller tron på evangelium, visar att Gud menar fullt allvar med sitt erbjudande av nåden i evangelium (Apg. 16:31). Det förhåller sig dessutom så, att evangeliet självt, utan människans medverkan, framkallar den tro som det kräver (Rom. 10:17). Den tro som evangelium fordrar är, som Luther säger, inte någon i Lagen befalld gärning som likt kärleken, lydnaden

⁹¹ Inter se longissime distincta et plus quam contradictoria separata sunt. WA 40:1, 520.

m.m. är befallda i Lagen, utan tron är verkad av löftet (*opus promissionis*). När evangelium kräver tron, intalar det självt tron i hjärtat (Apg. 16:30-34).

För att belysa den fullständiga olikheten mellan Lag och evangelium vad beträffar deras innehåll har de lutherska teologerna också påpekat den väsentliga skillnaden mellan Lagens löften och evangeliets löften och betecknat Lagens löften som betingade (*promissiones conditionales*) och evangeliets löften som rena nådelöften (*promissiones gratuitaes*). Fast det har bestridits av några antinomister (Andreas Poach, Anton Otto), måste vi med Skriften tala även om Lagens löften, därför att Lagen lovar dem som verkligen håller den det eviga livet (Gal. 3:12, Luk. 10:28). Jämför man emellertid Lagens löften med evangeliets vad beträffar deras beskaffenhet, så är de rakt motsatta varandra.

Skriften är mycket angelägen om att inskräpa att Lagen utlovar livet endast åt de människor som verkligen hållit den i alla stycken. Ger vi akt på evangeliets löften, så ser vi att Skriften är full av vittnesbörd om att evangelium lovar rättfärdighet och liv åt människor som inte hållit Lagen, ty den överflödar av *particulae exclusivae*, uteslutande bestämningar: ”utan lag”, ”utan laggärningar”, ”icke av gärningar”, ”icke av laggärningar” (Rom. 3:21, 28, Ef. 2:9, Gal. 2:16). Således måste vi med de lutherska lärarna hålla fast vid att de villkorssatser som hör till Lagen faktiskt kräver en mänsklig prestation (Gal. 3:12, Luk. 10:28). Men i de villkorssatser som hör till evangelium (Rom. 10:9, Apg. 16:31) betecknar tron inte någon prestation eller gärning utan tillägnelsens sätt och art (*modus applicationis*). Satsen: ”Om du tror, så blir du frälst” betyder inte: ”Om du presterar tro, blir du frälst”, utan ”På trons väg, utan någon egen godhet och utan egen prestation, blir du frälst.”⁹²

Men om vi med Luther måste hålla fast vid att Lag och evangelium är *contradictoria* med hänsyn till deras innehåll, så tycks det uppstå en olöslig svårighet, ja, en skenbar förvirring. Denna skenbara förvirring kan inte undanröjas genom att man fråntar Lagen dess stränghet och evangelium dess tröst, utan den undanröjs genom att vi låter Skriften undervisa oss om ytterligare en skillnad mellan Lag och evangelium. Denna skillnad består i att båda två, Lag och evangelium, har sina olika, mot varandra skarpt avgränsade områden inom frälsningsordningen, där de gör sig gällande. Lagen skall helt visst förkunnas utan någon som

⁹² Jfr Quenstedt, Syst. II, 1018 ff.

helst avkortning (Matt. 5:17-18, Gal. 3:10, Rom. 1:18, 3:9-19), men endast i syfte att i människan väcka insikt om hennes synd och om hennes förtjänta fördömmelse. Så snart detta mål har uppnåtts, skall man tiga om Lagen och förkunna evangelium för den som är bedrövad över sin synd (Rom. 10:4, Jes. 61:1, Luk. 4:18).

Denna gränsdragning mellan Lag och evangelium är fast grundad i Skriftens utsagor i Gamla och Nya testamentet och i synnerhet i Kristi Ord och apostlarnas praxis (2 Sam. 12:13, Luk. 7:48, Apg. 2:37-39, 16:27-31). Luther skriver: "Lagen har sitt slutmål, hur långt den skall gå, och vad den skall uträtta, nämligen att 'intill Kristus' förskräcka de obotfärdiga med Guds vrede och onåd. På samma sätt har evangelium sitt särskilda ämbete och sin funktion att predika syndernas förlåtelse för de bedrövade samvetena. ... När nu båda två, Lag och evangelium, stöter samman, och Lagen finner mig vara en syndare, anklagar och fördömer den mig, men evangelium säger: 'Var vid gott mod, min son; dina synder förlätas dig', Matt. 9:2, så är ju båda två Guds Ord, men vilket skall jag följa? Det lär S:t Paulus dig: 'Men sedan tron har kommit', säger han, 'står vi icke mer under uppfostrare' [Gal. 3:25], Lagen har upphört. Ty som det ringare ordet skall och måste den lämna plats åt och ersättas av evangelium. Båda är Guds Ord, Lag och evangelium, men de är inte likställda. Det ena är lägre, det andra högre. ... När de nu brottas med varandra, så följer jag evangelium och säger: 'Adjö, Lag'." ⁹³

Till framställningen av skillnaden mellan Lag och evangelium hör också hänvisningen till deras olika kunskapskällor. Medan Lagen alltså är känd för människorna av naturen (Rom. 2:14-15), har inte ens de mest visa och i borgerligt avseende mest högstående människors hjärtan någonsin kommit på en enda tanke av evangelium (1 Kor. 2:6 ff). Därför uppvisar alla de hedniska religionerna inte den minsta likhet med den kristna religionen. De är alla lagreligioner. Det har bland de flesta representanterna för den moderna jämförande religionsvetenskapen blivit allmän sed att konstatera en likhet mellan de hedniska religionerna och den kristna. Man anser t.o.m. att de i allt väsentligt sammanfaller. Detta resultat kommer man fram till genom att ur den kristna religionen utmönstra evangelium om Kristus den korsfäste som något oväsentligt. Men i själva verket är det så, att olikheten mellan Lag och evangelium med avseende på deras kunskapskällor formar sig till ett

⁹³ Jfr WA 36, 8 ff.

motsatsförhållande därför att den naturliga människan gör sin medfödda lagreligion gällande mot evangelium. Hon anser evangelium om Guds nåd i Kristus vara en stötesten och en dårskap (1 Kor. 1:23, 2:14), till dess att den lagiska uppfattningen, *opinio legis*, som finns i hennes hjärta, övervinns genom evangelium.

I samband med frågan i vilken utsträckning Lag och evangelium är motsatser har man också diskuterat den speciella frågan om det är evangelium eller Lagen som straffar otrons synd. Konkordieformeln lär, som bekant, att otrons straff skall hänskjutas till Lagen och inte till evangelium, när man fattar ordet evangelium i dess egentliga betydelse. Mot detta har det invänts, att man inte kan se hur Lagen skall kunna straffa otron, då den inte känner till tron, och att av denna anledning måste otrons straff nödvändigtvis förläggas till evangelium. Detta var de senare filippisternas och kryptokalvinisternas huvudargument.⁹⁴

Men enligt allt vad Skriften säger oss om Lag och evangelium kan Lagen inte låta bli att straffa otrons synd tillsammans med alla andra synder, medan däremot evangelium i egentlig mening under inga omständigheter kan straffa otrons synd. Evangelium utdelar ju endast det som Kristus förvärvat med sin ställföreträdande tillfyllestgörelse, nämligen syndernas förlåtelse och därmed även förlåtelse för otrons synd. Hur skulle evangelium, som förlåter oss otrons synd, kunna straffa den? Vidare: skulle evangelium straffa otrons synd, så skulle det ju ständigt fördöma även de troende, därför att det i dem vid sidan om tron ständigt finns mycket otro kvar, som förvisso tynger deras samveten. Likaså: Skulle evangelium straffa otron, så skulle överhuvud taget ingen människa komma till tro på evangelium, dvs. bli en kristen, därför att varje människa är otroende innan hon kommer till tro.⁹⁵ Men å andra sidan måste Lagen med nödvändighet straffa otrons synd, därför att otron är förakt för Guds nåd.⁹⁶ Det bidrar till klarhet i denna fråga, om man håller i minnet att Lagen är Gud som dömer för syndens skull, *Deus propter peccata damnans*, och evangelium är Gud som för Kristi skull avlöser eller rättfärdiggör, *Deus propter Christum absolvens sive justificans*.

Man har försökt bevisa att evangelium är en bot- och straffpredikan även genom att hänvisa till Kristi lidande och död, eftersom det just är

⁹⁴ Gerhard, Loci, De Evangel., 105.

⁹⁵ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 515, 603.

⁹⁶ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 601.

Kristi lidande och död som rätt lär oss storleken av Guds vrede och den mänskliga skulden. På detta skall man svara att Guds vrede över människornas synd visserligen kan och skall läras utifrån Kristi lidande och död (Luk. 23:27-31). Men i den mån detta sker predikas inte evangelium utan Lagen, när båda orden används i sin egentliga bemärkelse (jfr Konkordieformeln: ”Lagens predikan är allt det, som förkunnar för oss våra synder och Guds vrede, det må ske på vad sätt och när som helst”).⁹⁷ I Epitome kallas den förkrossande predikan om Kristi lidande och död för ”Kristi främmande verk (*opus alienum*), genom vilket han kommer till sitt eget verk (*proprium suum officium*), som är att predika nåd.”⁹⁸

4. Lag och evangelium i sin förbindelse med varandra

Lag och evangelium skall inte bara strängt åtskiljas, utan de skall också i praktiken nära förbindas med varandra. Luther: ”Fastän dessa två till innehållet är mycket långt ifrån varandra, så är de samtidigt ytterst nära förbundna med varandra i ett och samma hjärta. Inget är närmare förbundet med vartannat än fruktan och tillförsikt, Lag och evangelium, synd och nåd. Ty de är förbundna med varandra på så sätt, att det ena uppslukas av det andra (*absorbeatur*). Därför kan det inte finnas någon fysisk förbindelse som liknar denna.”⁹⁹ Denna nära förbindelse finns redan, då en människa blir kristen eller i omvändelsen. Visst sker omvändelsen i det ögonblick då tron på evangelium tänds i hjärtat (Apg. 11:21, Kol. 2:12). Men den i evangelium framräckta syndaförlåtelsen mottas genom tron bara av den människa som genom Lagen kommit till insikt om att hon är värd att förkastas.

Den som därför inte vill predika Lagen låter inte heller evangelium eller Kristus i sitt frälsningsverk göra någon verkan. Det är det som Luther utvecklar så grundligt och i så många vändningar i kampen mot antinomismen. Även objektivt eller innehållsmässigt sett står Lag och evangelium i en sådan relation till varandra, att det som evangelium framräcker och skänker är just det som Lagen kräver, nämligen Kristi

⁹⁷ SKB, s. 600.

⁹⁸ Konkordieformeln, SKB, s. 515.

⁹⁹ WA 40:1, 527.

fullkomliga förlossning, i synnerhet att han uppfyllt den åt människorna givna Lagen och burit straffet för deras överträdelse av den (Gal. 4:4-5, 3:13). Därför säger Luther med rätta att antinomisterna med sitt krav att Lagens predikan skall bannlysas från kyrkan gör allt vad de kan för att beröva kyrkan både evangelium och Kristus.¹⁰⁰ Och ser vi närmare på den ömsesidiga relationen mellan Lagens och evangeliets verkan i människohjärtat, så är det så, att evangelium med sin rättfärdiggörelsedom måste övervinna eller uppsluka Lagen med dess fördömsedom. Luther: ”Ty nåden (som evangelium lovar oss) skall kämpa och segra i oss mot Lagen och synderna, så att vi inte förtvivlar.”¹⁰¹

Men även sedan en människa blivit kristen är Lag och evangelium fortfarande sammanflätade i henne, dvs. hon har fortfarande bruk av Lagen, och hon kan således inte vara utan Lagens predikan. En kristen behöver, i den mån hon är kristen och en ny människa, inte längre Lagen, vilket Skriften också lär (1 Tim. 1:9). För en kristen i egenskap av ny människa är Lagen fullständigt överflödigt i alla dess bruk. Utan yttre Lag vet en kristens nya människa både vad som är synd och vad som är goda gärningar, och eftersom hon till sin nya människa är helt och hållet from invärtes, så behöver hon inte längre Lagen för att på ett yttre sätt tyglas av dess hotelser och plågor.

Enligt sin nya människa har en kristen Lagen inskriven i sitt hjärta (Jer. 31:33), liksom de första människorna i skapelsen före syndafallet hade Guds Lag i sitt hjärta.¹⁰² Men en kristen, sådan hon *in concreto* existerar i denna värld, är inte helt och hållet en ny människa, utan hon bär fortfarande den gamla människan med sig. Och i detta avseende, enligt sin gamla människa, behöver hon samtliga Lagens bruk, *usus*, hur man nu än må indela eller beteckna dessa (1. det borgerliga bruket, *usus politicus seu civilis*, 2. det straffande bruket, *usus elenchticus*, 3. det tyglande bruket, *usus pedagogicus*, 4. det vägledande bruket, *usus didacticus seu normaticus*).

Därför är det inte någon motsägelse när Paulus å ena sidan säger att ingen lag är given åt de kristna, och å andra sidan redan i samma kapitel (1 Tim. 1:18) börjar med bud: ”Att så förmana dem, det ålägger jag dig ...” Detta är inte någon motsägelse, därför att hänsyn den ena gången tas till den kristne enligt den nya människan och den andra gången till

¹⁰⁰ WA 50, 471 ff.

¹⁰¹ WA 51, 54.

¹⁰² Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 604.

den kristne enligt den gamla människan som fortfarande finns i honom. Luther: ”Till anden är den troende rättfärdig, utan någon synd, och behöver ingen Lag, men till köttet har han fortfarande synd.”¹⁰³ Och på ett annat ställe: ”Den kristne är delad mellan två tidsåldrar. I den mån han är kött, är han under Lagen. I den mån han är ande, är han under nåden.”¹⁰⁴ Därför säger också Konkordieformeln: ”Vi tro, lära och bekänna, att lagens predikan bör med kraft drivas icke blott bland de icke troende och obotfärdiga, utan även bland de rätt troende och verkligen omvända, de pånyttfödda och genom tron rättfärdiggjorda”, och som skäl anförs: ”Ty ehuru de äro pånyttfödda och förnyade i sitt sinnes ande, är denna pånyttfödelse och förnyelse likväl i detta livet icke fullkomlig, utan blott påbörjad.”¹⁰⁵

Därutöver framställer Konkordieformeln, även i detalj, i vilken förbindelse Lag och evangelium står med varandra hos de kristna. För det första, eftersom den kristne till köttet fortfarande syndar dagligen och på samma gång fortfarande är böjd att inte rätt känna igen synden utan inbillar sig ”att hans gärningar och leverne är alldeles rena och fullkomliga”,¹⁰⁶ och eftersom han därigenom är i fara att avfalla från tron, så måste Lagen fortlöpande uppenbara och straffa synden hos honom. Då drivs han också att ur evangelium hämta trösten att hans synder förlåts honom för Kristi skull.¹⁰⁷ För det andra, eftersom den kristne till köttet fortfarande är böjd att missta sig ifråga om de goda gärningar som Gud vill att han skall göra, måste han genom Guds Lag, som den oföränderliga normen för ett Gud välbehagligt liv, lära sig vad som är Guds vilja med honom.¹⁰⁸ Med hänsyn till de goda gärningarna måste evangelium ständigt brukas, för att det skall verka lust och kraft till att göra Guds vilja som är känd genom Guds Lag.¹⁰⁹

Slutligen har Lagen hos den kristne enligt köttet fortfarande även den användningen, att köttet genom den på ett yttre sätt tyglas. Det rör sig inte om någon retorisk överdrift, då både Luther och Konkordieformeln säger att de kristnas kött aldrig blir fromt i detta livet utan genom-

¹⁰³ Jfr WA 17:1, 132.

¹⁰⁴ Jfr WA 40:1, 526.

¹⁰⁵ SKB, s. 516.

¹⁰⁶ SKB, s. 607.

¹⁰⁷ Jfr SKB, s. 606.

¹⁰⁸ Jfr SKB, s. 607.

¹⁰⁹ Jfr SKB, s. 605.

gående behåller sin fientliga karaktär mot Gud (Rom. 8:7).¹¹⁰ Negativt säger Skriften om de kristnas kött, att i det bor inte något gott (Rom. 7:18), och positivt säger Skriften, att det ligger i strid med den nya människan (Rom. 7:23). Med hänsyn till denna köttets beskaffenhet kan även de kristnas kött bara till det yttre tvingas in i lydnad mot Guds vilja, och detta tvång påläggs det genom Lagens predikan i ord och gärning, nämligen genom hotelser om Guds eviga vrede (Mark. 9:43 ff) och genom att straffas av plågor i detta livet (2 Kor. 12:7 ff, 1 Kor. 9:27).¹¹¹

5. Svårigheten att skilja mellan Lag och evangelium

Att skilja mellan Lag och evangelium är svårt. Inte i teorin, ty det är lätt att säga vad Lag och evangelium är. Men det är svårt i praktiken, särskilt i det egna hjärtat och i det egna samvetet. Med rätta påminner Luther gång på gång om att skiljandet mellan Lag och evangelium går utöver den naturliga människans krafter och endast kan ske genom Den Helige Andes verkan. Orsaken till detta ligger i människans naturliga beskaffenhet. Den naturliga människan söker Guds nåd och saligheten i Lagen, dvs. hon söker i Lagen det som bara finns i evangelium. Den lagiska uppfattning, *opinio legis*, är en fix idé hos den naturliga människan, och hon blir kvar i denna fixa idé till dess att Guds nåd och kraft vänder hennes hjärta bort från Lagen och till evangelium.¹¹²

Ty ifråga om de inre psykologiska processerna sker omvändelsen just på så sätt, att den gudomliga fördömsedom som genom Lagen intalats i människornas hjärta genom evangelium ersätts av den gudomliga rättfärdiggörelsedomen. Denna process kan emellertid inte ske genom något annat än Guds nåds och Guds krafts verkan (Joh. 6:44, Fil. 1:29). ”Att komma till Kristus” eller ”att tro på Kristus” är i sak ingenting annat än att i hjärtat skilja mellan Lag och evangelium eller att mot Lagens dom tro på evangeliets dom. Man har inte kunnat finna sig tillrätta med att Kristus beskriver inträdet i Guds rike, som ju alltid sker genom tron, med orden: ”Himmelriket tränger fram med storm, och människorna storma fram och rycka det till sig” (Matt. 11:12). Men man glömmer bort, att ”att tro” är detsamma som att mot Lagens för-

¹¹⁰ WA 17:1, 131 och SKB, s.606 f.

¹¹¹ Jfr SKB, s. 607 f.

¹¹² Jfr Apologin, SKB, s. 148 f.

dömelsedom gripa tag i evangeliets benådande dom. Eftersom detta alltid sker endast genom Guds skapande kraft och inte genom mänsklig kraft, beskrivs tron som en våldsverkare. Luther, Chemnitz och andra lutherska teologer betraktar det som självklart att ”rycka himmelriket till sig” syftar på tron. De gör detta för att tron för dem inte är någon vilande beskaffenhet i hjärtat (*otiosa qualitas*) utan *fides actualis*, den genom Guds makt framkallade akt som skiljer mellan Lag och evangelium, dvs. att tron mot Lagens fördömsedom griper tag i evangeliets rättfärdiggörelsedom.

Liksom att detta att för första gången skilja mellan Lag och evangelium (det är ju genom det man blir kristen) är så svårt, att det bara kan ske genom Guds verkan, så är även det fortsatta skiljandet, som sträcker sig genom den kristnes hela liv (det är genom det man förblir kristen), något som ligger helt utanför den mänskliga förmågans område. Därför säger Skriften att de kristna genom tron bevaras till saligheten i kraft av Guds makt (1 Petr. 1:5, Fil. 1:6). Att i kraft av Guds makt genom tron bli bevarad till saligheten är sakligt sett ingenting annat än att i kraft av Guds makt skilja mellan Lag och evangelium, dvs. att sätta evangeliets frikännande dom mot Lagens fördömsedom som dagligen tränger in i hjärtat på grund av tidigare och dagligen nya synder. Luther: ”Det ligger inte i människans makt att skaka av sig denna förskräckliga förfäran som Lagen åstadkommer eller någon annan hjärtats sorgsenhet.”¹¹³

När det gäller svårigheten för predikanterna att skilja mellan Lag och evangelium är Luthers kända ord på sin plats: ”Den som väl behärskar denna konst att skilja mellan Lag och evangelium, honom sätter jag på den förnämsta platsen och kallar honom för doktor i den heliga Skrift.” Det gäller att lära Lag och evangelium bredvid varandra och mot varandra och i deras förbindelse med varandra på ett sådant sätt, att de säkra alltid blir förskräckta och de förskräckta alltid tröstade. Därför skall predikanten inte ta bort någonting vare sig från Lagen eller från evangelium. Han får inte ta ifrån Lagen dess skärpa genom att blanda in evangelium, och han får inte ta ifrån evangelium dess sötma genom att blanda in Lagen. Därvid måste han förstå sig på att hålla båda innanför de områden där de enligt Guds vilja och ordning skall göra sig gällande. Inför denna uppgift kommer predikanten att misströsta om all egen skicklighet (2 Kor. 3:5), och han kommer att ge Luther rätt då denne säger: ”Utan Den Helige Ande är det omöjligt att göra denna åtskillnad

¹¹³ Jfr WA 40:1, 520.

[av Lag och evangelium]. ... Den Helige Ande måste här vara mästaren och läraren, annars kommer ingen människa på jorden att kunna vare sig förstå det eller lära det.”¹¹⁴

6. Vikten av att skilja mellan Lag och evangelium

Vikten av att skilja mellan Lag och evangelium framgår klart av att människan blir och förblir en kristen genom detta skiljande. Med andra ord: utan att Lag och evangelium skiljs åt, finns det ingen personlig kristendom. Luther: ”Detta skiljande ... är den högsta konsten i kristenheten, och alla och envar som berömmar sig av eller tar sig det kristna namnet bör känna till och kunna denna konst. Ty där det brister i detta stycke, kan man inte skilja en kristen från en hedning eller jude. Så mycket kommer det an på detta skiljande.”¹¹⁵ Och när det gäller den objektiva kristna läran är den kristen endast om man i den håller fast vid skillnaden mellan Lag och evangelium.

Den kristna läran om rättfärdiggörelsen sammanfaller sakligt sett med skiljandet mellan Lag och evangelium. Utmönstrandet av Lagen från rättfärdiggörelsen måste vara totalt. Rättfärdiggörelsen får inte – vilket Luther påminner om – göras beroende av ett enda fromt Fader vår, om läran skall behålla sin trösterika, kristna karaktär. Alla Lagens gärningar måste i detta sammanhang kopplas bort, annars blir det omöjligt att bevara den kristna läran ren och oförvanskad.

Även den kristna religionens trösterika karaktär kan bevaras endast när Lag och evangelium helt skiljs åt. Ty liksom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse och därmed Kristi förtjänst förnekas genom inblandningen av Lagen i evangeliet (Gal. 4:4-5, 2:21), så upphäver detta oordentliga och ogudaktiga förfarande även människornas visshet om Guds nåd (Gal. 3:10), och de kristna berövas den tröst som de behöver i livet och i döden. Visshet om nåden och frälsningen, *certitudo gratiae et salutis*, som skall finnas hos de kristna (Rom. 4:16), kan det inte bli tal om förrän människan i sitt samvete inför Gud är helt kvitt Lagen, dvs. inte förrän hon genom Den Helige Andes verkan genom evangelium tror, att Gud inte kräver en enda gärning av henne för att hon skall få nåden och frälsningen, utan att han tar emot henne som hon är, utan

¹¹⁴ WA 36, 13, 17.

¹¹⁵ WA 36, 8 ff.

att se på vad hon gjort och inte gjort. Om detta säger Luther: ”Det är omöjligt, att Kristus och Lagen skall kunna bo i hjärtat samtidigt, ty antingen måste Lagen eller Kristus vika.”¹¹⁶

Slutligen är åtskiljandet av Lag och evangelium också nödvändigt för förståelsen av Skriften. Med rätta säger Konkordieformeln att detta skiljande är ”ett synnerligen klart ljus, som förhjälper till att rätt dela Guds ord och förklara och förstå de heliga profeternas och apostlarnas skrifter.”¹¹⁷ I denna utsaga ligger det inte någon överdrift. Skriften säger å ena sidan: ”Gör det, så får du leva” och å andra sidan: ”Den som tror på Sonen, han har evigt liv.” Hur skall vi kunna göra innebörden i dessa Skriftens ord klar för oss, när de förhåller sig till varandra som Ja och Nej? Som vi redan visat går det inte genom att vi med antinomisterna hänvisar Lagen till rådhuset (Matt. 5:19). Det går inte heller genom att vi med unitarierna och de moderna teologerna förkastar evangelium, som talar om Kristi *satisfactio vicaria* och rättfärdiggörelsen genom tron utan Lagens gärningar (Gal. 1:8-9, Rom. 3:23-24, 28). Klargörandet av förhållandet mellan Lagens och evangeliets ord kan inte heller ske på så vis, att vi gör en kompromiss mellan dem och säger, att människan blir rättfärdig och salig dels av nåd för Kristi skull, och dels genom egna gärningar, ty även detta förbjuder Skriften (Rom. 11:6).

Det återstår således bara ett enda sätt att förstå Skriften: Vi låter både Lagens och evangeliets ord stå kvar i hela deras vidd, men vi skiljer mellan Lag och evangelium på så vis, att vi låter dem förbli inom de områden som Gud anvisat dem. Lagen finns till för att uppenbara synden, inte för att förlåta den. För det senare ändamålet, syndernas förlåtelse, har evangelium givits. Har alltså Lagen uppenbarat synden, skall man sedan tåga om den och låta evangeliet ensamt få ordet och sedan behålla det. Så och endast så kan Skriften förstås.

Vi skall peka på ytterligare några detaljer. Inte bara romarna utan även de protestantiska synergisterna skapar av skriftställen som 1 Kor. 10:12 (avfallets möjlighet) och Rom. 8:38-39 (visshet) en mellanform av båda och lär då på fullt allvar, att en kristen inte kan vara viss om sin frälsning utan skall sväva mellan fruktan och hopp. Den som kan skilja mellan Lag och evangelium låter bägge grupperna av skriftställen stå kvar i hela sin vidd. Men han låter de skriftställen som innehåller var-

¹¹⁶ WA 40:2, 19.

¹¹⁷ SKB, s. 597.

ningar för avfall syfta på den kristne enligt den gamla människan, i den mån han fortfarande anfäktas av köttslig säkerhet, vilken skall straffas med Lagen. De skriftställen som talar om frälsningens visshet låter han syfta på den kristne enligt den nya människan, i den mån han som en fattig syndare skall tro på evangelium och faktiskt gör det.

Även Hebr. 12:14, "Utan helgelse får ingen se Herren", har försetts med vidunderliga och omöjliga tolkningar för att få det till överensstämma med de skriftord som försäkrar tron om frälsning utan Lagens gärningar. Den rätta överensstämmelsen består i att Hebreerbrevets ord förstås som Lag, nämligen som en varning för köttslig säkerhet och därför riktar sig de kristna, i den mån de riskerar att hemfalla åt köttslig säkerhet. Men i den mån de kristna har en förskräckt och förkrossad ande och tror på evangelium om frälsningen för Kristi skull, angår dessa hotande, straffande ord inte dem.

7. Förnekare av skillnaden mellan Lag och evangelium

Skillnaden mellan Lag och evangelium upphävs:

1. *Av romarna.* Tridentinum fordrar med stor bestämdhet, att Lagen skall blandas med evangelium. Man fördömer läran "som om evangelium skulle vara ett blott och bart obetingat löfte om det eviga livet, utan villkoret att buden skall hållas".¹¹⁸ Rom använder sig av sammanblandandet av Lag och evangelium för att hindra uppkomsten av frälsningsvissheten som skulle omintetgöra påveväldet.

2. *Av kalvinisterna.* Eftersom kalvinisterna lär den partikulära nåden och nådens omedelbara verkan, måste de ge de av Lagen drabbade samvetena anvisningen att grunda Guds nådiga sinnelag på den ingjutna nåden, *gratia infusa*, eller på den inre förvandlingen, dvs. på helgelsen och de goda gärningarna istället för på de objektiva nådemedlen. Kalvinismen utgör ingen som helst barriär mot Roms gärningslära, ty den inefattar alltid med nödvändighet denna förvanskning. Eftersom den Andens omedelbara verkan som kalvinisterna räknar med i själva verket inte alls existerar, måste Andens påstådda verkan vara en av människan själv tillverkad produkt. Det är därför som kalvinisterna uppställer definitioner av evangelium som faktiskt är definitioner av Lagen, och

¹¹⁸ Sess. VI, Can. 203.

som stämmer överens med de definitioner som framläggs av andra företrädare av gärningsläran. De beskriver nämligen evangelium endast som en frälsningsplan eller en uppställning av villkor som människan skall uppfylla för att bli delaktig av Guds nåd.

För kalvinisterna är evangelium allt annat än förkunnelsen om eller erbjudandet av den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen. Utgår man ifrån kalvinisternas uppfattning av evangelium, kan man också förstå i vilken mening t.o.m. stränga kalvinister någon gång kan tala om ett allmänt erbjudande av evangelium. De kan tala så utan att motsäga sin lära om den partikulära nåden, därför att de förstår evangelium som en proklamation av förpliktelser och villkor som över huvud taget inte riktar sig till personer, utan får en syftning på personer först sedan dessa underkastat sig förpliktelserna och uppfyllt de uppställda villkoren.

3. *Av synergisterna.* Eftersom synergisterna tolkar evangeliets löfte om nåd som syftande endast på de människor som till skillnad från andra intar en rätt hållning gentemot nåden, upphäver de därmed skillnaden mellan Lag och evangelium. För dem är evangelium betingat av människans prestation. Därför uppfattar de inte heller evangelium som en amnesti som sträcker sig till alla människor, utan endast som proklamerandet av en frälsningsplan, vars innehåll är att Gud vill vara de människor nådiga som presterar den personliga självavgörelsen eller den rätta hållningen. Synergisterna upptar i evangelium från första början en på olika sätt betecknad mänsklig prestation som villkor. På så vis förfalskar de såväl Lag som evangelium, eftersom varken Lag eller evangelium låter någon skillnad i människornas hållning göra sig gällande inför Gud. Lagen förskräcker alla utan åtskillnad, och evangelium försäkrar alla om nåden utan åtskillnad (Rom. 3:23-24).

4. *Av alla förnekare av "satisfactio vicaria".* Skriftens lära om Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse har sin grund i en tvåfaldig egenskap hos Gud. Den första är att Gud på ett okränkbart sätt är helig och rättfärdig, vilket har till följd att han av människor kräver att de skall hålla den Lag han gett dem, och att hans vrede drabbar överträdare. Den andra egenskapen är att det i Gud finns en underbar kärlek, vars följd är att Gud skänkt världen sin Son och genom dennes gärning och lidande försonat världen med sig själv. Därför avskaffas både Lag och evangelium samt skillnaden dem emellan av alla som förnekar Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse.

5. *Av företrädarna av en högre enhet mellan Lag och evangelium.* I nyare tid talar man om en högre enhet som teologin skall söka etablera

mellan Lag och evangelium. Meningen med detta är att det inte innehållsligt sett kan bestå någon riktig motsats, utan bara en graduell motsats mellan Lag och evangelium. Båda sägs av människan kräva moraliska prestationer, varvid de av evangelium fordrade gärningarna är av annan kvalitet och kvantitet. Evangelium uppfattas som en modifierad lag. I varje fall den äldre Luther skulle inte längre ha sett och hävdat denna högre enhet mellan Lag och evangelium. Däremot sägs Zwingli till skillnad från Luther ha förstått Lagens och evangeliets fullkomliga väsenslikhet. Till detta är följande att säga: Man skulle visserligen kunna tala om en högre enhet mellan Lag och evangelium i en rätt betydelse, nämligen i den meningen att båda är Guds Ord eller – mer konkret uttryckt – att det är en och samme Gud som i Lagen kräver och anklagar och som i evangeliet låter alla krav falla och avlöser. Luther säger: "Lagen är Gud som anklagar och dömer, evangelium är Gud som avlöser och rättfärdiggör",¹¹⁹ Men denna högre enhet, enligt vilken båda är Guds Ord och samme Gud i båda handlar med människan, är just det som de moderna teologerna vill avvisa. Man betecknar denna uppfattning om Gud och hans handlande som något som saknar begreppslig enhet, som något fragmentariskt eller uppspaltat. Ett med förnuft utrustat väsen – vilket människan nu är – sägs inte kunna nöja sig med något sådant. Därför strävar de efter att få Lag och evangelium in under ett enhetligt, högre begrepp på så vis, att man låter inte bara Lagens utan även evangeliets löfte vara betingat av mänskligt handlande.

Detta innebär emellertid att evangelium förvandlas till Lag. Luther och de lutherska bekännelseskriterierna skall inte klandras utan prisas för att de inte inlåtit sig på denna högre enhet utan står fast vid att Lag och evangelium i ordens egentliga mening innehållsligt sett är varandras fullkomliga motsatser (*plus quam contradictoria*). Vad det gäller vår gudskunskaps karaktär av att vara "fragmentarisk" eller "uppspaltad", vilket är följden av vår uppfattning av Lag och evangelium som motsatser till innehållet, lär oss Skriften själv att vi människor i detta liv inte äger någon annan gudskunskap än den som är "ett styckverk" eller är fragmentarisk (1 Kor. 13:9, 12).

Med andra ord: I detta livet har vi inte någon enhetlig åskådning om Guds väsen, Guds egenskaper och Guds handlande. Den enhetliga åskådningen hör till himlens skola. Ifråga om vår kunskap om Gud är vi bundna till Guds uppenbarelse, som i nedstigandet till vår svaghet är ett

¹¹⁹ Lex est Deus accusans et damnans; evangelium est Deus absolvens et iustificans.

styckverk. Detta finner sin tillämpning även när det gäller Lag och evangelium. I sin rättfärdighet dömer Gud syndarna till helvetet; i sin nåd tillsäger han samma syndare med samma beskaffenhet himlen. På vad sätt dessa två egenskaper kan sammansmälta till högre enhet i den ende och odelbare Guden undandrar sig vår kunskapsmässiga fattningsförmåga. Alltså måste vi i harmoni med Skriften lära på ett ”fragmentariskt” eller ”uppspaltat” sätt, dvs. utan rationell förmedling, såväl den Lag som fördömer människan som det evangelium som avlöser människan. Även här gäller axiomet: ”Vad som ej är bibliskt, är icke teologiskt”, *Quod non est biblicum, non est theologicum*.

DOPET

(*De baptismo*)

1. Dopets gudomliga ordning

Dopet är inte bara en kyrklig utan en gudomlig ordning som gäller för alla folk ända till den yttersta dagen. Det är inte i någon mindre grad en gudomlig ordning än evangeliets predikan eller lärandet av Guds Ord över huvud taget (Matt. 28:19-20). Den gudomliga ordningen framgår också av det apostoliska bruket. På den första pingstdagen finner vi att dopet genast är i bruk. Då är det inte fråga om något gott råd utan om en befallning som gäller i alla de fall där människor kommit till tro (Apg. 2:38, jfr även befallningen att döpa i Apg. 10:48). Att kväkarna förkastar dopet är en följd av att de förkastar nådemedel över huvud taget. De ersätter vattendopet med dopet i ”ande och eld”. Socinianerna medger i de senare upplagorna av Rakowkatekesen, att dopet är förordnat av Kristus men bara för den dåvarande tiden. På liknande sätt lär Frälsningsarmén. Den likställer dopet med omskärelsen, de heligas fotatvagning och andra ”judiska ceremonier” som aldrig bör bli bindande för våra samveten.

Nyare teologer, särskilt (men inte bara) företrädare för den kritiska riktningen, försöker allt vad de kan att bevisa att det kristna dopet inte kan återföras på någon Kristi befallning att döpa. Även om man medger att dopet var i allmänt bruk i den apostoliska kyrkan, så skulle apostlarna och församlingarna av flera skäl – t.ex. enligt judiska och hedniska analogier och med anledning av Johannesdopet – av sig själva ha kommit på dopet. T.ex. Holtzmann påstår att någon egentlig instiftelse ge-

nom den historiske Jesus inte kan bevisas, även om Matt. 28:19 tillskriver den uppståndne Jesus dopbefallningen.¹²⁰ Nu är enligt Holtzmann tron på den uppståndne Kristus urkristet allmängods, men orsaken till denna tro ligger inte i Kristi faktiska uppståndelse utan i en önskan (särskilt hos Petrus och Paulus) att ha en uppstånden frälsare. Holtzmann klagar över att en så "representativ" luthersk teolog som A. von Öttingen förebrår honom för en förutfattad dogmatisk mening. Öttingen skulle emellertid ha kunnat säga ännu mer utan att bli osaklig. I läran om dopet och särskilt ifråga om Kristi dopbefallning förleder Holtzmanns aversion mot kristendomen honom till den ena logiska absurditeten efter den andra. Att apostlarna inte känt till någon Kristi dopbefallning, vill han bevisa bl.a. med hänvisning till att Paulus personligen endast döpte några få och att Petrus i Kornelius hus befäller dopet men inte själv döper. Inte heller evangelisten Johannes skall ha känt till någon Kristi dopbefallning, eftersom han berättar i Joh. 3:22, 4:2 att Kristus visserligen döpte men inte egenhändigt utförde dopet. Den som inte bara tillåter sig sådana absurditeter utan också framför dem med överlägsen ton bevisar därigenom att han mist all förmåga att vara saklig ifråga om dopet och dopbefallningen. Holtzmann nämner flera teologer som "bevisat den matteiska dopbefallningens icke-historiska karaktär".

Mot dopbefallningens historicitet i Matt. 28:19 har man också invänt att man nog inte kan tilltro de första kristna sådana reflektioner om Fadern och Sonen och Den Helige Ande som den i Matt. 28:19. Till detta skall sägas att de teologer som gör denna invändning daterar sin egen brist på kunskap i den kristna läran 1900 år bakåt i tiden och helt ohistoriskt överför den på den första kristenheten. Enligt allt vad vi från evangelisternas och apostlarnas brev vet om de första kristnas kunskapsnivå, så hörde kunskapen om Fadern, Sonen och Den Helige Ande till deras tros ABC. Det förvånar oss således inte heller, att det redan i Didaché¹²¹ och hos Justinus¹²² talas om dopet i Faderns och Sonens och Den Helige Andes namn som något självklart och känt av alla.

När moderna teologer av den positiva riktningen erkänner dopet som en ordning, som enligt Guds vilja och befallning skall förbli i kyrkan ända till den yttersta dagen, men samtidigt till skillnad från de gamla teologerna avvisar ordningens "statiskt lagiska" karaktär, är det inte

¹²⁰ Neutest. Theol. I, 452.

¹²¹ De tolv apostlarnas lära (Didaché), Kap. 7, 1.

¹²² Apol. 1, 61.

klart vad de menar med denna motsättning. Eftersom dopet är en särskild form för att betyga och tillämpa evangeliet, innebär detta att kyrkan är bunden till dopet lika litet något lagiskt som att hon är bunden till evangeliets predikan. Att en människa även utan dopet kan äga nåden och saligheten – en sak som i svärmiska kretsar gjorts gällande mot den gudomliga ordningen eller åtminstone mot dopet som nådemedel – beror enligt luthersk lära på att evangeliets Ord förmedlar inte bara en del av utan hela den av Kristus förvärvade frälsningen. Detta berövar inte dopet karaktären av att vara gudomlig ordning, lika litet som nattvarden upphör att vara gudomlig ordning för att det även utan nattvard kan finnas tro på syndernas förlåtelse i kraft av evangeliets Ord.¹²³

2. Dopets materia

De gamla teologerna talar om en dopets materia och menar med det vattnet och vattnets applicering. Det är ett bra lärosätt. Till dopet hör förvisso vatten, därför att Skriften inte nämner något annat element med vilket dopet skulle kunna utföras. Ersätts vattnet med en annan vätska, så gör detta dopet ovisst, och den som döps på så sätt skall anses vara odöpt.¹²⁴ Luther kallar det för ett gyckel och hån av sakramentet, om någon skulle vilja använda något annat än det bestämda elementet, nämligen vatten.

När det gäller vattnets applicering kan detta ske genom neddoppande, begjutande eller bestänkande, därför att det grekiska *baptizein* betecknar inte endast neddoppande utan varje sätt att två (jfr Luk. 11:38 där *baptizein* betyder tvätta). *Niptesthai* och *baptizesthai* används genomgående i Skriften som synonymer, vilket framgår av Mark. 7:3. Med anledning av Mark. 7:4 och Luk. 11:38 framhåller Cremer med rätta att *baptizein* på den tiden var den tekniska termen för tvagningar liknande de levitiska. För övrigt betyder dopets yttre form inte bara att dö och bli begravnen med Kristus (Rom. 6:4) utan också att synden avtvås (Apg. 22:16), att Den Helige Ande utgjuts (Tit. 3:5-6) och att bli bestänkt med Kristi blod (Hebr. 10:22, jfr 2 Mos. 24:8, Hebr. 9:19, 1 Kor. 10:2).

¹²³ Jfr schmalk. art., SKB, s. 331.

¹²⁴ Jfr Luther, WA Br 6, 353.

3. Vad som gör dopet till dop (forma baptismi)

Det som gör dopet till Kristi dop är det faktum att Kristus till denna vattnets applicering gett sin befallning och sitt löfte (jfr Augustinus: "När Ordet kommer till elementet, så blir det ett sakrament").¹²⁵ Till dopet hör således a) vatten, b) vattnets applicering, c) Kristi ord, nämligen: "Döp i Faderns och Sonens och Den Helige Andes namn."¹²⁶

Moderna teologer vill inte erkänna någon befalld dopformel i ordets strängare bemärkelse. Någon påminner dock i detta sammanhang samtidigt om att det i den hedniska världen fanns många slag av dop i gudars och människors namn, och att Kristus fördenskill gett anvisning om att hans dop bland alla folk, till skillnad från alla andra dop i bruk, skulle ske "i Faderns och Sonens och Den Helige Andes namn."¹²⁷ Mot uppfattningen att ha denna dopformel från Matt 28:19 anføres att Petrus på pingstdagen förmanade dem som kommit till tro, att låta döpa sig i Jesu Kristi namn, och att det kristna dopet även på annat håll i Skriften kort karakteriserats som ett dop i Herrens Jesu namn eller i Herrens namn eller ännu kortare som dop till Kristus Jesus (Apg. 2:38, 8:16, 10:48, Gal. 3:27, Rom. 6:3).

Men svårigheten här är självskapad. Det finns inte den ringaste anledning att anse dessa kortare uttryck vara av apostlarna använda dopformler och att sätta dem i motsättning till Kristi dopbefallning i den treenige Gudens namn. Det förhåller sig helt enkelt på följande sätt: Då apostlarna döpte enligt Kristi befallning i Faderns och Sonens och Den Helige Andes namn, döpte de därmed i Kristi namn, på grund av Kristi namn och i relation till Kristi namn. Kristus har ju befallt dopet i Faderns, Sonens och Den Helige Andes namn; alltså är detta dop ett dop i Kristi namn. Detta dop har också sin grund i Kristi namn, därför att det förvärvats genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse (Ef. 5:26). När det gäller dopet i Kristus eller i Kristi namn, skall man inte heller glömma att beaktelsen till Kristi namn alltid innesluter beaktelsen till Den Heliga Treenigheten. Detta är Skriftens klara lära. När alla kristna böjer sina knän i Jesu namn och på så sätt ärar Kristus, ärar de samtidigt Gud Fadern och Gud Den Helige Ande (Fil. 2:10-11, 1 Kor. 12:3). Scherzer följer kyrkofäderna och säger alldeles riktigt: "Bekän-

¹²⁵ Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Joh. Tract. 80, Opp. IX, 303.

¹²⁶ WA 37, 6.

¹²⁷ Jfr Tertullianus, De bapt. c. 5.

nelsen till Kristus är bekännelsen till hela Treenigheten.”¹²⁸ Varför skall man då på ett konstlat sätt ställa de kortare uttrycken ”I Jesu Kristi namn” osv. i motsättning till Matt. 28:19?

Därutöver vet vi med säkerhet av apostlarna själva, att de inte skulle ha döpt någon som ville bli döpt till Kristus men inte på samma gång till Fadern och Den Helige Ande. Detta framgår av att de genomgående lärde om Fadern och Sonen och Den Helige Ande som innefattade i varandra (Apg. 2:14 ff, 1 Kor. 8:4 ff, 12:3 ff, 2 Kor. 13:13, Gal. 4:4-7, Ef. 1:11-14, Tit. 3:4-7, 1 Petr. 1:10-12 m.fl.).

Det har också hävdats att dopberättelserna innehåller något utöver Matt. 28:19, som då det t.ex. i Apg. 2:38 är tal om dopet i Kristi namn till syndernas förlåtelse. Mot detta skall man påminna om att i Matt. 28:19 Faderns, Sonens och Den Helige Andes namn är namn på den Gud som är syndarna nådig, och att dopet till den treenige Gudens namn därmed alltid är dopet till syndernas förlåtelse.

Även inom den lutherska kyrkan har frågan behandlats, om ett dop ”i Herrens namn”, ”i Jesu Kristi namn” osv. är giltigt under förutsättning att bekännelsen till Den Heliga Treenigheten ändå kommer till uttryck vid dopet, även om detta sker med en ordalydelse som skiljer sig från Matt. 28:19. Vi medger att ett sådant dop skulle kunna erkännas vara ett rätt dop, men vi delar de teologers mening som anser att de i dopbefallningen i Matt. 28:19 föreliggande orden är den lämpligaste, enklaste dopformeln som också utesluter allt disputerande. Deyling har säkert rätt, när han säger att Kristus utan tvivel hade viktiga skäl till att i Matt. 28:19 uttryckligen nämna namnen på Den Heliga Treenighetens tre personer.¹²⁹

En helt annan fråga är vad man skall anse om det dop som utförs av antitrinitariska samfund som begagnar sig av en trinitarisk dopformel i sin ritual. Redan Augustinus konstaterar att det inte finns många kättare som inte begagnar de i Matt. 28:19 föreskrivna orden vid dopet. I Föränta staterna har den lutherska kyrkan på flera orter kommit i beröring med ”friprotestantiska” församlingar som döper i Faderns, Sonens och Den Helige Andes namn, men som offentligt lär att Kristus inte är Guds Son utan bara en förträfflig människa, och att Den Helige Ande inte är Gud utan bildningens ande. I sådana fall har dopet trots den ortodoxa

¹²⁸ Syst., De Bapt. s. 356.

¹²⁹ Prudentia Pastoralis, s. 336.

formeln inte erkänts som kristet dop, därför att det här funnits en offentlig deklaration att man inte haft avsikt att utföra det i Matt. 28:19 av Kristus instiftade dopet. Vid ett sådant dop är det inte Guds Ord, som kommer till vattnet, utan bara en mänsklig tanke, som därtill utgör ett gyckel med Kristi ord i dopbefallningen. Dr C.F.W. Walter har rätt när han säger: ”En sådan kättersk predikant döper inte bara utan tro (vilket ändå inte hör till dopets väsen), utan också utan Guds Ord. Dess klang bibehåller han väl, men det sker för att beteckna en helt annan mening.”¹³⁰

Mot detta har det invänts att det unitariska dopet möjligtvis ändå skulle kunna vara ett rätt dop. Men här skall man inte räkna med möjligheter. Dopet är något allvarligt. Det är avsett för praktiskt bruk. Den kristne skall och vill trösta sig med sitt dop. Till denna tröst hör, att dopets fakticitet inte skall kunna ifrågasättas. Det inom ett unitariskt samfund meddelade dopet – även i det ovan anförda fallet – faller åtminstone under kategorin ovissa dop. Ovissa dop skall emellertid i praktiken behandlas som icke-dop.¹³¹

4. Dopets nådemedelskaraktär

Det gäller framför allt att klart förstå dopets nådemedelskaraktär och att hålla fast vid den. Dopet är ett av Gud förordnat medel, genom vilket Gud på ett särskilt sätt erbjuder och skänker den syndaförlåtelse som finns genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse. Med andra ord: Dopet är ett rättfärdiggörelsens medel (*medium iustificationis sive remissionis peccatorum*). Dopet är inte någon handling som vi utför för Gud, utan som Gud utför med oss genom att erbjuda och skänka oss syndernas förlåtelse.¹³² Dopet hör således inte till Lagen utan till evangelium.¹³³

Det kan klart konstateras vad dopet har gemensamt med evangeliets blotta Ord. Liksom synderna förlåts genom evangeliets Ord, är också dopet ett medel för syndaförlåtelse, ty det sker till syndernas förlåtelse (Apg. 2:38), det avtvår synderna (Apg. 22:16) och är det medel som Kristus renar sin församling med (Ef. 5:26). Och liksom evangeliets

¹³⁰ Pastorale, s. 123.

¹³¹ Jfr Luther, WA Br 6, 552 f.

¹³² Jfr Apologin, SKB, s. 268.

¹³³ Jfr Schmalk. art., SKB, s. 331.

Ord genom erbjudandet av syndernas förlåtelse framkallar respektive styrker tron och därigenom är ett pånyttfödelsens medel (1 Petr. 1:23), så är på samma sätt även dopet genom erbjudandet av samma nåd ett medel att uppväcka och styrka tron och därför likaså ett bad till ny födelse och förnyelse i Den Helige Ande (Tit. 3:5). Påståendet att pånyttfödelsen verkas bara genom dopet och inte även genom evangeliets Ord, har vi redan ovan avvisat som skriftvidrigt.

Finner man en svårighet i att dopet förblir ett bad till ny födelse även vid vuxendop, där de vuxna redan före dopet kommit till tro och blivit pånyttfödda genom tron, så är denna svårighet inte större än vid evangeliets Ord. Liksom evangeliets Ord behåller sin pånyttfödande kraft och visar den när det förkunnas för dem som redan förut är troende och genom tron pånyttfödda (1 Petr. 1:23, Jak. 1:18), så gäller samma sak om dopet när det meddelas vuxna som redan före dopet var troende och pånyttfödda. Till pånyttfödelsens bevarande och stärkande fordras samma kraft som första gången verkade pånyttfödelsen (jfr Apg. 8:38, 10:47).

Det som skiljer dopet som nådemedel från evangeliets Ord är inte bara det individuella erbjudandet och skänkandet av syndaförlåtelsen, ty detta sker ju även genom evangeliets Ord i den enskilda avlösningen. Det för dopet utmärkande är att i dopet den individuella, personligt syftande tillsägelsen av nåden genom appliceringen av vattnet på personen även blir ett synligt ord (*verbum visibile*). Så lär även Apologin: "Liksom Ordet går in i örat för att träffa hjärtat, så intränger gudstjänsthandlingen själv i ögat för att röra hjärtat."¹³⁴

Både romare, romaniserande lutheraner och reformerta, liksom även moderna teologer som vandrar i reformerta spår, lär fel om dopets nådemedelskaraktär.

Enligt romersk uppfattning gör dopet en människa delaktig av nåden genom den blotta handlingen, *ex opere operato*, dvs. utan att det hos den som döps finns någon tro som griper om syndernas förlåtelse. Tridentinum har med ett anatema avvisat den kristna läran,¹³⁵ nämligen "att vid bruket av sakramenten tron måste komma till, då ju tron omfattar dessa löften och tar emot det utlovade, som i sakramentet erbjuds."¹³⁶

¹³⁴ SKB, s. 222.

¹³⁵ Sess. VII, can. 8.

¹³⁶ Apologin, SKB, s. 224.

Den specifikt romerska läran om dopet syftar till att skilja de döpta ifrån deras dop.

Detta syfte når Rom framför allt genom två ting: För det första genom läran om dopets verkan *ex opere operato* genom vilken den personliga kristendom, som ju i grunden är tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull, helt omöjliggörs. Denna tendens har även läran om att dopet *ex opere operato* helt tar bort arvsynden, och att den kvarstående onda lusten (*concupiscentia vel fomes*) inte längre är någon synd.¹³⁷ När Tridentinum kallar dopet för trons sakrament,¹³⁸ så åsyftas en tro som inte alls finns, nämligen en tro till vilken kärleken (alltså helgelsen och de goda gärningarna) måste komma, om den skall förbinda den döpte med Kristus och göra honom till en lem i den kristna kyrkan. För det andra når Rom sitt syfte att skilja de döpta från sitt dop genom att inte låta de ur nåden fallna återvända till dopets nåd, utan hänvisar dem till den romerska botens ”andra plankor” (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*). Det hela tjänar till att hålla frälsningsovisshetens monster, *monstrum incertitudinis gratiae*, vid liv, det som påvedömetts herravälde över själarna är byggt på.

Romersk mark beträder även de nyare lutheraner som talar om en förbindelse med Kristus och t.o.m. om en pånyttfödelse genom dopet, utan att tron på syndernas förlåtelse samtidigt finns. Dopets verkan tänks som ett slags naturkraft eller ett ingjutande av materia, där något mottagande genom tron inte behövs. Företrädare för denna åsikt hävdar att döpta, även om de avfallit i otro, ändå förblir Kristi lemmar,¹³⁹ och att döpta, även om de aldrig kommit till tro, ändå bär inom sig Kristi Ande som en gåva som ingjutits i dem för hela livet.¹⁴⁰ Man har med rätta kallat detta för en teosofisk spekulatión. Enligt Skriften är pånyttfödelsen utan tro på den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen en fiktion. Skriften känner bara till en pånyttfödelse, och det är den som hos människans verkas genom tron på Kristus, dvs. genom tron på den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen (Joh. 1:12-13, 3:5, 14-15). Således är även dopet ett pånyttfödelsens medel endast genom att det skänker syndernas förlåtelse och genom denna gåva även väcker resp. styrker tron.

¹³⁷ Trident., Sess V, De pecc. orig., 5.

¹³⁸ Ibid. Sess. VI, c. 7.

¹³⁹ Delitzsch: Vier Bücher von der Kirche, s. 43 ff.

¹⁴⁰ Thomasius, Dogm. IV, 9.

Hemmahörande på romersk mark är även den i nutiden mycket populära åskådningen, att dopet först insätter den döpte i kyrkans gemenskap eller inympar honom i den nya mänskligheten och sedan, genom detta medlemskap i kyrkan eller inympande i den nya mänskligheten, gör honom delaktig i syndernas förlåtelse. Denna åskådning är romersk, därför att syndernas förlåtelse eller rättfärdiggörelsen görs beroende av medlemskap i den kristna kyrkan eller inlemmandet i den nya mänskligheten istället för av den i dopet tillsagda syndaförlåtelsen. Här är det som Dorners på sin tid sade mot Hofmann riktigt: ”Genom åtminstone principiell helgelse har vi alltså försoningen.”¹⁴¹

Skillnaden mellan den gammallutherska och den nylutherska läran om dopet kan beskrivas så här: Enligt Luthers och de lutherska bekännelseskrifternas lära är syndernas förlåtelse det egentliga, huvudsakliga goda i dopet, och av den anledningen vill man inte veta av någonting om en dopets verkan till frälsning utan tro från den döptes sida. Nyare lutheraner däremot berövar dopet både syndernas förlåtelse och tron, medlet att ta emot denna förlåtelse. De låter andliga (eller ”andekroppsliga”) krafter och gåvor meddelas genom dopet, utan att tron från den döptes sida finns som gripmedel. Däri ligger det romaniserande i deras lära.

Enligt reformert lära är dopet inget medel för syndernas förlåtelse utan bara en avbild av den syndaförlåtelse och den pånyttfödelse som Den Helige Ande påstås på något sätt verka utan eller vid sidan av det yttre Ordet och sakramenten, alltså på ett omedelbart sätt. Den lutherska läran avvisas uttryckligen även av nyare reformerta. Vill vi förstå kontroversen mellan lutheranerna och de reformerta, så måste vi få klart för oss de motiv som ligger bakom båda sidors ståndpunkter och hålla dem i minnet. Vad det handlar om anges i Luthers fråga i Lilla katekesen: ”Hur kan vatten åstadkomma en så kraftig verkan?” Alla reformerta alltifrån Zwingli förnekar att synden förlåts och pånyttfödelsen verkas genom dopet, och de anför som skäl att dopet inte kan göra eller verka dessa ting. Luthers ståndpunkt har uttryckts i de bekanta orden: ”Om Gud skulle befalla dig att ta upp ett halmstrå eller plocka bort en fjäder med ett sådant bud, en sådan befallning och ett sådant löfte, att du därigenom skulle ha alla synders förlåtelse, hans nåd och evigt liv, skulle du då inte ta emot det anbudet med glädje och tacksamhet, älska, lovprisa detta halmstrå och denna fjäder och akta dem som en högre

¹⁴¹ Glaubenslehre, II, 587.

och heligare skatt och ha dem mera kära än himmel och jord?”¹⁴² Frågan är bara den, om Gud befallt vattendopet, knutit till det löftet om syndernas förlåtelse och gjort det till ett bad till ny födelse och förnyelse i Helig Ande.

Luthers ord i Lilla katekesen är fullt tillräckliga även för den exakta dogmatiska formuleringen av Skriftens lära om dopet. Luthers och den lutherska kyrkans ställning i läran om dopet är alltså fullständigt klar. Säger den om dopet, att det ”verkar syndernas förlåtelse, frälsar ifrån döden och djävulen och giver evig salighet åt alla dem, som sätta tro till Guds ord och löften”,¹⁴³ så beror detta på Skriftens lära, att dopet är syndaförlåtelsens och pånyttfödelsens medel.

Visst säger Zwingli att han i Skriften aldrig läst att sakramenten förmedlar och utdelar nåden.¹⁴⁴ Men Zwingli bedrar sig själv, ty han har mycket väl läst i Skriften, att dopet sker till syndernas förlåtelse, att det avtvår synderna, att Kristus renar sin församling genom dopet, att dopet är ett bad till ny födelse, att dopet frälsar osv. Men Zwingli tror inte dessa ord. Han ställer upp sitt zwinglianska jag mot Guds Ords auktoritet. Så gör alla reformerta än i dag, särskilt Böhl, som visserligen hänvisar till sådana skriftställen som Apg. 22:16, Ef. 5:26, Tit. 3:5, men strax tillägger: ”Vattnet kan inte göra så höga ting.” Mot Skriftens ord sätter han helt enkelt sitt eget Nej. Skillnaden mellan den lutherska och den reformerta kyrkan i läran om dopet återges helt adekvat, när man säger att de förra tror på Guds Ords utsagor om dopet, och att de senare inte gör det. För den reformerta läran, enligt vilken dopet bara skall vara en symbol för syndernas förlåtelse och pånyttfödelsen, finns det ingen som helst anknytningspunkt i Skriften. Realencyklopedin konstaterar helt riktigt: ”Överallt föreställer man sig dopet som förmedlaren av reala, objektiva verkningar; det är inte bara en sinnebild eller en framställande symbolisk handling.”¹⁴⁵ Detta bevisar uppslagsverket med samma skriftställen som anfördes av Luther och de gamla lärarna som belägg för den lutherska läran om dopet, nämligen Ef. 5:26, Tit. 3:5, Apg. 22:16, 2:38 och 1 Petr. 3:21.

Liksom syndaförlåtelsen och pånyttfödelsen sker genom dopet som medel, verkas (inte bara avbildas!) även inlemmandet i Kristi andliga

¹⁴² WA 50, 648.

¹⁴³ Lilla katekesen, SKB, s. 369.

¹⁴⁴ Fid. Rat., ed. Niemeyer, s. 24 ff.

¹⁴⁵ Realencyklopädie, 3 uppl. XIX, s. 400.

kropp, nämligen kyrkan, av Den Helige Ande genom dopet (1 Kor. 12:13). Även helgelsen, den gamla människans död och uppståndelse till nytt liv, är inte bara symboliserade genom dopet utan verkas genom det. Paulus visar i Rom. 6:1-11 att de kristna är döda från synden men lever för Gud, och att detta är något som förmedlas genom dopet. Helgelsen, såväl i negativt avseende ("är döda från synden") som i positivt avseende ("lever för Gud, i Kristus"), är alltså skapad genom dopet. På ett vidunderligt sätt tolkar Böhl detta ställe så, att i dopet den gamla människan dödas endast symboliskt.¹⁴⁶ Detta stämmer visserligen överens med Böhls lära om dopet, enligt vilken dopet också bara bildligt förlåter synderna. Dopet är, säger Böhl, bara tecken på syndernas avtvående, *signum absolutionis peccatorum*. Men detta överensstämmer inte med Skriften, enligt vilken dopet inte bara är en symbol utan ett medel för syndernas förlåtelse. På samma sätt inte bara avbildas dödan-det av den gamla människan och den nya människans uppståndelse, utan de verkas också i dopet (Rom. 6:3 ff).

Även Luther talar om dopet som betydande något (jfr Lilla katekesen) men i en mening som står i motsats till den reformerta uppfattningen av "betydande". Enligt Luther verkar dopet självt det som det betecknar, nämligen dränkandet av den gamla människan och den nya människans framkomst.¹⁴⁷ Vi kan förlita oss på att där Gud, såsom i dopet, lovar sin nåd, dvs. syndernas förlåtelse, och tron griper om detta löfte, där dödas också den gamla människan och den nya människan manas fram och uppstår till liv. Att denna process upprepar sig dagligen har sin förklaring i att tron ännu inte är fullkomlig, och att det i den kristne finns otro tillsammans med tro under hela hans liv. Slutligen blir det alltid så, att alla som förnekar dopet som syndaförlåtelsens och pånyttfödelsens medel inte kan undvika att i likhet med Zwingli uppfatta dopet bara som en pliktsymbol. På så vis placerar de reformerta även dopet, som hör till evangelium, på Lagens område. För dem är dopet inte något där Gud handlar med oss, utan något som vi gör eller presterar gentemot Gud, med andra ord: en Lagens gärning.

När de reformerta säger att vattnet omöjligen kan verka så stora ting, så menar de inte vattnet i sig (vilket inte heller Luther i Lilla katekesen menar), utan de menar dopvattnet eller vattendopet, dvs. dopet som ett av Gud förordnat nådemedel. Därför lyder också otrons axiom: "Vat-

¹⁴⁶ Dogm. s. 356 ff.

¹⁴⁷ Jfr Stora katekesen, SKB, s. 482.

tendopet kan inte avtvå synderna, utan Anden måste göra det.” Den ande som avses är naturligtvis den ”ande” som verkar bättring och omvändelse i människans hjärta utan några nådemedel. Svärmeandarna, som förkastar dopet som förlåtelsens medel, gör detta för att främja sin skriftvidriga lära att Gud verkar pånyttfödelsen utan några nådemedel, och att dopet därför inte är nödvändigt som rättfärdiggörelsens eller syndaförlåtelsens medel, *medium iustificationis sive remissionis peccatorum* – lika litet som nattvarden och evangelium behövs som nådemedel. Detta argument är dock i högsta grad dåraktigt, ty ingen av svärmeandarna, från Münzer till nutidens reformerta väckelseivrare, har själva tigit, utan de använder det muntliga och skriftliga Ordet för att framkalla omvändelser. De tror alltså inte själva på sitt recept. Annars skulle de i likhet med kväkarna tiga helt och hållet och låta ”anden” styra och ställa som den vill.

Inom den lutherska kyrkan har man också avhandlat frågan om huruvida man vid dopet skall tala om en himmelsk materia, *materia coelestis*, som är förbunden med vattnets applicering. Som *materia coelestis* har man betecknat Guds Ord, Den Helige Ande, Kristi blod, Den Heliga Treenigheten m.m. Visserligen är allt som här uppräknats med i dopet, om än i olika relationer. Guds Ord, befallningsordet och löftesordet, är närvarande som det som gör vattnets applicering till ett dop (*forma baptismi*). Den Helige Ande är närvarande, därför att det är han som genom dopet verkar pånyttfödelsen. Kristi blod är med, därför att syndernas förlåtelse som skänks genom dopet inte förvärvats med guld eller silver, utan med Kristi utgjutna blod. Den Heliga Treenigheten är närvarande, därför att dopet sker i Den Heliga Treenighetens namn, och i synnerhet därför att Fader, Son och Helig Ande på ett särskilt sätt är närvarande överallt där nådemedlen förvaltas. Det är ju också Skriftens lära, att hela Den Heliga Treenigheten tar sin boning i hjärtat hos varje människa som kommer till tro.

Men trots allt detta är det inte tillrådligt att tala om *materia coelestis* vid dopet, redan av det skälet att Den Helige Ande, Kristi blod och Den Heliga Treenigheten i det nämnda avseendet är närvarande också vid evangeliets predikan. Sakligt sett föreligger det här således inte något dopets *specificum* på det sätt som är fallet när det gäller nattvarden. Det är bättre att med Baier och andra dogmatiker säga: ”Vi underlåter att vid detta sakrament (dopet) tala om en *materia coelestis*.” Då Luther säger, att dopet är ett vatten blandat med Kristi blod, eller att Kristi rosenfärgade, oskyldiga blod lyser och syns i dopet, vill han bara in-

skärpa, att frukten av Kristi utgjutna blod, nämligen syndernas förlåtelse, ges genom dopet.¹⁴⁸

5. Dopets bruk

Dopet som skall meddelas bara en gång skall den kristne bruka under hela sitt liv. Apostlarna uppmanar inte någonstans de kristna att upprepa dopet, men påminner dem ofta om deras tidigare mottagna dop (1 Kor. 1:13, 6:11, 12:13, Rom. 6:3 ff, Ef. 4:5, Kol. 2:12, Tit. 3:5-6, 1 Petr. 3:21). Detta sker såväl till tröst som till förmaning. Så erinrar Paulus i Gal. 3:26-27 de kristna om att de genom dopet iklätt sig Kristus, dvs. att de utan Lagen genom tron blivit Guds barn (jfr det evangeliska iklädandet av Kristus genom tron, dvs. rättfärdiggörelsen, till skillnad från iklädandet av Kristus genom Kristi efterföljd i livet, dvs. det "etiskt iklädandet", helgelsen).¹⁴⁹ I Rom. 6:3 ff använder sig Paulus av dopet till förmaning, när han undervisar de kristna om att de genom dopet är döda från synden och blivit levande för att leva i rättfärdighet.

På ett särskilt sätt belyser Petrus i 1 Petr. 3:21 dopets tröst när han påminner de kristna om att dopet frälser, därför att det är ett gott samvetes förbund med Gud. Med andra ord: På detta ställe sägs det att dopet innefattar upprättandet av ett nådens förbund mellan Gud och den döpte. Betydelsen av det grekiska ordet *eperotäma* (fråga, förfrågan, i senare grekiska: fördrag) är omstridd. Men Luthers översättning ("ett gott samvetes förbund med Gud") är utan tvivel den rätta, därför att det här – som sammanhanget visar – är tal om vad dopet självt är och gör, inte om vad de som skall döpas eller är döpta skall göra. Dopet framställs alltså här som syndaförlåtelsens medel på samma sätt som i Apg. 2:38, 22:16, Ef. 5:26, något som även framgår av tillägget: "i kraft av Jesu Kristi uppståndelse." Dopet utdelar nämligen den syndaförlåtelse som från Guds sida genom Kristi uppståndelse är en verklighet och förklarats vara tillgänglig för alla människor.

Det är därför som de kristnas dagliga bot med rätta kallas för ett återvändande till dopet eller dopförbundet genom att de troende dagligen erkänner sig vara syndare, griper den i dopet givna syndaförlåtelsen genom tron och, tröstade genom detta, söker efter bättringens rätta fruk-

¹⁴⁸ WA 49, 131.

¹⁴⁹ Luther, WA 40:1, 539 ff.

ter i ett nytt liv. Inte heller består de avfallnas bot i att de griper efter den papistiska ”andra plankan”, utan i att de återvänder till dopet, nämligen till den nåd som dopet försäkrar oss om (jfr Luther i Stora katekesen: ”Sålunda är boten ingenting annat än en återgång och ett nytt tillträde till dopet”).¹⁵⁰

Vi måste se till att vi inte låter dopet ersättas av konfirmationen, ty det visar sig just i vår tid, även i lutherska kretsar, finnas en tendens till att upphöja konfirmationen på dopets bekostnad. Med rätta säger Dr C.F.W. Walter: ”Predikanten måste akta sig, så att han inte framställer konfirmationen som en handling som kompletterar och fullbordar det i späda år före medvetandets uppkomst mottagna dopet, som om t.ex. konfirmanden först nu skulle göra den bekännelse och det löfte som uttalades genom faddrarna till sin egen. Istället skall konfirmationsakten framför allt tjäna till att såväl konfirmanderna som hela den närvarande församlingen på ett levande sätt påminns om härligheten i det dop som mottogs redan i barndomen. Att tillägga konfirmationen en sakramental karaktär är en inte sällan förekommande villfarelser i dag, särskilt hos dem som före andra vill gälla för strängt lutherskt kyrkliga.”¹⁵¹

6. Dopets objekt

Både barn och vuxna är dopets objekt. Båda dessa kategorier beskriver Skriften närmare för oss. Bland vuxna människor skall endast de som redan kommit till tron döpas (Apg. 2:41, 8:36 ff). När det gäller barn dristar vi oss inte till att slita omyndiga barn från sina föräldrar för att döpa dem eller döpa dem i hemlighet.¹⁵² Vi döper de barn som förs till oss av dem som har föräldramyndighet över dessa.

Barndopets skriftenlighet framgår av kombination av sådana skriftställen som Mark. 10:13-16 och Kol. 2:11-12. Av det förstnämnda stället framgår det, 1) att även små barn (*ta brefä*, Luk. 18:15) skall föras fram till Kristus, 2) att även små barn är i stånd att ta emot andlig välsignelse, och att de efter mottagandet av denna välsignelse faktiskt är medlemmar i Guds rike. Denna förmåga hos dem består inte i en framtida tro utan i en aktuell, dvs. i en tro som barnen har i barnaåren (Matt.

¹⁵⁰ SKB, s. 482.

¹⁵¹ Pastorale, s. 266.

¹⁵² Känt som en romersk praxis. Jfr Baumgarten, Theol. Streitigk., III, 311.

18:6, 1 Joh. 2:13), och deras medlemskap består inte i anspråk på Guds rike utan i att de faktiskt äger det (Mark. 10:14). I det andra bibelstället (Kol. 2:11-12) säger Paulus att dopet ersatt Gamla testamentets omskärelse. Det är alltså nådemedlet för barn. Förnekandet av barndopet har för det mesta sin grund i den skriftvidriga åsikten, att vuxna men inte barn kan tro (Matt. 18:3, Mark. 10:14-15).

Mot barndopet har det också invänts att det inte uttryckligen omnämns någonstans i Skriften. Av det har man dragit slutsatsen att barndopet inte varit i bruk i den apostoliska kyrkan. Den motsatta slutsatsen är emellertid lika berättigad: barndopet nämns inte uttryckligen i Skriften, därför att det ses som något självklart, i synnerhet eftersom Skriften meddelar att hela familjer döptes (1 Kor. 1:16, Apg. 11:14, 16:15, 33). Man kan knappast tänka sig att dessa varit utan barn. Skriften säger att Kristus genom vattnets bad i kraft av Ordet renar sin församling (Ef. 5:26), varav barnen enligt Kristi egen förklaring utgör en del (Matt. 18:6, Mark. 10:13-16), och Paulus låter omskärelsen vara en förebild till dopet (Kol. 2:11-12). Kyrkohistoriskt sett är det uppenbart, att barndopet var i allmänt bruk på 100-talet. ”Tertullianus omvittnar, att barndopet förekom, genom att han ogillar det.”¹⁵³ Origenes intygar att det är en apostolisk tradition.¹⁵⁴ Bretschneider säger: ”Även den äldsta kyrkan brukade, vilket vi ser redan hos Tertullianus, döpa barnen, något som inte skulle ha skett om apostlarna hade vägrat barnen dopet.”¹⁵⁵

När det gäller frälsningen av kristnas barn som dör odöpta har vi skäl för antagandet att Gud har ett för oss inte uppenbarat sätt att i dessa verka tron (jfr Luk. 1:15), något som säkert även skett hos barn av kvinnligt kön i Gamla testamentet (Mark. 10:13-16). Vi anbefaller därför sådana barn åt Guds nåd och tröstar i förekommande fall kristna föräldrar med att allt samverkar till det bästa för dem som älskar Gud (Rom. 8:28). Men samtidigt skall kristna föräldrar också förmanas att inte skjuta upp eller försumma det heliga dopet, för att inte deras barn genom deras skuld skall dö odöpta. Medan Gud inte är bunden till nådemedel, har han dock bundit oss till sådana medel (Mark. 16:15-16, Matt. 28:19-20). När det gäller de icke-kristnas barn, vågar vi inte hysa någon förhoppning om deras frälsning (Ef. 2:12). Här kommer vi in på området för Guds outgrundliga domar (Rom. 11:33).

¹⁵³ Hase, *Ev. Dogm.*, s. 432.

¹⁵⁴ *Epist. ad Rom.* V.

¹⁵⁵ *Dogm. der ev.-luth. K.* II, 649.

Att döpa klockor och andra obesjälade ting är naturligtvis ett bespottande av det kristna dopet. Luther säger: ”Fördenskull är sådant döpan-de inget dop utan en ren förvrängning, ja, ett bespottande och förhånna-de av dopet.”¹⁵⁶ Dop av döda och för döda tycks ha förekommit hos några kättare.¹⁵⁷ 1 Kor. 15:29 får inte tolkas som om de levande kunde låta döpa sig för att därigenom frälsa sådana som dött som icke-kristna, därför att den rättfärdige lever av sin tro (Hab. 2:4) och kan inte frälsas genom andras verkliga eller förmenta goda gärningar. Att den grekiska prepositionen ”*hyper*” (”för ... skull” i 1917 års sv. övers.) också har lokal betydelse medges allmänt.

7. Dopets subjekt eller vem som skall döpa

Liksom alla andliga gåvor hör även nådemedlen inklusive dopet till de troende, dvs. till alla kristna på ett omedelbart sätt, utan förmedling av ett prästerskap. Att prästen förvaltar dopet är något som han gör i det offentliga ämbetet som de troendes tjänare. Finns det inga offentliga tjänare att tillgå, så är varje kristen inte bara berättigad utan också skyldig att meddela dopet.

Kalvinisterna följer Calvin och förkastar helt och hållet lekmanndopet, särskilt dop förrättat av kvinnor, och hävdar att dopet bara kan utföras av kallade predikanter.¹⁵⁸ Det egentliga skälet till denna egen-domliga inställning avslöjar Alting, då han säger: ”De binder den eviga saligheten till ett yttre ting, därför att de menar, att barnet är förtappat, om döden inträffar före vattendopet; de vet inte att barnets frälsning är beroende av utkorelsens och förbundets nåd.” Bakom detta ligger det generella förkastandet av nådemedlen som yttre ting och sedan också fiktionen om en utkorelse som är fristående från nådemedlen. När kalvinisterna försäkrar oss, att det av lekmän utförda dopet inte alls har någon kraft, skall vi komma ihåg att enligt konsekvent genomförd kalvinistisk lära har nådemedlen inklusive dopet över huvud taget inte någon kraft. De avbildar ju bara det som Den Helige Ande verkar på ett omedelbart sätt i de utvalda.

¹⁵⁶ Jfr WA 49, 129.

¹⁵⁷ Jfr Gerhard, Loci, De Bapt., 165.

¹⁵⁸ Calvin, Inst. IV, 15, 20, jfr QuenstedtSyst. II, 115 ff.

8. Dopets nödvändighet

Fastän dopet inte är något adiaforon utan en gudomlig ordning, får det inte tillskrivas en absolut nödvändighet i den meningen att den som inte tagit emot dopet inte kan ha syndernas förlåtelse och bli frälst. Redan vid läran om nådemedlen konstaterade vi, att alla nådemedel har samma syfte och verkan, nämligen erbjudandet av syndernas förlåtelse och det därigenom verkade framkallandet och styrkandet av tron. Den som kommit till tro på evangelium äger alltså syndernas förlåtelse och salighet, även om han på grund av omständigheterna inte hunnit bli döpt.

Luther säger: ”Därför måste man förstå denna text [Mark. 16:15-16] på så sätt, att dopet därmed är befällt och bekräftat som något man inte skall förakta, utan bruka ... och ändå skall man inte lära så snävt, att om någon inte kunde komma till dopet, denne skulle bli fördömd.”¹⁵⁹ Det samma lär Quenstedt i sin utförliga framställning mot romerska lärare som hävdar dopets absoluta nödvändighet.¹⁶⁰ För att göra saken något mindre skräckinjagande lär papisterna, att barn som dött odöpta bara straffas i negativt avseende (straffet att gå förlustig saligheten, *poena damni*), inte i positivt avseende (straffet att känna förlusten, *poena sensus*), dvs. de menar att de barn som dött odöpta berövas skådandet av Gud men inte upplever någon pina.

Joh. 3:5, ”Om en människa icke bliver född av vatten och ande, så kan hon icke komma in i Guds rike”, lär inte någon dopets absoluta nödvändighet, utan textens poäng är bestraffningen av de fariséer och skriftlärdar som föraktade Johannes dop, medan publikanerna gjorde bättring och lät döpa sig (Luk. 7:29-30). I motsvarande fall skulle även vi vara tvungna att säga till den som föraktar Kristi dop, att han inte kan komma in i Guds rike om han inte döps. Luther och de lutherska teologerna gör Augustinus ord till sina egna: ”Föraktet för sakramentet fördömer, inte frånvaron av det.”¹⁶¹ Enligt luthersk lära är det tron på den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen eller pånyttfödelsen som är absolut nödvändig, men inte dopet, därför att tron kan framkallas även genom evangeliets Ord ensamt.

¹⁵⁹ WA 21, 405.

¹⁶⁰ Jfr Syst. II, 1166 f.

¹⁶¹ Contemptus sacramenti damnat, non privatio.

9. Dopritualen

Vid dopets utförande har under tidens lopp ett antal bruk uppkommit, vars syfte är att klargöra och framställa dopets väsen och verkan. Hos Dr C.F.W Walther finner man följande uppräknig av dopbruk: 1) påminnelsen om arvsynen, 2) namngivningen, 3) den s.k. lilla exorcismen, 4) korstecken, 5) bön och välsignelse, 6) den stora exorcismen, 7) läsning av Mark. 10:13-16, 8) handpåläggningen, 9) Fader vår, 10) avsägelsen av djävulen följt av den apostoliska trosbekännelsen, 11) förekomsten av faddrar, 12) iklädandet av dopklädnaden, 13) välsignelsen.

Dessa bruk är adiafora, och dopets giltighet drabbas alltså inte om någon av dem eller t.o.m. alla faller bort på grund av omständigheterna. Å andra sidan skall bruken vid dopet som en offentlig ceremoni inte överlämnas åt den enskildes godtycke – inte heller prästens. Denna rätt tillkommer endast församlingen.¹⁶² Därvid är det självklart att de enskilda församlingarna, så långt det går, villigt anpassar sig till konformitet med andra församlingar med renlärig bekännelse, både för att på ett yttre sätt vittna om enigheten i läran och för att undvika förvirring hos dem som flyttar från en församling till en annan.

När det gäller de enstaka dopbruken vill vi ge utrymme för följande anmärkningar. Påminnelsen om arvsynen har till syfte att peka på dopets nödvändighet, ”därför att vi allesammans alltifrån Adam avlas och föds i synd.” Den med dopet förbundna namngivningen påminner oss om att den döpte i sitt dop har en försäkran om nåden som är utfärdad i hans namn och alltså gäller hans person och varar under hela hans liv. Vid *exorcismen* skall man inte tänka sig en barnets kroppsliga besatthet, utan tänka på en andlig fångenskap i djävulens rike som dopet skall befria ifrån (Ef. 2:1 ff). Bruket av faddrar är av stor betydelse, ty faddrarna skall inte bara be för barnet utan också uppfostra det i den rena läran, om det vid tidig ålder skulle förlora föräldrarna. Därför skall endast renläriga personer tillåtas stå som faddrar. Personer som har en annan trosbekännelse, kan bara vara vittnen.

Genom *abrenuntiationen* (avsägelsen av djävulen) följt av trosbekännelsen kommer dopets verkan till uttryck, nämligen att barnet genom dopet tas ut ur djävulens rike och försätts i Kristi rike. Eftersom

¹⁶² Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 653.

detta endast kan ske genom barnet självt i dopet äger tro, ställs frågan om tron till barnet och besvaras av faddrarna å barnets vägnar. Här tas naturligtvis för givet att barnet i dopet har en egen tro, och att det inte döps på faddrarnas eller den kristna kyrkans tro eller på sin egen framtida tro. Man måste obetingat hålla fast vid att barnen själva har tro. Varje lära enligt vilken dopets välsignelse skulle förmedlas till barnet utan att tron finns som gripmedel från barnets sida står utanför kristendomen.¹⁶³ Dopets välsignelse består ju i syndernas förlåtelse, och syndernas förlåtelse kan inte tas emot på något annat sätt än genom tron. Frågan varifrån barnet har sin tro bör inte vara något allvarligt bekymmer för oss, ty dopet hör ju till evangelium, och evangelium äger kraften att själv verka den tro som den kräver. Tron verkas alltså i dopet genom evangelium och ingalunda genom någon fysisk eller magisk kraft som ligger i dopvattnet.

Det har sagts att det låter egendomligt, när vi vid dopet frågar barnet om tron och låter faddrar svara på det. Det finns emellertid uppenbara skäl till detta. Eftersom barnen vid dopet ännu inte kan tala, men vi av Guds Ord vet att de i dopet har en egen tro, uttalar vi det som de ännu inte kan uttala. Samtidigt tar vi vara på tillfället att vid dopet bekänna den kristna läran om barnens tro, som ju ibland förnekas i kristenheten. Därmed har vi redan svarat på frågan, om ett dopritual med frågan om tron över huvud taget är lämplig vid barndop, och om det kanske är så, att den kristna kyrkan vid barndop lite tanklöst övertagit ritualen för vuxendop. Men frågan om tron är lika mycket på sin plats vid barndop som vid vuxendop, därför att vi vet att barnen tror vid dopet. Dessutom skall frågan om tron behållas vid barndop även av det skälet, att ingen skall komma på idén ”att den kristna kyrkan har två slags dop och att barnen inte har samma dop som de vuxna.”¹⁶⁴

På frågan vid vilken punkt i dophandlingen tron skall tänkas uppkomma, lyder svaret: i den egentliga dopakten. Ty vid utförandet av ett rätt dop kan slutligen allting falla bort utom vattnets applicering i Faderns och Sonens och Den Helige Andes namn. Till detta har frågan knutits, hur man då kan fråga om barnets tro före den egentliga dopakten, och om det inte vore bättre att låta denna fråga komma efter dopakten. Men mot en sådan ordningsföljd kan man ju invända, att den är kronologiskt felaktig och framkallar den felaktiga föreställningen att

¹⁶³ Jfr Apologin, SKB. s. 224.

¹⁶⁴ Jfr Luther, WA 17:2, 82.

tron inte redan föreligger i dopet. Vi måste fördenskull låta det bero vid att det som tidsmässigt sammanfaller i den egentliga dopakten, måste särskiljas i dopritualen, därför att vi människor är beskaffade på ett sådant sätt att vi inte kan tänka och säga allt på samma gång.

Slutligen är det lämpligt att vi alla bekänner vår synd ifråga om barndopet. Ser vi på saken utan Guds Ord, förefaller oss tanken om barnatron vara egendomlig. Vi stöter oss på den. Liknande tankar hade även lärjungarna, då de klandrade dem som förde de små barnen till Jesus. Men Jesus blev misslynt och sade till dem: ”Förmena dem det icke; ty Guds rike hör sådana till.” Kristus lär sina lärjungar och samtidigt oss hur litet det förnuft som samlas i oss under årens lopp förmår, när det gäller att komma in i himmelriket (Mark. 10:15). Herren vänder alltså upp och ned på lärjungarnas uppfattning. Medan lärjungarna ansåg att barnen inte var det rätta föremålet, *subjectum quod*, för Kristi välsignelse, lär Kristus oss att de vuxna måste återföras till barnens tillstånd om de vill ha del i himmelriket. Således måste också vi ta avstånd från våra egna funderingar och genom tron på Kristi ord tänka de rätta tankarna om barnens tro och salighet.

10. Johannesdopet

Mot det johanneiska dopets ”väsentliga och fullständiga identitet med det kristna” har man gjort invändningar. Dock var Johannes dop enligt Skriften verkligen ett nådemedel med skänkande kraft, *vis dativa*, och verkande kraft, *vis effectiva*, ty även Johannes dop var ett ”bättringens dop till syndernas förlåtelse” (Mark. 1:4, Luk. 3:3). Likaså beskrivs även Johannesdopet som ett medel genom vilket Den Helige Ande verkar pånyttfödelse, och genom vilket den döpte kommer in i Guds rike (Joh. 3:5). I likhet med det kristna dopet var Johannes dop också ett ”bad till ny födelse och förnyelse i den helige Ande” (Tit. 3:5).

Visserligen är den rätta uppfattningen om Johannes dop inte av omedelbar praktisk betydelse i den meningen att ingen nuförtiden döps med detta dop. Men vid bekämpandet av Johannesdopets nådemedelskaraktär framträder oklara begrepp om syndaförlåtelsen och frälsningen, vilka måste avvisas. Thomasius säger t.ex.: ”Den syndaförlåtelse som det johanneiska dopet gav var av mera yttre, förberedande natur. ... Det gjorde den som mottog det inte till en medlem i himmelriket utan förberedde honom för det.” En syndaförlåtelse ”av mera yttre, förbere-

dande natur” är emellertid ett otänkbart begrepp. Antingen har man syndernas förlåtelse, eller så har man den inte. Thomasius utsaga strider mot Joh. 3:5.

När det gäller Apg. 19:1-6 så är två förklaringar möjliga. Antingen tolkar man orden i vers 5 som Paulus och inte Lukas ord, så att Paulus inte döpte dessa Johanneslärjungar i Efesus utan bara lade händerna på dem (så bl.a. Chemnitz och Calovius),¹⁶⁵ eller så antar man att dessa lärjungar hade blivit en sekt, vars dop inte längre var giltigt, och att Paulus därför döpte dem. Johannesdopets nådemedelskaraktär hävdas dock både av Chemnitz och av Calovius.

Vi skall här även nämna den bekanta distinktionen mellan blodsdopet, *baptismus sanguinis*, eller martyriet (Matt. 20:22), och eldsdopet, *baptismus flaminis*, eller Den Helige Andes utgjutande av särskilda gåvor (Apg. 1:5), och *baptismus fluminis* eller vattendopet. Det är endast det sistnämnda som är ett sakrament till syndernas förlåtelse.¹⁶⁶

NATTVARDEN

(*De coena sacra*)

1. Nattvarens gudomliga ordning

Liksom evangeliets predikan och dopet är även nattvarden inte bara en kyrklig utan också en gudomlig ordning. Kristus har instiftat den heliga nattvarden och likaså befallt att den skall firas i hans kyrka intill den yttersta dagen, en befallning som aposteln Paulus upprepar (Luk. 22:19, 1 Kor. 11:25). Så har också de första kristna förstått det. Vi finner att nattvarden i likhet med dopet brukades i den apostoliska kyrkan (1 Kor. 10:16-22; 11:17-34).

Konsekventa svärmare som kväkarna förkastar inte bara dopet utan även nattvarden som gudomliga ordningar att brukas i kyrkan. Även på denna punkt är kväkarna mer konsekventa än flertalet reformerta, när det gäller att avskaffa ”onyttiga yttre ting”. Medan de flesta reformerta endast vill förstå den del av instiftelseorden symboliskt som syftar på Kristi lekamen och blod, och därför bara förnekar det muntliga ätandet

¹⁶⁵ Chemnitz, Loci, De Bapti. p.m. 280 och Calovius, Syst. I, 953.

¹⁶⁶ Quenstedt, Syst. II, 1080.

av Kristi lekamen och blod (*manducatio oralis*), uppfattar kväkarna även brödet och vinet symboliskt och vill således att kristna, som är verkligt andligt sinnade, inte skall äta brödet och vinet med munnen utan endast med tron. För detta har de även ett ”skriftbevis”. Liksom de flesta reformerta åberopar Skriftens ord i Joh. 6:63, när de förnekar det muntliga ätandet av Kristi lekamen och blod, anför kväkarna sådana skriftställen som Rom. 4:17; Kol. 2:16; Upp. 3:20 med motiveringen att den sanna nattvarden firas i hjärtat. Den yttre handling som Kristus ”för de svagas skull” en gång utförde med sina lärjungar skulle inte ha varit mer bindande för den senare kyrkan än fotatvagningen, de sjukas smörjelse med olja eller avhållsamhet från blod eller förkvävda djur (Apg. 15:20).

På senare tid har teologer av den kritiska riktningen förnekat nattvarden gudomliga instiftelse och åminnelsebefallningen (som skäl har angetts: bara Paulus och Lukas återger orden: ”Gör detta till min åminnelse”, risk för utvärtens legalism, berättelsernas förmenta motsägelser, nattvarden syftning på Kristi död skulle vara omöjlig osv.). Mot detta säger Cremer: ”Inget faktum kan vara bättre belagt än att Jesus själv instiftat nattvarden för sin församling.”¹⁶⁷

Förhållandet mellan dopet och nattvarden återges på ett korrekt sätt, när de gamla teologerna betecknar dopet som *sacramentum initiationis*, invigningens sakrament, och nattvarden som *sacramentum confirmationis*, bekräftelsens sakrament. Att ta emot dopet föregår bruket av att fira nattvarden. På pingstdagen uppmanades de omvända att låta döpa sig, inte att fira nattvarden. Detta bör beaktas i kyrklig praxis (jfr påskalammsmåltiden, till vilken enligt 2 Mos. 12:48 endast sådana som genom omskärelsen redan upptagits i nådeförbundet hade tillträde).

De olika uttryck som används för att beteckna nattvarden, är dels sådana som finns i Skriften (1 Kor. 11:20, 1 Kor. 10:21), dels sådana som utvecklats i det kyrkliga språkbruket i anslutning till nattvarden ord, väsen och olika omständigheter vid firandet (eukaristi Mark. 14:23; Luk. 22:19, 1 Kor. 11:24, communion 1 Kor. 10:16, nattvard 1 Kor. 11:23. Gerhard lämnar en mängd historiskt material och redogör för kyrkliga uttryck som eukaristi, synaxis, agape, liturgi, offer, offergåvor, mysterium, altarets sakrament osv.).¹⁶⁸ Om namn bör man inte strida, så

¹⁶⁷ RE³, I,3 3 f.

¹⁶⁸ jfr Gerhard, Loci, De Sacra Coena, 3-9.

länge inte skriftvidriga läror knyts till dem.¹⁶⁹ Moderna teologer av olika riktningar visar förkärlek för beteckningen ”Herrens måltid”.

2. Nattvarden förhållande till de övriga nådemedlen

Nattvarden har det gemensamt med evangeliets Ord och med dopet att den är ett rättfärdiggörelsens medel (*medium iustificationis sive remissionis peccatorum*). Inte heller nattvarden hör till Lagen utan är ett rent evangelium, dvs. den är inte någon gärning som vi gör för Kristus, utan något som Kristus gör för oss. Den är ett verk genom vilket Kristus erbjuder och skänker oss den av honom förvärvade syndaförlåtelsen. Detta får ett klart uttryck i instiftelseorden: ”Tag, ät, detta är min lekamen, för er utgiven” och ”Detta är mitt blod, för er utgjutet”.

Dessa ord kan inte ha någon annan betydelse än att det inte längre är vi själva som inför Gud skall betala för våra synder, utan att betalningen för våra synder redan har skett genom Kristi för oss utgivna lekamen och hans för oss utgjutna blod. Luther: ”Mässan [nattvarden] är inte någon gärning eller något offer [av människor] utan ett ord om och ett tecken på den gudomliga nåd som Gud använder för att upprätta och styrka vår tro på honom [nämligen att han är oss nådig].”¹⁷⁰ Samma sak sägs i Apologin: ”den [nattvarden] är instiftad till att vara ett insegel på och ett vittnesbörd om syndernas förlåtelse av nåd och att den därför vill mana ängslade samveten att vara fast övertygade om och tro, att synderna förlåtas dem av nåd.”¹⁷¹

Gemensamt för nattvarden, den enskilda avlösningen och dopet är att de i sig innefattar en individuell, mot en enskild person riktad tillsägelse av syndernas förlåtelse. Dock markeras *differentia specifica*, dvs. det som ger nattvarden dess särart, mycket tydligt i Skriften, ty i nattvarden bekräftas och beseglas det individuella, till den enskilda personen riktade frikännandet från synd och skuld genom framräckandet av Kristi lekamen och blod. I detta skiljer sig nattvarden ifrån de övriga nådemedlen.

Men just detta underbara nådemedel har inom kristenheten på det mest häftiga och skändliga sätt angripits och förvanskats, och detta av

¹⁶⁹ Jfr Luther, WA 18,102 ff.

¹⁷⁰ WA 10:2, 220.

¹⁷¹ SKB, s. 276, likaså Schmalk. art. IV, SKB, s. 331.

Rom, av de reformerta och av nyare lutherska teologer. Den mångfaceterade villfarelsen kräver därför en ingående framställning av Skriftens lära om nattvarden.

3. Skriftens lära om nattvarden

Inom den yttre kristenheten framställs tre olika läror om nattvarden:

1) Läran att endast Kristi lekamen och blod finns i nattvarden, eller att bröd och vin i nattvarden förvandlas till Kristi lekamen och blod. Detta är förvandlingsläran (*transubstantiatio*), en lära som alltsedan Laterankonciliet år 1215 är den romerska kyrkans officiella lära¹⁷² och särskilt fått sitt uttryck även i Tridentinum.¹⁷³

2) Läran att i nattvarden finns endast bröd och vin eller, vilket är samma sak, att brödet och vinet endast är avbilder (symboler) av Kristi frånvarande lekamen och blod. Så lär inte bara Zwingli utan även Calvin, alla reformerta och alla reformerta sekter. Att Calvin skulle ha fördjupat Zwinglis syn på nattvarden och intagit en slags mellanställning mellan honom och Luther är en i den moderna dogmhistorien omtyckt, men icke desto mindre helt felaktig mening. I enhetsdokumentet *Consensus Tigurinus*, som Calvin själv redigerade i kalvinistisk riktning, heter det om Kristi lekamen att denna i nattvarden är ”så avlägsen som himlen är ifrån jorden”, och den ordagranna (*literalis*) tolkningen av instiftelseorden förklaras vara ”mycket förvänd”.¹⁷⁴

3) Läran att i nattvarden finns såväl bröd och vin som Kristi lekamen och blod, eller att i nattvarden Kristi lekamen tas emot med brödet och hans blod med vinet, och detta genom en förening som bara äger rum i nattvarden. Därför kallas denna förening för *unio sacramentalis* till skillnad från *unio personalis* som äger rum mellan gudomen och mandomen i Kristi person, och till skillnad från *unio mystica* som äger rum mellan Kristus och de trogna. Detta är den lutherska kyrkans lära, sådan den kommer till uttryck i Luthers Lilla katekes, i Augsburgska bekännelsen och i Konkordieformeln.¹⁷⁵ När det i art. X i Augsburgska bekännelsen heter att Kristi lekamen och blod verkligen är närvarande

¹⁷² Jfr Mansi XXII, 982.

¹⁷³ Jfr Trident., Sess. XIII, can. 2 och Seeberg, Dogmengeschichte II, 10 f; 21 ff; 58 ff, 113 ff.

¹⁷⁴ Jfr *Consensus Tigur.* XXV och XXII, ed. Niemeyer, s. 196.

¹⁷⁵ SKB s. 372, 60, 519.

”under brödets och vinets gestalt”, skall det inte förstås som någon ”skengestalt”, utan så som det förklaras i Apologin, nämligen att ”Kristi lekamen och blod äro i sanning och väsentligen närvarande och utdelas tillsammans med de ting, som synas, brödet och vinet.”¹⁷⁶

På frågan vilken av dessa läror som är den heliga Skrifts lära, svarar vi följande:

1. Den romerska förvandlingsläran är utesluten, eftersom i Skriften brödet och vinet även efter konsekrationen fortfarande omtalas som närvarande (1 Kor. 11:27). Den romerska invändningen, att bara brödets yttre gestalt eller ett skenbröd är närvarande, strider mot Skriftens ord som inte talar om skenbröd utan om bröd. Därför betecknar Luther i Schmalkaldiska artiklarna den romerska förvandlingsläran som ”den sofistiska spetsfundigheten”, och mot den anför han 1 Kor. 10:16 och 1 Kor. 11:28.¹⁷⁷ På ett annat ställe kallar Luther transsubstantiationen också för ”en munkdröm, bekräftad av Thomas ab Aquino och godkänd av påvar.”¹⁷⁸

Det romerska förfarandet att ersätta bröd med skenbröd är så godtycklig, att alla Skriftens utsagor skulle kunna förvandlas bara till ett sken, om sådant tilläts. Förvandlingsläran hör ihop med allt det ofog som den romerska kyrkan bedriver med nattvarden, nämligen mässoffret, varigenom Kristi offer på korset påstås bli oblodigt upprepat,¹⁷⁹ liksom förvarandet, uppvisandet, tillbedjandet, processioner där hostian, som uppges vara Kristi lekamen, bärs omkring (Kristi lekamens fest), kalkens undanhållande från lekmän med motivering från konkomitansläran. Dessa ting kommer senare att närmare behandlas.

2. Den reformerta läran om frånvaron av Kristi lekamen och blod är utesluten, därför att Skriften betecknar Kristi lekamen och blod som närvarande inte bara för tron utan också för nattvardsgästens mun. Med orden: ”Tag, ät”, uppmanar Kristus till ett åtande med munnen, och om det som räcks fram till munnen och tas emot av den säger Kristus, att det är hans lekamen och blod. De reformertas påstående att Kristi le-

¹⁷⁶ SKB, s. 185.

¹⁷⁷ SKB, s. 332.

¹⁷⁸ WA 11, 441.

¹⁷⁹ Anknytningen mellan mässoffer och transsubstantiationen återgår på tanken, att blott Kristi lekamen och blod vore värdiga offergåvor i mässan, varför bröd och vin måste bortfalla. Det är denna romersk-katolska tanke, som Pieper-Mueller här återger. Från lutherskt håll kan dock ej hävdas, att ett logiskt sammanhang föreligger mellan offer och substansförvandling. (*T. Hardts anm.*)

kamen och blod skulle vara närvarande för tron men inte för munnen, berövar orden "Tag, ät" det objekt som Kristus själv gett dem. Chemnitz säger: "När Kristus säger 'Ät', 'Drick', så föreskriver han sättet och viset för mottagandet, nämligen att vi med munnen skall ta det som i Herrens måltid är närvarande och räcks fram."¹⁸⁰ Visserligen finner vi i instiftelseorden en mycket klar uppmaning att tro eller till det andliga ätandet. Men denna uppmaning ansluter sig till ätandet med munnen och grundar sig på det. Uppmaningen till tro ligger i tillägget: "som blir utgiven för er". Vid det muntliga mottagandet av Kristi lekamen skall lärjungarna tro, att de genom Kristi för dem utgivna lekamen har en med dem försonad Gud eller syndernas förlåtelse. Samma uppmaning ligger i orden: "Gör detta till min åminnelse".

3. Den lutherska läran om nattvarden är Skriftens lära därför att den utan strykningar och tillägg låter alla instiftelseord behålla sin giltighet, både de som anger brödets närvaro och de som anger Kristi lekamens närvaro. Med andra ord: Den lutherska läran omtolkar inte med Rom ordet bröd till skenbröd, och inte heller omtolkar den med de reformerta samfunden Kristi lekamen till Kristi skenlekamen, dvs. till en symbol för Kristi frånvarande lekamen. Den låter både sant, väsentligt bröd och Kristi sanna, väsentliga lekamen vara närvarande i nattvarden, eftersom instiftelseorden lär båda dessa ting. Detta måste vi utveckla närmare på grund av den motsatta romerska och reformerta läran.¹⁸¹

Först måste vi gå in på frågan om vad det är för sorts talesätt Kristus använder, när han räcker fram brödet till att äta och om detta bröd säger: "Detta är min lekamen". Som bekant har klassificeringen av själva detta talesätt gett upphov till mycket diskussion. Före alla lärda och olärda undersökningar står det emellertid fast, att de av Kristus använda orden är lätt förståeliga. Det kan inte råda någon tvekan om dem, eftersom Kristus vid nattvarden instiftelse och första firande inte tillfogade någon som helst kommentar till sina ord. Om någon som helst svårighet att förstå, eller ens en möjlighet till ett missförstånd, hade funnits i hans ord, så skulle Kristus ha lagt till den nödvändiga utläggningen. Frånva-

¹⁸⁰ Fundamenta Sanae Doctr., s. 12.

¹⁸¹ Pieper-Mueller uraktlåter här att understryka, att både för Luther och de lutherska fäderna den romerska villfarelsen är betydligt mindre allvarlig än den reformerta: "Vinet må förbli eller ej, för mig är det nog, att Kristi blod är där. Vinet må det gå, som Gud vill. Och hellre än att ha idelt vin med svärmarna, vill jag ha idelt blod med påven" (WA 26, 462). Transsubstantiationsläran upphäver ej nattvarden, vilket den reformerta läran gör. (*T. Hardts anm.*)

ron av varje utläggning visar klart och tydligt, att vi i instiftelseorden har att göra med ett talesätt som utan kommentarer är lätt begripligt när man hör eller läser det. I nattvarden använder Jesus ett talesätt, som terminologiskt kort och passande betecknats som *locutio exhibitiva*, ett uppvisande talesätt.

Detta är det talesätt enligt vilket vi vid framräckandet av ett föremål – även om det är förbundet med ett annat ting (dvs. då subjektet är sammansatt, *complexum*) – endast betecknar det föremål som är aktuellt för oss och till vilket vi vill dra uppmärksamheten. Detta uppvisande talesätt, *locutio exhibitiva*, används allmänt både i dagligt tal och i den heliga Skrift. Räcker vi någon t.ex. ett glas vatten, så säger vi helt enkelt: ”Det här är vatten.” Så drar Kristus med orden: ”Tag, ät; detta är min lekamen” uppmärksamheten inte så mycket till brödet som till det som räcks fram med eller under brödet, nämligen hans lekamen.¹⁸² När nyare teologer säger, att denna Luthers ”utläggning” är ”konstlad” eller rentav ”omöjlig”, så visar det bara att de förlorat ur sikte det språkbruk som är vanligt bland alla normala människor.

Vad Luthers synekdoke eller *locutio exhibitiva* uttrycker är detta: brödet och Kristi lekamen i nattvarden förblir åtskilda till sitt väsen eller till sin egen substans. Men brödet och Kristi lekamen förbinds i nattvarden genom Kristi ord och ordning med varandra till en enhet (*unio sacramentalis*). På grund av denna enhet eller förening säger vi om det nattvardsbröd som räcks fram till att ätas: ”Detta är Kristi lekamen.” Därmed förnekar vi inte brödets existens i nattvarden, men vi nämner bara den ena delen, Kristi lekamen, den som det främst kommer an på. Luther säger: ”Det är som när jag visar och sträcker fram en påse eller penningpung och säger: ’Detta är hundra gulden.’ Då syftar mitt visande och ordet ’detta’ på penningpungen, men eftersom penningpungen och gulden i viss utsträckning är ett väsen, liksom en massa, så syftar ’detta’ samtidigt på gulden.”¹⁸³ När Luther på detta sätt talar om ”ett väsen”, så vill han därmed säga att brödet och Kristi lekamen i nattvarden är genom Kristi ord och ordning förbundna till en enhet.

¹⁸² Pieper-Mueller återger här inte helt klart Luthers mening, som är att brödet verkligen står i centrum som uppbärande predikatet. Den senare ortodoxien, t.ex. Hollazius, direkt förkastade satsen, att brödet är Kristi lekamen, och Pieper-Mueller torde ej vara varse skillnaden mellan den tidigare och senare utläggningen. Jfr följande not! [nr 114] (*T. Hardts anm.*)

¹⁸³ WA 26, 444.

Därför inför han inskränkningen: ”i viss utsträckning (*aliquo modo*) är ett väsen”.

Invändningen att den ordagranna uppfattningen av nattvardsorden ”Detta är min lekamen”, ”Detta är mitt blod” måste resultera i den romerska förvandlingsläran, därför att Kristus i predikatet endast nämner sin lekamen och sitt blod, är helt fel. Denna kritik av den lutherska nattvardsläran har utövats inte bara av rationalisterna utan även av de reformerta. Att invändningen inte håller streck blir helt uppenbart, när vi ser på andra skriftställen där *locutio exhibitiva* föreligger. Kallas t.ex. Kristus Guds Son (Matt. 16:16, Luk. 1:35), så är det tydligt att Människosonen är Guds Son inte genom Människosonens förvandling till Gud, inte heller genom att Guds Son symboliseras av Människosonen, utan genom en förening (*unio personalis*). På så sätt är också det i nattvarden framräkta brödet Kristi lekamen, inte genom brödets förvandling till hans lekamen, inte genom att Kristi lekamen symboliseras brödet, utan genom att brödet är förbundet med Kristi lekamen eller genom *unio sacramentalis*. Medger de reformerta det förra, så bör de villigt medge det senare, ty båda utsagorna ligger på samma plan.

Den reformerta motsättningen i nattvardsläran behöver emellertid ytterligare behandlas. T.o.m. reformerta teologer säger att de reformerta uppvisar olikheter i framställningen av nattvardsläran. Hodge talar om en zwingliansk, en kalvinsk och en förmedlande läroform. Detta har sin riktighet. Men de reformertas tvedräkt får inte förstoras upp till onödigt stora dimensioner, något som även den reformerte teologen Shedd framhåller. Det är snarare en oenighet i fråga om uttryckssätt och särskilt i fråga om olika försök att ge skäl för läran än om någon oenighet i själva läran. Att stor överensstämmelse råder ifråga om det huvudsakliga kan konstateras utan någon större svårighet. De är alla överens om att Kristi lekamen och blod inte är närvarande i nattvarden, utan är så långt därifrån som himlen är från jorden. Det råder också allmän överensstämmelse när det gäller deras yttersta skäl till Kristi lekamens frånvaro, nämligen att Kristi lekamen bara kan ha ett lokalt och synligt närvarosätt, dvs. en närvaro som inte överskrider kroppens naturliga dimension (*dimensionem corporis*). De är alla eniga om att nattvardsorden inte skall uppfattas i egentlig betydelse utan i bildlig betydelse.

Även Konkordieformeln betygar, att de reformerta trots olikheter i talesätten är endråkiga i sin lära.¹⁸⁴ Calvin talar visserligen någon gång om att i nattvarden Den Helige Ande överför (*transfundit*) Kristi kött och blod till de troende på ett sätt, som om de genomträngde mærg och ben.¹⁸⁵ Detta är emellertid inte något närmande till den lutherska nattvardsläran. Det är å ena sidan bara ett stegrad svärmeri, nämligen fiktionen om en Andens omedelbara verkan. Å andra sidan är det en stegrad ansträngning att anpassa sig till Skriftens och den lutherska kyrkans talesätt och ge sken av att även Calvin lärde en Kristi lekamens och blods substantiella närvaro i nattvarden.

Det är sant att de reformerta sinsemellan inte är överens i fråga om till vilken del av satsen symboliken egentligen hör – till ”Detta” eller ”är” eller ”min lekamen”. Karlstadt försökte med ”Detta” genom att säga, att Kristus med ”Detta” (*touto*) inte syftade på det bröd som räddes fram till att ätas utan på sin kropp som satt vid bordet.¹⁸⁶ Zwingli försökte med ”är”, som han tolkade som: ”detta betyder (*significat*) min lekamen.” Oekolampadius och Calvin föredrog att fatta predikatets substantiv ”min lekamen” på ett bildligt sätt i betydelsen: ”Brödet är en symbol för min lekamen, ett tecken på min lekamen (*signum corporis*).” Andra föreslog att instiftelsens hela ordalydelse skulle fattas på ett bildligt sätt.¹⁸⁷ De tre här omnämnda tolkningssätten är och förblir de viktigaste.

Karlstadt och hans ”*touto*” har inte funnit många anhängare. Schenkel är allvarligt förargad på Karlstadt. Han menar nämligen att Karlstadts ”absurda påstående” så förbittrat Luther, att denne inte längre var i stånd att rätt värdera sina andra motståndares synpunkter. Men det är lika godtyckligt att med Zwingli förvandla ”är” till ”betyder”, därför att kopulan ”är” i mänskligt tal helt enkelt inte har denna innebörd. Luther säger: ”Varhelst det lilla ordet ’är’ brukas, talar man förvisso om samma tings väsen, inte om dess betydelse.”¹⁸⁸ Detta innebär att där det står ”är”, talar man alltid om vad ett ting är och inte om att det betyder något annat. Det mänskliga språket skulle upphöra att vara ett medel att göra sig förstådd på, om ”är” inte vore ”är” utan skulle betyda något

¹⁸⁴ SKB, s. 608 ff.

¹⁸⁵ Inst. IV, 17, 10.

¹⁸⁶ W² 20, 2325.

¹⁸⁷ Jfr Luther WA 54, 148 ff, där Luther uppräknar sju olika sätt att tolka instiftelseorden.

¹⁸⁸ WA 26, 277 ff.

annat. Det lilla ordet "är" står aldrig någonsin i betydelsen "betyder", vilket även reformerta teologer har medgett.

Likväl har man sammanställt en hel katalog av skriftställen, där "är" påstås stå i betydelsen "betyder". De ställen som framför allt anförs är Joh. 10:9, 15:5, 1 Kor. 10:4, Luk. 8:11, Matt. 13:38, Matt. 11:14, Gal. 4:24. Men just de anförda ställena bevisar, att "är" inte står i betydelsen "betyder". Då det i Skriften heter: Kristus är dörren, vinträdet, klippan osv., så finns det i dessa satser visserligen ett bildligt uttryck (*tropus*), men detta ligger inte i kopulan "är" utan i predikatets substantiv "dörr", "vinträd", "klippa". Kristus betyder inte dörren utan är verkligen dörren, naturligtvis inte någon naturlig dörr, som exempelvis leder från gatan in i ett hus, utan han är den andliga dörren, nämligen den dörr genom vilken människorna går in i Guds rike. På så vis förklarar Kristus själv uttrycket när han säger: "Jag är dörren; den som går in genom mig, han skall bli frälst." Därvid bibehåller kopulan "är" sin första och enda betydelse. "Är" siktar på väsendet, på det som Guds Son verkligen är, nämligen den andliga dörren till Guds rike.

Samma sak gäller om de övriga anförda exemplen. Kristus betydde t.ex. inte klippan, utan han var verkligen den andliga klippan som följde Israel genom öknen. Även om det rör sig om bilder, förblir "är" lika med "är". Vi säger visserligen, då vi pekar på en bild av Petrus: "Detta är Petrus", men vad vi vill säga är inte, att bilden betyder Petrus, utan att det som bilden framställer är Petrus, eller: detta är en avbildad Petrus. Här har Petrus blivit – för att tala med Luther – ett "nytt ord". Till bildernas kategori hör även alla de skriftställen som innehåller liknelser och allegorier (jfr Matt. 13:38: "Åkern är världen", Luk. 8:11: "Såden är Guds Ord").

Även här är meningen inte att den naturliga såden betyder Guds Ord, utan att det som framställs i liknelsen med den naturliga såden som bild är Guds Ord. På samma sätt betyder inte åkern världen, utan det som framställs i liknelsen med åkern som bild är världen. På så vis förklaras även Gal. 4:22 ff.: Det som avbildas eller framställs som typiskt genom Hagar, tjänstekvinnan, är Sinaiförbundet med dess trälar, och det som avbildas och framställs som typiskt genom Sara, den fria hustrun, är löftets eller evangeliets förbund som inte föder trälar utan barn. Luther säger: "Om svärmarna får fram en utsaga på något av jordens språk, där 'är' har betydelsen 'betyder', så skall de anses ha vunnit. Men de lyckas inte. Dessa höga andar kan inte på ett rätt sätt se på talekonsten, språkläran, eller som de betecknar det, *tropus*, som man lär

sig i skolan som barn.” (Man bör läsa Luthers hela klassisk utläggning om detta).¹⁸⁹

Särskilt viktigt är också vad Luther i detta sammanhang säger: ”Det lilla ordet ’är’ står alltså alltid fast i den heliga Skrift. Varhelst Skriften säger att en sak är det här eller det där, kan vi därför också fast och utan tvivel lita på det. Vad skulle Skriften vara, om man inte kunde lita på detta lilla ord? Då skulle ingen, inte ens en enda, sanning som uppenbarats i Skriften stå fast. Förgäves skulle det då stå i Skriften: Gud är, domen är, helvetet är, himlen är, Kristus är Guds Son osv. Ty kunde ’är’ tolkas som ’betyder’, vem kan då förhindra att en otroende skriftutläggare gjorde även Gud, domen, helvetet, himlen, Guds Son m.m. till ting som är tomma bilder?” Zwingli och alla som följer honom tar därför fel, när de menar att ”är” på inte så få ställen skall tas som ”betyder” (Hit räknar Zwingli också 1 Mos. 41:26).¹⁹⁰

Detta självbedrägeri har också flera äldre reformerta teologer insett och därför avvisat tolkningen av ”*est*” som ”*significat*”. Så skriver t.ex. Keckermann (d. 1609): ”Andra anser, att tropus ligger i kopulan (predikatet ”är”). Men inte heller det låter sig bevisas.” Mera uppseendeväckande var Johann Piscators (d. 1625) angrepp mot ”*est*” i betydelsen ”*significat*”. Han hade i början försvarat denna betydelse. Men sedan Piscator läst Daniel Hofmanns i Helmstedt motskrift, erkände han öppet att han haft fel i sitt påstående och förklarade ”att det inte kan finnas någon tropus i kopulan ’est’ (*in copula est non posse esse tropum*).” Därför tog han tillbaka sin tidigare åsikt. Schenkel anser att Zwingli nog rätt uppfattat ”det symboliska” (”das Tropische”) i nattvardsorden, men gjort det på sådant sätt att ”han något oskickligt håller sig uteslutande till kopulan och belägger sin ståndpunkt med bibliska exempel, som delvis är mycket olämpliga.”¹⁹¹

Men även *tropus* förläggande till predikatsfyllnaden ”lekamen”, så att lekamen skall stå för ”tecken på lekamen” beror på ren godtycklighet. För det första säger Kristus inte: ”Tag, ät, detta är tecknet på min lekamen” utan ”Detta är min lekamen.” Alla de heliga författare som lämnat oss en berättelse om nattvardsens instiftelse återger orden på det sättet. Ingen av dem säger ”tecknet på min lekamen”. Luther säger: ”Eftersom evangelisterna alla så enhälligt nedtecknar orden ’Detta är min

¹⁸⁹ WA 26, 270 ff.

¹⁹⁰ Jfr Luther WA 26, 277.

¹⁹¹ Realencyklopädie, 1:a utg., I, 26.

lekamen' i all enkelhet, kan man ur dessa ord utläsa, att det i dem visst inte skall vara något bildligt tal eller tropus. Ty vore det någon som helst tropus i dem, så skulle någon förvisso rört vid någon bokstav, så att texten eller meningen skulle ha blivit en annan."¹⁹²

För det andra beskriver Lukas närmare den kropp som Kristus i nattvarden räcker fram till att ätas genom att tillägga: "som är utgiven för er". Det är emellertid inte ett tecken på Kristi lekamen, utan det är själva hans lekamen, som han antagit av jungfru Maria, som blivit utgiven för oss. Därför har det också funnits några reformerta som förklarat tolkningen av "lekamen" som "tecknet på lekamen" vara omöjlig. Till och med "den andre Calvin", Beza, uttalar sig mot Oekolampadius och Calvins "tecken på lekamen". Han säger: "Om 'lekamen' skulle tas som 'tecken på lekamen', så hade det måst utsägas, för att missförstånd skulle undvikas."¹⁹³ Beza argumenterar på precis samma sätt som Luther. Han säger att "lekamen" kan inte stå för tecken på lekamen utan måste beteckna den sanna, substantiella eller väsentliga kroppen, därför att själva ordet "lekamen" i nattvardsberättelserna närmare beskrivs som den lekamen "som är utgiven för er", och likaså blodet närmare bestäms som det "som är utgjutet för er".

Dessutom vänder sig Beza mot dem som i likhet med Calvin och andra reformerta tar sig friheten att sätta "frukten och verkan av Kristi död", där det står Kristi lekamen och blod. Även mot detta substitut säger Beza: "Det vore säkert alltför absurt att tolka orden lekamen och blod som 'frukt och verkan av Herrens död'." Det absurda i denna uppfattning framställer Beza på ett träffande sätt så här: "Välan, låt oss sätta in denna tolkning, där orden lekamen och blod står, och säga: Detta är min döds följd, som är utgiven för er, och detta är min Ande, som är utgjuten för er! Kan det finnas något mera orimligt (*ineptius*) än detta tal? Ty orden 'som är utgiven för oss' nödgas dig (*adigunt*) förvisso med nödvändighet till att uppfatta detta som Kristi lekamens och blods substans."

Det är visserligen så, att flertalet reformerta lärare anser att det är ett över allt tvivel upphöjt språkbruk att sätta in bilden eller tecknet för den avbildade eller betecknade saken, och att man kan tillåta sig denna *tropus* (tecknet för det betecknade, *signum pro signato*, eller det betecknade för tecknet, *signatum pro signo*) utan att utsätta sig för misstanken,

¹⁹² WA 26, 459.

¹⁹³ Beza, Hom,2, De Coen., enl. Gerhard, Loci, De Sacra Coena, 76.

att man förfar på ett bedrägligt sätt. Böhl åberopar orientaliskt språkbruk och säger: "Orientalen behandlar bilden eller symbolen just på precis samma sätt som det därigenom uttryckta begreppet självt. Symbolen lever inför honom, och han finner inte någon så skarp skillnad mellan symbolen och det som den skall uttrycka, såsom västerlänningen gör."

Men Böhl gör orientalerna orättvisa. Säger t.ex. en arab: "Detta är en dadel", så tänker denne oriental på en verklig substantiell dadel, därför att han i likhet med alla människor i första hand alltid tar det mänskliga talets ord i deras egentliga betydelse. Skulle man, sedan han uttalat orden "Detta är en dadel", hålla en bild på en dadel eller en avbildad dadel framför honom, så skulle han genast inse, och även säga, att det där är något annat än det han talade om första gången. Luther framhöll med rätta gentemot Oekolampadius: "Därför kan Oekolampadius inte bestå med sin *tropus*, ty han vill låta dessa två uttalandena gälla som samma sak: 'Detta är min lekamen' och 'Detta är en symbol för min lekamen.' Men det tillåter inget språk."¹⁹⁴

Mot detta har det från reformert sida invänts, att det inte är nödvändigt för att undvika missförstånd att varje gång först ange att man talar bildligt eller i *tropus*.¹⁹⁵ Som ytterligare skäl har man anfört, att om vi visar någon en bild på en bestämd person, t.ex. på Karl, och då säger: "Detta är Karl", så förstår alla på en gång, att det inte rör sig om den substantiella eller verkliga människan Karl utan om en avbildad Karl.¹⁹⁶ I detta fall är varje missförstånd faktiskt uteslutet. Men detta beror på att vi tar fram bilden på Karl och således genom bildens visande från första början ger till känna, att det rör sig om en bild på Karl och inte om den verkliga människan Karl. Skulle inte bilden visas, så skulle vem som helst tänka på den verkliga, substantiella människan Karl, då orden "Detta är Karl" uttalas. När de reformerta opererar med exempel utifrån bilder (som "Detta är Petrus") och mot den egentliga uppfattningen av nattvardsorden "Detta är min lekamen" för fram sådana skriftställen, där det talas i liknelser, typer och allegorier (som "Åkern är världen"), så begagnar de sig av en bevisföring som till hundra procent beror på illusion och bedrägeri. De gör sig nämligen skyldiga till en *petitio principii*, dvs. de antar från första början, att det rör sig om en avbild av

¹⁹⁴ WA 26, 384.

¹⁹⁵ Jfr Zwingli, *Subsidium*, Opp. III, 606.

¹⁹⁶ Zwingli, *ibid.*, 345).

Kristi lekamen och blod i nattvarden. Men andra ord: De antar som bevisat det som de har för avsikt att bevisa.

För att avslöja detta bedrägeri insisterar lutherska lärare på att varje ord skall tas i sin första eller egentliga betydelse, till dess att sammanhanget eller en uttrycklig förklaring tvingar oss att sätta den bildliga betydelsen i den egentliga betydelsens ställe. Skulle man inte följa denna princip, så skulle det mänskliga språket upphöra att vara ett medel att göra sig förstådd på. Det skulle nämligen alltid råda tvivel om huruvida ett uttalande skall tas ordagrant eller bildligt, dvs. vi skulle inte veta vad den som talar eller skriver egentligen menar. Liksom utbyttandet av "är" mot "betyder" innebär även utbyttandet av den avbildade saken mot bilden (*signum pro signato* eller *signatum pro signo*) ett språkets "själv-mord". Därför finns alltid förklaringar till de bildliga uttryck och talesätt som förekommer i Skriften. Säger Kristus t.ex. till judarna: "Bryt ned detta tempel", så tillägger Skriften: "Men det var om sin kropp's tempel, som han talade" (Joh. 2:19-22). Och talar Kristus i liknelser, så talar Skriften själv om för oss att dessa ord används som bilder eller tecken för att framställa andra ting. Det finns dock i Skriften ingen grund för att fatta nattvardsorden "Detta är min lekamen, som är utgiven för er" på ett bildligt sätt.

Däremot tvingar Skriften oss inte bara genom tilläggen "som blir utgiven för er" och "som blir utgjutet för er" (Luk. 22:19-20) utan även genom förklaringarna i andra skriftställen till att fatta orden i deras egentliga betydelse. Till korintierna skriver Paulus, att den välsignade kalken är en "delaktighet av Kristi kropp" (1 Kor. 10:16). Strax därpå skriver han, att den som på ett ovärdigt sätt äter detta bröd eller dricker Herrens kalk, försyndar sig på Herrens lekamen och blod, därför att han inte gör åtskillnad mellan Herrens lekamen och annan mat (1 Kor. 11:27, 29). Inför denna apostelns förklaring om nattvardsgåvan kan de reformerta bara upprätthålla sin lära om tecken genom att tillåta sig att även här ersätta saken med bilden, så att det istället blir: "delaktighet i Kristi lekamens och blods bild" eller "delaktighet i Kristi lekamens och blods frukt eller verkan". Zwingli säger visserligen: "Troperna måste förstås med hjälp av trons ljus."¹⁹⁷ Men tron måste i andliga ting alltid ha ett Guds Ord som korrelerat. Där det fattas, finns det inte någon kristen tro utan bara mänsklig inbillning.

¹⁹⁷ Opp. III, 606.

Som redan nämnts har det även funnits företrädare (så Keckermann) för den reformerta nattvardsläran som ansett, att det inte är de enstaka orden ”Detta” eller ”är” eller ”lekamen” som skall uppfattas bildligt, utan att det är hela uttalandet eller hela meningen som skall tänkas som en symbol. Detta är att begära det orimliga i logiskt avseende. Om alla enstaka ord i meningen skall tas i egentlig mening, så kan väl ingen människa vara i stånd till att fatta det som uttalas i hela meningen som en bild. Logiskt vore då endast kväkarnas förfaringssätt. De avskaffade hela nattvarden. För det andra, ser man närmare på saken, så står det snart klart att Keckermann inte menar allvar med uppfattningen om den egentliga betydelsen av meningens beståndsdelar. Keckermann talar nämligen samtidigt om en ”betydelsens förening” (*unio significationis*) som äger rum mellan brödet och Kristi lekamen. Alltså tar han antingen ”är” som ”betyder” eller ”lekamen” som ”tecken på lekamen”; i annat fall skulle han inte komma fram till ”betydelsens” eller bildens ”förening”. Keckermann, Zanchi, Bucanus och andra som vill förelägga *tronus* till satsen som helhet förklarar till slut, att de menar att brödet är en symbol eller ett tecken på Kristi lekamen. Detta säger t.ex. Bucanus rent ut, då han skriver: *Panis est symbolum seu signaculum corporis Christi*.

Riktat vi vår uppmärksamhet på den ”tro” som föranleder de reformerta att förneka Kristi lekamens och blods närvaro i nattvarden och således föranleder dem att uppfatta nattvardsorden på ett bildligt sätt, så finner vi att de bedrar både sig själva och andra. Den reformerta nattvardsläran har inte sin grund i Skriften utan i en mänsklig fix idé, nämligen den mot Skriften fasthållna tanken att Kristus till sin mänskliga natur, alltså även till sin mänskliga kropp, inte kan äga något annat närvarosätt än det lokala och synliga. Luther: ”Hela deras grund står och faller med att Kristi lekamen, kroppsligt och påtagligt, måste vara endast på en enda ort.”¹⁹⁸

Även Calvin bedyrar gång på gång, att i den av Luther nämnda punkten ligger orsaken till hans avvikelse från Luther. I syfte att grundligt vederlägga Luthers nattvardslära vill Calvin framför allt vederlägga ”det dåraktiga påhittet” (*stultum illud commentum*), att det vid sidan om det synliga och lokala närvarosättet skulle tillkomma Kristi lekamen även ett osynligt, illokalt och övernaturligt närvarosätt. Han säger:

¹⁹⁸ WA 26, 332.

”Lutheranerna pratar om ett osynligt närvarosätt”,¹⁹⁹ och han påstår på allvar, att det inte får tillskrivas Kristus någon närvaro som överstiger hans normala dimension (*mensuram corporis, dimensionem corporis*), och som låter honom vara närvarande på flera orter samtidigt. I annat fall skulle Kristi sanna mänsklighet nödvändigtvis förloras. Calvin: ”Alltså bort med det dumma påhittet, som binder både människans ande och Kristus till brödet.”

För att klargöra förhållandet mellan den lutherska och den reformerta kyrkan måste man om och omigen påminna om, att det inom den reformerta teologin just ifråga om Skriftens huvudläror dyker upp mänskligt uppdiktade, utanför Skriften liggande principer, som Skriften skall tolkas efter. Detta mötte oss redan i läran om Guds nåd (förnekandet av *gratia universalis*), i läran om kristologin (förnekandet av naturernas gemenskap och egenskapernas meddelelse) och i läran om nådemedlen (Den Helige Andes omedelbara verkan). Man förnekar den allmänna nåden, därför att man bedömer Guds avsikt ifråga om människornas frälsning efter resultatet. Man förnekar *communio naturarum* och *communicatio idiomatum* enligt principen: Det ändliga är inte mäktigt det oändliga, *Finitum non est capax infiniti*. Man förnekar Skriftens lära att Gud verkar pånyttfödelsen eller omvändelsen genom nådemedlen genom att påstå att Den Helige Ande inte behöver något ”transportmedel” för att komma in i människohjärtat. Man förnekar realpresensen enligt principen, att man alltid bara får tillskriva Kristus ett synligt och lokalt närvarosätt.

När allt kommer omkring, beror allt som de reformerta säger mot realpresensen på denna förutfattade mening. Så skriver Oekolampadius mot Luther: ”För så vitt jag vet, är allas vårt skäl ett enda, nämligen att Kristus stigit upp till himlen med sin sanna kropp ... Vår grund är att Kristi lekamen är i himlen. Den grunden är viss och felar inte.”²⁰⁰

Det är denna fixa idé som får Calvin att omtolka alla skriftställen som motsäger hans lära. Han säger att Kristus inte kom till lärjungarna genom stängda dörrar (Joh. 20:19) utan genom en öppning.²⁰¹ Vidare sägs att Kristus inte försvann ur Emmauslärjungarnas åsyn (Luk. 24:31), utan han tillslöt bara deras ögon. Vidare omtolkar Calvin Guds högra sida, dit Kristus till sin mänsklighet upphöjts genom himmelsfär-

¹⁹⁹ Inst. IV, 17, 30.

²⁰⁰ W² 20, 591 f.

²⁰¹ Inst. IV, 17, 29.

den, på så sätt att den blir en begränsad ort, vilket medför att Kristus till sin mänsklighet är skild från sin kyrka nu och alla dagar intill världens ände.²⁰² Vidare tillskriver Calvin indirekt världen oändlighet, och han tillskriver indirekt Gud lokal utsträckning, ty han framhårdar i sitt påstående att genom den lutherska läran om realpresensen Kristi lekamen görs ”oändlig” och ”breds ut över himlen och jorden”.²⁰³ För att kunna hålla Kristi lekamen och blod borta från nattvarden förklarar han det vara en förfärlig lära, att Guds Son överallt har sin mänskliga natur med sig. Detta innebär emellertid, att han hamnar på unitariskt område, därför att den mellan Gud och människa i Kristus bestående föreningen, *unio personalis*, på detta sätt reduceras till *unio mystica* som finns mellan Gud och alla troende. Men härmed har – när allt kommer omkring – Guds Sons människoblivande och hela frälsningsverket upphävts.

De reformertas princip, att det inte tillkommer Kristus enligt hans mänskliga natur något annat än ett synligt och lokalt närvarosätt, medför dessutom att den reformerta polemiken mot den lutherska läran ständigt är osann. Eftersom denna princip alltid är deras ledstjärna, hävdar de att lutheranerna lär en Kristi lekamens lokala instängning (*localis inclusio*) i brödet, eller att Kristi lekamen och brödet är på lokalt sätt bredvid varandra (*consubstantiatio*) eller rentav, att brödet och Kristi lekamen är på ett fysiskt sätt blandade (*permixtio*). Med samma utgångspunkt ger de lutheranerna epiteten köttätare, bloddrickare och människoätare,²⁰⁴ och de kallar den av Kristus instiftade nattvarden med Kristi lekamens och blods realpresens för ”cyklopmåltid” och ”thyeistisk måltid”.²⁰⁵ Allt detta är följden av att satsen om Kristi lekamens enbart synliga och lokala närvarosätt görs till skrifttolkningens grundprincip.

Denna oenighet, som tyvärr råder ifråga om nattvardsläran, beror inte på någon dunkelhet i nattvardsberättelsernas ord. Dessa ord är av en sådan beskaffenhet att de hos alla människor framkallar precis samma förutsättningar. De är lika klara för de reformerta som för lutheranerna. Skillnaden mellan Luther å ena sidan och Zwingli och hans anhängare å andra sidan är endast den, att Luther säger Ja till Kristi ord,

²⁰² Jfr Inst. IV, 17, 30.

²⁰³ Ibid. 17, 30 och 17, 19.

²⁰⁴ Zwingli De Vera et Falsa Religione, Opp II, 553, jfr Konkordieformeln, SKB, s. 621-622.

²⁰⁵ Cykloperna var människoätare, jfr Homeros, Od. IX, 287 ff. Thyestes åt sin egen sons kött, jfr Cicero, Tusc., III, 12. 26.

medan hans motståndare säger Nej därtill. Som skäl för detta Nej anför de omöjligheten av Kristi lekamens närvaro i nattvarden. Denna omöjlighet beror i sin tur på den utan Skriften och mot Skriften uppkomna föreställningen, att det inte kan tillkomma Kristus enligt den mänskliga naturen något annat närvarosätt än det lokala och synliga. Även för Meyers reformerta ståndpunkt är denna åsikt utslagsgivande: givandet och mottagandet av Kristi lekamen och blod vid första nattvarden är "helt enkelt något omöjligt". Sedan han på grund av "omöjligheten" avgjort saken, måste ordet "är" finna sig i den symboliska uppfattningen.²⁰⁶

För övrigt medger de reformerta att de inte fått sin lära om nattvarden från Skriften. Detta medgivande visar sig först i att de förklarar att nattvardsorden skall tolkas i enlighet med Joh. 6. Eftersom Joh. 6 inte alls handlar om nattvarden – vilket de flesta reformerta själva medger²⁰⁷ – är användningen av detta ställe till att bestämma läran om nattvarden i själva verket en förklaring att den på så vis uppkomna läran inte hämtats ur Skriften utan har sitt ursprung i egna tankar. Detta ligger ju i sakens natur, ty eftersom det inte står någonting om nattvarden på ställen som inte handlar om nattvarden, så är de tankar som de gör sig om nattvarden utifrån sådana ställen bara deras egna. När de då dristar sig att påstå att den av dem föredragna läran är Skriftens lära, talar de osanning och bedrar sig själva och dem som hör på dem.

Eftersom Joh. 6 fått en så stor betydelse i striderna om nattvardsläran, är det lämpligt att här säga några ord om detta ställe. Texten och kontexten visar att det är omöjligt att tolka Joh. 6 som syftande på nattvarden. På detta ställe fattas nattvardens hela apparat, som ingen av de bibliska berättarna (Matteus, Markus, Lukas och den helige Paulus) underlåter att beskriva. Enligt detta ställe är det inte så, att Kristus tar brödet, tackar Gud, bryter det och ger det åt folket och säger: "Tag och ät. Detta är min lekamen" osv. Att Kristus så starkt talar om att äta av hans lekamen och dricka av hans blod får sin förklaring av sammanhanget. Kristus hade alldeles nyss bespisat de fem tusen med fem kornbröd och två fiskar. Judarna visade att de fann behag i en sådan Messias, och de ville göra honom till konung. Mot detta sinne som bara sökte jordiskt bröd betonar Kristus, att han själv är det levande brödet som kommer ned från himlen och uppmanar på så sätt till tro på honom som världens

²⁰⁶ Meyer, Kommentar till Matt.26:26 ff.

²⁰⁷ Jfr Calvin, komm. till Joh. 6:54, Zwingli, Opp. III, 214.

frälsare. Denna tro på hans person framställer Kristus med bilden av att äta och dricka. När judarna knorrade över Kristi tal, stegrar han sitt tal så, att han fränkänner var och en det eviga livet som inte äter hans kött och dricker hans blod. Joh. 6 hör till de skriftställen där tron på Kristi *satisfactio vicaria* i de mest kraftiga ordalag inskräps som frälsnings-nödvändig.

Luther påminner om ”att man inte skall tvinga dessa ord (Joh. 6) till att gälla altarets sakrament ... ty det finns i denna evangelietext inte en enda bokstav som talar om altarets sakrament.”²⁰⁸ Detta innebär inte att altarets sakrament fördenskull är onödigt, vilket särskilt Oekolampadius ansåg. Sakramentet tjänar det andliga ätandet på ett speciellt sätt. I altarets sakrament ger Kristus sin lekamen och sitt blod även till att ätas och drickas med munnen, för att tron i den kristnes hjärta skall vara ännu mera viss om att Kristi lekamen utgivits för honom och att Kristi blod utgjutits. Det ingår i de reformertas osanna polemik, att de framställer saken som om lutheranerna genom munnens mottagande av Kristi lekamen och blod åsidosätter det andliga ätandet.

Men det är raka motsatsen som är fallet. Lutheranerna lär ätandet med munnen, för att det andliga ätandet därigenom ännu mer skall uppväckas och styrkas. Så gör även Luther i Lilla katekesen som svar på frågan: ”Hur kan lekamligt ätande och drickande åstadkomma en så kraftig verkan?” Svaret lyder: ”Ätandet och drickandet verkar det förvisso icke, utan orden, som här stå: för er utgiven och utgjutet till syndernas förlåtelse. Ty dessa ord äro, i förening med det lekamliga ätandet och drickandet, det väsentliga i detta sakrament; och den som sätter tro till de orden, han har vad de innehålla och lova, nämligen syndernas förlåtelse.”²⁰⁹

Att de reformerta inte hämtar sin lära om nattvarden från Skriften, bevisas också av att de dels förklarar att man inte skall lägga någon särskild vikt vid nattvardsorden när man fastställer läran om nattvarden, dels av att de hävdar att nattvardsorden rentav inte alls kan användas som bevis för den rätta läran om nattvarden, därför att dessa ord är omstridda. Så säger Zwingli: ”Vi begär även här, att ingen skall låta sig betungas av ängsliga undersökningar av orden (nämligen nattvardsorden), ty vi bygger inte på dessa utan endast på ordet: ’Köttet är till intet gagneligt’, ett ord som redan i sig är tillräckligt för att tvinga oss till in-

²⁰⁸ WA 17:2, 433.

²⁰⁹ SKB s. 373.

sikten, att 'är' på detta ställe står istället för 'betyder' eller 'betecknar' eller 'är en symbol för'.²¹⁰ Därmed medger Zwingli att hans lära inte är hämtad från Skriften, utan härrör från hans egen fantasi, ty Joh. 6:63 handlar ju inte alls om Kristi lekamen i nattvarden. Luther fäster med rätta uppmärksamhet på att Kristus här inte säger: "Mitt kött är till intet gagn" utan "Köttet är till intet gagn."²¹¹ I motsats till "ande" betecknar "köttet" här människans "köttsliga art" eller den mot evangelium gensträviga människans otro som Herren här straffar i sina knorrande motståndare.

Att Zwingli hämtar sin lära från sin egen fantasi och inte från Skriften bevisas även av att han hyste sin uppfattning om den bildliga tolkningen av nattvardsorden, innan han visste i vilket ord i meningen bildligheten skulle anses ligga.²¹² För sitt "est", är, i betydelsen "significat", betyder, åberopar han också en himmelsk uppenbarelse i drömmen.²¹³ Han berättar att han inte kunde hitta exempel på "är" i betydelsen "betyder" annat än i liknelserna. Det återstod fortfarande, som han själv säger, den övermåttan svåra uppgiften att leverera exempel som inte hade någon anknytning till liknelserna (där det ju från första början uppges, att det rör sig om att tala i bilder, jfr Matt. 13:24). Då uppenbarade en rådgivare sig för honom, som en som plötsligt dök upp ur en teaterkuliss (*ex machina*). Denne sade: "Din vekling, varför svarar du inte honom det som står skrivet i 2 Mos. 12:11: 'Detta är Herrens påsk', dvs. att Herren går förbi." Då blev Zwingli munter, klev upp från sitt läger och predikade om detta med väldiga ord för sin församling. Dessa sista ord förklarar, hur Zwingli bedrog sig själv på nytt. Han letade efter vapen mot Luther.

Så tillstodde Gud, att hans fantasi eller hans svarte eller vite gäst lurade honom. På samma godtyckliga sätt som på de ställen vi tidigare diskuterat sätter han in sitt "significat" i 2 Mos. 12:11.²¹⁴ Keil påpekar med rätta om detta ställe: "Även om vi med Zwingli låter orden 'Detta är Herrens påsk' syfta på påskalammet och inte på påskmåltiden eller påskfesten, så resulterar detta inte i Zwinglis 'significat'. Talesättet, 'påskalammet är Herrens (skonande) förbigående', är då analogt med

²¹⁰ Opp. III, 260.

²¹¹ WA 23, 166.

²¹² Opp. III, 106.

²¹³ Ibid., 341 ff.

²¹⁴ Jfr Luther, WA 23, 102.

Joh. 11:25: 'Kristus är uppståndelsen och livet.' Kristus betyder inte uppståndelsen och livet, utan Kristus är verkligen uppståndelsen och livet. I Kristus ... finns uppståndelsen och livet för människorna, så att den som tror på Kristus, lever och inte dör. På så vis skulle vi även i 2 Mos. 12:11 ha utsagan: 'Påskalammet är Herrens förskoning eller förbigående.' Innebörden är då denna: I påskalammet fanns förskoningen från Guds straffdom för Israels barn, så att när Gud såg påskalamets blod på Israels barns dörrar, gick han förbi med sin straffdom."

När det gäller påståendet att nattvardsorden inte är användbara vid fastställandet av läran om nattvarden, därför att de är föremål för stridigheter,²¹⁵ så kan man knappast tro att ett sådant påstående är allvarligt menat. Bortsett ifrån att det därmed begärs av de kristna, att de skall ta avstånd från hela Skriften som den kristna lärans källa och norm – alla skriftställen som handlar om en viss lära har faktiskt dragits in i stridigheter! – så är det svårt att föreställa sig en grupp teologer som vill dryfta den rätta läran om nattvarden och från första början binder sig vid att inte anföra Skriftens ord om nattvarden som bevis för den rätta läran. Detta överträffar påven själv, som visserligen har alla läror "i sitt hjärtas skrin", men som för syns skull fortfarande åberopar Skriften. Med regeln att nattvardsorden inte skall anföras som bevis för nattvardsläran tar man avstånd från att ens väcka sken av att den på så vis uppkomna läran är Skriftens lära. Regeln är en direkt uppmaning att helt och hållet åsidosätta Skriften och att hämta nattvardsläran enbart ur människans "inre", som Luther uttrycker saken.²¹⁶

Slutligen skall det nämnas att även om de reformerta förklarar den lutherska nattvardsläran vara förskräcklig och fördärvlig styggelse (de kallar lutheranerna för köttätare och dylikt, och Calvin talar t.o.m. om djävulska trolldomsramsor, *diaboli incantatio*²¹⁷), så har de alltid varit villiga att förena sig med Luther och den lutherska kyrkan även om läroskillnaden står kvar. Detta faktum bevisar onekligen att de inte är visna om att deras lära är Skriftens, och de saknar denna visshet därför att de bygger sin lära på Kristi ord utan på en mänsklig tolkning av dem. Melancthon berättar om Marburgsamtalet: "Motparten [de reformerta] ville inte vika ifrån sin förutfattade mening men begärde, att Dr Luther skulle erkänna dem som bröder." Melancthon ger uttryck för sin åsikt

²¹⁵ Jfr Gerhard, Loci, De Sacra Coena, 79.

²¹⁶ WA 23, 92 ff.

²¹⁷ Inst. IV, 17, 23.

med följande ord: ”Se på deras dåraktighet! Fastän de fördömer oss, begär de ändå att de av oss skall anses vara bröder!”²¹⁸ Luthers omdöme är förvisso väl befogat: ”Det är ett tecken på att de inte mycket aktar sin sak.”

4. Överblick över de olika nattvardslärornas relation till nattvardsorden

Det har blivit vanligt att skillnaden i nattvardsläran återförs på olika ”tolkningar” av nattvardsens instiftelseord. Uttryckssättet är föga precist, då Luther inte ”utlagt” nattvardsorden utan låtit dessa stå som de står. Däremot vilar den romerska och den reformerta läran på en långtgående ”tolkning” av nattvardsorden.

Romarna måste begagna sig av en hel del exegetik för att få fram sin nattvardslära. Så behövs det t.ex. mycken utläggning för att ur de enkla orden ”Tag och ät: Detta är min lekamen” läsa in följande föreställningar: Brödets substans är förvandlad till min lekamen. Min lekamen skall inte bara ätas, den skall också visas upp för tillbedjan. Trots Kristi ord: ”Drick härav alla!” räcker det med en gestalt för de kristna lekmen, ty det finns en konkomitans som medför att ”Mitt blod” redan är inneslutet i den lekamen som räcks fram. Nattvarden är inte i första hand ett medel till att utdela den av Kristus förvärvade syndaförlåtelsen, utan påven skall viga präster, och dessa skall i nattvarden om och om igen offra Kristi lekamen och blod på ett oblodigt sätt och frambära ett ”sannskyldigt och verkligt soningsoffer” för de trogna, och genom detta förmedlar de syndernas förlåtelse och hjälp vid andra behov åt närvarande och frånvarande, levande och döda.²¹⁹ Det krävs en våldsam ”tolkning” för att lyckas pressa fram denna uppfattning ur nattvardsorden.

Den reformerta nattvardsläran kräver också betydande flit i ”exegetiken”. ”Tag och ät! Detta är min lekamen” säger enligt reformert uppfattning inte att Kristi lekamen är närvarande och tas emot med munnen, men däremot innebär det att hans lekamen är lika långt borta ifrån nattvarden som himlen är från jorden. Vad orden egentligen betyder är att vi med trons mun måste höja oss till himlen för att där genom tron

²¹⁸ Corp. Ref. I, 1102, 1107, W² 17, 1949 f, 1956.

²¹⁹ Jfr Trident., De sacros. eucharist. Sacram., can. 2 ff.

äta Kristi lekamen.²²⁰ Vidare: Orden låter visserligen som att vi skulle ta emot Kristi lekamen, men brödet är bara en bild av hans lekamen som är innesluten i himlen, eftersom Kristi lekamen alltid bara kan ha en synlig och lokal närvaro och inte kan sträcka sig utöver den naturliga, kroppsliga storleken. Om Paulus hade velat framkalla reformerta föreställningar om nattvarden hos sina åhörare, skulle han enligt reformert lära ha varit tvungen att lämna en utförlig kommentar till sina utsagor om nattvarden. Han skulle inte kunna säga att kalken är en delaktighet av Kristi blod och brödet en delaktighet av Kristi lekamen (1 Kor. 10:16). Inte heller skulle han kunna säga: ”Den som nu på ett ovärdigt sätt äter detta bröd eller dricker Herrens kalk, han försyndar sig på Herrens lekamen och blod” (1 Kor. 11:27). Han skulle åtminstone ha fått tillägga: För att dessa ord må förstås på rätt sätt, måste de utläggas i enlighet med ordet: ”Köttet är till intet gäneligt”.

Vidare påstår de reformerta att det över huvud taget inte är nödvändigt att Kristi lekamen är närvarande i nattvarden, ty utan nattvard har de troende allting genom tron, och kyrkan hade i det gamla förbundet ju också bara symboliska bilder av Kristi offer. Vidare: Det skulle förringa Kristi härlighet om han ”band sin lekamen vid brödet” och därigenom lämnade himlen.²²¹ Inte heller bör man enligt Calvin glömma den förskräckelse som skulle ha kommit över lärjungarna, om de inte genast hade tillämpat den nödvändiga utläggningen och ändrat ”lekamen” till ”tecken på lekamen”.²²² Dessa tankar leder till att man måste förstå Kristi utsagor om sin lekamens närvaro i nattvarden som ett tal om dess frånvaro och tro att det är en bild av Kristi lekamen i nattvarden.²²³ Så baseras den reformerta nattvardsläran på en våldsam ”tolkning”. Man låter inte nattvardsorden komma till sin rätt, utan tvingar dessa att säga raka motsatsen till vad de egentligen säger.

Den lutherska nattvardsläran grundar sig däremot på själva nattvardsorden, inte på någon tolkning av dem. Den låter dessa ord komma till hela sin rätt, ty den uppfattar dem i deras bokstavliga betydelse. De reformertas invändning, att lutheranerna talar om en ”sakramental förening” och således använder ett uttryck som inte förekommer i Skriften, förslår inte. Ty även om uttrycket *unio sacramentalis* inte förekommer i

²²⁰ Consens. Tigur., c. 25.

²²¹ Calvin, Inst. IV 17, 19.

²²² Ibid. 17, 23).

²²³ Jfr Consens. Tigur. ed. Niemeyer, s. 217.

Skriften, så lärs ändå den sak som uttrycket betecknar såväl i 1 Kor. 10:16 och 1 Kor. 11:27-29 som just i nattvardsorden. Eftersom brödet inte förvandlas till Kristi lekamen, innebär orden att Kristi lekamen är förbunden med brödet. Uttrycket innebär inte någon avvikelse från nattvardsorden. Det dokumenterar (just med front mot den romerska och den reformerta kyrkan) det orubbliga fasthållandet vid orden sådana de lyder. Uttrycket "sakramental förening" innebär å ena sidan ett avvisande av den romerska förvandlingsläran som sätter "skenbröd" istället för bröd, och å andra sidan ett avvisande av den reformerta symbolläran som ersätter "lekamen" med "tecken på lekamen".

Luther säger att han enligt köttet också känt sig frestad att tyda nattvardsorden på annat sätt än de lyder, därför att han mycket väl insåg att han därigenom skulle kunna "ge påvedömet den kraftigaste stöten". Han bekänner emellertid: "Men jag är fången, jag kan inte komma undan; texten står där alltför mäktig och orden låter sig inte lösriivas från sin mening."²²⁴ "Guds Ord och löfte skall bestå" kännetecknar Luthers frontställning inte bara mot Rom utan också mot hans reformerta motståndare. Båda dessa fronter bildar, trots olikheten i de resultat de kommer fram till, en enad front mot Luther och den lutherska kyrkan genom att de inte vill låta Skriftens ord om nattvarden galla.

Men hur förhåller det sig egentligen med de reformertas invändning, att inte heller lutheranerna förblir vid nattvardsordens lydelse? Calvin gör här synnerligen stora ansträngningar att framställa lutheranerna som medbrottslingar, *participes criminis*.²²⁵ Det är framför allt följande exempel som anförs som belägg för att lutheranerna inte förblir vid nattvardsordens bokstavliga betydelse, *sensus literalis*:

1. Med ordet "kalken" förstår lutheranerna inte kärlet utan det vin, som ryms i kalken, alltså metonymiskt det som innehålls, istället för det som innehåller, *contentum pro continente*. Detta medges av lutheranerna. Men just på så vis förblir de vid Skriftens ord om nattvarden, ty Kristus befäller sina lärjungar att dricka av kalken, inte att dricka kalken som kärl (Matt. 26:27). Kristi lärjungar förstod hans befallning på rätt sätt och drack av kalken (Mark. 14:23).

2. Lutheranerna använder uttrycket "i, med och under brödet" för att beteckna Kristi lekamens närvaro i nattvarden. Invändningen är osaklig,

²²⁴ WA 15, 394.

²²⁵ Jfr Inst. IV, 17, 20.

eftersom den helt åsidosätter den punkt det rör sig om. Det innebär inte någon ändring av texten eller ett avståndstagande från skriftordens bokstavliga betydelse, när vi med flera och andra ord framställer den tankegång som är uttryckt i Skriften. Detta är exegetik i rätt mening. Luther framhåller att uttrycken ”Under brödet är Kristi lekamen” och ”i brödet är Kristi lekamen” inte skall fördömas, därför att det är med dessa ord lutheranerna bekänner sin tro att Kristi lekamen verkligen är närvarande i nattvarden.²²⁶ Luther säger uttryckligen på samma ställe: ”Därigenom skapar vi inte någon ny, annan text, utan vi håller oss strikt till texten.” Med uttrycket ”i, med och under brödet” avvisar lutheranerna både den romerska förvandlingsläran och den reformerta läran om Kristi lekamens frånvaro i nattvarden.

3. Den amerikanske kalvinisten Hodge uppställer följande tes: Om nattvardsorden skall förstås bokstavligt, så måste de lära förvandlingen.²²⁷ Men Hodge själv ogiltigförklarar detta argument, när han vid behandlingen av läran om Kristi person konstaterar att Marias son samtidigt, bokstavligt och utan någon förvandling är Guds Son (Luk. 1:35). I kristologin förnekar han således giltigheten av argumentet: Om Marias son bokstavligt är Guds Son, så är han inte längre samtidigt Marias son. Istället håller Hodge fast vid vad den kristna kyrkan lär, nämligen att en och samma person kan vara Marias son och Guds Son samtidigt. Men han ser inte, att i nattvarden är brödet Kristi lekamen, inte genom någon förvandling utan i kraft av den sakramentala föreningen (*propter unionem sacramentalem*). Brödet är det på samma sätt som Guds Son är Marias son, inte genom någon förvandling utan i kraft av den personliga föreningen (*unio personalis*). Den sakramentala föreningen är klart belagd i nattvardsorden och även i 1 Kor. 10:16, 11:27-29.

4. En ofta förekommande invändning är att Luther och den lutherska kyrkan bevisar realpresensen mindre med nattvardsorden än med läran om Kristi person, i synnerhet med läran om meddelelsen av den gudomliga allestädesnärvaron till Kristi mänskliga natur.²²⁸ Historiskt sett förhåller det sig alldeles tvärtom. Att Luther i striden om nattvarden så utförligt och grundligt behandlade läran om Kristi person och särskilt läran om Kristi allestädesnärvaro enligt den mänskliga naturen, berodde just på att Zwingli och hans anhängare påstod att läran om Kristi per-

²²⁶ WA 26, 265.

²²⁷ Jfr Syst. Theol. III, 662.

²²⁸ Jfr Admon. Neostad., s. 94, i Gerhards, Loci, De sacra coena, 79.

son, framför allt artikeln om Kristi himmelsfärd, omöjliggör att Kristi lekamen verkligen skulle vara närvarande i nattvarden. Det är omöjligt därför att Kristus enligt den mänskliga naturen bara kan äga en synlig, lokal närvaro. Gentemot denna Zwinglis falska lära bevisar Luther och den lutherska bekännelsen, att det på de reformertas sida föreligger en förvanskning av Skriftens lära om Kristi person. Detta har redan tidigare påvisats vid behandlingen av läran om Kristi person. Det är inte Luther utan hans reformerta motståndare som dragit in läran om Kristi person i nattvardsstriden.

5. Olikheterna i nattvardsberättelsernas ordalydelse

De olikheter som föreligger i nattvardsberättelserna bereder nyare teologer stora svårigheter. De känner sig nödgade att utreda vilken av de fyra (Matteus, Markus, Lukas, Paulus) som återger originalversionen, dvs. de exakta ord, *ipsissima verba*, som Kristus använde vid instiftelsen och firandet av den första nattvarden. Om resultatet av dessa strävanden säger Cremer: ”Det kan inte fastställas vilka ord som är *ipsissima verba Jesu Christi*.”²²⁹ Somliga ser i dessa olikheter i nattvardsberättelsernas ordalydelse rentav ett bevis mot Skriftens inspiration.

Den frågeställningen existerar inte för de gamla teologerna, som hävdar Skriftens inspiration. Några av dem förklarar olikheterna med Den Helige Andes avsikt: Han redigerade originalorden alltefter sitt behag, såsom fallet är med gammaltestamentliga citat i Nya testamentet.²³⁰ Andra anser att alla fyra berättelserna återger originalord. De smärre avvikelserna i ordalydelsen förklaras med antagandet att Kristus vid utdelningen av den första nattvarden inte upprepar precis samma ord då han talat till de tolv utan varierade dem något under utdelningens gång (så säger även några nyare teologer).²³¹

²²⁹ RE. 3:e uppl., I, 35.

²³⁰ Jfr Luther, WA 8, 508.

²³¹ Noesgen, Neutest. Offenb. I, 545, Thomasius, Dogm. III, 2, 62.

Denna uppfattning är oförenlig med Luthers och bekännelseskriaternas syn på Kristi ord som skapande maktord, som konsektrerar hela brödet och hela kalken. Den strider mot orden ”er”, som avser alla och icke enskilda kommunikanter, och mot instiftelseordens konsekventa bruk av pluralis (”Tagen”, ”Gören” etc.) Tydningen återgår på ett anakronistiskt sätt på bruket av s.k. distributionsord, som kommentatorerna upplevt i sina egna kyrkor, men som är en fri kyrklig ceremoni, som vissa

Om vi nu jämför berättelsernas ordalydelse när det gäller de ord som rör brödet, visar det sig att samtliga berättelser direkt uttrycker nattvardens väsen. Alla betecknar Kristi lekamen som nattvardens gåva (jfr ”detta är min lekamen” hos Matteus och Markus och ”Detta är min lekamen, som blir utgiven för er” hos Lukas och Paulus). Vad gäller kalken handlar utsagorna hos Matteus och Markus likaså direkt om nattvardens väsen, dvs. de betecknar Kristi blod som nattvardens gåva. Däremot syftar kalkorden hos Lukas och Paulus mer direkt på huvudändamålet med nattvarden som nådemedel, nämligen på det testamentet eller syndernas förlåtelse.

Svaret på frågan vad ”det nya testamentet” innebär har komplicerats i onödan. Det ”nya förbundet” eller ”nya testamentet” är enligt Skriftens tydliga förklaring syndernas förlåtelse (jfr Jer. 31:31-34, Rom. 11:27, Hebr. 8:8-12, 10:16-17). Det gamla förbundet är såsom ett lagförbund ett tillräknande av synderna (2 Kor. 3:9a), men det nya förbundet är syndernas förlåtelse (2 Kor. 3:9b). Om kalkorden hos Lukas och Paulus säger Luther: ”Vad är ’nya testamentet’ annat än syndernas förlåtelse och evigt liv som förvärvats av Kristus och skänks oss i sakramentet?”²³² De ord som följer, ”i mitt blod”, anger grunden eller orsaken till att nattvardens kalk är det nya testamentet eller syndernas förlåtelse. ”I mitt blod” är detsamma som ”genom mitt blod”, ”för mitt blods skull”. Luther: ”på grund av mitt blod.” Chemnitz: *propter sanguinem meum*. De flesta nyare teologer instämmer i detta. Talesättet att kalken är det nya förbundet eller syndernas förlåtelse är inget ovanligt. Det finns talrika exempel på det i den heliga Skrift (t.ex. Joh. 11:25, Joh. 6:64). Liksom uppståndelsen och livet är i Kristus och ande och liv är i hans ord, så föreligger i och med kalken syndernas förlåtelse i kraft av eller på grund av Kristi blod, så att var och en som blir delaktig av kalken genom tron även kan ta till sig syndernas förlåtelse.

6. Nattvardens materia

Eftersom vi på grund av Skriftens utsagor skall hålla fast vid brödets närvaro mot Roms förvandlingslära och Kristi lekamens närvaro mot den reformerta symbolläran, så bekänner vi att i den av Kristus instifta-

tider icke alls brukats, helt olikt den gudomligt instiftade konsekrationen som uttalas på Kristi befallning. Se följande noter [nr 136, 140, 150, 166]. (T. Hardts anm.)
²³² Jfr WA 18, 206 ff.

de nattvarden finns en tvåfaldig materia. Den lutherska kyrkan betecknar i anslutning till Irenaeus terminologi dem som den jordiska (*terrena*) och den himmelska (*coelestis*) materien.²³³ Den jordiska materien är bröd och vin, men inte i sig, utan därför att nattvarden är en handling (*actio*) där dessa delas ut och tas emot. Den himmelska materien är Kristi lekamen och blod, som – när nattvarden firas i enlighet med instiftelsen – på ett övernaturligt men väsentligt eller substantiellt sätt är förbundna med brödet och vinet och tas emot med dem. Alla surrogat för den tvåfaldiga materien måste avvisas.

Liksom vattnet och vattnets applicering hör till dopet, hör också den jordiska materien bröd och vin och ätandets och drickandets akt till nattvarden. Liksom vi i dopet inte vågar ersätta vattnet med någon annan vätska, så kan inte heller i nattvarden brödet och vinet ersättas med andra element. Att Kristus vid nattvardens instiftelse använt bröd och vin lärs klart och tydligt i Skriften (Matt. 26:26 ff). Brödets och vinets närmare beskaffenhet är inte bestämda. Det hör således till adiafora. Om likväl ersättningar för bröd och vin används, leder det nödvändigtvis till att tvivel uppstår om huruvida vi firar den av Kristus instiftade nattvarden. Och liksom vattnets applicering hör till dopet, så hör det även till nattvarden att bröd och vin delas ut och tas emot. Där elementen inte delas ut och tas emot (som vid det romerska mässoffret och Corpus Christifesten), är det ingen nattvard och Kristi lekamen är inte närvarande. Det är istället bara ofog och bedrägeri som bedrivs. Axiomet är fullt riktigt: ”ingenting har ett sakraments beskaffenhet utanför det av Kristus förordnade bruket.”²³⁴ Mottagandet med munnen eller handen är ett adiaforon (mot några reformerta).²³⁵ Att också mottagandet med munnen är ett rätt sätt framgår av Joh. 19:30. Även brytandet av brödet under nattvardsfirandet är ett adiaforon, vilket även några reformerta medger (så Beza och Zanchi), fast de flesta reformerta förklarar det vara en väsentlig sak, eftersom därigenom sättet för Kristi död skulle framställas symboliskt. Det som påstås bli symboliserat har emellertid inte alls ägt rum, därför att Skriften uttryckligen avvisar tanken på ett sönderbrytande av Kristi kropp i egentlig mening (Joh. 19:36). Kristus bröt brödet för att dela och dela ut det (Matt. 14:19, Mark. 8:6, 19-20, Matt. 15:36, Luk. 24:30). Att ”bryta” betyder så

²³³ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 611.

²³⁴ Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum. Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 611 f.

²³⁵ Jfr Quenstedt, Syst. II, 1242.

mycket som att ”utdela” eller ”ge” framgår tydligt av Jes. 58:7 och Klag. 4:4. Luther: ”Vi får inte tolka brytandet och brukandet efter vårt gottfinnande utan enligt Skriftens bruk. Nu betyder bryta i Skriften, särskilt då det sägs om bröd eller mat, så mycket som att dela upp eller utdela.”²³⁶

Även ifråga om *materia coelestis* måste vi förbli vid nattvardsorden och avvisa alla mänskligt uppdyktade ersättningar. Följande ersättningar för Kristi lekamen och blod har lanserats:

1. ”Hela Kristus”, ”Kristi person”, ”Kristi personlighet” osv. Reformerta teologer försäkrar oss, att de erkänner Kristi sanna lekamen och Kristi sanna blod i nattvarden, bara man uppfattar båda synekdochiskt som del för ”hela Kristus”, för ”hela hans mänskliga natur” och ”hela gudomen”, för ”hela personen” osv.²³⁷ Romarna låter på liknande sätt ”hela Kristus” vara *materia coelestis* för att kunna bevisa att lekmännen inte går miste om något, trots att kalken undanhålls dem.²³⁸ Bland moderna teologer är det vanligt att sätta ”hela Kristus” istället för Kristi lekamen och blod, vilket delvis sker i syfte att därigenom berika Kristi nattvard,²³⁹ på samma sätt som den senare Melancthon ville nöja sig med att Kristus är sannerligen närvarande och verkande (*Christum vere adesse et efficacem esse*).²⁴⁰

Mot detta måste vi hålla fast vid följande. Hela Kristus är visserligen närvarande i nattvarden på samma sätt som i kyrkan och vid alla kyrkliga handlingar. Men i nattvarden ger Kristus något som är föremål för ätande och drickande med munnen, och det är inte hela Kristus, utan Kristi lekamen och blod, som det sägs i instiftelseorden. I nattvarden tar vi alltså med munnen emot inte mer och inte mindre än Kristi lekamen och blod, hans lekamen med brödet och hans blod med kalken.

Som ett rent påhitt måste man beteckna ”konkomitansen”, genom vilken Rom söker undervisa världen om att Kristi blod tas emot redan med brödet, därför att kroppen inte är utan blod. Likaså är det inte ens allvarligt menat, när reformerta lärare talar om hela Kristus som närvarande i nattvarden. De låter hela Kristus vara i nattvarden lika litet som Kristi lekamen och blod. Calvin förnekar inte bara att Kristi löfte ”Jag

²³⁶ WA 26, 474.

²³⁷ Jfr Heppe, Dogm. d. ref. K., s. 466 ff.

²³⁸ Jfr Trident., Sess. XIII, c. 3.

²³⁹ Frank, Theol. d. Konkordief. III, 22 ff, 104 ff.

²⁴⁰ fr Corp. Ref. III, 514.

är med er alla dagar” (Matt. 28:20) skall tolkas som syftande på Kristus även till hans mänsklighet, utan förklarar också den lutherska lära som bekänner detta som något ännu odrägligare och mera otillbörligt än den romerska transsubstantiationsläran.²⁴¹ Det är endast en lek med ord, när reformerta teologer påstår att de ersätter Kristi lekamen och blod med ”hela Kristus” och hans ”hela mänsklighet”.

2. Kristi välgärningar (*beneficia*), Kristi lekamens och blods kraft (*virtus*), Kristi förtjänst, syndernas förlåtelse o dyl. Så gör reformerta och nyare teologer.²⁴² Mot det säger vi: ”Kristi välgärningar”, ”hans i döden utgivna lekamens och blods frälsningskrafter” (så Kirn), ”Kristi förtjänst” o. dyl. tas inte emot med munnen. Detta erkänner både lutheraner och reformerta. Eftersom det är fråga om ett mottagande med munnen i nattvarden, vilket klart framgår av nattvardsorden, skall inte heller Kristi välgärningar sättas in istället för hans lekamen och blod som *materia coelestis*.

Vidare: I nattvarden skänker Kristus oss det som för oss utgjutits till syndernas förlåtelse. ”Kristi välgärningar” eller ”Kristi frälsningskrafter” har emellertid inte utgivits i döden för vår skull, och de har inte utgjutits till syndernas förlåtelse. Det är ett oegentligt talesätt, *alloeosis*, som dömer sig själv, att sätta in Kristi välgärningar som ersättning för Kristi lekamen och blod i nattvarden. För övrigt är det inte heller allvarligt menat, när reformerta teologer talar som om de ville erkänna att ”Kristi förtjänst” o.d. ges i nattvarden. Eftersom, enligt kalvinistisk lära, Kristi välgärningar och förtjänst inte alls förvärvats åt alla människor, kan de ju naturligtvis inte heller finnas i nattvarden för alla kommunikanter. Slutligen finns det enligt kalvinistisk lära inte heller några nådemedel, vilket innebär att det inte är någonting alls som ges i nattvarden. Det rör sig alltså även här bara om en lek med ord.

3. Den Helige Ande och Den Helige Andes verkan. Då Calvin avvisar Kristi lekamens väsentliga närvaro, säger han samtidigt att Den Helige Andes kraft (*virtus*) finns i nattvarden. Han säger att Den Helige Ande övervinner alla avstånd och utgjuter sig i de troendes själar.²⁴³ Däremot menar Calvins efterföljare Beza, att det är nonsens att i nattvarden ersätta Kristi lekamen och blod med Den Helige Ande och Den

²⁴¹ Jfr Inst. IV, 17, 30.

²⁴² Jfr Frank, Theol. d. Konkordienf., III, s. 46 f, Consens. Tig., ed. Niemeyer s. 215, Kirn, Dogm. s. 130).

²⁴³ Jfr Inst. IV, 17, 24.

Helige Andes verkan, därför att Den Helige Ande inte utgivits i döden och utgjutits till syndernas förlåtelse.²⁴⁴ För övrigt menar man från de reformertas sida inte heller allvar när det gäller Den Helige Andes gåva eller verkan i nattvarden, eftersom Zwingli och Calvin påstår att Den Helige Ande inte behöver sådana yttre ting som sakrament som "transportmedel" (*vehiculum*, eller kärl, *vasculum*, lastkärra *plaustrum*) utan verkar på ett omedelbart sätt.²⁴⁵

4. Den andliga gemenskapen med Kristus och inympandet i Kristi kropp, kyrkan. Detta surrogat för *materia coelestis* är särskilt omtyckt både av de reformerta och av moderna teologer.²⁴⁶ Men även denna ersättning är omöjlig, ty nattvardsorden lyder inte: "Tag ... Detta är den andliga gemenskapen med Kristus, vilken blir utgiven och utgjuten för er till syndernas förlåtelse." Den andliga gemenskapen med Kristus och inympandet i den kristna kyrkan hör visserligen med till nattvarden, men de hör till frukten och följden av trons bruk av nattvarden. Detta kommer att behandlas närmare längre fram.

5. Kristi förhärligade lekamen, Kristi förhärligade kroppslighet, den förhärligade Kristus o.d. Calvin låter Kristi förhärligade lekamens krafter ingjuta sig i den troende själen. Nyare teologer talar om en nattvarens ande-kroppsliga verkan, därför att Kristi förhärligade lekamen tas emot i detta sakrament. Men nattvardsorden säger ingenting om en förhärligad lekamen, och varken nattvarens väsen (realpresensen) eller dess frälsningsbringande verkan (syndernas förlåtelse) har sin grund i Kristi lekamens förhärligande. Att Kristi lekamen och blod inte var förhärligade vid första nattvarden hindrar inte att de var närvarande, och att de är förhärligade främjar inte deras närvaro vid de nattvardsgudstjänster som nu och fram till den yttersta dagen firas i den kristna kyrkan. Realpresensen har sin fullt tillräckliga grund i instiftelseorden: "Detta är min lekamen" och "Detta är mitt blod." Det är först när de reformerta invänder att Kristi kropp inte kan vara på flera orter samtidigt, som lutheranerna hänvisar till det faktum att Kristi lekamen inte bara är en sann, mänsklig kropp utan också Guds Sons kropp, vilken Skriften uttryckligen tillskriver de genom *unio personalis* meddelade gudomliga egenskaperna. Med rätta säger Dr C.F.W. Walther i sina föreläsningar

²⁴⁴ Jfr Epist. ad. Alemannum, s. 57, hos Gerhard, Loci, De sacra coena, 76.

²⁴⁵ Jfr. Fid. Rat. ed. Niemeyer s. 24, Calvin, Inst. IV, 14, 17.

²⁴⁶ Calvin, Komm. till 1 Kor. 10:16, Kirn, Dogm., s. 129 f, jfr Zwinglis svar på Bugenhagens brev, W² 20, 517.

år 1874: ”Som skäl till Kristi lekamens och blods närvaro i nattvarden skall man inte anföra, att Kristi kropp är förhärligad. Förhärligandet ger Kristi kropp bara andliga, inte gudomliga egenskaper.

Vi tror att Kristi lekamen är närvarande och tas emot i nattvarden 1. på grund av Kristi löfte, 2. därför att Kristi kropp är Guds Sons kropp” (detta särskilt mot Sartorius). Invändningen att Kristus inte kunde ge sin kropp i det icke förhärligade tillståndet, skulle upphäva det första nattvardsfirandet (jfr Kromayers anmärkning, att en förhärligad kropp som sådan inte är allestädes närvarande; de saligas kroppar i himlen är det t.ex. inte).²⁴⁷ Även om kommunikanterna nu mottar den förhärligade kroppen, eftersom den ju är identisk med den icke förhärligade, talar nattvardsorden inte om den i dess egenskap av förhärligad utan som den för vår försonings skull utgivna, alltså som underpant och medel för syndernas förlåtelse.

Det återstår att gå något närmare in på den sakramentala föreningen (*unio sacramentalis*). Eftersom det enligt nattvardsorden i nattvarden finns en tvåfaldig materia, nämligen bröd och vin och Kristi lekamen och blod, så lärs därmed att i nattvarden en förening äger rum mellan det jordiska och det himmelska elementet (*unio sacramentalis*). Den består i att Kristi kropp tas emot med brödet och Kristi blod med vinet. Alla ersättningar för den i Skriften så klart lärda *unio sacramentalis* (1 Kor. 10:16, 11:27 ff) måste avvisas. Romarna ersätter den sakramentala föreningen med transsubstantiationen. De reformerta använder visserligen uttrycket *unio sacramentalis*, men de förstår det som en avbildande förening (*unio significativa, representativa, symbolica*), därför att de vid sidan av detta lär att Kristi lekamen är lika långt borta från sakramentet som himlen är från jorden. Den avbildande föreningen tänker sig de reformerta så här: Liksom en bild av Petrus här på jorden är förbunden med Petrus i himlen och på så vis åskådliggör honom för vår ande, så är nattvarens bröd här på jorden förbundet med Kristi lekamen genom att brödet är en bild av Kristi lekamen och på så vis åskådliggör Kristi lekamen för vår ande.

När både reformerta och lutheraner använder uttrycket *unio sacramentalis*, så förstår varje part motsatsen till vad uttrycket innebär för den andra parten. De reformerta menar Kristi lekamens frånvaro, lutheranerna menar dess närvaro. Att många reformerta betecknar *unio sac-*

²⁴⁷ Ex. Epist. ad Phil. 3:21, Theol. Posit.-Pol. I, 913 f, hos Baier-Walther, III, 501.

ramentalis som sann, verklig, väsentlig, *vera*, *realis*, *substantialis* o.d., ändrar inte någonting. Trots dessa uttryck kommer de inte utöver den ”avbildande föreningen”, där Kristi lekamen tänks som frånvarande. Mot detta håller lutheranerna fast vid den skriftenliga innebörden i begreppet *unio sacramentalis*, enligt vilken brödet och Kristi lekamen i nattvarden är förenade på så sätt att de tas emot med munnen i en odelad akt (*manducatio oralis*), såsom orden lyder: ”Tag, ät, detta är min lekamen.”

I anslutning till den tvåfaldiga materien och *unio sacramentalis* har frågan väckts hur sättet att ta emot Kristi lekamen och blod närmare skall beskrivas. På det svarar vi följande: 1. Eftersom den tvåfaldiga materien är förenad till en sakramental enhet, dvs. eftersom Kristus med brödet ger sin lekamen och med vinet ger sitt blod, tar man inte bara emot bröd och vin utan också Kristi lekamen och blod med munnen (*manducatio oralis*). 2. Eftersom förbindelsen mellan *materia coelestis* och *materia terrena* inte är någon naturlig eller lokal förbindelse utan en övernaturlig förbindelse (ingen rumslig inneslutning, *localis inclusio*, och inget brödblivande, *impanatio*, *consubstantiatio*), så tas Kristi lekamen och blod inte heller emot på ett naturligt sätt med munnen utan på ett övernaturligt sätt.²⁴⁸

När A. Harnack, för att karakterisera Luthers nattvardslära, citerar de korta orden: ”Kristi lekamen sönderbits med tänderna”,²⁴⁹ kan man inte låta bli att beskylla honom för historieförfälskning. Luther använder visserligen dessa ord, men han tillfogar strax: ”... och det förblir på alla sätt sant, att ingen ser Kristi lekamen, griper den, äter och biter sönder den på samma sätt som man ser och biter sönder annat kött.”²⁵⁰ Luther lär bådadera: han lär den sakramentala enheten, enligt vilken det som görs med brödet faktiskt sker med Kristi lekamen, men samtidigt håller han fast vid att den sakramentala enheten inte är någon lokal eller naturlig förbindelse, så att ”Kristi lekamen skulle vara i brödet på grovt och synligt sätt, såsom brödet är i korgen eller vinet i bägaren.”²⁵¹

Även Frank har på denna punkt hamnat i förvirring. Å ena sidan erkänner han att Konkordieformelns apologeter velat göra gällande att Luther sagt sådant för den sakramentala föreningens skull, och då en-

²⁴⁸ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 621).

²⁴⁹ Jfr Grundriss d. Dogmengesch., s. 434.

²⁵⁰ WA 26, 442.

²⁵¹ WA 23, 145.

dast med avseende på ett särskilt förhållande, *secundum quid*, och inte i sig, *simpliciter*. Men å andra sidan menar han att detta försvar inte täcker luckorna, ty när man på grund av den sakramentala enheten får säga att Kristi lekamen bits sönder, så bör man också av samma skäl kunna säga att Kristi lekamen smälts.²⁵² Frank glömmer emellertid bort att nattvardsorden bara talar om ätandets och drickandets akt och inte säger någonting om någon matsmältning. Brödet i nattvarden är enligt Kristi instiftelse inte avsett att vara kroppslig mat utan nattvardsbröd, dvs. ett medel som förmedlar Kristi lekamen. Liksom bröd som under utdelningen råkar falla på golvet inte är Kristi lekamen,²⁵³ så är inte heller brödet Kristi lekamen när det som kroppslig mat (*cibus corporalis*) smälts och ger näring åt kroppen. Med rätta säger Melanchton, Brenz m.fl. i ett utlåtande år 1557: ”När det mottagna brödet kommit ned i magen och där förändras och därmed är lekamlig föda, upphör sakramentet.”²⁵⁴ När de reformerta bestrider Kristi lekamens närvaro i sakramentet och i synnerhet *manducatio oralis* med invändningen, att Kristi lekamen då också måste smältas, föreligger ett grovt oförstånd och ett medvetet eller omedvetet bespottande av den av Kristus instiftade nattvarden.

7. Vad som gör nattvarden till nattvard

(*Forma coenae sacrae*)

Eftersom nattvarden skall firas ända till den yttersta dagen, uppstår frågan varigenom nattvarden förverkligas i varje enskilt fall. Vårt svar är detta: Den av Kristus instiftade nattvarden verkas inte genom beskaffenheten hos den som förvaltar sakramentet, inte heller genom nattvardsgästernas tro utan genom Kristi instiftelse som ända till den yttersta dagen förblir aktivt verksam överallt där nattvarden firas i enlighet med Kristi instiftelse. För att illustrera detta hänvisar Konkordieformeln

²⁵² Jfr Theol. d. Konkordienf. III, 141.

²⁵³ Både Luther och män som Chemnitz och Selnecker vidhöll allvarligt, att sakramentet förblir sakrament i kraft av Ordet i sådana fall, jfr härtill T. Hardt, Venerabilis & adorabilis eucharistia, s. 239 f. Pieper-Mueller har här en oriktig uppfattning av konsekrationens innebörd. Endast om den ovanstående satsen avser en efter avslutad mässa funnen invigd oblat, som av misstag fallit på golvet, är den förenlig med den lutherska bekännelsen. (*T. Hardts anm.*)

²⁵⁴ Cum facta sumptione panis descendit in ventrem et alternatur, estque iam cibus corporalis, desiit ratio sacramenti. Corp. Ref. IX, 277.

efter Chrysostomus förebild till att liksom Gud en gång instiftade äktenskapet (1 Mos. 1:28) och det alltid förblir i kraft, så verkar även nattvardens gudomliga instiftelse Kristi lekamens och blods närvaro i Kristi kyrkas nattvard.²⁵⁵ Men även på denna punkt har de reformertas polemik varit lögnaktig från första början. De har i kampen mot den lutherska nattvardsläran velat framkalla samma avsky som med rätta möter Roms förvandlingslära och den till prästens vining bundna makten att utföra förvandlingen. De framställer med förkärlek saken som att det även enligt luthersk lära var människoord och mänsklig maktfullkomlighet som verkade realpresensen.²⁵⁶

Mot detta upprepar Luther gång på gång, att det inte är mänskligt talande som får Kristi lekamen och blod att vara närvarande, utan att det är Kristi löftes- och befallningsord som gör det. Kristi ord: ”Detta är min lekamen” verkade den första nattvarden, dvs. dessa hans ord gjorde nattvardsbrödet till bärare av Kristi lekamen. Och eftersom Kristus befallt oss att ända till tidens ände göra det som han gjorde, så är även vår nattvard vad den första nattvarden var. Kristi ”befallningsord” (”Heisselwort”) gör även vårt ord till ”gärningsord” (”Tätelwort”).²⁵⁷ Så även Konkordieformeln: ”Ty Jesu Kristi sanna och allsmäktiga ord, som han uttalade vid nattvardens instiftande, voro icke blott verksamma vid den första nattvarden, utan gälla, verka och ha sin kraft alltfört, så att i kraft av samma ord, som Kristus uttalade vid den första nattvarden, Kristi lekamen och blod komma att vara i sanning närvarande, utdelas och mottagas överallt, där nattvarden firas enligt Kristi instiftelse och hans ord brukas.”²⁵⁸

För varje enstaka nattvardsgång kommer det således an på att församlingen klart och tydligt förklarar, att den vill fira den av Kristus insatta nattvarden eller vill upprepa den av Kristus förordnade handlingen. Denna förklaring avger församlingen genom att den konsekkrerar de av Kristus förordnade elementen, alltså bröd och vin, till nattvardsbruket. Konsekrationen beskrivs med rätta som den handling, genom vil-

²⁵⁵ Jfr SKB, s. 623.

²⁵⁶ Så redan Karlstadt i sin ”Gesprächsbüchlein”, W² 20, 2356.

²⁵⁷ Jfr WA 26, 285. Pieper-Muellers mening återger Luthers. Däremot är bruket av ”Heisselwort” och ”Tätelwort” felaktigt. Luther menar med ”Tätelwort” ord som endast beskriver ett gånget skeende; genom ”Heisselwort” blir vårt nattvardsord ”icke mer blotta ”Tätelwort”, jfr Hardt, *Venerabilis & adorabilis eucharistia*, s. 162 f. (*T. Hardts anm.*)

²⁵⁸ SKB, s. 623.

ken brödet och vinet avskiljs från vanligt bruk och bestäms till bruk i nattvarden, dvs. bestäms till att Kristi lekamen enligt hans löfte tas emot med brödet och Kristi blod enligt hans löfte tas emot med vinet.

Att konsekrationen var bruklig i de apostoliska församlingarna framgår av 1 Kor. 10:16. Här har Calvin fel. Medan han med rätta avvisar den romerska konsekrationen som en magisk trollformel (*incantatio*), genom vilken brödet förvandlas till Kristi kropp, faller han själv i motsatt villfarelse. Mot Skriften tillägger han nämligen att konsekrationen i nattvarden bara har att göra med personer, inte med nattvardselementen. Meyer medger däremot – trots att han avvisar Skriftens lära om nattvarden – att det i 1 Kor. 10:16 föreligger en ”lovprisande invigning genom bön” inte av personer utan ”av bröd och vin till heligt bruk”. I detta avseende skiljer sig nattvarden från dopet. Ifråga om dopet nämns ingen konsekration av vattnet vare sig vid instiftelsen genom Kristus eller vid förvaltandet i den apostoliska kyrkan. Men om elementens konsekration berättar Skriften både vid nattvardens instiftelse och vid dess förvaltande i den apostoliska kyrkan (1 Kor. 10:16).

Man har diskuterat frågan med vilka ord konsekrationen skall företas. På denna punkt vänder sig Luther å ena sidan mot papisterna som förklarade det vara en stor synd att utelämna ett eller annat ord vid reciterandet av instiftelseorden. Mot detta påpekar Luther ”att Den Helige Ande med flit ordnat, att ingen evangelist fullständigt överensstämmer med den andre.”²⁵⁹ Å andra sidan insisterar Luther på att ”Kristi ordning, angiven i nattvarden”, skall sjungas eller talas ”offentligen eller tydligt” för att de som firar nattvarden på detta sätt skall bekänna och vara vissa om att de firar den av Kristus instiftade nattvarden.²⁶⁰

Frågar någon om det inte skulle vara nattvard, även om de kristna församlade sig för att fira den och då bara tänkte sig i sina hjärtan, att de avsåg att fira den av Kristus insatta nattvarden, så ligger svaret nära till hands. Förståndiga människor skulle aldrig komma på tanken att konsekkrera elementen på detta stumma sätt. T.o.m. de reformerta protesterar mot utelämnandet av nattvardsorden vid nattvardens firande.²⁶¹

Har det nu fastställts att det är Kristi instiftelse eller ordning och inte beskaffenheten hos dem som utskiftar eller mottar sakramentet som gör nattvarden till nattvard, så är därmed även sagt att inte bara de värdiga

²⁵⁹ WA 8, 508.

²⁶⁰ WA 38, 246 f, på liknande sätt även Konkordieformeln, SKB, s. 623 f.

²⁶¹ Jfr Admon. Neost., s. 101, hos Frank III, 131.

utan också de ovärdiga nattvardsgästerna tar emot Kristi lekamen och blod om de deltar i en nattvard som hålls i enlighet med Kristi ordning. *Manducatio indignorum*, de ovärdigas ätande, lärs dessutom uttryckligen, när aposteln säger att de ovärdiga försyndar sig på Herrens lekamen och blod (1 Kor. 11:27). Luther räknar ”till samma hop alla som inte vill tro, att Herrens bröd i nattvarden är hans rätta, naturliga lekamen, som de ogudaktiga eller Judas mottar lika väl som S:t Petrus och alla helgon.”²⁶² Alla som förnekar *manducatio indignorum*, förnekar därmed att Kristi lekamen och blod är närvarande i nattvarden genom Kristi instiftelse. De reformerta lär att även för de värdiga är Kristi lekamen inte i nattvarden utan i himlen. På så vis blir frågan om *manducatio indignorum* en provosten, och med rätta insisterade Luther på att denna punkt skulle klarläggas i Wittenbergkonkordian av år 1536.

Av det förhållandet att det endast är Kristi instiftelse som gör nattvarden till nattvard framgår vidare, att de romerska och de reformerta inte har den av Kristus instiftade nattvarden när de förrättar en handling som ligger utanför instiftelsen.²⁶³ Om den romerska vinkelmässan säger Luther: ”Fördenskull kan och bör ingen tro, att Kristi lekamen och blod är där, därför att hans ordning inte är där.”²⁶⁴ När det gäller bedömningen av den reformerta nattvarden är de lutherska lärarna inte helt eniga. Fecht, Dannhauer m.fl. anser att de reformerta har den av Kristus instiftade nattvarden, och att de således också delar ut och tar emot Kristi lekamen och blod. Som skäl för denna uppfattning anför de att de reformerta har kvar instiftelseorden, även om de lägger in en annan mening i orden. Men de flesta gamla lutherska lärare anser att den reformerta nattvarden är en handling som ligger utanför Kristi ordning, och att den därför inte är någon nattvard.

Vi måste ansluta oss till den senare uppfattningen, ty den reformerta läran om nattvarden är i själva verket ett avståndstagande från Kristi nattvardsord. De har inte något Guds Ord till stöd för sin nattvard, ty någon nattvard där brödet och vinet tas emot som symboler för Kristi frånvarande lekamen och blod har inte Kristus instiftat. Även om unitarierna bibehåller dopformelns ord, meddelar de inte det kristna dopet, därför att de offentligt avsäger sig Fadern, Sonen och Den Helige Ande som den ene, sanne Guden. De reformerta förvaltar den kristna nattvar-

²⁶² Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 615.

²⁶³ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 624-625.

²⁶⁴

den lika litet som unitarierna dopet, därför att de avsäger sig innehållet i Kristi nattvardsord, även om de använder sig av ordens yttre lydelse. Luther: "... såsom de nuvarande sakramentsfienderna göra. Dessa ha förvisso blott och bart bröd och vin, ty de ha varken Guds Ord eller instiftelse, utan ha förvrängt och förändrat dessa efter sin egen inbilskhet."²⁶⁵ Invändningen att vi i så fall även måste förneka det reformerta dopets giltighet håller inte streck, därför att de reformerta frigör sig från nattvardsordens men inte från dopordens mening. Den reformerta villoläran ifråga om dopet berör dopets frukt, inte dopets väsen.

Det bör här tilläggas att Konkordieformeln avvisar åsikten att nattvarden förverkligas redan genom konsekrationen. Johann Saliger hade envist förfäktat, att *unio sacramentalis* äger rum redan *ante usum*, alltså före utdelandet och mottagandet.²⁶⁶ Mot detta förklarar Konkordieformeln med rätta,²⁶⁷ att konsekrationen ensam inte skapar något sakrament, utan att sakramentets hela handling eller förrättning inklusive utdelandet, mottagandet, ätandet, drickandet och förkunnandet av Herrens död måste hållas samman, odelad och okränt.²⁶⁸ Mot Bellarmins påstående att Kristus redan före ätandets akt uttalat orden: "Detta är min lekamen", och att sakramentet därför genom konsekrationen redan är fullständigt, säger Quenstedt med rätta: "Kristus säger inte absolut om det konsekrerade brödet, att det är hans lekamen, utan han talar om det bröd som bryts och ges till att ätas. Ty först sade han 'Tag och ät', därpå sade han 'Detta är min lekamen'."²⁶⁹

²⁶⁵ SKB, s. 614.

²⁶⁶ Jfr Frank, Theol. d. Konkordienf., III, 146 ff.

²⁶⁷ Pieper-Muellers framställning är på denna punkt helt felaktig och beror av otillförlitliga källor. Luther och Konkordieformelns ledande teologer delade helt Saligers lära, att sakramentet existerar från konsekrationen på altaret till dess slutliga förtärande inom nattvardsmåltidens ram. Så snart Kristus genom sitt Ord förklarat bröd och vin vara hans lekamen och blod, föreligger den verkliga närvaron, vilket också är den lutherska läran. Jfr härtill H.Sasse, *This is my body*, s. 175 ff, J. Schöne, *Um Christi sakramentale Gegenwart. Der Saligersche Abendmahlsstreit 1568/69*, Hardt, *Venerabilis & adorabilis eucharistia*, s. 214 ff. (*T. Hardts ann.*)

²⁶⁸ Jfr SKB, s. 624.

²⁶⁹ Syst. II, 1268.

8. Nattvardens syfte

(*Finis cuius coenae sacrae*)

Den heliga nattvardens syfte är, som redan visats, att räcka fram och skänka syndernas förlåtelse. Det framgår av instiftelseorden: ”Detta är min lekamen, som blir utgiven för er” och ”Detta är mitt blod, som blir utgjutet för er till syndernas förlåtelse”. Dessa ord kan inte hos nattvardsgästerna framkalla någon annan föreställning än den att de genom Kristi försoningsdöd har syndernas förlåtelse, dvs. en nådig Gud. Varje annan uppfattning av instiftelseorden är helt utesluten. Nattvarden skänker alltså syndernas förlåtelse – precis samma syndaförlåtelse som evangeliets Ord och dopet ger. Det utmärkande för nattvarden är ett underbart särdrag som inte finns i de andra nådemedlen. Ty i nattvarden bekräftar och beseglar Kristus sin försäkran om syndernas förlåtelse genom att räcka fram sin lekamen och sitt blod, den lekamen som utgivits för oss i döden och det blod som utgjutits för oss till syndernas förlåtelse. I nattvarden får vi alltså försäkran om och insegel på syndernas förlåtelse i och genom att den lösepenning med vilken den förvärvats räcks fram.²⁷⁰

Som bekant beskyller man Luther för att han betonar Kristi lekamens och blods väsentliga närvaro i nattvarden så mycket, att han glömmer bort Kristi försoningsdöds ”andliga njutande”, alltså syndernas förlåtelse. Detta är en av de många förvrängningarna av *status controversiae*, genom vilka Karlstadt, Zwingli, Oekolampadius och deras gelikar lyckades duperas många ifråga om Luthers lära om nattvarden och på så vis åstadkomma splittring i reformationens kyrka.²⁷¹ Visst har Luther med stor bestämdhet hållit fast vid realpresensen, därför att den lärs i Skriften och för att avvikelse från Skriftens ord på ett ställe skulle leda till att man gav upp skriftprincipen och gjorde hela Skriften osäker. Trots detta förblir realpresensen för Luther genom de tillagda orden: ”För er utgiven, för er utgjutet till syndernas förlåtelse” (jfr Lilla katekesen) bara ett medel för att nå syftet, dvs. ett medel för framräckande och bekräftelse av syndernas förlåtelse. I Stora katekesen säger Luther om erbjudandet av syndaförlåtelsen i nattvarden, att det är ”... något

²⁷⁰ Jfr Luthers lovprisning av nattvarden, WA 38, 266 f.

²⁷¹ Jfr upprepadet av denna oriktiga beskyllning hos Harnack, Grundriss. ed. 4, s. 433).

som också i detta sammanhang är högeligen av nöden, på det att man må veta, vad vi där skola söka och hämta.”²⁷²

Luther sätter realpresensen ingalunda ”i *sola fides* ställe” (som Harnack påstår). Han låter realpresensen i enlighet med Kristi intention bli stödet för *sola fide*. Nattvarden är ”given till daglig spis och föda, för att tron må vederkvickas och stärkas.”²⁷³ Luther inskräpper gång på gång att inte ens Kristi lekamen och blod i nattvarden är till någon nytta utan bara till skada, om inte tron på orden ”För er utgiven och utgjutet till syndernas förlåtelse” finns i hjärtat. Även Konkordieformeln upprepar Luthers lära, att ”utan detta andliga ätande är det sakramentala eller med munnen skeende icke blott utan gagn, utan även skadligt och fördömligt.”²⁷⁴

Realpresensen är alltså den nödvändiga förutsättningen för nattvarden hälsosamma bruk. Ingen som förnekar realpresensen skall bruka nattvarden, därför att han då inte gör ”åtskillnad mellan Herrens lekamen och annan spis” (1 Kor. 11:29). Men det som gör nattvarden bruk hälsosamt är inte tron som bara tror på Kristi lekamens och blods väsentliga närvaro i nattvarden, utan tron som tror på orden: ”För er utgiven och utgjutet”. Det förhåller sig på samma sätt här som i kristologin. Tron på att Kristus är sann Gud och sann människa är den nödvändiga förutsättningen för den saliggörande tron på Kristus (Matt. 16:13 ff). Men det som saliggör är inte tron som bara tror på Kristi sanna gudom eller mänsklighet, ty denna tro har även djävlarne (Matt. 8:29). Saliggörande är tron endast när den tror på den syndernas förlåtelse som Kristus, sann Gud och sann människa, förvärvat åt oss och som skänks oss i sakramentet. Alla som förnekar att syndaförlåtelsen är nattvarden första och främsta syfte gör i själva verket Kristi nattvard värdelös. Det är då likgiltigt vad de tror och inte tror om sakramentets väsen.

Syndernas förlåtelse som *finis cuius*, dvs. som nattvarden huvudsyfte, förnekas närmast av romarna. Tridentinum uttalar anatema över alla som betecknar syndernas förlåtelse som nattvarden huvudsyfte.²⁷⁵ Likaså förnekas detta syfte av svärmarna. Karlstadt betecknar det som stor skam att kristna människor söker syndernas förlåtelse i sakramen-

²⁷² SKB, s. 486.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ SKB, s. 620 f.

²⁷⁵ Jfr Trident., De sacrosanct. Euch. Sacram., can. 5.

tet.²⁷⁶ Zwingli varnar för tanken att syndernas förlåtelse erbjuds i nattvarden.²⁷⁷ Samma besked ger Calvin.²⁷⁸ Från kalvinisternas synpunkt sett är det förståeligt att nattvardens *finis cuius* förnekas. Ty finns det bara nåd för de utvalda (*gratia particularis*), och sker den saliggörande nådeverkan i de utvalda på ett omedelbart sätt genom Den Helige Andes hemliga verkan och inte genom nådemedlen, så kan inte evangeliets Ord eller dopet eller avlösningen eller nattvarden skänka människorna Guds nådiga syndaförlåtelse i Kristus Jesus.

Även om de zwinglianska och kalvinistiska reformerta hade lärt skriftenligt om nattvardens väsen och medgivit Kristi lekamens och blods realpresens, så skulle detta inte ha det ringaste värde i praktiskt avseende, så länge de förnekar *gratia universalis* och *seria* (den allmänna och allvarliga nåden) och Den Helige Andes verkan som sker genom nådemedlen. Visst talar reformerta teologer om nattvarden som ett tecken och en underpant på den nåd och de välgärningar som förvärvats på korset,²⁷⁹ men de har ingen rätt att föra sådant tal, så länge de håller fast vid *gratia particularis* och förkastar nådemedlen som givande medel, *media dativa*. För de reformerta förblir dessa tecken alltid tomma och innehållslösa och är således inga tecken alls på nåden.

Zwingli och Calvin hänvisar visserligen till det ”andliga åtnjutandet” av Kristi lekamen och blod som det som skulle vara den starka sidan i den reformerta nattvardsläran. Lutheranerna påstås skjuta det andliga åtnjutandet som sker genom tron i bakgrunden genom sin lära om *manducatio oralis*, ja, de rentav omöjliggör det andliga åtnjutandet. Men det är Zwingli, Calvin och alla som ansluter sig till dem som gör det andliga åtnjutandet helt omöjligt genom att förneka att Kristi lekamen gavs i döden för alla människor utan undantag. Samma fullständiga omintetgörande av det andliga åtnjutandet, som sker genom tron, följer också av den reformerta läran om en hemlig, omedelbar nådeverkan.

För det första är det inte Den Helige Andes hemliga verkningar i människohjärtat som är objekt för den tro, genom vilken det andliga åtnjutandet förmedlas. Trons objekt – när tron gör en människa till ett Guds barn – är Guds nådiga sinnelag som Kristus verkat genom sin för-

²⁷⁶ Jfr Karlstadt, W² 20, 94.

²⁷⁷ Jfr Opp. III, 258, Fid. Rat., ed. Niemeyer, s. 29.

²⁷⁸ Jfr Consens. Tigur., ed. Niemeyer, s. 195.

²⁷⁹ Jfr Inst. IV, 14, 17 och 17, 1, 11.

soningsdöd, och som han i Ord och sakrament bär fram och räcker människorna. Den som vill göra hemliga verkningar i människohjärtat till trons objekt lär Roms ingjutna nåd, *gratia infusa*, istället för den kristna, saliggörande nåden som alltid och enbart är Guds nådiga välvilja för Kristi skull, *gratuitus Dei favor propter Christum*. För det andra finns det inte alls några sådana Den Helige Andes hemliga, omedelbara verkningar. Det som utges vara sådan verkan är ren och skär mänsklig inbillning. Och den tro som bygger på sådant är på samma sätt en av människan själv framkallad känslöstämning, som man med orätt tillskriver Den Helige Ande.

Vidare har de reformerta ingen rätt att tala om en Kristi döds åminnelsemåltid i samband med nattvarden. En Kristi döds åminnelsemåltid i nattvarden har endast de som håller fast vid Skriftens lära att Kristus dött för hela mänskligheten. Alla som lär *gratia particularis* har en tvivelmåltid istället för en åminnelsemåltid. Anta att en jordisk värd bjuder hundra gäster till en måltid och samtidigt förklarar, att det blir bara tjugo utvalda som faktiskt kommer att få njuta av måltiden, och att det är endast han som känner till vilka dessa är.²⁸⁰ Då skulle hela sällskapet fyllas med tvivel i sina hjärtan. Samma stämning måste råda hos alla deltagare i en reformert åminnelsemåltid, så länge de håller fast vid viloläran att Kristi död inte gäller för alla utan bara för de utvalda.

Slutligen har de reformerta inte heller någon rätt till det uttryck som de alla samfällt använder, nämligen att brödet och vinet i nattvarden är symboler för Kristi lekamen och blod. Symbolen når ju inte längre än den sak som symboliseras. Men har inte Kristi lekamen utgivits för alla, så kan inte heller brödet och vinet för alla nattvardsgäster vara symboler för Kristi lekamen och blod. Alltså faller Zwinglis och Calvins nattvardslära sönder, både när det gäller det som de påstår vara sakramentets väsen (brödet och vinet som symboler för Kristi lekamen och blod), och när det gäller det som de säger sig fortfarande vilja hålla fast vid ifråga om nattvardens frukt och verkan, nämligen att brödet och vinet är symboler för Guds nåd, en måltid till åminnelse av Jesu död, och att de på så vis skulle förmedla det andliga åtnjutandet av Kristi försoningsdöd.

Att romarna energiskt avlägsnar syndaförlåtelsen från nattvarden är ur deras synvinkel fullt förståeligt, därför att påvens herravälde är bero-

²⁸⁰ Jfr Calvin, Inst. III, 24, 12.

ende av ovissheten om syndernas förlåtelse. Rom kunde emellertid bespara sig sina anateman med tanke på att ovissheten om nåden redan framgår av själva den romerska läran att den av prästen uttalade avlösningen är beroende av ångern, det fullständiga uppräknandet av alla dödssynder med alla biomständigheter, gottgörelsen genom gärningar och därtill av prästens intention att avlösa.²⁸¹ Genom dessa och andra villkor blockeras effektivt all visshet om den sakramentala nåden, *gratia sacramentalis*.

På ett lika effektivt sätt avlägsnar alla arminianska reformerta och alla synergistiska lutheraner syndernas förlåtelse från nattvarden. Är erhållandet av nåden beroende av en medverkan, en ringare skuld eller en rätt hållning hos människan, uppstår en oöverbinnerliga klyfta mellan människorna och den i nattvarden framräckta nåden. Nattvarden har samma egenskap som de andra nådemedlen. Den är ett nådemedel och något som är till gagn för en människa som inser att hon är värd att förkastas endast om syndaförlåtelsens erbjudande inte är betingat av någon som helst mänsklig prestation eller värdighet.

Nattvardens alla övriga verkningar är underordnade syndaförlåtelsen, inte samordnade med den. Dessa verkningar är trons styrkande, föreningen med Kristus, föreningen med Kristi andliga kropp, kyrkan, helgelsens befrämjande, uppväckandet av kärleken till Gud och till nästan, tillväxt i tålamod och hopp om det eviga livet. Alla dessa verkningar är helt – inte bara delvis – beroende av att nattvarden är ett medel för syndernas förlåtelse. Den kristna tron är till sitt väsen tron på den syndaförlåtelse som finns genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse.

Därför kan den kristna tron inte styrkas på något annat sätt än genom att den i de av Gud förordnade nådemedlen möter det objekt genom vilket den uppstår och består, nämligen löftet om syndernas förlåtelse. Det finns ingen annan gemenskap med Kristus än den som förmedlas genom tron på den av honom förvärvade syndaförlåtelsen. Det finns inte någon annan gemenskap med Kristi andliga kropp, kyrkan, än den som i början verkas och i fortsättningen upprätthålls genom tron på evangelium om syndernas förlåtelse för Kristi skull. Alla som söker andra medel att förena sig med kyrkan går miste om såväl gemenskapen med Kristus som gemenskapen med hans andliga kropp, kyrkan. Det finns inte heller något annat medel som verkar den kristna helgelsen än

²⁸¹ Trident., Sess. XIV, c. 3-6, can. 4-10.

tron på Guds barmhärtighet, enligt vilken Gud förlåter oss våra synder för Kristi skull (Rom. 12:1 ff). Det finns inget annat medel att i människohjärtat tända och styrka kärleken till Gud och till nästan än tron på den kärlek med vilken Gud älskat oss så, att han förlåter oss ovärdiga människor våra synder för Kristi skull allena (1 Joh. 4:11, 19). Likaså framställer Paulus det glädjrika hoppet om det eviga livet och tålmodet under korset som en följd av rättfärdiggörelsen, dvs. syndernas förlåtelse genom tron (Rom. 5:1 ff).

Eftersom nu i nattvarden den gudomliga syndaförlåtelsen beseglas genom Kristi lekamen och blod, och således räcks oss på ett synnerligt påtagligt och trösterikt sätt, så blir följden att de omnämnda andliga verkningarna i särskilt mått hör till nattvarden. Alla som med Rom, de reformerta och de moderna teologerna förnekar att nattvarden *primo loco*, i första hand, är medel till syndernas förlåtelse omöjliggör i själva verket nattvardens samtliga verkningar. I den mån de är konsekventa gör de nattvarden till en mänsklig gärning som skiljer dem från Guds nåd i Kristus.

9. Vem som skall admitteras till nattvarden

(Finis cui coenae sacrae)

Kristna församlingar och dessas offentliga tjänare är inte herrar över sakramentet utan endast dess förvaltare. De skall därför rätta sig efter Kristi anvisningar vid utskiftandet av sakramentet, som ju är Kristi instiftelse. Å ena sidan är tillämpning av s.k. öppet nattvardsbord, ”*open communion*”, inte tillåtet för dem. Å andra sidan måste de noga se till att nattvarden inte förvägras sådana kristna som Kristus bestämt den för.

Öppet nattvardsbord (dvs. fritt tillträde till nattvardsbordet för vem som helst) godkänns och utövas inte bara i reformerta utan också i förment lutherska sammanhang. Men en kristen församling måste noga betänka att den heliga nattvarden inte är till för alla människor utan endast för de kristna. Här finns en skillnad mellan evangeliets predikan och nattvarden. Evangeliets predikan är avsedd för alla människor, troende och otroende. Men nattvarden är bestämd till att brukas endast av de människor som redan har kommit till tro på Kristus.

Det lär vi av Kristi eget normerande exempel. Kristus predikade evangelium för hela det judiska folket (Matt. 9:35 ff), men den första

nattvarden firade han endast i den slutna kretsen av sina lärjungar (Luk. 22:11, 14, Matt. 26:18, 20). Den apostoliska kyrkan hade inte heller något öppet nattvardsbord, utan den utövade slutet nattvardsbord, dvs. ett nattvardsbord som var öppet endast för dem som kommit till tro (1 Kor. 11:20, 10:17). Luther säger: ”Sakramentet skall man inte kasta till den stora hopen ... Här måste jag hålla före att det [evangelium] drabbat den som kommer till sakramentet. Här får jag inte sväva i tvivelsmål utan måste vara viss om att den åt vilken jag ger sakramentet omfattar evangelium och har en rätt tro.”²⁸²

Men inte heller alla kristna skall admitteras till nattvarden utan följande:

1. Till nattvarden skall endast sådana kristna admitteras som redan är döpta, på samma sätt som i Gamla testamentet endast sådana admitterades till påskmåltiden som redan upptagits i nådens förbund genom omskärelsen (2 Mos. 12:48).

2. Till nattvarden skall endast sådana kristna admitteras som kan rannsaka sig själva (1 Kor. 11:28). Detta utesluter från sakramentets bruk barn,²⁸³ medvetlösa, döende som inte längre är vid medvetande, sinnessjuka osv.

3. Till nattvarden skall endast sådana kristna admitteras som tror på nattvardsorden, alltså sådana som tror, såväl att de i nattvarden tar emot Kristi lekamen och blod, som att Kristus räcker dem denna underbara gåva till deras synders förlåtelse. Detta utesluter från sakramentets bruk kristna som tillhör reformerta samfund. Säkert finns det sanna Guds barn inom sådana reformerta samfund där Kristi *satisfactio vicaria* fortfarande predikas, men eftersom de av svaghet i kunskapen inte tror på nattvardsorden, är de inte i stånd att bruka nattvarden på ett hälsosamt sätt. När det gäller bruket av nattvarden, diskvalificerar aposteln Paulus alla som inte tror på realpresensen, därför att det nödvändiga åtskiljandet mellan Kristi lekamen och annan föda inte kan äga rum hos dem (1 Kor. 11:29). I och med deras förnekelse av realpresensen bortfaller för dem även nattvarens *finis cuius*, nämligen att Kristi lekamen och

²⁸² WA 12, 485.

²⁸³ Jfr här till dock Chemnitz' Examen Concilii Tridentini, som blott menar, att barnens kommunion icke är nödvändig. Pieper-Muellers sats låter sig icke upprätthållas strängt dogmatiskt utan äger sin riktighet närmast på det pastorala planet. Barn som vilar i dopnåden har inget behov av nattvarden, varför barnkommunion aldrig praktiserats i lutherdomen. (T. Hardts anm.)

blod tas emot i nattvarden till syndernas förlåtelse. Detta finner naturligtvis även sin tillämpning på sådana lutheraner som betvivlar realpresensen²⁸⁴ och även på sådana lutheraner som bekänner realpresensen, men som inte söker syndernas förlåtelse i nattvarden utan tillskriver sakramentet en hälsosam verkan *ex opere operato*.²⁸⁵

4. Till nattvarden skall endast sådana kristna admitteras som inte gjort sig skyldiga till en offentlig anstöt som de först måste göra avbön för. Avbön för en offentlig anstöt före nattvardsgången beror inte på mänskligt godtycke eller lagiskt väsende, utan den framgår av nattvardens väsen och syfte. Eftersom nattvarden är bestämd endast för kristna, skall var och en som inför församlingen ifrågasatt sin kristendom genom ett offentligt, förargelseväckande syndafall göra det möjligt för församlingen att döma om huruvida han genom Guds nåd rest sig efter fallet (1 Kor. 5:11). Av nattvardens väsen och syfte framgår vidare, att personer som lever i oförsonlighetens synd skall suspenderas från nattvardens bruk. Nattvarden är ju ett medel till syndernas förlåtelse, och den brukas rätt bara av den som söker sina synders förlåtelse. I varje enskilt fall kan Guds syndaförlåtelse begäras endast av den som av hjärtat är beredd att förlåta sin nästa hans skuld och att söka förlikning med denne (Matt. 5:24, 6:14-15).

Vidare, eftersom det är förbjudet för alla kristna att hålla sig till sådana lärare som avviker från den apostoliska läran (Rom. 16:17), är det också självklart att sådana som hittills varit medlemmar i ett villfarande samfund måste lämna detta samfund och förklara att de bejakar den rätta läran, innan de kan kommunicera med församlingen. Nattvardsgemenskap är förvisso broderlig trosgemenskap eller ”kyrkogemenskap”. Vi skall inte heller glömma, att nattvarden är enskild avlösning. Den enskilda avlösningen skall vi enligt Guds ordning ge endast åt den vars botfärdighet, så långt vi kan döma, är oss känd. Över den obotfärdige skall ingen avlösning uttalas. För honom skall Lagen predikas.

Att åberopa kärleken som skäl för öppet nattvardsbord är fåfängt. I själva verket strider en sådan praxis både mot kärleken till Gud och mot kärleken till nästan. Den nonchalerar å ena sidan Guds ordning ifråga om nattvardens bruk som vi finner i Skriften. Å andra sidan ger den anledning till att nästan försyndar sig mot sakramentet genom ett ovärdigt

²⁸⁴ Jfr WA 18, 135.

²⁸⁵ Jfr Luther WA 19, 501 ff.

bruk. Detta gäller även om admitterandet till nattvarden av reformerta som ”gäster”.

Samvetsgrant handlar en kristen församling som utdelar nattvarden endast efter anmälan till sakramentet och har det som sin fastslagna ordning. Det är bara där en sådan ordning finns, som det är möjligt att rätta nattvarden till de personer den är avsedd för. När det gäller förhöret, som i detta sammanhang bör hållas, är det självfallet så att det är påkallat endast i de fall där prästen inte känner till kommunikanternas tro och liv. Förhöret, *exploratio*, vilar inte på någon gudomlig lag utan har sin grund i själavårdsbehovet.

Å andra sidan måste präst och församling ta sig noga i akt för att avvisa eller avhålla från nattvarden en människa åt vilken Kristus bestämt sakramentet. Redan Luther måste på sin tid varna inte bara för slapphet utan även för lagiskt väsende och onödig stränghet. För att inte avhålla eller ens avskräcka från nattvarden sådana som är svaga i kunskapen, skall de som anmäler sig inte underkastas någon sträng examen, *examen rigorosum*. De skall i möjligaste mån genom samtal förmås att uttala sig om sitt personliga, kristna tillstånd och själva säga vad nattvarden är och varför de begär den. Det är fel att tro, att eftersom Kristi lekamen och blod tas emot i nattvarden, så förutsätter sakramentets hälsosamma bruk en särskild grad av helighet och en stark tro. Det visar sig att de är just allvarliga kristna, som känner sin stora bräcklighet, som är benägna att skjuta upp nattvardsgången till dess att de känner sig mera brinnande i anden, blivit starkare i tron och gjort framsteg i helgelsen som de själva är nöjda med. Men detta är felaktiga tankar, som bottnar i att nattvardens karaktär av nådemedel glömts bort.

Att Kristus tar emot syndare är något som han vill ge uttryck för i nådemedlen och i synnerhet i nattvarden. Luther säger: ”Sakramentet är instiftat blott fördenskull att vi skall tröstas och styrkas genom det. Därför skall du inte låta någonting driva dig bort ifrån det.”²⁸⁶ Och redan tidigare i samma skrift säger han: ”Du skall inte göra Kristus till någon tyrann utan låta honom vara det som han sannerligen är, idel, riklig, överflödande nåd ... hans rike går inte ut på att främja de rättfärdiga utan att hjälpa syndare och att göra dem fromma.”²⁸⁷ Luther anför också sig själv som exempel: ”Det har hänt mig ofta, att jag fruktat för det [sakramentet] och därigenom ryggat tillbaka ännu mer inför det, till

²⁸⁶ WA 12, 504 f.

²⁸⁷ WA 12, 498 ff.

dess att jag insåg, att ingenting hjälpte, så att jag måste gå fram ... Därför måste du bortse från dina tankar och farhågor och träda fram och be Gud att hjälpa dig. Om du gör detta, kommer du att känna, att du får större och större lust därtill, vilken du inte skulle fått på annat sätt.”

För att förebygga oberättigade avvisanden från nattvardsbordet och för att bespara prästen onödiga samvetskval vill vi påminna om att själavårdaren inte skall avvisa från sakramentet andra än sådana vars ogudaktighet är bevisad och uppenbar. Att ifråga om att admittera eller inte admittera handla enligt vad man endast för sig själv är övertygad om, är ett ansvarslost herravälde över samvetena. Om prästen skulle avvisa någon från sakramentet enligt en övertygelse, vars riktighet han inte kan bevisa för församlingen, skulle församlingen vara utelämnad åt prästens godtycke.

Visserligen har prästen rätt att suspendera eller avstänga från nattvarden. Eftersom han inte bara är ansvarig inför församlingen utan också personligen är direkt ansvarig inför Gud när han delar ut nattvarden, är han inte bara berättigad utan också skyldig att suspendera i alla de fall där ett admitterande skulle strida mot Guds vilja och ordning. Om t.ex. en som anmäler sig har fallit i uppenbar dödssynd eller lever i en sådan synd och visat sig vara obotfärdig, skulle prästen – även om han inte hade maktbefogenhet att bannlysa en medlem av församlingen – vara i den situationen att han inte kan räcka den personen den heliga nattvarden. Skulle han ge sakramentet åt en sådan syndare, så skulle han göra sig delaktig i annans synd (1 Tim. 5:22), och han skulle samtidigt styrka syndaren i hans obotfärdighet (Matt. 5:23-25). Suspensionen innebär inte att prästen bannlyser, utan han kräver bara att nattvardsgången skall uppskjutas till dess att den som begär nattvarden visar tecken på bättring, eller till dess att andra hinder, som enligt Guds Ord ligger i vägen för nattvardsgång, undanröjts.

Naturligtvis måste den vägen stå öppen, att den suspenderade kan vädja till församlingens bedömning. Orsaken till detta är att nattvarens förvaltning ursprungligen är anförtrödd åt församlingen, och att prästens suspenderande skett i hans egenskap av församlingens tjänare, samt att suspenderandet temporärt inverkar på den suspenderades relation till församlingen. Men under tiden förblir vederbörande suspenderad. Skulle det då uppstå ett fall, där det blir konflikt mellan prästen och församlingen, och skulle det visa sig att denna konflikt inte kan lösas, måste prästen snarare låta sig avsättas än att han ger nattvarden åt en person som enligt Guds ordning skall förvägras den.

Kombinerandet av skriftermål med nattvard är en god kyrklig ordning, men den är inte en gudomlig ordning. Detta gäller både om det enskilda skriftermålet och om den s.k. skriftermålsgudstjänsten med skriftetal, allmän syndabekännelse och allmän avlösning. I ”Undervisning för visitatorer” av år 1538 heter det: ”Om kyrkoherden själv eller predikanten, som dagligen sysslar med det, vill gå till sakramentet utan skriftermål eller förhör, så skall det inte förbjudas honom. Samma sak gäller om andra förståndiga personer som förstår att pröva sig själva, för att det inte skall bli ett nytt påviskt tvång eller nödvändig vana av det skriftermål, som vi bör ha som något fritt.”²⁸⁸

10. Nattvarens nödvändighet

Fastän den heliga nattvarden inte är något adiaforon utan en gudomlig ordning som skall råda i kyrkan till den yttersta dagen, skall någon nattvarens absoluta frälsningsnödvändighet inte läras, därför att syndernas förlåtelse inte är uppdelad på de olika nådemedlen, utan vart och ett av dem erbjuder hela den syndaförlåtelse som finns genom Kristi *satisfactio vicaria* och verkar respektive styrker tron. Det förhåller sig alltså så, att en människa som kommit till tro på evangeliets lästa eller predikade Ord, därigenom äger syndernas förlåtelse och saligheten.

Med rätta avvisar Luther både dopets och nattvarens absoluta nödvändighet. Han skriver: ”Du är inte fördömd, om du förblir utan sakrament”, ”öva dig för övrigt i Guds Ord, i tron och kärleken; låt dem som är vissa i sitt samvete umgås med sakramentet.”²⁸⁹ Åberopar man Joh. 6:53, ”Om ni inte äter Människosonens kött och dricker hans blod, så har ni inte liv i er”, som belägg för nattvarens absoluta nödvändighet, så skall vi komma ihåg att det på detta ställe inte alls är tal om nattvarden. Kort sagt: med rätta tillämpar Luther och de lutherska teologerna Augustinus ord på nattvarden: ”Föraktet för sakramentet fördömer, inte frånvaron av det.”²⁹⁰

När och hur ofta den heliga nattvarden skall brukas, föreskriver inte Skriften. Men att den skall brukas flitigt antyds inte bara genom förbindelsen av ”Så ofta” med imperativformen ”Gör detta”, utan är något

²⁸⁸ WA 26, 216, även WA 15, 483.

²⁸⁹ WA 18, 35. Luthers ord gäller dem som kommit i tvivelsmål om sakramentet och därför av själavårdsmässiga skäl måste avrådas från kommunion. (*T. Hardts anm.*)

²⁹⁰ Contemptus sacramenti damnat, non privatio.

som även framgår av nattvardens väsen och syfte samt av de kristnas behov. Med rätta kan frekvensen av nattvardsgångar tas som en barometer på det andliga livet i en kristen församling. Om ett flitigt bruk av nattvarden torde det knappast finnas någon bättre och i alla avseenden mer fullständigt täckande framställning än den som Luther erbjuder i Stora katekesen.²⁹¹

²⁹¹ Jfr SKB, s. 489-495.

Den kristna kyrkan

(DE ECCLESIA)

Sedan Kristus genom sin ställföreträdande tillfyllestgörelse försonat hela människovärlden med Gud och uppstått från de döda, har han satt sig på Guds högra sida för att intill den yttersta dagen genom Ordet om den skedda försoningen (evangeliet) samla åt sig en kyrka på jorden.

DEN ALLMÄNNELIGA KYRKAN

(*De ecclesia universali*)

1. Begreppet ”den kristna kyrkan”

Den kristna kyrkan består av alla människor som tror på Kristus – och endast av människor som tror på honom. Eftersom uttrycket ”att tro på Kristus” i vår tid ofta tömts på sitt innehåll på ett sätt som strider mot Skriften, måste bisatsen ”som tror på Kristus” bestämmas närmare. Den innebär nämligen: som genom Den Helige Andes inverkan tror att de genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse äger syndernas förlåtelse. Man blir inte medlem i kyrkan genom den yttre tillhörigheten till ett kyrkosamfund, inte heller genom det yttre bruket av nådemedlen, genom den yttre bekännelsen till den kristna tron, genom förvaltandet av ämbeten inom kyrkan, genom strävan efter ett ”moraliskt liv” efter Kristi föredöme eller genom omedelbar pånyttfödelse eller ett försjunkande i Gud (om vilket svärmarna av alla slag talar).

Endast den personliga tron på syndaförlåtelsen som förvärvats genom Kristi försoningsdöd och förkunnas och delas ut i evangelium skapar en medlem i den kristna kyrkan (Apg. 5:14). Det som gör att en människa kommer till Kristus, rättfärdiggörs inför Gud och blir ett Guds barn är detsamma som gör henne till en medlem i den kristna kyrkan: tron på förlossningen i Kristus Jesus (Rom. 3:24). ”Endast tron på Kristus skapar kyrkans medlemmar”¹ är ett skriftenligt axiom. Det kan uttryckas ännu kortare: De kristna utgör kyrkan, *Christiani sunt ecclesia*.

¹ Sola fides in Christum membra ecclesiae constituit.

Som följd och verkan är *unio mystica* och helgelsen nära förbundna med den personliga tro som verkats av Den Helige Ande. Kyrkans medlemmar karakteriseras också utifrån denna beskaffenhet och dessa gärningar (1 Kor. 6:15-20, 2 Kor. 6:14-18, 1 Petr. 2:5). Men det är tron som förblir det konstituerande. Om tron i rättfärdiggörelsen och dess relation till den kristna kyrkans uppkomst och fortbestånd säger Luther, att det är denna artikel ensam, som ”föder, livnär, bygger, bevarar, försvarar Guds kyrka, och utan den kan den kristna kyrkan inte bestå en enda timme.”²

Av detta framgår att uppenbart onda och skrymtare (*mali et hypocritae*) som befinner sig inom kyrkans yttre gemenskap inte tillhör kyrkan. De utgör inte någon del av kyrkan (*non sunt pars ecclesiae*), utan är bara inblandade i kyrkans yttre gemenskap (*ecclesia admixti sunt secundum societatem externam*). Att det endast är de som verkligen tror som är medlemmar i den kristna kyrkan bekräftas av alla de skriftställen som talar om kyrkans medlemmars inre, andliga gemenskap med Gud, med Kristus och med Den Helige Ande (jfr Guds hus 1 Tim. 3:15, Guds byggnad/tempel, 1 Kor. 3:9, 2 Kor. 6:16, tempel åt Den Helige Ande 1 Kor. 6:19, Kristi kropp och fullhet Ef. 1:23, Guds barn Joh. 11:52). De otrogna är inte Guds hus, Kristi kropp, Guds barn osv., utan i dem är den onda andemakten verksam (Ef. 2:1-3). Även definitionen av kyrkan som summan av de utvalda (en definition hos Hus, som Luther godkänner och lovordar)³ är skriftenlig (1 Petr. 2:9).

Detta är Luthers och den lutherska kyrkans lära. För att kraftigt framhäva att det inte är någon yttre gemenskap med de kristna eller ett yttre bruk av nådemedlen, utan endast den personliga tron på evangelium som för in i himmelriket på jorden, dvs. in i den kristna kyrkan, säger Luther: ”I annat fall vore en människa i himmelriket på samma sätt som om jag kastade en kloss eller sten in bland de kristna, eller som djävulen är ibland dem.”⁴ Apologin ger en allsidig definition av begreppet ”kyrkan” (art. VII och VIII).⁵ Där sägs det: ”kyrkan är ... de över hela jorden spridda människor, vilka samtycka till evangeliet och hava samme Kristus.” Lika klart säger Apologin ifrån, att de onda och

² Jfr WA 30:2, 650.

³ WA 31:1, 164 ff.

⁴ WA 17:2, 82.

⁵ SKB, s. 174 ff.

skrymtarna inte tillhör kyrkan.⁶ Kort sagt: enligt den lutherska läran är tron på evangelium den faktor som i varje enskilt fall avgör tillhörigheten till den kristna kyrkan. Medlemskap i den kristna kyrkan skall inte fränkännas någon som tror på evangelium. Medlemskap i den kristna kyrkan skall inte tillerkännas någon som inte tror på evangelium. De som med orätt bannlyses, förblir medlemmar i kyrkan. Likaså är sådana som far vilse på grund av svaghet medlemmar i kyrkan, vare sig de nu lever i ett ortodoxt eller kätterskt samfund, om de bara i hjärtat tror på Guds nåd i Kristus. De som tror innan de tar emot dopet är redan då medlemmar i den kristna kyrkan.⁷

Eftersom människan av naturen är böjd att tro att hon redan genom den yttre förbindelsen med kyrkan har tryggt sin evighet, är det uppenbarligen av stor vikt att hävda det kristna begreppet om ”kyrkan” som de troendes eller heligas samfund och att avvisa tanken på kyrkan som en ”institution” (*externa politia*). Även Apologin hänvisar till det rätta kyrkobergrettets praktiska betydelse när den säger: ”Om vi bestämma kyrkan endast såsom ett yttre rike av gudfruktiga och ogudaktiga, så skulle man icke förstå, att Kristi rike består i hjärtats rättfärdighet och förlänandet av Den Helige Ande.”⁸

Luther: ”Kristus är visserligen en herre över allting, över de fromma och de onda, över änglarna och djävlarne, men han är inte huvudet annat än för de fromma, trogna kristna, församlade i Anden ... liksom hans rike, kristenheten, inte är något utvärtes samfund eller rike.”⁹ På ett annat ställe säger han: ”Ty ingen är eller kan vara i de kristnas samfund eller vara en lem i kristenheten, om han inte har den rätta tron, dvs. är rättfärdig och helig, såsom trosartikeln intygar: ’Jag tror på en helig kristen kyrka’.”¹⁰ På liknande sätt säger Gerhard: ”Kyrkan kallas katolsk huvudsakligen och i första hand i avseende på de utvalda och heliga, såtillvida som hon i sin krets omfattar alla sant på Kristus troende, hela den mystiska kropp, vars huvud är Kristus”¹¹ och Baier: ”Sålunda bevisas, att kyrkan i egentlig mening är just skaran av de sant troende och heliga.”¹² Därmed sägs samma sak som den apostoliska tros-

⁶ SKB, s. 177.

⁷ Jfr Gerhard, *Loci*, De eccl., 54.

⁸ SKB, s. 176.

⁹ WA 6, 301 f.

¹⁰ WA 31:1, 164.

¹¹ *Loci*, De Eccl. 151.

¹² *Compend*. III, 617.

bekännelsen uttrycker med orden: ”Jag tror på en helig, allmänlig kyrka, de heligas samfund.”

2. Villoläror om kyrkan

Skriftens lära om kyrkan har samma förutsättningar som Skriftens lära om rättfärdiggörelsen genom tron. Den förutsätter den objektiva försöringen av hela den syndiga världen genom Kristi *satisfactio vicaria*, erbjudandet av syndaförlåtelsen genom nådemedlen, mottagandet av syndaförlåtelsen genom tron, vilken uppstår och erhålls genom Den Helige Andes verkan allena utan människans medverkan. Där dessa förutsättningar inte finns, blir följden att man tar avstånd från det skriftenliga kyrkobergreppet. Det är nyttigt och nödvändigt visa detta mer i detalj.

1. Det kristna begreppet ”kyrkan” förutsätter *satisfactio vicaria*. För förnekarna av *satisfactio vicaria* är den kristna kyrkan inte de troendes samfund utan en samling människor som inspirerade av Kristi föredöme (”den historiske Kristus”) drivs till Gud genom sitt eget moraliska liv (så unitarierna i alla tider och i nyare tid, Ritschl, Harnack m.fl.). När *satisfactio vicaria* förnekas, blir i alla framställningar definitionen av kyrkan ytterst sett denna: kyrkan är ”en fri förening av förnuftiga varreiser, vars mål är att förverkliga en jordisk och en himmelsk lycksalighet som är betingad av religiös upplysning och dygd”.¹³

Vi skall inte heller mena¹⁴ att nyare teologer har öppnat vägen för ett återvändande till det ursprungliga, lutherska kyrkobergreppet, därför att de frigjort kyrkobergreppet från det ”institutionsartade” och helst vill beteckna kyrkan som ”Guds folk” eller ”den sanna kristenheten”. I och med att dessa förnekar *satisfactio vicaria*, så är Guds folk och den sanna kristenheten för dem inget annat än en moralisk förening (jfr Ritschl: ”Guds rike är de som tror på Kristus, såtillvida som de ... ömsesidigt handlar av kärlek” osv.).¹⁵ Moderna unitarier använder med förkärlek uttrycket ”Guds rike”. För dem är emellertid Guds rike ett rike i vilket Gud verkar som enväldshärskare för att förbättra mänskligheten moraliskt. Därmed har Kristus och hans försoningsverk kopplats bort från gudsriket.

¹³ Jfr Hase, Hutt. red., § 124).

¹⁴ Jfr Nitzsch-Stephan, Ev. Dogm. s. 629 f.

¹⁵ Rechtf. u. Versöhn., ed. 3, III, 271.

Påvekyrkan vill visserligen låta Kristi gudom och förtjänst stå kvar.¹⁶ Men bredvid Kristi förtjänst ställer de uppfyllandet av Guds och kyrkans bud och de egna gärningarnas förtjänst som nödvändiga för att vinna Guds nåd och saligheten. Eftersom detta att göra de egna gärningarna och den egna förtjänsten gällande i själva verket utesluter från delaktighet i Guds nåd och från medlemskap i den kristna kyrkan (Gal. 3:10), ställer sig påvekyrkan genom sin officiella lära utanför kristenheten, *extra ecclesiam*.¹⁷ Den t.o.m. bannlyser alla som vill bli rättfärdiggjorda inför Gud genom tron på syndernas förlåtelse för Kristi skull utan egna gärningar.¹⁸ Påvekyrkan måste således ta avstånd ifrån det skriftenliga kyrkobegreppet och i kampen för sitt eget herravälde låta kyrkan bestå av sådana människor som underkastar sig påvens överhöghet och hans läror och bud.¹⁹ Att det i påvedömet fortfarande finns medlemmar i den kristna kyrkan beror på att de döpta barnen tror på Kristus och dessutom på att själar i samvetsångest och särskilt inför döden trots kyrkans förbud och fördömande låter sina egna gärningar och helgonens förtjänster fara och sätter sin tillit endast till Kristi förtjänst.²⁰

Det är inte bara utpräglade unitarier och liberaler som förkastar *satisfactio vicaria*. Det gör även moderat-konservativa teologer som Hofmann och Kirn. De har flitigt bekämpat Kristi ställföreträdande tillfyllestgörrelse och vill låta förvandlingen eller ombildningen av människornas liv till dess gudalika gestalt bli en del av försoningen med Gud. Denna inblandning av helgelsen i rättfärdiggörelsen gör det omöjligt att komma till tro på den av Kristus förvärvade och i nådemedlen erbjudna syndaförlåtelsen och gör det således också omöjligt att bli medlem i den kristna kyrkan.

Alla protestantiska teologer som förkastar *satisfactio vicaria* som ”alltför juridisk”, och som i försoningen med Gud vill föra in människans religiöst-moraliska förvandling, har gått över på romerskt område. För dem är kyrkan inte de troendes samfund utan en sammanlutning av människor som kompletterar Kristi förtjänst genom helgelsen och goda gärningar. Enligt deras åsikt är det som gör en människa till en medlem i den kristna kyrkan inte tron på det som Kristus i män-

¹⁶ Jfr Trident., Sess. VI, can. 10.

¹⁷ Jfr Luther, Stora katekesen, SKB, s. 450.

¹⁸ Jfr Trident., Sess. VI, can. 11, 12.

¹⁹ Ibid. can. 1.

²⁰ Jfr Apologin, SKB, s. 172-173.

niskans ställe gjort och lidit för två årtusenden sedan, utan istället det som Kristi försoning verkar i människan. Kirn har uttryckt det så: ”Det som utvecklar sig under historiens gång, det är för Gud medtaget i det fullbordade försoningsverket, och denna dess verksamma kraft räknas som bidragande till dess värde inför Gud.”²¹ Kort sagt, för den som inte tror på den genom Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse verkade, fullkomliga försoningen av hela mänskligheten, eller med andra ord den objektiva försoningen, är foljdriktigt inte heller kristna kyrkan de troendes samfund utan en sammanslutning av sådana som vill komplettera Kristi förtjänst.

Det kan också påpekas, att även alla som inskränker *satisfactio vicarias* omfattning, dvs. som inte vill låta den sträcka sig till alla människor, ger upp det kristna kyrkobegreppet. Om inte alla människor utan åtskillnad är genom Kristus försonade med Gud, så är inte heller nådemedlen för dem som brukar dem en säker uppenbarelse och ett fast erbjudande av Guds nådiga vilja, alltså inte vittnesbörd och tecken, *testimonia*, *signa*, och ”sigill på den Guds nåd som för Kristi skull förlåter synder”.²² Då fattas trons objekt, varigenom tron uppkommer och består. Den kalvinistiska begränsningen av *satisfactio vicaria* till att gälla en del av människorna utesluter ett de troende samfund. Att det trots detta finns en kyrka bland kalvinisterna beror på att de i praktiken i anfåktelsesituationer hänvisar de samveten som drabbats av Guds Lag till de allmänna löften om nåd och således låter den inskränkta nåden, *gratia particularis*, fara.

2. Det kristna begreppet kyrka förutsätter vidare den kristna läran om nådemedlen. A. Harnack klandrar Luther för att denne låtit sig invecklas i en strid om nådemedlen.²³ Därmed skulle Luther ha lämnat efter sig ett ödesdigert arv och genom att urskilja bestämda handlingar som nådemedel ha återgått till de medeltidens trånga cirklar som han hade lämnat. Men Luther visste mycket väl varför han måste föra kampen om bestämda nådemedel. Vi människor behöver nådemedlen både för att komma in i och förbli i den kristna kyrkan. Alla som likt Zwingli och Calvin inte bara anser att Den Helige Ande inte behöver något transportmedel (*vehiculum*, *plaustrum*) för sin nådeuppenbarelse och nådeverkan, utan även positivt lär att den saliggörande nådens verkan

²¹ Kirn, Dogm., s. 118.

²² Sigilla gratiae Dei propter Christum peccata remittentis.

²³ Jfr Wesen des Chr., ed. 3, s. 183 f., Grundriss. d. Dogmengesch., ed. 4, s. 431.

sker utan nådemedel och vid sidan om dessa, ger därigenom upp den kristna kyrkan över huvud taget. Eftersom Den Helige Andes, av dem antagna, omedelbara verksamhet inte är någon realitet utan bara inbillning, är även den kyrka som grundar sig på detta antagande bara en fiktion. Att det fortfarande finns en kristen kyrka i de samfund som officiellt lär en Den Helige Andes omedelbara verksamhet beror på att de trots sin officiella lära inte tiger, utan alltså lär Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelse och därigenom ger Den Helige Ande tillfälle att genom evangelium verka tron på evangelium. I direkt motsättning till sin officiella lära betecknar de i förbigående evangeliets Ord som trons grund och uppmanar till tro på Ordet.²⁴ Det är förvisso en lycklig inkonsekvens. Men den som avviker från Guds Ord måste också räkna med en olycklig konsekvens, som gör att den villfarande avviker allt längre bort från Guds nåd och Kristi evangelium.

Till dem som gör avkall på nådemedlen och således även på det kristna kyrkobegreppet hör även de moderna upplevelseteologerna. De vill grunda tron på Kristus inte bara på Kristi Ord utan också vid sidan av det på "Kristi persons historiska intryck" eller "Kristus som historisk företeelse". Men eftersom det enligt Skriften är klarlagt, att församlandet av kyrkan inte sker på något annat sätt än genom Ordet (Joh. 8:31-32, 17:20, 6:63-69), så är den kyrka som de moderna upplevelseteologerna tänker sig fiktiv. Ingen upplever Kristus annat än genom tron på Ordet om den genom Kristus skedda försoningen. Upplevelseteologin rör sig i tankebanor som hör hemma i det zwingiansk-kalvinistiska svärmeriet om en andeuppenbarelse och andeverkan utanför och vid sidan av evangeliets yttre Ord. Det är endast på grund av en lycklig inkonsekvens som uppenbarelseteologen kan hjälpa och hjälpas till tro.

3. Det kristna kyrkobegreppet åsidosätts även av dem som med Rom lär ett mottagande av nåden i sakramenten *ex opere operato*, dvs. utan att tron hos människan finns som gripmedel. Så gör en del nyare lutheraner som lär ett slags fysisk verkan av sakramenten. Franz Delitzsch t.ex. säger sig uttryckligen inte vara överens med de gamla lutherska lärarna som fränkänner alla otroende medlemskap i kyrkan, "som är Kristi kropp".²⁵ Men enligt Skriften tas den i nådemedlen betygade och erbjudna nåden emot endast genom tron. Där tron inte finns, finns inte

²⁴ Jfr Calvin, Inst., III, 2, 6.

²⁵ Jfr Vier Bücher von der Kirche, 1847).

något mottagande av nåden trots allt bruk av sakramenten, och således inte heller någon tillhörighet till kyrkan.²⁶

4. Den tro genom vilken en människa blir medlem i den kristna kyrkan är helt och hållet ett verk av Den Helige Ande och står inte i ”den naturliga fria viljans mänskliga krafter vare sig helt, till hälften eller till någon den ringaste del.”²⁷ Kyrkan som de troendes samfund överges därför av alla sådana som lär ut eller försöker få till stånd en tro som inte helt är en verkan av Den Helige ande utan även innesluter en mänsklig prestation. En kyrka som uppstår genom en akt av den mänskliga viljan är inte bara en annan kyrka än den som Skriften talar om, utan också en kyrka som inte kan stå emot helvetets portar. Eftersom Gud allena verkar och bevarar tron utan någon mänsklig medverkan (Ps. 100:3, Rom. 11:4 f), så skapar han också ensam den kristna kyrkan och bevarar den.

3. Den kristna kyrkans egenskaper

1. Kyrkan är osynlig (*ecclesia invisibilis*) därför att kyrkans konstituerande faktor, hjärtats tro, är osynlig för människorna och endast känd av Gud (1 Kon. 8:39, Apg. 1:24). Så lyder även Kristi svar på frågan om gudsrikets synliga ankomst, Luk. 17:20-21. Att ”invärtes i er” är en riktig översättning betonar Luther och även Calvin och andra teologer, därför att tolkningen ”bland er” och ”mitt ibland er” strider mot sammanhanget. Alla som förklarar kyrkan vara helt synlig (romarna) eller åtminstone till hälften synlig (nyare lutheraner), förändrar det kristna kyrkobegreppet. De låter inte kyrkan vara de troendes samfund utan gör den helt eller delvis till en yttre institution (*externa politia*), i vilken troende människor spelar en mer eller mindre väsentlig respektive oväsentlig roll.

Nyare lutheraner talar om kyrkans två sidor, den synliga och den osynliga. Ord och sakrament sägs då utgöra kyrkans synliga sida. Men på detta sätt förväxlas kyrkans kännetecken (*notae ecclesiae*) med själva kyrkan. Visst finns det mellan kyrkan och nådemedlen ett nödvändigt sammanhang. Kyrkan framkallas genom nådemedlen och lever endast av nådemedlen. Men detta innebär inte att nådemedlen är själva

²⁶ Jfr Augustana, art. XIII, SKB, s. 60-61).

²⁷ Konkordieformeln, SKB, s. 564.

kyrkan eller en del av kyrkan, lika litet som t.ex. luft och mat är själva människan eller en del av människan, även om människan inte kan leva utan luft och mat. Ord och sakrament kallas dock med rätta för *notae ecclesiae*. Ty kyrkan är där och endast där Guds Ord förkunnas. Det är Guds Ord som har löftet, att det alltid skall bära frukt (Jes. 55:10-11).

Kyrkan blir emellertid inte synlig genom nådemedlen, därför att tron, den konstitutiva faktorn, förblir osynlig. Det är Guds vilja att vi å ena sidan i kärlek håller var och en som bekänner sig till evangelium och inte återtar sin muns bekännelse genom en gudlösandel för att vara kristen. Å andra sidan skulle det vara ett ingripande i Guds prerogativ, om vi ville se in i vad den enskilde tror i sitt hjärta (1 Kor. 4:5). Även om vi vore istånd att identifiera kyrkans enskilda medlemmar som namngivna personer, så skulle vi ändå inte se kyrkan, därför att det är bara de kristnas gamla människa som vi kan se, medan den nya människan i detta livet förblir fördold i Gud (Kol. 3:3, 2 Kor. 5:4). Inte förrän på den yttersta dagen kommer medlemmar i den kristna kyrkan att till sitt utseende skilja sig från icke-medlemmar (Kol. 3:4, 1 Joh. 3:2). Luther säger: ”Därför bekänner vi i den heliga, kristna tron med rätta, att vi tror på en helig kyrka. Ty den är osynlig, bor i Anden på en ort, dit ingen kan komma. Därför kan dess helighet inte ses.”²⁸

Som bekant vill romarna ha en kyrka som är lika synlig som konungariket Frankrike och republiken Venedig.²⁹ De hånar tanken på en osynlig, kristen kyrka som en platonisk idé eller något blott tänkt. Emot detta hån skall den sanningen ställas, att denna osynliga församling av troende enligt Skriften är den kraftfullaste verkligheten på jorden, bakom vilken står Guds Ord: ”Herren känner de sina” (2 Tim. 2:19). Den är en verklighet som dödsrikets portar inte skall rå på (Matt. 16:18), som till den yttersta dagen utgör medelpunkten för Guds intresse (Rom. 8:28, Matt. 24:22 ff), och som det är Faderns behag att ge det eviga riket åt (Luk. 12:32). Däremot är den synliga, romerska kyrkan som Kristi kyrka en ren fiktion. I den mån den är romersk kyrka (dvs. underkastad påvens ord istället för Kristi Ord) och grundar nåden och saligheten inte på Kristi förtjänst allena utan även på mänsklig förtjänst, befinner den sig utanför Kristi kyrka både här på jorden (Gal. 5:4, 3:10) och i himlen (Gal. 4:30).³⁰

²⁸ WA 40:2, 106.

²⁹ Jfr Bellarmin, Lib. III, De eccl. c. 2, Quenstedt, Syst. II, 640.

³⁰ Jfr Luther WA 7, 683 ff.

2. Kyrkan är *en* (*una ecclesia*, Joh. 10:16), därför att alla medlemmar i kyrkan, trots alla olikheter i jordiska förhållanden, tror på att Gud förlåter dem synden av nåd för Kristi skull utan Lagens gärningar. Skriften förkastar på det bestämdaste varje åtskillnad, när det gäller kyrkans konstitutiva element (Rom. 3:23-24). Alla som inte tror på Kristus (1 Joh. 2:23, 5:12), eller som vill komplettera Kristi förtjänst med egna gärningar, är inte innanför kyrkan utan utanför (Gal. 5:4, 3:10). Satsen: "Alla kristna är av samma mening ifråga om evangelium"³¹ är skriftenlig (Gal. 3:28).

3. Kyrkan är helig (*sancta ecclesia*), därför att å ena sidan alla medlemmar genom tron på Kristus äger den fullkomliga trosrättfärdigheten (trons tillräknade rättfärdighet, *iustitia fidei imputata*, Fil. 3:9), och därför att å andra sidan alla medlemmar genom samma tro äger en sann (om än ofullkomlig) rättfärdighet i levernet (*iustitia vitae*, Rom. 6:14).

4. Kyrkan är allmännelig eller katolsk (*ecclesia universalis sive catholica*), därför att den omfattar de på Kristus troende i alla tider, bland alla folkslag och på alla orter. Den kristna tron har under tidens lopp aldrig underkastats någon förändring, när det gäller dess innehåll. Den har alltid varit en tro på syndernas förlåtelse genom Kristi försöningsverk (Apg. 10:43, Joh. 8:56). Paulus bevisar den rättfärdiggörelse som sker genom tron utan gärningar med Gamla testamentet (jfr Rom. 4) och kallar alla som i Nya testamentets tid intill den yttersta dagen tror evangelium för Abrahams barn och Abrahams säd (Gal. 3:6 ff) utan hänsyn till deras rastillhörighet.

Luther: "Att vi inte på annat sätt än för Kristi skull genom tron äger syndernas förlåtelse var fädernas och profeternas och alla helgons tro ända sedan världens begynnelse och därefter Kristi och apostlarnas lära och predikan som anförtroddes åt dessa att bäras ut och utbredas i världen, och är ännu i dag och intill änden den enhälliga uppfattningen och ståndpunkten i hela den kristna kyrkan, som alltid i endräkt och utan undantag trott på, bekänt sig till och kämpat för denna artikel, att syndernas förlåtelse vinnas och tas emot endast i denne Herres Jesu Kristi namn, och i denna tro har de blivit rättfärdiga och saliga inför Gud."³²

5. Kyrkan är apostolisk (*ecclesia apostolica*), såtillvida att alla dess medlemmar intill den yttersta dagen tror på Kristus genom apostlarnas

³¹ Omnes christiani de evangelio consentiunt.

³² WA 21, 219).

Ord (Joh. 17:20) och håller fast vid apostlarnas Ord (Apg. 2:42) och detta gentemot varje avvikande lära (Rom. 16:17). Att romarna och anglikanerna söker kyrkans apostoliska karaktär i biskoparnas succession har med rätta betecknats som barnsligt, därför att Skriften för det första inte känner till någon skillnad mellan biskopar och lärande äldste eller präster (Apg. 20:17, 28, Tit. 1:5), och för det andra därför att den befäller, att alla lärare som lär en annan lära än den apostoliska skall undvikas, vare sig dessa nu är biskopar, äldste eller kallas något annat (Rom. 16:17, Gal. 1:6 ff).

6. Satsen att det inte finns någon frälsning utanför kyrkan (*extra ecclesiam nulla salus*) är sann ifråga om den kristna kyrkan, men falsk ifråga om påvens kyrka. Den är sann ifråga om den kristna kyrkan, därför att endast de människor som tror evangelium äger Guds nåd och saligheten (Joh. 3:16 ff). Den är falsk ifråga om påvens kyrka, därför att denna grundar nåden och saligheten även på Lagen³³ och därmed låter sina medlemmar förbli under Lagens förbannelse (Gal. 3:10).

4. Den kristna kyrkans höghet och härlighet

Den kristna kyrkans medlemmar är som Kristi kyrka underkastade endast Kristus och inte någon människa (1 Kor. 3:23, Matt. 23:8). De kristna uppmanas uttryckligen att upprätthålla sin suveränitet gentemot alla överhöghetsanspråk som kan göras gällande (1 Kor. 7:23). Påven, som i Kristi namn gör anspråk på att alla kristna skall vara honom underkastade, är den antikrist som det talas om i 2 Tess. 2. För hans förmätenhet, dold under kristet sken (lögnens alla kraftgärningar och tecken och under), varnas de kristna särskilt. Visserligen ger Kristus enskilda medlemmar i sin kyrka särskilda gåvor, bl.a. den särskilda nådegåvan att lära och styra andra kristna. Men därigenom blir kyrkans medlemmar inte underkastade någon människa, därför att lärandet och styrandet bland de kristna inte sträcker sig längre än deras Mästares eget Ord går (1 Petr. 4:11, Jer. 23:16, 18).

De lärare som vill lära något utöver Kristi Ord betraktar de kristna i enlighet med Skriftens anvisning som uppblåsta och från vettet. Sådana som vill föreskriva bud som går utöver Guds Ord, t.ex. förbjuda äkten-skap eller sätta upp bud om mat och fasta, betraktar de kristna som

³³ Jfr Trident., Sess. VI, can. 20.

förmätna bedragare och utspridare av onda andars läror (1 Tim. 4:1 ff, Kol. 2:20 ff). Påven kan ålägga sig själv men inte någon annan människa i världen att fasta. De kristna är inte ens underkastade de höga apostlarna som personer (jfr Om påvens makt och överhöghet: ”Det betyder, att varken Petrus eller de övriga apostlarna må tillvälla sig någon makt eller herreställning över församlingen”).³⁴

Visserligen har de kristna genom apostlarna Kristi ofelbara Ord, och de är underkastade detta Ord. Men även i det ofelbara förmedlandet av Kristi Ord är apostlarna bara de troendes tjänare. De troende finns inte till för apostlarnas skull, utan apostlarna finns för de troendes skull (2 Kor. 4:5). Varken Maria eller Petrus eller apostlarna eller andra människor står som förmedlare mellan de kristna och deras Gud. Genom tron på Kristus har alla troende omedelbart tillträde till Gud (Ef. 3:12, Hebr. 4:16). De och ingen annan i världen är de ursprungliga ägarna av nådemedlen (1 Petr. 2:9, Jes. 40:9, Matt. 28:18-20). Det förhåller sig alltså inte så, att de äger nådemedlen endast förmedlat eller indirekt, beroende på att Kristus skulle ha gett dem till enskilda, bestämda personer i kyrkan (påven, biskoparna, ett präststånd) som dessas ursprungliga egendom. Och därför att alla troende äger nådemedlen, äger de också himmelrikets nycklar (Matt. 16:19, 18:18, Joh. 20:23).

De och ingen annan kallar till det offentliga predikoämbetet. Deras bekännelse till Kristus som den levande Gudens Son, dvs. deras förkunnelse av evangelium i hela världen är den klippa på vilken Kristus bygger sin kyrka (Matt. 16:18). Vidare är det inte bara så, att styrelsen av världen och universum sker i deras intresse, utan i den mån de genom tron äger allt som Kristus äger och medverkar i allt som Kristus gör är de ägare av universum, av världen och av allt i världen (1 Kor. 3:21-22). Kort sagt, de kristna är det rikaste och mäktigaste sällskapet i världen. Genom tron på Kristus har himlens slussar av nåd och välsignelse öppnat sig över dem. De troende har allt; de otroende har inget.

Vad gäller Matt. 16:18 har Luther även här uttryckt det rätta förhållandet i en marginalanteckning, där han förklarar Kristi ord så här: ”Alla kristna är Petrus för den bekännelses skull, som Petrus här gör, vilken [bekännelse] är den klippa, som Petrus och alla Petrusar (”Petri”) är byggda på.” Att låta klippan syfta på Petrus person vare sig som apostel *primarius* eller som apostlarnas representant är helt uteslutet

³⁴ SKB, s. 342.

både på grund av sammanhanget och av ordalydelsen. När det gäller sammanhanget, är det varken i det föregående eller efterföljande tal om Petrus som apostel utan bara om Petrus som en troende person.

Men även ordalydelsen gör det omöjligt att låta klippan syfta på Petrus person. Att Petrus och klippan är två helt olika ting framgår av att Petrus och klippan har olika genus, vilket Luther påpekar.³⁵ Luther tolkar stället så redan 1519 i sin mot Eck riktade *Epistola ad monachos* etc.³⁶ Så också i Om påvens makt och överhöghet: ”Vad beträffar ordet: ’På denna klippa skall jag bygga min kyrka’, är det visst, att kyrkan inte är byggd på en människas anseende och myndighet, utan på den tjänst och det ämbete, som frambär samma bekännelse som Petrus, varigenom han förkunnade, att Jesus är Kristus, Guds Son.”³⁷ Sakligt sett är Ef. 2:20 ett parallellställe. Luthers tolkning av Matt. 16:18 återkommer inte bara hos de äldre teologerna (jfr Calovius till stället) utan även hos nyare. Det är ett oskick, när man anför 1. Kristus och 2. bekännelsen om Kristus som två olika tolkningar av ”klippa”. I själva verket har vi att göra med bara en tolkning, eftersom tron aldrig oförmedlat grundar sig på Kristus, utan på den Kristus som Petrus, apostlarna och alla kristna bekänner.

5. Kyrkans uppkomst och dess upprätthållande

Eftersom den tro som gör att en människa blir medlem i den kristna kyrkan endast uppkommer och består genom Guds nåd och makt (Ef. 1:19-20, 1 Petr. 1:5, Joh. 1:13), betonar Skriften särskilt att kyrkan varken helt eller delvis är något människoverk utan endast Guds verk och skapelse (Ps. 100:3, 1 Petr. 2:9-10). Det är bara genom Guds nåd och kraft som kyrkan bevaras från helvetets portar. Genom den synergistiska läran, att tron och trons bevarande inte är beroende enbart av Guds nåd utan även av människans hållning, flyttas kyrkan bort från sin existensgrund. Det medel genom vilket Gud samlar och upprätthåller kyrkan är evangelium i alla dess former (Ord och sakrament), därför att tron inte uppkommer eller bevaras på annat sätt än genom evangelium (Rom. 10:17, 1 Petr. 1:23-25).

³⁵ Jfr WA 18, 210 f.

³⁶ Jfr WA 2, 628 f.

³⁷ SKB, s. 345.

De reformerta berövar kyrkan dess existensvillkor, när de lär att den saliggörande tron verkas och bevaras omedelbart och inte genom nådemedlen. Människor är medel (*causa instrumentalis*) för kyrkans utbredande och bevarande, endast i den mån de förkunnar och lär evangelium (Mark. 16:15-16). I denna mening kallas kyrkan på jorden för ”moder” till alla som likt Isak är löftets barn (Gal. 4:26 ff). Luther: ”Denna moder föder barn oavslåtligen ända tills världens slut, genom att hon utövar Ordets ämbete, dvs. genom att undervisa och sprida evangelium.”³⁸

Frågan om staten med dess förordningar och tvångsmedel kan eller bör användas som ett slags hjälpnådemedel för att bygga kyrkan, skall enligt Skriften besvaras nekande. Sammanblandningen av kyrka och stat är ett romerskt och reformert karakteristikum och förkastas principiellt av den lutherska kyrkan. Begagnandet av statliga förordningar och maktmedel främjar inte uppbyggandet av kyrkan, som i egenskap av ett de troendes samfund inte uppkommer och består annat än genom evangelium. När den falska principen bär sina naturliga frukter hindras i stället kyrkans uppbyggande. Men inte heller en fri, kyrklig författning är något nådemedel. I kyrkan kommer det i alla avseenden an på evangeliets rena lära. Förkunnas evangelium rent och klart, så uppstår kyrkan på en ort och förblir där. Predikas istället människoord, så förstörs därigenom kyrkan.

Man har ställt frågan om kyrkan skall ge sitt stöd till någon särskild form av världslig regim. Zwingli ville införa demokratin, medan Calvin föredrog aristokratin. Den kristna kyrkan förespråkar varken demokrati eller aristokrati eller monarki utan erkänner den existerande regeringsformen som förordnad av Gud (Matt. 22:21, 1 Petr. 2:13, 17, 1 Tim. 2:1-3, Rom. 13:1-7, Jer. 29:7). I enlighet med Skriften lär Augustana: ”Evangelium förkunnar ju en evig hjärtats rättfärdighet. Dock upplöser det icke stat eller familj, utan fordrar eftertryckligt, att de skola vidmakthållas såsom gudomliga ordningar och att man inom dylika ordningars ram skall öva kärlek.”³⁹

Vi kanske bör tillägga några ord om vilka gränser överhetspersoner som samtidigt är kristna bör hålla sig inom, när det gäller att främja kyrkan. Köstlin säger om Luther: ”Lika bestämt som Luther insisterar på att den världsliga överheten inte får tvinga någon till tron eller till lä-

³⁸ WA 40:1, 664 f.

³⁹ SKB, s. 62.

ran, lika vaga och obestämda är hans uttalanden om överhetens rätt att inskrida mot offentlig anstöt och skandal i läran och predikan.”⁴⁰ Förhåller det sig inte så, att det tillsynes obestämda i Luthers uttalanden beror på den dubbelställning som den kristne intar som kristen och överhetsperson?

Å ena sidan har det världsliga regementet som sådant varken rätt eller förpliktelse att påbjuda eller besluta något i kyrkliga ting. Å andra sidan står det fast, att även överhetspersoner – i den mån de är kristna – inte kan eller bör glömma sin kristendom. Liksom en kristen skall tjäna kyrkan med allt som Gud gett honom, så bör väl även det anseende och inflytande som är förknippat med en hög världslig befattning kunna komma kyrkan tillgodo. I alla fall är det inte rätt, om en kristen efter att ha fått en hög världslig befattning håller sin kristendom hemlig. Skriften gör oss å ena sidan uppmärksamma på att inte många som var visa efter köttet, inte många mäktiga, inte många av förnäm släkt är kallade (1 Kor. 1:26).

Å andra sidan har Den Helige Ande inte glömt att nämna att även personer med högt anseende i världen, som Dionysius, rådsherre i Athen, och Erastus, staden Korints skattmästare, tillhört den kristna församlingen (Apg. 17:34, Rom. 16:23). Men var går här gränsen – i synnerhet gränsen för den ”kärlekens förpliktelse” enligt vilken furstar och höga ämbetsmän skall tjäna kyrkan? Även Rom och romaniserande protestanter åberopar kärleksförpliktelsen, när de uppställer det dubbla kravet att staten skall regeras med Guds Ord eller kristna grundsatser, och sedan att staten skall betrakta sig som ett kyrkans organ och ställa sig till dess förfogande med tvångsmedel. Men var går gränsen?

Den kommer framgå av en dubbel insikt: 1. Staten kan inte och bör inte regeras med Guds Ord, utan dess författning och regering skall bygga på det naturliga förnuftet. 2. Kyrkan kan inte byggas med våld och tvång utan endast med Guds Ord. Allt yttre tvång i trossaker blir ett hinder för kyrkan, såvida inte Gud efteråt gottgör de fel som människor gjort.

⁴⁰ Jfr Luthers Theologie, II, 281.

LOKALKYRKORNA

(*De ecclesiis particularibus*)

1. Begreppet lokalkyrka eller lokalförsamling

Det hittills framställda har beskrivit den ena i hela världen spridda universalkyrkan, som uttryckligen betecknas som en, och vars säkra och oavbrutna fortbestånd ända tills världens slut är garanterat genom Guds löfte (Matt. 16:18, Rom. 11:2-5). Men Skriften talar på en hel rad ställen om kyrkor i pluralis, nämligen om kyrkor som befinner sig på enskilda, bestämda orter i världen (1 Kor. 16:1, 1 Kor. 1:2, Apg. 8:1, Rom. 16:16, 1 Kor. 11:16 osv.). Dessa kyrkor kallas lokalkyrkor eller lokalförsamlingar (*ecclesiae particulares*). Det är kyrkor som man kan skriva till, och som man kan tilltala muntligt. Naturligtvis är det fråga om lokalkyrkor också i Apg. 20:28, 1 Tim. 3:5, Apg. 14:27, 14:23, Matt. 18:17, 1 Kor. 14:23.

Vilket är nu förhållandet mellan lokalkyrkorna och den allmänneliga kyrkan? Den allmänneliga kyrkan och lokalkyrkan är inte två olika kyrkor eller två slags kyrkor, utan den allmänneliga kyrkan är summan av lokalkyrkorna samt av enskilda troende som är berövade all yttre kyrkogemenskap. Om vi nu talar om en kristen lokalförsamling, så menar vi alltid bara de kristna eller de troende som befinner sig inom den synliga gemenskapen. Även lokalkyrkorna består endast av troende. Liksom de onda och skrymtarna inte tillhör den allmänneliga kyrkan, så utgör de inte heller någon del av lokalförsamlingen.

Detta är Skriftens klara lära. När Paulus skriver till lokalförsamlingen i Korint, så tilltalar han den som ”de i Kristus Jesus helgade, dem som är kallade och heliga”. Tron på Kristus förutsätts i varje enskilt fall, när det gäller alla de uppgifter som lokalförsamlingen har fått, t.ex. den ömsesidiga undervisningen och förmaningen (Kol. 3:16-17), utövandet av kyrkotukten (1 Kor. 5:1 ff, Matt. 18:17), övervakandet av läran och av lärarna (Rom. 16:17, Kol. 4:17), förkunnelsen av evangelium (1 Petr. 2:9), den heliga vandeln (1 Petr. 3:8 ff). För skrymtarna skall man predika bättring liksom även för de otroende utanför församlingen (Apg. 3:19). Lokalförsamlingen är således församlingen av de troende som på en viss ort samlas kring Ord och sakrament.

2. Lokalförsamlingarna är en gudomlig ordning

Det har diskuterats om bildandet av lokalförsamlingar respektive anslutning till redan bestående lokalförsamlingar är en sak som står i de kristnas fria val eller är en gudomlig ordning. Frågan har stor betydelse i praktiken, eftersom det alltid har funnits människor som påstått sig vara kristna men velat se anslutning till en lokalförsamling som en del av den kristna friheten, dvs. som ett adiaforon. Vi måste säga att bildandet av kristna lokalförsamlingar och anslutning till dem inte är mänsklig utan gudomlig ordning. Skälen är följande: 1. Det är Guds vilja och befallning att de kristna som befinner sig på en ort inte bara själva läser Guds Ord utan också träder i yttre gemenskap med varandra, lyssnar till den offentliga förkunnelsen av Guds Ord och således bland sig upprättar det offentliga predikoämbetet och därefter brukar det. 2. Det är inte bara så, att varje kristen är skyldig att förmana och tillrättvisa sin broder som syndar, utan hela lokalförsamlingen bjuds att öva kyrkotukt bland sina medlemmar (Matt. 18:17, 1 Kor. 5:13, 2 Kor. 2:8). 3. I synnerhet är firandet av Herrens heliga nattvard inte endast en kyrklig sed utan en gudomlig ordning för att stärka den broderliga gemenskapen (1 Kor. 10:17, 11:17-21, 33). Därför är således bildandet av kristna lokalförsamlingar och medlemskap i dem inte en mänsklig utan en gudomlig ordning.⁴¹ På detta grundar sig också vår kyrkliga praxis, att vi inte godtar "utträdesanmälningar" ur den kristna församlingen. Varken enskilda personer i församlingen eller hela församlingar har makten att ge dispens från en gudomlig ordning. Däremot skall en sammanslutning av lokalförsamlingar till större kyrkliga enheter (konferenser, synoder) inte betecknas som gudomlig ordning.⁴² Budet: "Säg

⁴¹ Jfr C.F.W. Walther, Kirche u. Amt, s. 144 ff.

⁴² Pieper-Muellers dogmatiska satsar på denna punkt har med rätta kritiserats även inom ortodox lutherska kretsar. Inget skriftbevis kan presteras för tanken, att Kristus i exklusiv mening blott talar till lokalförsamlingar. Lokalförsamlingen är givetvis den minsta nödvändiga enheten och har alla kyrkans rättigheter, vilket är angeläget att understryka i konflikter med ett kätterskt, överordnat kyrkoregemente. Återigen kan i en rättrogen kyrka alla kyrkans nivåer, från lokalförsamling till stift eller kyrkoprovins, anse sig i lika mån som kyrka och ansvariga förvaltare av nyckelmakten. Förhållandet dem emellan kan bara regleras enligt ömsesidig överenskommelse efter kärlekens lag. Den missouriska teologins grundare, C.F.W. Walther, kunde f.ö. uttrycka sin stora uppskattning av Laurentius Petris episkopala kyrkoordning. En omfattande litteratur har behandlat dessa kontroversfrågor. (*T. Hardts anm.*)

det till församlingen” (Matt. 18:17) syftar, som sammanhanget visar, på lokalförsamlingen, och därutöver skall det inte göras gällande som gudomlig ordning. ”Säg det till synoden” är en mänsklig ordning. På det grundar sig vår synodala praxis att godkänna utträde ur synoden, om en församling trots förhandlingar håller fast vid att den vill bryta banden till synoden på grund av de i församlingen rådande förhållandena.

3. Renläriga och kätterska kyrkor

De faktiskt existerande lokalförsamlingarna och de kyrkliga samfundet måste delas upp i två klasser alltefter deras inställning till den kristna läran. Det är Guds vilja och befallning att hans Ord i hans kyrka skall förkunnas och tros rent, dvs. utan inblandning av människoläror. Den som talar i Guds kyrka, skall inte tala sitt eget utan Guds Ord (1 Tim. 1:3). Det finns inte ett enda ställe i Skriften som tillåter en lärare att avvika från Guds Ord eller ett Guds barn att utöva gemenskap med en lärare som avviker från Guds Ord (Jer. 23:31-32, Rom. 16:17, 1 Tim. 6:3 ff). Om och om igen varnar Skriften med stort allvar de kristna och bjuder dem att akta sig för falska profeter (Matt. 7:15, 2 Joh. 10-11, Tit. 3:10-11).

Distinktionen mellan renläriga och kätterska kyrkor grundar sig på denna gudomliga ordning. En kyrka, i vilken Guds Ord förkunnas rent och sakramenten förvaltas i enlighet med den gudomliga instiftelsen, betecknas med rätta som en renlärig kyrka (*ecclesia orthodoxa, pura*). En kyrka, som i strid med den gudomliga ordningen tillåter falsk lära i sin mitt, betecknas däremot med rätta som en kättersk kyrka (*ecclesia heterodoxa, impura*). Alla Guds barn bör vara mycket angelägna om att känna till och hålla fast vid denna skillnad mellan kyrkosamfundet. Det gäller särskilt i vår tid, då likgiltigheten för den kristna läran över-
svämmas den yttre kristenheten, och avskaffandet av trosläror och ersättandet av dessa med en s.k. ”praktisk kristendom” framställs som ett eftersträvänsvärt mål.

När man skall bestämma ett samfunds ortodoxa eller renläriga karaktär, skall man ha två saker i minnet: 1. Ett samfund är renlärigt bara om den rätta läran faktiskt lärs från alla dess predikstolar och i alla dess skrifter. Det räcker inte med att det ”officiellt” bekänner sig till den rätta läran, sådan den föreligger i t.ex. Confessio Augustana och den lutherska kyrkans övriga bekännelseskrifter. Avgörande för ett samfunds

karaktär är inte den ”officiella” läran som skulle läras, utan den faktiskt drivna läran, därför att Kristi befallning lyder att allt vad han befallt sina lärjungar, faktiskt skall läras och inte bara erkännas som ”ett officiellt dokument”. Det är helt uppenbart att tron på Kristus inte kan verkas och bevaras annat än genom det faktiskt lärda, rena evangeliet. 2. Ett samfund förlorar inte sin ortodoxa karaktär, genom att villoläror tillfälligtvis uppkommer inom det. Det Paulus sade till de äldste i Efesus om villolärares uppdykande i kyrkan (Apg. 20:30), har besannats också inom reformationens kyrka, och det kommer att förbli sant ända tills den yttersta dagen. Predikatet ”renlärig” förlorar en kyrka, först när den inte längre handlar i enlighet med Rom. 16:17, dvs. när den inte bestraffar och slutligen rensar ut den uppträdande villoläran, utan tolererar den och således i själva verket låter den bli likaberättigad med sanningen.

Angående uttrycken ”kyrka” och ”sekt” skall man ha i minnet, att vi kallar heterodoxa samfund än kyrkor, än sekter, alltefter det goda eller det onda vi ser i dem. Vi kallar dem kyrkor i den mån det vid sidan om deras villoläror fortfarande finns så pass mycket av Kristi evangelium, att tron på Kristus därigenom kan uppstå och således sanna Guds barn kan finnas i deras mitt. Vi kallar dem sekter i den mån de avviker från den kristna läran och har konstituerat sig på grund av dessa avvikelser och således skapat splittring inom kyrkan och genom sina villoläror och sin särexistens utgör en stående fara för Guds barns tro.

4. Även i kätterska kyrkor finns Guds barn

Lika visst som att alla kätterska samfund som sådana existerar endast med Guds tillåtelse och mot hans nådiga vilja, lika visst är att det finns Guds barn även inom de kätterska samfunden. Det finns fler kristna än det finns i alla stycken renläriga kristna. Fastän Kristus fränkänner samariterna rätten att existera som ett särskilt samfund (Joh. 4:22), bekräftar han upprepade gånger att enskilda samariter är sanna Guds barn (Luk. 17:16 ff, 10:33). Även Luther var långt ifrån att begränsa *una sancta* till den renläriga lutherska kyrkan. Hur våldsamt han än kämpade mot påvedömet, så tvivlade han ändå inte på att Gud även under påvedömet bevarat en kristenhet.⁴³ Och hur allvarligt han än stred mot Karlstadt, Zwingli och deras gelikar på grund av deras avvikelse från

⁴³ Jfr WA 54, 206 f.

Guds Ord, så medgav han ändå att det fanns Guds barn som gjort gemensam sak med dessa pseudoreformatorer utan att vara medvetna om det onda.⁴⁴ Likaså förkastade de gamla lutherska lärarna, som ”var så nitälskande ifråga om ortodoxi”, varje tanke på att identifiera *una sancta* med den renläriga lutherska kyrkan. Kort sagt: om någon i sitt hjärta håller fast vid den kristna lärans centralartikel, dvs. tror att Gud är honom nådig för Kristi *satisfactio vicarias* skull, så är han en medlem i den kristna kyrkan i vilket kyrkligt läger han än befinner sig i. Den motsatta läran omkullkastar kristendomens centralartikel, läran om rättfärdiggörelsen. Denna viktiga sanning får emellertid inte missbrukas till att gynna unionism eller likgiltighet i fråga om den kristna läran, såsom vi skall visa i nästa avsnitt.

5. Kyrklig gemenskap med kätterska kyrkor är emot den gudomliga ordningen (Unionism)

Som bekant anförs omständigheten att det finns Guds barn inom kätterska kyrkor som skäl till att det skulle vara rätt, och även krävas av kärleken, att utöva gemenskap med kätterska kyrkor. Men Skriften lär motsatsen: ”Drag er ifrån dem” (Rom. 16:17, 1 Tim. 6:3 ff, 2 Joh. 10-11).

Det unionistiska argumentet – även ur det naturliga förnuftets synvinkel – är dåraktigt. De gamla lutherska lärarna hänvisar till exemplet i 2 Sam. 15:11. Lika litet som det faktum att 200 av Jerusalems innevånare i oförstånd drog ut med Absalom gav det övriga Israel rätt att bege sig över till rebellernas läger, lika lite är de kristna av det skälet att ett antal andra kristna mot Guds vilja i oförstånd utövar gemenskap med villolärare berättigade att göra detsamma. Att här åberopa kärleken är ett missbruk av ordet. Kärleken till Gud och till bröderna kräver raka motsatsen. Den som älskar Kristus älskar även hans Ord, och till Kristi Ord hör framför allt ordet om att undvika alla som lär något annat än vad hans Ord lär. Till kärleken till bröderna hör i högsta grad även detta, att vi inte far vilse och syndar tillsammans med dem utan söker befria dem från villfarelsen och synden. Slutligen förklarar Skriften uttryckligen, att Gud låter villolärare uppstå för att de kristna skall undvika dem, inte för att de skall utöva gemenskap med dem (1 Kor. 11:19).

⁴⁴ Jfr WA 40:1, 72 f.

Olydnad mot det gudomliga bud som förbjuder de kristna gemenskap med falska lärare och falsk lära kallas i det kyrkliga språkbruket för ”unionism”, ”religionsblandning”, ”synkretism” osv.⁴⁵ Unionismen är i själva verket orsaken till att det över huvud taget finns några splitt-ringar och kätterska kyrkor. Om alla kristna i enlighet med Guds ordning hade undvikit dem som driver främmande läror, så skulle varken påvedömet eller andra sekter ha uppkommit, ty där inga köpare finns, där finns inte heller någon marknad.

Unionismen påstår visserligen att den vill utplåna oenigheten inom kristenheten. Men eftersom den kristna kyrkans enighet är en enighet i tro och bekännelse, är unionismen en karikatyr av den kristna enigheten, ja, ett hån mot denna. Med rätta förklarar Luther den kristna kyrkans enighet som en hjärtats enighet genom tron på Guds Ord.⁴⁶ Istället för att bota skadan gör unionismen den permanent. Men Guds Ord kräver att de kristna skall vara överens i sitt tal eller i den kristna kyrkans bekännelse (jfr 1 Kor. 1:10, förmaningen att ”hålla fast tillhoppa i samma sinnelag och samma tänkesätt”). En överensstämmelse i ord, när meningen inte är densamma, är raka motsatsen till den enighet som Gud vill. Om man söker en sådan enighet, så är detta för kristna en otillbörlig lek med heliga, gudomliga ting.⁴⁷

Förvisso kan och skall den kristna kyrkan ha tålmod med de villfarande och söka avlägsna villfarelsen genom undervisning, men hon kan aldrig medge villfarelsen något berättigande vid sidan om sanningen. Gör hon det, är det varje gång ett förnekande av sanningen själv. Det ligger i sanningens natur, att den utesluter den villfarelse som är dess motsats. Den sanning som inte längre utesluter villfarelsen, utan ger den rätt att existera, upphäver sig själv. Luther: ”Den som anser sin lära, tro och bekännelse vara sann, rätt och viss, kan inte stå i samma stall med andra som för falsk lära eller är den hängiven.”⁴⁸ Unionismen är således en stor fara för den kristna kyrkan, därför att den principiellt upphäver skillnaden mellan sanning och lögn, och det är bara tack vare en ”lycklig inkonsekvens” som det händer, att den som utövar gemenskap med villfarelsen för egen del kan stå kvar på sanningens grund.

⁴⁵ Jfr Apologin, SKB, s. 184.

⁴⁶ Jfr WA 10:2, 219 f.

⁴⁷ Jfr Luther WA Br 7, 32.

⁴⁸ Jfr W² 17, 1180, ej WA.

Vad gäller det i vår tid vanliga talesättet, även bland moderat-konservativa teologer, att det enligt Guds avsikt skall finnas ”olika riktningar”, dvs. olikheter i lära och bekännelse, kan man bara förvåna sig över att sådant tal kan föras inom kristenheten trots Skriftens motsatta vittnesbörd.

6. Schismatiker eller separatister

Med det kyrkliga uttrycket ”schism” betecknar vi en kyrklig splittring, som inte är påbjuden av Guds Ord, utan som kommit till av människors eget val, med andra ord på syndigt sätt, t.ex. på grund av olikheter i kyrkliga seder, talesätt, ordningar osv. I praktiken är det viktigt att skilja mellan illvilliga schismatiker och sådana som av svaghet i kunskap och på grund av förutfattade meningar skapar en syndig splittring.

Med orätt betecknar man som schismatiker eller separatister sådana som skiljer sig från ett samfund på grund av falsk lära som envist fasthålls. En sådan separation är befalld i Skriften (Rom. 16:17) och är det enda medlet att verkställa och upprätthålla den rätta enheten i den kristna kyrkan.

7. Den kristna kyrkans representation

(Ecclesia repraesentativa)

Kristus har inte insatt vare sig enskilda personer (påven, världsliga furstar, presidenter) eller ett kollegium av personer (konsistorier, kyrkomöten, synoder, koncilier, riksdagar) som kan eller skall avgöra kyrkliga frågor på ett för samvetet bindande sätt. Att påvedömet gör anspråk på att vara hela kyrkans högsta och samvetsförpliktigande företrädare hör till de kännetecken som identifierar det med den i Skriften förutsagde antikrist. När den världsliga överheten tillskriver sig rätt till yttre kyrkoförvaltning, *ius circa sacra*, rör det sig om caesareopapism. När ett kollegium av personer – vare sig dessa är kyrkliga eller världsliga eller bådadera – tillskrivs makt att fälla samvetsförpliktigande avgöranden eller förordningar, är detta inte kristligt utan papistiskt, därför att Guds Ord är den enda auktoriteten i den kristna kyrkan, och alla kristna är och förblir ansvariga direkt inför Gud för vad de tror och vad de gör.

Visst kan kyrkan låta sig representeras av personer som den väljer ut för att ombesörja vissa saker. Så kan t.ex. församlingens äldste (föreståndare, kyrkoråd) representera en lokalförsamling, och konferenser, kyrkomöten och koncilier kan representera andra kristna eller ett stort eller litet antal lokalförsamlingar. Men frågar vi om auktoriteten eller makten hos denna *ecclesia repraesentativa* i förhållande till enskilda kristna eller församlingarna, så har den bara en rådgivande funktion. Rör det sig om ting som lärs i Guds Ord och är avgjorda där, så är den kristna inställningen den att inte göra någon människa eller grupp av människor till domare över vad som är skriftenlig lära. Varje kristen måste själv avgöra det utifrån Guds klara, ofelbara Ord. Luther skriver om detta i 1 Petr. 3:15: ”Därav vill jag ock dra slutsatsen, att varje kristen bör veta grunden och orsaken till sin tro och kunna uppge skäl och svar när så behövs. ... Därför måste vi veta vad vi tror, nämligen vad som är Guds Ord, inte vad påven eller koncilier påbjuder eller säger. Ty du får ingalunda lita på människor utan blott på Guds Ord.”⁴⁹ Likaså: ”Därför låter vi biskopar och koncilier besluta och påbjuda vad de vill, men där vi har Guds Ord framför oss, skall det tillkomma oss och inte dem att avgöra om det är rätt eller orätt, och de skall vika för oss och lyda vårt ord.”⁵⁰

Beträffande ting som varken är befallda eller förbjudna i Guds Ord (adiafora) skall de kristna inte böja sig för något samvetsförpliktigande bud från andra människor, vare sig från ett litet eller ett stort antal. Det skulle strida mot Matt. 23:8, 1 Kor. 7:23 och andra skriftställen. Adiafora regleras bland de kristna inte genom bud utan genom ömsesidig överenskommelse (*per mutuum consensum*) i enlighet med kärleken. För övrigt har omröstningar som företas i rätttrogna församlingar olika betydelse när det rör sig om den kristna läran eller adiafora.

Det enda syftet med omröstningar som rör läran är att konstatera om alla har insett det gudomliga Ordets lära och bifaller den. Meningen med en sådan omröstning är inte att avgöra en läras riktighet genom röstmajoritet eller enhällighet. Den rätttrogna kristna kyrkan förblir medveten om att den inte genom beslut kan skapa eller framföda kristen lära, utan mot den uppkomna villoläran alltid bara kan framställa och bekänna de i Skriften redan föreliggande och avgjorda lärorna.

⁴⁹ W² 9, 1235, ej WA, Rörers bearb.

⁵⁰ WA 11, 409 f.

I adiaforafrågor röstar man för att få reda på vad majoriteten anser vara lämpligast. Den naturliga ordningen är att minoriteten fogar sig i adiafora, inte därför att majoriteten befäller utan för kärlekens skull. Eftersom kärleken här är drottningen, kan det också hända att majoriteten fogar sig efter minoriteten. De kristna grälar som kristna aldrig om adiafora, därför att bland dem, i den mån de är kristna och vandrar i Anden, ”ingen begär att vara den andres överman, utan var och en vill vara den andre underordnad”, som Luther säger.⁵¹ Uppstår likväl en strid om adiafora, så är detta ett tecken på att stämningen i församlingen hotar att sjunka under kristen nivå. I så fall skall förhandlingarna om det likgiltiga tinget ifråga avbrytas och det kristliga sinnet återställas genom undervisning och förmaning, t.ex. utifrån 1 Petr. 5:5. Hit hör även Luthers viktiga teser om kyrkans makt i läro- och adiaforafrågor, t.ex.: ”Den kristna kyrkan har inte makt att påbjuda någon trosartikel, har heller aldrig påbjudit någon, kommer heller aldrig att göra det. ... Alla trosartiklar är tillräckligt påbjudna i den heliga Skrift, så att det inte är nödvändigt att tillägga någon. Alla bud om goda gärningar är föreskrivna i den heliga Skrift, så att det inte är nödvändigt att tillägga något.”⁵²

En del av Amerikas reformerta samfund är infekterade av den romerska andan även i det avseendet att de tillskriver allmänna, kyrkliga församlingar som kyrkomöten och koncilier makten att uppställa samvetsförpliktiggande lagar och förordningar. Visserligen säger de i regel att kyrkan inte får påbjuda något som strider mot Skriften (så t.ex. anglikanerna, presbyterianerna och metodisterna). Men samma samfund försyndar sig svårt vid ordnandet av ting som Guds Ord inte befäller. I dessa ting tillskriver de sina allmänna kyrkomöten makten ställa upp förordningar som de kristna anses vara samvetsmässigt underkastade.⁵³

Men även i lutherska samfund har denna romerska surdeg trängt in. De lär att Gud vid sidan om Ordets ämbete har instiftat ett kyrkoregemente som *iure divino* kan skapa ordningar som församlingarna måste lyda. Visst tillägger man att kyrkoregementet inte får föreskriva något som strider mot Guds Ord. Men detta motsäger sig självt, ty det strider redan mot Guds Ord att man påbjuder de kristna något som Gud inte har befallt i sitt Ord. Till sitt försvar åberopar man fjärde budet. Föräld-

⁵¹ WA 11, 271.

⁵² WA 30:2, 420.

⁵³ Jfr presbyterianernas Confession of Faith, art. XXXI.

rar kan befalla sina barn saker som Guds Ord inte befäller, om dessa inte strider mot Guds ord. Prästerna och andra kyrkliga överordnade sägs vara andliga fäder. Därför skall man även enligt gudomlig ordning vara lydiga mot dem i allting, som inte Guds Ord befäller, så länge det inte är förbjudet i Guds Ord.

Mot detta skall följande sägas: Visst kan föräldrar ge sina barn befallningar, därför att Gud utrustat dem med lagstiftande fullmakt gentemot sina barn (Kol. 3:20). Men Gud har inte utrustat kyrkan eller enskilda personer i kyrkan med någon lagstiftande fullmakt (Matt. 23:8, 10). Den som vill befalla något som går utöver Kristi bud ingriper alltså i Kristi regemente och antastar Kristus i hans majestät, han som allena är kyrkans herre och regent. Därmed förgriper han sig också på de kristnas härlighet som deras Frälsare krönt dem med, ty som frälsta barn är de underkastade Kristus allena, och de är befriade från alla människobud. Detta är Guds barns härliga frihet som Kristus förvärvat åt dem med sitt dyra blod och skänkt dem i rättfärdiggörelsen (1 Kor. 6:19-20).

När nu människor gör anspråk på att ha rätt att regera de kristna med sina mänskliga bud, så gör de Guds fria barn till trälar under människor och förväntar sig faktiskt av dem, att de skall avfalla från Kristus som sin ende Herre och Mästare. Därför säger Luther: "Låt det inte vara något ringa för dig att förbjuda vad Gud inte har förbjudit, att bryta den kristna friheten som kostat Kristi blod, att belasta samvetena med synd som inte är synd. Den som gör detta och får göra det, han får ju också göra allt ont, ja, han förnekar därmed redan allt det som Gud är och lär och gör, och han förnekar även Kristus."⁵⁴

Man har hånat synoder som bara har rådgivande makt⁵⁵ och ansett att det måste bli idel förvirring och oordning om man inte ger synoden fullmakt att skapa samvetsförpliktigande ordningar som går utöver Guds Ord. Att denna farhåga saknar grund har bevisats av de exempel som de lutherska synoderna i Amerika har gett. De låter samvetena förbli helt fria ifråga om den synodala ordningen. Styrelsen av kyrkan med Guds Ord allena har varit beprövad under mångårig praxis. Visserligen har köttet hos de kristna velat ställa till med oordning även ibland dem,

⁵⁴ WA 18, 141 f.

⁵⁵ Den här ånyo framträdande åtskillnaden mellan lokalförsamling och synod kan icke på Skriftens grund upprätthållas. I båda fallen finns en ordning för "kärlekens skull", som icke får åsidosättas utan tvingande skäl. (*T. Hardts anm.*)

men Guds Ord har alltid uppenbarat sin allt styrande, allt behärskande makt. Det kan ju inte vara annorlunda, ty Guds Ord är, som Luther om och omigen framhäver, det enda medel som de kristna kan regeras med.

Ytterligare några synpunkter i samband med *ecclesia repraesentativa*:

1. Sammankallandet av ett församlingsråd eller en konferens eller en synod tillkommer naturligtvis närmast dem som redan fått sitt uppdrag av församlingen eller en grupp av församlingar. Detta utesluter emellertid inte att varje kristen har rätt att kalla till ett sammanträde inom församlingen eller synoden, om han anser detta vara påkallat av omständigheterna.⁵⁶

2. Ordförande på kyrkliga sammanträden är de som i enlighet med den tidigare fastställda ordningen fått ett sådant uppdrag, eller de som valts av dem som samlats.

3. Handböcker om ”parlamentarisk ordning” ger i regel anvisning om den naturliga ordning som bör följas i alla rådgivande sammankomster. Men det skall beaktas, att i kyrkan det fria ordet inte skall inskränkas, och att det inte får brista i kärleken mot dem som är mindre förtrogna med de formella reglerna.

4. I den kristna kyrkan bör det vara självklart att även s.k. lekmän har säte och stämma vid kyrkomöten. Detta är en sanning som hävdats av de senare lutherska teologerna även under statskyrkliga förhållanden.⁵⁷ Den inom den lutherska kyrkan spridda läran, att lekmän skall tillåtas att lyssna och att ställa frågor men inte att bedöma och döma, är en rent papistisk styggelse. Luther: ”Det tillkommer absolut alla kristna att besluta i lärofrågor, och detta på så sätt, att den som inskränker en hårsman av denna rätt är förbannad.”⁵⁸

5. Då våra gamla lärare (t.ex. Quenstedt) tillägger att alla kristna stånd, dvs. förutom de offentliga lärarna även överhetspersoner och lekmän, är bisittare och kompetenta domare i koncilierna, så bör det inte glömmas bort att dessa människor av olika stånd är troende och således med i kyrkan, men inte som stånd utan som troende (Gal. 3:28).

6. Inte heller innehavarna av det offentliga predikoämbetet är ett stånd som är utrustat med särskilt maktfullkomlighet, och som skiljer

⁵⁶ Jfr Luther, WA 6,413 ff.

⁵⁷ Jfr Quenstedt, Syst. II, 1727.

⁵⁸ WA 10:2, 217.

sig från de kristnas stånd. De är genom de kristnas kallelse de kristnas tjänare till att förvalta nådemedlen, vilka äger hela sin kraft och verkan i sig själva och inte först genom tjänarnas person eller stånd.

7. Vid behandlingen av *ecclesia repraesentativa* bör det också erinras om att lärda teologer som är närvarande vid kyrkomöten bör bemöda sig om att använda ett språk- och uttryckssätt som är begripligt för alla närvarande. Att använda sig av ett lärdomsspråk som bara förstås av kollegor av facket motsvarar inte syftet med kristna kyrkomöten och är faktiskt ett slags förolämpning mot församlingen. Luther har ett välkänt uttalande, där han säger att teologer, när de talar till folket, är skyldiga att begagna uttryckssätt som Hans och Greta förstår.

Det offentliga predikoämbetet

(DE MINISTERIO ECCLESIASTICO)

1. Begreppet ”predikoämbete”

Termen ”predikoämbete” används både i Skriften och i det kyrkliga språkbruket i en allmän och en trängre betydelse. I dess allmänna betydelse betecknar det varje sätt att förkunna evangelium eller att förvalta nådemedlen, vare sig det sker genom de kristna – åt vilka evangelium och nådemedlen ursprungligen getts och anbefallts – eller genom de valda, offentliga tjänarna (*ministri ecclesiae*) på uppdrag av de kristna. Här använder vi ”det offentliga predikoämbetet” i uttryckets trängre mening, dvs. som beteckning på det ämbete genom vilket nådemedlen, som ursprungligen och oförytterligt anförtratts de kristna, förvaltas på dessas uppdrag, alltså på allas vägnar. I denna trängre bemärkelse förutsätter predikoämbetet alltid förekomsten av kristna församlingar. Bara där det finns en församling, kan predikoämbetet upprättas. I Om påvens makt och överhöghet står det: ”Ty där kyrkan är, där är också rätten att förvalta evangeliet. Därför behåller kyrkan nödvändigtvis sin rätt att kalla, välja och viga sina tjänare” (med kyrkan åsyftas här lokal-församlingarna).¹

Detta är skriftenligt. Sedan församlingar uppstått på Kreta genom förkunnelse av evangelium, ger Paulus åt Titus uppdraget att i varje stad (dvs. i de städer där det fanns församlingar) insätta äldste, som han även kallar församlingsföreståndare eller biskopar (Tit. 1:5, 7). I de församlingar som hade uppstått under den första missionsresan i Mindre Asien insatte Paulus och Barnabas på återresan i varje församling (dvs. där det redan fanns församlingar) äldste. Att det offentliga predikoämbetet förutsätter församlingar, framgår vidare av att Skriften nämner församlingar som helhet och varje enskild medlem som föremål för ämbetes utövning (så i 1 Tim. 3:5 ”sköta Guds församling”, Apg. 20:28 ”Så ha nu akt på hela den hjord ...”, v. 28b ”vara herdar för Guds församling”, v. 31 ”förmanat var och en särskilt”, 1 Petr. 5:3 ”bli föredömen för hjorden.”).

¹ SKB, s. 351.

Detta ämbete och dess funktioner kallas ”offentliga” inte med syftning på den plats där de utförs, utan i betydelsen: på församlingens uppdrag, i församlingens tjänst och till godo för församlingen – på samma sätt som när vi talar om offentliga tjänstemän och offentlig tjänst i det borgerliga samhället. Det offentliga predikoämbetets funktioner är således offentliga inte bara när deras innehavare förkunnar Ordet för hela församlingen, utan även när de tar hand om de enskilda själarna i själavården.

Där det inte finns några kristna församlingar, t.ex. i hednaländer, finns det inte heller något ämbete å församlingens vägnar. Men så snart genom missionsverksamhet en församling uppstår, har förutsättningen skapats för att det offentliga predikoämbetet skall kunna komma till stånd. Efter att ha visat att en särskild kallelse hör till det offentliga lärandet bland de kristna, fortsätter Luther: ”Detta är kallelsen till det offentliga ämbetet bland de kristna. Men skulle man komma bland folk, där det inte fanns några kristna, skall man göra som apostlarna och inte vänta på en kallelse ... och någon må säga: Här finns det inga kristna, jag skall predika och undervisa dem i kristendomen. Och om då en hop skulle slå sig ihop och välja och kalla mig till att vara deras biskop, så skulle jag ha en kallelse.”²

2. Förhållandet mellan det offentliga predikoämbetet och alla kristnas andliga prästadöme

Alla kristna, dvs. de människor som kommit till tro på Kristus, äger det andliga, prästadömet och därmed kallelsen att förkunna evangelium. Aposteln talar i 1 Petr. 2:9 inte till de äldste eller biskoparna utan till alla kristna. Det andliga prästadömet är visserligen en förutsättning för predikoämbetet. Det är Guds vilja och ordning att de äldste eller biskoparna tas ur de troendes eller de andliga prästernas skara och inte ur de otrognas. Detta framgår tydligt av förteckningen över de egenskaper, som en äldste eller biskop skall ha. Alla i 1 Tim. 3 och Tit. 1 uppräknade positiva och negativa egenskaper (väl skickad att undervisa, mild, icke stridslysten, icke sniken) förutsätter den personliga tron på Kristus.

Ändå skiljer Skriften strängt mellan det andliga prästadömet och det offentliga predikoämbetet. Detta framgår tydligt av att Skriften vid si-

² WA 16, 35.

dan om den allmänna förmågan att undervisa som varje kristen äger (Joh. 6:45, 7:38-39, 1 Kor. 2:15-16, 1 Joh. 2:27) kräver en särskild undervisningsskicklighet, och av att Skriften – vid sidan om den kallelse att förkunna Ordet som det andliga prästadömet har (1 Petr. 2:9, Kol. 3:16, Jes. 40:9) – kräver en särskild kallelse. Skriften säger varnande: ”Förhastad dig icke med handpåläggning” (1 Tim. 5:22) och befäller att valet av de äldste eller biskoparna skall ske enligt de kvalifikationer som den särskilt räknar upp som nödvändiga för att utöva prästämbetet (1 Tim. 3:1-7, Tit. 1:6-12). Luther: ”Hurudana de biskopar och herdar som man skall välja skall vara, lär oss Paulus tillräckligt i Tit. 1:5 ff och 1 Tim. 3:2 ff.”³

Det är känt att Luther å ena sidan kraftfullt framställer det andliga prästadörets rättigheter, färdigheter och skyldigheter och å andra sidan skarpt skiljer mellan det allmänna prästadömet och det offentliga predikoämbetet. Om det andliga prästadömet säger han: ”I och med att vi genom denne präst [Kristus] och hans prästadöme blivit kristna och genom tron i dopet blivit införlivade med honom, får vi även rätt och fullmakt att inför varje människa lära och bekänna det Ord vi fått av honom, var och en i enlighet med sitt stånd. Ty fast vi inte alla är i det offentliga ämbetet och kallelsen, så skall och bör varje kristen ändå lära, undervisa och förmåna sin nästa, när och var det behövs.”⁴ Luther påpekar också att nådemedlen till väsen, kraft och verkan är desamma, vare sig de nu förvaltas av alla kristna eller av tjänarna i det offentliga ämbetet. Han skriver: ”Vi står fast vid att det inte finns något annat Guds Ord än allenast det som alla kristna befallts att förkunna, att det inte finns något annat dop än det som alla kristna kan ge, att det inte finns någon annan åminnelse av Herrens nattvard än den som varje kristen kan fira ... även att ingen annan kan eller skall bedja än allenast den kristne, dessutom att ingen annan skall döma om läran än allenast den kristne. Dessa är emellertid de prästerliga och de kungliga ämbetsfunktionerna.”⁵

Å andra sidan betonar Luther skillnaden mellan alla kristnas prästadöme och det offentliga predikoämbetet med följande ord: ”Även om vi alla är präster, så kan och skall vi fördenskull inte alla predika eller lära och regera. Man måste ju ur hopen avskilja och utvälja några, åt vilka

³ WA 12, 193 f.

⁴ WA 41, 211.

⁵ WA 12, 189 f.

detta ämbete anförtros, och den som får sådant ämbete, han är inte för ämbetets skull präst – vilket alla andra är – utan han är alla andras tjä-nare. Och om han inte längre kan eller vill predika eller tjäna, så återgår han till den allmänna hopen, anbefaller ämbetet åt en annan och är inte annorlunda än varje vanlig kristen. Se, man måste alltså skilja mellan predikoämbetet eller tjänsten och alla döpta kristnas gemensamma präst-adöme.”⁶

I en närmare förklaring till nödvändigheten av en särskild kallelse, när det gäller att utöva det offentliga predikoämbetet, säger Luther: ”Alla kristnas gemensamma rätt kräver emellertid, att en eller så många som församlingen vill ha skall utväljas och insättas, och de utövar detta ämbete offentligt i alla deras namn och i deras ställe som har just sam-ma rättighet, så att det inte skall bli en förfärlig oordning bland Guds folk och kyrkan blir ett Babylon.”⁷

3. Det offentliga predikoämbetet är inte någon mänsklig utan en gudomlig ordning

Det är inte en mänsklig utan en gudomlig ordning att de kristna utövar det andliga prästadömet funktioner, dvs. förkunna evangelium, såväl i sina hem som i umgänget med bröderna och med världen. Likaså är det inte bara en mänsklig utan en gudomlig ordning att de kristna som bor på en ort träder i gemenskap med varandra, bildar en församling och tillsätter personer som är utrustade med särskild undervisningsskicklig-het, för att dessa på deras uppdrag skall förkunna Guds Ord offentligt (i offentlig sammankomst) och enskilt (för enskilda kristna).

När det gäller skriftbevis för detta, ser vi inte bara att apostlarna i de församlingar som uppstått insatte äldste eller biskopar, vars ämbete var att försörja församlingarna offentligt och enskilt med Guds Ord, utan det berättas också uttryckligen om att Paulus – när denna ordning inte hade följts i församlingarna på Kreta – befälde Titus som lämnats kvar där att insätta sådana äldste eller biskopar i de enskilda församlingarna (Tit. 1:5). Äldste och biskopar är i Skriften samma sak, därför att ut-trycken används utan åtskillnad (Tit. 1:5, 7, Apg. 20:17, 28).⁸ Dessa

⁶ WA 41, 210.

⁷ WA 12, 189.

⁸ 1917 års bibel har ”församlingsföreståndare” istället för ”biskop”. (Öv:s anm.)

äldste eller biskopar (själasörjare i församlingen) beskrivs noga i Skriften, både när det gäller deras personliga beskaffenhet och när det gäller de funktioner som åligger dem. De skall inte bara vara kristna utan föredömliga kristna, föredömen för hjorden (1 Petr. 5:3) och ha ett gott rykte även inför världen (1 Tim. 3:7).

De dygder som skall känneteckna dem, och de brister som inte får finnas hos dem, uppräknas i katalogform i 1 Tim. 3 och Tit. 1. Beträffande deras kunskaper i den kristna läran och deras undervisningsskicklighet sägs det att de skall vara väl förtrogna med den sunda, dvs. den rena läran och behärska både tesen och antitesen, dvs. vara istånd att rätt undervisa församlingen och att vederlägga villolärarna (Tit. 1:9-11). De skall inte bara väl förestå sitt eget hus utan också sköta Guds församling (1 Tim. 3:5) och vara herdar för Guds församling (Apg. 20:28), vara herdar för den hjord som anförtrotts åt dem (1 Petr. 5:1 ff), ha akt på hela hjorden (Apg. 20:28), förmana var och en särskilt (Apg. 20:31), vaka över själarna som sådana som skall avlägga räkenskap (Hebr. 13:17). Av detta framgår att det offentliga predikoämbetet inte är någon mänsklig utan en gudomlig ordning.

Mot predikoämbetets gudomliga ordning har det invänts (t.ex. av Höfling), att det som Paulus och Barnabas gjorde i Apg. 14:23 och Paulus befällde i Tit. 1:5 ff endast hade tidsbegränsad och lokal giltighet, nämligen för de förhållanden som rådde under den första tiden och i den apostoliska kyrkans ”nyss uppkomna församlingar”. Men om detta står det ingenting i texten. Församlingarna beskrivs där helt enkelt som församlingar, i vilka de äldste eller biskoparna skall vara Guds förvaltare. Även församlingar som nyss uppstått och är unga är riktiga församlingar. En församling är en församling tack vare den omständigheten, att den finns till redan innan det offentliga predikoämbetet upprättats. Därför kan vi inte begränsa ordningen med äldste och biskopar till den apostoliska tidens tidsbundna och lokala förhållanden.

Med rätta säger de lutherska bekännelseskrifterna: ”Ty där kyrkan är, där är också rätten att förvalta evangeliet. Därför behåller kyrkan nödvändigtvis sin rätt att kalla, välja och viga sina tjänare.”⁹ Det är alltså inte överlämnat åt de kristnas godtycke, om de skall upprätta och upprätthålla det offentliga predikoämbetet. Därtill är de bundna av Guds Ord. Med rätta säger Dr C.F.W. Walther: ”Prediko- eller präst-

⁹ SKB, s. 351.

ämbetet är ett av Gud själv stiftat ämbete” och ”Predikoämbetet är inte något godtyckligt ämbete utan ett ämbete som kyrkan är befalld att upprätta, och som kyrkan normalt är bunden vid ända till tidens ände.”¹⁰ Så även Apologin: ”Ty predikoämbetet är förordnat av Gud och har härliga löften.”¹¹

Det offentliga predikoämbetet var på 1800-talet föremål för stora stridigheter inom den lutherska kyrkan, men utan några tillfredsställande beslut. Det var endast ett fåtal, t.ex. Stroebe, ¹² som intog den rätta, skriftenliga inställningen mellan två avvägar. Teologen Höfling i Erlangen erkände att predikoämbetet var en gudomlig ordning, men endast i den meningen att ”allt som är förnuftigt, ändamålsenligt och sedligt sett nödvändigt” kan kallas för gudomlig ordning, och inte i den meningen att det finns en gudomlig befallning om predikoämbetet. Han anser att man på grund av Apg. 14:23 och Tit. 1:5 ”inte får dra några dogmatiska slutsatser som gäller för all framtid”, eftersom det rör sig om ”alldeles nyss uppkomna församlingar” och ”förhållanden i början”.¹³

Den egentliga orsaken till att Höfling anser sig vara tvungen att avvisa predikoämbetets gudomliga ordning finner vi emellertid på annat håll. Han menar att om man antar att det finns en gudomlig befallning om att nådemedlen skall förvaltas av offentliga tjänare, så skulle detta innebära att man därigenom för in ett gammaltestamentligt, lagiskt drag i Nya testamentets kyrka. Men detta argument bevisar alltför mycket. Till grund för förvaltningen av Guds Ord från alla kristnas sida i kraft av deras andliga prästadöme ligger inte bara ”en inre sedlig nödvändighet” utan även en uttrycklig gudomlig befallning. Alla kristna skall rannsaka Skriften, skall låta Kristi Ord bo ibland dem, skall förkunna Guds härliga gärningar osv. Här har vi också att göra med imperativformer eller befallningsord, alltså med gudomlig ordning i betydelsen gudomlig befallning. Om nu något ”ceremoniallagiskt drag” skulle vara fäst vid Guds befallning eller ordning, måste vi också förneka den gudomliga ordningen att alla kristna har ansvar för förvaltningen av nådemedlen för att bevara dem från ceremoniallagiska avvikelser. Samma sak gäller om dopet och nattvarden, om helgelsen och de goda gärning-

¹⁰ Kirche und Amt, s. 193, 211.

¹¹ Ministerium Dei habet mandatum Dei. SKB, s. 223.

¹² Jfr Zeitschrift fuer luth. Theol. u. Kirche, 1852, s. 699 f.

¹³ Jfr Grundsätze Kirchenverfassung, Erlangen 1850, Erl. Zeitschr. 1850, s. 317 ff.

arna och om allt annat som är Guds genom bud och befallning uttryckta ordning (1 Tess. 4:3, 1 Joh. 3:23 m.fl.).

Kort sagt: Höfling skapar motsättningar där det inte finns några. Något lagiskt drag besmittar inte, som Höfling menar, den gudomliga befallningen och den gudomliga ordningen. Höfling tar således fel, när han i tredje upplagan av sin bok medger att det andliga ämbetet i och för sig är gudomligt instiftat men inte det för gemenskapens skull upprättade offentliga predikoämbetet som hör – ”om än med inre nödvändighet” – till mänsklig kyrko- och gudstjänstordning.

Hos Höfling sammanhänger sättet att argumentera med Erlangenteologins särprägel. Han åberopar uttryckligen sin konsensus med sina kollegor¹⁴ och i synnerhet det skriftbevis som Hofmann fört fram för hans (Höflings) lära.¹⁵ Hofmann intar emellertid följande teologiska ståndpunkt: han anser att man vid framställningen av den kristna läran från första början skall bortse ifrån den heliga Skrift och låta det pånyttfödda jaget göra sina självständiga utsagor. Skulle någon hämta den kristna läran från den heliga Skrift, som ligger utanför honom, så skulle den kristna läran därmed erhålla en lagisk prägel eller göras till en ”samling av troslogar.”¹⁶ Först efteråt skall man jämföra det som det pånyttfödda jaget med inre nödvändighet och självständigt utsagt med Skriften. Hofmann har dock aldrig företagit denna prövning inför Skriften. Han har istället korrigerat Skriften i enlighet med det som med inre nödvändighet utvecklats ur det inre, vilket medfört att *satisfactio vicaria* strukits som en Skriftens lära.

Höflings tillvägagångssätt liknar detta. För att kunna ifrågasätta den gudomliga befallningen om predikoämbetets ordning, påstår han att den apostoliska förebilden och den apostoliska befallningen ifråga om ordningen och insättandet av äldste eller biskopar bara syftar på den apostoliska tiden och de nyss uppkomna församlingarna. Uppsåtet är det samma, när han påstår att presbyteriatets eller episkopatets funktioner inte är bestämda i Skriften. Vidare säger han att det apostoliska presbyteriatet snarare haft en ”styrande” uppgift. Men Skriften betecknar undervisandet i Guds Ord och vederläggandet av villolärar som presbyternas eller biskoparnas huvuduppgift.

¹⁴ Jfr Erl. Zeitschr. 1852, s. 152.

¹⁵ Jfr Grundsätze, 1850, s. 50.

¹⁶ Jfr Schriftbeweis, I, s. 9 ff.

Höfling kan i viss mån ursäktas av att hans motståndare (Munchmeyer, Löhe, Kliefoth m.fl.) lagt fram en starkt romaniserande ämbetslära, nämligen läran att det offentliga predikoämbetet inte överförs genom kallelse från den kristna församlingen som den ursprungliga innehavaren av all andlig fullmakt, utan är en gudomlig instiftelse i den meningen att det omedelbart övergått från apostlarna till deras lärjungar som ett särskilt stånd, och att detta stånd fortplantar sig självt genom prästvigningen. Man uttryckte sig också som om nådemedlen fick sin rätta kraft och verkan, när de förvaltades av de ämbetspersoner som fått sin makt på detta sätt. Mot denna karikatyr av läran om det offentliga predikoämbetet säger Höfling med rätta, att ämbetets offentliga förvaltare därigenom görs till ett "nådemedel" vid sidan om Ord och sakrament. Men Höflings polemik kan ingalunda tillämpas på predikoämbetet, såsom det lärs i de lutherska bekännelseskriterierna. Genom att detta ämbete har Guds befallning blir dess offentliga tjänare lika litet nådemedel och ceremoniallagiska organ, som att alla kristna blir nådemedel och ceremoniallagiska organ genom att deras undervisning sker i enlighet med Guds befallning och ordning.

Till detta kommer att den lutherska läran om predikoämbetet mycket uttryckligt inskräpper, att nådemedlens kraft och verkan inte på något sätt är beroende av den offentlige tjänarens person, utan att de har all kraft i sig själva, helt oberoende av vem som förvaltar dem. Höfling har således inte lyckats hålla balansen i kampen mot en grov, romaniserande förvillelse. I syfte att grundligt vederlägga Löhes och andra romaniserande teologers föreställning om ett omedelbart, gudomligt insättande i det offentliga predikoämbetet trodde han sig vara tvungen att förneka, att ett genom församlingen förmedlat insättande i ämbetet skulle vara en gudomlig ordning eller ha gudomlig befallning. Han avvek således åt andra hållet.

Skriftenligt sammanfattar Stroebel¹⁷ den lutherska läran på ett sätt som utesluter både Löhes och Höflings lära: "Vår kyrkas lära om det andliga ämbetet är kort sagt denna: Att för sin nästa förkunna Guds Ord, att räcka sakramenten, att förlåta synderna, att utföra handpåläggning, därtill har varje döpt kristen gudomlig rätt (under vissa omständigheter en ofrånkomlig skyldighet) som andlig präst. Han skall dock på grund av den Gud behagliga ordningen bara utöva den i nödfall och i övrigt låta sig betjänas av den själavårdare som på ordentligt sätt kallats

¹⁷ Jfr Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1852, s. 699.

genom församlingen. Men den kristna församlingen måste veta, att den inte får låta det av Herren stiftade andliga ämbetet falla eller låta det förslavas av den rasande pöbeln eller andliga eller världsliga tyranner, utan alltid skall fylla det på nytt med dugliga, trogna och gudfruktiga män, till dess Herren återkommer. Och självårdarna själva skall i alla anfäktelser fast trösta sig med att det ämbete som de fått av församlingen lika visst är ett gudomligt ämbete att endast förvaltas i Kristi namn, som om de fått det av Kristus själv. Ty en ologisk slutsats är detta: Den som inte fått sitt ämbete omedelbart från Herren utan från församlingen, har det av människor och är människornas tjänare.”¹⁸

4. Det offentliga predikoämbetets nödvändighet

Fast man måste hålla fast vid att det offentliga predikoämbetet, som överförs på ett medelbart sätt genom församlingens kallelse, är en gudomlig ordning, får man likväl inte tillskriva det en absolut nödvändighet. Den Helige Ande verkar i människornas hjärta och framkallar och upprätthåller tron även genom evangeliets förkunnelse från alla kristnas sida. Det måste ständigt framhållas att de kristnas förkunnelse av Ordet i sina hem, i umgänge med bröderna och i umgänge med världen inte står i de kristnas godtycke, utan det rör sig om en gudomlig ordning. Rättar sig de kristna inte efter denna ordning, så avfaller de från sin kallelse som kristna och tillfogar den kristna kyrkan obeskrivlig skada. Luther skriver mycket allvarligt om detta: ”Det kan hända, att världen kommer att bli så epikureisk att man i hela världen inte kommer att ha en enda offentlig predikstol, och att den offentliga predikan är idel epikureisk styggelse, och att evangelium bara blir bevarat genom husfäderna i hemmen.”¹⁹ Det har redan tidigare påpekats, att även det blott lästa Ordet är ett nådemedel.

Sanningen att det offentliga predikoämbetet inte är absolut nödvändigt, skall emellertid inte missbrukas till förakt för det. Detta missbruk föreligger 1. då de kristna är försumliga, när det gäller att höra den offentliga predikan och ursäktar sig med att de kan läsa samma ord i sina hem,²⁰ och 2. då de som innehar det offentliga ämbetet försummar sitt

¹⁸ Jfr avvisandet av Höflings lära i Lehre und Wehre, 1870, s. 174, av Löhes lära i L. u. W., 1870, s. 161 ff, och av bägges villolärer i L. u. W., 1855, 1 ff).

¹⁹ WA B 11:2, 122.

²⁰ WA 28, 628.

ämbete och ursäktar sig med att den hjord som anförtratts dem kan och skall försörja sig själv i kraft av det andliga prästadömet (Hes. 3:17 ff, Jes. 56:10 ff, 2 Tim. 4:2 ff, 1 Tim. 4:13 ff, Fil. 2:21), 3. då de kristna försummar att grunda och upprätthålla skolor, där män fostras till tjänst i kyrkans offentliga ämbete. Det kraftigaste som någonsin skrivits mot denna lättja finns att läsa i Luthers två skrifter: ”Predikan om att man skall hålla barnen i skolan”²¹ och ”Till rådsherrarna i alla Tysklands städer, att de skall upprätta och underhålla kristna skolor”.²²

5. Kallelsen (vocatio) till det offentliga predikoämbetet

Om kallelsens nödvändighet säger Augsburgska bekännelsen: ”Om det andliga ståndet lära de, att ingen utan vederbörlig kallelse bör i kyrkan predika offentligen eller förvalta sakramenten.”²³ Detta är skriftenligt, ty liksom profeterna och apostlarna kallades av Gud på ett omedelbart sätt (*vocatio immediata*, Jer. 1:7, 26:12, Luk. 11:49, Apg. 22:21, Jer. 23:21, 32), är det nu Guds vilja och ordning att Ordets offentliga tjänare skall kallas på ett medelbart sätt genom församlingen (*vocatio mediata*). Det är av största vikt att hålla fast vid att den medelbara kallelsen inte är mindre gudomlig än den omedelbara. Om de på medelbart sätt kallade äldste och biskoparna heter det i Apg. 20:28 att Den Helige Ande satt dem ”till att vara herdar för Guds församling”. Detta är av största betydelse såväl för Ordets offentliga tjänare som för dem som de betjänar.

Det har i kyrkan och i världen stridits mycket om vilka de personer är genom vilka Gud insätter prästerna. Påven förklarar att det endast är han som kan frambringa präster genom de av honom utsedda biskoparna. Anglikanerna vill skapa präster genom biskopar som står i den apostoliska successionen. Romaniserande lutheraner vill låta rätta kyrko-tjänare bli till genom att det andliga ståndet fortplanter sig självt. Även konungar och furstar har gjort anspråk på att kunna tillsätta predikanter för andra utan att dessa blir tillfrågade. Men enligt Skriften är det bara de människor som Kristus anbefallt Ordet och sakramenten som har rät-

²¹ WA 30:2, 517,

²² WA 15, 27 ff.

²³ Art. XIV, SKB, s. 61.

ten och fullmakten att tillsätta predikanter, och dessa är de troende eller de kristna och ingen annan i världen (1 Kor. 3:21). Att Kristus i Matt. 28:18-20 intill den yttersta dagen har anbefallt Ordet och dopet åt de kristna (och inte åt apostlarna personligen) framgår av slutorden. Även i befallningsorden i samband med nattvarden (1 Kor. 11:24) tilltalas inte bara apostlarna för egen del utan alla kristna fram till den yttersta dagen, vilket 1 Kor. 11:26 uttryckligen säger.²⁴

När det i bekännelseskrifterna sägs: ”Därför behåller kyrkan nödvändigtvis sin rätt att kalla, välja och viga sina tjänare”²⁵ så avser ordet ”kyrkan” de lokala församlingarna (*ecclesiae particulares*), vilket framgår av det där anförda skriftstället Matt. 18:20. Enstaka personer och grupper kan på ett giltigt sätt kalla till ämbetet, men endast när denna makt överförs på dem från dem som besitter denna makt ursprungligen (*principaliter*), eller i varje fall getts dem med dessas tysta samtycke. Mot valet genom församlingen har dock några invändningar rests:

1. Det har sagts att det i Apg. 14:23 och Tit. 1:5 inte står något om ett val genom församlingen utan tvärtom bara berättas om vad Paulus och Barnabas gjort och om vad Titus skall göra. Det står inget om församlingarnas verksamhet eller ens om deras medverkan. Men Luther påminner med rätta om att Titus ”i enlighet med aposteln föredöme insatt dem genom folkets omröstning, i annat fall skulle Pauli ord stå i strid med apostlarnas exempel”.²⁶ Dessutom framkommer det av det i grundtexten använda ordet i Apg. 14:23 (Meyers övers. av *keirotonein*: ”välja genom röstning”), att en omröstning ägt rum i församlingen vid tillsättandet av de äldste.

Meyer kommenterar detta ställe så: ”Paulus och Barnabas föranstaltade val av deras äldste, dvs. de ledde röstningssammanträden i församlingarna.” Som stöd för denna tolkning anför Meyer följande: ”Analogin i Apg. 6:2-5 kräver att man lägger märke till det ord som valts, vilket härstammar från det gamla valförfarandet med handuppräckning, ett ord som i Nya testamentet bara förekommer här och i 2 Kor. 8:19 och som förbjuder den allmänna betydelsen av *constituebant*, insatte, (Vulgata, Hammond, Kuinoel m.fl.) eller *eligebant*, utvalde, (de Wette), som om utnämningen blott skett genom apostlarnas

²⁴ Jfr Om påvens makt och överhöghet, SKB, s. 351 f.

²⁵ Ibid., s. 351.

²⁶ WA 10:2, 220 f.

maktfullkomlighet (Löhe). ... Riktigt Erasmus: *suffragiis delectos* (utvald genom röstning). ... På ett helt egenmäktigt och felaktigt sätt katolikerna: att det skulle syfta på handpåläggningen vid de äldstes vigning.” Tillsättning av präster genom församlingens omröstning höll i sig under de första århundradena i kyrkan. Det framgår också av påpekandet i Om påvens makt och överhöghet: ”Ty fordom utvalde menigheten sina herdar och biskopar.”²⁷

2. Invändningen att himmelrikets nycklar, Matt. 16:18-19, ursprungligen överlämnades åt Petrus som en privilegierad person och inte åt alla troende saknar berättigande, därför att det på detta ställe talas om Petrus i egenskap av att han tror och inte i egenskap av att han är apostel eller en privilegierad person. Till detta kommer dessutom att himmelrikets nycklar inte är något annat än nådemedlen eller evangelium. Det är genom att räcka fram evangelium – och inte genom något annat – som synderna förlåts och himlen öppnas. Genom att hålla tillbaka evangelium för uppenbart obotfärdiga står synden kvar och himlen tillsluts. I och med att de troende är de människor, åt vilka Kristus anförtrött nådemedlen, har himmelrikets nycklar överlämnats åt dem (jfr Chemnitz: ”Luther lärde utifrån Guds Ord, att Kristus överlämnade och anförtrorde nycklarna, dvs. förvaltandet av ord och sakrament, åt hela kyrkan”).²⁸

3. Mot valet genom församlingen har det slutligen invänts, att predikoämbetet härrör från apostlarnas allmänna kallelse, såsom de lutherska bekännelseskrifterna säger (ej i SKB, Traktaten om påvens makt och överhet, tyska texten: ”haben wir eine gewisse Lehre, dass das Predigtamt vom gemeinen Beruf der Apostel herkommet”, ”vi har en säker lära, att predikoämbetet kommer av apostlarnas allmänna kallelse”).²⁹ Detta uttalande strider emellertid inte mot andra utsagor i bekännelseskrifterna, där predikoämbetet sägs bli till genom församlingens kallelse.³⁰ Apostlarnas ämbete och kyrkans senare tjänares ämbete är till innehåll och kraft detsamma, ty liksom apostlarna inte förkunnade sitt eget utan Guds Ord, så skall även ”apostlalärjungarna” som kallas av församlingen endast predika Guds Ord. Förvisso talade och skrev apostlarna Guds Ord genom Guds ingivelse på ett ofelbart sätt, medan

²⁷ SKB, s. 352, jfr Walther, Kirche und Amt, s. 281 ff. äv. s. 248 ff.

²⁸ Examen, 1667, s. 223

²⁹ BS 474, 10 ff, Trigl., s. 506.

³⁰ Jfr SKB, s. 351.

de av församlingen kallade Ordets tjänare är bundna till apostlarnas ord (Rom. 16:17). Men i båda fallen är det samma ämbete, eftersom ämbetet bara sysslar med förkunnandet av Guds Ord och förmedlar samma andliga gåvor. Därför finns det också en rad skriftställen, där apostlarna ställer sig själva i en och samma kategori som de av församlingen kallade äldste och biskoparna (jfr 1 Petr. 5:1 ff, 1 Kor. 4:1 ff, 2 Joh. 1, 3 Joh. 1, 1 Kor. 3:5 ff. m.fl.). Således håller inte heller denna sistnämnda invändning streck.

6. Prästvigningen

Vigning under handpåläggning och bön av de till församlingens tjänst kallade är inte någon gudomlig utan endast en kyrklig ordning som Skriften omtalar men inte befäller (Apg. 13:3, 14:23, 1 Tim. 4:14 m.fl.) Prästvigningen hör således till adiafora. Det är inte genom prästvigningen utan genom kallelsen och dess antagande som en till ämbetet lämpad person blir präst.³¹ Luther: ”Det kommer an på huruvida kyrkan vill höra på biskopen och biskopen vill undervisa kyrkan ... Handpåläggning välsignar, bekräftar och intygar sådant liksom notarius och vittnen bekräftar ett världsligt ärende” osv.³²

Även Schmalkaldiska artiklarna förklarar uttryckligen, att prästvigningen är en offentlig bekräftelse av kallelsen: ”Ty fordom utvalde menigheten sina herdar och biskopar. Därefter kom biskopen i den ifrågasvarande församlingen eller från grannförsamlingen för att med händers påläggning stadfästa valet av den utsedde, och vigningen innebar icke något annat än ett sådant godkännande.”³³ Fördenskull skall man inte praktisera den s.k. absoluta prästvigningen, dvs. prästvigning utan att en kallelse mottagits och accepterats, därför att den ger näring åt den felaktiga åsikten ”att en person genom prästvigningen upptagits i det s.k. andliga ståndet och således först i egenskap av vigd präst blivit val-

³¹ Pieper-Muellers formulering utgår från en motsättning, som ej alltid behöver föreligga. Kallelsen inbegriper som regel just ordinationen, utan vilken den ej anses rättsligt fullbordad enligt den ordning, som kyrkan äger rätt att själv ålägga sig. Pieper-Muellers formulering äger sin aktualitet blott i nödfallssituationer. I det normala fallet innebär ordinationen ett effektivt meddelande av ämbetet, som också klart ut-säges i Luthers ordinationsformulär: ”Är ni nu villiga och beredda att mottaga detta ämbete ... så vilja vi ... ordinera er”, WA 38, 428. (*T. Hardts anm.*)

³² WA 53, 258 f.

³³ Om påvens makt och överhöghet, SKB, s. 352.

bar”.³⁴ Det är självklart att även prästvigningen är en fullmakt som delegeras av församlingen, såsom det heter i bekännelseskriterierna: ”Dessa ord ha avseende på den sanna kyrkan, som då den ensam innehar prästadömet, också i sanning har rätt att välja och viga sina tjänare.”³⁵

Häpnadsväckande ting lärs om prästvigningen inom kristenheten. Enligt romersk lära finns det inget annat sätt att bli präst på än genom att vigas av en av påven tillsatt biskop.³⁶ Denna iver ifråga om prästvigningen bygger på ett egenintresse, ty de ting som prästvigningen påstås åstadkomma är ytterst värdefulla för påvens rike. Det är inte bara så, att Den Helige Ande genom prästvigningen ges *ex opere operato* och ett outplånligt kännetecken, *character indelebilis*, inpräglas. Framför allt skänks makten att förvandla bröd och vin till Kristi lekamen och blod och frambära dessa som ett försoningsoffer för levande och döda och på så vis säkerställa påvens herravälde över samvetena och hans tillgång till denna världens skatter.³⁷ Anglikaner insisterar på att det bara är genom prästvigning genom biskopar med oavbruten apostolisk succession som människor kan bli biskopar, präster och diakoner och förvalta kyrkans ämbete. Romaniserande lutheraner, som inte medger att det offentliga predikoämbetet uppkommer genom församlingens kallelse, utan uppfattar det som ett särskilt kristet stånd som fortplantar sig genom att överföra ämbetet till nya medlemmar, gör naturligtvis prästvigningen till en gudomlig ordning.

7. Det offentliga predikoämbetets förvaltare utgör inte ett särskilt andligt stånd skilt från de kristnas stånd

Även Luther anpassar sig ibland till det gängse språkbruket och använder uttrycken ”det andliga ståndet”, ”andliga” och ”präster” om dem som tjänstgör i kyrkliga ämbeten.³⁸ Men Luther påminner också om att

³⁴ Pieper-Muellers formulering kan här åberopa sig på fomkyrkligt stöd, men det bör uppmärksammas, att han icke uttrycker sig dogmatiskt. Prästvigning kan som i Sverige ske med stiftet som kallande kyrka och behöver ej bindas till lokalförsamling, jfr anm. till Pieper-Muellers behandling av lokalförsamlingen. (*T. Hardts anm.*)

³⁵ SKB, s. 352.

³⁶ Jfr Trident., Sess. XXIII, can. 4.

³⁷ Jfr Trident., c. 1-4, can. 1-8.

³⁸ Jfr WA, 30:2, 526 ff, WA 6, 563 ff.

dessas beteckningar inte är hämtade från Skriften, och att de är mycket vilseledande. Enligt Skriften är alla troende eller alla kristna – och endast dessa – ”av andligt stånd” eller ”andliga” (1 Joh. 2:27, Gal. 6:1, 1 Petr. 2:5, 1 Kor. 2:15 m.fl.). Det är alltså ett språkbruk som strider mot Skriften, när man inom den kristna kyrkan talar om tjänarna som innehar kyrkliga ämbeten som ”andliga”, ”präster” o.d. Luther: ”Den Helige Ande har i Nya testamentet medvetet undvikit att beteckningen *sacerdos*, präst, ges åt någon apostel eller åt några andra ämbeten, utan reserverar beteckningen för de döpta eller kristna, som ett medfött familjenamn från dopet, ty ingen av oss blir i dopet apostel, predikant, lärare, kyrkoherde, utan alla är vi födda som idel präster. Därför tar man ut några från dessa födda präster och kallar och väljer dem som å allas vägnar skall utöva sådant ämbete.”³⁹

Vi uttrycker oss på ett skriftenligt sätt, när vi säger att det offentliga predikoämbetets förvaltare är tjänstemännen bland de kristna (*ministrantes inter Christianos*). Ordet och sakramenten, som de tjänar med, är och förblir den kristna församlingens omedelbara egendom och överförs av församlingen på allas vägnar till vissa personer för att de skall förvalta dem. I denna mening betecknas predikoämbetets förvaltare i Skriften inte bara som Guds och Kristi tjänare (1 Kor. 4:1, Tit. 1:7, 2 Tim. 2:24, Luk. 12:42) utan också som församlingens tjänare (2 Kor. 4:5).

Efter att ha sagt att benämningen ”präst” antingen härrör från judendomen eller hedendomen och upptagits ”till stor skada för kyrkan”, fortsätter Luther: ”Men enligt den evangeliska Skriften skulle det vara mycket bättre att kalla dem för tjänare, diakoner, biskopar, förvaltare. ... Paulus kallar också sig själv för *servum*, dvs. dräng. ... Det gör han för att han ingalunda skall upprätta ett stånd eller ’*ordo*’ (prästadöme), en rättighet eller en viss värdighet – vilket våra samtida vill – utan endast för att berömma ämbetet och verksamheten och låta prästadömet rättighet och värdighet förbli församlingens.”⁴⁰ I denna mening säger även bekännelseskriterierna om kyrkans tjänare ”att församlingen står över dem” (*ecclesiam esse supra ministros*),⁴¹ ty kyrkan och hennes tjänare förhåller sig till varandra som ämbetsinnehavare och anställda eller med ämbetet betrodda.

³⁹ WA 38, 230.

⁴⁰ W² 10, 1590 f.

⁴¹ Om påvens makt och överhöghet, SKB, s. 342.

I denna relation ligger också förklaringen till att församlingarna har rätten och skyldigheten att övervaka sina offentliga tjänares ämbetsutövning och att avsätta dem från ämbetet, om de inte längre har de av Gud föreskrivna kvalifikationerna och inte längre kan eller vill fullgöra ämbetets funktioner (Kol. 4:17, Joh. 10:5, Rom. 16:17-18, Matt. 7:15). Mot romarna skriver Luther: ”Om de alla är tjänare, så försvinner också deras prästerliga, outplånliga kännetecken och det eviga i deras prästerliga värdighet, och detta att man alltid måste förbli präst, är också bara ett uppdiktat ting. Man kan mycket väl avsätta en präst, då han inte längre vill vara trogen.”⁴²

Uttrycket att församlingarna genom kallelsen ”överlåter” ämbetet till därtill skickliga personer bör inte bestridas. Det måste anses vara ett fullt adekvat uttryck, så länge man håller fast vid Skriftens lära att Ord och sakrament överlämnats åt alla kristna till att ägas och förvaltas av dem. Medges det vidare att det bland de kristna skall finnas ett ämbete, i vilket enskilda, undervisningsskickliga personer betjänar församlingen med Ord och sakrament, så kan detta ämbete endast komma till stånd genom att det överläts (”*Übertragung*”, delegering). Även Hase betecknar det som ”evangelisk kyrkolära” att ”i Kristus och i församlingen är källan till all kyrkomakt.

Därför är varje kyrkligt ämbete något som är överlåtet, och som vid missbruk återgår till församlingen. I nödfall kan varje andlig handling utföras av någon församlingsmedlen.”⁴³ Uttrycket ”överlåta” används ofta även av de gamla lutherska teologerna. Så skriver Brenz i sin kommentar till Joh. 20: ”Kyrkan har sina tjänare, åt vilka evangeliets offentliga handhavande är överlåtet.” Och Polycarpus Leyser skriver: ”Denna makt (nyckelmakten) har givits av Kristus till kyrkan (Matt. 18:18), som kan överlåta den till personer, som ordentligt och rättmätigt kallats därtill.”⁴⁴

Alldeles riktigt säger Hase att källan till all kyrkomakt enligt evangelisk lära ligger hos församlingen. Allt som prästerna gör i församlingen såsom präster är delegerat, dvs. de gör det endast på församlingens uppdrag. Detta gäller i synnerhet ifråga om bannlysning. Enligt bekännelseskriterierna skall alla kyrkoherdar ha domsrätten ”att från församlingsgemenskapen utesluta dem, som är skyldiga till uppenbara

⁴² WA 12, 190.

⁴³ Evang. Dogm. 3:e uppl., s. 494.

⁴⁴ Evangelienharmonie, kap. 92, s. 1748, jfr Walther, Kirche und Amt, s. 327 ff.

synder.”⁴⁵ Men detta skall inte ske ”utan lagligt förfarande”⁴⁶ och till detta ”lagliga förfarande” hör även det, att fallet behandlats inför församlingen och bedömts av denna.⁴⁷ Luther: ”Den församling som skall anse en sådan människa som bannlyst, måste veta och vara viss om på vad sätt hon förtjänat bannlysningen och kommit dithän, såsom Kristi text här [Matt. 18:17-18] anger, i annat fall skulle den kunna luras och acceptera en lögnaktig bannlysning och därmed göra sin nästa en oförrätt. ... Här, när det är fråga om själarna, skall också församlingen vara med som domare och husmoder.”⁴⁸ Löscher betecknar det med rätta som luthersk lära, att församlingen bedömer och beslutar om bannlysningen, medan prästen i sin egenskap av kyrkans offentlige tjänare har att meddela bannlysningen.⁴⁹

8. Predikoämbetets makt (potestas)

Eftersom predikoämbetet är det ämbete som skall lära Guds Ord, medan människoord är förbjudna i kyrkan, skall predikoämbetet åtlydas som Gud själv så länge det förkunnar Guds Ord (Hebr. 13:17, Luk. 10:16). De kristna har inte någon befallning utan istället ett strängt förbud att vara lärarna lydiga när de går utöver Guds Ord (Matt. 23:8, Rom. 16:17). Adiafora skall inte regleras av prästen utan av de lokala församlingarna genom överenskommelser.

Mot romarnas åberopande av Hebr. 13:17, Luk. 10:16 m.fl. säger Apologin: ”Ty säkert är, att det ordet: Den som hör er, han hör mig, icke talar om människostadgar, utan fastmera mot dem. Apostlarna får här icke ett oinskränkt uppdrag, såsom det heter, utan en försäkran om ett giltigt, bestämt uppdrag, dvs. ett bevis för att vi skola tro dem på grund av en annans ord och icke på grund av deras eget. ... Men ordet: Den som hör er, han hör mig, kan icke förstås såsom gällande människostadgarna. Ty Kristus kräver, att de skola predika och lära så, att man hör honom själv, och därför säger han: Han hör mig. Därför vill han, att vi skola lyssna till hans röst och hans ord, men icke till människostadgar. Detta ord, som är ett det kraftigaste stöd för vår mening och

⁴⁵ Om påvens makt och överhöghet, SKB, s. 352 f.

⁴⁶ SKB, s. 353

⁴⁷ Jfr SKB, s. 350-351.

⁴⁸ WA 30:2, 502.

⁴⁹ Jfr Fortgesetzte Sammlung etc. 1724, s. 476).

innehåller den viktigaste lära och den största tröst, förvränga nu dessa åsnor till att åsyfta sådant lappri som olika slags mat, kläder och dylikt. De anföra även detta ord: Varen edra förmän lydiga (Hebr. 13:17). Detta ord kräver lydnad mot evangelium, men det grundar icke ett biskopsvälde vid sidan av evangeliet.”⁵⁰

9. Kyrkans tjänares förhållande sinsemellan

Den grundläggande sanningen att Kristus genom sitt Ord är enväldshärskare i kyrkan reglerar även kyrkans tjänares förhållande till varandra. Liksom kyrkans tjänare inte har något herravälde över församlingen, så har ingen av dem herravälde över andra kyrkans tjänare. Varje form av över- och underordnande sker enligt mänsklig och inte enligt gudomlig rätt.

Luthers axiom är skriftenligt: ”Varken är påven över biskoparna eller biskoparna över presbytererna genom gudomlig rätt.” Romarnas motsatta lära,⁵¹ som företräds även av anglikanerna och andra romaniserande protestanter, har inte det ringaste stöd i Skriften. När det gäller just den påstådda skillnaden mellan presbytererna och biskoparna, bör det observeras att Skriften kallar precis samma personer än för äldste, än för biskopar, vilket klart framgår av Apg. 20:17, 28 och Tit. 1:5, 7. Kort sagt, för mänskligt herravälde, vad namn det än må ha, finns det inget utrymme i den kristna kyrkan, därför att Kristus genom sitt Ord ensam regerar kyrkan.

10. Predikoämbetet är det högsta ämbetet i kyrkan

Luther kallar ofta predikoämbetet för det högsta ämbetet i kyrkan. Vad han menar med detta, gör han sig stor möda att förklara. I kyrkan skall allting ske i enlighet med Guds Ord, dvs. Guds Ord skall vara normen för allt. Överförs Ordets ämbete till någon i den kristna församlingen, så innehar han alltså läroämbetet och därmed det allrahögsta och allra viktigaste ämbete som kan finnas i kyrkan.

Luther skriver: ”Förlänas Ordets ämbete åt någon, så förlänas åt honom alla ämbeten som genom Ordet utövas i kyrkan, dvs. makt att

⁵⁰ SKB, s. 304 f.

⁵¹ Jfr Trident., Sess. XXIII, can. 6,

döpa, att välsigna [bröd och vin, förvalta nattvarden],⁵² att binda och lösa, att bedja, att döma. Ty ämbetet att predika evangelium är det högsta av alla, ty det är det rätta apostoliska ämbetet som lägger grunden till alla andra ämbeten, vilka det tillhör att bygga på det första ämbetet, nämligen de ämbeten som innehas av lärarna och profeterna, de styrande och dem som har gåvan att bota sjuka.”⁵³ Vidare: ”På den som åläggs predikoämbetet, läggs det högsta ämbetet i kristenheten.”⁵⁴ Även Dr C.F.W. Walther säger: ”Predikoämbetet är det högsta ämbetet i kyrkan, ur vilket alla andra kyrkliga ämbeten flyter fram.”⁵⁵

11. Antikrist

Skriften använder uttrycket ”antikrist” i en allmän och i en speciell betydelse. Alla villolärare kallas i 1 Joh. 2:18 för ”antikrister”. Varför de betecknas så visar Skriften tillräckligt klart. Eftersom Skriften befäller att det skall vara Kristi Ord allena som lärs och regerar i kyrkan (Matt. 28:20, Joh. 8:31-32, 17:20, 1 Petr. 4:11, 1 Tim. 6:3 ff), är alla som lär något annat därigenom Kristi motståndare och upprorsmän i hans rike.

Men det är uppenbart att ordet antikrist i 2 Tess. 2:3-12 används i en speciell betydelse, nämligen som beteckning på en alldeles bestämd motståndare till Kristus, i vilken de ”många antikristerna” är sammanfattade till en enda, så att i denne ende det särskilt förutsagda avfallet framträder. I denna speciella mening står antikrist i 1 Joh. 2:18 vid sidan om de många antikristerna som skild från dem (”Ni har ju hört att *en* antikrist skall komma, och redan har många antikrister uppstått”). Till uppfattningen att det grekiska ordet ”*erketai*” skall uppfattas i futuralt betydelse (”skall komma”) tvingar den motsättning det står i till ”*gegonasin*” i perfektum (”har uppstått”). Dessa de många antikristerna finns redan, men denne *ene* antikrist skall komma. I de många antikrister, som redan under apostlarnas tid uppträdde som falska lärare, är den ande verksam som kommer att kulminera i den ende, store antikrist. Detta är med korta ord meningen i Johannesstället. Paulus uttrycker samma sak i 2 Tess. 2:7 med orden: ”Redan är ju laglöshetens hemlighet verksam.” Antikrists kännetecken beskrivs i detalj i 2 Tess. 2.

⁵² Jfr WA 12, 182.

⁵³ WA 12, 191.

⁵⁴ WA 11, 415 f., likaså WA B 7, 117 f.

⁵⁵ Kirche und Amt, s. 342 f.

1. Den inställning som antikrist har betecknas rätt och slätt som avfall (v. 3). Naturligtvis skall man här inte tänka på något politiskt avfall, utan på ett avfall från den kristna religionen, därför att det i hela sammanhanget inte är tal om politiska och sociala ting utan om sådant som hör till religionens sfär. Det som antikrist företräder är "orättfärdighetens alla bedrägliga konst", "lögnen", och de som håller sig till antikrist har inte gett "sanningen" rum, dvs. den kristna sanningen, och blir evigt förtappade (v. 10-12). Även Lunemann, som i övrigt missförstår hela avsnittet, säger med rätta angående "apostasia" (avfallet): "Det är inte uppror i politisk mening utan endast och allenast religiöst uppror, dvs. avfall från Gud och den sanna religionen, som 'apostasia' avser. Till detta antagande tvingar 1. det som sägs om 'Laglöshetens människa' i omedelbart samband med avfallet; 2. karakteriserandet av 'avfallet' v. 3 som 'laglöshet' v. 7; 3. Bibelns konsekventa språkbruk (jfr Apg. 21:21, 1 Tim. 4:1). Som otillåten måste man således förkasta åsikten att en blandning av religiöst och politiskt avfall avses."⁵⁶

2. Antikrist har sitt säte i Guds tempel eller Guds hus (v. 4), dvs. i den kristna kyrkan. Antagandet att antikrist skulle välja ett hedniskt avgudatempel som sitt säte förtjänar knappt att kallas ett infall. Paulus kallar inte avgudatemplen för Guds hus men väl den kristna kyrkan (1 Kor. 3:16 ff, 1 Tim. 3:15, 2 Tim. 2:20 m.fl.). Dessutom skulle inte antikrist vara någon "laglöshetens hemlighet", om hans säte vore i ett avgudatempel. Hans ondska skulle i så fall från första början vara uppenbar för de kristna.

3. Antikrists beteende motsvarar detta att han har sitt säte i templet. Han uppträder som om han själv var Gud (v. 4). Han upphöjer sig över alla auktoriteter som finns i världen. Hans förhållelse går t.o.m. så långt, att han sätter sig i Guds tempel som Gud och utger sig vara Gud. Vid orden "över allt vad gud heter, och allt som kallas heligt" skall man naturligtvis inte tänka på hedningarnas gudar, ty att upphäva sig över dessa är ingen ogudaktighet. Orden syftar på människor i världen som till sitt väsen inte är Gud, men som kallas gudar på grund av gudomliga funktioner som de fått i uppdrag att utöva, som t.ex. överhetens eller föräldrarnas myndighet (*dei nuncupativi*). Även uttrycket "allt vad gud heter" är klart definierat i Skriften (Joh. 10:34-35, 1 Kor. 8:5).⁵⁷

⁵⁶ Jfr Meyer, Kommentar. 2 Tess. 2:3.

⁵⁷ Jfr Buddeus: Över alla magistrater, konungar och furstar, *Super omnes magistratus, reges, principesque*, Inst. Theol. Dogm., 1741, s. 1224.

4. Antikrist är inte djävulen själv, som somliga har trott, men han kommer ”efter Satans tillskyndelse”, eftersom hans rike upprättas och stöds ”med lögnens alla kraftgärningar och tecken och under” (v. 9). Med rätta fattar Luther genitiven ”lögnens” som hörande till alla tre substantiven. Kraftgärningarna, tecknen och undren hör till lögnens område, och lögnens fader är djävulen (Joh. 8:44).

5. Antikrist kommer att vara kvar till den yttersta dagen. Först när Kristus synligt uppenbarar sig vid domen kommer han att tillintetgöra honom (v. 8).

Vem är nu enligt denna beskrivning antikrist? Sätter vi ihop alla de anförda kännetecknen (de är ju också menade som en helhet), så passar de inte in på någon politisk maktinnehavare som t.ex. Nero eller Napoleon, ty dessa har inte gett sig ut för att vara kyrkliga storheter. De passar inte heller in på de uppenbart otroende och bespottarna (dessa vill ju inte ha något med Guds tempel att göra). De passar bara in på ett enda historiskt fenomen i världen: det romerska påvedömet.

I påvedömet ligger för det första det mest uttalade och största tänkbara avfallet från den kristna religionen, nämligen avfallet från den bibliska läran om arma syndares rättfärdiggörelse inför Gud utan egna gärningar av nåd allena, genom tron på Kristus. Utan denna lära kan, som Luther säger, kyrkan inte äga bestå en enda timme (*una hora subsistere*),⁵⁸ men just denna lära är officiellt bannlyst av påvedömet, och påvekyrkans hela maskineri är inriktat mot denna lära.⁵⁹ Detta är sannerligen avfallet från den kristna religionen, och dess personlige representant, påven, är sannerligen Kristi och hans kyrkas störste motståndare under täckmantel av Kristi namn. Lika visst som att den kristna kyrkan består av människor som genom Den Helige Andes verkan tror att de utan gärningar för Kristi skull allena har en nådig Gud, lika visst är det också att påven i Kristi namn uttalar sitt anatema över hela den kristna kyrkan och ännu är i färd med att förstöra henne, t.ex. genom att förleda de barn som under honom genom det heliga dopet blivit medlemmar i den kristna kyrkan till att avfalla från Kristus och förtrosta på egna gärningar.

För det andra är påvedömet inte utanför utan inom den kristna kyrkan, därför att det under sig har många medlemmar av kyrkan, framför

⁵⁸ W2 19, s. 168.

⁵⁹ Jfr Trident., Sess. VI, can. 11, 12, 20.

allt de döpta barnen men även sådana vuxna som trots sin förförande omgivning på grund av evangelium som tillfälligt hörs sätter sin tillit till Kristi förtjänst allena.⁶⁰ Vidare: Det är allmänt bekant att påven inte vill vara någon underdåning utan vill vara den högste i kyrkan och i världen. Trots att han har avskaffat och bannlyst den enda vägen till frälsning, påstår han ändå att endast de som underkastar sig honom kan bli frälsta. Han ändrar på Guds Ord och bud alltefter eget behag. Han vill döma, men vill inte dömas av någon. Han gör t.o.m. anspråk på ofelbarhet. Vidare: Påven gör anspråk på att vara upphöjd över all världslig överhet och kräver av all överhet, att den världsliga överheten skall erkänna hans överhöghet och ställa sig till förfogande för att tjäna hans rike.⁶¹ Likaså är det allmänt bekant att påvedömet tidigare har tagit och fortfarande tar i sin tjänst allehanda lögnaktiga krafter, tecken och under.

Med rätta påpekar Luther att den makt som påvedömet utövar inte kan förklaras annat än genom diabolisk verkan. Påvedömet står inte bara i strid med Guds Ord, utan det strider också mot allt förnuft. Ingen älskar det, inte ens dess egna anhängare, men alla är rädda, bedragna och tillfångatagna av fromhetens sken och av lögnens tecken och under.⁶² Men det kan inte förnekas att påvedömet ända in i vår tid blivit kvar och förblivit detsamma som förr, även om dess tidigare obegränsade herravälde över världen och kyrkan blivit brutet genom reformationen. Därför heter det med rätta i de lutherska bekännelseskriterierna: ”Och de för antikrist utmärkande kännetecknen passa fullständigt in på påvedömet och dess anhängare” och ”Detta visar på det kraftigaste, att påven är den verkliga antikrist.”⁶³

Även Philippi visar detta på ett mycket klart sätt, när han skriver: ”I påvedömet återfinnas en direkt motsvarighet till det som den heliga Skrift säger om antikrist. Här finner man inte bara avfall och falsk lära i allmänhet utan människans upphöjelse i Guds tempel i Guds ställe (man kan bara tänka på de två senaste dogmerna: om jungfru Marias obefläckade avelse (*immaculata conceptio*) och om ofelbarheten). Här träder mänsklig auktoritet in i den heliga Skrifts ställe, mänsklig rätt-

⁶⁰ Jfr Luther, WA 26, 147 f.

⁶¹ Även efter det Andra Vatikankonciliet, som erkänner religionsfrihetens princip, gäller detta, då Guds handlande med samhället ytterst sker genom Rom, som är ”folkens moder”. (*T. Hardts anm.*)

⁶² WA 7, 750 f.

⁶³ Om påvens makt och överhöghet, SKB, s. 347, Schmalk. art., SKB, s. 321.

färdighet i Jesu Kristi rättfärdighets ställe; här upphöjs människobud över Guds Lag; här tillämpas skriftställen som syftar på Kristus (t.ex. Jes. 28:16, Ps. 72:11, Matt. 28:18, Upp. 5:5) på en människa, påven, ja, här tillmäter sig en människa den högsta makten inte bara på jorden utan också i himlen genom avlat, kanonisering av döda, transsubstantiation och liknande ting; här påstår en människa att han *jure divino* är den rättmätige och ende innehavaren av all andlig och världslig makt på jorden, så att han på grund av sin egen ofelbara maktfullkomlighet inte bara skall bestämma gudstjänstformer och förkunna trossatser utan t.o.m. vill göra frälsningen beroende av tron på hans gudomliga auktoritet; här finner man förakt för Guds ordning med äktenskap (genom celibatet); här finner man strävan efter världsherravälde, flirtande med den världsliga makten, utnyttjande av den världsliga makten för egoistiska ändamål; här finns det strömmar av martyrblood; här finns lögnaktiga tecken och under (tänk bara på Louise Lateau, Lourdes och Marpingen, de undergörande Maria- och helgonbilderna o.d.), etc., etc. Allt detta är så karakteristiska drag, att vi inte kan annat än säga: Påven är antikrist.”⁶⁴

Invänder man mot detta att den i 2 Tess. 2 förutsagde antikrist är en enstaka person (en individ), så svarar vi att det som sägs på detta ställe går utöver en människas livstid. Laglöshetens hemlighet verkar redan under apostelns tid, men det finns ett hinder för dess fulla framträdande som först måste undanröjas. Sedan följer antikrists uppenbara framträdande och till slut hans tillintetgörande genom Kristi uppenbarelse vid domen. Även de många lögnaktiga kraftgärningarna, tecknen och undren, genom vilka antikrist bygger och upprätthåller sitt rike, samt det massiva förledandet till orättfärdighet hos dem som går förlorade för tanken till en längre tidsrymd. Philippis bedömning är riktig: ”Det finns inget påstående som exegetiskt sett är mera obefogat och godtyckligt än detta att 2 Tess. 2:3-4 bara kan tolkas som syftande på en konkret, individuell person.”⁶⁵

Mot bekännelseskriaternas påstående, att den i 2 Tess. 2 förutsagde antikrist står framför oss fullt utvecklad i påvedömet, har det vidare invänts att frågan om antikrist är en historisk fråga, och att den av denna

⁶⁴ Philippi, Lehre vom Antichrist, s. 67.

⁶⁵ Jfr Dogm. VI, 181, före honom redan Buddeus: ”Det som sägs om antikrist i 2 Tess. 2:3 ff. är av den naturen, att det inte kan fullbordas av en människa, ej heller under en människas livstid.” Inst. Theol. Dogm., s. 1223.

anledning inte kan besvaras med trons visshet. Till grund för denna invändning ligger en tanke som invändningens upphovsmän själva varken kan eller vill upprätthålla. Att i Jesus av Nasaret den utlovade Kristus uppenbarat sig var för judarna på hans tid också en ”historisk” fråga. Men att Kristus uppenbarat sig i Jesus av Nasaret är något som judarna på Kristi tid med trons visshet kunde övertyga sig om utifrån Skriftens profetior och Kristi Ord och gärningar. På samma sätt kan vi genom att jämföra Skriftens förutsägelser med påvedömetts ord och gärningar konstatera, att i påvedömet antikrist har visat sig för oss på ett igenkännligt sätt. Spener säger: ”... alltså måste påven också vara antikrist, därför att allt passar in på honom, medan däremot inget kan anföras som visar att det som Skriften säger om antikrist tillkommer någon annan.”⁶⁶

Att romarna förnekar att ”påven är den verkliga antikrist” (*papam esse ipsum verum antichristum*), kan man inte ur deras synvinkel klandra dem för. Men att även moderna protestantiska teologer, lutheranerna inberäknade, nästan enhälligt förnekar att påven är antikrist har sin grund i att de – i och med att de förnekar *sola gratia* (synergism) och intar en ”liberal” inställning till Skriften (förnekar verbalinspirationen) – inte inser följande två ting: 1. De inser inte vilket illdåd det är att avskaffa och bannlysa läran om rättfärdiggörelsen. 2. De inser inte vilket avskyvärt brott det är, när påven avskaffar Guds Ords auktoritet och därmed Kristi auktoritet och ersätter Guds Ord med sin egen auktoritet – allt detta med Kristi namn som täckmantel och under stort sken av helighet. Gör någon gällande att påvedömet ändå bekänner den kristna lärans huvudartiklar, t.ex. artikeln om Treenigheten och artikeln om Kristi gudamänskliga person, så är vårt svar att ingen människa blir frälst genom dessa artiklar, om vid sidan om dem den kristna läran om rättfärdiggörelsen förnekas och förbannas. Utan artikeln om rättfärdiggörelsen är alla andra läror tomma hylsor.⁶⁷

Att sedan påvedömet fortfarande bekänner dessa huvudartiklar hör till den yttre prydnad varmed det söker dölja sitt avfall från den kristna läran. Invändningen att det funnits flera personligen ärbara och t.o.m. fromma påvar vilar inte på någon kristen bedömning. Det kan inte vara tal om fromhet hos påvarna, eftersom även de ”fromma” bland dem står i spetsen för och dirigerar maskineriet genom vilket den kristna tron av-

⁶⁶ Jfr Gerechter Eifer wider d. Antichrist. Papsttum, 1714, s. 39 f.

⁶⁷ Jfr Luther, WA 46, 20 ff.

skaffas och bannlyses. Luther: ”Påvedömet är ett sådant furstendöme, som utplånar tron och evangelium.”⁶⁸ Är enstaka påvar i borgerlig mening ärbara, så hör även detta till det yttre sken varigenom antikrists inre, andliga styggelse döljs. Alla kännetecken som 2 Tess. 2 nämner passar in på alla påvar.

Mycket riktigt är Joh. Adam Oslanders kommentar till detta: ”Det skall observeras, att antikrists väsen inte består i personlig redlighet eller personlig ogudaktighet utan i ämbetets beskaffenhet. Men det finns inte någon påve, vilken han än må vara i ordningsföljden och hur redlig han än är, som inte har sagt att han är kyrkans allmänna överhuvud, som inte har utövat herraväldet i andliga och världsliga ting, som inte har godkänt det tridentinska konciliets anatema, även om han av politiska skäl tidvis avstår från mord och tyranni.”⁶⁹

Ännu tydligare har detta uttalats av Luther, då han visar att det ifråga om påvedömet inte rör sig om påvens utan om påvedörets ondska. Han säger: ”Det är en stor skillnad mellan det furstendöme som påven har och alla andra furstendömen i hela världen. Dessa, vare sig de är goda eller onda, inte kan skada om man tål dem. Men påvedömet är ett sådant furstendöme som utplånar tron och evangelium. ... Därför straffas inte furstens ondska utan ondskan i furstendömet, som är sådant att det inte kan eller får förvaltas av en from, redlig furste, utan endast av en som är en Kristi motståndare.”

Läran att påven är antikrist inte är en av den kristna lärans fundamentalartiklar, därför att en människa är kristen endast genom kunskapen om Kristus och inte genom kunskapen om antikrist, och därför att det både före och efter antikrists uppenbara framträdande funnits många rättsinniga kristna som inte känt igen påven som antikrist. Men varje lärare i den kristna kyrkan, som känner till påvedörets historiska fenomen och ändå inte fattar att påvedömet är den i 2 Tess. 2 förutsagde antikrist, måste man beteckna som svag i teologin. Det har i allmänhet framhävts av våra lutherska teologer, att även profeten Daniel och S:t Johannes uppenbarelsbok beskriver påven som den i 2 Tess. 2 förutsagde antikrist.

⁶⁸ WA 7, 752.

⁶⁹ Jfr Colleg. Theol. VIII, 162.

Den eviga utkorelsen

(DE ELECTIONE AETERNA SIVE DE PRAEDESTINATIONE)

Läran om den eviga utkorelsen eller om nådavalet har fått sin plats på olika ställen inom dogmatiken. Somliga behandlar den i samband med läran om Guds rådslut, andra i samband med läran om Guds nåd i Kristus (så Quenstedt, Hollazius m.fl.) och andra åter i samband med läran om frälsningens väg *före* läran om kyrkan.

Vi låter den följa på läran om kyrkan, därför att i Skriften de människor som genom tron på Kristus blivit medlemmar i den kristna kyrkan tilltalas som utvalda (Ef. 1:3 ff, 2 Tess. 2:13-14). Sedan vill vi genom denna placering ge uttryck åt att Skriften inte ger läran om nådavalet en central ställning utan en tjänande ställning. Den tjänar framställningen av *sola gratia*, vilket redan visats i den sammanfattande framställningen av läran om frälsningens tillägnelse. Detta kommer här att framställas mera utförligt.

1. Den eviga utkorelsens begrepp

Enligt Skriften har de kristna nådens Gud allena – och inte någon god beskaffenhet eller gärning hos sig själva – att tacka för hela sitt kristna stånd från början till slut. Det är han som med Den Helige Andes verkan genom nådemedlen har kallat, omvänt, rättfärdiggjort, helgat och bevarat dem i tron. Därtill uppenbarar Skriften nu också, att det som Gud här i tiden gör med de kristna, det har han redan av evighet föresatt sig att göra. Detta – och inte något annat – är Skriftens lära om den eviga utkorelsen. Vi kan alltså beskriva läran om nådavalet på följande sätt: Den eviga utkorelsen är det Guds handlande med de kristna, genom vilket han av evighet av nåd för Kristi skull försett dem med kallelsen, omvändelsen, rättfärdiggörelsen, helgelsen och uppehållelsen.

Denna beskrivning är skriftenlig, ty Skriften härleder alla Guds nådeverk som han i tiden utför med de kristna (deras kallelse, omvändelse, rättfärdiggörelse, helgelse och bevarande i tron) från en Guds handling före världens skapelse, alltså i evigheten, nämligen de kristnas eviga utkorelse. Å alla kristnas vägnar bekänner Paulus i 2 Tim. 1:9: Gud ”har frälst oss och kallat oss med en helig kallelse, icke på grund av

våra gärningar, utan efter sitt eget rådslut och sin nåd, den nåd som redan för evärdeliga tider sedan gavs oss i Kristus Jesus.” Om de hedningar som kommit till tro genom apostelns predikan heter det i Apg. 13:48: ”och de kom till tro, så många det var beskärt att få evigt liv.” I 2 Tess. 2:10-12 talar aposteln Paulus om sådana som blir förtappade genom antikrists förförelse, därför att de inte gett kärleken till sanningen rum, men han tackar Gud för att det för de kristna i Tessalonika inte kommer att bli ett så tragiskt slut utan ett lyckligt slut. Som skäl för detta anför han, ”att Gud från begynnelsen har utvalt er till frälsning, i helgelse i Anden och i tro på sanningen” (v. 13).

Hela den andliga välsignelsen som de kristna i tiden blir delaktiga av återför aposteln i Ef. 1:3-6 på deras eviga utkorelse. Samma apostel tillkännager för de kristna, eftersom de i tiden är underkastade lidanden och svaghet, att alla dessa ting måste tjäna till det bästa för dem, därför att de är kallade efter hans rådslut (Rom. 8:28-30). Vad det är för rådslut behöver vi inte gissa oss till, ty aposteln beskriver strax därpå detta rådslut som Guds förutvetande (Luther: förutseende) som i sig innesluter förutbestämmelse till härligheten. Med förutbestämmelsen till härligheten är tre ting förbundna: kallelsen, rättfärdiggörelsen och förhärligandet.

Till detaljerna återkommer vi längre fram. Här måste vi emellertid påpeka två saker för att den eviga utkorelsens skriftenliga begrepp skall bevaras:

1. Den eviga utkorelsen sträcker sig inte bara till en del av frälsningsvägen eller rentav bara till dess slutskede (till frälsningens förverkligande, sedan de kristna nått slutet med tron i behåll, utkorelse med avseende på slutlig tro, *electio intuitu fidei finalis*), utan den omfattar hela frälsningsvägen som Gud leder de kristna på från och med deras kallelse till och med deras inträde i härligheten. Vid detta begrepp håller även Konkordieformeln fast, när den säger: ”Guds eviga utkorelse däremot icke blott känner och vet på förhand de utkorades salighet, utan är också på grund av Guds nådiga vilja och välbehag i Kristus Jesus en verkande orsak, som skapar, hjälper och befordrar vår salighet och vad därtill hör. Därpå är även vår salighet så fast grundad att ’dödsrikets portar’ icke förmå någonting däremot.”¹

¹ SKB, s. 659.

2. I läran om den eviga utkorelsen kan endast den fara vilse som redan förut övergett den kristna läran om den allmänna frälsningsvägen. Den som t.ex. anser att omvändelsen och frälsningen inte är beroende enbart av Guds nåd utan även av människans rätta hållning kommer också att lära, att Gud av evighet till frälsning utvalt dem som blir frälsade, inte av idel nåd för Kristi skull utan med hänsyn till något i människan (*aliquid in homine*).

2. Det rätta betraktandet av den eviga utkorelsen

Som bekant är läran om den eviga utkorelsen förbunden med mycket lidande. Luther bekänner att det för honom funnits en tid, då tanken på den eviga utkorelsen fyllt honom med förskräckelse istället för tröst.² Denna sorgliga verkan strider mot denna läras verkliga beskaffenhet och Guds avsikt med den, och den bottnar i att man inte ser på den eviga utkorelsen på rätt sätt utan som om utkorelsen över huvud taget inte ägt rum. Utkorelsen är visserligen ett i evigheten skett utväljande och bestämmande av kristna personer till frälsning (2 Tess. 2:13), men detta val har inte skett *nude*, blott och bart, dvs. Gud har inte blint gripit in bland människor med sin allsmåktiga hand, utan detta gripande eller val har skett, som 2 Tess. 2:13 tillägger, ”i helgelse i Anden och i tro på sanningen”, alltså på så sätt och därigenom att Gud närmat sig dem i evangelium, och att Den Helige Ande genom evangelium varit verksam och framkallat tron. Med andra ord: I likhet med Kristi förtjänst hör även Den Helige Andes helgelse och tron till själva den eviga utkorelseakten och inte bara till dess utförande, som kalvinisterna lär.³

Därför betraktar vi den eviga utkorelsen på rätt sätt, bara om vi betänker och håller fast vid på vad sätt den faktiskt har ägt rum i evigheten, nämligen inte utan medel (absolut) utan genom evangeliets predikan och Den Helige Andes verkan genom evangelium för att framkalla tron. Den har ägt rum i evigheten på så vis som Konkordieformeln beskriver dess utförande i tiden: ”Ty Fadern drager ... genom hörandet av hans heliga gudomliga ord, varigenom de utvalda såsom med en not ryckas ut ur djävulens gap.”⁴

² WA 43, 461.

³ Jfr Form. Consens. Helv. V, ed. Niemeyer, s. 731 f.

⁴ SKB, s. 670.

Håller vi fast vid detta eviga utkorelsesätt, så hänvisas vi till Kristus när vi frågar om vår utkorelse, och detta innebär ett slut på all nöd. Alla felaktiga tankar, som bara leder antingen till förtvivlan eller till köttslig säkerhet, utesluts då helt. Frågor någon: ”Är jag utvald till frälsning?”, så skall man svara genom att fråga: ”Hur står det till hos dig med Andens helgelse och tron på sanningen, varigenom den eviga utkorelsen skett?” Fortsätter han och säger: ”Är jag av evighet utvald till salighet, så blir jag förvisso frälst, är jag inte utvald, så blir jag förtappad”, så skall man säga honom att det inte finns någon sådan utkorelse till frälsningen, och att Gud av evighet inte tagit sina utvalda i öronen eller i nacken, utan han har gripit dem genom Andens helgelse och tron på sanningen.

Detta är den punkt som Konkordieformeln pekar på med så stort eftertryck. För Konkordieformeln hänger allting på att säkerställa det rätta betraktandet av den eviga utkorelsen. Sedan den fastställt, att Guds barns eviga utkorelse till frälsning inte är identisk med det gudomliga förutseendet,⁵ inskräper den mycket utförligt⁶ att utkorelsen till saligheten inte heller bör ”betraktas blott (*nude*) såsom Guds fördolda, outgrundliga rådslut”, utan att den eviga utkorelsen betraktas på rätt sätt, när ”Hela denna lära om Guds avsikt, rådslut, vilja och ordning rörande vår frälsning, kallelse, rättfärdig- och saliggörelse”⁷ sammanfattas. Konkordieformeln fortsätter sedan med att i åtta punkter sammanfatta det som behövs för en rätt syn. Och sedan den fäst uppmärksamheten på frälsningsvägen för alla, tillägger den att den därmed beskrivit *modus* eller det sätt på vilket Gud i evighet ”i nåd tänkt på alla och envar av de utkorade, som genom Kristus skola bli saliga, utvalt dem till salighet och bestämt, att han på det sätt, som nu angivits, genom sin nåd, sina gåvor och sin kraft vill föra dem därhän samt hjälpa, understöda, styrka och uppehålla dem.”⁸

En analogi till detta har vi i frågan om livets slut, *terminus vitae*. Antalet levnadsår är enligt Skriften bestämt för varje människa i Guds rådslut (Job. 14:5). Men denna sanning får man inte betrakta *nude* på så vis att man inte skall bedja eller arbeta eller äta eller använda sig av hjälpmedel mot fara och sjukdom. Gud har hänvisat oss människor till

⁵ SKB, s. 657-659.

⁶ SKB, s. 659-661.

⁷ SKB, s. 660.

⁸ SKB, s. 661.

de av honom förordnade medlen (Apg. 9:25, 23:16 ff, 1 Tim. 5:23) och vävt in bruket av dessa medel i den av honom fastställda *terminus vitae*. Genom användningen av dessa medel för Gud vårt liv till den av honom bestämda *terminus*. På samma sätt är också den eviga utkorelsen ett orubbligt faktum, vilket också Konkordieformeln upprepade gånger betonar.⁹ Men denna eviga nådehandling är inte absolut, utan liksom den skett i Kristus (Ef. 1:4), så har den också skett i Andens helgelse och i tron på sanningen (2 Tess. 2:13), dvs. den beror på Kristi förtjänst, och nådemedlens bruk är invävt i själva utkorelseakten. Av vår inställning till Kristus och nådemedlen kan vi avläsa, om vi är av evighet utvalda.¹⁰ Detta är den rätta synen på den eviga utkorelsen.

3. Den eviga utkorelsens objekt

Den eviga utkorelsens objekt är inte alla människor (Samuel Hubers, d. 1624, lära),¹¹ inte heller de som blivit frälsta *och* de för en tid troende (senare Tübingenteologers och nyare teologers lära, t.ex. J.A. Osiander d. 1697).¹² Utkorelsens objekt är endast de som blir frälsta och saliga, därför att Skriften lär att alla utvalda med säkerhet blir frälsta, eller att ingen som är utvald kan bli förtappad (Matt. 24:24, Rom. 8:28-30). Ordet nådaval har i Skriften således inte någon vidaste, vidare och mera inskränkt mening (så att den vidaste meningen är valet av alla människor, den vidare valet av alla som blir frälsta och alla för en tid troende, och den mera inskränkta meningen valet av endast dem som blir fräls-ta). Ordet nådaval har i Skriften alltid bara en mening: det betecknar Guds eviga nådehandling med dem som faktiskt blir saliga. Med rätta säger också Konkordieformeln: ”Men Guds eviga utkorelse eller prae-destinatio, dvs. Guds förutbestämmelse till salighet, gäller icke samtidigt goda och onda, utan endast Guds barn, som är utkorade och förutbestämda till evigt liv, ’förrän världens grund var lagd’, såsom Paulus säger i Ef. 1.”¹³

Det har funnits lutherska teologer – särskilt före Konkordieformeln tillkomst – som talat om ett allmänt nådaval som sträcker sig till alla

⁹ SKB, s. 661, 665, 666 f.

¹⁰ Jfr Konkordieformeln, SKB, s. 662-663).

¹¹ Jfr Acta Huberiana, Tübingen 1597, I, 254

¹² Jfr Colleg. Theol. Syst. VI, 117, Frank, Theol. d. Konkordienf. IV, 177 f.

¹³ SKB, s. 658.

människor, varvid de med ett mindre exakt talesätt använde nådeval och nådevilja som synonymer.¹⁴ Men i Konkordieformeln finns inte detta mindre exakta talesätt.¹⁵ Fast Konkordieformeln mycket bestämt mot kalvinisterna betygar universaliteten i Guds nåd, Kristi förtjänst och Den Helige Andes verkan genom Ordet, så talar den inte om nådavalet som något universellt. Tvärtom säger den från första början att nådavalet syftar endast på de Guds barn som med säkerhet blir frälsta.¹⁶ Det som gett somliga teologer i äldre och nyare tid anledning att tillskriva åtminstone vissa ställen i Konkordieformeln ett allmänt eller i vart fall ett utvidgat nådaval, är detta att Konkordieformeln så eftertryckligen inskräper, att den eviga utkorelsen inte skall fattas som ett naket beslut (*nude*) utan alltid endast i samband med hela Guds rådslut till vår frälsning. Detta gör Konkordieformeln för att säkerställa den rätta synen på den eviga utkorelsen.

När det gäller att bestämma den eviga utkorelsens objekt, skall man dessutom hålla fast vid att det inte består i den allmänna principen: ”Den som tror intill änden, skall bli frälst.” Det är visserligen en i Skriften uppenbarad princip och ett Guds beslut (Joh. 3:18, 36, Matt. 24:13 m.fl.). Men denna princip är inte nådavalet, ty enligt Skriften har Gud inte utvalt en princip utan personer (2 Tess. 2:13, Ef. 1:4). Så säger med rätta Konkordieformeln: ”Och Gud har ... icke blott i allmänhet berett saligheten, utan han har också i nåd tänkt på alla och envar av de utkorade, som genom Kristus skola bliva saliga.”¹⁷ När moderna teologer säger att nådavalet inte syftar på enskilda, bestämda personer (individer) utan på kyrkan, så är detta en självmotsägelse, ty kyrkan består ju av enskilda, bestämda personer, nämligen av dem som tror på Kristus.

4. Vissheten om den eviga utkorelsen

Att de kristna kan känna till sin eviga utkorelse och vara viss om den är något som enligt Skriften är så självklart, att den utan vidare tilltalar de kristna som utvalda (Ef. 1:4, 2 Tess. 2:13, 1 Tess. 1:4-5) och tröstar dem med att de är utkorade. Alla som påstår att de kristna inte med visshet kan känna till sin utkorelse ger därmed tillkänna att deras lära

¹⁴ Jfr Frank, Theol. d. Konkordienf. IV, 282 f.

¹⁵ SKB, s. 662, 534.

¹⁶ SKB, s. 658-659.

¹⁷ SKB, s. 661.

om utkorelsen inte är densamma som Skriftens. Det finns flera orsaker till man inte känner till sin eviga utkorelse.

Nådavalet kan för det första inte förstås om det betraktas utifrån det gudomliga förutvetandets eller förutseendets synpunkt, t.ex. i avseende på den slutliga tron, *intuitu fidei finalis*, därför att det gudomliga förutvetandet är en för oss människor outgrundlig hemlighet. Ingen kristen är i stånd att veta vad Gud på förhand vet eller förutsett om hans person, därför att det inte finns någon gudomlig uppenbarelse om detta. Teorin att Gud utvalt på grund av den förutsedda, slutliga tron, *ex praevisa fide finali*, är en skrivbordsprodukt och har alltid stannat på skrivbordet. Ingen teolog och ingen kristen har någonsin haft någon praktisk användning av den. Några av de gamla *intuitu fidei*-teologerna lär emellertid, att de kristna kan och skall vara vissa om sin eviga utkorelse.¹⁸ De kommer fram till detta resultat genom att i praktiken släppa sin egen teori. De hänvisar inte de kristna till Guds förutvetande utan till de gudomliga löften som utlovar bevarandet i tron. Konkordieformeln varnar kraftigt för den metod som tar in det gudomliga förutvetandet i betraktelsen av den eviga utkorelsen.¹⁹

Den eviga utkorelsen kan för det andra inte förstås, när den allmänna nåden, *gratia universalis*, på något sätt inskränks. Därför säger Konkordieformeln på tal om den eviga utkorelsens visshet: ”Om vi därför till gagn för vår salighetssak skola betrakta läran om vår eviga utkorelse, måste vi ständigt hålla hårt och fast därvid, att botpredikan såväl som evangeliets löfte är *universalis*, dvs. gäller alla människor, Luk. 24:47.”²⁰ Den allmänna nådens absoluta nödvändighet har människan ingen känsla för, så länge hennes hjärta ännu inte gripits av samvetets förskräckelse. Men där det finns äkta förskräckelse för synden, finns det ingenting som tröstar annat än den nåd som utan någon som helst inskränkning gäller alla syndare, den nåd som – för att tala med Luthers ord – inte avser rövaren på korset mindre än den helige Petrus, och som inte avser skökan mindre än den heliga Jungfrun. Den allmänna nåden förnekas emellertid inte bara av kalvinisterna utan även av synergisterna. Calvinisterna inskränker den saliggörande nåden (*efficacious grace*) till de omedelbart upplysta och pånyttfödda och gör det på så vis omöjligt för människan att vara viss om sin utkorelse och frälsning. Syner-

¹⁸ Så Brochmand, Syst. I, 270 f.

¹⁹ Jfr SKB, s. 666.

²⁰ SKB, s. 662.

gisterna inskränker den faktiskt saliggörande nåden till de människor som har den rätta hållningen eller en ringare skuld.

Den eviga utkorelsen kan för det tredje inte förstås, om man inte ser den som ett nådaval, utan betraktar den utifrån synvinkeln att den är beroende av något inom människan – hur detta *aliquid in homine* än må betecknas. Detta betraktelsesätt innebär att begreppet den eviga utkorelsen som nådaval har övergetts från första början, och det utgör då ett försök att förstå någonting som inte alls finns. Att synergisterna i regel förnekar den eviga utkorelsens visshet är bara konsekvent. Skulle någon i sitt hjärta verkligen tro, att Gud tagit emot honom och utvalt honom till frälsning för att han gjort det goda och underlåtit det onda, så skulle han därmed inte äga de utvaldas kännetecken, eftersom den eviga utkorelsen helt enkelt är ”en utkorelse som har skett av nåd” (Rom. 11:5). Därför varnar Konkordieformeln också för den läran ”att icke blott Guds barmhärtighet och Kristi allraheligaste förtjänst, utan även något hos oss vore grunden till Guds utkorelse”,²¹ och därför börjar Konkordieformeln det avsnitt som handlar om vissheten om den egna utkorelsen med varningen att vi inte skall döma om vår utkorelse ”efter lagen”.²²

Däremot kan den eviga utkorelsen med säkerhet förstås utifrån evangelium. Evangelium har nämligen det innehållet att Guds nåd i Kristus finns till för alla syndare utan undantag, och att denna nåd verkligen är nåd och inte betingad av något i människan. Hör en människa detta, och tror hon på det, så kan hon inte undgå att bli försäkrad om att det för Kristi skull inte bor vrede i Guds hjärta utan idel kärlek till en syndare som hon. Håller därför en arm syndare sin tro riktad på evangelium utan några sidoblickar på Lagen, så tror hon i och med detta sin utkorelse. Kort sagt, insikten om den eviga utkorelsen sammanfaller med tron på evangelium. Detta sätt att komma till insikt om den eviga utkorelsen lär Skriften (Rom. 8:32-33), och endast i detta att insikten om den eviga utkorelsen sammanfaller med tron på evangelium ligger förklaringen till att Skriften kallar dem som tror på evangelium för de utvalda. Det hjälper inte att argumentera mycket om denna punkt. Men det är den i Skriften lärda och genom erfarenhet beprövade metoden att för de förkrossade, som i sitt hjärta frågar efter Guds nåd, låta deras utkorelse lysa fram ur Kristi sår, såsom Staupitz lärde Luther, och Luther

²¹ SKB, s. 672.

²² SKB, s. 661.

lärde var och en som frågade honom om sin utkorelse. När det gäller dem som tror bara för en tid, så är de sådana därför att de inte tror på evangelium, som ju särskilt utlovar även bevarandet i tron (Fil. 1:6, 1 Kor. 1:8-9).

På ett mycket tröstrikt sätt skriver Luther om 1 Petr. 1:2 bl.a. följande (man bör helst läsa hela detta avsnitt): ”Därför, om din synd och ovärdighet anfäktar dig och du då börjar tänka, att du inte är utvald av Gud, och också att de utvaldas antal är litet, de ogudaktigas hop stor, och om du förskräcks av de grymma exemplen på Guds vrede och dom, så disputera inte länge om varför Gud gör det eller det så och inte annorlunda, fast han ju mycket väl kunde göra det. Drista dig inte att med förnuftet rannsaka den gudomliga förutvetandets avgrund – antingen blir du förtvivlad, eller så börjar du rentav hänge dig åt utsävningar – utan håll dig till evangeliets löfte som kommer att lära dig att Kristus, Guds Son, kommit i världen för att välsigna alla folk på jorden, dvs. för att han skulle frälsa dem från synd och död, göra dem rättfärdiga och saliga, och att han gjort detta enligt Guds befallning och Guds, den himmelske Faderns, nådiga vilja. ... Följer du det rådet ... så tvivla inte på att du hör till de utvaldas lilla hop. Då man på detta sätt behandlar utkorelsen, vilket även Paulus brukar göra, är den övermåttan tröstrik. För den som går annorlunda tillväga, blir den förskräcklig.”²³

Ur insikten om att den eviga utkorelsen sammanfaller med tron på evangelium lär vi oss också hur den visshet som de kristna har om sin eviga utkorelse är beskaffad. Man har diskuterat mycket om huruvida vissheten skall kallas för en absolut eller betingad visshet. Båda dessa uttryck är emellertid mångtydiga. Calvinisterna tänker sig den absoluta vissheten som en omedelbar visshet som inte är beroende av de yttre nådemedlen. Synergisterna tänker sig betingad visshet som en visshet som är beroende av människans hållning. Men den adekvata beteckningen för denna visshet är trosvisshet, därför att den består i tron på evangelium och därför, i samklang med trons natur, inte är någon halv utan fullständig visshet. Denna visshet beskrivs på ett underbart sätt i Rom. 8:31-39.

Varningarna i Skriften för avfall och hänvisningen till dem som tror endast för en tid är menade på fullt allvar. Men de hör till Lagen och gäller inte för de kristna enligt den nya människan, när de i syndakän-

²³ W² 9, 1114 f., ej WA, bearb. av Rörer.

nedom frågar efter nåden, frälsningen och utkorelsen, utan de gäller för de kristna enligt den gamla människan, när deras intresse vänder sig bort från nåden och frälsningen och istället riktar sig mot världen. Att de för en tid troende kan ha trott på en osanning, när i nådens evangelium även bevarandet i tron lovas dem och därmed den eviga utkorelsen blir uppenbar för dem, är ett bekymmer som saknar grund, ty fallet som antas förekommer ju inte. Den som tror på Guds nådiga löfte att bevara honom i tron avfaller inte. Detta är en sanning som Skriften klart uppenbarar (Rom. 10:11, 1 Kor. 10:13).

5. Trons relation till den eviga utkorelsen

Sedan 1500-talets slut har trons relation till den eviga utkorelsen varit föremål för stridigheter. För att klargöra denna sak, säger vi följande: Vi måste skilja mellan den relation i vilken de kristnas tro står till deras eviga utkorelse, och den relation som Skriften tillskriver den tro som de kristna har *i tiden*.

När det gäller trons relation till den eviga utkorelsen, så skall tron inte ställas vare sig före eller efter utkorelsen. På denna punkt avviker både senare lutheraner och kalvinister från sanningen. De senare lutheranerna ställer i begreppsligt avseende tron före den eviga utkorelsen genom att påstå, att Gud utvalt de personer som han förutsett skulle förbli i tron intill änden (utkorelsen i avseende på en slutlig tro, *intuitu fidei finalis*). Calvinisterna ställer tron efter den eviga utkorelsen genom att påstå, att i likhet med Kristi förtjänst hör även tron bara till förverkligandet av den absolut skedda utkorelsen.²⁴

Mot detta skall man ifråga om de kristnas trosrelation till deras eviga utkorelse hålla fast vid att deras eviga utkorelse består just i att Gud av evighet begåvat dem med tron på evangelium och därigenom tagit dem ut ur världen. Med andra ord: Den av Den Helige Ande verkade tron är utkorelsens medel, ty, som vi redan sagt, den eviga utkorelsen har inte ägt rum absolut eller *nude* utan ”i helgelse i Anden och i tro på sanningen” (2 Tess. 2:13, 1 Petr. 1:2). Därför säger Konkordieformeln: ”Gud har i sitt eviga rådslut före all tid [alltså i själva den eviga utkorelsen] övervägt och bestämt, att han själv vill med Den Helige Andes kraft genom Ordet hos oss skapa och verka det, som hör till vår omvän-

²⁴ Jfr Form. Cons. Helv., can. 5, ed. Niemeyer, p. 731 f.

delse”, alltså till att vi kommer till tro.²⁵ Mycket klart skriver Dr C.F.W. Walther: ”Vi lär att Gud, liksom han i tiden saliggör oss genom tron, även i evighet beslutat att saliggöra de utvalda genom tron, och detta är just enligt Guds Ord, bekännelseskriterierna och vår lära nådavalets rådslut. ... Calvinisterna lär ett absolut val till frälsningen, och sedan detta val skett, beslutar Gud nu att skänka tron endast åt de utvalda. Vi tror, lär och bekänner däremot i enlighet med Skriften och våra bekännelseskriterier, att Gud genom tron utkorat till frälsningen.”²⁶

När det emellertid gäller den tro som de utvalda har i *tiden*, är denna – i likhet med hela deras nådastånd i tiden – en följd och verkan av deras eviga utkorelse (2 Tim. 1:9, Apg. 13:48). Så lär Konkordieformeln: ”Guds eviga utkorelse ... är också på grund av Guds nådiga vilja och välbehag i Kristus Jesus en verkande orsak, som skapar, hjälper och befordrar vår salighet och vad därtill hör.”²⁷ Likaså Chemnitz: ”Guds val följer inte på vår tro och rättfärdighet utan föregår såsom orsaken till allt detta.”²⁸

Från denna lära avvek senare lutherska teologer, särskilt efter Aegidius Hunnius (d. 1603). De lät tron – den till slutet bevarade tron eller före slutet inträdande tron (*fidem finalem*) – i begreppsligt avseende (*notionaliter, in signo rationis*) föregå den eviga utkorelsen genom att lära, att Gud av evighet utvalt de människor, som han förutsåg skulle förbli i tron intill slutet, eller som före dödens inträde skulle komma till tro (*electio intuitu fides finalis, ex praevisa fide finali*). De försökte få ett skriftbevis för detta genom att fatta ”förut känna” i Rom. 8:29 i betydelsen *veta* eller *se* i förväg (betecknande en blott och bar kunskap, *nudam scientiam denotans*). För att slippa anta att alla människor är utvalda, (eftersom Guds förutvetande sträcker sig till alla människor), var de tvungna att försöka inskränka utsagan: ”vilka han förut visste om (förutsåg)”.

Denna inskränkning fick de fram genom att företa en ändring i meningens objekt. Objektet ”vilka” tog de bort och satte istället: ”vars ständaktiga tro han förutsåg eller i förväg kände till” (*quorum fidem ter praescivit sive praevidit*). Så gör även nyare teologer och även Philippi. För att ursäkta eller rättfärdiga denna ändring av objektet, säger Philip-

²⁵ SKB, s. 665.

²⁶ Berichtigung etc., s. 147.

²⁷ SKB, s. 659.

²⁸ Jfr Enchiridion, Milwaukee, s. 109, Frank, Theol. d. Konk.f. IV, s. 336.

pi, att man måste tänka sig "vilka" som de "i allmänhet lämpade" för utkorelsen. Som en sådan nödvändig kvalitet som föregår utkorelsen tänker sig Philippi "den ståndaktiga tron". Men Skriften säger inte någonstans att de kristnas ståndaktiga tro är en förutsättning för deras utkorelse. Skriften säger istället raka motsatsen. Att de kristna har tron i tiden och även i trångmål är ståndaktiga i tron är enligt Skriften inte någon förutsättning för deras utkorelse utan en följd och verkan av den (Apg. 13:48, Matt. 24:21-22). Philippris oegentliga språkbruk, hans *alloeosis* som han tar sig frihet till när det gäller objektet "vilka", är inte bara godtyckligt utan också skriftvidrigt.

Eftersom det råder godtycklighet, när det gäller sådana utbyten, ersätter andra "tron" med goda gärningar (så redan Ambrosius till Rom. 8:29: "vilkas förtjänster han visste om i förväg."²⁹ Andra åter ersätter tron med kärleken. Synergisterna följer den senare Melanchton och ersätter tron med människans goda hållning, som betecknas på olika sätt (förmågan att ansluta sig till nåden, *facultas se applicandi ad gratiam*, en inte motsträvig utan bifallande vilja, *voluntas non repugnans, sed assentiens*, m.fl.). Alla dessa kompletteringar strider likväl mot Skriftens tydliga mening, ty "förut känna" (*proginóskein*) betyder här "känna till i förväg" (så Luther, Konkordieformeln, även nyare teologer) och är synonymt med "utvälja", även om det begreppsligt sett inte sammanfaller med "utvälja" (Luther översätter med: "*zu vor versehen*." Konkordieformeln: *clementer praescire*, "tänka på i nåd",³⁰ Luthardt: "ett tillägnande förutkännande", andra nyare teologer: "göra till sitt eget", "förbinda sig").

Denna betydelse är helt säkerställd genom Skriftens språkbruk. I Skriften betecknar det grekiska ordet, både i den sammansatta och inte sammansatta formen, liksom den hebreiska motsvarigheten inte bara att veta om något (Apg. 26:5, 2 Petr. 3:17) utan att ta notis om någon på ett sådant sätt att ett gemenskapsförhållande uppstår, ett förbindande av sig själv med saker eller personer, ett gripande, att känna med affekt och effekt, *nosse cum affectu et effectu*, dvs. ett kännande som innesluter en kärleksfull tillägnelse av och en verkan på sitt objekt. Detta bevisar sådana ställen som Amos 3:2, Ps. 1:6, Gal. 4:9, Rom. 11:2, 1 Kor. 8:3 m.fl., där av sammanhanget ett enbart vetande är uteslutet och ett nådigt upptagande eller ett görande till sitt eget är utsagt. Om vi låter den sä-

²⁹ *Quorum merita praescivit*, jfr Baier-Walther, III, 556.

³⁰ SKB, s. 661.

kerställda betydelsen (känna i förväg, ta emot i förväg, se till i förväg) gälla, så kvarstår relativpronomen ”vilka” som objekt, utan att någon ändring eller något tillägg behövs, precis som meningens grammatikaliska satsbyggnad kräver. Därmed är emellertid också den av sammanhanget fordrade tanken uttryckt: ”de som Gud i förväg tagit emot som sina egna, dem har han ock förutbestämt till delaktighet i hans Sons härlighet.”

Den i äldre och nyare tid framförda invändningen, att det skulle bli fråga om en tautologi, om ”känna till i förväg” upptogs bland de begrepp som beskriver utkorelsen, håller inte streck. Man menar att meningen skulle bli denna: ”Dem som han förutbestämt, dem har han ock förutbestämt” (så t.ex. Philippi, som åberopar Hunnius). Men denna invändning är ett av de tankefoster, som tanklöst går i arv från släkte till släkte. T.o.m. om samma ord, ”förutbestämma” använts i båda satserna, så att det faktiskt hette: ”Dem som han förutbestämt, dem har han ock förutbestämt”, skulle det inte föreligga någon tautologi på grund av den senare satsens fortsättning: ”till att bli hans Sons avbilder.” Då skulle det vara utsagt, att förutbestämmelsen till Guds Sons härlighet är förbunden med förutbestämmelsen. En sådan utsaga kan ju inte betecknas som en tautologi. Dessutom är det så, att ”förut känna” och ”förutbestämma” är begreppslikt sett olika, trots att de tjänar till att beskriva en och samma gudomliga akt. ”Dem som förut har blivit kända av honom” uttrycker ett kärleksfullt upptagande eller mottagande av objektet från Guds sida. Den andra satsen: ”dem har han ock förut bestämt” hänvisar till en ändamålsbestämelse som är knuten till det att förut vara känd av Gud, och som också strax får sitt uttryck i finalsatsen: ”till att bli hans Sons avbilder.”

Frågar vi om orsaken till att senare lutherska lärare avvek från Luther och de lutherska bekännelseskrifterna och läste in i Skriften läran om den eviga utkorelsen i avseende på den slutliga tron, *intuitu fidei finalis*, fast denna inte har något stöd i Skriften, så blir svaret att de medvetet eller omedvetet strävade efter att förklara för det mänskliga förståndet varför inte alla människor kommer till tro och blir frälsta, eller varför nådavalet inte är allmänt, trots att Guds nåd är allmän och alla människor befinner sig i samma fullständiga syndafördärv.

Men teorin om *intuitu fidei finalis* duger inte heller till att förklara detta, om man förblir vid den kristna läran om trons uppkomst och bevarande, nämligen vid läran att tron i sin helhet (*in solidum*) är ett Den Helige Andes verk. Den eftersträvade förklaringen erbjuder denna teori

endast dem som bygger på synergistisk grund.³¹ Tar man tron och förblivandet i tron ut ur Guds nådiga händer och lägger dem på ett avgörande sätt i människans händer, dvs. i hennes rätta hållning, så har man förvisso fått fram en förklaring. Men det rör sig då om en skriftvidrig förklaring. Det är förklaringen om vilken Luther säger mot Erasmus: *Iugulum meum petisti* (Du har gripit mig om strupen).

6. Syftet med läran om den eviga utkorelsen

Skriften undervisar oss med bestämda ord om syftet med läran om den eviga utkorelsen. Denna lära avser inte att förneka eller inskränka läran om den allmänna nåden, *gratia universalis*, som många före och efter Calvin menat. Den avser att bekräfta och att eftertryckligen inskräpa nåden allena, *sola gratia*. De kristna skall inte mena, när de jämför sig med icke-kristna, att Gud har utvalt dem till sitt folk med hänsyn till att de betett sig bättre eller haft ringare skuld än andra. De måste alltid förbli medvetna om att de, i jämförelse med de otroende, också gjort det onda och inför Gud bär på samma skuld.

Att anta motsatsen skulle medföra att de utträder ur kristenheten, ur nådens rike, och övergår till fariséernas rike som står under förbannelsen (Luk. 18:9 ff, Gal. 3:10). Så förhöll det sig redan vid nådavalets stora förebild, nämligen Israels utkorelse till att vara förbundsfolk. Läser man 5 Mos. 9:4 ff, så får man det intrycket att Mose i sitt tal till folket inte kan finna nog starka ord att ta ifrån folket vanföreställningen, att de skall få komma till Kanaan därför att de jämförda med hedningarna är bättre.

Samma syfte har läran om utkorelsen till frälsningen. Det är som om Den Helige Ande här inte heller kan finna nog ord att hos de kristna inskräpa sanningen, att det inte är tack vare något gott hos dem själva som de upptas till frälsning, utan att det enbart är Guds nåd i Kristus som de har att tacka för detta (2 Tim. 1:9, Ef. 1:5-6, Rom. 11:6 m.fl.). Utifrån denna synvinkel förstår man även Rom. 9-11 på rätt sätt. Dessa kapitel är inte riktade mot den allmänna nåden, ty aposteln lär ju eftertryckligt den allmänna nåden i dessa kapitel (10:21, 11:32), utan dessa kapitelns särprägel är just polemiken mot vanföreställningen om den egna rättfärdigheten och om att vara bättre i jämförelse med andra (jfr

³¹ Jfr Frank, Theol. d. Konk.f. IV, 206.

sammanfattningen i 9:30-33 och den fortsatta framställningen i 10:1-13, sedan även polemiken mot de hednakristna, i den mån de tillskriver sig själva att de är bättre i jämförelse med judarna, 11:18 ff).

Även de lutherska bekännelseskrifterna definierar syftet med läran om utkorelsen som *sola gratias* bekräftelse. Så säger Konkordieformeln: ”Ty den bekräftar på ett mäktigt sätt artikeln, att vi utan alla våra egna gärningar och förtjänster av idel nåd för Kristi skull bliva rättfärdiga och saliga.”³² Återigen: ”Genom denna förklaring av läran om Guds utvalda barns eviga och saliggörande utkorelse gives åt Gud helt och fullständigt den honom tillkommande äran, att han av idel barmhärtighet i Kristus utan alla våra förtjänster eller goda gärningar gör oss saliga enligt sin viljas beslut.”³³

I bekräftelsen av nåden allena, *sola gratia*, genom Skriftens lära om den eviga utkorelsen ligger också orsaken till att denna lära för den ene är förskräckande och för den andre är trösterik. För alla som tror att de är bättre än andra och fortfarande förlitar sig på sin egen dygd och inre förmåga är Skriftens lära om nådavalet något förskräckande, därför att den förstör hela deras religion, i vilken människans självbestämmande ses som en väsentlig del. Däremot är Skriftens lära om nådavalet – just därför att den så starkt bekräftar nåden allena, *sola gratia* – mycket trösterik för alla som genom Lagens tordön kommit att misströsta om sig själva och ser sin enda räddning i den rena, fria nåden.

Konkordieformeln säger: ”Denna lära skänker oss också den sköna och härliga trösten, att varje kristen människas omvändelse, rättfärdighet och salighet legat Gud så varmt om hjärtat och att han så uppriktigt menat något därmed, att han ’förrän världens grund var lagd’, hållit rådslag därom och ’i sitt beslut’ bestämt, att han ville föra mig därtill och behålla mig däri. Likaså, att då vår salighet lätt genom svagheten och ondskan i vårt kött kunde glida ifrån oss eller genom djävulens och världens våld och list kunde ryckas och tagas ur våra händer, han velat bevara den så tryggt och säkert, att han bestämt den i sitt eviga beslut, som icke kan ryggas eller upphävas, och lagt den i förvar i vår Frälsare Jesu Kristi allsmåttiga hand, varur ingen skall kunna rycka oss, Joh. 10. Därför säger också Paulus i Rom. 8: Då vi äro kallade efter Guds rådslut, ’vem skall då kunna skilja oss från Guds kärlek i Kristus?’.”³⁴

³² SKB, s. 665.

³³ SKB, s. 672.

³⁴ SKB, s. 665.

Således har de enskilda kristna i sin svaghet och i sina anfäktelser en stor tröst i nådavalet, just därför att det är en bekräftelse av nåden allena, *sola gratia*.

Vidare: eftersom det ibland ser ut som om det vore slut med den kristna kyrkan på jorden, skall vi i nådavalet även finna en garanti för den kristna kyrkans existens under alla omständigheter. Även detta lär Skriften som syfte med den eviga utkorelsen. När Elia trädde fram inför Gud och klagade ”Herre, jag allena är kvar”, undervisade Gud honom om att det i kraft av en utkorelse fanns ytterligare 7000 kvar (1 Kon. 19:10, Rom. 11:7: ”de utvalda har fått det”). När vedermödorna under den yttersta tiden kulminerar, förkortar Gud vedermödans tid för de utvaldas skull (Matt. 24:22). Så även Konkordieformeln: ”Denna artikel giver oss också ett härligt vittnesbörd om att Guds kyrka skall varaktigt bestå mot alla ’dödsrikets portar’.”³⁵ Den eviga utkorelsen står alltså i ett orsaksförhållande till den kristna kyrkan.

Alla som gör något som finns inom människan till den eviga utkorelsens orsak eller anledning – vare sig det är fråga om en hel eller halv mänsklig prestation – förvränger syftet med uppenbarelsen av läran om den eviga utkorelsen, så att syftet blir rakt motsatt. De förvränger den lära som skall bekräfta och förhårliga Guds nåd (Ef. 1:6), så att den blir en lära som i själva verket förhårligar mänsklig dygd och hållning, som tar frälsningen ut ur Guds nådiga händer och lägger den i människans händer, som inte gör nåden och frälsningen viss utan istället oviss, och som vill rycka den kristna kyrkan från dess fundament (*sola gratia*). Så länge en människa i sitt hjärta och inför Gud fortfarande anser att det inom henne själv finns en orsak till den eviga utkorelsen, bär hon kännetecknet på att vara förtappad, något som Paulus påminner de hednakristna om, när de vill förhäva sig gentemot de otroende judarna (Rom. 11:18-22).

Till syftet med läran om den eviga utkorelsen hör slutligen även en förmaning och varning som alla kristna till köttet mer än väl behöver. Eftersom den eviga utkorelsen inte sker ”naket” (*nude*) utan i Andens helgelse och i tron på sanningen, förmanas alla kristna just genom läran om den eviga utkorelsen med kraftiga ord att förbli på den väg som de av evighet utkorats till. Kristus använder den eviga utkorelsen till denna förmaning, när han beskriver frälsningsvägen med orden: ”Ty många är

³⁵ SKB, s. 666.

kallade, men få utvalda” (Matt. 20:16, 22:14). Den till de kristna riktade förmaningen att göra sin kallelse och utkorelse fast (2 Petr. 1:10) har samma syfte. Luther säger också: ”Liksom även de goda gärningarna befäster vår kallelse och utkorelse, därför att de är den sanna trons vittnesbörd.”³⁶ Just därför att de kristna är kallade i Andens helgelse och i tron på sanningen (2 Tess. 2:13), påminner läran om deras eviga utkorelse dem ständigt om att de inför Gud skall vandra i Andens helgelse och i tron på sanningen. Endast så kan de vara vissa om sin utkorelse och frälsning. Även Konkordieformeln framhäver förmaningssyftet i läran om den eviga utkorelsen med orden: ”Från denna artikel kan man också hämta allvarliga förmaningar och varningar, såsom ordet i Luk 7:30: de ’föraktade Guds rådslut i fråga om dem själva’; Luk. 14:24: ’Jag säger eder, att ingen av dem skall smaka min måltid.’ Likaså: ’Många äro kallade, men få utvalda’.”³⁷

7. Det finns inte något vredesval eller någon predestination till fördömelse

De kalvinistiska reformerta hävdar på det bestämdaste att utkorelsen till frälsningen nödvändigtvis medför ett motsvarande vredesval eller en predestination till förtappelse. Calvin sätter följande överskrift över det kapitel i vilket han börjar framställningen av den eviga utkorelsen: ”Den eviga utkorelsen, eller Guds predestination av somliga till frälsning och andra till fördärv.”³⁸ Calvinisterna bemöter dem som lär en utkorelse till frälsning men avvisar en predestination till förtappelse med en överlägsen ton. Calvin kallar förnekandet av predestinationen till förtappelse för ”barnsligt och absurt”, ”värre än absurt.”³⁹ Hodge och Shedd väljer mera hövliga ord, men de är överens om att de lutheraner som avvisar en predestination till förtappelse, fast de lär en utkorelse till frälsning, måste fränkännas teologiskt existensberättigande. Shedd delar hela kristenheten på jorden i två slags människor: kalvinister (som förnekar *universalis gratia*) och arminianer (som förnekar *sola*

³⁶ WA 39:1, 131.

³⁷ SKB, s. 666.

³⁸ De electione aeterna, qua Deus alios ad salutem, alios ad interitum praedestinavit. Inst. III, 21, 1.

³⁹ Jfr Inst. III, 23, 1.

gratia).⁴⁰ För lutheranerna återstår då ingen plats inom kyrkan. Konkordieformelns ståndpunkt betecknas som ohållbar, ”*untenable ground*”.⁴¹

Men denna nödvändiga baksida, som kalvinisterna anser vredesvalet vara i förhållande till nådavalet, är en mänsklig uppfinning. Lika klart och bestämt som Skriften lär att de kristna i tiden har hela sin kristna ställning och i synnerhet även sin tro tack vare sin eviga utkorelse, avvisar Skriften tanken att otron hos dem som blir förtappade kan återföras på en predestination till förtappelse. Detta framgår klart av en jämförelse av verserna 46 och 48 i Apg. 13. Medan i v. 48 tron hos de hedningar som kommit till tro härleds ur deras eviga utkorelse, återförs otron hos de judar som förblev otroende inte på någon predestination till otro och förtappelse utan på deras motstånd mot Guds allvarliga och verksamma nådevilja.

Vidare är den nödvändiga baksidan helt utesluten genom de skriftställen som intygar, att såväl Guds saliggörande nåd och Kristi förtjänst som Den Helige Andes till omvändelse syftande verkan sträcker sig även till dem som blir förtappade (Matt. 23:37, 2 Petr. 2:1, 1 Kor. 8:11, Rom. 14:15 m.fl.). Inte heller är Skriftens lära om förhårdelsen något bevis på ett vredesval eller ett nådens förbigående (*praeteritio*). Visserligen är förhårdelsen en Guds vredeshandling, men den sker inte absolut utan som en vedergällning (Rom. 11:9), dvs. på grund av att människan är motsträvig mot Guds Ord och vilja och mot Guds nådiga besök. Förhårdelsen är en Guds domshandling över dem som förhärdat sig själva mot hans nåd.

För att få stöd för sin mening, att Gud skapat dem som blir förtappade till vrede och fördärv, och att han fördenskull antingen berövar dem sitt Ord eller inte vill frälsa dem genom Ordet, åberopar Calvin 1 Kor. 4:7.⁴² På det svarar vi att de kristna förvisso ser ett företräde i att de har Guds Ord, medan andra inte har det. De anser det också som ett företräde, att de tror på Ordet, medan andra inte gör det. Men detta fattar de som ett företräde utifrån synpunkten, att de har samma skuld och burit sig lika illa åt mot Guds Ord, och att de, jämförda med dem som blir förtappade, ”finner sig lika dem” (*et quam simillimi deprehensi*) och således ”må så mycket ivrigare lära känna och prisa Gud alldeles

⁴⁰ Jfr Dogm. Theol. I, 448.

⁴¹ Jfr Hodge, Syst. Theol. II, 325).

⁴² Jfr Inst. III, 24. 12.

oförtjänta nåd mot 'barmhärtighetens käril'."⁴³ Men detta är det underbara med Skriftens lära om människans frälsning, att Gud – trots att barmhärtighetens käril inte har något annat att prisa än den oförskyllda nåden – med sin nåd och frälsning ändå inte förbigår vredens käril utan med stort allvar söker att ta sin boning i dem (Apg. 13:46, 7:51). Samma sak framgår av Rom. 9:22-23, där aposteln ställer vredens käril och barmhärtighetens käril bredvid varandra. När det här heter att Gud haft fördrag med vredens käril "i stor långmodighet", är detta ett uttryck för att Gud velat omvända och frälsa även dem.

Inte heller av Rom. 9:22-23 framgår det alltså, att valet till frälsning haft predestinationen till förtappelse som sin baksida. I två avseenden ligger det enligt detta ställe annorlunda till med vredens käril än med barmhärtighetens. För det första: Medan det heter, att Gud förut berett barmhärtighetens käril till härlighet, talas det om vredens käril i passiv form: "som var färdiga till fördärv". Den passiva konstruktionen är ingen tillfällighet, utan den måste anses vara vald, därför att vredens och barmhärtighetens käril här ställs bredvid varandra. Ju tydligare Guds handlande med barmhärtighetens käril betonas genom satsen "som han förut hade berett till härlighet", desto mer iögonenfallande blir det, att det inte alls föreligger någon tanke på Guds handlande, när det gäller vredens käril, i den mån dessa är "färdiga till fördärv". Genom passivformen är det uttryckt att beredandet till härligheten och färdigställandet till fördärvet inte ligger på samma linje. Beredandet för fördärvet är något som inte härleds från Gud.

Konkordieformeln säger med rätta: "Så skiljer aposteln noggrant mellan det verk, som är av Gud, vilken blott gör käril till heder, och det verk, som är av djävulen och människan, vilken på ingivelse av djävulen och icke av Gud gör sig själv till ett käril till vanheder. ... Aposteln säger ju här tydligt, att Gud 'hade i stor långmodighet fördrag med vredens käril', men han säger icke, att han hade skapat dem till vredens käril. Ty hade han skapat dessa, så hade han ju icke behövt hava fördrag med dem."⁴⁴

För det andra: Medan "förut" ifråga om beredandet av barmhärtighetens käril återförs bakåt till evigheten, saknas "förut" när det är tal om tillredelsen av vredens käril. Här lärs således ett evigt beredande till härligheten eller till frälsningen men inte något evigt beredande till förtap-

⁴³ SKB, s. 667.

⁴⁴ SKB, s. 670-671.

pelsen.⁴⁵ Med rätta hänvisar Bengel i sin kommentar till detta ställe till Matt. 25:34 jämfört med v. 41 och till Apg. 13:48 jämfört med v. 46. På det senare stället återförs hedningarnas tro till den eviga utkorelsen, men judarnas otro framställs inte som en följd och verkan av att de är förutbestämda till förtappelse utan som följd och verkan av deras motsträvighet mot Guds nådevilja och Guds nådeverkan. På det förra stället säger Kristus att salighetens rike från världens begynnelse är tillrett åt de välsignade, medan däremot helvetets eld är tillredd åt djävulen och hans änglar. Om människor kommer till helvetet, kommer de till en plats som ursprungligen inte var tillredd åt dem.

Invänds det här att man inte kan tala om en ursprunglig och en senare avsikt hos den evige och oföränderlige Guden, därför att det i Gud inte finns något förr och senare, *prius* och *posterius*, och därför att Gud inte påverkas av något utifrån, så skall man svara: detta är Gud i hans för oss otillgängliga majestät. Men eftersom han vill vara känd av oss människor, har Gud blivit människa såväl i Kristus som i Skriften, som Luther så ofta erinrar oss om. Med andra ord har han i sin uppenbarelse anpassat sig till vår mänskliga tankeförmåga. Det är enbart denna Guds uppenbarelse i Skriften som vi skall se på, om vi vill ha en hälsosam kunskap om Gud. Kristus själv framställer saken så, att det är Guds första avsikt att frälssa alla människor, och att det är hans andra avsikt att fördöma dem som inte tror på den enfödde Sonens namn (Joh. 3:17-18, Mark. 16:15-16). Det är en dåraktig vishet att här blanda in den evige, oföränderlige Guden, som varken bestäms eller betingas av något utifrån. Skriften hänvisar förvisso till denne majestätiske Gud (t.ex. Rom. 11:36), men samtidigt visar den genom sammanhanget, att därmed har en sanning uttalats som ligger utanför människans horisont (v. 34). Vi måste därför tala om Gud med Skriften och enligt Skriften, på det sätt som han i Skriften uppenbarat sig med sitt förr och senare, *prius* och *posterius*.

Som bevis för vredesvalet eller *praeteritio* har man också sagt, att det måste finnas en evig predestination till förtappelse med hänsyn till det historiska faktum, att så många folkslag inte haft evangelium, och med hänsyn till det faktum, att av hundra åhörare som befinner sig i samma fullständiga syndafördärv, endast ca 20 % blir omvända.⁴⁶ Nyare reformerta formulerar saken så: ”Resultatet tolkar Guds avsikt”,

⁴⁵ Jfr Stöckhardt, Römerbr., s. 432 ff.

⁴⁶ Jfr Calvin, Inst., III, 24.12.

"The result is the interpretation of the purposes of God." Men Gud vill att hans vilja gentemot oss skall bedömas efter hans uppenbarade Ord, enligt vilket hans nåd är allmän, och inte att den skall bedömas efter hans styrande av folken och enskilda personer i historien. Att enligt Guds styrelse det ena folket har Guds Ord och det andra inte, och att av människor med samma skuld somliga omvänds och andra inte, räknar Skriften till Guds för oss människor outgrundlig domar och outrannsackliga vägar (Rom. 11:33-36). Det är dårskap hos Calvin och hans efterföljare, när de vill hämta en lära, nämligen läran om predestinationen till förtappelse, ur historiska fakta som Skriften uttryckligen säger är outgrundliga och outrannsackliga för oss människor. De låtsas ha ett vetande som de inte alls har.

När det gäller Konkordieformeln är dess läroståndpunkt hämtad från Guds Ord, när den om Guds obegripliga styrande i historien säger: "På samma sätt ha vi att förhålla oss, när vi se, att Gud låter sitt ord komma till en plats, men icke till en annan, och tager det bort från en plats, men låter det förbliva på en annan. Likaså, när vi se den ene bli förhärdad, förblindad och prigsiven åt ett förvänt sinne, men den andre med lika stor skuld bli omvänd på nytt osv. Med avseende på dessa och dylika frågor utstakar Paulus för oss en viss gräns, dit vi får gå: vi böra nämligen hos den ena parten lära känna Guds dom. Ty det är välförtjänta syndastraff, när Gud straffar land eller folk för föraktet av Ordet på det sättet, att han låter straffet gå ut över de efterkommande, såsom man ser av judarnas exempel. Genom sådana straff, som drabbar länder och enskilda, visar Gud för de sina hela sitt allvar, vad vi alla förtjänat och voro värda, då vi förhållit oss illa gent emot Guds ord och ofta djupt bedrövat den helige Ande. Hans avsikt är, att vi skola leva i gudsfruktan samt erkänna och prisa hans godhet, som han utan vår förtjänst och i strid mot vad vi förtjänat visat oss, i det att han låter sitt ord komma till oss och icke förhärdar eller förkastar oss. ... Då vi i denna artikel gå så långt, hålla vi oss på den rätta vägen, ty det står i Hos. 13:9: 'Att du råkar i fördärv, Israel, det är din skuld, men att du har fått hjälp, det är endast min nåd.' Om vi åter i denna fråga vilja stiga för högt och gå utanför denna gräns, så må vi med Paulus lägga fingret på munnen, tänka och säga: 'Vem är du, människa, som vill gå till rätta med Gud?'." ⁴⁷

⁴⁷ SKB, s. 667.

Det är fel att anföra Rom. 9:18 som belägg för predestinationen till förtappelse. Dessa ord säger inte, att det i Guds hjärta inte finns någon barmhärtighet mot en del av mänskligheten, nämligen mot dem som blir förtappade. Aposteln säger uttryckligen raka motsatsen i Rom. 11:32, och Guds barmhärtighet tänker han sig inte bara som en vilja utan avsikt att fullborda viljan, ty han låter Gud säga i Rom. 10:21: ”Hela dagen har jag uträckt mina händer till ett ohörsamt och gensträvt folk.” Man skall lägga här märke till textens poäng. Orden i Rom. 9:18: ”Alltså är han barmhärtig mot vem han vill, och vem han vill förhärda han” är inte riktade mot den allmänna nåden utan mot gärningsrättfärdigheten, dvs. mot den mänskliga vanföreställningen att man med gärningar kan vinna något inför Gud, och mot den därav resulterande stoltheten som inför Gud framträder med anspråk. Denna intention framgår av hela den föregående och efterföljande kontexten.

Angående Rom. 9:18 bör ytterligare en sak påpekas för att rädda detta ställe från den exegetiska dårskapen. Man förklarar sig tämligen allmänt vara villig att erkänna satsen: ”Den som blir frälst, blir frälst av nåd allena, den som blir förtappad, blir förtappad på grund av sin egen skuld”. Nu går emellertid dessa ord, att Gud enligt sin vilja förbarmar sig och förhärda, innehållsligt sett inte en rad utöver den sats vars giltighet man är villig att erkänna. Man skall hålla fast vid Skriftens klara lära, att de som blir förtappade, inte blir det på grund av brist på nåd utan enbart på grund av deras onda hållning gentemot Guds Ord och nådeverkan. Håller man samtidigt fast vid den i Skriften lika klart uppenbarade läran, att de som blir frälsta, befinner sig i samma skuld och förhåller sig lika illa, är detta just det som Paulus beskriver med de ovan nämnda orden i Rom. 9:18. Konkordieformeln formulerar detta på följande sätt: ”Ty dem, som bli straffade och mottaga sina ’synders lön’, sker ingen orätt. Men i de andra, åt vilka Gud giver och hos vilka han bevarar sitt ord, varigenom de upplysas, omvändas, behållas och bevaras, förhärlikar Gud sin rena nåd och oförtjänta barmhärtighet.”⁴⁸ Man behöver bara låta bli att dra den slutsats, som såväl kalvinisterna som synergisterna drar, nämligen att hävdandet av *sola gratia* nödvändigtvis också innebär förnekandet av den allmänna och allvarliga nåden, *gratia universalis et seria*.

⁴⁸ Ibid.

8. Orsaken till villfarelse i läran om den eviga utkorelsen

Orsaken till villfarelsen i läran om den eviga utkorelsen ligger i försöket att i detta livet lösa en hemlighet, vars lösning inte är att förvänta förrän i det eviga livet. När vi konfronteras med de i Skriften uppenbarade fakta, att Guds nåd är allmän, och att alla människor befinner sig i samma fullständiga syndafördärv, kan vi människor inte besvara frågorna: Varför inte alla? *Cur non omnes?* eller: Varför somliga men inte andra? *Cur alii, alii non?* eller Varför somliga framför andra? *Cur alii prae aliis?*

Kalvinismen vill förklara denna hemlighet genom att förneka *universalis gratia*, synergismen genom att förneka *sola gratia*. Men Skriften och de lutherska bekännelseskriterierna tvingar oss att inte gå utöver den i Skriften uppenbarade hemligheten (Rom. 11:33-34).⁴⁹ Denna hemlighet lärde också de lutherska teologerna på 1500-talet i Luthers efterföljd, innan teorin om *intuitu fidei* dök upp. Till de gamla teologerna anslöt sig Dr C.F.W. Walther. Han erkände hemligheten, han lärde *gratia universalis* och *sola gratia*, och han höll fast vid den ur Skriften hämtade satsen: ”Den som blir frälst, blir frälst av nåd allena, den som blir förtappad, blir förtappad genom sin egen skuld” (jfr Hos. 13:9).

Med rätta har det sagts, att det är vid läran om nådavalet som man avlägger sin teologiska slutexamen. Den skriftenliga läran om nådavalet sopar bort pelagianismens och rationalismens sista rester. Till Konkordieformelns elfte artikel fogar Goeschel en mycket träffande kommentar: ”Genom denna artikel blir det allt tydligare, att Konkordieformeln utan avseende till person drar ut i fält mot all rationalism, även den finaste: de troendes rationalism. Just härigenom har den tilldragit sig motsägelse från många håll ända fram till vår tid. Den motsätter sig rationalismens alla stadier, och därför är all rationalism emot den, även den rationalism som inte anser sig vara någon rationalism.”⁵⁰

⁴⁹ Jfr SKB, s. 667 f.

⁵⁰ Die Konkordienf. etc., s.144 f.

De yttersta tingen

(DE ESCHATOLOGIA)

I detta avsnitt framställs 1. den timliga döden, 2. själarnas tillstånd mellan döden och uppståndelsen, 3. Kristi återkomst, 4. de dödas uppståndelse, 5. den yttersta domen, 6. världens undergång, 7. den eviga förtappelsen och 8. den eviga saligheten.

1. Den timliga döden

Den timliga eller lekamliga dödens väsen består enligt Skriften inte i att människan förintas utan i att själen skiljs från kroppen (Matt. 10:28, Luk. 12:20, Matt. 27:50, Joh. 19:30).

Dödens orsak skall inte sökas i något som hör till den mänskliga naturens ursprungliga beskaffenhet, vilket inte bara hävdats av hedningarna (jfr Seneca: ”Att du skall dö är människans natur och inte ett straff”)¹ utan också inom den yttre kristenheten (så t.ex. pelagianerna, unitarierna,² m.fl.). Skriften känner inte till någon annan orsak till döden än människans synd (1 Mos. 2:17, 3:17 ff, Rom. 5:12, 6:23). När det gäller tolkningen att döden fanns till redan före synden men efter syndafallet blev en särskild slags död, nämligen döden till dom, handlar det om att man läser in något i texten. Skriften känner endast den död som är en dom över synden. Alla andra orsaker till döden som nämns i Skriften är orsaker endast på grund av och till följd av synden.

Således är Gud dödens orsak i den meningen att han i egenskap av rättfärdig domare i enlighet med sin straffande rättfärdighet (*iustitia vindicativa*) utmäter döden över syndaren som en ond straffpåföljd (*malum poenae*, Ps. 90:7-8). Djävulen är dödens orsak (Joh. 8:44, mandråpare) i den meningen att det är han som förfört människan till synd. Även Adam, den första människan, betecknas uttryckligen som dödens orsak (Rom. 5:15) därför att hans synd tillräknades ”de många” och har överförts genom fortplantning. Då sjukdomar, ålderdom, eld, vatten, svärdet m.m. uppges som dödens upphov, är dessa bara förmedlande

¹ Morieris, ista hominis natura, non poena est. Hos Gerhard, Loci, De Morte, 27.

² Catech. Racov. s. 2, c. 1 qu. 2-6.

orsaker som är beroende av den egentliga, slutgiltiga orsaken, nämligen det faktum att synden kommit in i världen och att alla människor blivit syndare. Att det inte är årens antal som förorsakar döden framgår av Ps. 90, där inte bara de dödsfall som vi betecknar som hastiga, utan även sådana som inträder då man är sjuttio eller åttio år gammal, återförs på Guds vrede över synden. Kristus själv förklarar i Luk. 13:1-5 att död genom olycksfall som drabbar bara några få är en följd av Guds vrede över alla människors synd.

Åsikten att döden skulle ha inträtt i världen även om synden inte funnits har man främst sökt stöd för genom argumentet att den mänskliga kroppen med nödvändighet måste förfalla på grund av dess materiella beskaffenhet, eller genom att påstå att så heterogena element som den icke-materiella själen och den materiella kroppen i längden inte kan tåla varandra. Detta går tillbaka på hedniska filosofer.³ Att erkänna döden som syndens straff är emellertid en del av den vishet som alla människor behöver (Ps. 90:12). Om sådana som leder döden tillbaka till människans ursprungliga beskaffenhet och inte på syndens skuld kan man bara säga, att de inte alls förstår vad människans död är. Men de förstår inte heller Kristi död, därför att Kristi död är en försoningsdöd till lösen för människornas syndaskuld och därför är liv för människorna. Förnekelsen av att syndaskulden är den enda orsaken till döden är det underliggande skälet till att man också medvetet eller omedvetet förnekar Kristi *satisfactio vicaria*.

Dödens subjekt är alla människor, därför att dödens orsak, synden, finns hos dem alla (Rom. 5:12). Påståendet, som då och då förs fram, att man upptäckt ett medel mot döden är ett bedrägeri och självbedrägeri och motbevisas också av erfarenheten (Ps. 89:49, Job 14:1-2). Den som vill befria människorna ifrån döden måste gå till roten med det onda, dvs. han måste befria människorna från dödens orsak, syndaskulden, och från Guds vrede över synden. Detta har Kristus uppnått genom sin ställföreträdande tillfyllestgörelse, *satisfactio vicaria*, och därför är Kristus den ende som befriar oss från döden (2 Tim. 1:10). Det faktum att även de kristna, som ju äger syndernas förlåtelse, ändå måste dö kan inte anföras som bevis för att synden inte är att betrakta som en följd av syndaskulden.

³ Jfr Gerhard, Loci, De Morte, 38.

Om de kristnas död lär Skriften två saker: 1. att de kristna faktiskt måste gå igenom döden, såvida de inte får uppleva den yttersta dagen. Detta är en dom över den synd som bor i dem (Rom. 8:10), 2. att de kristnas död inte längre är någon död, därför att det som egentligen gör döden till död inte längre finns kvar hos dem. Vad som gör döden till död är känslan av den gudomliga vreden eller *sensus irae divinae*, som Apologin säger.⁴ Men genom tron på Kristus har upplevelsen av Guds vrede ersatts av medvetandet om Guds nåd. När de kristna dör, anbefaller de sina själar i Guds hand (Apg. 7:59, Luk. 2:29). Luther säger: ”Den naturliga döden, som inte är något annat än att själen skiljs ifrån kroppen, är en enkel död. Den rätta och sanna döden finns emellertid där man känner döden, dvs. grips dödens skräck och ångest. Där skräcken inte finns, där är inte heller döden någon död utan en sömn, såsom Kristus säger, Joh. 8:51. Ty där skräcken är borta, där är själens död också borta.”⁵ Vidare är det som gör döden till död detta att – om inte något träder emellan – på döden följer den andra döden, den eviga förtappelsen (Upp. 20:14).

Hos de kristna har emellertid denna följd ersatts av den motsatta följden, ty de går genom döden in i det eviga livet (Joh. 5:24, 1 Joh. 3:14). Luther: ”Om du lyssnar till Lagen, talar den om för dig det som står i den gamla kristna psalmen som vi sjunger i kyrkan: ’Mitt i livet står vi omringade av döden’. Men det är bara en Lagens psalm. Evangelium och tron vänder däremot på denna psalm och sjunger så här: ’Mitt i döden står vi i livet’. Vi prisar dig, käre Herre Gud, att du är vår Frälzare och har uppväckt oss från de döda och har gjort oss saliga.”⁶ Därför är Skriften full av sköna, positiva attribut, *epitheta ornantia*, som syftar på de trognas död. Dessa har sammanställts av de gamla kyrkolärarna, av Luther och våra dogmatiker. Luther: ”Skriften kallar döden inte för döden utan för en sömn” osv.⁷

⁴ Jfr SKB, s. 216.

⁵ WA 43, 218.

⁶ WA 43, 218 f.

⁷ W² 13, 1328 (ej WA) Huspostillan, Dietrichs ed., Quenstedt, Syst. II, 1699, Gerhard, Loci De Morte, 17 ff.

2. Själarnas tillstånd mellan döden och uppståndelsen

Antalet skriftställen som handlar om själarnas tillstånd före den yttersta dagen är förhållandevis få. När Skriften talar om de yttersta tingen, är det framför allt den yttersta dagen och det som följer på den som den riktar våra blickar mot (1 Kor. 1:7, Fil. 3:20-21, Kol. 3:4, 1 Tess. 4:13 ff, 2 Tim. 4:7-9, Tit. 2:13). Även beträffande de otroende står den yttersta dagen och det som följer på den i förgrunden (2 Tess. 1:9-10).

Det finns emellertid några klara skriftställen som ger upplysningar om själarnas tillstånd mellan döden och uppståndelsen. Om de otroendes själar heter det att de förvaras i fängelse, dvs. på ett ställe där de straffas (1 Petr. 3:19-20).⁸ Om de troendes själar står det inte bara allmänt att de är i Guds hand (Apg. 7:59, Luk. 23:46), utan det heter också uttryckligen att de är hos Kristus och i paradiset (Fil. 1:23, Luk. 23:43).⁹ ”Att vara hos Kristus” är för de hädangångna troende själarna säkert ett bättre tillstånd än den gemenskap med Kristus som de kristna har här på jorden. Paulus tillägger också: ”vilket skulle vara mycket bättre”, dvs. bättre än hans gemenskap med Kristus här på jorden. När Kristus lovar den botfärdige rövaren att han skall vara med honom ”i paradiset”, är det tal om ett lycksaligt tillstånd (Jfr Luther om Luk. 23:43. ”Här är himlen och paradiset *detsamma*”). Av det framgår med säkerhet åtminstone detta, att de troendes hädangångna själar befinner sig i ett tillstånd av saligt åtnjutande av Gud. På vad sätt det sker, vet vi ingenting närmare om. Slutsatser som dras av tankar om den mänskliga själens väsen (t.ex. tanken att själen inte kan vara överksam) är osäkra, och därför skall de inte drivas i den kristna teologin.

En själarnas sömn som utesluter det saliga åtnjutandet av Gud (så många kyrkofäder)¹⁰ måste bestämt avvisas på grund av Fil. 1:23 och Luk. 23:43. Men en själarnas sömn som omfattar ett åtnjutande av Gud (så Luther) kan inte betecknas som villfarelse. Luther: ”Det är den gudomliga sanningen, att Abraham lever med Gud [efter döden], tjänar honom och också regerar med honom. Men vad det är för slags liv, om

⁸ Jfr Gerhard, *Loci*, De Morte, 163.

⁹ Jfr Luther WA 43, 362 f.

¹⁰ Jfr Quenstedt, *Syst.* II, 1745 ff.

han sover eller är vaken, det är en annan fråga. På vad sätt själen vilar, är något som vi inte skall veta. Men det är säkert att den lever.”¹¹

Den romerska skärselden (*purgatorium*), till vilket Rom förvisar de troendes själar för att de skall göra bot för återstående jordiska straff, är ett rent påhitt (Joh. 5:24, 3:18, 36). Luther: ”I synnerhet är det idel lögnar med skärselden. Den är helt och hållet grundad på ett gudlöst väsen och otro. Ty de förnekar läran att tron gör salig och gör tillfyllestgörelsen för synden till salighetens orsak.”¹² Genom tron på Kristus är det enligt Skriften inte skärselden utan det eviga livet som väntar de kristna (Joh. 3:16), och detta gäller inte endast om Paulus eller Stefanus själar utan även om den botfärdige rövarens själ (Luk. 23:43). Även nyare protestantiska teologer lär ett slags skärseld för de hädangångna troendes själar, när de menar att ”en ytterligare rening är nödvändig för många kristna”. Men därmed har den rätta förbindelsen och det rätta skiljandet mellan rättfärdiggörelsen och helgelsen gått förlorade. Sådana kristna finns inte. Kristus är för alla kristna, även för de svagaste, deras liv, ty genom tron på Kristus har de alla rikligen och dagligen syndernas förlåtelse (1 Joh. 2:2), och vad Paulus säger om sig själv med syftning på den nya människan (Gal. 2:20) gäller även om alla kristna, liksom naturligtvis att det som Paulus säger om sig själv enligt den gamla människan också gäller om dem (Rom. 7:23-24).

Undrar man på vad sätt en människas beskaffenhet kan avlägsnas liksom genom ett ”trollslag”, blir svaret detta: 1. I det ögonblick tron uppstår i människan genom Den Helige Andes verkan, blir hon pånyttfödd och befriad från syndens herradöme (Rom. 6:2, 14). 2. Luther och de gamla lutherska dogmatikerna har rätt då de utifrån Skriftens lär att de troendes själar genom döden renas från sista resten av det genom arvsynden betingade syndafördärvet.¹³ Skriftbeviset för detta har vi på sådana ställen som Luk. 23:43, Fil. 1:23 m.fl. Paradiset är en vistelseort för syndfria människor, och ”att vara hos Kristus” är en sådan stegring av gemenskapen med Kristus, att det inte kan vara tal om att synden skulle finnas kvar i själen. Därför kallar Luther döden för själens sista skärseld.

Skriften vet ingenting om någon själens mellankropp, och den tankegång som förekommer hos Schleiermacher m.fl., att själen inte kan

¹¹ WA 43, 480

¹² WA 43, 362.

¹³ Jfr WA 2,731 f., Gerhard, Loci, De Morte, 55.

fortleva utan kroppslig grundval saknar bevis. Allsmäktig Gud som skapat själen är mycket väl istånd att upprätthålla själens existens utan någon kropp. Somliga förkastar tanken på en mellankropp men tror att själen omkläds med Kristi förklarade kroppslighet. Även för detta saknas det skriftbelägg. Tankegången är en följd av mänskliga föreställningar om sakramentens fysiska verkan.

Beträffande de hädangångna själarna är följande punkter klara: 1. De återvänder inte till jorden (Luk. 16:27-31). Mose och Elia, som uppenbarade sig på förklaringens berg och talade med Kristus (Matt. 17:3), skall räknas till de uppståndna. Och "Samuels" uppenbarelse i 1 Sam. 28 är, som sammanhanget visar, en djävulsk spökgestalt. Spiritism, som Saul gav sig in på i sin förtvivlan, står i djävulens tjänst och är bedrägeri. För sådana saker bestraffade Gud kanaaniterna med utrotning (5 Mos. 18:11-12). 2. Enligt Skriften är vi inte berättigade att tillskriva de hädangångna själarna ett vetande om enskilda ting och händelser på jorden (Jes. 63:16). Åkallande av hädangångna "helgon" med begäran om deras förbön och hjälp, vilket förespråkas av Rom,¹⁴ är inte bara avguderi utan också dårskap.¹⁵ 3. Skriften ger oss inte någon hållpunkt för läran att det skulle finnas någon möjlighet för de hädangångna själarna att omvända sig till Gud. De tankar som anförs som stöd för detta ligger på det mänskliga tänkandets plan. Vi har redan tidigare visat att 1 Petr. 3:18-19 i sitt sammanhang inte handlar om att predika evangelium utan om en domsförkunnelse.

3. Kristi återkomst

Skriften lär att Kristus skall återkomma på ett synligt sätt (Apg. 1:9, 11), och att han då skall vara synlig för alla människor samtidigt (Matt. 24:27, 30, Luk. 17:24, 1 Tess. 5:2, Matt. 24:44). Han skall komma tillbaka i gudomlig härlighet, omgiven av änglarnas härskara (Matt. 25:31, 16:27, 24:31, 13:41) för att döma hela världen (Matt. 25:32) och för att föra sin kyrka in i den eviga härligheten (Hebr. 9:26-28). Luther säger: "Då skall han inte ligga i krubban eller rida på en åsna, som han gjorde vid sin första ankomst, utan han skall bryta fram ur molnen med stor kraft och härlighet."¹⁶ Denna Kristi återkomst skall vi hävda gentemot

¹⁴ Jfr Trident., Sess. XXV.

¹⁵ Jfr Apol., SKB, s. 247.

¹⁶ Jfr WA 34:2, 130.

bespottarnas direkta förnekande (2 Petr. 3:3-4) och mot glömskan hos de kristna som enligt köttet är benägna att låta Kristi återkomst träda i bakgrunden (Matt. 24 och 25). Men hur säkert det än är att Kristus skall återkomma på ett synligt sätt, är tiden för denna händelse fördold enligt vad Kristus själv säger (Matt. 24:36, Mark. 13:32). Människornas beräkningar är således förgäves (jfr Bengels beräkning till år 1836, Michael Stiefels till den 19 oktober 1533). Men människorna bör noga akta på tecknen på Kristi återkomst, ty Skriften har uppenbarat en hel del sådana (Matt. 24, Luk. 21, 2 Tess. 2).

Med rätta säger Luther: ”Alla delar av skapelsen ... kommer att tjäna denna dag såsom tecken.”¹⁷ Dessa tecken är anormala tillstånd a. i folkens liv (krig, farsoter, dyrtid, fientlighet gentemot den kristna kyrkan osv.), b. i naturen (jordbävningar, översvämningar, störningar i stjärnvärlden osv.), c. i särskilt hög grad i kyrkan (falska lärare, avfall från evangelium, framträdandet av antikrist, som sätter sig i Guds ställe i kyrkan och under återopande av Kristi namn förleder till avfall genom lögnens alla krafter, tecken och under). Liksom störningar och sjukdomar i en enskild människas liv (*mikrokosmos*) är dödens förebud, är de nämnda störningarna och sjukdomarna i naturen (*makrokosmos*) och i kyrkan förebud om den stora domen och världens slut som närmar sig. Luther: ”Himmel och jord knakar som ett gammalt hus som är nära att rasa och störta in, och de bär sig åt som om de anade, att det snart skall vara slut med världen, att dagen är nära och står för dörren.”¹⁸

Att inte alla människor inser att dessa ting är förebud eller tecken, och att också de kristna oftast förbiser dem, beror på den ”förvånansvärda okänslighet” som finns i våra ögon, sinnen och hjärtan efter syndafallet.¹⁹ Det som i själv verket är anormalt och onaturligt, anser människan vara helt i sin ordning och helt naturligt. Det borde ”falla oss i ögonen”, för att använda Luthers ord, att vi i alla dessa ting ställs inför en alldeles förskräcklig onatur. Det ligger förvisso en förskräcklig onatur i att hela folkslag, som är ju skapade till att älska och bistå varandra, dödar varandra och tar livet av miljontals människor. Likaså att människor bemöter den kristna kyrkan, som genom evangeliets predikan vill frälsa själar, med så stor fientlighet och gör livet svårt för evangeliets förkunnare, som ju är den syndiga mänsklighetens största välgörare,

¹⁷ Jfr WA 42, 166 ff.

¹⁸ Jfr WA 34:2, 461.

¹⁹ Jfr Luther WA 42, 156.

dödar dem och utsätter dem för det grymmaste hat för Kristi namns skull osv. (Matt. 24:9, Luk. 21:17, Joh. 16:2).

Något som Kristus i särskilt hög grad förklarar vara ett tecken på världens förestående slut är uppträdandet av falska lärare inom kyrkan. Det är inte svårt att förstå varför. Evangelium är något som Kristus köpt för ett dyrt pris genom sin ställföreträdande tillfyllestgörrelse. Det är på hans befallning det förkunnas i världen som en Guds kraft som saliggör dem som tror på det. Detta underbara budskap bör alla som vill vara kristna lärare framföra rent och oförfalskat, utan dra ifrån eller tillägga något. Istället förfalskar lärare som ger sig ut för att uppträda i Kristi namn den gudomliga läran, förnekar Kristi ställföreträdande tillfyllestgörrelse och förleder tusentals människor (Luk. 21:8). Detta fenomen är så anormalt och står i ett sådant motsatsförhållande till syftet med kyrkans existens och syftet med världens fortsatta existens, att Kristus vill att villolärarna skall betraktas som ett tecken på den tillstundande domen (Matt. 24:5, 11).

Trots detta fortsätter evangeliets predikan sitt segerrika tåg, och denna förkunnelse av evangelium i hela världen ställer Kristus samman med världens slut som ett tecken på den tillstundande domen (Matt. 24:14). När Kristus vill att även sådana påfallande Guds straffdomar som syndafloden, Sodoms och Gomorras undergång och Jerusalems förstörelse skall anses som förspel till den allmänna världsdomen (Matt. 24, Luk. 21), skall vi inte komma med invändningar utan istället tro Kristi Ord. Thomasius säger mycket riktigt: "När det gäller Herrens profetia i Matt. 24 (jfr Luk. 21), anser jag den tolkningen vara felaktig, som vill skilja på det som syftar på domen över Jerusalem, och det som syftar på änden. Båda flyter in i varandra. Det förra är den förebildande förgrunden, och det senare är den bakgrund som utgör det egentliga temat för hela profetian."²⁰ På liknande sätt säger Dr G. Stöckhardt: "Jerusalems förstörelse framställs å ena sidan som ett tecken på den yttersta dagen och å andra sidan som början till den yttersta domen."²¹

I vilken utsträckning har nu dessa tecken gått i uppfyllelse? Med rätta säger Luther, "att sådana tecken för det mesta redan har inträffat, och det är inte många fler som skall förväntas."²² Men dessa tecken är med avsikt utformade så, att ingen människa kan beräkna den exakta tids-

²⁰ Dogm. III. 2, 460, Anm.

²¹ Bibi. Gesch. d. NT, s. 256.

²² Jfr WA 34:2, 461.

punkten för Kristi återkomst. Till och med under apostlarnas dagar kunde det redan sägas, att evangeliets predikan nått hela världen (Rom. 1:8, 10:18, 1 Tess. 1:8, Apg. 19:10, 1 Tim. 3:16). Syftet med detta framställningssätt är att uppnå ständig vaksamhet (Matt. 24:42). Även med hänsyn till det mänskliga livet har Gud inrättat tingen så, att varje människa kan och bör vänta slutet på sitt liv när som helst, och Guds mening är att människan skall vara beredd att dö en salig död vilket ögonblick som helst.

Utöver de i Skriften uppenbarade tecknen har människor hittat på ytterligare särskilda tecken. Till dessa hör för det första ett tusenårigt rike som tänks ligga i framtiden, i vilket Kristus skulle råda här på jorden på ett synligt sätt tillsammans med de fromma, särskilt med de uppväckta martyrerna. Tanken på ett sådant Kristi rike här på jorden uppkom mycket tidigt i den kristna kyrkan och har betecknats med samlingsnamnet *kiliasm*, även om kyrkan aldrig upptog någon behandling av kiliasmen i sina bekännelseskrifter.

Kiliasmen har många olika gestalter och alla täcks inte av uppdelningen i mycket grov, grov och subtil kiliasm, *chiliasmus crassissimus, crassus et subtilis*.²³ Som mycket grov har man betecknat den kiliasm som väntar ett tusenårigt rike på jorden som kommer erbjuda en myckenhet inte bara av andlig utan även av jordisk glädje och njutning. Som grov har man betecknat den kiliasm som tror att kyrkan i framtiden kommer få uppleva en tid av blomstring och fred, och att kyrkan efter en allmän omvändelse av judarna och efter antikrists fall kommer att härska, även i yttre bemärkelse, på jorden under tusen år. Denna kiliasm lär en kommande dubbel synlig Kristi återkomst och en dubbel uppståndelse, med eller utan ett upprättande av Kristi rike på jorden i Jerusalem och i det heliga landet. Subtil har man kallat den kiliasm som inskränker sig till en förhoppning om bättre tider (så Spener) utan att lära en dubbel Kristi återkomst eller en dubbel uppståndelse av de döda. Med rätta har man påmint om att enskilda representanter för kiliasmen företräder olika variationer till och med ifråga om grundtankarna.

Kiliasmen saknar allt stöd i Skriften, därför att de skriftställen som anförs som belägg för den i själva verket syftar på den nytestamentliga kyrkans andliga härlighet, som bryter in i världen genom Kristi människoblivande och genom evangeliets förkunnelse i världen (Jes. 2:2-4,

²³ Jfr Baier-Walther II, 252.

11:6-9, Sak. 9:9-10, Joel 2:23 ff, Mika 4:1-4 och i synnerhet Upp. 20). Beträffande Jes. 2:2 ff. bör det observeras att Skriften inte förlägger denna profetias uppfyllelse till något tusenårigt rike utan låter den syfta på de troende, som i Nya testamentets tid kommit till tro på evangelium utan någon ortsförändring (Hebr. 12:22). Visserligen heter det vidare i Jes. 2:4 att stor frid skall råda på Sions berg, men samma uttalande om tillståndet av glädje och frid möter oss, om än i andra ord, på andra gammaltestamentliga ställen som redan anförts (Jes. 9:5, Jes. 11:6-9, Sak. 9:10, Mika 4:1-4).

Kiliasterna uppmanar oss att låta dessa utsagor om den stora frid som härskar i Sion komma till sin rätt och att låta dem få sin fulla, reella innebörd. Vi tar uppmaningen på allvar, men vi glömmar inte bort att änglarna sjöng ”Frid på jorden” redan vid Kristi födelse, och att det inte är först åt innevånarna i ett framtida tusenårsrike som Kristus ger sin frid, utan åt alla som tror evangelium (Joh. 14:27, 16:33). Paulus har samma syn. Han kallar evangelium för ”fridens evangelium” (Ef. 6:15) och tillskriver alla som tror evangelium just denna frid som övergår allt förstånd (Fil. 4:7). Med andra ord: Det som de gammaltestamentliga ställen utsäger om den framtida friden i världen är inte något som till sin fulla, reella innebörd kommer först i ett framtida tusenårigt rike. Det blir istället full verklighet i och med att Gud genom evangeliets predikan i hela världen gör människor bland alla folk till fridens barn. I tron på evangelium äger den kristna kyrkan på jorden ett tillstånd av frid som inte kan överbjudas på jorden eller i denna tidsålder. Tolkningen, att det skulle röra sig om en jordisk eller lekamlig frid, är uttryckligen förbjuden i Skriften (Matt. 10:34).

Så ser Nya testamentet på saken. Men även redan i de gammaltestamentliga ställena själva anknys den frid de talar om till Kristi människoblivande och till den nytestamentliga predikan av evangelium. Den framställs där som en omedelbar följd och verkan av dessa ting. På förkunnandet av friden i Jes. 9:2-5 följer beskrivningen av dess orsak i v. 6-7. Som verkande orsak till det i Jes. 11:6-9 beskrivna fridstillståndet uppges strax innan att Messias skall komma (v. 1-2). Att folken skall komma till Sions berg är således redan i Gamla testamentet tänkt inte som ett fysiskt utan som ett andligt kommande. Ty det sker på så sätt, att Kristi kyrka går ut i hela världen med evangelium, och att hedningarna och ”resten” av Israel kommer till Sion genom tron på evangelium, utan att det är fråga om en rumslig förflyttning (Hos. 1:10). Vidare: det som profeterats i Gamla testamentet ifråga om fullheten av den

andliga kunskapen i Sion (Jes. 11:9, Joel 2:28 ff) uppfylls i Nya testamentet, som Petrus förklarar i sin pingstpredikan (Apg. 2:16 ff), genom att Den Helige Ande utgjuts på pingstdagen. Det som sagts om återupprättandet av Davids hydda och om Kanaans fruktbarhet (Amos 9:11 ff, Joel 3:18 ff) har uppfyllts, enligt Jakobs förklaring på apostlakonciliet (Apg. 15:13 ff), genom hedningarnas inträde i den kristna kyrkan.

Alla tolkningar, som låter dessa ställen syfta på ett tusenårigt rike istället för på Nya testamentets kristna kyrka och dess fulländning i evigheten, uppställs och hävdas mot Skriftens egen tolkning. Gerhard säger med rätta om de gammaltestamentliga skriftställen som kiliasterna anför, att ”dessa talar om nytestamentliga ting med gammaltestamentliga uttryck.”²⁴ Kiliasterna motbevisar sig själva, genom att tolka vissa uttryck i de gammaltestamentliga ställena på ett bildligt sätt, t.ex. det att Sions berg skall växa över alla berg i världen (Jes. 2:2), och att bergen skall drypa av sött vin och kullarna skall flyta av mjölk (Joel 3:18). Extrema kiliaster uppfattar emellertid även dessa profetior ordagrant (särskilt i USA) och lär således till slut rena absurditeter.

Upp. 20 kan inte anföras som belägg för ett tusenårigt rike, därför att ”att regera med Kristus” i v. 4 och 6 är något som sker i *himlen*. Även Franz Delitsch medger detta. Å ena sidan går han så långt att han säger, att ”det numera knappast finns någon troende kristen, som inte delar den kiliastiska uppfattningen om den yttersta tiden”. Men å andra sidan medger han: ”Upp. 20 ger aldrig någonsin ett tillräckligt skriftbelegg för tusenårsriket.”²⁵ Vi bör inte på något sätt se det som egendomligt, att det i Upp. 20:4 om de troendes själar sägs att dessa regerar i himlen med Kristus, ty både de troendes själar i himlen och även de troende på jorden regerar med honom, därför att de troende medverkar i allt som Kristus gör (Upp. 3:21, 1 Kor. 6:2-3). Kristus har gjort dem till konungar (Upp. 1:6, 1 Petr. 2:9), liksom han har gjort dem till präster. Det som sägs i Ps. 2 om Kristus allena, tillskriver Upp. 2:26-27 alla som tillhör honom. Det är förvisso sant att de troendes herradöme över världen inte uppenbaras förrän på den yttersta dagen, men det är en verklighet redan innan, även om de troende till det yttre är undertryckta, döende och dödade. Kort sagt, de skriftutsagor som kiliasmaen åberopar får enligt den av Skriften själv givna tolkningen sin fulla, verkliga innebörd

²⁴ Jfr Loci, De Consum. Sec., 90.

²⁵ Jfr Baier-Walther II, s. 256.

genom det som den nytestamentliga kyrkan redan äger och av det som väntar henne i himlen tack vare tron på evangelium.

Skriften låter oss inte heller sväva i tvivelsmål om hur Satans bindande som omnämns i Upp. 20:2 skall förstås. Enligt Skriftens lära är hela människosläktet bundet under djävulens herravälde på grund av den syndaskuld som vilar på världen. Genom Kristi försoningsdöd har fundamentet för detta herravälde undanröjts (Joh. 12:31, 16:11). När det gäller den enskilda människan, blir det slut på djävulens herravälde och Satan binds för hennes del i det ögonblick hon blir omvänd genom tron på evangelium, dvs. tron på den utplåning av synden som ägt rum genom Kristus.

Denna förklaring ger Skriften själv, vilket t.ex. framgår av Paulus apostlauppdrag (Apg. 26:17-18) och av Kol. 1:13-14. Det finns inte något annat medel genom vilket mänskligheten kan befrias från djävulens herravälde än evangeliets predikan och tron på evangelium. Faktorer som t.ex. världslig lärdom och bildning, det yttre erkännandet och den ställning kristendomen haft i världen sedan Konstantins tid är i sig inget bindande av Satan. Det är just den förföljda kyrkan, som genom tron på evangelium övervunnit djävulen och världen. Eftersom det är så det förhåller sig, tvingas vi i likhet med Luther att låta de 1000 åren börja med den tid, då evangeliets predikan gick ut i världen.²⁶

I enlighet med ovanstående anser vi att de tusen åren plus den ”lilla tiden” utgör det nya förbundets hela tidsrymd, därför att den lilla tiden som följer på det tusenåriga riket (Upp. 20:3) omedelbart följs av den allmänna världsdomen. Lika litet som man kan beräkna dagen för världsdomens inbrott (v. 9-10), kan man beräkna år och dag för den lilla tiden som har börjat eller kommer att börja då Satan åter är lös. Denna tid karakteriseras emellertid som en period av allmänt anlopp mot ”de heligas läger och den älskade staden”, dvs. mot den kristna kyrkan. Vi skall här inte tänka på världsliga krig. Det allmänna anloppet mot den kristna kyrkan sker genom ett universellt bekämpande av den kristna läran om nåden och syndaförlåtelsen för Kristi ställföreträdande tillfyllestgörelses skull, ty detta är den lära som den kristna kyrkan genom tron vilar på.

Därför att bekämpandet av detta den kristna kyrkans fundament i vår tid blivit så allmänt, anser vi att vi lever i den ”lilla tiden”. Och då tän-

²⁶ WA B 7, 417.

ker vi inte i första hand på socialdemokratin,²⁷ inte heller bara på Rom som med stegrad iver från påvens sida drar ut i fält mot den kristna kyrkan med sina lögnar och sin gärningslära. Vi tänker även på alla protestanter som avfallit från den kristna tron, förnekar *satisfactio vicaria* och således strävar att underminera den kristna kyrkans trogrund. Även det utbredda antikristna logeväsendet med dess grova gärningslära och moderna otroende missionssällskap, som ger missionen en inomvärldslig målsättning och bara vill höja människornas moral istället för att öppna himlens port för dem genom evangelium, hör till Gog och Magog som strider mot de heligas läger och ”den älskade staden.”

Man bör ta avstånd från alla försök att bestämma vad Gog och Magog geografiskt sett skulle vara för folkslag. Predikatet i meningen, som är en utsaga om en kamp som förs i hela världen och från alla håll mot den kristna kyrkan, visar oss vilka man skall tänka på när det gäller Gog och Magog (Upp. 20:8-10). Vi skall tänka på alla makter i hela världen som kämpar mot den kristna tros läran, att Guds människoblivne Son genom sin ställföreträdande tillfyllestgörelse försonat människorna med Gud, och att det endast är genom tron på den skedda försoningen som människorna kan räddas undan helvetet och föras till himlen.

För att verkligen kunna se, att kiliasmen är en villolära som direkt strider mot Skriften, bör vi ha följande saker för ögonen:

1. Kiliasmen lär att Kristus i framtiden skall komma två gånger, en gång för att upprätta det tusenåriga riket och en gång för att hålla den allmänna domen över världen. Skriften räknar i Hebr. 9:28 upp Kristi synliga ankomster och säger uttryckligen, att efter hans ankomst i köttet för att ta bort människornas synd är endast hans andra, synliga ankomst att förvänta, då han kommer för att föra de sina in i saligheten.

2. Kiliasmen lär en dubbel uppståndelse av de döda eller rättare sagt en uppståndelse i två etapper: en uppståndelse som omfattar martyrer och särskilt fromma kristna, vilka skall härskas i det tusenåriga riket på jorden, och en uppståndelse som omfattar de vanliga kristna och alla människor vid den yttersta domen. Kristus däremot hänvisar alla som tror på honom endast till den yttersta dagen (Joh. 6:40).

²⁷ Så Philippi, Glaubenslehre, VI, 220.

3. Kiliansmen förvränger Skriftens lära om det kristna hoppet. Genom att anta ett framtida tusenårsrike på jorden med en fredsepok, då de kristna skall härska över den otroende världen, förvränger den det kristna hoppet, så att det riktas mot något i denna tidsålder, nämligen den tusenåriga fredsperioden i denna världen och de kristnas härskande över de otroende. Men Skriften lär något helt annat. Den beskriver den väg som är bestämd för alla kristna från apostlarnas tid ända fram till den yttersta dagen som korsets väg, *via crucis* (Apg. 14:22). Vila och lön kommer dem inte till del förrän i himlen (Matt. 5:3 ff). Och då Paulus i Fil. 3:20-21 identifierar sig med alla kristna och beskriver det kristna, gemensamma framtidshoppet, så nämner han inte någon tusenårig period av fred och härskande utan endast den himmelska saligheten.

När det gäller kiliasmens inverkan på de kristnas andliga liv, måste det sägas att kiliasmens förvrängning av det kristna hoppet är mycket skadlig och farlig. Där kiliasmen tas på allvar, dvs. där den tränger in i hjärtat, drar den hjärtat och sinnet bort från det kristna livets dolda härlighet som består i vissheten om syndernas förlåtelse och det arv som väntar i himlen. Dessa ting ersätts då av väntan på något yttre och jordiskt. Kiliansmen ringaktar värdet av så mäktiga och härliga ställen som Joh. 14:27 och Joh. 16:33. Kiliansmen nöjer sig inte med Kristi ord: ”Ty se, Guds rike är invärtes i er” (Luk. 17:21). Den vill att Guds rike skall komma med yttre glans, så att man skall kunna säga: ”Se, där är det!” Kort sagt: Skriften lär inte någon kiliasm utan varnar för den.

Kiliansmen är för det mesta förknippad med åsikten att judarna i framtiden skall bli omvända. Luthardt säger: ”När enligt Kristi profetia Kristi kyrka utbredd sig till alla folkslag över hela jorden, skall enligt Rom. 11 tiden vara inne för Israels omvändelse.”²⁸ Samtidigt riktar Luthardt en beskyllning mot Luther och ”flertalet lutherska exegeter och dogmatiker”, att dessa söker undvika ordet ”hela” i Rom. 11:26 (”så skall hela Israel bli frälst”) genom att omtolka det. Även Philippi lärde i sin kommentar till Romarbrevet en allmän omvändelse av judarna, ända tills han återkallade denna åsikt i ett tillägg till tredje upplagan.²⁹ Samtidigt medgav Philippi att ordalydelsen i Rom. 11:25-26 och även sam-

²⁸ Jfr Dogm. s. 406 ff.

²⁹ Kommentar zum Roemerbrief, 3:e uppl., s. 552 ff.

manhanget talade emot en framtida omvändelse av judarna. Detta har bevisats ännu grundligare av Dr C.F.W. Walther.³⁰

Företrädarna för en allmän omvändelse av judarna vill för det första inte låta uttrycket ”hela Israel” komma till sin rätt. Den som låter ”hela Israel” syfta på Israel efter köttet kan inte ansluta sig till Luthardts tolkning: ”Inte alla enskilda utan Israel såsom helhet.” Andra tolkar uttrycket som innebärande ”Israel i stort sett” eller ”många ur Israel”. Nu finns det faktiskt några skriftställen där orden ”hel” eller ”allt” används i begränsad betydelse (Luk. 3:21). Här är denna betydelse likväl utesluten, därför att uttrycket står som motsats till ”en del”. Just för dem som företräder föreställningen om en allmän omvändelse av judarna måste det vara omöjligt att använda det begränsade tolkningssättet. Enligt deras syn förutsätts två judeepoker: den ena löper parallellt med hedningarnas tid, under vilken Israel bara delvis är förstockat och några hela tiden blir saliga, den andra därpå följande epoken är den då ”hela Israel” blir frälst. Här står ”hela” i skarp motsättning till ”en del”. Den motsättningen utesluter emellertid – vilket Philippi klargör i sitt återkallande – varje möjlighet att inskränka ”hela Israel”, så att det endast innebär en del eller ”representanter” för Israel under den andra epoken.

Alla som låter ”hela Israel” i Rom. 11:26 syfta på det köttsliga Israel måste ta avstånd från varje inskränkning av detta begrepp och måste tolka uttrycket som omfattande alla enskilda israeliter utan något enda undantag. De måste rentav gå ännu längre. Till hela Israel efter köttet måste man inte bara räkna alla som lever vid världens slut, utan även alla som redan tidigare dött. Konsekventa är således endast de som i likhet med Petersen (d. 1727) menar, att under den andra judeepoken alla judar, även de som tidigare dött i otro, skall uppväckas och omvändas.³¹ Då först blir det verkligen tal om hela det köttsliga Israel. De som inte vill lära så, har förverkat varje rätt att åberopa Rom. 11:26.

De enda som låter ”hela Israel” på detta ställe komma till sin rätt är de som i likhet med Luther och flertalet lutherska dogmatiker verkligen låter uttrycket syfta på hela Israel, nämligen det andliga Israel, hela antalet av Israels utkorade. På flera sätt tvingar oss ordalydelsen till en tolkning som syftar på det andliga eller utvalda Israel.

³⁰ Lehre und Wehre” 1859, s. 307 ff.

³¹ Jfr Walch, Gesch. d. Religionstreitigkeiten d. luth. K., II, 586 ff. RE², XI, 499 ff.

1. Uttrycket "hela Israel" står parallellt med "hedningarna i fulltalig skara". Liksom hedningarnas fulltaliga skara inte innebär alla hedningar som enligt köttet är hedningar, utan helheten av de utvalda bland hedningarna, så betecknar även "hela Israel" hela antalet av de utvalda i Israel. Somliga, bl.a. Meyer, menar också att alla hedningar skall bli omvända före världens undergång. Detta leder, som Philippi visar, med nödvändighet till Origenes och Petersens lära om alltings återställelse. Men de flesta som lär en allmän omvändelse av judarna vill ju ändå inte anta en allmän omvändelse av hedningarna.

2. Syftningen på det andliga Israel är klarlagd genom att aposteln uttryckligen anger hur hela Israel blir frälst. I hela avsnittet från v. 11 argumenterar aposteln mot hednakristna som förhäver sig över judarna och menar att hela det israelitiska folket blivit förstockat och förkastat i och med att hedningarna accepterats. Mot dessa lär Paulus att Israels förstockelse inte gäller hela folket utan bara är en delförstockelse, och att detta förhållande varar intill dess att hedningarna i fulltalig skara kommit in. "Och så" (grekiska: "*kai houtos*"), på detta sätt – genom Israels delvisa med inte hela förstockelse – blir "hela Israel" frälst, dvs. det Israel som inte är förstockat utan tror.

Företrädarna för en allmän omvändelse av judarna i framtiden kan inte komma undan denna tolkning genom att ta sig friheten att förvandla sättsadverbet "så" till ett tidsadverb, "då". Invändningen att "intill dess" (v. 25) innebär en hänvisning till att det rör sig om en händelse i framtiden är ett ogrundat påstående. Innebörden i "intill dess att" återger Dr C.F.W. Walther på ett riktigt, klart och tydligt sätt med orden: "Så länge omvändelse av hedningar pågår, pågår också omvändelse av judar". Men att hedningarnas tid pågår ända till slutet säger Kristus mycket bestämt i Matt. 24:14. De utvalda bland judarna och hedningarna kommer således enligt detta ställe att i tron på Kristus bli frälsta under den nytestamentliga nådetiden genom evangeliets predikan. Mer säger inte detta ställe.

Mot denna tolkning har det invänts att Paulus säkert inte skulle ha använt ordet "hemlighet" här, om han bara velat säga att hela det utvalda Israel skulle bli frälst under hedningarnas hela tid. Denna invändning kan bemötas tillräckligt genom att hänvisa till Ef. 3:3 ff, där aposteln även betecknar hedningarnas medlemskap i den kristna kyrkan som en hemlighet som blivit kungjord för honom genom gudomlig uppenbarelse, trots att detta faktum är rikligen belagt i Gamla testamentet. Med rätta säger Walther: "För oss som nuförtiden känner till omvändelser av

judar i alla tider och i alla länder, ter sig detta inte längre som en stor hemlighet. ... Men om vi tänker oss de romerska hednakristna, som Paulus skrev till, och sätter oss in i deras situation, så går det nog snart upp för oss, att det som Paulus profeterade om Israels förblivande och dess ingående i Guds rike ända fram till den yttersta dagen, för dem måste ha tett sig som en oväntad stor, förunderlig hemlighet.”

3. Till slut skall det påpekas att det strider mot det vidare sammanhanget (hela aposteln framställning i Rom. 9-11) att låta ”hela Israel” syfta på det köttsliga Israel. Det som aposteln här säger är att av det köttsliga Israels hela antal endast en ”kvarleva” blir frälst (9:27 ff). Denna kvarleva består emellertid just av de utvalda, ty aposteln säger: ”allenast de utvalda har fått det, medan de andra har blivit förstockade” (11:7). Hedningarnas frälsningstid är samtidigt frälsningstiden för det utvalda Israel (11:25-32). Därför skall hedningarna inte förhäva sig över Israel, utan de skall i botfärdig ödmjukhet och i sann tro söka frälsningen i Kristus. Mot alla separatistiska tankar hos hedningarna och deras tendenser att vilja utesluta Israel från frälsningen ställer aposteln den viktiga meningen: ”Ty Gud har givit dem alla till pris åt ohörsamhet, för att sedan förbarma sig över dem alla.” (v. 32). Endast av nåd, utan egen förskyllan, genom tron på Kristus blir det utvalda gudsfolket av både judar och hedningar rättfärdiggjort och saligt.

Detta är den överväldigande undervisning, som Paulus ger även åt oss i Rom. 9-11: vi måste hålla fast vid den väldiga nåden allena, *sola gratia*, som i hela Skriften är betygad som den mest fundamentala läran, *articulus fundamentalissimus*. Alltför lätt smyger sig den tanken in även bland oss, att Guds nåd har upphört över det folk vars fäder korsfäste världens frälsare. Riktigt påpekar Walther: ”Nådens dörr skall inte bara stå öppen för båda [judar och hedningar] ända till den yttersta dagen, utan det kommer alltid finnas ett antal från båda som verkligen träder in i Guds rike.”

Just hos dem som lär en allmän omvändelse av judarna i framtiden, finner man betänkliga uttalanden. Så talar Luthardt³² om ett särskilt ”domsbann”, som för närvarande vilar över Israel. Han säger: ”Israels nuvarande tid är förhårdelsens tid.” Detta är felaktigt. Enligt aposteln uttryckliga förklaring är Israels nuvarande tid inte en tid av fullständig ”förstockelse” (Rom. 11:25) utan endast en tid av delvis förstockelse.

³² Till Rom. 11 i Zöcklers Kommentar.

Apostelns ord: ”för att sedan förbarna sig över dem alla” (v. 32) gäller därför för judarna i alla tider ända till världsslutet. Guds nåd går ut över judarna på samma sätt som över hedningarna. Den som inser detta kommer inte bara att ivrigt förkunna det frälsande evangeliet för hedningarna utan även för judarna.

Däremot ligger det i sakens natur, att den skriftvidriga åsikten att Israels nutid är en tid av förstockelse, och att domsbannet först vid en senare tidpunkt kommer att upphävas, har en skadlig inverkan både på kristna och på judar. Å ena sidan hindrar den de kristna från att frimodigt förkunna evangelium för judarna med tillförsikt. Å andra sidan riskerar den att dra judarnas uppmärksamhet bort från det evangelium som de nu får höra i diasporan och som de bör tro, och riktar deras blickar mot ett framtida skede. Denna fördärvliga inverkan stegras, när framtidsbilden berikas med föreställningarna om att judarnas nationella enhet skall återställas, att de skall återvända till sina fäders land och återupprätta tempelkulten.

4. De dödas uppståndelse

(De resurrectione mortuorum)

Det är inte bara så, att det mänskliga förnuftet tvivlar på det faktum att de döda skall uppstå (1 Kor. 15:35). Det t.o.m. driver gäck med det (Apg. 17:32). Detta sker i strid mot den naturliga gudskunskapen. Eftersom det naturliga förnuftet redan utifrån skapelsens verk inser att det finns en allsmäktig Gud (Rom. 1:19-20), borde det åtminstone medge att de dödas uppståndelse är möjlig. Det är därför Paulus i så hårda ordalag klandrar förnekarna av uppståndelsen (1 Kor. 15:34). Kristus gör samma sak i Matt. 22:29.

Det är inte bara i Nya testamentet som den heliga Skrift lär de dödas uppståndelse som ett säkert faktum (Joh. 5:28-29, 6:39-40, 1 Tess. 4:16, 1 Kor. 15). Denna lära är också klart belagd i Gamla testamentet. Till sadducéerna, som förnekade uppståndelsen, sade Kristus att de for vilse och inte förstod Skriften. Men samtidigt hänvisade han dem till en stor grupp av gammaltestamentliga ställen där uppståndelsen är belagd (Matt. 22:31-32). Enligt Kristi utläggning lärs i Gamla testamentet de dödas uppståndelse överallt där vi möter det gudomliga nådelöftet: ”Jag är din Gud” (1 Mos. 17:7, 26:24, 28:13, Hes. 37:27 m.fl.). Även 1 Mos. 3:15 lär de dödas uppståndelse. Luther säger till detta ställe: ”Denna

vers omfattar samtidigt förlossningen från Lagen, synden och döden och visar på ett klart och visst hopp om uppståndelsen och förnyelsen i livet efter detta. Ty liksom ormens huvud skall trampas sönder, måste döden också upphöra och avlägsnas.”³³ Den kristna tron är således lika gammal som det första löftet om Kristus (1 Mos. 3:15) och innesluter både frälsningen undan syndaskulden och frälsningen undan döden.

I vår tid har det blivit tämligen vanligt att se uppståndelsetron som något som bara undan för undan utvecklats hos ”det Gamla förbundets fromma.”³⁴ I fråga om läran om uppståndelsen i Gamla testamentet hänvisar man då till några senare gammaltestamentliga skrifter, särskilt till Dan. 12:2, ibland också till Ps. 17:15, och till ”förebildande” ställen som Hos. 13:14, Jes. 26:19, Hes. 37 och eventuellt även Job 19:25-27. Denna tankegång avslöjar liten förståelse för Gamla testamentet, och den strider direkt mot Kristus själv som uttryckligen säger, att i ord som 2 Mos. 3:6, ”Jag är din faders Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud”, lärs uppståndelsen (Matt. 22:32).

Med rätta säger Hofmann: ”Inget kan vara mer felaktigt än åsikten att de dödas uppståndelse har uppkommit på grund av mänskliga funderingar. ... Det har inte funnits något skede, då tron har kunnat tänkas utan detta hopp, och det har efter det första löftet inte funnits någon tidpunkt, då den först hade kunnat uppstå. ... Hengstenberg säger vid ett tillfälle, att tron på det eviga livet måste bryta fram överallt där man betraktat döden som syndens straff så snart som hoppet om frälsningen slagit rot. Men hoppet om frälsningen slog rot, då det allvarliga gudsordet efter de första skapade människornas syndafall talat om mänsklighetens seger [det borde heta: kvinnans säds seger] över förföraren. I denna seger är även döden uppslukad.”³⁵ Läran om uppståndelsen hör till Skriftens fundamentalläror. Utan att den accepteras, kan inte den kristna tron existera. Detta lärs tydligt i Skriften (2 Tim. 2:18-19, 1 Tim. 1:19-20). Den som förnekar den kroppsliga uppståndelsen, har lidit skeppsbrott i tron.

Uppväckandet av de döda är aldrig ett människans verk utan är i varje enskilda fall ett verk av den gudomliga allmakten (2 Kor. 1:9, Rom. 4:17). Eftersom den gudomliga allmakten tillhör de tre personer-

³³ WA 42, 146.

³⁴ Så bl.a. Luthardt, jfr Dogm., ed. 11, s. 412.

³⁵ Jfr Schnftbeweis, ed. 2., II, 2, 490, som Philippi med gillande citerar i Glaubenslehre, VI, 80 Anm.

na i Den Heliga Treenigheten utan delning eller mångfaldigande, tillskriver Guds Son sig själv den numeriskt sett *ena* akten (*eandem numero actionem*), såväl när det gäller uppehållandet av världen (Joh. 5:17-20) som uppväckandet av de döda (Joh. 5:21). Samtidigt lär Skriften med stort eftertryck att den gudomliga akten i uppväckandet av de döda och den yttersta domen sker genom Guds människoblivne Son, alltså i och genom Kristi mänskliga natur (Joh. 5:22, 27). På den yttersta dagen kommer alla som är i gravarna att höra Människosönens röst (v. 28), ty världens frälsare är också den som uppväcker de döda och dömer världen. Liksom Guds Son i köttet tillintetgjort djävulens gärningar, så är det också i den antagna mänskliga naturen som han dömer världen, sedan han uppväckt de döda (Apg. 17:31).

Frågan om vilka det är som uppstår (*subiectum quod resurrectionis*), besvarar Skriften så här: alla människor, inte bara de troende utan också de otroende (Joh. 5:28, Apg. 24:15). De otroendes uppståndelse har förnekats i äldre och nyare tid.³⁶ Med den kroppsliga uppståndelsen förhåller det sig emellertid annorlunda än med den andliga uppståndelsen under nådens tid. Kristi uppmaning till andlig uppståndelse under nådens tid, dvs. till tron på evangelium (Matt. 11:28), kan motstås (Matt. 23:37), därför att det är genom medel som Kristus verkar under nådens tid. Men Kristi kallelse till kroppslig uppståndelse på den yttersta dagen måste alla människor rätta sig efter, ty där kommer Kristus att visa sig i ohöljt majestät (grek. ”*en tä doksä*”, ”i härlighet”) och således verka *efficacia irresistibili*, oemotståndligt (Matt. 25:31-32).

På frågan vad det är som uppstår (*subiectum quod resurrectionis*), svarar Skriften: det av människorna som är i gravarna, alltså människorna till sina kroppar. Identiteten med de kroppar som människorna haft på jorden är redan uttalad genom uttrycket ”uppståndelse”. Det som varit borta och dött, är det som uppstår och blir levande. Den som förnekar den numeriska identiteten mellan de döda och de uppståndna kropparna förnekar även de dödas uppståndelse. Liksom den ögonblickliga förvandlingen av de levandes kroppar (1 Kor. 15:51-52) på den yttersta dagen inte upphäver kropparnas identitet, upphävs identiteten inte heller genom uppväckandet av de döda.

Betänkligheter i stil med att beståndsdelar av den förmultnade kroppen assimilerats av andra kroppar och liknande resonemang bemöts ge-

³⁶ Jfr Gerhard, *Loci, De resurr.*, 101-102.

nom Kristi ord: ”Ni förstår icke skrifterna, ej heller Guds kraft” (Matt. 22:29). Men de frommas kroppar kommer att vara av andlig beskaffenhet (1 Kor. 15:44). Vad ”en andlig kropp” innebär säger Skriften mycket tydligt, ty där beskrivs uppståndelsekropparna som oförgångliga, härliga, fulla av livskraft osv. (1 Kor. 15:42-43, Fil. 3:21, Matt. 13:43), egenskaper som skiljer kropparna från den beskaffenhet de hade under det jordiska livet. De troendes kroppar är alltså andliga i den bemärkelsen att de är utan synd, fullkomligt heliga och anpassade till det nya andliga livet i himlen. När det sägs om dessa, att de kommer att vara lika änglarna (Luk. 20:36, Matt. 22:30), så får detta uttryckssätt en närmare definition genom de ord som tilläggs: ”med dem är det så, att varken män tar sig hustrur, eller hustrur ges åt män.” Likheten med änglarna skall således inte utsträckas till att inkludera vare sig okroppslighet eller könlöshet. Den andliga kroppen kommer, som Luther säger, ”inte längre att vara en kropp, som äter, sover och smälter mat, utan den kommer att näras och upprätthållas andligen genom Gud och i honom ha sitt liv.”³⁷

Angående de uppväcktas kroppsliga storlek är den åsikten mest sannolik, som antar att var och en kommer att uppstå i den storlek han haft då han dog (Upp. 20:12). Hos de fromma kommer alla kroppsliga defekter, även ålderdomens spår, att vara borttagna, därför att alla kroppsliga defekter, inklusive åldrandet, helt och hållet är följder av synden (Dan. 12:3). Eftersom synden är kvar i oföränderligt mått hos de otroende, kommer syndens följder (vanställdhet, *deformitas*) att framträda i deras kroppar ännu tydligare än under jordelivet (Dan. 12:2: ”till smälek och evig blygd”).

5. Den yttersta domen

(*De iudicio extremo*)

Den yttersta domen är omedelbart förknippad med Kristi synliga återkomst och med uppväckandet av de döda (Matt. 25:31-32). Som världens domare kommer Kristus att uppenbara sig och handla i sin av gudomlig härlighet genomstrålade mänskliga natur. Som domens objekt nämner Skriften alla människor, både onda och goda (2 Kor. 5:10, Rom. 14:10), levande och döda (Apg. 10:42), och förutom människorna

³⁷ W² 9, 1243, ej WA.

även de onda änglarna (2 Petr. 2:4). Då det sägs om de troende att dessa kommer att döma änglarna (1 Kor. 6:3), så avses naturligtvis endast de onda änglarna, eftersom de goda änglarna inte kommer under någon dom utan betjänar den gudomlige domaren vid den yttersta domen (Matt. 25:31, 13:39, 49). Naturligtvis förhåller det sig så, att de kristna dömer i den meningen att de medverkar i allt som Kristus gör (*assessores Christi*).

Skriften säger att den norm enligt vilken domen sker (*norma iudicii*) är människornas gärningar (2 Kor. 5:10, Matt. 25:34-45, 12:36). Dock döms de fromma endast efter sina goda gärningar, därför att dessa är vittnesbörd om deras tro på Kristus. De troendes onda gärningar kommer inte fram i ljuset ens på domens dag, därför att de genom rättfärdiggörelsen kastats i havets djup (Mik. 7:19), dvs. är förlåtna. Detta kommer särskilt till uttryck i Matt. 25:34-40, där det endast är goda och inga onda gärningar som omtalas, när det gäller dem som ställts på Kristi högra sida.

Åsikten att även de troendes onda gärningar på nytt skall komma fram vid den yttersta domen är skriftvidrig. Två saker säger Skriften mycket bestämt: 1. att alla människor, inklusive de troende, skall dömas (Rom. 14:10, 2 Kor. 5:10), 2. att de troende inte kommer under någon dom (Joh. 3:18, 5:24). Möjligheten att harmonisera dessa två grupper av skriftställen skall man inte ge upp (som Holtzmann gör),³⁸ men man skall vid harmoniseringen inte heller gå till väga på det sättet, att man påstår att de troende först kommer under domen och sedan blir Kristi meddomare.³⁹

Harmoniseringen skall ske genom det rätta åtskiljandet mellan Lag och evangelium, något som redan Gerhard visar.⁴⁰ När Skriften säger att de troende inte skall komma under någon dom (Joh. 3:18, 5:24), är detta en evangelisk utsaga som träffar dem i den mån de är kristna. Eftersom de troendes synder blivit förlåtna, är för deras vidkommande Lagen inte någon *norma iudicii* (Matt. 25:35-40). När Skriften däremot säger att vi alla (här talar aposteln å alla kristnas vägnar) måste träda fram inför Kristi domstol (2 Kor. 5:10, Rom. 14:10), så är detta en Lagens förmaning och varning som för de troende är välbehövlig och nyttig, därför att köttet ännu bor i dem. Genom dessa Lagens ord varnas de

³⁸ Neutest. Theol. II, 223.

³⁹ Så Meyer till 1 Kor. 6:2.

⁴⁰ Jfr Loci, De extr. Iud., 65.

nämligen för köttslig säkerhet och behålls i syndakännedom. Om detta syfte uppnås, dvs. om de i daglig ånger inser sin synd och i tron flyr till Kristus som den som tar bort synden, så är Kristus slutet på Lagen och också på domen. Luther säger: ”Domen är upphävd; den angår honom [den troende] lika litet som den angår änglarna. ... Alla troende kommer utan dom ut ur detta livet in i himmelriket och blir även andras domare.”⁴¹ Slutligen har det med rätta erinrats om att vi inte skall föreställa oss den yttersta domen som en utdragen domsförhandling (*iudicium discussionis*), som följs av att de fromma och de gudlösa skiljs åt. Enligt Matt. 25:32 sker detta åtskiljande innan någon förhandling eller förklaring ägt rum (1 Kor. 15:51-52).

6. Världens undergång

(*De consummatione mundi*)

Att himmel och jord, alltså den värld som Gud i början skapat, skall förgås och gå under, säger Skriften uttryckligen (Luk. 21:33, Hebr. 1:10-12, jfr Ps. 102:26-28). Och det förhåller sig så, att himlen och jorden förgås och förvandlas, till skillnad från Gud som förblir, och till skillnad från Kristi Ord som inte förgås.

De gamla lutherska teologerna har inte varit överens om huruvida detta skall förstås som en fullständig tillintetgörande (*interitus mundi secundum substantiam*) eller bara som en förvandling eller transformation (*interitus mundi secundum accidentia*). Luther, Brenz och andra lärde en förvandling huvudsakligen utifrån Rom. 8:21. Luther: ”Det är ett tröstligt talesätt, att Paulus inbegriper hela skapelsen, som om den var en person som tillsammans med oss trängtar efter att komma ut ur detta livet och in i ett annat ... alldeles som solen som ännu inte befinner sig i sin rätta härlighet, därför att den är underkastad förgänglighet, men som inväntar det slut som är satt för den, när dess tjänst en gång upphör. På det väntar den liksom hela skapelsen och alla heliga med idel suckan.”⁴²

Liksom Gerhard, Quenstedt och Calovius antar de flesta gamla lutherska teologer en total, substantiell världsundergång, *quoad substanti-*

⁴¹ WA 47, 102 f.

⁴² WA 41, 312.

am.⁴³ Trots detta säger Gerhard: ”Åsikten om världens undergång enligt dess väsen försvarar vi inte såsom en trosartikel, utan vi säger att denna åsikt bättre motsvarar de starka utsagorna i Skriften som handlar om världens ände.” Alla som antar en förvandling av de skapade varelserna och tingen måste naturligtvis lära en förvandling där världen i hela sin nuvarande skepnad (1 Kor. 7:31) verkligen förgås eller upphör på den yttersta dagen. Så även Luther: ”Allt skall upphöra som hör till det timligt godas väsen, vadhelst som tillhör detta förgängliga livet och dess verk.”⁴⁴

7. Den eviga förtappelsen

(De damnatione aeterna)

Att det finns en evig förtappelse, som drabbar människorna efter detta livet på grund av deras synder, kan i någon mån inses med hjälp av naturens ljus. Denna kunskap hör till Lagens område, och Lagen verkar även i den naturliga människan inte bara i sin normerande kraft utan också i sin dömande och fördömande kraft (Rom. 2:15). Därför möter vi hos hedningarna läran om Hades med dess straff efter detta livet.⁴⁵

Den heliga Skrift lär den eviga förtappelsens faktum så klart och tydligt, att den inte kan förnekas med mindre än att man förkastar Skriftens auktoritet. Skriften ställer emot varandra de troendes eviga salighet och de otroendes eviga förtappelse, så att ett förnekande av den eviga förtappelsen tvingar till ett förnekande av den eviga saligheten (Matt. 25:46). Detta sätt att ställa dessa ting emot och bredvid varandra förekommer även på annat håll i Skriften (Joh. 3:36 m.fl.). Därmed utesluts möjligheten att åberopa den omständigheten att ordet ”evighet” används i Skriften även med syfte på begränsad tid (2 Mos. 12:14, 24, 21:6 osv.), och därför måste vi ta attributet ”evig” i dess egentliga, stränga betydelse, dvs. i betydelsen ”utan ände” (*sine fine*), på alla de skriftställen där det används vid beskrivning av varaktigheten i de ogudaktigas straff (2 Tess. 1:9, Matt. 18:8, Mark. 3:29).⁴⁶

⁴³ Jfr Gerhard, Loci, De Consum. Sec., 37-63.

⁴⁴ WA 36, 634.

⁴⁵ Jfr t.ex. Aischylos Eumeniderna V, 259 ff.

⁴⁶ Jfr Apologin, SKB, s. 237: ”men de ogudaktiga skall han döma att med djävulen pinas utan ände.” Se även Augustana, art. XVII, SKB s. 62.

Det är begripligt att invändningar mot att helvetets eviga straff har gjorts under alla tider, därför att tanken på en smärta som aldrig tar slut är en tanke som förfärar och överstiger förståndet hos förnuftiga varelser utrustade med medvetande. Till grund för alla dessa invändningar ligger en felaktig princip, nämligen antagandet att det är rätt och riktigt att mäta Guds väsen och Guds handlande utifrån våra mänskliga tankar och överväganden. Detta gäller särskilt dem som finner den eviga förtappelsen av en del av mänskligheten vara oförenlig både med enheten i den gudomliga världsplanen (en "dualism") och med den gudomliga kärleken eller med den gudomliga rättvisan. Dessa tänker sig att människor istället för att hemfalla åt förtappelsen skall bli saliga genom att de så småningom bättrar sig på den andra sidan, eller att de gudlösa vid ett senare tillfälle helt och hållet skall tillintetgöras. Mot detta skall man hålla sig till grundregeln att Guds väsen, egenskaper och handlande ligger bortom varje mänsklig horisont (1 Tim. 6:16), och att vi människor således inte kan veta något *a priori* om vad som överensstämmer med eller strider emot Guds väsen och egenskaper. Kunskap om sådant kan vi få endast i Guds Ord.

Den eviga förtappelsens väsen består i att för evigt bli förkastad från Guds ansikte eller i att för evigt bli bannlyst från gemenskap med Gud (Matt. 25:41, 8:12). Människan är skapad till Gud, dvs. till att ha sin existens i gemenskap med Gud. Därför är det så, att liksom livet i gemenskap med Gud är människans högsta fröjd och glädje (Matt. 17:4), så är det förbundet med den största kroppsliga och själsliga smärta att vara förkastad från Guds ansikte. För att beskriva fördörelsens tillstånd använder Skriften visserligen olika uttryck, men alla betecknar intensiv smärta till kropp och själ (Rom. 2:9, Luk. 16:23-24, Mark. 9:43-44, Matt. 8:12, 13:50, Mark. 3:29 m.fl.). Det finns i detta livet ingen analogi som räcker till för att ens i någon mån belysa den eviga pinan i helvetet.

När det gäller frågan huruvida helvetets lågor skall förstås som materiella eller immateriella, talar våra lutherska teologer med stor återhållsamhet. Gerhard lutar personligen mot den materiella uppfattningen, medan Quenstedt är en mera bestämd förespråkare för den immateriella uppfattningen.⁴⁷ Quenstedt vill ta helvetets lågor som bildlig beteckning för största pina, därför att Skriften även i andra avseenden talar om ting i samband med den tillkommande världen med uttryck som

⁴⁷ Jfr Syst. I, 820 ff.

hör hemma i detta livet (Matt. 8:11, Luk. 22:30, Jes. 66:24). I regel avslutar de gamla teologerna diskussionen om denna fråga med påpekan-
det: ”Det är bättre att bekymra sig mera om på vad sätt vi genom sann
bot skall undfly den eviga elden än att gagnlöst strida om eldens be-
skaffenhet” (Gerhard). Säkert är att inga ateister finns i helvetet, efter-
som de fördömda faktiskt upplever Gud som den rättvise domaren.
Tanken att det inte finns någon Gud bedrar människorna sig själva och
andra med, men den kan inte längre uppstå i helvetet.

Till frågan, om man skall hävda att de förtappade oupphörligen syn-
dar, är följande att säga. Eftersom de förtappade förblir moraliska väsen
som är underkastade Guds Lag, men ändå inte är som Guds Lag vill att
de skall vara, så finns hos dem ett oupphörligt syndande. Åsikten att
helvetets straff skulle tjäna som ett luttringsmedel (hypotetisk förtap-
pelse) är lika obiblisk som åsikten att dessa straff är medel till förintel-
se. Huruvida de förtappade kommer att ha möjlighet att genom yttre
handlingar oupphörligt smäda Gud, vågar många lutherska teologer inte
yttra sig om. Med rätta tolkar de Upp. 16:11 som syftande på de gudlö-
sas beteende under jordelivet. Även när det rör sig om att beskriva de
förtappades tillstånd till kropp och själ i helvetet, måste vi hålla oss
inom de gränser som Skriftens uttryck sätter.

Grader i förtappelsen alltefter syndernas tyngd lärs klart i Skriften
(Matt. 11:22). Det svåraste straffet drabbar föraktet för det rikligt för-
kunnade evangeliet (Matt. 11:16-24). Angående förtappelsens ort är det
bäst att avstå från varje ortsangivelse av geografisk eller annan art. Det
är detta som de lutherska teologerna menar, när de talar om helvetets
”någonstans” (*‘pou’ inferni sive damnatorum*). Men de tar avstånd från
att uppfatta detta ”någonstans” som en bestämd fysisk ort, därför att det
saknas skriftbelägg för det.⁴⁸ Positivt framställt kan vi säga, att helvetet
är där Gud uppenbarar sig i sin eviga, straffande rättvisa på de förtap-
pade genom att för evigt bannlysa dem från sitt ansikte. Även här
tillägger de lutherska teologerna, med kyrkofädernas som förebild, den
praktiska tanken att vi inte bör befatta oss så mycket med att bestämma
platsen för helvetet, utan istället ägna oss åt frågan hur vi skall undgå
helvetet. Eller med Chrysostomus ord: ”Vi söker inte var det är, utan
hur vi kan undfly det.”

⁴⁸ Jfr Quenstedt, Syst. I, 810.

Därför att Kristus i sin ställföreträdande tillfyllestgörelse är försoningen för hela världens synd, förhåller det sig enligt Skriften sakligt sett så, att det å ena sidan är tron allena som saliggör, medan det å andra sidan endast är otron som verkligen fördömer (Joh. 3:36, Mark. 16:16). Detta kan sammanfattas så här: Det är visserligen så, att arvsynder och gärningssynder i sig själva (*natura sua, ut sic, meritorie*) fördömer. Det måste framhållas för alla som förringar syndens betydelse. Men i själva verket (*actu*) är det endast otron som fördömer. Det måste framhållas för alla som förringar Kristi verk, nämligen försoningen av alla människor med Gud som Kristus verkat genom sin *satisfactio vicaria*.⁴⁹ Där emellertid otron finns, återfår även alla andra synder sin fördömande karaktär. Detta lär Skriften på alla ställen där vid sidan om otron även de övriga synderna nämns som orsak till fördömmelse (Ef. 5:6, Gal. 5:19 ff, 1 Kor. 6:9-10, Upp. 22:15).

Syftet med Skriftens lära om det förfärande faktum att det finns en evig förtappelse är att varna för otro inför evangeliet och för köttslig säkerhet och därigenom rädda människor undan den eviga förtappelsen. Detta var syftet med förelöparen Johannes Döparens stränga botpredikan: "Gör bättring, ty himmelriket är nära" (Matt. 3:2, 12). Det var också syftet med Kristi botpredikan (Matt. 8:11-12, Mark. 9:43 ff, Matt. 24:48-51, 26:24). Det är över huvud taget Skriftens syfte med Lagens predikan (Rom. 1:18, 2:5 m.fl.). Detta syfte omintetgörs av alla teologer som behandlar Skriftens lära om den eviga förtappelsen som om den vore något diskutabelt som teologer skall ge expertutlåtanden om. Somliga förnekar den eviga förtappelsen helt och hållet, andra ersätter den med läror som är "mer värdiga" Gud och bättre motsvarar "det kristna medvetandet". Till dessa läror hör den totala förintelsen av de gudlösa, "den hypotetiska förtappelsen", möjligheten till omvändelse efter döden osv.

Mot alla sådana föreställningar lär Skriften den eviga förtappelsen som ett faktum som inte kan omkullkastas. Därför har den kristna kyrkan att förkunna den utan reservation och utan ursäkt både inför världen och i sin egen mitt. De "barmhärtiga" teologerna (*misericordes theologi*), som man har kallat dessa förnekare och kritiker av Skriftens lära om den eviga förtappelsen för,⁵⁰ är i själva verket obarmhärtiga människor. Istället för att varna människorna för helvetet och på så sätt rädda

⁴⁹ Jfr ibid. s. 807.

⁵⁰ Jfr Quentstedt, Syst. I, 828.

dem undan helvetet, låter de, vad dem själva anbelangar, människor hemfalla åt evigt fördärv.

Även kalvinisterna motverkar syftet med Skriftens lära om den eviga förtappelsen genom att lära att Guds vilja från början är tvådelad, nämligen på så vis att Gud på förhand vill förhärliga sin nåd på en del av människorna och förhärliga sin straffande rättfärdighet på den andra delen. Att detta strider mot Skriftens lära, och att det ligger i sakens natur att det leder till förtvivlan och alltså in i den eviga förtappelsen, har vi tidigare upprepade gånger visat. Förvisso tjänar den eviga förtappelsen även till att belysa Guds straffande rättfärdighet. Men detta sker mot den första och ursprungliga nådevilja som Gud för Kristi skull hyser mot alla människor (Joh. 3:16-18). Den eviga förtappelsen är Guds straffdom som kommer över dem som föraktar hans nåd (Mark. 16:15-16).

8. Den eviga saligheten

(De beatitudine aeterna)

Att det finns en evig salighet som består i att skåda Gud, och i vilken människan till kropp och själ är salig, får man reda på endast från Guds uppenbarelse i Ordet, nämligen ur evangelium om Kristus. Liksom den naturliga teologin inte vet något om Guds Sons människoblivande, så har den inte heller någon kännedom om den eviga salighet som Guds människoblivne Son förvärvat åt människorna genom sin *satisfactio vicaria*, och som kommer dem till del som tror på Kristus.

Den kristna läran om den eviga saligheten får inte förväxlas med den hedniska läran om själens odödlighet. Om alla hedningar, även de vetenskapligt bildade som i likhet med bl.a. Platon gjort betraktelser angående själens odödlighet, säger Paulus att dessa är utan hopp (Ef. 2:12). Att hoppet om den eviga saligheten endast finns i förbindelse med tron på evangelium om Kristus får sitt uttryck redan i Joh. 3:16.

Den eviga saligheten består i att skåda Gud, dvs. människan är salig genom att skåda Gud ansikte mot ansikte. Medan de troende i detta livet bara känner Gud genom Ordet, alltså i bilder (*cognitio Dei abstractiva*), ger Gud sig till känna för de saliga utan bild och täckelse, omedelbart, ansikte mot ansikte (*cognitio Dei intuitiva*). Skriften lär uttryckligen i 1 Joh. 3:2 att detta skådande av Gud är orsaken till saligheten, därför att människan därigenom till kropp och själ genomstrålas av

Guds härlighet. I jämförelse med den gudskunskap som de kristna har i detta livet genom Ordet betecknar Skriften den gudskunskap som de kristna har i det kommande livets skådande av Gud som fullkomlig (1 Kor. 13:8-12). Det beror på att den gudskunskap som vi kristna kommer äga i himlen inte längre är fragmentarisk ("ett styckverk"). Vid framställningen av saligheten talar de lutherska teologerna med rätta om det saliga skådandet av Gud, *visio Dei beatifica*, i vilket varje avfall från Gud är uteslutet. Bortsett från att det i himlen inte längre finns några förförande makter (Upp. 20:10), kommer de saliga att njuta skådandet av Gud på ett så fullkomligt sätt, att varje längtan efter något annat gott helt och hållet är uteslutet.⁵¹

När det gäller det sätt på vilket skådandet sker, har man undrat om det skall ske med de kroppsliga ögonen (*visio corporalis*) eller bara med de andliga (*visio mentalis*). Skriftens uttryck, som t.ex. "ansikte mot ansikte", pekar mot ett *visio corporalis*, dvs. ett skådande av Gud med de kroppsliga ögonen. Frågan om hur detta är möjligt bör inte bekymra någon kristen människa. Förutom Gud kommer de saliga även att känna igen varandra, även sådana kristna som de inte känt i detta livet (Matt. 17:3-4). Huruvida de saliga även kommer att känna till de förtappade i helvetet, är en fråga som det är bäst att lämna obesvarad. Samtalet mellan Abraham och den rike mannen i Luk. 16:23 ff. hör till de sidodetaljer som man inte skall läsa ut för mycket av.⁵² Om de saliga skulle känna igen de förtappade, kommer denna kännedom inte att fördunkla deras salighet, därför att deras vilja på ett fullkomligt sätt överensstämmer med Guds vilja.⁵³

Negativt sett beskriver Skriften saligheten som att fullständigt vara befriad från allt ont (2 Tim. 4:18, Upp. 7:16-17, 21:4), positivt sett som att vara full av utesäglig glädje (1 Petr. 1:8, Ps. 16:11, jfr Joh. 17:24). Redan att det himmelska livet beskrivs som något som här på jorden är fördolt med Kristus i Gud pekar på att himlens salighet ligger bortom allt som kan begripas i detta livet. För att ge oss någon uppfattning av härligheten i det himmelska arvet begagnar sig Skriften av olika bilder som är tagna från detta livets förhållanden (Matt. 25:10, Upp. 19:9, Matt. 8:11, Luk. 22:30 m.fl.). Skriften säger uttryckligen att det rör sig om bilder, genom vilka den andliga glädjen i himlens salighet beskrivs i

⁵¹ Jfr Gerhard, Loci, De vit. aet., 75.

⁵² Jfr Luther, WA 10:3, 192.

⁵³ Jfr Gerhard, Loci, De vit. aet., 148.

kontrast till jordisk härlighet (Luk. 22:24-30, Matt. 22:30, 8:12). Vidare lär Skriften tydligt att de kristnas kroppar också blir delaktiga i saligheten (1 Kor. 15:44, Fil. 3:21, Matt. 13:43). Fullkomlig odödlighet, kraft och skönhet skall smycka kropparna, därför att synden är fullständigt avlägsnad (1 Kor. 15:42-43). Språket i himlen skall vara det himmelska språket som aldrig kan talas på jorden (2 Kor. 12:4).

Det finns inga *grader* i saligheten, därför att alla saliga är saliga på ett fullkomligt sätt, dvs. var och en av dem kommer för egen del ha nog i sitt skådande av Gud. Däremot ger oss Skriften anledning att lära grader av härlighet alltefter skillnader i arbetet och troheten här på jorden. Därför gäller satsen: En enda salighet åt alla heliga, men olika härlighet, *Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar*. För denna sats har man med rätta åberopat skriftställen som 2 Kor. 9:6-7 och Dan. 12:3. Luther säger: ”Det är sant, att det även i det andra livet kommer att vara en skillnad, alltefter hur de [kristna] arbetat och levt här. ... Den ene kommer att ha större klarhet än den andre, såsom den som i sitt ämbete arbetat eller lidit mera. ... Alltså kommer var och en efter sitt ämbete att ha sin olikhet och ära, och ändå skall det vara en Gud och Herre i alla och en enda glädje och salighet.”⁵⁴ Det säger sig självt att graderna i den himmelska härligheten inte kommer att framkalla avund, utan istället lovprisning av Gud, eftersom det i himlen inte längre skall finnas någon synd.

Den rumsliga lokaliseringen av salighetens himmel skall inte heller fastställas. Liksom de fördömdas ”någonstans”, *'pou' damnatorum*, är där Gud uppenbarar sig i sin eviga, straffande rättfärdighet, så är de saligas ”någonstans”, *'pou' beatorum*, där Gud låter sig skådas i oförtäckt härlighet, ansikte mot ansikte. Änglarna är under sin tjänst på jorden samtidigt i himlen, därför att de alltid skådar Guds ansikte (Matt. 18:10, Luk. 1:19).

Som sådana som är delaktiga i den eviga saligheten nämner Skriften alltid bara de människor som i detta livet har trott på Kristus (Joh. 3:16 ff). Någon annan väg till salighet uppenbarar inte Skriften, och en kristen lärare bör inte drista sig att väcka förhoppningar om en omvändelse efter detta livet eller – vilket är värre – att förklara hedningarna saliga på grund av deras borgerliga rättfärdighet, *iustitia civilis* (Ef. 2:12).⁵⁵ Kristus befaller sin kyrka att i hans namn predika omvändelse och syn-

⁵⁴ Jfr WA 36, 635.

⁵⁵ Jfr Luther, WA 54, 142 f.

deras förlåtelse för alla folkslag (Luk. 24:47) för att på så vis ”öppna deras ögon, så att de omvänder sig från mörkret till ljuset, och från Sattans makt till Gud, på det att de må, genom tron på mig, undfå syndernas förlåtelse och få sin lott bland dem som är helgade” (Apg. 26:18). Att det kommer an på tron på Kristus i detta livet framgår 1. av den förmaning som riktas till Ordets tjänare att utöva sitt ämbete med flit och trofasthet, för att de inte genom lättja och otrohet skall göra sig skyldiga till att själar går evigt förlorade (Hes. 3:18-19, 2 Tim. 4:1-2, 2:23-26, 1 Tim. 4:15-16), 2. av uppmaningen till alla kristna att genom undervisning, förmaning och tillrättavisning ta sig an den broder som försyndar sig och löper risk att förlora sin själ (Matt. 18:15-17), 3. av uppmaningen till alla kristna att föra en oklanderlig vandel inför världen, för att de inte genom att vara till anstöt skall medverka till världens eviga fördärv (Matt. 18:7).

Liksom läran om den eviga förtappelsen har syftet att varna för otro och köttslig säkerhet och därigenom rädda människor undan den eviga förtappelsen, har Skriftens lära om den eviga saligheten syftet att locka till tro på evangelium och att hålla ut i denna tro och således att hjälpa oss att nå saligheten. Ett kristet liv är otänkbart utan ständig orientering utifrån det vissa hoppet om evigt liv (Tit. 2:13).⁵⁶ Vi får inte glömma att de kristna här på jorden inte uppskattas och behandlas i enlighet med deras höga stånd – lika litet som Kristus själv blev det (1 Joh. 3:2). För att de, trots denna omständighet och de därmed förknippade bedrövelserna, inte skall tröttna, riktar de sina blickar mot den eviga saligheten i himlen såsom Kristus ber dem göra (Matt. 5:12).

Det är i synnerhet evangeliets lärare i kyrka och skola som inte får det erkännande som tillkommer dem. Evangeliet om den korsfäste Kristus har världen aldrig uppskattat (1 Kor. 1:23), och det kommer att vara så ända till den yttersta dagen (2 Tim. 4:1-8). Men mitt i allt detta tröttnar de inte, utan vinner en härlig seger (Rom. 8:37) när de har det himmelska bröllopet för ögonen enligt apostelns förebild (2 Tim. 1:12).

Luther skriver: ”Vi har löftet och hoppet om himlen, och belöningen och kompensationen för denna tidens lidanden blir så stor, att vi kommer att göra oss många förebråelser, för att vi på grund av världens ringaktning och otack någonsin suckat eller fällt en tår. Varför, kommer vi att säga, har vi inte lidit ännu svårare ting? Hade jag någonsin trott,

⁵⁶ Jfr Luther, WA 34:2, 108 ff).

att det skulle bli en så stor härlighet i det eviga livet, så skulle jag inte rygga tillbaka, om jag än skulle ha lidit ännu mycket mer.”⁵⁷ Denna praktiska synpunkt gäller även för den kristne dogmatikern, när han skall lära ut hela den kristna läran och i synnerhet läran om eskatologin.

Därmed är vi framme vid den sista viktiga punkten. Eskatologin har ägnats särskild uppmärksamhet i synnerhet efter första världskriget. Robert Jelke ger en kort men träffande översikt i Luthardts Kompendium.⁵⁸ Men man har på ett betänkligt sätt avvikit från den ortodoxa lutherska framställningen av eskatologin.

För t.ex. Barth är eskatologin ”den situation, i vilken människan inser sin begränsning och väntar på Guds rike”. Enligt Paul Althaus finns det en ”axiologisk eskatologi, dvs. att här på jorden upplevs ett sista obetingat värde, och sedan en teleologisk eskatologi som frågar efter mål, syfte och ände och som uppträder där det sista obetingade värdet, som den axiologiska eskatologin handlar om, blir historia och verklighet.” Vid behandlingen av eskatologin förlorar man sig på sina håll i filosofiska diskussioner om tidsproblemet.

I alla dessa fall hamnar man i själva verket ”på avstånd från den bibliska förväntan efter änden”. Det är inte heller tillräckligt, om man knyter en skriftenlig hinsides tro till Kristi person. Jelke påpekar med rätta, att ”just vid lärostycket om eskatologin måste större betydelse tillerkännas Skriftens ord, just när det gäller detaljer”. Han har rätt när han säger: ”Ju mer ogenomträngliga de föremål är som skall behandlas i eskatologin, och ju säkrare det är att en exakt kunskap om just dessa föremål kommer först med den uppfyllande verkligheten, desto mer måste teologin hålla sig till det normerande gudsordet.” Jelke har emellertid fel när han säger: ”Det är självfallet, att dogmatikern härvidlag inte bara skall ta till sig enskilda skriftutsagor, utan han måste försöka få fram dem utifrån Skriftens mitt.” Därmed lämnar Jelke den biblisk-lutherska dogmatikens ståndpunkt och avviker också just från Luther, som särskilt i samband med läran om eskatologin inte låter något annat än Skriften gälla som lärans källa och norm. I sin nionde predikan över Matt. 24 skriver Luther alldeles särskilt med tanke på de yttersta tingen: ”Den som inte rådfrågar Skriften, han kommer inte att veta något alls.

⁵⁷ WA 44, 347.

⁵⁸ 14:e uppl., s. 429 ff.

Nu vet vi hur vi skall dö, vart vi skall fara, och även hur vi kan undfly döden. Detta lär vi oss endast ur den heliga Skrifts bok.”⁵⁹

Jelkes egen mening är att ”filosofiska diskussioner i hela frågan (om eskatologin) bara har sekundär betydelse”. I själva verket har filosofiska synpunkter inget värde alls, när det gäller läran om de yttersta ting-
en, därför att endast Gud kan tala om för oss vad han gör med oss människor i tiden och i evigheten. Den teolog som verkligen vill lära Guds Ord, skall alltså i tro ta emot Skriftens klara ord och vidarebefordra dem klart och oförfalskat. Luthers ”Guds Ord och löfte skall bestå” finner sin tillämpning inte minst ifråga om lärostycket om eskatologin. Den som inte rådfrågar Skriften här, kommer förvisso ”inte att veta något alls”.

SOLI DEO GLORIA

⁵⁹ Pred. 4:e sönd. i Advent, 21 dec. 1539, WA 47, 603.

EVANGELISK-LUTHERSKA

KYRKAN I SVERIGE

www.evluth.se