

Längtan efter visshet: en studie av trossynen inom den lutherska ortodoxins föreställningsvärld

Carola
Nordbäck

Längtan är själens fot. Vår själ nalkas inte mysteriet med mindre än att hon längtar därefter; men en själ som har mättat sig med världens vederkvickelser, kan inte längta efter himmelsk hugsvalan.

Orden ovan återfinns i en andaktsbok från 1606 skriven av den tyske teologen Johann Gerhard.¹ Hans sällsamma metafor bildar utgångspunkten för denna artikel. Den längtan han talar om bar i riktning mot religionens möte med Gud, och de teologiska texter som han skrev formade en fast grund för den lutherska ortodoxi som utvecklades under 1600-talet. Även de svenska teologer som verkade vid 1700-talets början sökte, i Gerhards anda, ontisk och epistemisk visshet i det efterlängtrade gudsmötet. Den sanning som de fann kom dock att ifrågasättas och undermineras under det århundrade som följde. Men vi skall inte följa 1700-talets utveckling här, utan fördjupa oss i det lutherska tänkande som präglade inledningen av seklet. Med utgångspunkt i tidigare forskning, kyrkans bekännelseskriterier och ett antal nedslag i teologisk litteratur från både 1600- och 1700-talet granskar jag hur den religiösa tron beskrevs och uppfattades. Begreppen *tro* och *vetande* står i fokus för analysen och uppsatsens tvärvetenskapliga utgångspunkt är medvetet vald för att skapa infallsvinklar i materialet som normalt inte förekommer inom de enskilda disciplinerna kyrkohistoria och idéhistoria.

Kyrkans uttalade ideologi vid 1700-talets början innebar en strävan efter enighet, konformism och bekännelsestrohet.² De konklusioner som undersökningen resulterar i bygger därför på antagandet att kyrkans grundläggande texter bör kunna användas för generella slutsatser kring ortodoxins kollektiva uppfattning i olika frågor. Givetvis fanns det skilda uppfattningar bland prästerskapet. Icke desto mindre var prästerna bundna till den gällande utformningen av kyrkans tro. Därmed är också den kollektiva utformningen av läran ett centralt undersökningsobjekt och en förutsättning för vidare analyser av enskilda prästers ställningstaganden.

Vid 1700-talets början levde fortfarande filosofin och teologin i en form av symbios. Det fanns ett motsatsförhållande mellan dessa kunskapsvägar – filosofin var förnuftets väg till vetande medan teologin främst utgjorde hjärtats väg till insikt och upp-

lysning.³ Enligt de lutherska teologerna vid seklets början kunde människan inte nå Gud med hjälp av enbart logik och rationellt tänkande. Gud hade i stället, via sitt Ord, öppnat en annan dörr för människan. Den rätta dörren – förnuftet – hade stängts i samband med människans syndafall. Visst stod den på glänt en aning, naturens lag var fortfarande åtkomlig via förnuftet, men den var likafullt oanvändbar på vägen mot frälsning, och bakom dörren lurade djävulen.

Begrepp

De båda begreppen *tro* och *vetande* uppfattas ofta som en dikotomi där *tro* står för föreställningar som har med religion att göra och begreppet *vetande* sammankopplas med vetenskapligt tänkande och kunskapsproduktion. Denna tolkning av begreppen är ett hinder för den historiska analysen eftersom den inrymmer en normativ kunskapssyn som lätt leder till ett osynliggörande av förnuftsanvändandet inom det religiösa området och trosutsagorna i det vetenskapliga tänkandet. Dessutom uppfattades inte begreppen som varandras motsatser inom den lutherska föreställningsvärlden kring sekelskiftet 1700. Den konflikt mellan religiös *tro* och *vetenskap* som återfinns i vår tid hade ännu inte utvecklats och nått sådan styrka att den fått kyrkans kunskapsanspråk att omvandlas och reduceras. Denna kritik innebär givetvis inte att begreppen förkastas i analysen. De utgör kärnan i en fundamental epistemologisk fråga som människan har brottats med alltsedan antiken. Då handlade det om sökandet efter en metod för att kunna skilja *episteme*, den säkra kunskapen och vetandet, från *doxa*, trosutsagorna och åsikterna.⁴ Inom den vetenskapsteoretiska och religionsfilosofiska debatten har begreppsparets dikotoma karaktär ifrågasatts, försvarats och nyanserats, men strävan efter att uppnå *vetande* utgör trots allt grunden och förutsättningen för all vetenskaplig verksamhet, inklusive föreliggande artikel.

Ordet *tro*, eller *trosutsaga*, uppfattas här som ett försanthållande – ett antagande om att ett visst påstående är sant och därmed överensstämmer med verkligheten. Men *tro* indikerar att det är ett försanthållande som inrymmer ett visst mått av ovisshet. Man kan vara övertygad om något utan att man vet om det är sant eller ej. Framtiden kan vi exempelvis endast formulera trosutsagor om.

Vetande uppfattas som försanthållanden med en högre visshetsgrad än trosutsagor. Vissheten baseras på någon typ av yttre bevis, logiska argument eller erfarenhet. Men i grund och botten är både trosutsagor och vetandepåståenden en fråga om försanthållanden. Inom den vetenskapliga kunskapsproduktionen är trosutsagorna oavbrutet sammanlänkade med vetandet. Tolkningar, hypoteser, fakta, empiriska observationer och logiska slutsatser utgör varpen i den vetenskapliga verklighetsbeskrivningen/väven.

Den består av sådana försanthållanden som är godtagna efter logisk-kritisk koherensprövning. Vi förväntar oss samtidigt att det skall finnas en korrespondens mellan det vetenskapliga vetandet och den verklighet som vetandet omfattar.⁵ Samma krav, men outtalade och i vagare form, återkommer även i vardagens produktion av vetande. Den intuitiva logik som återfinns i människans tänkande i form av det praktiska och vardagliga förnuftet förblir dock oftast implicit, medan det vetenskapliga förnuftsbaseade tänkandet är reglerat och bygger på en medveten reflektion.⁶

Definitionen ovan avviker delvis från det sätt varpå vetenskapsteoretiker vanligtvis skiljer mellan tro och vetande. Alltsedan Platons tid har det etablerade sättet att undersöka vad som är sann kunskap, när en människa kan hävda att hon egentligen *vet* något, inneburit att tre krav skall uppfyllas. Påståendet (P) måste vara sant, personen (A) måste tro att P är sant och slutligen bör A kunna ge goda skäl för P. Dessa kriterier gäller endast för propositionell kunskap. Begreppsbildning, klarhet och logik är centrala redskap för denna kunskapsform. All kunskap leder således inte till vetande. Det är endast konceptualiserad kunskap, sådan som kan formuleras i ord, påståenden och satser som vetandet omfattar.⁷

Jag tar inte ställning till det objektiva sanningskriteriet ovan utan studerar det andra och det tredje kravet på vetande.⁸ Det innebär bland annat att jag undersöker enskilda individers anspråk på att vara innehavare av vetande och deras relation till omgivande tankekollektivs vetandenormer. Det innebär också att gränsdragningarna och konflikterna mellan olika vetandeanspråk samt hur man legitimerar sina sanningsanspråk står i fokus. Detta perspektiv leder även till studiet av en särskild typ av försanthållanden – *vanföreställningar*.⁹ Sådana utsagor uppfattas av en eller flera individer som vetande, men definieras av omgivningen som falska försanthållanden eftersom de uppenbart strider mot det etablerade vetandet. Om en person håller fast vid sådana utsagor och påståenden som omgivningen inte kan uppfatta som meningsfulla skapas en kommunikationskollaps mellan individen och dennes omgivning. Detta illustrerar att de grundläggande koherens- och korrespondenskrav som formulerades ovan för den vetenskapliga kunskapsproduktionen också är giltiga på den individuella vardagliga nivån. Ett försanthållande måste vara kompatibelt, möjligt att tolka, inom ramen för den aktuella föreställningsvärlden för att kunna uppfattas som sant eller falskt. Dessutom måste försanthållandet kunna styrkas med trovärdiga argument för att talaren skall kunna övertyga åhöraren om påståendets sanningshalt.¹⁰

De dogmer som exempelvis kristendomen vilar på är, ur ett vetenskapligt perspektiv, snarast att uppfattas som vanföreställningar. De strider mot logikens och naturvetenskapens grundläggande lagar. De är inte empiriskt observerbara och därmed varken möjliga att verifiera eller falsifiera. Men om vi frågar en religiöst troende människa får vi förmodligen svaret att det inte är fråga om trosutsagor, utan om en visshet grundad på egna erfarenheter och sinnesintryck. Detta kan ses som en kollision mellan individens

subjektiva utsagor och vetenskapens intersubjektiva sanningskrav. På ett övergripande kunskapssociologiskt plan skulle man kunna beskriva detta som en kommunikationskollaps mellan olika föreställningsvärldar eller tankekollektiv.

Kollisionen kan förklaras på olika sätt. Man kan exempelvis diskutera i termer av *semantisk* respektive *kunskapsteoretisk* konflikt.¹¹ I det första fallet handlar det om de religiösa utsagornas mening och betydelse. Konflikten uppstår därmed i mötet mellan meningssystem där centrala begrepp har olika innebörder. Det religiösa språkets innehåll kan inte uppfattas inom ramen för det vetenskapliga språkets terminologi och begreppssystem och därmed kan inte heller det vetenskapliga koherenskravet tillgodoses. Den semantiska konflikten innebär i grunden även en ontologisk konflikt, eftersom de utsagor om verkligheten som den troende formulerar inte återfinns inom det vetenskapliga tänkandets grundläggande antaganden om verkligheten.

Den kunskapsteoretiska konflikten innebär å sin sida att de erfarenheter som det religiösa språket försöker kommunicera avvisas inom ramen för det vetenskapliga kunskapssystemets vetande- och sanningskriterier. Här återfinns exempelvis det vetenskapliga korrespondenskravet. Denna konflikt mellan olika vetandanspråk har vuxit i takt med den avteologisering av världsbilden som accelererade i samband med den naturvetenskapliga revolutionen. Så länge naturen, människan, samhällsordningen och hela kosmos uppfattades som yttringar av Guds allmakt och skapelse fanns en korrespondens mellan teologi och empiri. När vetenskapens alternativa tolkningar började vinna mark kan man säga att graden av koherens och korrespondens som den religiöst förankrade världsbilden tidigare hade varit bärare av successivt vittrade ned genom att sanningsvärdet i det äldre kollektiva vetandet urholkades.

Förståelsen av den beskrivna kommunikationskollapsen ovan kan även nyanseras genom en fördjupad diskussion kring begreppet *tro*. Det är vagt och mångtydigt och används för att beskriva såväl den religiösa tron som andra typer av försanthållanden. I exempelvis det engelska språket åtskiljs dessa företeelser genom de båda substantiven *faith* och *belief*.¹²

Mats Furberg har beskrivit olika former av trosbegrepp och menar att det religiösa trosbegreppet skiljer sig från den propositionella kunskapens perspektiv på tro och vetande. Den religiösa trons natur är i stället både propositionell och apropositionell och kan därmed inte helt och fullt uttryckas i ord. Den handlar mer om en form av visshet och förtröstan än om ett strikt försanthållande. En annan viktig skillnad mellan den religiösa tron och vetenskapliga trosutsagor är att gudstron innebär engagemang och etiska ställningstaganden, till skillnad från det intellektuella tänkandets mera opersonliga, sakorienterade och reflekterande trosutsagor. Den religiösa tron är också *intentionalt relationell*. Det innebär enligt Furberg att tron finns oavsett om Gud existerar utanför den troendes föreställningsvärld eller ej.¹³ Den religiösa tron resulterar därmed i ett direkt

vetande – den troende vet att han tror. Detta är något annat än att hävda den religiösa trossatsens sanningsvärde.¹⁴ Ordet *tro* är både ett verb och ett substantiv. Att tro (trosakten) är samtidigt att ha en tro (trosinnehåll).¹⁵ Den paradoxala slutsatsen blir därmed att den kristna människan *vet* (som subjekt i trosakten) att hon *tror* att hon *vet* (eftersom trosinnehållet utgörs av trovissheten).

Rainer Carls använder termen *kognitiv tro* för att benämna den typ av försanthållande som utgör gudstrons propositionella aspekt.¹⁶ Denna skiljs från *fiduciell tro*, som innebär tillit och förtröstan (av lat. *fiducia*, förtroende, förtröstan). Den tredje aspekten är den *testimoniella tron*, som är tilltro till utsagor där tilltron uppstår på grund av en auktoritets vittnesbörd, exempelvis lärare, föräldrar eller präster.¹⁷ Den fiduciella trosaspekten är en känslomässig attityd medan de kognitiva och testimoniella aspekterna handlar om individens sätt att förhålla sig till utsagor. Den kognitiva tron har erhållits via reflexion medan den testimoniella tron har erhålls via internalisering av auktoritetens påståenden.¹⁸ Denna distinktion innebär dock inte att de två sistnämnda aspekterna är fria från känslomässiga inslag.

Vi ser härmed att trobegreppets mångtydighet och vaghet delvis sammanhänger med att man använder det för att beskriva olika slags tro och inte närmare preciserar vad som åsyftas i det aktuella fallet. Det innebär inte att den religiösa tron är något unikt och väsensskilt från andra former av tänkande och trosutsagor. Kognitiv tro är en kunskapsmässig attityd till en proposition (en utsaga) oavsett om den handlar om Guds existens eller om relationer på aktiemarknaden. Den fiduciella tillitsaspekten återkommer i en rad mänskliga sammanhang och en mycket stor del av vårt kunskapsinnehåll är byggt på testimoniell auktoritestro.¹⁹ Den religiösa tron är en kombination av dessa trosaspekter och den resulterar i en specifik verklighetsuppfattning och självbild. Dessutom menar jag att sammansättningen mellan de olika tros-elementen har varierat över tid och mellan olika personer och grupper, och att begreppen kan användas som analytiska kategorier för att åskådliggöra dessa variationer.

Jag kommer att använda Carls' och Furbergs terminologi i analysen nedan genom att betrakta den religiösa tron som både propositionell och apropositionell samt bestående av en kognitiv, en fiduciell och en testimoniell aspekt. Furbergs betoning på trons handlingsaspekt är så fundamental att jag benämner den för trons *reciproka aspekt* och ställer den jämsides med de tre övriga aspekterna.²⁰ Med denna term avser jag den ömsesidighet som återspeglas i troshandlingarna i syfte att på ett begreppsligt plan skapa uttryck för mina empiriska observationer. Trons handlingsaspekt är nämligen central i det källmaterial som jag studerat. Där betonas ständigt de handlingar som individen utför med utgångspunkt i gudsrelationen – *trons verksamhet*.²¹ Betoningen på ömsesidighet innebär givetvis inte att den asymmetri som präglar den lutherska ortodoxins syn på relationen mellan Gud och människa osynliggörs.

Tro – otro

Det är dags att släppa fokuseringen på den moderna terminologin och i stället gå tillbaka till 1600-talets slut och den teologiska begrepps värld som var aktuell. Inte oväntat var begreppet tro (*fides*) i centrum för den lutherska läran. Tron allena (*sola fides*) var den fastställda vägen till rättfärdighet och salighet.²² Med ord, gärningar, känslor och intellekt skulle tron manifesteras.²³ Att tro var, ur individens perspektiv, att sätta sin tillit till den lutherska ortodoxins världsförklaring och att se sig själv som en del av detta symboliska universum. Men individen kunde inte uppnå den rätta tron av egen kraft. Den lutherska läran innebar att den tro som krävdes för att erhålla nåd upptändes av Gud. Detta var en effekt av att Ordet nådde individen i form av den kristna förkunnelsen.²⁴

Det var inte begreppet *vetande* som utgjorde motsatsen till *tro* i den lutherska ortodoxins teologi, utan begreppet *otro*.²⁵ De båda termernas betydelse illustrerades via en tolkning av den dikotoma relationen.²⁶ För att få insikt i relationen mellan tro och vetande är det därför nödvändigt att ägna tid åt att undersöka otron.

Philipp Melancton, en av huvudmännen i den lutherska reformationen och Martin Luthers främste medarbetare, menade att »tron är en säkerhet om det som inte syns».²⁷ Otron var i stället att fokusera på det synbara och jordiska. Att *tro* betydde både att hålla fast vid det som människan höll för sant och att lyda frivilligt. Det kan beskrivas som en kombinerad kognitiv akt och viljeakt.²⁸ Den dubbla betydelsen återfinns i andra begrepp som *trobet*, *trogen*, *trofast* och *trolovad*.²⁹ Denna innebörd av begreppet tro återkommer i ett annat centralt begrepp – *gudsfruktan*. Den gudfruktiga människan inordnade sina tankar och handlingar i enlighet med Guds vilja – hon trodde och lydde. Motsatsen, att vara *otroende* och *otrogen*, innebar därmed att inte tro och att svika ett trohetsförhållande – att vara *trolös*.³⁰ Otro gentemot Gud handlade om att människan svek sin Fader och sin Skapare. Samma förståelse av otro kommer till uttryck i ett annat fundamentalt teologiskt begrepp – *synd*. Synd var både olydnad och icke-tro.³¹ Denna begreppsliga cirkel sluts genom att otron enligt den lutherska läran var en central del av människans främsta synd – hennes *arvsynd*. Den innefattade bland annat okunskap om Gud, gudsförakt, avsaknad av gudsfruktan och förtröstan på Gud samt oförmåga att älska Gud.³² Arvsynden riktade människans strävan bort från det andliga livet och människans otro bestod således i en bortvändhet från Gud i form av en strävan mot det materiella och jordiska samt en ovilja och oförmåga att inhämta sann andlig kunskap.³³

På vägen mot tro stötte människan på krafter som motverkade den initierade processen. Det var främst arvsynden som medförde ett intellektuellt handikapp eftersom den förhindrade förnuftet att begripa och hantera de sanningar som fanns förborgade i den religiösa kunskapen. Det fanns även starka inslag av hot och belöning i den luthers-

ka ortodoxins lära, vilka bidrog till att rikta människors strävan mot Gud. De som hade erhållit den rätta tron utlovades salighet, medan de övriga fördömdes.³⁴ »Trones endalycht är thet ewiga lifwet», står det i en teologisk handbok och det beskriver det mål som hägrade för dem som uppnådde den åtrådda gudsrelationen.³⁵

Det var ingen lätt sak att komma till tro. Det fanns en rad ord som beskrev en människas oförmåga eller ovilja att inleda processen. Det var exempelvis ord som *vanthro*, *misstro*, *klentrogenhet* och *misstviwel*.³⁶ Dessa termer beskriver kognitiva tillstånd som ur ett vetenskapligt perspektiv kan tolkas som effekter av den upplevda diskrepansen mellan upplevd verklighet och de förklaringar som den lutherska läran erbjöd. Det var en oförmåga att till fullo ansluta sig till de försanthållanden som dogmerna var uttryck för. Men de var också uttryck för de känslor som kunde uppstå när individer mötte skilda och delvis konkurrerande ontologiska perspektiv. Sådana konkurrerande tolkningar kallades av teologerna för *villfarelser*.³⁷ Kyrkan besatt fortfarande tolkningsföreträdet rörande vad som var sann kunskap och vad som var villfarelser. Det sistnämnda kan därmed liknas vid det vi i dag benämner vanföreställningar. Det fanns en lång rad andra termer som alla beskrev vad kyrkan uppfattade som felaktiga och osanna ontologiska utsagor, exempelvis *falsk mening*, *irrlära*, *bädelse*, *vidskepelse* och *kätteri*. Mot dessa ställdes den *rena läran* – *Guds Ord* – som förmedlades genom Bibeln och sammanfattades i kyrkans *trosbekännelser*.³⁸ Det var också av stor vikt att varje kristen muntligt bekände sin tro. Att uttala en trosbekännelse var att formulera ett trohetslöfte. Orden var förbindande och därmed knöts lydningen och tron samman.³⁹

Förutom tvivlarna, de som inte kunde tro, fanns det sådana som inte ville tro. Det var sådana »sekra menniskior» som egentligen levde i en falsk säkerhet – icke-troende personer som drog spott och spe över de religiösa dogmerna och förkastade Guds löften.⁴⁰ Dessa förnekade således lödigheten i de religiösa försanthållandena. Dessutom fanns de så kallade hedningarna, de som ännu inte hade nåtts av Guds Ord.⁴¹

Vi finner här en epistemisk process där den otrogne syndaren stod på den ena ytterkanten och den pånyttfödde på den motsatta sidan. En känsla av visshet hade uppnåtts av dem båda, men sådant gick inte att använda som epistemisk demarkationslinje eftersom det fanns en falsk och en sann visshet.⁴² Mellan dessa positioner fanns olika tillstånd, alltifrån okunskap och tvekan när processen har inletts, till slutmålet – den omvändes känsla av en visshet bortom alla tvivel. Motpolerna i detta kombinerade epistemiska och ontologiska drama intogs av Satan och Gud.

De båda positionerna kontrasterades ofta med termer som *mörker* och *ljus*, *blindhet* och *seende* för att illustrera förnuftets och medvetandets förvandling i samband med omvändelsen i form av en kognitiv rörelse från otro till tro. *Upplysning*, *pånyttfödelse* och *omvändelse* var sådana begrepp som beskrev aspekter av den inre förvandlingen då den *nya människan* föddes.⁴³ Det första uttrycket för den nya människan manifesterades i sam-

band med dopet. Då inkluderades barnet i Guds frälsningslöfte och erbjöds därmed hans nåd.⁴⁴ Djävulens makt över barnet bröts, och via dopvattnet fick det inleda sin process mot pånyttfödelse. Enligt det lutherska synsättet var vattnet förenat med Ordet och via denna ritual upptogs barnet i den kristna församlingen genom att ett förbund knöts mellan barnet och Gud.⁴⁵

Den viktigaste förutsättningen för att människor skulle kunna inleda sin andliga utvecklingsprocess var att de nåddes av Guds Ord. Det var här som prästerskapet kom in i bilden. De undervisade människorna om »Trona och Sanningenes Kunskap» och menade sig därmed plantera »Jesu Christi Troo» i menighetens hjärtan.⁴⁶ Prästerskapet såg sig själva som församlingens lärare och herdar som åhörarna var skyldiga att lyssna, lära och följa.⁴⁷ Här finner vi den testimoniella trons grundläggande förutsättningar. Men därefter skulle tron fördjupas och övergå i en kognitiv tro. Det var inte tillräckligt att rabbla ord och bekännelser – församlingsmedlemmarna måste också kunna *förstå* och tillämpa kunskapen. Även i detta skede hade prästerskapet ett stort ansvar eftersom det skulle förklara läran och utföra kunskapskontroller i form av katekesförhör.⁴⁸ Detta handlade delvis om att förstå av egen kraft och med det egna förnuftet, men också om att låta den helige Ande upplysa förståndet när detta inte längre räckte till. Förståndet måste omvandlas, förnyas, så att det höll »alla Guds uppenbarade hemligheter för högsta Wijshet» och därmed även »all werldslig Wijshet för Galenskap».⁴⁹ När det gällde den kognitiva tron måste människan således kämpa mot sin natur och sätta sin tilltro till något som fanns bortom det synbara.

Men den kognitiva trons försanthållanden var inte tillräckligt för att en människa skulle kunna räknas som sant kristen. För detta krävdes en fiduciell tro.⁵⁰ Kyrkoherden i Falun Olof Ekman skrev att »nu är icke nog at Trones kunskap är i vårt hierta/ eller at wij samtyckia alt hwad Gud i sitt Ord oss föreskrifwit hafwer/ uthan en sann hier-telig och innerlig Förtröstan moste fullkomna vår Troo».⁵¹ Det krävdes således en för-tröstan och tilltro till det löfte som Gud hade givit människan enligt Bibeln. Den fiduciella tron föddes enligt Ekman ur en längtan i form av en andlig hunger.⁵² Om allt fortlöpte enligt planerna genomgick därefter människan en känslomässig process från hunger till andlig mättnad i form av en inre visshet. Tron uppnåddes när människan insåg att hon kunde förlita sig på att Gud skulle förverkliga sitt löfte till henne eftersom hans trohet mot människan var total. Kärnan i detta var således Guds trofasthet inom det ömsesidiga trohetsförhållande som den fiduciella trosvissheten handlade om.⁵³ När människan hade uppnått en äkta fiduciell tro resulterade det i uppriktiga reciproka troshandlingar och ett omvandlat inre liv. Dessa handlingar var det yttre tecknet på att individen var en sann kristen och därmed hade en levande tro.⁵⁴

Otron handlade om en kombination av oförmåga och ovilja att öppna sig för religionens sanningar. Den var ursprunget till all synd och den kognitiva och emotionella

startpunkten för varje människa i den andliga processen. Otron fanns i *hjärtans grund* och alstrade syndiga begär, tankar och handlingar.⁵⁵ Härav följer att den otrogne saknade en, flera eller samtliga av de fyra aspekterna. Han kunde uppleva en fiduciell tro, men utan de rätta kunskaperna uppfattades han av kyrkan som otrogen eftersom han var bärare av en falsk lära. Han kunde ha ytlig testimoniell tro, men sakna den kognitiva och den fiduciella. Därmed resulterade tron inte i de avsedda reciproka handlingarna. Men det fanns också otrogna som utförde alla de önskade yttre troshandlingarna, men de utförde dem i avsaknad av den fiduciella tron.⁵⁶ Såväl *tro* som *otro* var därmed begrepp som fokuserade den kristna läran, och de definierade relationen mellan intellekt, känsloliv och handlingar i förhållande till denna brännpunkt.

Ordet och den helige Ande

I de teologiska skrifterna nämns två viktiga kunskapskällor för den som ville komma till tro källor – Bibeln och den helige Ande. De kognitiva redskap som människan använde för att uppfatta och nå dessa källor var hjärtat, samvetet och förnuftet. Jag skall i tur och ordning säga något om dessa källor och om vägarna till trons kunskap.

Bibeln uppfattades av den lutherska ortodoxin som Guds uppenbarade Ord.⁵⁷ Att uppenbara något innebar enligt tidens språkbruk att göra det offentligt, att visa det öppet för omgivningen. Prästerskapet var därigenom *Ordsens Tienare*.⁵⁸ De bibliska skrifterna sågs som en form av uppenbarelse som var fixerad i skrift. Den innehöll Sanningen och det var människans plikt att anamma denna utan att förvanska den. *Trons vissbet*, dess sanningshalt, var självklar. Att tro var således att förlita sig på Sanningen.⁵⁹ Denna vissbet om Bibelns auktoritet brukar kallas *skriftprincipen*. Den möjliggjorde den lutherska kyrkans anspråk på att vara i besittning av den absoluta sanningen. Principen var central för den lutherska läran och skriftens auktoritet var själva kärnan i kyrkans självbild och i legitimeringen av dess maktställning.⁶⁰

Den lutherska ortodoxin var inriktad på människans tillägnelse av Guds Ord.⁶¹ Att läsa Bibeln var att inhämta bokstäver, ord och text som enligt kyrkan skiljde sig från alla andra, medan den hade en unik sanningskvalitet och dimension. Ordet hade en speciell kraft att både öppna människors hjärtan och upplysa deras förstånd. Denna kraft var den helige Ande.⁶² Den andliga upplysningen innebar att människans sinne, förstånd och hjärta fylldes av insikt så att hon kunde förstå Ordet ännu djupare. Detta var den främsta kunskapskällan, och det var således från Gud som den upplysande kraften kom.⁶³

Ordet hade samma kraft när det uttalades offentligt av en präst. Att predika innebar att förkunna Ordet.⁶⁴ Skriftprincipen innebar att det uppenbarade Ordet hade en egen självständig kraft och var därmed oberoende av den predikande prästens inre till-

stånd eller moraliska egenskaper. Detta var en central aspekt av kyrkans syn på det prästerliga ämbetet, eftersom rätten att uttyda och förklara Bibeln offentligt var kärnan i det prästerliga ämbetets privilegier.⁶⁵

I bekännandet av tron, *trosbekännelsen*, återkom grundtanken om Ordets betydelse och kraft. De förbindande orden var ett trohetslöfte som knöt människan till Gud. Människan tog till sig Ordet, det omvandlade henne, varefter hon upprepade det via bekännelsen.⁶⁶ Genom att uttala bekännelsen blev människan ett religiöst subjekt i förhållande både till Gud och till omvärlden. Trosbekännelsen var så att säga riktad åt två håll – uppåt och i sidled.⁶⁷ Den troende människan uppenbarade själv Guds Ord genom att formulera det offentligt via sin bekännelse samtidigt som hon formulerade sin egen identifikation som kristen.

Det fanns även förespråkare för en annan väg till andlig kunskap – den omedelbara inre andliga uppenbarelsen och upplysningen.⁶⁸ Denna väg var dock stängd enligt ortodoxin. I stället skulle människan möta Gud via hans skrivna ord.⁶⁹ Gud hade sagt det han ville, en gång för alla. Någon ny kunskap, som reviderade det tidigare sagda, var inte möjlig att erhålla.⁷⁰ Här kommer vi också in på en fråga som återkom under hela ortodoxins tidevarv – relationen mellan skriftens bokstavliga ord och den heliga Andes verkningar.⁷¹ Dessa två aspekter benämndes det *yttre ordet* respektive det *inre ordet*. Det förra uppfattades som skriftens bokstavliga ord medan det senare bestod av Andens verkningar i människan. Enligt den lutherska skriftprincipen sammanföll dessa aspekter.⁷² Resultatet blev att den helige Andes vittnesbörd och verkan knöts till mottagandet av ordet via skriften eller predikan.⁷³ Ytterligare en konsekvens var att kyrkan befäste sitt tolkningsföreträde rörande Bibeln.

Föreställningen om Ordets inneboende kraft kan tolkas på ett kognitivt och därmed ett epistemiskt plan. Det handlade om att tillägna sig *sanningens kunskap*.⁷⁴ Den hade en inneboende kraft att omvandla människan om åhöraren var villig att låta sig påverkas och ta emot denna nådegåva från Gud.⁷⁵ Guds immanens i Ordet utgjorde förutsättningen för det kognitiva språng som omvändelsen innebar för människan. Denna texttolkning förutsatte att bibelordet uppfattades som upphöjt och oantastligt.⁷⁶ Luther skriver exempelvis att »Guds ord ensamt är så heligt, att det vida öfvergår allt annat, hvad heligt kallas, ja det är den enda helgedom, som vi kristna veta af och hafva». ⁷⁷ I denna helgedom uppfattade teologerna att Gud fanns och att man bokstavligt talat kunde möta honom. Inom ramen för denna läsart fanns också föreställningen att Ordet nådde fler sinnen än synen och hörseln. Kommunikationen var inte enbart ett överförande av begrepp via ord utan det skedde något som skulle kunna beskrivas i termer av själslig beröring.

För att finna en väg till ökad förståelse för skriftprincipens samhällliga funktion kan man vända sig till språkvetenskaplig teoribildning, nämligen pragmatikens betoning

på språkets funktion. Jag syftar främst på talaktsteorin, formulerad av John Austin.⁷⁸ Anledningen till detta teorival är att skrifttolkningsprincipen innebar att man uppfattade Bibeln som Guds ord i form av ett samtal – Gud talade till människan. Det var inte ett monologiskt tal utan snarare ett dialogiskt. Via de reciproka troshandlingarna, såsom bönen, trosbekännelsen och gudfruktiga handlingar, gav människan en respons på Guds tilltal.⁷⁹ En sådan föreställning bör kunna analyseras inom ramen för talaktsteorin. I denna teori betraktas varje yttrande som en handling – en talhandling. Det tycks föra oss närmare den syn som man hade på Bibeln vid den undersökta tiden, och därmed borde det leda i riktning mot en ökad förståelse av de kommunikationsformer som kyrkan utnyttjade.

John Austin skiljer mellan tre aspekter av talhandlingen – den *lokuta*, *illokuta* och den *perlokuta* aspekten. Den lokuta aspekten är själva uttalandet, den illokuta aspekten är uttalandets innebörd i form av talarens avsikter, och den perlokuta aspekten är frågan hur uttalandet tas emot och uppfattas av åhöraren, det vill säga uttalandets effekter.⁸⁰ Jag har inga avsikter att uttala mig om de specifika avsikter och motiv som författarna hade i samband med texternas tillkomst. Diskussionen rör här enbart hur Bibeln tolkades och uppfattades av den lutherska ortodoxin vid 1700-talets början. Här passar dock begreppet illokut aspekt mycket bra in eftersom teologerna var inriktade på att utröna Guds avsikter med sitt Ord.

Kyrkans verksamhet uppfattades som en kommunikation mellan två parter – Gud och människan – där prästerna fungerade som språkrör och sändebud.⁸¹ Prästens två viktigaste uppgifter var enligt Luther att undervisa (*docere*) och att förmana (*exhortari*).⁸² Dessutom menade både Luther och Melancton att Bibeln främst bestod av två slags ord (talhandlingar). Det var dels *anvisningar* i form av lagen, dels *löften* i form av evangeliet. Melancton diskuterade även dessa talhandlingars perlokuta effekter. De förra var avsedda att *förskräcka* genom att anklaga, och de senare att lindra genom sitt goda budskap (*evangelia*) och därigenom *trösta*.⁸³

Luthers och Melanctons uppdelning i anvisningar och löften kan liknas vid en sorteringsprincip för en lång rad explicita talakter av olika karaktär som återfinns i Bibeln. Om man går till bibeltexterna återfinns exempelvis sådana illokuta talakter såsom *påståenden*, *fördömanden*, *bot*, *löften*, *önskningar*, *uppmaningar*, *förbud*, *befallningar*, *förutsägelser* och *domslut*. Dessa talhandlingar kan jämföras med den svenska kyrkoordningens föreskrifter från 1571 och anvisningarna i 1686 års kyrkolag. Predikoämbetets uppgifter specificeras enligt följande: *undervisa*, *trösta*, *förmana*, *ge råd och rättelser*, *hota*, *straffa* och *truga* (KO 1571), samt *undervisa*, *trösta*, *förmana*, *varna*, *straffa*, *bugsvala* och *vederkvicka* *åhörarnas samveten* (KL 1686).⁸⁴ Samtliga anvisningsverb kan sägas utgöra både en specificering av de centrala bibliska illokuta talakterna och de önskade perlokuta effekterna av dessa handlingar. Man uppfattade att Gud avsåg att trösta människan och därför uppmanades prästerna att ge tröst. Huruvida människor faktiskt också blev tröstade är en annan

fråga. Men samtliga talakter var avsedda att förändra åhörarnas attityder och därmed även deras handlingar genom att påverka deras affektiva och kognitiva tillstånd.

Dessa bibliska talhandlingar vidarebefordrades via prästerskapets förkunnelse till åhörarna och förstärktes ytterligare genom att kopplas till specifika ritualer, vilka uppfattades som det yttre tecknet på talhandlingens kraft och verkan.⁸⁵ Sådana talhandlingar som av egen kraft uppfattas ingripa i och förändra verkligheten benämns för *performativa talhandlingar*. Döpet och vigseln är sådana institutionella och därmed reglerade performativer. Även löften är en form av performativ talhandling.⁸⁶ Man skulle därmed kunna säga att kärnan i kyrkans verksamhet var att vidarebefordra en performativ talhandling (Guds frälsningslöfte) via ett antal reglerade performativer.

På ett övergripande samhälleligt plan kan man hävda att de talhandlingar som utfördes och vidarebefordrades av prästerskapet hade en ordnande och meningsskapande funktion i samhället. De erbjöd en tolkningsram som gjorde världen begriplig genom att peka ut vad som var mål, mening, sant, falskt, rätt och fel. De föreskrev en maktordning och inom ramen för denna kan man säga att prästerskapets uppgift var att uttröna Bibelns illokuta aspekter och vidarebefordra dem till den övriga befolkningen. Genom att tydliggöra och förstärka talhandlingarna maximerades möjligheterna för att de skulle få avsedd perlokut effekt, det vill säga åhörarna skulle komma till tro och därmed inordna sig och lyda.

För att en talhandling skall få avsedd effekt hos åhöraren krävs att vissa grundläggande sanningsvillkor, *felicitevillkor*, uppfylls.⁸⁷ Om åhöraren misstänker att talaren försöker bedra honom, eller om de underliggande premisserna för att löftet skall kunna hållas inte föreligger, minskar chansen att talhandlingen skall få avsedd effekt. Den perlokuta effekten av en talhandling är således beroende av läsarens eller åhörarens tolkning av den illokuta dimensionen. Kombinationen av skriftprincipen och föreställningen om att Gud fanns i ordet gav en kraftfullare effekt åt de talhandlingar som återfanns i Bibeln. Om det var Gud själv som talade fick orden betydligt större tyngd och både de löften och de hot som formulerades blev påtagligare. Det ökade styrkan hos den illokuta aspekten och därmed var sannolikheten större att talhandlingen skulle få avsedd perlokut effekt.

En annan aspekt av den religiösa föreställningsvärlden som gav ytterligare förstärkning åt den illokuta aspekten var tanken på Guds försyn. Man tänkte sig att Gud bestraffade, vägledde och kommunicerade med människan. Bibelns gammaltestamentliga berättelser var tolkningsredskap för den pågående händelseutvecklingen, och Guds agerande gick att uttröna genom att konsultera Skriften och invänta den helige Andes upplysning. Tanken på Guds oavbrutna ingripande i människornas liv bidrog starkt till att förstärka den illokuta aspekten och därmed även att forma de perlokuta effekterna. Om de hotelser som prästen formulerade även resulterade i konkreta och kännbara

straff i form av gudomliga vedergällningar för åhörarna såsom krig, pest och sjukdomar, var chansen betydligt större att åhörarna skulle ta sig i akt och lyda.⁸⁸

Skriftprincipen kom att ifrågasättas i takt med att fler läsare under 1600-talet uppfattade anomalier, påtalade självmotsägelser och gjorde textkritiska anmärkningar. Även bland teologer formulerades nya sätt att förhålla sig till Bibeln.⁸⁹ Med utgångspunkt i talaktsteorin finner vi här att Bibelns lokuta aspekter plötsligt hamnade i centrum. Efter att tidigare ha uppfattade texten som oantastlig och ofelbar uppstod nu tvivel och den stora frågan blev – vad säger Gud egentligen? Vad betyder orden och vilka ord är hans egna? När uppfattningen om ordens absoluta sanningsvärde och autenticitet började undermineras fick det givetvis även följder för kyrkans tolkning av Guds illokuta talakter. Det är därmed även möjligt att beskriva den begynnande sekulariseringen under 1700-talet med talhandlingsteorin. När skriftprincipen började ifrågasättas på allvar, när de naturvetenskapliga förklaringsmodellerna blev allt mer etablerade och när kunskaperna om andra kulturer och samhällen vidgades, minskade trovärdigheten hos många av de talhandlingar som läsarna fann i Bibeln. Skepsisen inför dessa ökade hos åhörarna och den perlokuta effekten förändrades. Ett kyrkligt-teologiskt svar på denna utveckling var att förändra tolkningen av de illokuta aspekterna och därmed även nyansera skriftprincipen.⁹⁰

Hjärtat – ett kognitivt redskap

Begreppet *hjärta* var vid tiden för reformationen en samlingsbeteckning för människans samtliga själsförmögenheter, vilket innebar att såväl förstånd och omdömesförmåga som känslor var inbegripna. Enligt den latinska terminologin ingick därmed både *intellectus* och *affectus*.⁹¹ Dessutom var hjärtat en del av den *invärtes människan*, det själsliga inre rum där Gud kommunicerade med människan i skepnad av den helige Ande.⁹² Om vi återknyter till de trosaspekter som introducerades i början av artikeln kan man säga att samtliga aspekter av tron återfanns i hjärtat. Men medan den testimoniella och den kognitiva tron var kopplade till *intellectus* var snarare *affectus* basen för den fiduciella tron. Den reciproka trons natur var däremot gränsöverskridande.

Det fanns givetvis rent intellektuella aktiviteter där endast *intellectus* togs i anspråk. En sådan var filosofin. Men Luther menade att det var förödande att låta tron behärskas och utformas av enbart intellektet.⁹³ Mötet mellan Gud och människa gick delvis förbi intellektet och trängde in i människans medvetande via känslorna.⁹⁴ Detta innebar samtidigt att kroppen, sinnena och känslorna uppfattades som förståelsekategorier.⁹⁵ Det kan beskrivas som att centrala delar av människans förmåga att uppfatta, erfara och alstra kunskap utgjordes av förmågor som inte var kopplade till intellektet. Jag

uppfattar också att detta var en effekt av att man försökte erfar något som uppfattades vara osynligt och därmed inte gick att fånga med blotta ögat.

Luther hävdade att trons verklighet främst kunde förstås genom erfarenhet och att kunskapen om tron därmed också var av praktisk natur.⁹⁶ Ur den subjektiva erfarenheten alstrades därefter kunskap om den objektiva verkligheten.⁹⁷ Luthers ståndpunkt innebär att den filosofiska kunskapen främst var propositionell medan troskunskapen till stor del var apropositionell och byggde på intuition och psykologisk evidens. Inom denna religiösa kunskapsform blev därför både människans förståndsmässiga troskunskaper och hennes känsloliv centrala. Ångest, anfåktelser, misströst, förtvivlan och ruelle var sådana känslomässiga tillstånd som räknades som uttryck för trons etablering och kamp i det egna medvetandet/hjärtat. Arvsynden kunde till viss del förstås intellektuellt, men för en djupare förståelse måste den erfaras som en djup syndakänsla. Detsamma gällde nåden och dess effekter för människan.⁹⁸ Detta illustrerar en central aspekt av den lutherska synen på troskunskap – erfarenhetselementet förutsatte ett gen-svar hos människan.⁹⁹

Philipp Melanchthon beskrev i sitt verk *Loci Communes* från 1521 hur centralt känslolivet var för den rätta tron. Den fiduciella tron var det främsta kriteriet för en sann och rättfärdiggörande tro. Det var endast en sådan tro som gick på djupet i människan och som därmed också *renade människans hjärta*.¹⁰⁰ Det sistnämnda innebar att den troendes känsloliv förändrades och därigenom förändrades även individens handlingsmönster.¹⁰¹ Detta illustrerar även den andliga kunskapens uppfordrande karaktär – låt vara att det förändrade förhållningssättet beskrivs som frivilligt och glädjefullt. De reciproka troshandlingarna var likafullt de yttre tecknen på att människan blivit pånyttfödd.

Den principiella konsekvensen av Luthers ställningstagande var att *intellectus* och *affectus* gjordes beroende av varandra.¹⁰² Den kognitiva och den fiduciella tron kunde inte separeras eller byggas var för sig. Detta ställningstagande återfinns även hos företrädare för den svenska ortodoxin, exempelvis biskopen i Skara Jesper Svedberg, som vid 1700-talets början kritiserade den rådande teologins betoning på *hjernetro* i stället för *hjer-tetro*.¹⁰³ Medan den hjärnbaserade tron främst innebar en intellektuell process var den tro som sprang fram ur hjärtat en kombination av känsla, förstånd och handlingar.¹⁰⁴

För att åstadkomma den rätta tron hos människor var det nödvändigt att prästerskapet nådde både åhörarnas intellekt och deras känslor. Birgit Stolt har visat att det är möjligt att analysera denna aspekt av den lutherska läran genom att anlägga ett retoriskt perspektiv på Luthers ställningstagande. Stolt benämner Luthers eget sätt att tala och skriva för *hjärtats retorik* och syftar på hans ambition att förankra gudstron i människans hjärta. Detta kan relateras till den av Luther väl kända retoriska insikten att människans känsloliv är viktigt i samband med olika typer av språklig påverkan.¹⁰⁵

Om vi återkallar de (tal-)handlingar som predikanten hade att utföra enligt KO I571 och KL I686 finner vi att samtliga handlade om att nå hjärtat. Flertalet berörde *affectus*. Vi ser också att dessa snuddade vid två slags känslotillstånd, vilka motsvarade de båda delarna av den lutherska läran – lagen och evangeliet. Termer som *trösta*, *bugsvala* och *vederkvicka åhörarnas samveten*, syftade på den evangeliska aspekten, medan *förmana*, *varna*, *straffa* snarare syftade på den lagiska aspekten. Den förra formen av känslor ledde till förtröstan och tillit – den senare till fruktan. Melanchton och Luther ville urskilja känslan av tillit och låta den utgöra kärnan i trosbegreppet eftersom den fruktan som hotelserna ledde till varken renade några hjärtan eller medförde någon pånyttfödelse.¹⁰⁶ Kort sagt – tilliten och hoppet var en förutsättning för att en människa skulle förändras på djupet.

Förhållandet mellan *intellectus* och *affectus* var komplicerat. Det gällde för övrigt hela den lutherska förnuftsuppfattningen. Att tänka förnuftigt uppfattades av kyrkan som en central mänsklig egenskap. Det var därmed förnuftet som skiljde människan från djuren.¹⁰⁷ Men det skulle användas på rätt sätt och för rätt ändamål. Martin Luther menade att det naturliga förnuftet kunde nyttjas för att strukturera den yttre världen, försöka förstå tingen runt omkring människan och utröna naturens förlopp.¹⁰⁸ Dessa företeelser återfanns, enligt den lutherska regementsläran, inom det världsliga regementet. Men när det kom till det andliga regementet, och det därmed handlade om att tillägna sig djupare kunskap i andliga frågor, var människan lika oförmögen som en »saltstod».¹⁰⁹ Vi möter här ett motsatsförhållande mellan förnuft (*ratio*) och uppenbarelse (*revelatio*) som i sin reformatoriska kontext innebar ett vägskal där lutherdomen och katolicismen gick skilda vägar.¹¹⁰

Kunskaper erhöles enligt Luther både via förnuftet, som naturlig kunskap, och via uppenbarelsen, i form av troskunskap.¹¹¹ Detta kom till uttryck som en konflikt eller spänning mellan teologins och filosofins kunskapsanspråk. En rent förnuftsbasead tolkning av Bibeln innebar automatiskt att läsaren for vilse eftersom både viljan och förnuftet var anfrätta av arvsynden och därmed oförmögna att göra den sanna tolkningen av exempelvis rättfärdighetsläran och vägen till frälsning. Förnuftet var helt enkelt ett oanvändbart redskap i detta sammanhang som människan måste lägga åt sidan för att i stället rikta sin uppmärksamhet mot Ordet.¹¹²

Luther drog slutsatsen att filosofin och den religiösa tron stod för olika former av kunskap. Dessa två perspektiv kompletterade varandra och fungerade väl tillsammans så länge inte filosofin inkräktade på teologins område. Människan kunde inte förstå sig själv enbart med hjälp av förnuftet eftersom det övernaturliga, osynliga och eviga förblev dolt för den rationella fattningsförmågan. Därmed kunde aldrig filosofin vara vägen till kunskap om människans ursprung och slutgiltiga mål.¹¹³ Detta starka självmedvetande hos teologin är också en illustration av den ovan nämnda skriftprincipens betydelse.¹¹⁴

Även om inte de allra djupaste sanningarna kunde nås av förnuftet, kunde det utforska viktiga delar av den kristna tron. Enligt den lutherska läran hade Gud nedlagt lagen i människans hjärta före syndafallet, och trots att hennes förnuft förmörkats hade hon fortfarande förmågan att fatta lagen (naturens lag, *lex naturae*).¹¹⁵ Dessutom kunde människan med hjälp av sitt förnuft på ett provisoriskt sätt följa de bud som gällde den yttre samlevnaden med andra människor.

Kunskapen om lagen gjorde sig påmind via förnuftet och samvetet. Det sistnämnda var en central del av människans känslomässiga utrustning, ett moraliskt instrument som hjälpte henne att avgöra vad som var rätt och fel. Sådana personer som var otrogna och syndare hade inte lika utvecklade samveten som de pånyttfödda. De omvända hade via Ordet upplysts av helig Ande och därigenom fått ökad kännedom om Guds vilja samt en ökad benägenhet och förmåga att följa den.¹¹⁶

När det kom till evangeliets löften ställdes förnuftet inför en omöjlig uppgift. Det kunde inte begreppsliggöra evangeliets budskap eller fullgöra de bud i dekalogen som rörde människans lydnad och kärlek till Gud. Förnuftet kunde därmed aldrig föra en människa fram till den rätta tron.¹¹⁷ Men samtidigt var det en dialektisk relation – förnuftet utrönte lagen och ledde människan rätt i det yttre levernet. Trots att Gud krävde den yttre förnuftsbaseade rättfärdigheten var den inget värd utan tron. Först efter att den fiduciella tron väckts hos en människa kunde förnuftet upplysas ytterligare och en ny gudsrelation upprättas.¹¹⁸ Ett ömsesidigt påverkansförhållande rådde därmed mellan troskunskap och förnuftskunskap eftersom tron fick återverkningar i förnuftet.¹¹⁹

Med hjälp av sitt naturliga förnuft kunde människan även nå kunskap om Gud, i form av en *naturlig teologi*. Människans gudskunskap var både medfödd och kunde förvärvas.¹²⁰ Den medfödda naturliga teologin innebar främst förnuftets förmåga att tillägna sig tre principer: 1) kunskap om Guds existens; 2) vissa gudomliga egenskaper som exempelvis rättfärdighet och evighet; 3) kännedom om Guds allomfattande vetskap och försyn.¹²¹

Den förvärvade formen av naturlig teologi erhöles via slutledningar baserade på iakttagelser av naturen och människan. I Matthias Hafrenreffers teologiska verk från 1714 står bland annat att det finns två böcker som ger kunskap om Gud. Den ena är Bibeln, men den andra är »Naturens bok».¹²² Den sistnämnda utgjordes av den synliga världen och genom att studera denna var det möjligt att med hjälp av sitt förnuft förvärva ytterligare kunskap om Gud. Här finner vi tanken att det synliga avspeglar det osynliga. Guds allmakt var därmed ständigt närvarande och synbar.¹²³ Detta synsätt förstärkte samtidigt graden av visshet i den religiösa tron och den säkerhet och vetskap som detta medförde beskrivs av Melancton som en »intensivt levande kännedom» om Guds skapelse.¹²⁴

Ortodoxins dogmatiska läroframställningar var ofta objektiverande och graden av intellektualism var hög. En omfattande terminologi och begreppsapparat användes var-

vid filosofiska termer nyttjades oavbrutet.¹²⁵ Detta bidrog till teologins karaktär av teoretiskt och förnuftsbaserat vetande om Gud, frälsningen och de yttersta tingen. Samtidigt illustrerar detta en rörelse bort från Luthers förnuftssyn mot en uppfattning som delvis var en effekt av den filosofiska strömning som brukar kallas *nyaristotelism*. Man bearbetade de teologiska frågorna med vetenskapliga metoder och den lutherska världsbilden kom att präglas av aristoteliska kategorier och begrepp.¹²⁶ Detta illustrerar att förnuftet, och därmed filosofin, användes som ett viktigt redskap i trons tjänst: i det metodiska försvarandet av den kristna läran och i vederläggandet av motståndarnas åsikter. Detsamma gällde i frågan om skrifttolkningens och den kristna undervisningens metoder. Inom ramen för den lutherska föreställningsvärlden var begrepp som *sanning*, *förstånd* och *kunskap* centrala. Kyrkans världsbild hade fortfarande stor legitimitet vid sekelskiftet 1700 och de kristna tolkningarna av människans tillvaro var därmed accepterade av många. Kyrkan gjorde anspråk på att representera ett omfattande kollektivt vetande i form av metafysiska kunskaper baserade på den eviga sanningen som hade uppenbarats i Bibeln.

Samtidigt som de lutherska teologerna kritiserade skeptikerna för att de använde sitt förnuft i ifrågasättandet av de religiösa lärosatserna, tog teologerna själva förnuftet till sin hjälp i försvarandet och spridandet av samma lärosatser.¹²⁷ Den stora skillnaden var att teologerna systematiskt stannade vid Skriftens ord så snart en förnuftsinvändning formulerades. Förnuftet fick därmed alltid böja sig inför den uppenbarade sanningen och skriftprincipens auktoritet.¹²⁸ För att förstå rationaliteten i detta synsätt måste man se att det byggde på föreställningen att skriften var den uppenbarade Sanningen och därmed fick förnuftet ge vika eftersom det var delvis förblindat. Den *övernaturliga* gudskunskapen som var uppenbarad i Bibeln förstods i många fall som *överförnuftig*. Därigenom kunde man också hävda att det ofattbara i Bibeln inte stod i strid med förnuftet, utan stod över det.¹²⁹ Detta sanningsbegrepp hängde samman med lutherskt förnuftsbegrepp och luthersk människosyn. Förnuftet var fjättrat i den yttre verkligheten och vetenskapens och logikens regler var därför ofullkomliga redskap som inte kunde avslöja det osynliga – det överförnuftiga.¹³⁰ Luther, som argumenterade för denna uppfattning, räknade därmed med dubbla vara-strukturer där den synliga nivån var nåbar, men den osynliga var oåtkomlig för förnuftet.¹³¹

Detta sanningsbegrepp innebar att det var fullt möjligt att även på ett intellektuellt och förnuftsbaserat plan anamma den lutherska världsbilden. Den epistemiska demarkationslinjen gick därmed inte mellan tro och vetande, utan mellan uppenbarad eller förnuftsutgrundad sanning och förnuftsbaserad eller oförnuftig lögn/villfarelse.¹³²

Visshet och frid

Ljus och *mörker* var de centrala metaforerna för kunskap respektive okunskap inom den lutherska tankevärlden.¹³³ Användandet av detta bildspråk illustrerar även den bakomliggande kunskapssynen. *Ljusets barn* var de pånyttfödda kristna. Det var sådana som följde det sanna och gudomliga ljuset. De andra – *otros-barnen* – var sådana som lät sig ledsagas av sitt förnuft och därmed vandrade i halvdager.¹³⁴ I samband med den epistemologiska förändringsprocess som ägde rum under 1700-talet levde metaforiken vidare medan den tillhörande kunskapssynen allt mer hamnade i skymundan. Ur ett lutherskt ortodoxt perspektiv kan man beskriva det som en frivilligt vald solförmörkelse där människan vandrade i halvmörker, endast ledd av sitt bristfälliga förnuftsljus. Att epoken har gått till historien som upplysningens era kan ur detta perspektiv ses som ett utslag både av historiens ironi och av metaforernas makt.

Att erfara Ordet var att tillägna sig kunskap på såväl det subjektiva som det objektiva planet. Den omfattade människans hela varelse: hennes självbild, världsbild och värdegrund. Därmed förändrades även hennes handlingsmönster och mål. Detta skedde genom att det som pågick i nuet kopplades till världshistoriens början och slut. Tillsammans med tanken om Guds försyn skänkte det historiskt-eskatologiska perspektivet verkligheten en andlig djupdimension.¹³⁵

Den historiska kunskapen om läran och de centrala dogmerna som kyrkan presenterade skulle uppfattas och tillgodogöras med hjälp av förståndet.¹³⁶ Det påföljande övernaturliga skeendet, själva tillägnandet av tron, kunde dock inte ske med förnuftets hjälp. Det fanns även sanningar som övergick det mänskliga förståndet – himmelska hemligheter som förnuftet reste sig emot – men som likväl var sanna.¹³⁷ Den lutherska läran formulerade därmed en epistemisk konflikt där förnuftet uppfattades som både en förutsättning och en motverkande kraft i den process vari individen kom till tro.

All strävan efter visshet utgår från sökandet efter sanningen. Den lutherska ortodoxin menade att den, via Bibeln, var i besittning av en uppenbarad gudomlig sanning som oavbrutet strömmade ut från Ordet. Skriften uppfattades som en outsinlig epistemologisk kraftkälla som var tillgänglig för varje människa som öppnade sitt hjärta för dess budskap. Den lutherska ortodoxins trosuppfattning innebar därmed att samtidigt både tro och veta.¹³⁸

Enligt kyrkans lära beskrevs också de pånyttföddas andliga visshet som en inre *frid* kombinerad med *frimodighet* i de yttre handlingarna.¹³⁹ I begreppet *frid* finner vi således en det inre lugn som genomträngde och genombröt all oro, ångest och tvivel.¹⁴⁰ För att återknytta till artikelns inledande citat av Johann Gerhard vill jag påstå att vi nu har nått den punkt som hans själs längtan vandrade mot – det var den inre *frid* som infann sig när alla tvivel och kval upplöstes.¹⁴¹ Då stillnade den oro som tidigare präglade både *intel-*

lectus och *affectus*. Det var därmed en hjärtats frid som skänkte en kognitiv visshet, ett lugnt samvete och en stadig förtröstan i såväl tanke som handling.¹⁴² Kort sagt – själen fann ro.¹⁴³

- 1 Johann Gerhard, *Heliga betraktelser. Sacrae meditationes*, Skellefteå 1993, s. 62.
- 2 Carola Nordbäck, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå 2004, s. 41–78 och där anförd litteratur.
- 3 Johann Gerhard, *Theological commonplaces. On the nature of theology and scripture*, St. Louis 2006, s. 29f.
- 4 Svante Nordin, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*, Lund 2003, s. 72f.; Gunnar Aspelin, *Tankens vägar. En översikt av filosofiens utveckling*, I, Lund 1977, s. 92f., 101f.
- 5 Korrespondenskravet för sanning formulerades redan av Aristoteles. Se Gunnar Skirbekk (red.), *Striden om sanningen*, Göteborg 2004, s. 7f.
- 6 För termen *intuitiv logik*, se Hans Rosing (reviderad version 1/12 2006) *Att resonera logiskt. Inledning till logikens grundbegrepp och metoder*, (Elektronisk) Åbo akademi, pdf-format. Tillgänglig: <<http://www.abo.fi/fak/hf/filosofi/HRlogik/kapitelI.pdf>> (28/12 2006), s. 2ff.
- 7 Lars-Göran Johansson, *Introduktion till vetenskapsteorin*, Stockholm 2003, s. 26ff.; Mats Rosengren, *Doxologi. En essä om kunskap*, Åstorp 2002, s. 51ff.; Mats Furberg, »Att tro – två tanketraditioner», i Johan Modée (red.), *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999, En antologi*, Stockholm 2000, s. 158ff.
- 8 Det objektiva sanningskriteriet utgör kanske det mest omdiskuterade problemet inom modern kunskaps-teori. Se Rainer Carls, *Om tro och vetande. Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekelersperspektiv*, Lund 2001, s. 111f., 122ff.
- 9 Lögner och medvetna försök att vilseleda åhöraren faller utanför denna diskussion. Sådana talhandlingar kan inte definieras som försanthållanden/påståenden eftersom talaren själv inte anser att de är sanna. Jfr Mats Dahllöf, *Språklig betydelse. En introduktion till semantik och pragmatik*, Lund 1999, s. 172.
- 10 Jfr Dahllöf 1999, s. 171f.; Ragnar Holte, *Människa, livstolkning, gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livs-åskådningsvetenskapen*, Bodafors 1984, s. 80ff.
- 11 Jfr Holte 1984, s. 79ff., 97ff.
- 12 Carls 2001, s. 40. Men själva trosakten utgörs i engelskan av ett enda verb (*believe*), oavsett om det är frågan om *faith* eller *belief*. Jfr Robert Trae (2001) *Faith, belief & religion* (Elektronisk) Davies Group Publishers, (2001) Tillgänglig: Ebrary (30/12 2006), s. 42ff., 55ff.
- 13 Mats Furberg, »Att tro – två tanketraditioner», i Modée (red.), 2000, s. 164ff.
- 14 Harald Eklund, »Om trossatsers logik», i Modée (red.), 2000, s. 220–225. Jfr Eberhard Herrmans, »Gud, verklighet och den religionsfilosofiska debatten om realism och antirealism», s.st., s. 267f; Mats Furberg, *I stället för vetande?*, Stockholm 1994, s. 58f.; Furberg 2000, s. 165.
- 15 Carls 2001, s. 153f.
- 16 Carls 2001, s. 60–64, 72, 79.
- 17 Carls 2001, s. 42–45, 52ff, 59. Jfr Furberg 2000, s. 164ff.
- 18 Jfr Carls 2001, s. 93f.
- 19 Carls 2001, s. 52–59, 120f.
- 20 Furberg 2000, s. 158. Jfr Carls 2001, s. 61f, 70.
- 21 Philipp Melancton, *Loci Communes*, Göteborg 1997, s. 151–156. Jfr Olof Ekman, *Sionöd-z-löffte aff två deelar [...]*, Stockholm 1680, s. 53ff.; Gerhard 2006, s. 31.

- 22 Martin Luther, *Om en kristen människas frihet*, Stockholm 1929, s. 15ff.; Melancton 1997, s. 123–168.
- 23 Ekman 1680, s. 21ff. Jfr *Enfaldig förklaring över doct. Martin Lutheri lilla katekes ställd genom spörsmål och svar av Olau Svebilio*, Piteå 1977, s. 64f.
- 24 *Lutherska kyrkans bekännelseskriterier. Concordia Pia* (härefter kallad LKB), Gottfrid Billing (utg.), Lund 1914, s. 22, 309ff., 320f.; Martin Luther, *Detta löfte gäller alla. Företal till Bibeln*, Skellefteå 1999, s. 72f.; Matthias Hafenreffer, *En liten bok, innehållande ens christens tro och lefverne [...]*, Skara 1714, s. 108f.; Torbjörn Johansson, *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus. En studie i Martin Chemnitz' Augustinusreception*, Göteborg 1999, s. 248ff.
- 25 Luther 1999, s. 71f. Jfr Bengt Hägglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund 1959, s. 106ff., 303f.
- 26 *Biblia, thet är all then heliga skrift på swensko; efter konung Carl then tolftes befallning*, Faksimilutgåva av Carl XII:s kyrkobibel av år 1703, Stockholm 1978, företalet till Romarbrevet, s. 863f.
- 27 Det är en tolkning av Hebr. II:1. Melancton 1997, s. 134f. Samma ståndpunkt återfinns hos Luther; se Hägglund, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier*, Göteborg 2002, s. 114f. Det återkommer även i Svebilios' katekes, se *Enfaldig förklaring över doct. Martin Lutheri lilla katekes ställd genom spörsmål och svar av Olau Svebilio*, Piteå 1977, s. 65. Se även Jesper Svedberg, *Catechismi andeliga öfning eller predikningar öfwer Luthers lilla cateches*, Norrköping 1859, s. 106.
- 28 Nicoalus Hunnius, *Anwisning til en rätt christendom [...]*, Stockholm 1727, s. 1.
- 29 *Svenska akademiens ordbok*, uppslagsord »otrohet» och »otrogen» (elektronisk). Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>> (4/I 2007). För ett lutherskt exempel, se Luther 1929, s. 22ff. För ett annat exempel, se Svedberg 1859, s. 137ff., 144f.
- 30 *Biblia* 1703, Luthers företal till Romarbrevet, s. 863ff.
- 31 Hafenreffer 1714, s. 70ff.
- 32 *LKB* 1914, s. 21, 52ff.
- 33 *Biblia* 1703, s. 863. Jfr Hägglund 1984, s. 116ff., 205ff.
- 34 Svebilios' katekes 1977, s. 83ff.; Hafenreffer 1714, s. 81; Svedberg 1859, s. 219ff.
- 35 Hafenreffer 1714, s. 116.
- 36 *Svenska akademiens ordbok*, uppslagsord »misstro», »klentrogen», »misstivvel» (elektronisk). Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>> (4/I 2007).
- 37 Jfr Hafenreffer 1714, s. 29f. För ett senare 1700-talsexempel, se Peter Zetterlings predikan *Christelig achtsambet på tidsens farlighet [...]*, Stockholm 1741, s. 4ff.
- 38 *Svenska akademiens ordbok*, uppslagsord »irrlära», »hädelse», »kätter», »falsk» och »mening» (elektronisk). Tillgänglig: <<http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>> (4/I 2007). Se även *LKB* 1914, s. 10–17, 401–432; *1686 års kyrkolag*, Stockholm 1936, s. I–II.
- 39 Jfr Martin Luther, *Om den trålbundna viljan*, Stockholm 1964, s. 33.
- 40 Hafenreffer 1714, s. 13, 40.
- 41 Hafenreffer 1714, s. 13f.
- 42 Gerhard 1993, s. 109ff.

- 43 LKB 1914, s. 434–464; Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Stockholm 1984, s. 296; Aleksander Radler, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*, Lund 1988, s. 182.
- 44 LKB 1914, s. 23, 266f., 380ff. Jfr Hägglund 1959, s. 280ff., 293–313.
- 45 Svebilus' katekes 1977, s. 81ff.; LKB 1914, s. 266, 295f., 380–390; *Laurentius Petris kyrkoordning av år 1571*, Stockholm 1932, s. 15, 47ff. Jfr Ekman 1680, s. 1ff.; Hunnius 1727, s. 67ff.; Bengt Hägglund, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier*, Göteborg 2002, s. 118–123.
- 46 Ekman 1680, s. 405f.
- 47 Febe Crafoord, »Läter all ting äbrlgha och skickeliga tilgå». *Prästerskapet i 1600-talets Sverige*, Stockholm 2002, s. 111–132. Jfr Nordbäck 2004, s. 61ff., 118ff.
- 48 1686 års kyrkolag 1936, s. 15f. För ytterligare exempel, se Svedberg 1859, s. 8f.
- 49 Ekman 1680, s. 22. Denna kognitiva tro är således av ett annat slag än den som Rainer Carls diskuterar. Se Carls 2001, s. 52ff. Jag återfinner även en annorlunda relation mellan de olika trosformerna än den som Carls beskriver. Se Carls 2001, s. 51.
- 50 Jfr Melanchton 1997, s. 69ff., 123–168.
- 51 Ekman 1680, s. 31f.
- 52 Jfr Hägglund 1959, s. 262ff., 278.
- 53 Melanchton 1997, s. 127; Ekman 1680, s. 24ff., 51f.; Svedberg 1859, s. 240ff.
- 54 Ekman 1680, s. 53ff.
- 55 *Biblia* 1703, företalet till Romarbrevet, s. 863.
- 56 *Biblia* 1703, företalet till Romarbrevet, s. 863ff.
- 57 När jag i texten syftar på föreställningen om det gudomliga ordet, kommer jag hädanefter att använda stor bokstav för att därigenom kunna skilja mellan vad man uppfattade som Guds »Ord» och det vanliga substantivet »ord».
- 58 Gustaf Adolph Humble, *Novator ataktos, eller, om några nygirigas oordentliga privata conventicler [...]*, Stockholm 1728, s. 36–47, 82–109; Jesper Svedberg, *David och Natban. Huru en Herrans tienare skal predika: belst thenna fabrikliga tiden [...]*, Skara 1713, opag. § 66. Jfr Crafoord, 2002, s. 111ff., 120ff.
- 59 Luther 1964, s. 32ff., 39ff., 103–116; Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm 1946, s. 259ff.; Arvid Runestams efterskrift i Luther 1929, s. 98ff., 110ff.
- 60 Ingemar Öberg, *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther*, Skellefteå 2002, s. 244ff.; Aulén 1946, s. 256f., 259ff.; Hägglund 1984, s. 281ff.; Radler 1988, s. 179ff.
- 61 Hafenerffer 1714, s. 30–41, 77f. Jfr Luther 1964, s. 56f.
- 62 LKB 1914, s. 322; Hunnius 1727, s. 60ff., 63f.; Svedberg 1713, § 65; Zetterling 1741, s. 78; Hägglund 1959, s. 262ff., 276ff.
- 63 Hafenerffer 1714, s. 114; LKB 1914, s. 448f.
- 64 Yngve Brilioth, *Predikans historia*, Lund, 1962, s. 99f.
- 65 Humble 1728, s. 40–47, 66ff., 80ff.; Hunnius 1727, s. 72ff.
- 66 Luther 1964, s. 32f.

- 67 LKB 1914, s. 363f.; Gerhard 1993, s. 116f.
- 68 Radler 1988, s. 216ff.; Öberg 2002, s. 253ff., 413ff.
- 69 Hafenreffer 1714, s. 38f.
- 70 Humble 1728, s. 274–290; Zetterling 1741, s. 35; Benkt-Erik Benktson, *Du Herrens tjänare. En analys av Abraham Petterssons teologiska typ*, Lund 1968, s. 110f.
- 71 Jfr Hägglund 1984, s. 283f.
- 72 Hägglund 1984, s. 282ff.; Radler 1988, s. 179ff.
- 73 Radler 1988, s. 180. För ett exempel, se Zetterling 1741, s. 65f., 76ff.
- 74 Hafenreffer 1714, företalet och s. 112.
- 75 Hafenreffer 1714, s. 113.
- 76 Jfr Aulén 1946, s. 259ff.
- 77 LKB 1914, s. 321.
- 78 Dahllöf 1999, s. 165ff.; Helge Jordheim, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*, Gråbo 2003, s. 216ff.
- 79 Jfr Birgit Stolt, *Luther själv. Hjärtats och glädjens teolog*, Skellefteå 2004, s. 169f.
- 80 John Langshaw Austin, *How to do things with words*, London 1962, s. 98–107.
- 81 Svedberg 1713, § 41, 67; Svebilus' katekes, 1977, s. 65; Crafoord 2002, s. 120–132; Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970, s. 19.
- 82 Stolt 2004, s. 116. Uppmaningen återfinns i Rom 12.
- 83 Melanchton 1997, s. 95, 99, 104–118; Luther 1929, s. 18.
- 84 *Laurentius Petris Kyrkoordning av år 1571*, Stockholm 1932, s. 23ff. Petri hänvisar här till 2 Tim. 4.
- 85 Om sakramenten som yttre tecken, se Melanchton 1997, s. 189–192.
- 86 Austin 1962, s. 4ff.
- 87 Dahllöf 1999, s. 29, 167f., 172f.
- 88 Jfr Hägglund 1984, s. 291f.; David Lindquist, *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet. Med särskild hänsyn till bön- tröste- och nattvardsböcker*, Stockholm 1939, s. 285ff. För ett tydligt exempel på detta, se Svedberg 1713, § 6, 25, 38, 39, 78.
- 89 Aulén 1946, s. 261ff.
- 90 För en beskrivning av denne förändring, se exempelvis Hägglund 1984, s. 313–331.
- 91 Stolt, 2004, s. 113f., 122ff. I det moderna språket är metaforen dränerad på sina intellektuella beståndsdelar och utgör en bild för känslolivet. De intellektuella inslagen kopplas i dagens bildspråk i stället till hjärnan. Denna metafor kunde dock uppfattas på olika sätt, se exempelvis Melanchton 1997, s. 29, 31, 58f.
- 92 Jfr Hägglund 1959, s. 304f., 309, 311, 322. Begreppet hjärta (*cor*) kunde användas synonymt med själ (*anima*) och ande (*spiritus*) och betecknade då den inre människan med intellekt, vilja och känsloliv.
- 93 Stolt 2004, s. 113ff., 139ff. Jfr Melanchton 1997, s. 124ff.
- 94 Hägglund 1959, s. 289ff.; Svedberg 1859, s. 136f.
- 95 Stolt 2004, s. 135.
- 96 Hägglund 1959, s. 36f.
- 97 Hägglund 1959, s. 42f.; Öberg 2002, s. 249.

- 98 Hafenreffer, s. 133f. För Luthers syn på detta, se Hägglund 1959, s. 42–54.
- 99 Hägglund påpekar dock att Luther inte menade att människan måste uppvisa ett antal specifika och starka känslomässiga reaktioner för att kunna sägas ha blivit omvänd. På ett principiellt plan gick ju Ordet och den kunskap som det bar på förbi all känsla och erfarenhet och var därmed inte beroende av människans respons. Det räckte med att den troende människan uppfattade evangeliets budskap som avgörande för sin tillvaro och satte sin tillit till detta. Därmed fanns ett personligt tillägnande av ordet. Se Hägglund 1959, s. 42f., 50ff. Jfr Johansson 1999, s. 250ff.; Stolt 2004, s. 134ff.
- 100 Melancton 1997, s. 132. Melancton hänvisar till Apg. 15. Jfr Hägglund 1959, s. 309.
- 101 En liknande bild ges av Martin Luther när han i företalet till Romarbrevet i Karl XII:s bibel från 1703 beskriver den pånyttfödande tron på följande sätt: Se *Biblia* 1703, s. 864. Jfr Luther 1999, s. 73.
- 102 Stolt 2004, s. 119.
- 103 Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria. Enbetskyrkans tid*, Stockholm 2002, s. 169f. Se även Svedberg 1859, s. 109f., 136f.
- 104 Jfr Einar Lilja, *Den svenska katekestraditionen mellan Svebilus och Lindblom. En bibliografisk och kyrkohistorisk studie*, Stockholm 1947, s. 146f.
- 105 Stolt, 2004, s. 125ff. I likhet med Augustinus ifrågasatte Luther det mänskliga förnuftets förmåga att styra viljan och båda utgick från att det centrala i predikarens budskap borde riktas mot åhörarens känsloliv och kopplade detta till retorikens insikter. Se Trond Berg Eriksen, *Förundrans labyrinter. Föreläsningar över filosofins historia*, Stockholm 1997, s. 259, 266ff.
- 106 Melancton 1997, s. 126ff., 135. Se även *LKB*, 1914, s. 362f. Jfr Stolt 2004, s. 117.
- 107 Hägglund 1959, s. 34ff., 67ff.; Hunnius 1727, s. 21. Detta synsätt går tillbaka till antikens människosyn. Det återfinns exempelvis hos Aristoteles. Se Aspelin 1977, s. 122, 127.
- 108 Öberg 2002, s. 246ff.
- 109 Gustaf Törnwall, *Andligt och världslig regemente hos Luther*, Stockholm 1940, s. 33; *LKB* 1914, s. 293, 363f., 448ff.; Hägglund 1959, s. 68ff. Jfr Gunnar Skirbekk, *Filosofins historia*, Göteborg 1995, s. 200ff.
- 110 Skirbekk, 1995, s. 180–198; Berg Eriksen 1997 s. 249ff.
- 111 Hägglund 2002, s. 12–22.
- 112 Öberg 2002, s. 246ff.
- 113 Hägglund 1959, s. 30–54.
- 114 Aulén 1946, s. 256f., 259ff. Jfr Humble 1728, s. 90f.
- 115 *LKB*, 1914, s. 60f.; Melancton 1997, s. 63ff. Jfr Bo Lindberg, *Naturrätten i Uppsala 1655–1720*, Göteborg 1976, s. 38ff.
- 116 Gerhard 1993, s. 125ff.; Hägglund 1959, s. 99ff., 228ff.; Hägglund 1984, s. 284f.
- 117 *LKB* 1914, s. 60f., 363f.; Svedberg 1859, s. 106f.; Svebilus' katekes, 1977, s. 47.
- 118 *LKB* 1914, s. 63f.
- 119 Hägglund 1959, s. 52f., 277f. Jfr Arvid Runestams analys i efterskriften till Luther 1929, s. 100ff.
- 120 Hägglund 1984, s. 284; Aulén 1946, s. 263ff.; Sven Silén, *Den kristna människoupfattningen intill Schleiermacher. En historisk-systematisk studie*, Uppsala 1938, s. 129ff.

- I21 Silén 1938, I29ff.; Gerhard 2006, s. 34f.
- I22 Hafenreffer 1714, s. 2f. Hafenreffer levde 1561–1619. Hans verk trycktes första gången i början av 1600-talet och utgjorde lärobok för det svenska prästerskapet långt in på 1700-talet. 1714 års text var en förkortad version. Jfr Montgomery 2002, s. 94; Gerhard 2006, s. 34f.
- I23 Jfr Melanchton 1997, s. I36f.
- I24 Melanchton 1997, s. I36.
- I25 Aulén, 1946, s. 250ff., 265ff.
- I26 Hägglund 1984, s. 274ff.; McGrath 1998, s. 169–172. För ett exempel, se Gerhard 2006, s. 27–42.
- I27 Brilioth 1962, s. 106–123, 187–195; Aulén 1946, s. 255–259.
- I28 Hägglund 1984, s. 277. Jfr Gerhard 2006, s. 37ff.
- I29 Hägglund 1984, s. 284; Aulén 1946, s. 263f. Jfr Öberg 2002, s. 250.
- I30 Öberg 2002, s. 250f.
- I31 Öberg 2002, s. 249.
- I32 Gerhard 2006, s. 32f.
- I33 För en diskussion kring upplysningsbegreppets historia, se Tore Frängsmyr, *Sökandet efter upplysningen. Perspektiv på svenskt 1700-tal*, Stockholm 2006, s. 80ff.
- I34 Johan Possieth, *Sabbats-Dagens Afton-Offer*, Stockholm 1720, s. 36ff., 70ff., 84ff., 222ff.; Andreas Rydelius, *Nödiga förnufftz öfningar för all slags studerande ungdom [...]*, I, Linköping 1718, opag.; Gerhard 1993, s. 49f.
- I35 Hägglund 1984, s. 291f., 299.
- I36 Humble 1728, s. 83ff., 90ff.
- I37 Hafenreffer 114, s. 33f.
- I38 För ett exempel, se Zetterling 1741, s. 29.
- I39 Zetterling 1741, s. 29; *Biblia* 1703, företalet till Romarbrevet, s. 864f.
- I40 *Then tyska theologien*, Uppsala 1718, s. 28ff.
- I41 Jfr Gerhard 1993, s. 49f., 123ff.
- I42 Melanchton 1997, s. 127; Gerhard 1993, s. 128.
- I43 Gerhard 1993, s. 121–125.