

# Är protestantismen fideistisk?

av Sebastian Rehnman

## Inledning

I den kristna traditionen har ett flertal uppfattningar intagits gällande förhållandet mellan tro och förnuft. Ulf Jonsson diskuterar några lösningsförslag i sin nyligen utkomna *Med tanke på Gud: En introduktion till religionsfilosofin*.<sup>1</sup> Där hävdas bland annat att ”protestantiska teologier i allmänhet brukar ha lättare för autonomimodellen än för neutralitetsmodellen”. Med autonomimodellen menas då, att tro och förnuft ”har helt olika kriterier på vad som är rimligt och övertygande.” (s 160) Neutralitetsmodellen innebär istället, att ”den religiösa tron skall bedömas enligt samma kriterier som varje annan slags övertygelse, nämligen det neutrala förnuftets allmängiltiga kriterier för vad som är rationellt och sant.” (s 158) Protestantismens ”fideistiska” förhållningssätt hävdas således innebära, att tron och förnuftet anses helt åtskilda därför att de rättfärdigas av sina respektive kriterier (s 160-1). Skälet påstås vara, ”att protestantisk teologi primärt tänker utifrån den enskilda individen och betonar den subjektiva upplevelsen och den personliga omvändelsens betydelse för tron” (s 169). Den historiska bakgrunden till anammandet av autonomimodellen anses vara, Luthers ”skilsmässa mellan tron och förnuftet” (s 63) och hans ”egen individuella religiösa erfarenhet.” (s 65)

► 27

I den här uppsatsen ifrågasätter jag riktigheten i ovanstående skildring. Jag skall i det följande argumentera, att en historiskt informerad förståelse av protestantismen visar att den (åtminstone) inte var fideistisk.

## Vad är representativ protestantism?

Riktigheten i påståendet att protestantismen är fideistisk, avgörs med hänvisning till vad som är historiskt representativt. Först och främst behöver då utredas vad som är representativt eller inte.

Jonsson menar att Martin Luther, Anders Nygren och Rudolf Bultmann är representativa för den protestantiska uppfattningen om tro och förnuft. Det skulle då kunna invändas, att det urvalet inte är representativt. En sådan invändning skulle sedan med enkelhet kunna anföra protestanter, vilkas

uppfattningar är oförenliga med fideism.<sup>2</sup> Dock (givet den rätta tolkningen av de två representantgrupperna) förutsätter Jonsson liksom en sådan invändning, att saken har sitt avgörande genom hänvisning till individer. Ett sådant antagande torde fordra ett mycket omfattande urval för att slutsatsen skall vara statistiskt säkerställd. Med ett urval av endast ett fåtal individer kan nästan vad som helst bevisas. Till exempel går det med hänvisning till Louis Bautain och Louis Bonald att sluta sig till, att det romerskkatolska samfundet är fideistiskt. Det vore emellertid ett ogiltigt induktivt argument, eftersom dessa givetvis inte är representativa romerska katoliker. Första vaticankonciliet såg sig som bekant nödgat att fördöma fideism.

De båda uppsättningarna av individer står emellertid och faller med en föregående frågeställning, nämligen vad det är som gör att någon är en representativ protestant. En sociologisk och boklig undersökning skulle ytterst kunna avgöra vad medlemmar av de reformerade kyrkorna ansett om förbindelsen mellan tro och förnuft sedan 1500-talet. En sådan undersökning skulle emellertid inte bara gå långt bortom vad som kan göras här, utan är dessutom överflödigt. Ty det finns ett annat sätt att avgöra vad som är representativ protestantism gällande tro och förnuft.

► 28

Hänvisningen till Det första vaticankonciliet i slutet av förrförra stycket antyder något viktigt; nämligen, att den historiska frågeställningen enklast och tillförlitligast avgörs genom officiella yttranden. Jonsson anför själv det officiella dokumentet *Fides et ratio* när han framhåller en romerskkatolsk uppfattning om tro och förnuft (ss 131-142). För att fastställa huruvida protestantismen omfattar "autonomimodellen" eller inte, undersöker vi därför lämpligast officiella yttranden. Här intar självklart de historiskt inflytelserika bekännelseskriterierna en särställning. Vår precisering av den historiska frågeställningen är således, huruvida de reformerade kyrkornas bekännelseskriterier omfattar någon och, om så, vilken/vilka slags förbindelse/förbindelser mellan någon slags tro och något slags förnuft.

Denna fråga ställs givetvis inte i ett intellektuellt vakuum, utan vi kan fråga oss om det vid första anblicken är rimligt eller orimligt att konfessionell protestantism är fideistisk. Det vill säga givet bakgrundsinformation i form av konfessionskunskap, vad är rimligast att antaga: att protestantismen

förkastade eller omfattade den allmänkristna uppfattningen om naturlig teologi och naturlig lag? I en akademisk kontext kan inte frågan huruvida protestantismen är fideistisk ställas utan adekvat bakgrundsinformation om protestantismens förhållande till den kristna traditionen. Av sådan bakgrundsinformation torde det vara tydligt, att protestantiska bekännelseskrifter skattade och hävdade sin egen katolicitet. Likaså finns det mig veterligen till exempel ingen protestantisk bekännelseskrift som inte omfattar den traditionella filosofiska terminologin för lärorna om Treenigheten och Kristus.<sup>3</sup> Denna traditionalism och katolicitet gör att det inte vid första anblicken ter sig rimligt, att protestantismen skulle vara fideistisk. Dessutom skulle det kunna utgöra bakgrundsinformation, att först efter Kant, Schleiermacher och nykantianismen tycks fideismen ha uppkommit.<sup>4</sup> Vi kan och skall således initialt förvänta oss att de reformerade kyrkornas bekännelseskrifter omfattar såväl naturlig teologi som naturlig lag. Dock kan motsatsen förstås visa sig vara fallet vid närmare granskning. Vi skall nu vända oss till denna angelägenhet.

Ett omfattande studium medges här inte och det är inte heller nödvändigt. Ty det går att kort identifiera och sammanfatta de protestantiska bekännelseskrifternas syn på tro och förnuft i två avseenden. Vi skall emellertid notera att anförandet av bekännelseskrifter utgör en sträng avgränsning. Ty själva avsikten med dessa var primärt att ange vad som ansågs utmärka kristen tro, och inte att utveckla filosofiska teorier. Begränsningen görs dock här för att inte under tveksamma antaganden driva argumentationen. I ett andra steg skulle man givetvis kunna studera vilka protestanter som utvecklar teorier om naturlig lag och teologi i förenliga med erkända bekännelseskrifter.

För det första antas vissa trossatser kunna bevisas av förnuftet. Dessa är i synnerhet Guds existens och lag. Till exempel hävdar *Konkordieformeln* att ”människans förnuft eller naturliga förstånd ännu har en svag gnista av kunskap om existensen av en Gud liksom om lagens krav”.<sup>5</sup> Även om det mänskliga förnuftet efter syndafallet anses ha en begränsad kunskap om Guds existens och lag, är det inte desto mindre kunskap. Med Luthers ord: ”av sig självt kan [förnuftet] komma så långt [...] att det måste finnas ett enda, evigt gudomligt väsen, som har skapat allting, uppehåller och regerar dem”.<sup>6</sup>

Det kan vara värt att påpeka, att det blott är i sammanhang av människans oförmåga att välja Gud, som ”människans förstånd och blindhet i andliga ting” omtalas.<sup>7</sup> Problemet är således inte kunskap utan viljeyttring.

För det andra antas förnuftet kunna klargöra trossatser. Från Skriften ”kan [trossatser] med god och nödvändig följd härledas.”<sup>8</sup> För sådana slutledningar fordras förstås precisa termer. Därför framhåller t.ex. *Den augsburgska bekännelsen* följande: ”Våra kyrkor [...] använda [i treenighetsläran] ordet person [...]; det betecknar något, som icke är en del eller en gemenskap hos något annat, utan existerar självständigt.”<sup>9</sup> Detta är förstås inte bibliskt språkbruk och skulle därför vara uteslutet för en uppfattning som anser att tro och förnuft är helt åtskilda. Tekniska termer såsom *natura*, *substantia* och *accidens* förordas emellertid, ”då man genom dem kan klart åtskilja varje tings väsen från dess tillfälliga egenskaper”.<sup>10</sup> Antagandet att förnuftsakter kan klargöra (i motsats till att upptäcka eller uppfinna) vissa trossatser, innebär givetvis att förnuftet är tillämpligt på dessa trossatser. Även om förnuftet inte kan upptäcka till exempel Guds treenighet och Sonens människoblivande, så antas dessa trossatser utgöra begripliga utsagor. Likaså kan från *Den belgiska trosbekännelsen* ett annat exempel hämtas på att förnuftet (i den instrumentella bemärkelsen logikens lagar) är tillämpligt den särskilda uppenbarelse. Enligt denna bekännelse följer det av påståendena, att en kung har undersåtar och att Kristus är en evig kung, att kyrkan har funnits sedan världens begynnelse och skall bestå till dess ände.<sup>11</sup> Frågan är här inte ett sådant arguments beviskraft, utan att ett sådant argument överhuvudtaget anses möjligt. Skälet är förstås att förnuftsakter antas kunna klargöra vad som gjorts känt på övernaturlig väg.

Av de två föregående styckena framgår det klart, att de reformerade kyrkornas officiella dokument antar en tvåfaldig förbindelse mellan tro och förnuft. Dessutom framgår att dessa förbindelser är oförenliga med fideism. Ty antagandena, att det föreligger en förbindelse mellan tro och förnuft genom att förnuftet kan bevisa vissa trossatser, och, att det föreligger en förbindelse mellan tro och förnuft genom att förnuftet kan klargöra vissa trossartiklar, utesluter uppfattningen, att tron och förnuftet är helt åtskilda därför att de rättfärdigas av sina respektive kriterier. Det är med andra ord tydligt att

konfessionell protestantism antar vissa allmängiltiga kriterier för vad som är förnuftigt och sant, vilka antingen kan bevisa eller klargöra vissa trossatser.<sup>12</sup>

### Var Luther fideist?

Vad kan då sägas om Jonssons urval? Att Kirkegaard, Nygren och Bultmann faller utanför ovanstående uppfattning är förstås självklart. De kan inte heller allvarligt hävdas vara representativa protestanter. Jonssons användning av Luther förtjänar emellertid viss uppmärksamhet på grund av hans betydelse. Luther påstås nämligen ha tagit ut skilsmässa mellan tro och förnuft på grund av hans egen individuella religiösa erfarenhet. Med hänvisning till några väl valda ställen sammanfattar Jonsson Luther så att filosofin inte vet någonting om Gud, att förnuftet är blint i trosfrågor och att förnuftet är djävulens hora. I Luthers ögon blir människans försök att närma sig Gud med hjälp av förnuftet detsamma som en syndig vägran att underkasta sig Guds absoluta makt. (63)<sup>13</sup>

En sådan sammanfattning är förstås vare sig förenlig med de anförda bekännelseskrifterna eller med mitt tidigare citat av Luther (där han omfattade naturlig teologi). Jonssons karakteristik är också oförenlig med vad Luther skriver på andra ställen. Till exempel ”Det är verkligen sant att förnuftet är en realitet och det viktigaste av alla ting och att det – jämfört med allt annat här i livet – är det allra bästa, ja, något gudomligt.”<sup>14</sup> Vi måste därför undersöka Luthers uppfattning lite närmare, huruvida den är förenlig med konfessionell protestantism och huruvida den är självmotsägande.

Återigen är ett omfattande studium inte görligt här, men det fordras inte heller. Vi kan ta vår utgångspunkt i Luthers välkända slutord vid Worms 1521, att han blott ville böja sig under två auktoriteter, nämligen Skriftens vittnesbörd och det klara förnuftet (*ratio evidens*). Vad menade han med detta? Enligt den framstående idéhistorikern Heiko Oberman menade Luther dels, att med hjälp av förnuftet dras klara, nödvändiga och ovedersägliga slutsatser från Skriften i enlighet med logikens lagar; dels, att inom det jordiska verksamhetsområdet är förnuftet alltings uppfinnarinna och ledarinna (*inventrix et gubernatrix omnium*).<sup>15</sup>

Luther, den påstådde fideisten, formulerar det jordiska förnuftets oberoende kraft radikalare än någon annan någonsin

vågat före honom. Förnuftet har inte förstörts av fallet — det har inte ens skadats. Tvärtom det har bekräftat och bestyrkt sin position, förmöget att både motstå världens angrepp och forma skapelsen, vilken blivit fientlig.<sup>16</sup>

Den här tolkningen är rimlig mot bakgrund av Luthercitaten ovan och av en mängd andra Lutherstudier. Det är alltså tydligt att en historiskt informerad förståelse av Luther inte ger stöd för den fideistiska tolkningen. De mycket negativa yttrandena som förekommer i hans skrifter skall tolkas i sitt polemiska sammanhang.<sup>17</sup> Såsom Birgit Stolt nyligen påpekat, motsätter sig Luther blott filosofin när den tillmäter sig själv den utslagsgivande rollen i uppenbarelseteologin.<sup>18</sup> Luthers uppfattning är således inte självmotsägande utan dessutom förenlig med konfessionell protestantism.

Varifrån kommer då Jonsson Luthertolkning? Han menar, att Luthers uppfattning om tro och förnuft var avhängig nominalismen. Ett sådant påstående förbiser emellertid inte bara en historiskt informerad förståelse av nominalismen och Luthers förbindelse till densamma, utan också den filosofiska mångfald som företrädades av reformatorerna.

► 32

Oberman har påpekat, att den förenklade förståelsen av förbindelsen mellan Luther och nominalismen förbiser två tankekedjor hos Luther.<sup>19</sup> Det är riktigt att han å ena sidan antar den nominalistiska accentueringen av skillnaden mellan den övernaturliga och den naturliga sfären. Men Luther anser å andra sidan att rätt skilda är förnuftet av stor betydelse i båda sfärerna. Inom teologin är försanthållande (*assensus*) av Skriften, såsom det enda rättesnöret, avgörande. Inom den empiriska sfären är förnuftet den enda regeln. Det är när denna distinktion mellan sfärerna inte beaktas som förnuftet enligt Luther blir till regel inom teologin, och därmed hordom och djävulens eget verk.

Jonssons förståelse av nominalismen i allmänhet är inte heller tillräckligt historiskt informerad. Till exempel har Alfred Freddoso noterat:

Ockhams betoning av det blotta mänskliga förnuftets begränsningar porträtteras ofta inom ledande romerskkatolska kretsar såsom en (kanske farlig) avvikelse för att kontrastera den med den mindre mörka utvärderingen av det naturliga förnuftet som förknippas med sådana tänkare som Anselm, Aquino, Scotus

och Suarez, vilka utarbetade omfattande naturliga teologier och var övertygade om att den katolska tron i princip kunde visas uppfylla varje rimlig måttstock på rationalitet.<sup>20</sup>

Skillnaderna mellan alla dessa tänkare är såsom Freddoso betonar ”inte mer imponerande än likheterna.”<sup>21</sup> Ty alla ansåg de, att det naturliga förnuftet var svagt med avseende på gudomliga ting.

Bland reformatörerna företrädde också en filosofisk mångfald. Det går inte att lokalisera dem eller deras efterföljare i en enda given skolbildning utan, i likhet med traditionen, tycks de ha förhållit sig eklektiskt till filosofin. Om någon särskild ändå skall utpekas, så har mycket senare forskning utpekat Thomas av Aquino såsom en betydande referensram.<sup>22</sup> Således genljuder till exempel Aquinos uppfattning om förhållandet mellan tro och förnuft hos Francesco Turretini: ”Förnuftet fulländar tron och tron förutsätter förnuftet.”<sup>23</sup>

En historiskt informerad förståelse av protestantism ger således vid handen att den inte var fideistisk, utan dels att förnuftssatser ansågs lära detsamma som vissa trossatser, dels att förnuftsakter kan härleda innebörden ur vissa trossatser. Rätt förstådd kan inte heller nominalismen sägas vara karakteristisk för protestantismen, och inte heller kan Luther ansvarigt tolkas fideistiskt.

► 33

#### **Kort filosofisk analys<sup>24</sup>**

En kort filosofisk analys av de två bruken av förnuftet i konfessionell protestantism kan här vara av värde. Vi kan börja med att notera, att de två antagna förbindelserna mellan tro och förnuft kan beskrivas på följande sätt. Den första avser relationen mellan försanthållanden på grund av (förmodad) särskild gudomlig uppenbarelse och diskursivt tänkande. Den andra avser förbindelsen mellan försanthållanden på grund av (förmodad) särskild gudomlig uppenbarelse och försanthållanden på grund av sinnesförnimmelser.

Vidare gör dessa förbindelser ett starkare respektive ett svagare anspråk. Den första förbindelsen, att Guds existens och bud är kända både av tron och av förnuftet, gör det starkare anspråket på att goda argument med allmängiltiga premisser kan formuleras för gudomligt varande och vilja. Enligt den här uppfattningen är det (åtminstone) logiskt möjligt, att från

allmängiltiga premisser induktivt och/eller deduktivt sluta sig till vissa trossatser. Om det förekommer eller kan förekomma sådana argument, så är vissa trossatser strängt taget förnuftiga. (Det kan i sin tur diskuteras huruvida en given trossats måste ha etablerats av förnuftet innan det är förnuftigt att tro den.) Den andra förbindelsen, att logiken är tillämplig på trosartiklar, gör det svagare anspråket på att till exempel dogmerna om Treenigheten och Kristus är koherenta eller logiskt sammanhängande. Enligt den här uppfattningen härleds följsatser från trossatser; antingen för att visa att trossatserna är motsägelsefria eller för att visa att trossatserna är förenliga med andra satser kända av förnuftet. Den förra förbindelsen gör anspråk på att bevisa att någonting är fallet, medan den senare gör anspråk på att bevisa ett nödvändigt villkor för att någonting skulle kunna vara fallet.

► 34

Vad är då detta för slags förbindelser? Vad gäller den första, om det är sant att vissa trossatser och vissa förnuftssatser lär detsamma och om vad de lär är fallet, så föreligger det eller kan föreligga en formell förbindelse mellan vad som är av tron och vad som är av förnuftet. De ifrågavarande satserna antas vara synonyma, det vill säga de betecknar samma sak. Såsom förmodade kunskapskällor är tro och förnuft förbundna utifrån sanningens natur. De är formellt förbundna om och endast om båda verkligen är sanna, men deras betraktelsesätt av ett och samma ting är olika. (Detta är givetvis något som ett förnuft i sin tur bedömer.) Vad gäller den andra förbindelsen, om det är sant att förnuftsakter (av slaget slutledningar) är tillämpliga vissa trossatser och om dessa trossatser är sanna, så föreligger eller kan en begreppslig förbindelse mellan trossatserna och vad förnuftet upptäcker föreligga. Det är ett förnuft som formellt förbinder vad som materiellt antas föreligga i uppenbarelsen.

Att de antagna förbindelserna mellan tro och förnuft i protestantiska bekännelseskriterier är formella och begreppsliga, kan också formuleras i termer av att förbindelserna hålls för sanna av ett förnuft. De medför också med andra ord en kognitiv och beviskänslig uppfattning av trosakten. I det här kunskapsteoretiska sammanhanget kan vi då fråga oss om det (i någon bemärkelse) är förnuftigt att hålla dessa förbindelser för sanna. Det beror förstås på om det är förnuftigt att hålla förekomsten av en särskild gudomlig uppenbarelse för sann. De båda förbindelserna i konfessionell protestantism antar detta.



Men huruvida detta antagande är sunt, skulle taga oss långt bortom den kunskapsteoretiska frågeställningen huruvida det är förnuftigt att hålla förekomsten av en särskild uppenbarelse för sann. Den frågan är beroende av om vittnesmål anses kunna vara en källa till kunskap, och svaret på den frågan har varierat under historien. För konfessionell protestantism var Aristoteles *Andra analytiken* det givna ramverket och det gjorde kanske frågan, om det är förnuftigt att hålla förekomsten av särskild uppenbarelse för sann, ännu skarpare. Ty enligt det ramverket faller försanthållanden på grund av vittnesmål helt utanför kunskap. Men om vittnesmål aldrig kan bli föremål för kunskap och särskild uppenbarelse är ett slags vittnesmål, hur kan det då vara förnuftigt (i någon bemärkelse) att hålla förekomsten av sådan uppenbarelse för sann?

Det synes vara just här de båda förbindelserna mellan tro och förnuft blir nödvändiga. Om de inte föreligger, skulle det inte kunna vara förnuftigt att hålla förekomsten av särskild gudomlig uppenbarelse för sann. Låt mig utveckla det var för sig.

För det första, för att hålla en (förmodad) särskild uppenbarelse från Gud för sann, fordras ett försanthållande av Guds existens. Dock om det inte finns något hum om Guds tillvaro och bud oberoende av den (förmodade) särskilda gudomliga uppenbarelsen,<sup>25</sup> så skulle det inte finnas ett hum om att en (förmodad) särskild gudomlig uppenbarelse är en särskild gudomlig uppenbarelse. Antag att Stina håller för sant att "Gud försonade världen med sig genom Kristus" på grund av särskild uppenbarelse. Det vore då oförnuftigt av Stina, att bejaka att "Gud försonade världen med sig genom Kristus" och att förneka att "Gud finns". Ty försanthållandet om Guds existens är mer grundläggande än försanthållandet om Guds försoning. Om inte Stina höll för sant att "Gud finns", så skulle hon inte förnuftigt hålla för sant att "Gud försonade världen med sig genom Kristus". Omvänt, att "Gud försonade världen med sig genom Kristus", kan inte förnuftigt hållas för sant om inte "Gud finns" hålls för sant på ett mer grundläggande sätt. Och om försanthållandet om Guds existens är grundläggande för försanthållandet om Guds försoning, så kan inte det senare förnuftigt vara grund för det förra. Men om det är oförnuftigt att hålla för sant att Gud särskilt uppenbarat något utan att hålla för sant att Gud finns, så kan Guds särskilda uppenba-

relse inte begripas såsom särskild uppenbarelse om inte Guds existens hålls för sann på ett mer grundläggande sätt. Därav nödvändigheten av någon slags naturlig kunskap om Guds existens och vilja, vilket är just vad den första protestantiska förbindelsen antar.<sup>26</sup>

Även den andra protestantiska förbindelsen tycks ge skäl för att det är förnuftigt att hålla förekomsten av (förmodad) särskild uppenbarelse för sann. Ty om inte en föregiven särskild uppenbarelse om till exempel Guds treenighet eller Kristi personlighet är motsägelsefri, så kan den inte vara en uppenbarelse. Även om saken kan vara bortom den mänskliga fattningsförmågan, så måste det som föreger att särskilt uppenbara denna vara motsägelsefri. Ty ingen självmotsägelse, eller det som inbegriper en självmotsägelse, kan vara sann, och därmed kan inte det existera som en självmotsägande föregiven särskild uppenbarelse tillkännager. Men om det kan uppenbaras motsägelsefritt och formuleras i begripliga utsagor, så kan det existera som den föregivna särskilda uppenbarelsen tillkännager. Och eftersom logiken är tillämplig på alla begripliga utsagor, så är den även tillämplig på vad som förmodas vara uppenbart om Guds treenighet och Kristi personlighet, så finns det inte skäl att hålla detta för sant.<sup>27</sup> Den andra protestantiska förbindelsen mellan tro och förnuft hävdar dock motsatsen.

► 36

Av de här två skälen skulle det således vara förnuftigt att hålla förekomsten av särskild uppenbarelse för sann och kristen tro därmed för förnuftig. De två förmodade förhållandena mellan tro och förnuft är förenliga med varandra men medför inte varandra.

### Slutsats

I den här uppsatsen har jag argumenterat att en historiskt informerad förståelse av protestantismen visar att den inte var fideistisk. Rätt förstådd kan inte heller nominalismen sägas vara karakteristisk för protestantismen, och inte heller kan Luther ansvarigt tolkas fideistiskt. Av representativa protestantiska dokument framgår istället, att två förbindelser mellan tro och förnuft antas: dels att vissa förnuftssatser lär detsamma som vissa trossatser, dels att vissa förnuftsakter kan härleda innebörden ur vissa trossatser. Vidare har det framkommit, att om dessa förbindelser inte förelåg, så skulle det inte kunna vara förnuftigt

att hålla förekomsten av särskild gudomlig uppenbarelse för sann. De två förmodade förhållandena mellan tro och förnuft är förenliga med, men medför inte, varandra. Däremot är dessa förbindelser mellan tro och förnuft oförenliga med fideism. En fortsatt undersökning skulle troligtvis sluta sig till att många moderna protestanter varit fideister. Det kan vara av historiskt intresse att spåra hur detta kom till stånd genom anammandet av Kants filosofi. Filosofiskt är dock såväl protestantiska som romerskkatolska fideister ointressanta eftersom, såsom Jonsson korrekt skriver, en sådan "diskvalificerar sig själv som en rationell samtalspartner." (s 253) Om vi emellertid lägger religiös pajkastning åt sidan och beaktar officiella dokument i de båda traditionerna, kan enighet om förhållandet mellan tro och förnuft bejakas.<sup>28</sup>

## Noter

<sup>1</sup> Om inget annat anges i det följande, så hänvisar alla sidangivelser i brödtexten och fotnotstexten till Ulf Jonsson *Med tanke på Gud* (Skellefteå: Artos, 2004). Likaså är alla översättningar mina egna om inget annat anges.

<sup>2</sup> T.ex. Philipp Melanchthon, Peter Martire Vermigli, Johan Gerhard, Francesco Turretini, Joseph Butler, Jonathan Edwards, G.W. Leibniz, Thomas Chalmers, B.B. Warfield, C.S. Lewis, William Alston, Basil Mitchell, Paul Helm, Robert Adams, Brian Leftow, W.L. Craig, William Abraham, o.s.v.

<sup>3</sup> Se t.ex. Philip Schaff *The Creeds of Christendom: With a History and Critical Notes*, 6:e uppl. 3 bd. (New York: Harper and Row, 1931), bd. 3 *The Evangelical Protestant Creeds*.

<sup>4</sup> Jfr. H. Dahm "Fideismus" *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), II.946-7; "Faith" i *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3:e uppl. utg. F.L. Cross och E.A. Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 1997), 596.

<sup>5</sup> *Konkordieformeln i Svenska kyrkans bekännelseskrifter* s. 560. Likaså t.ex. a.a. s. 602; *Den augsburgska bekännelsens apologi*, a.a. 107, 255-6; *Den andra schweizerbekännelsen* art. IV, XII (i t.ex. Wilhelm Niesel (red.) *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, 2:a uppl. (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.G., 1938); *Den belgiska trosbekännelsen* art. II (i t.ex. J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften in Authentieke Teksten met Inleiding en Tekstvergelijkingen*, 2 utg. (Amsterdam: Ton Bolland, 1976)); och *Westminsterbekännelsen* art. I.i. (i t.ex. S.W. Carruthers *The Westminster Confession of Faith: The Preparation and Printing of its Seven Leading Editions and A Critical Text* (Manchester: R. Aiken & Son, 1937).

<sup>6</sup> WA XXI.510.

<sup>7</sup> *Konkordieformeln*, SKB 505.

<sup>8</sup> *Westminsterbekännelsen*, I.vi. På samma ställe hävdas sedan: "vissa omständigheter kring gudstjänst och kyrkostyre, gemensamma för mänskliga handlingar och samhällen, [...] skall inrättas efter naturens ljus och kristen klokhet, i enlighet med ordets allmänna regler vilka alltid skall iakttagas."

<sup>9</sup> SKB 56.

<sup>10</sup> *Konkordieformeln*, SKB 504; jfr. bruket av termerna 'nödvändighet' och 'frihet', a.a. 511-2. Samma uppfattning

företräds mig veterligen av alla protestantiska bekännelse-skrifter.

<sup>11</sup> "Ceste Eglise a esté dès le commencement du Monde, et sera ainsi jusques à la fin, comme il appert en ce que Christ est Roy eternal, qui ne peut estre sans subjects." Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften* 120.

<sup>12</sup> Här skulle en fördjupning kunna ske i t.ex. de protestantiska verken av Johan-Heinrich Alsted *Theologia naturalis* (Frankfurt a. M.: Antonius Hummius, 1615); Christoph Scheibler *Theologia naturalis & angelographia, hoc est summaria repetitio totius doctrinae metaphysicae de deo & angelis* (Gissen: Casparus Chemlinus, 1621); och Thomas Barlow *Exercitationes aliquot metaphysicae de Deo*, 2:a. uppl. (Oxford: A. Lichfield, 1658). Den som så önskar skulle även med fördel kunna ägna de traditionella termerna *liber naturae*, *lumen naturae* och *lex naturalis* i protestantiska bekännelse-skrifter ett studium. Dessa termer, samt *usus philosophiae* och *usus rationis*, kan också studeras i Muller *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985).

<sup>13</sup> Rainer Carls hävdar samma Luthertolkning och uppfattar protestantismen såsom en "teologiskt motiverad agnosticism" (*Människan och Gud: En kurs i filosofisk teologi* (Stockholm: Veritas förlag, 2004), 183, 63; jfr. *Om tro och vetande: Ingemar Hedenius kristendoms-kritik i ett halvsekel-perspektiv* (Lund: Arcus, 2001), 22-23). Karol Wojtyła tycks dock formulera sig noggrannare (*Fides et ratio*, §§66-69).

<sup>14</sup> Luther *Disputatio de homine*, WA 39 I.175. Jfr. "Den som är emot förnuftet är säkerligen ännu mer emot Gud. Den som strider mot den mänskliga sanningen, strider också mot den gudomliga." *De votis monastici*, WA 8.629. "Om den naturliga lagen inte vore given och inskriven i människans hjärta av Gud, så skulle man behöva predika länge innan samvetet träffades." (*Predigten über das 2. Buch Mose*, WA 16.447).

<sup>15</sup> Heiko A. Oberman *The Reformation: Roots and Ramifications* (Edinburg: T&T Clark, 1994), 15-6.

<sup>16</sup> a.a. s. 16. Jfr. med Luther *Weihnachtspostille*, WA 10 I 1.531, och Bengt Hägglund "Några huvudbegrepp i Luthers människotolkning" *Religio* 14 (1983) ss. 69-70: "Det råder ingen konträr [kontradiktorisk?] motsats mellan dessa båda former av antropologi [d.ä. filosofins och teologins]. Luther

nämner med uppskattning Aristoteles' definition av människan som animal rationale, dvs en levande varelse utrustad med förnuft. [...] Förnuftet kallas t o m gudomligt och prisas som källa till alla konster och vetenskaper, det som styr det kulturella och politiska livet.”

<sup>17</sup> Jfr. t.ex. det välkända kategoriska yttrandet i *Disputatio contra scholasticam theologiam* ”Immo theologus non sit id fiat sine Aristotele” (WA I.226) med den nyanserade formuleringen i ett brev till Staupitz: ”Ego scholasticos cum iudicio, non clausis oculis lego ... Non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo.” (*Works I* (De Wettes utgåva) citerad i William G.T. Shedd *A History of Christian Doctrine*, 2 bd. (Edinburgh: T&T Clark, 1865), I.91. För mer om Luthers förhållande till lärdom och filosofi, se t.ex. B.A. Gerrish *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford: Oxford University Press, 1962), ss. 141-167; Paul Oskar Kristeller *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York: Harper and Row, 1961), 78-79, 86-87; Stephen E. Ozment ”Humanism, Scholasticism, and the Intellectual Origins of the Reformation” i *Continuity and Discontinuity in Church History*, utgiven av F. Forrester Church and Timothy George (Leiden: Brill, 1969); Leif Grane ”Luther and Scholasticism” och Lewis W. Spitz ”Luther and Humanism” i *Luther and Learning*, Marilyn J. Harran (Selinsgrove, 1985), 52-68 respektive 69-94; Ernst-Wilhelm Kohl ”Luthers Verhältnis zu Aristoteles, Thomas und Erasmus” *Theologische Zeitschrift* 31 (1975), 17-34; R.H. Fisher ”A Reasonable Luther” i *Reformation Studies: Essays in Honor of Roland H. Bainton*, red. Franklin H. Littell (Richmond: John Knox, 1962), ss. 30-45; David S. Yeago ”Martin Luther on Grace, Law, and Moral Life: Prolegomena to an Ecumenical Discussion of *Veritas Splendor*” *The Thomist* 62 (1998): 163-91; ”The Catholic Luther” *First Things* 61 (1996):37-41; och Ingemar Öberg *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther* (Skellefteå: Artos, 2002), ss. 54-8, 66-7, 246-51.

<sup>18</sup> Birgit Stolt *Luther själv: Hjärtats och glädjens teolog* (Skellefteå: Artos, 2004), 119.

<sup>19</sup> Oberman *The Reformation*, 19-20.

<sup>20</sup> Alfred J. Freddoso, ”Ockham on Faith and Reason,” i *Cambridge Companion to Ockham*, utg. Paul Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 330.

<sup>21</sup> a..a., 329. Jfr. Richard Swinburnes argument, att det inte är någon större skillnad mellan Aquino och Luther gällande tro och förnuft (*Faith and Reason*, 2:a uppl. (Oxford: Clarendon Press, 2005), ss. 138-53). Ofta kan man emellertid stöta på t.ex. yttrandet, att Luther betonade den viljemässiga sidan av tron. (Jfr. "Faith" i *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 596.) Jag förstår inte vad som menas med detta. Om det skall vara en poäng med att fälla ett sådant yttrande, torde det vara för att belysa en kontrast till en tidigare uppfattning. Trons viljemässiga natur är emellertid traditionsbunden. T.ex. skriver Thomas av Aquino: "tron är en förnuftets handling, som håller den gudomliga sanningen för sann, av viljans befallning, rörd av Gud genom nåden." (*credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*, i *Summa theologiae* (1266-73), 6 bd. (Taurini/Romae: Marietti, 1940), 2-2.2.9.c.)

<sup>22</sup> Se t.ex. Sebastian Rehnman *Divine Discourse: The Theological Methodology of John Owen*. (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) samt däri anförd litteratur.

<sup>23</sup> Francesco Turretini *Institutio theologiae elencticae* (Geneva: Samuel de Tournes, 1679-85), 1.9.5. Jag har diskuterat en aspekt av detta i "Theistic Metaphysics and Biblical Exegesis: Francis Turretin on the Concept of God" *Religious Studies* 38 (2002):167-187. Formuleringen "nåden bygger på naturen och fulländar den" är, såsom Jonsson skriver, "typisk" för Thomas Aquinos syn på det harmoniska förhållandet mellan tro och förnuft (s. 58). Att nåden inte upphäver naturen utan fulländar den återkommer såsom ledmotiv i Turretinis prolegomenon om tro och förnuft (t.ex. 1.9.15; 1.13.3).

<sup>24</sup> För en mer principiell och utförligare diskussion av vad som dryftas i det här avsnittet, se min uppsats "Tro och förnuft", manus insänt till *Filosofisk tidskrift*.

<sup>25</sup> Detta torde omfattas av det slags fideism som Barths protestantiska uppenbarelsepositivism utgör (t.ex. *KD II* (1) § 26) liksom Gareth Moores romerskkatolska fideism inspirerad av Wittgenstein (*Believing in God: A Philosophical Essay* (Edinburgh: T & T Clark, 1988)).

<sup>26</sup> Det kan invändas, att en särskild uppenbarelse (t.ex. "Gud finns" i eldskrift) skulle kunna utgöra grund för såväl Guds existens som Guds uppenbarelse. I det fallet skulle emellertid det särskilda uppenbarelsesättet grunda Guds existens

och inte själva uppenbarelseinnehållet. Ty innehållet skulle inte vara begripligt annat än på grund av det sätt på vilket det framstod. Jfr. Keith Ward: "Barth och Brunner må ha rätt i att det inte finns några neutrala skäl, vilka alla rationella personer kan vara överens om, för försanthållande av kristen (eller någon annan) uppenbarelse. Men de drar felaktigt den längre slutsatsen, att det inte alls finns några faktorer som gör det förnuftigt att godtaga något såsom uppenbarelse. De tänker kanske att de därigenom frigör Guds ord från den mänskliga stolthetens tyranni; men faktum är att de gör det omöjligt att upptäcka var Guds ord står att finna bland de många pretendenterna till denna position." (*Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 18)

► 42 <sup>27</sup> Det kan vara av visst intresse att såväl äldre kristna tänkare som nutida agnostiker är eniga om detta. Om inte kravet på motsägelsefrihet medges, skriver Turretini, så "flängs den vidaste dörr upp för alla slags heresier och fanatiker att införa deras inbillningar och groteska åsikter, och vi kan aldrig bruka någon sann motsägelse." (*Institutio* 1.10.4) Likaså Anthony Kenny: "Det är bruket av uppenbarelse som skiljer uppenbarelseteologen från den naturlige teologen; det är bruket av förnuftet som skiljer teologen från entusiasterna." (*What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 65; termen 'entusiast' används här förstås ålderdomligt för en person med extravaganta religiösa uppfattningar och känslor.)

<sup>28</sup> Jag vill här framföra mitt tack till Mark Sluys och Tomas Nygren för kommentarer till en tidigare version av denna uppsats.