



# Offentlig og erkjennbar

## *Skriftautoritet og teologisk kommunikasjon hos Luther*

### Public and Cognizable

#### *The Authority of Scripture and Theological Communication in Luther*

Bernt T. Oftestad

Professor em., MF vitenskapelig høyskole

[bernt.t.oftestad@gmail.com](mailto:bernt.t.oftestad@gmail.com)

#### Sammendrag

Luther anvender kategorien «offentlig» om Skriftens autoritet, klarhet og utlegning, om kirkens fellesskap og den nødvendige enhet i samfunnet. Det offentlige er kategorien for det sanne. Det onde og sataniske er skjult i mørket. Tanken om frelse ved troen på Kristus alene er offentlig i Skriften. Samtidig er troens liv skjult i den korsfestede Kristus. Denne fordypning av den tradisjonelle oppfatning av det offentlige og det skjulte bruker han til å forene en åpenbart frelsende Gud med en som er skjult i sin majestet. Den åpenbarte og den skjulte og majestetiske Gud blir ett ved troen på Kristus alene.

Nøkkelord

Skrift, Offentlig, Skjult, Klarhet, Enhet

#### Abstract

Luther formulated his understanding of the authority and clarity of Scripture and rules for its interpretation by means of the category public. Public is the category of the truth. The lie is in the satanic darkness. The doctrine on justification by faith alone was evident in the public Scripture. But the life of the believer was at the same time hidden in the mystery of the crucified Christ. The doctrine of justification by faith alone had to be integrated with the concept of an unknown and majestic God. The unknown and revealed God was one in Christ. Then the majestic God and his power was a necessary condition for the faith alone in Christ and his salvation.

Keywords

Scripture, Public, Hidden, Clarity, Unity

Under riksdagen i Worms i 1521 ble Luther oppfordret til å tilbakekalle sine omstridte teologisk-kirkelige meninger han hadde hevdet offentlig i skrift og tale. Det var umulig, om han ikke ut fra Skriften eller «klare fornuftsgrunner» ble overbevist om at han tok feil.<sup>1</sup> Det han da indirekte gav uttrykk for, var sitt syn på erkjennelse av Skriftens lære. Den lå åpenlys

1. Wilhelm Borth, *Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524* (Lübeck: Mathiesen, 1970), 110–28; Martin Brecht, *Martin Luther*, bd. 1, *Sein Weg zur Reformation* (Stuttgart: Calwer, 1981), 413–53.

og i dagen, slik at alle kunne erkjenne dens innhold. Den var med andre ord *offentlig*. Dette er utgangspunktet for denne fremstilling. Med utgangspunkt i hans oppfatning av Skriften skal aspekter ved Luthers teologi belyses ikke teologisk-dogmatisk, men ut fra den kulturelle konteksten, her tematisert ved uttrykket «offentlig» («öffentlich»/«publicus»). Dette er betegnelsen på en politisk-rettslig og sosio-kulturell kategori som har vært i alminnelig bruk og drøftet i vestlig kultur helt frem til vår tid.<sup>2</sup> Offentlighet var og er en viktig forutsetning for kommunikasjon mellom mennesker og derfor i samfunnet og i politikken. Selvsagt ble uttrykket «offentlig» også brukt av Luther. Både når han drøftet Skriften, dens tekst og utlegning, kirken, dens fellesskap og tjenesteordning (embete), brukte han denne kategorien, og i religionspolitiske spørsmål. Slik kommuniserte han sin teologi ved å innfatte den kategorialt i et ikke-teologisk, men politisk-rettslig begrepsmønster. Det er denne kontekstuelle innfatning som er det metodologiske utgangspunkt for denne fremstilling.

I «Öffentlich» har på samme måte som ordet «offenbar» sin bakgrunn i det gammelhøytyske «offan» («åpen») og middelhøytysk «offen». På 1400-tallet ble «öffentlich» dannet av det middelhøytyske «offenlich». Det som er offentlig, ligger klart i dagen og er erkjennbart (for alle). Denne *visuell-intellektuelle* betydning er den primære historisk sett.<sup>3</sup> Og den er knyttet til kristendomshistorien på en illustrerende måte. Romas tradisjonelle religiøse kultus foregikk i templet, skjult for det alminnelige folkets øyne. Ifølge Luther skulle det kristne budskap derimot forkynnes for alle, gjøres offentlig kjent slik at alle kunne ta imot det (Matt 28,18–20).<sup>4</sup> Det erkjennbare kan *mange* erkjenne. Det inngår da i en sosial og/eller politisk kontekst.<sup>5</sup> Det reiser spørsmålet om offentlig *representativitet* i forhold til kollektivet/mengden. Politisk-rettslig (men også kirkerettslig) gis det et *offentlig embete*, som man måtte ha et offentlig kall fra andre for å gå inn i.<sup>6</sup> I Worms ble Luther lyst fredløs i keiserriket. Ingen måtte ha noe med ham å gjøre verken offentlig eller hemmelig. Da var han alt bannlyst av Kirken. Som fredløs var han uten noen verdslig rettsbeskyttelse. Etter Worms ble han gjemt bort på slottet Wartburg. Der levde han under dekknavn – altså i *hemmelighet*.

Fra 1200-tallet av hadde den sentrale keisermakten hatt vansker med holde riket sammen. Fyrster og byer gikk sine egne veier. Det var splid og konflikt. Den keiserlige sentralmakten ble sterkt svekket. Det konstitusjonelle dokumentet *die Goldene Bulle*, utviklet av keiser Karl IV og vedtatt av Riksdagen i 1356, skulle stanse oppløsningen. Regler for keiservalget ble vedtatt og basis lagt for den konsensuspolitikk som ble vanlig i riket. I bullen ble ulike aspekter ved det offentlige integrert i en politisk helhetskonsepsjon. I dokumentets innledning («Proömium») ble det hevdet at rikets oppløsning skyldtes at «mørkets ånd» hadde

2. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1962); Bernhard Peters, *Der Sinn von der Öffentlichkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007).

3. Jacob & Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, bd. 8 (Leipzig: Hirzel, 1889), 1180–83.

4. Paul Veyne, *A History of Private Life*, bd. 1 (Cambridge, MA / London: The Belknap Press, 1987); Gert Melville & Peter von Moos, red., *Das Öffentliche und Private in der Vormodernen* (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1998), xiv–xvii, 3–83.

5. *Ibid.*, 45 f.

6. *Confessio Augustana* XIV: «De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus», *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BS) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 69; Hellmut Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melancthon* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 139–43.

falt over fyrstene.<sup>7</sup> Den gjør blind og leder til det onde. Lyset svinner, og mørkets udyder får rom: mord, tyveri og opprør. Riket er blitt som et tre der Satan («den snikende slangen») sprøyter ut sin gift. Ved dødssynder som hovmod, begjær, utukt, vrede og misunnelse oppløses riket. I antikken gis det eksempler på slikt som Trojas undergang og Romas sammenbrudd. Men kroneksemplet er syndefallet i Edens hage (1 Mos 3). Keiseren ville i kraft av sitt embete skape den nødvendige enhet og samforstand mellom fyrstene og byene. Den politiske filosofi som ligger bak, ble uttrykt ved bibelsk metaforikk. I innledningen brukes ikke ordet «publicus». Men den historisk gitte nøkkel til å tolke problemet i keiserriket er begrepet «offentlig». Fyrstene mangler politisk dyd, agerer i «mørket» og har ikke «lys» i seg selv. Sosio-politisk enhet, samforstand mellom samfunnets lemmer, «lyset», som gir klarhet, og den politiske dyden knyttes sammen til et hele. Den underliggende årsak til vanskene er til sist dualismen i verden – mellom lys og mørke, det gode og det onde, Gud og Satan.<sup>8</sup> Lastene har sitt tilhold i mørket, i det skjulte, mens dyden hører hjemme i lyset og trer frem i dagen. Æren trer frem i det offentlige, mens sviket hører mørket til og har sitt sted i de «dunkle kroker». Å tre offentlig frem er et tegn på dyd, noe som inngir tillit.<sup>9</sup> Det offentlige får både et moralsk-metafysisk og et politisk-sosialt aspekt.

Vi kan skjelve mellom tre aspekter ved begrepet «offentlig»: Det gis et visuelt-intellektuelt, som er primært, et politisk-sosialt og et moralsk aspekt, som alle har en teologisk-metafysisk forankring.<sup>10</sup> I Luthers tekster finner vi alle tre.<sup>11</sup>

## II

I tiden før riksdagen i Worms i 1521 hadde Luther vært aktiv i den vitenskapelige offentlighet. I 1517 ble både hans teser om avlaten og et kritisk oppgjør med skolastisk filosofi/teologi publisert.<sup>12</sup> Året etter holdt Luthers orden, Augustinereremittene, sitt generalkapitelmøte, der Luthers avlatsteser ble diskutert ved en disputas.<sup>13</sup> Senere samme år ble han forhørt av pavens utsending, kardinal Thomas Cajetan (1469–1534). I 1519 (juni/juli) møtte han dominikaneren Johann Eck (1486–1543) til disputas i Leipzig, ikke bare om avlaten, men også om pavens autoritet.<sup>14</sup>

Luther var en lærd, kirkekritisk prest og professor som ønsket reform av kirkelivet. Det var han ikke alene om. Men han krevde også forandring av kirkelæren.<sup>15</sup> Med avlatstesene

7. Arno Buschmann, red., *Kaiser und Reich: Klassische Texte und Dokumente zur Verfassungsgeschichte des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984), 105–56; Peter H. Wilson, *The Holy Roman Empire: A Thousand Years of Europe's History* (Penguin, 2016), 727.

8. I teksten er bibelske referanser: Luk 11,17; Jes 1,23; 19,14; 4 Mos 28,29; Job 5,14; Åp 2,5; Matt 15,14; Jes 50,10; Joh 11,10.

9. Lucian Hölscher, «Öffentlichkeit», i *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (red. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck; Wiesbaden: Franz Steiner, 1978), 413–67; Lucian Hölscher, «Öffentlichkeit und Geheimnis», *Sprache und Geschichte* 4 (1979): 30 f.

10. I Habermas, *Strukturwandel*, 54–85, er de tre dimensjonene tematisert. Men det sataniske ved hemmeligholdet er ikke tatt med.

11. Bernt T. Oftestad, «Öffentliches Amt und kirchliche Gemeinschaft – Luthers theologische Auslegung des Begriffs ‚öffentlich‘», i *Kirche in der Schule Luthers: Festschrift für D. Joachim Heubach* (red. B. Hägglund og G. Müller; Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1995), 90–102; Lieberg, *Amt und Ordination*, 139–43.

12. «Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum», *Martin Luther: Studienausgabe*, bd. 1 (StA) (red. H.U. Delius; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1982), 173–85; «Disputatio contra scholasticam theologiam», *ibid.* 163–72.

13. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (WA) (Weimar: Herman Böhlau, 1883–2009), WA 1, 224–228, 233–38, 353,8–354,36.

14. WA 2, 160, 28–161, 39.

15. Berndt Hamm, *Abläss und Reformation: Erstaunliche Kohärenzen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 159–61.

hadde han forsøkt å åpne en lærd diskusjon om boten. Den lot seg ikke begrense til akademia, for Luthers ideer ble spredd ikke minst ved boktrykkerkunsten.<sup>16</sup> Luthers synsmåter ble *offentlige*, det vil si kjent av alle.<sup>17</sup>

*Disputasen* fikk en særlig betydning i reformasjonens innledende fase.<sup>18</sup> Dette var en form for faglig kommunikasjon innen den vitenskapelige offentlighet som Luther tilhørte og deltok i. Under disputasen ble et tema drøftet etter et gitt mønster som reflekterte formålet med disputasen. I 1518 gav Luther til kjenne hvordan han oppfattet akademiske disputaser om teologiske temaer. Det han la vekt på, er å fastholde det som er gitt i Skriften, hos kirkefedrene og til sist det som Den romerske kirke står for i lover og pavelige dekreter. Kan man verken bekrefte eller avkrefte en tese ut fra disse kilder, må man i det minste vurdere den ut fra fornuft og erfaring.<sup>19</sup> Luther følger her et mønster som var blitt utviklet i senmiddelalderen.<sup>20</sup> Som Kirkens lydige sønn var han villig til å la seg belære ut fra Skriften ved en offentlig disputas, selv om han helst ville at det skulle skje i det stille, «in eynem Winckle».<sup>21</sup> Disputaser var offentlige og kunne finne sted både «coram universitate», «coram publico» og «coram ecclesia», det vil si i ulike deloffenligheter.<sup>22</sup>

I innledningen til tesene om avlaten gjorde Luther gjeldende at det var av kjærlighet til sannheten at de ble lagt frem til drøfting.<sup>23</sup> I fortalen til *Operationes in Psalmos* (1519–1521) understrekte han at han sto offentlig frem med sin bibelutlegning for å formidle *rett* og *sann* kristendom. Ære eller vanære var han ikke opptatt av.<sup>24</sup> Overfor Johann Eck i Leipzig i 1519 gjorde han det klart at formidling av sannheten var formålet også med disputasen med ham. Eck blir derfor karakterisert som en løgner som angriper hans offentlige bøker med sin gift. Stadig gjør Luther gjeldende at det i verden er en strid mellom *sannhet* og *løgn*.<sup>25</sup> Hans motstandere kan ikke legge frem en tøddel fra Skriften, eller en gnist av fornuft til støtte for sine meninger, for det de fremholder, er bare menneskelig dikt og drøm.<sup>26</sup> Disputasen skjer i en faglig offentlig sfære, men den er ikke nøytral, altså ikke unndratt konflikten mellom sannhet og løgn, Gud og Satan.

Siden middelalderen hadde man skjelnet mellom to typer disputaser: den *skolastiske* og den *eristiske*. Ved den sistnevnte skulle man trenes i argumentasjon/dialektikk for å kunne vise hva som var gyldig («obligatio») grammatisk, logisk. Den første av dem hadde som formål å finne og bestemme *sannheten*. Det er den skolastiske formen Luther henviser til og bruker.<sup>27</sup> I hans appell i Worms om drøfting av hans lære ut fra Skriften lå tanken om en

16. Luther så boktrykkerkunsten som en Guds gave i kampen mot paven. Hans pamfletter ble spredd i 300 000 eksemplarer. *Tischreden D. Mart. Luthers* (red. J. Aurifaber; Frankfurt a.M., 1567), 775.

17. Rainer Wohlfeil, «Reformatorsche Öffentlichkeit», i *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981* (Stuttgart: Metzler, 1984), 41–52.

18. Bernhard Lohse, «Luther als Disputator», *Luther: Zeitschrift der Luther-Gesellschaft* 34 (1963): 97–111; Uwe Gerber, «Disputatio», i *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), bd. 9 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982), 1315.

19. WA 1, 528–529.

20. Disputasen tok utgangspunkt i fremlagte teser («propositiones»), som skulle bekrefte eller forkastes («probatio»). Til det trengtes bevis. De var å hente fra autoritative kilder («auctoritas»), og til sist kunne fornuftsargumenter («ratio») anvendes. Ulrich G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie* (Paderborn: Schöningh, 1999), 237 f.

21. WA 6, 480 f.

22. Leinsle, *Einführung*, 238; Marion Gindhart og Ursula Kundert, *Disputatio 1200–1800: Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010).

23. «Amore et studio elucidande Veritatis: hec subscripta disputabu(n)tur Wittenberge, [...]». StA 1, 176, 1.

24. WA 5, 26,8 f., 16–26.

25. «Von den newen eckischen Bullen und lügen». WA 6, 579 f.; 589,15; 614; 618,2–7, 25–28; 619,2; 620,5,27; 621,19.

26. Ibid. 626,6–9.

27. Olga Weijers, *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Time* (Turnhout: Brepols, 2013), 121–24; Uwe Gerber, *Disputatio als Sprache des Glaubens* (Zürich: EVZ-Verlag, 1970), 27–125.

skolastisk disputas.<sup>28</sup> Prioritering av denne disputasformen kom til uttrykk i hans vekt på den retoriske formen «assertio».<sup>29</sup> Luther var disputator og som sådan kommunikator. Disputasen gikk videre i offentlig samtale, som berørte de mange, og Luthers ideer ble spredt blant folket.<sup>30</sup> Hans synsmåter ble *offentlige*, dvs. kjent av alle. Det samsvarte fullt ut med hans syn på evangeliet.

Evangeliet er egentlig ikke skriftlig, det skal ikke skjules i en bok. Skriften er Kristi åndelige legeme og er konkret nærværende i verden, det vil si offentlig. Andre skrifter har ikke som den oppstandne Kristus kjøtt og ben, men er flyvende ånder.<sup>31</sup> Skriftens evangelium skal ropes ut som en kunngjøring om Guds nåde i Kristus for alle. Det skal spres blant alle mennesker. Byen på berget kan ikke skjules. Man tenner ikke et lys og setter det under en skjepp, men setter det i staken slik at alle kan se det (Matt 5,14). Den som vil være et lys, kryper ikke bort i et hjørne, men opptrer tvert imot åpent, uredd og fritt. Som Guds Ord skal også prekeembetet lyse som solen og ikke snike i mørket.<sup>32</sup>

Troen er knyttet til evangeliets løfter. Vi vet at løftet forutsetter tillit mellom mennesker, og det blir ingen «handel» eller fellesskap («gemeyn») om man ikke tror den andres ord eller brev. Nå handler heller ikke Gud med oss på annen måte enn i det offentlige, med sitt Ord og sitt sakrament, som er som et tegn eller segl for hans Ord.<sup>33</sup> Når Skriften og fornuften brukes offentlig, blir det klart hva som er sannhet og løgn. Og når Gud taler og gir sine tegn, da kreves hjertets tro og tillit slik at vi ikke i vantro holder ham for en løgner, men som trofast og troverdig.<sup>34</sup>

I Luthers oppfatning av evangeliet og Guds Ord er det den *visuell-intellektuelle* oppfatning av offentlig som legger føringene. Sannheten kommer frem i det offentlige, og den er god. Løgneren er ond og hører hjemme i det skjulte, i mørket. Det offentlige har et *moralisk* aspekt, dermed også et *sosialt* og i siste instans *ekkesiologisk*. I møte med Den katolske kirke ble det en utfordring for Luther.

### III

I 1520 utsendte pavestolen bullen *Exurge Domine*, der Luther ble truet med bannlysning.<sup>35</sup> I Roma tenkte man ut fra den samme kommunikative horisont som Luther; også paven anvendte kategorien «offentlig». I bønn til Kristus om hjelp mot dem som vil ødelegge vingården/Kirken, brukte han et velkjent språk. Heretikere «sprer slangens gift med sin tunge». De er «blindet av løgnens far» og legger til side Kirkens sanne utleggelse av Skriften og tolker den annerledes enn Ånden krever. Det skyldes at de er ledet av *egne* ambisjoner og søker ros fra folket. Ved å forfalske Skriften blir det ikke Kristi, men et menneskelig, ja djevlesk evangelium de formidler.<sup>36</sup> Kirkens *enhet* blir ødelagt av dem som vil fremme sin *egen* selvsen-

28. «[...] it is generally the disputation of a question arising, at least in the beginning, from the reading of texts, [...]». Weijers, *In Search*, 122.

29. «Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonios X. novissimam damnatorum», WA 7, 94–151; Dietrich Kerlen, *Assertio: Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1976).

30. Irene Dingel, «Von der Disputationen zum Gespräch», *Lutherjahrbuch* 85 (2018): 61–84.

31. «Wochenpredigt über Matth 5», WA 32, 312–472; 319,4–9

32. «Kirchenpostille» (1522), WA 10/I, 17,4–12; WA 32, 312–472, 351,3–10; WA 13, 642,34 f.

33. «Grund und Ursach aller Artikel D. M. Luthers, so durch römische Bulle unrectlich verdammt sind», StA 2, 310–404, 324,6–12.

34. Ibid. 324,13–16, 27 f., 34f., 325,1 f.; Richard Marius, *Martin Luther: The Christian between God and Death* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 278–82.

35. <https://www.papalencyclicals.net/leo10/110exdom.htm> (7.9.2022).

36. Ibid.

trerte ambisjon. Han tenker om lag på samme måte om Kirkens fellesskap som fellesskapet i keiserriket (Den gylne bulle).

Luther forfattet et omfattende motskrift: *Grund und Ursach aller Artikel D. M. Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind*.<sup>37</sup> Her tok han opp pavens påstander om at han var en vranglærer. Men konflikten dreide seg ikke bare om lære, men også om den teologiske kommunikasjonen i kirken. Luther gjorde det klart at det er *sannheten* som er selve saken i teologisk kommunikasjon. Spørsmålet om sannhet utløser konflikt. For sannheten avslører løgn og svindel. Den er det klare lys som fjerner forblindelsen. Og sannheten er gitt i Skriften og derfor offentlig.<sup>38</sup> Det betyr at enhver kan lære den å kjenne. Det er mulig fordi det gis en alminnelig og dermed offentlig gyldig fornuft, fremholdt Luther.<sup>39</sup>

Pavestolen kom også med en ekklesiologisk begrunnet kritikk. Luther hadde gjort seg skyldig i *kirkelig selvtekt*. *Exurge Domine* fremstilte ham som et enkeltmenneske som egenmektig hadde opphøyet seg selv til å belære andre. Hans offentlige fremtreden var ikke kirkelig legitim, fordi den ikke samsvarte med kravet om å være offentlig – i sosial og moralsk forstand. For offentlig betyr også «gemeyn», det som gjelder i og for fellesskapet.<sup>40</sup> Selvtekt brøt med og oppløste fellesskapet; det var forkastelig både kirkelig og politisk.

Også for Luther var kirkens fellesskap viktig. Mens pavestolen fremhevet det kirkerettslige, hadde Luther i en tekst fra 1519 om nattverden tatt opp «gemeyn» ut fra det sakramentalt-ekklesiologiske perspektiv. I *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* satte han det sakramentale fellesskapet i menigheten i fokus.<sup>41</sup> Sakramentet er et tegn, gitt som brød og vin, som har åndelige virkninger. Én virkning er å skape fellesskap, «gemeynschafft», mellom alle hellige. Derfor kalles sakramentet også «Synaxis» eller «Communio». Luther karakteriserer fellesskapet ved å kalle det et *åndelig legeme*, i analogi med folket i en by som er «eyn gemeyn» og én kropp. I byen er enhver borger et lem sammen med andre lemmer/borgere og forholder seg slik til hele byen. Det er en analogi mellom å være lem av byen og i kirken. Men i kirken blir man tatt opp i de helliges fellesskap og blir et lem på Kristi legeme. En borger av en by får et skriftlig bevis på at han er borger. I Kirken blir sakramentet et ytre tegn på at man tilhører Kristi legeme, slik Paulus skriver: «Fordi det er ett brød, er vi alle én kropp. For vi har alle del i det ene brød» (1 Kor 10,17).<sup>42</sup>

Alle kristne er Kristi og kirkens lemmer. De er som den evige Guds by. I det verdslige fellesskap som i det kirkelige skal kjærlighetens solidaritet råde. Når én lider, lider alle. Vi bærer hverandres byrder og oppfyller på den måten Kristi bud. Og nattverden er denne kjærlighetens sakrament.<sup>43</sup> Ved bruk av analogien mellom den jordiske og himmelske by bekrefter Luther at det gis en likhet mellom Kirken som Kristi legeme og samfunnet som et legemlig, politisk-etisk fellesskap. I den analogiske likheten er det også forskjell. I byen gis et verdslig tegn, et dokument som viser at man er borger og har rett til borgerskap. I Kirken er det ytre tegnet nattverden. Ved Kristi legeme i sakramentet blir man et lem i kirkens fellesskap.<sup>44</sup>

Den pavelige anklagen om kirkelig selvtekt var en alvorlig utfordring for Luther. Han viser til eksempler fra den bibelske historien: Profeter som Moses, Elia, Jesaja, Hosea, Jeremia,

37. StA 2, 310–404. Teksten kom først på latin. WA 7, 94–51.

38. StA 2, 31414, 315,1–11.

39. Ibid., 319,1 f., 19 f.

40. Ibid., 316,5–13.

41. *Luthers Werke in Auswahl I* (Cl) (red. O. Clemen; Berlin: Walter de Gruyter, 1966), 196–212.

42. Ibid., 197,13–33.

43. Ibid., 197,34–198; 199,36; 200,2–5.

44. Ibid., 197,35–40; 201,2–35.

Esekiel – alle sto de frem alene da de virket i og for folket.<sup>45</sup> Han utvikler denne argumentasjon også politisk-sosialt når han viser til de «gemeynigliche nydrigen» (de «vanlige lave»): Gud kalte ikke folk fra den høyere stand til profeter, men fra det alminnelige, gemene folk. Profeten Amos er et godt eksempel. Også kong David kom opprinnelig fra et lavere sjikt i samfunnet. Disse ble foraktet av dem som var på toppen: konger, fyrster og prester. Luther viser til profeten Jeremia (Jer 18,18). Heller ikke i den tidligste kirke kom Kirkens ledere fra toppen i samfunnet. I dag er det annerledes, observerte Luther, og pekte på at det er fra lærde, fra biskoper med paven i spissen at vranglæren kommer.<sup>46</sup>

Luther så ikke på seg selv som en profet. Men han var likevel trygg i sin gjerning. Guds Ord var med ham og var ikke blant motstanderne. Det var heller ingen ny lære han kom med, for den var gitt i Skriften. Og ut fra den må den prøves.<sup>47</sup> Han forsvarte sin legitimitet som kirkekritiker ved å vise til den velkjente *Panormitanus'* regel: En eneste troende kan bety mer enn pave og konsil når hans lære er bedre begrunnet enn deres. Den universale kirke kan være representert ved et enkelt menneske, som redder Kirken fra vranglæren.<sup>48</sup> Den universale kirke hadde for Luther en høyere åndelig autoritet enn paven.

Luthers opptreden som enkeltmenneske i det offentlige og fellesskapelige («gemeyne») rom hadde en viss institusjonell legitimitet. Han var presteviet og innehadde en tjeneste som professor ved et universitet i Wittenberg. Tjenestens hans besto i å utlegge Skriften. Embetet som professor gav ham en *offentlig representativitet* i og for det kirkelige fellesskap. Samtidig var Luther selv som person en del av dette fellesskapet, fordi han var døpt og et lem på Kristi legeme sammen med andre. Hvordan var forholdet mellom «lemmet» i sakramental forstand og det representative, offentlige oppdrag? Hva betydde troen for hans offentlige fremtreden?

## IV

Luther utviklet etter hvert det syn at mennesket blir frelst ved *tro alene*. Når han kom frem til denne erkjennelsen, er ikke helt klart. Man har foreslått under årene 1518–1519.<sup>49</sup> Da skal han ha erkjent at «Guds rettferdighet» (Rom 1,16 f.) ikke er en dømmende og straffende rettferdighet som rammer det syndige menneske, men en rettferdighet, noe som betyr at Gud ser nådig på det syndige menneske som tror at Kristi forsonende lidelse, død og oppstandelse, skjedde til vår frelse. På grunn av sin tillit til eller tro på Guds løfte om frelse ved Kristus og hans verk blir synderen rettferdiggjort uten å oppfylle noe krav om gode gjerninger. Vi blir frelst ved Kristus alene og nåden alene. Når troen er å forstå som tillit («fiducia»), vil den måtte stå alene. Læren om rettferdighet ved troen alene ble den samlende hovedsak for den reformatoriske bevegelsen.<sup>50</sup>

45. StA 2, 316,14–20.

46. Ibid., 317,1–23.

47. Ibid., 317, 24–32.

48. WA 1, 568,32; WA 2, 10, 202; WA 3, 279, 404; Joseph Canning, *Conciliarism, Humanism and Law: Justification of Authority and Power, c. 1400–1520* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 27 f.

49. Det er blitt vist til en bestemt opplevelse («tårnopplevelsen») som gav Luther den rette innsikt i teksten Rom 1,16 f. Luther selv skriver om dette i innledningen til utgaven av hans verker på latin i 1545, WA 54, 179–87 (184–87).

50. Mark Mattes, «Luther on Justification as Forensic and Effective», i *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (red. R. Kolb, I. Dingel, L. Batka; Oxford: Oxford University Press, 2014), 264–73; Markus Wriedt, «Luther's Theology», i *The Cambridge Companion to Martin Luther* (red. D.K. McKim; Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 86–119 (88–94). Det hindret ikke fremveksten av ulike oppfatninger av f.eks. forholdet mellom rettferdiggjørelse og helliggjørelse, troen og gode gjerninger, og lov og evangelium. I *Konkordieformelen III–VI* (1577) ble disse vansker drøftet og forsøkt løst. BS 781–95, 913–69.

Luthers oppfatning av frelsende tro som tillitstro korrelerer med hans oppfatning av det offentlige. Frelsende tro har tillit til at Guds nåde er åpenbart i Kristi frelsesgjerning. Budskapet om hans gjerning møter oss i det offentlig formidlede evangelium, gitt i Skriften, men åpent forkynt for alle. Troen forholder seg ikke til skjulte esoteriske kunnskaper, men offentlig erkjennbar kunnskap.

Ved en disputas i 1518 la Luther frem en tekst som ble kalt *Heidelbergtesene*. Deres hovedtema var spørsmålet om rett og sann teologi.<sup>51</sup> Men i denne teksten møter vi en oppfatning av teologien som var basert på en ny og fordypet oppfatning av dikotomien offentlig/skjult.

Luther satte et skille mellom «herlighetens» og «korsets teologi» («theologia gloriae» og «theologia crucis»). «Korsets teologi» er den rette teologi. Det betyr at det også gis to typer teologer: «herlighetens» og «korsets teologer». Teologien har sin persondimensjon. Det gis en åndelig teologi. Med læren om rettferdiggjørelse ved troen alene hadde Luther innført et fundamentalt skille mellom å tro på loven og gjerningene og å tro på evangeliets løfte om frelse ved Kristus alene. Den rette teologien kunne derfor ikke være forankret i annet enn troens møte med den Gud som har åpenbart seg i Kristus på korset. Den rette teolog lever under korset og er en «korsets teolog». Denne korsteologien trer derfor frem som «Guds dårskap», som er den rette visdom. Det er den vi ser avdekket på korset, der den allmektige Gud ved Sønnen erfarer å bli fornedt og lide frivillig i maktesløshet. Bare den teolog som lever under Kristi kors, kan tale rett om hva som er teologiens innhold og sak.<sup>52</sup>

Teologien er ingen kristelig filosofi, men har sin grunn og kilde i personens troserfaring med Kristus. Den rette korsets *teolog* må være forent med den korsfestede Kristus i hans lidelse. Han må være knust og stadig mer tilintetgjort av korset. Da virker Gud i ham. Her er teologiens rette kilde, men også kilden for den «rette filosofi». Den menneskelige filosofien (Aristoteles) må da holdes utenfor. For den virkelige filosof er en narr, det vil si en kristen.<sup>53</sup> Slik angir Luther det rette antropologiske grunnlag for teologisk erkjennelse: Det er troen alene. Men troen alene betyr også Kristus alene og korset alene. Spørsmålet ut fra vårt tema blir da: Hvilket forhold har den rette teologen til det offentlige? Når den rette teolog er som en narr overfor verden, hva betyr da det i det offentlige?

Når Luther slår fast at rett teologi og den rette teolog er «under korset», er det rettferdiggjørelsens «troen alene» han vil hevde. Korsets teolog tar sin tilflukt til Jesus Kristus og ham korsfestet, til Guds visdom som er åpenbart på korset, og som verden ikke kjenner, ja som står i motsetning til denne verdens visdom. *Herlighetens teolog* står på sin side frem i det offentlige i pakt med denne verdens visdom. Han gjør seg gjeldende med sin egen fromhet og en verdslig filosofi for å bli æret av omverdenen og slik oppnå religiøs prestisje. Det er å søke frelse ved egne gjerninger, noe som gjør Kristus og hans verk overflødig. *Korsets teolog* lever under Kristi kors og er *skjult* under korset. Her kan det synes som kategorien «offentlig» ikke helt strekker til. Mens lovfromheten søker det *offentlige* for egen vinnings skyld, vinnes frelsen ved troen på Kristus alene skjult under Kristi kors. Ved å søke det offentlige for å sikre

51. StA 1, 190–218. Walther von Löwenich, *Luther's Theology of the Cross* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1976); Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011).

52. «Theologus gloriae dicit, Malum bonum, (et) bonum malum, Theologus crucis dicit, id quod res est.» StA 1, 208,20 f. Michael Bräutigam, «Luther's Heidelberg Disputation and Identity Formation», *Dialog: A Journal of Theology* 58 (2019): 70–78; Vítor Westhelle, «Luther's Theologia crucis», i Kolb et al., *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, 156–57; Gerhard Forde, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997). Det bibelske grunnlag for denne teologioppfatning finner Luther i 1 Kor 2,1–10.

53. StA 1, 216,16–218,8.



egen ære kan frelsen tapes. Ved troen på Kristus gis et skjult og frelsende liv under korset. Det gis en skjulthet som ikke er ond, men god og frelsende, og en form for offentlighet som til sist ender med tap av frelsen. Oppfatningen av motsetningen offentlig/skjult blir fordypet, for det gis et skjult liv i Kristus. I det ligger ansatsen til en mystisk oppfatning av troslivet.<sup>54</sup>

Det mystiske drag er tydelig i en sentral Luther-tekst fra 1520: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, der Luther går dypere inn i den troendes kristusliv.<sup>55</sup> Han løfter frem den gjenfødtes antropologi, og den blir kristologisk bestemt. Det troende menneske har et liv i Kristus. Vi er døpt til Kristi død og oppreist fra døden til å vandre i et nytt liv ved hans oppstandelse. Luther setter et skille mellom det ytre og indre menneske, sjel og kropp, tro og gjerninger. Sjelen blir rettferdig ved troen alene og ikke ved gjerninger.<sup>56</sup> Også Skriften trer frem på to måter: som *påbud* og som *løfter*. Påbudene kan nok holdes frem, men de gir oss ikke kraft til å utføre det de krever.<sup>57</sup> Tvert imot gir de erkjennelse av vår intethet. Løftet henviser oss til Kristus. Ved tro på løftet om frelsen ved ham vil vi kunne oppfylle det budet krever. Sjelen henger fast ved løftet alene og blir ett med det, og det gir kraft til å oppfylle det budet krever.

Ved Ånden oppstår det en sjelens enhet med løftesordet, slik at sjelen får del i alt det som hører Ordet til. Den formes av Ordet, slik jernet blir rødglødende på grunn av foreningen med ilden. Luther bruker også den bibelske *brudemystikkens* metaforikk (Matt 25,1 ff.; Joh 3,29; Åp 19,7; 21,2; 22,17). Kristus er brudgommen, menneskesjelen er bruden. Og ved deres forening skjer det en utveksling av egenskaper dem imellom. Kristus, den rike og rettskafne brudgommen, tar den fattigslige, ugudelige horejenta til sin hustru og kjøper henne fri fra hennes ulykke og smykker henne med all sin rikdom. Hennes synd kan ikke styrte henne i avgrunnen, da den er lagt på Kristus, og i ham har hun en rettferdighet som om den var hennes egen. «Min kjæreste er min, og jeg er hans» (Høys 2,16).<sup>58</sup> «Korsets teolog»/den troende lever i en kjærlighetens *mystiske enhet* med Kristus.<sup>59</sup>

Mennesket er spaltet i et indre og et ytre, i sjel og kropp. Det ytre er synonymt med det *offentlige*. Det indre i mennesket er dets *hjerter*. Her fører Luther tradisjonen fra Augustin videre.<sup>60</sup> Det er med hjertet vi tror til frelse (Rom 10,10). Ingen ytre gjerning eller handling kan gjøre det indre menneske rettferdig, fritt eller frelst. På den annen side kan heller ingen ytre synd eller gjerning gjøre mennesket skyldig. Det kan bare hjertets ugudelighet og vantro. Denne dikotomien mellom sjel og kropp, det ytre og indre, som vi her ser konturene av, prøver Luther å overvinne ved Ordet, Kristi evangelium. Sjelen blir ved troen ett med Ordet som er Kristus. En sjel som på den måten «er» Kristus, lever i kjærlighet til sin neste i den ytre verden. Fri ved troen gjør han intet; som trell gjør han alt. Det vil si at han i kjærlighet nytter sin kroppslige eksistens i den ytre verden til gagn for sin neste, fordi han ved troen er blitt «en Kristus» for ham.<sup>61</sup>

54. Ifølge det mystiske tenkesett fører troen til en skjult indre transformasjon av mennesket ved gudsrelasjonen. Bernhard Mc Ginn, *The Essential Writings of Christian Mysticism* (New York: The Modern Library, 2006), xiii–xvii.

55. WA 7, 42–73; Wilhelm Maurer, *Von der Freiheit eines Christenmenschen 1520/1521: Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949).

56. WA 7, 51–52.

57. Ibid., 52.

58. Ibid., 65–66.

59. Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980); Matthieu Arnolds, «Luther on Christ's Person and Work», i Kolb et al., *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, 274–93 (285–86).

60. Anton Marxein, *Philosophia Cordis: Das Wesen der Personalität bei Augustin* (Salzburg: Otto Müller, 1966).

61. WA 7, 61–66.

Ondskaper virker i det skjulte og i og ved det hemmelige. Det gode fremtrer i det åpenlyse. Lyset representerer godheten. Det er et tankemønster vi ofte finner hos Luther. Men hans oppfatning av rettferdiggjørelse ved troen alene åpner også for et annet perspektiv på motsetningen offentlig/skjult. Den rettferdiggjørende troen på Kristus er i det skjulte, i hjertet og sjelen og er slik skjult under korset. Når den også trer frem i det synlige, er det ved nestekjærlighet, som ved troen er et Kristus-nærvær i forhold til medmennesket i den ytre verden. Den skjulthet som er gitt med troens liv under korset, er ikke ond, utløser ikke det onde. Ved den trer det Kristus-liv frem som har sin kilde i den tro som gir frelse fra synden. Men det gis også en offentlig eksponering som er ond. Den består i menneskets offentlige fremtreden for å vise sin egen storhet og ved det bli æret av verden. Denne «gloria» er ufor- enlig med troens fornedrelse og lidelse under korset. På den måten gis det både en god og ond offentlighet, og en tilsvarende god og ond skjulthet. Kristus er nøkkelen. Uavhengig av Kristus blir både det offentlige og skjulte til sist ondt.

## V

For Luther er det avgjørende at forholdet mellom det indre og ytre, mellom hjertets skjulte tro og den troendes forhold til det ytre og offentlige, ikke forkludres. En slik forkludring fant han hos de såkalte «svermere», «sakramentforaktere» og «billedstormere».<sup>62</sup> Blant disse var også hans kollega fra universitetet i Wittenberg, *Andreas Bodenstein Karlstadt* (1480?–1541). I 1524 holdt Luther et oppgjør med ham og «svermerne» i skriftet *Wider die himmlischen Propheten*.<sup>63</sup>

Samvittigheten frigjøres og trøstes ved Den hellige ånd, slår Luther fast. Men det skjer ikke ved å knuse bilder, bare ved troen på evangeliet.<sup>64</sup> Det er i menneskets indre at Ånden og troen har sitt rom. Det ytre er derimot rommet for egen ære og gjerningskristendom. Men Luther holder også det indre og ytre sammen i en enhet.

Lenge før Karlstadt begynte å rive ned bilder, hadde Luther begynt *sin* form for «billedstorm». Ved Guds ord hadde han revet bildene ut av menneskenes hjerter og slik gjort dem verdiløse og unyttige. Og hjertene var blitt opplyst om at det bare var ved troen man kunne behage Gud. For Gud ønsket ikke bilder. Slik fjernet troen bruken av religiøse bilder. I gudstjenesten hørte de derfor ikke hjemme. Men om de ble fjernet ved vold og ytre tvang, åpnet det ikke hjertet for annet enn avguderi, falsk tillit til egne gjerninger og menneskets stolthet over seg selv. Når bildene var forsvunnet fra hjertet, kunne man gjerne se på dem, bare de ikke ble dyrket, mente Luther.<sup>65</sup> Ble de frigjort fra lovisk gudsdyrkelse, kunne de ha et *pedagogisk* formål. Ut fra det ytre bilde av Kristus kan de troende danne seg et bilde av ham i hjertet.<sup>66</sup> Luther var ikke mot at bildene ble ødelagt.<sup>67</sup> Men det måtte gjøres på ordnet vis av *øvrigheten*. Her vektlegger han det politisk-sosiale aspekt ved det offentlige. Billedstormerne handlet ved selvtækt uten gitt myndighet. Dermed utløste de uro og brøt opp enheten i samfunnet. Øvrigheten foraktet de, og de ville stå over loven.<sup>68</sup> Her viser ikke Luther

62. Helmut Feld, *Der Ikonoklasmus des Westens* (Leiden: Brill, 1990), 118–37; Sergius Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (London/New York: Routledge, 1993).

63. WA 18, 62–214.

64. *Ibid.*, 64–65.

65. *Ibid.*, 67–69.

66. *Ibid.*, 82–83 f.

67. *Ibid.*, 67–68.

68. *Ibid.*, 70–72.

til den gammeltestamentlige lovgivning, men den *naturlig lov* (Rom 2,14 f.), som har fått et enestående uttrykk i De ti bud.<sup>69</sup>

Den skjulte tro på evangeliet er avgjørende for praktiseringen av gode gjerninger i det åpenbare. Det indre og ytre henger sammen for Luther. Men gjerningen i det ytre må ikke ta troens plass i det indre. Avgjørende er det *positive* utgangspunkt, som er gitt i det ytre og offentlige. Luther skriver at Gud handler med oss på to forskjellige måter – ved det ytre og i det indre. I det ytre virker han gjennom evangeliets muntlige ord og gjennom konkrete tegn, som dåp og nattverd. I det indre virker han ved Den hellige ånd troen og andre åndelige gaver. Men det er de ytre midler som skal og må komme først.<sup>70</sup> At sakramentene er ytre tegn, kan ikke svermerne benekte, men hva med bibelordet?

Troen på Kristi virkelige nærvær i nattverden er forankret i den ytre og offentlige bibelske tekst. Luther imøtegår Karlstadts spiritualistiske oppfatning av nattverden ved en grammatisk, filologisk tekstanalyse av Jesu ord ved innstiftelsen: «Dette er mitt legeme.» Det er en entydig tekst og evident etter sin ytre tekstlige mening. I denne tolkning kommer en av Luthers regler for teologisk erkjennelse til uttrykk: Når Skriften holder frem noe man skal tro på, da skal man ikke vike av fra ordene slik de lyder, heller ikke fra den rekkefølgen de står i. Vi skal holde oss til ordene som de lyder, og ikke endre én bokstav ved dem, men la brødet være Kristi legeme. Bare en trosartikkel kan «tvinge» oss til å utlegge teksten annerledes enn etter dens «likefremme mening».<sup>71</sup>

Ved det ytre ordet om frelse ved troen på Kristus blir menneskets indre gjenfødt ved Ånden. Det offentlige, ytre Ordets primat er et *soteriologisk* primat. Og derfor er det ytre Ordet klart og enkelt å forstå, om troen skal være sikker og viss. Men hva om det gis klare ord i Skriften som ut fra vanlige språkbruksregler uttrykker en sannhet som ikke kan holdes sammen med sannheter i andre like klare skriftord? Blir ikke da den offentlige Skrift dunkel og flertydig? I så fall blir den ikke lenger en klar og entydig formidler av en sannhet som alle kan forstå og tilegne seg. Omtrent samtidig med striden med Karlstadt opplevde Luther et angrep på sin oppfatning av troens erkjennelse fra ingen ringere enn tidens ledende humanist, *Erasmus av Rotterdam* (1466–1536). Da ble nettopp spørsmålet om Skriftens klare utsagn tematisert: Gir virkelig Skriften en klar erkjennelse av Gud og hans vilje med menneskene?

## VI

*Erasmus av Rotterdam* hadde til å begynne med hatt sympati for Luthers kirkekritiske engasjement og støttet ham inntil konflikten med pavestolen ble akutt i 1520. Mange ønsket at Erasmus skulle ta et direkte oppgjør med Luther. Og det kom høsten 1524, da han publiserte teksten: *De libero arbitrio DIATPIBH sive collatio*.<sup>72</sup> I pavens banntrussel, *Exurge Domine*, var Luther blitt anklaget for å ha avvist at det syndige menneske hadde en fri vilje med en positiv betydning for frelestilegnelsen. Dette var altså et dogmatisk sentralt tema. Når Erasmus la viljesspørsmålet til grunn for sitt oppgjør med Luther, var dette både teologisk og kirkelig et velvalgt utgangspunkt. Spørsmålet om den frie vilje hører hjemme i antropologien, men aktualiserer med nødvendighet en rekke teologiske prinsippsspørsmål. Det skjedde også

69. Ibid., 74–76.

70. Ibid., 135 f.

71. Ibid., 146–49.

72. Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, bd. 4 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), 1–195.

i meningsutvekslingen mellom Erasmus og Luther.<sup>73</sup> I 1525 besvarte Luther angrepet fra Erasmus med det omfattende skriftet *De servo arbitrio*.<sup>74</sup> Dette var en akademisk meningsutveksling, men kunne ikke begrenses til de lærdes rom.<sup>75</sup>

Den frie vilje hadde vært et tema både for filosofer og teologer, konstaterte Erasmus. Men lite var kommet ut av det.<sup>76</sup> Nå ville han gi *sitt* bidrag og da ved et polemisk oppgjør med Luther.<sup>77</sup> Erasmus fant viljesspørsmålet vanskelig. Det skyldtes at Gud selv hindrer oss i å begripe det. Om vi forsøker, står vi her overfor den utilgjengelige guddommelige majestet, og vi må innse vår begrensning. Vår fatteevne strekker ikke til, derfor bør vi ikke gå inn på dette tema.<sup>78</sup> Dette gjelder også andre spørsmål som treenigheten og Kristi to naturer.<sup>79</sup> I viljesspørsmålet kan heller ikke enkeltpersoners meninger tillegges vekt. Erasmus velger i stedet å holde seg til Kirkens (institusjonelle) autoritet, aksepterer og gir sin tilslutning til dens lære også om den frie vilje.<sup>80</sup> Det blir på en måte Erasmus' «assertio».<sup>81</sup> Men den hviler på en *erkjennelsesmessig resignasjon* som er villet av Gud.

Erasmus understreker at teologien drøfter mer enn lære. Den utlegger også Skriften for å utvikle vår åndelige erkjennelse og da med praktisk relevans.<sup>82</sup> Gud vil at vi skal få kunnskap om og veiledningen til *det gode og rette livet*. Det er gitt i Skriften ved Den hellige ånd.<sup>83</sup> Erasmus kaller denne kunnskapen *Philosophia Christiana*. Dens innhold er Kristi budskap om kjærligheten og hans oppfordring til oss om å leve i pakt med den. Rent intellektuell teologi og filosofi avviser han som ufrom spekulasjon om «unyttige ting».<sup>84</sup> «Den kristelige filosofi» tilegnes av menneskets *hjerte*. Det skjer ved en affektiv, emosjonell erkjennelse.<sup>85</sup>

For Erasmus er det viktig at Skriften er et *litterært* dokument og som sådan et verk av Den hellige ånd. Det legger føringer for hans skriftutleggelse. Han avviser ikke nytten av den likefremme filologiske og grammatiske utlegning av bibelteksten, men avgjørende i denne sammenheng blir den vekt han legger på en poetisk-retorisk tekstoppfatning.<sup>86</sup> Ved billedspråk, lignelser, metaforer og allegorier skal «den kristne filosofi» formidles, forstås og tilegnes.<sup>87</sup> I Skriften brukes slik retorisk «utsmykning» for å bevege emosjonene (hjertet).<sup>88</sup> På den måten kan man flytte vekten bort fra (intellektuell) dogmatisk uenighet om lære-

73. Om striden mellom Erasmus og Luther, se Ernst-Wilhelm Kohls, *Luther oder Erasmus*, bd. 1–2 (Basel: Friedrich Reinhardt, 1978); Martin Brecht, *Martin Luther*, bd. 2, *Ordnung und Abgrenzung der Reformation* (Stuttgart, Calwer, 1986), 210–34; Heinz Schilling, *Martin Luther: Rebell i en brytningstid* (Oslo: Vårt Land, 2016), 374–82; Albrecht Beutel, «Luthers Life», i McKim, *The Cambridge Companion to Martin Luther*, 39–61 (15).

74. <sup>75</sup> Cl 3, 94–293.

75. Marius, *Martin Luther*, 442–68.

76. Erasmus, *Ausgewählte Schriften*, bd. 4, I a 1.

77. *Ibid.*, I a 2.

78. Han mener dette bekrefte av apostelen Paulus (Rom 11,33) og profeten Jesaja (Jes 40,13). *Ibid.*, bd. 4, I a 7.

79. *Ibid.*, bd. 4, I a 9.

80. *Ibid.*, bd. 4, I b 2, 17.

81. Kerlen, *Assertio*, 248.

82. Siegfried Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Phillip Melancton*, bd. 1–2 (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1976), 1:37 ff.

83. Erasmus, *Ausgewählte Schriften*, bd. 4, I a; Kerlen, *Assertio*, 228–31.

84. Erasmus, *Ausgewählte Schriften*, bd. 4, I 8 f.

85. Wiedenhofer, *Formalstrukturen*, 1:21 ff.

86. Peter Mack, *A History of Renaissance Rhetoric 1380–1620* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 76–103 (101 f.).

87. Retorikk og hermeneutikk er knyttet sammen. Wiedenhofer, *Formalstrukturen*, 1:11–85; Marjorie O'Rourke Boyle, *Erasmus on Language and Method in Theology* (Toronto, ON/Buffalo, NY: University of Toronto Press, 1977); Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther* (London: Harvard University Press, 1983); Mack, *A History of Renaissance Rhetoric*, 76–103.

88. «Ornatus» betyr retorisk utsmykning av talen, et språklig virkemiddel for påvirkning som skal gi kraft til å overtale. Tormod Eide, *Retorisk leksikon* (Oslo: Spartacus, 1999), 96.

spørsmål.<sup>89</sup> Den teologiske utleggeren bør ha som mål å fremme fred og enhet i kirkens fellesskap.<sup>90</sup>

Erasmus og Luther har ulike syn på teologisk erkjennelse. Den hellige ånd er ingen skeptiker, hevdet Luther, for Ånden forsikrer våre hjerter om Ordets sannhet, slik at vi kan uttrykke troen i tillitsfull bekjennelse fra hjerte og samvittighet ut fra Guds Ord i Skriften, forklart for oss ved Åndens gjerning. Både for Luther og Erasmus er mange ting i Gud skjult for oss. Men Luther deler ikke Erasmus' erkjennelsesmessige resignasjon. Han hevder at det er forskjell på Gud og Guds Skrift, slik det er forskjell på Gud selv som Skaper og skaperverket. Vi er imidlertid henvist til den Skrift Gud har gitt oss som kilde til frelsende kunnskap. Det er en manglende forståelse av Skriftens tekst, av «ordene og grammatikken», som hindrer oss i å få rett teologisk kunnskap. Skepsis overfor Skriften som kunnskapskilde kommer til sist fra Satan.<sup>91</sup>

I *De servo arbitrio* anvender ikke Luther ordet «publicus», men ved andre termer og metaforer skjelder han mellom offentlig og skjult i visuell-intellektuell forstand.<sup>92</sup> Stadig slår han fast at Skriftens innhold er erkjennbart for alle som leser den. Det foreligger i konkret tekst, uttrykt i språk og ved grammatisk struktur. Det er ved sitt språklige uttrykk at innholdet er offentlig og derfor klart.<sup>93</sup> Luther viser her til den alminnelige bruk av språket.<sup>94</sup> For kommunikasjon ved språk er en del av den gudskapte virkeligheten. Det gjelder også når frelsesåpenbaringen av Kristus skal formidles. Den er Skriftens dypeste innhold og omfatter Sønnens inkarnasjon, Kristi død og oppstandelse til vår frelse, hans evige herrevelde og til sist den treenig Gud. Kristus er ikke Skriftens skjulte innhold «bak» tekstene. Det er han som gir tekstene deres saklige og erkjennbare mening.<sup>95</sup> Tar man Kristus bort fra Skriften, hva er da tilbake, spør Luther?<sup>96</sup> Han legger sin oppfatning av offentlig til grunn når han viser til den skapelsesgitte mulighet for en visuell-intellektuell erkjennelse av Skriftens innhold ved språket.

Når Skriftens klare mening er skjult for menneskene, er det fordi Satan har forblindet deres øyne. Deres hjerter er blitt formørket. Guds tindrende dagklare Skrift erkjenner de ikke.<sup>97</sup> Her foregår det en kamp mellom lys og mørke, Gud og Satan. I denne kampen kan Satan ødelegge den erkjennelse som er gitt oss i kraft av at vi er skapt. For mennesket kan forledes til å fornekte sitt forhold til Skaperen og miste troen på ham (Sal 14,1). Denne formørkelse overfører så mennesket på Skriften, noe som gjør den uklar og dunkel. Da forsvinner den ytre klarhet som har skapelsen som forutsetning, og dermed den rette kunnskapen om

89. Erasmus, *Ausgewählte Schriften*, bd. 4, I a 10; I a 11.

90. Wiedenhofer, *Formalstrukturen*, 1:57 f.

91. Cl 3, 101,6–9.13 f.

92. Om Skriften og dens innhold nytter han ord som «exponere», «prodire», «in luce», «clarus», «manifestus» og motsatt «abstrusus», «obscurus», «mysterium», «in tenebris», «secusus». Ibid., 3, 100–103. Bybrønnen ligger i lyset og er offentlig tilgjengelig. Alle kan se den, selv om den er skjult for dem som er i en bakgate. Ibid., 101,39–102,2 f. Den som tar bind for øynene og gjemmer seg i mørket, kan ikke beskyldes solen og dagslyset for at det er dunkelt. Ibid., 102,19–21.

93. Ibid., 179,38–180,21; 174,28–32.; 162,35–163,15.

94. Ibid., 168,26–40; 3, 174,28–32; Gerber, *Disputatio*, 226–42; Walter Mostert, «Scriptura sacra sui Interpres», *Lutherjahrbuch* 46 (1979): 60–96 (75); Bengt Hägglund, «Martin Luther über die Sprache», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 1 (1984): 5–12.

95. Erasmus' litterære hermeneutikk består i å utlegge det åndelig innhold, som er forut for eller bak teksten, ved hjelp av billedspråk.

96. Cl 3, 102,39–103,2.

97. Ibid., 102, 13–23; 103, 7–9. Friedrich Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966); Heiko A. Oberman, *Luther: Man between God and the Devil* (New Haven, CN: Yale University, 1989), 220–21.

Kristi frelsesgjerning. Men den formørkede menneskeånd kan ikke oppheve Guds eksistens, heller ikke at mennesket er skapt i Guds bilde. Derfor kan den heller ikke oppheve Skriftens skapelsesgitte klarhet.<sup>98</sup> Den har uansett en *ytre* klarhet. Dens innhold ligger i et dagklart lys og er (visuell-intellektuelt) erkjennbart for alle.

Men det gis også en indre klarhet som *hjertet* tilegner seg, understreker Luther, slik at mennesket kan forstå og tro det Skriften formidler til dets frelse. For å kunne gripe og forstå Skriftens innhold i dens helhet og i dens deler er det nødvendig å ha Ånden.<sup>99</sup> Det gis et *pneumatisk* bestemt skille mellom den allmenne erkjennelse som er skapelsesgitt, og den som de troende har ved Ånden. Men klarheten «produseres» ikke av mennesket, heller ikke av det menneske som har Ånden. Klarheten er gudgitt ved det skapte. Men ved Åndens gjerning blir den ytre klarhet til en indre. Skriften virker selv lys og klarhet ved den offentlige forkynnelse. Ordet blir «en lykt for foten» og «et lys på stien», slik Kristus er «verdens lys». Både Ånden og Guds Ord i Skriften opplyser.<sup>100</sup> Teologiens kjerne blir da bekjennelsen til Kristus erkjent og trodd ut fra den bibelske tekst.<sup>101</sup>

Hos Erasmus skal «Philosophia Christiana», som fremmer den kristelige dyd, formidles ved Skriften. Denne filosofien kommer ikke til uttrykk i tekstene etter deres likefremme mening. Den ligger «bak» tekstene, som på billedlig (poetisk-retorisk) vis formidler dens innhold. Avstanden til Luther er åpenbar. Vekten han legger på offentlig, likefrem tekst som veien til erkjennelse, er erstattet med den billedlige teksten. Erasmus er da heller ikke opptatt av den sataniske kraften som formørker erkjennelsen og leder inn i løgn og usannhet. Sannhetsspørsmålet er lagt til side. Det er viktigere å fremme dyden. Å skape fred og harmoni i kirke og samfunn er målet for bibelutlegningen. Luther tenker helt annerledes. Troen, frelsen og Kristi ære er så avgjørende for menneskeheten at Guds Ord må forkynnes selv om det fører til kaos i verden.<sup>102</sup>

Erasmus differensierte mellom det i Skriften som menneskene (etter Guds vilje) kan og bør erkjenne, og det som de *ikke* kan og heller ikke trenger å erkjenne. Dette er en gudgitt *pedagogikk*. I det pedagogiske ligger også antropologi – til sist også spørsmålet om menneskets mulighet til ved egen evne å forstå og erkjenne Gud. Dette er et tema som beveger også Luther, men som et kvalifisert *teologisk* erkjennesspørsmål.<sup>103</sup>

Kjernerpunktet i Erasmus' (poetisk-retoriske) hermeneutikk er, som vi alt har nevnt, å bestemme bibelteksten som et billedlig uttrykk for en «bakenforliggende» sannhet. Luther avviser en slik skrifttolkning. Den åpner for at vi selv kan konstruere Guds ord etter eget forgodtbefinnende. Da kan hva som helst komme ut av hva som helst. En slik metode legger til rette for vranglære, fordi den ikke holder seg til den likefremme meningen i den offentlige bibelteksten.<sup>104</sup> Tekster Luther da med nødvendighet måtte ta opp, var Rom 9,12–18, der Paulus utlegger fortellingen om at Herren «forherdet» Faraos da han reddet Israel ut av Egypt,

98. Ibid., 15–17.

99. Cl 3, 103,9–15.19–22.

100. Ibid., 143, 148; Sal 19,9; 119,105; 130; Jes 8,20; 2 Pet 1,10; Joh 1,5; 8,1.

101. Cl 3, 397,31–37; Kerlen, *Assertio*, 296 ff.

102. Cl 3, 115,31–117,27.

103. I vår tolkning av Luthers *De servo arbitrio* anvender vi den politisk-rettslig kategori «offentlig», som han også selv indirekte benytter i denne teksten. Hans synsmåter blir da forstått kontekstuelt ut fra hans eget meningsunivers. Når det gjelder *De servo arbitrio*, har man vært opptatt av hans forhold til den filosofisk-metafysisk tradisjon, særlig til occamismen og nominalismen. Theodor Dieter, «Luther as Late Medieval Theologian: His positive and Negative Use of Nominalism and Realism», i Kolb et al., *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, 31–48; Patrick Bahl, «'Solutus spiritus'? Luthers Rede vom Heiligen Geist in De servo arbitrio, zwischen Abgrenzungsargumentation und Unterscheidungslehre», *Lutherjahrbuch* 88 (2021): 69–112.

104. Cl 3, 194,29–197,8.

og beretningen fra fedrehistorien om Esau og Jakob. Herren hatet Esau, men elsket broren Jakob.<sup>105</sup> Apostelens konklusjon er at Gud viser «godhet mot den han vil, og forherder den han vil» (Rom 9,18). For Erasmus er apostelens utlegning av disse stedene helt unyttig. Han forsøker å komme unna slike «brysomme» tekster med sin billedlige utlegning.

For Luther er det umulig. Man kan ikke hoppe ut av den offentlige bibelteksten på denne måten. For ham er det avgjørende å fastholde teksten i dens likefremme mening. Her gjelder troen på Skriftens ytre klarhet. Og det disse tekstene viser, er nettopp at læren om den frie vilje er umulig.<sup>106</sup> Gud bruker i sin allmakt falne onde mennesker i sitt styre av verden – også i frelseshusholdningen. Selv i sin ondskap må de tjene Guds formål. Men hvorfor gjør han ikke de ondes vilje god når han bruker og beveger dem? Luther mener at den virkelighet vi her står overfor, er skjult bak Guds majestet. Og hans dommer er uransakelige for oss (Rom 11,33). Ved majestetsspekulasjon prøver man å forstå den Gud som i sin evighet og hellighet er skjult for oss. Men det er ingen farbar vei. For Luther er det klart at det rette forhold til den mysteriøse Gud er å tilbe ham.<sup>107</sup> Apostelen forkaster majestetsspekulasjonen med ordene: «Men hvem er du, menneske, som tar til motmæle mot Gud?» (Rom 9,20). Den rette holdning overfor Gud er å vise Gud ære og fortrøste seg til ham ved troen på evangeliet, mener Luther.<sup>108</sup>

Når Luther tok avstand fra majestetsspekulasjonen, var det en konsekvens av den rettferdiggjørende tro. Ved den er vi blitt ydmyket i vårt overmott, men Gud har gitt oss løftet om nåde til den ydmyke som er oppgitt over seg selv. I det ligger erkjennelsen av at frelsen ligger utenfor rekkevidden for våre egne krefter, våre gjerninger – og vår *vilje*. Frelsen er Guds verk *alene*, og vår tilegnelse av troen beror på hans makt ved Ånden. Det betyr at troen ikke forholder seg til det som er synlig (Hebr 11,1). Det innebærer at den ikke går opp i en ytre empirisk rasjonalitet. For Gud gjør levende ved å slå i hjel, han fører folk til himmelen ved å sende dem til helvete, han skjuler sin evige godhet under sin evige vrede. Å tro at Gud er god når han frelser så få og fordømmer så mange, og at han er rettferdig når han lar oss bli verdige til fordømmelse, er for Luther troens dypeste innhold. For dersom man med fornuften og erfaringen kan forstå at Gud er barmhjertig når han demonstrerer så mye urett, da trenger man ikke troen.<sup>109</sup>

Det troende menneske forholder seg ikke til en skjult Gud i filosofisk erkjennelsesmessig forstand, men til en Gud som er åpenbart *også* ved sin majestetiske hemmelighet og skjulthet. Derfor er ikke denne hemmeligheten satanisk. Den er åpenbart i Kristus, Guds Sønn på korset, en allmektig guddom i avmakt, lidelse og fornedrelse. Den rette teolog er under korset, holdt Luther frem i Heidelbergtesene, han er gått inn under Kristi lidelse, avmakt og vanære. Det er med andre ord «den rette teolog» som kommer til orde i *De servo arbitrio*. Han forsaker filosofiens intellektuelle ære. Han er en «narr» i og for verden, lever i Guds visdom, ikke i verdens (1 Kor 2,18–25). Gud «bor i et lys der ingen kan komme» (1 Tim 6,16). Det teologien da må konsentrere seg om, er den inkarnerte Gud og den korsfestede Kristus, der alle kunnskapens skatter er til stede.<sup>110</sup>

I *De servo arbitrio* understreker Luther at Skriftens evangelium om Guds frelse i Kristus er offentlig og erkjennbart i Skriften. I Skriften er Gud erkjennbar også i sin majestet, det vil

105. 2 Mos 7,3; Mal 1,2 f.

106. Cl 3, 201,29–202,42.

107. Ibid., 177,10–31.

108. Ibid., 207,26–208,9.

109. Ibid., 122,37–124,37; 124,16–37.

110. Ibid., 182,8–17.

si skjult og utilgjengelig for oss. Men når det som er i det skjulte, kan være satanisk, hvordan skal man da forstå Guds skjulthet? Er han som forherdet Faraos, ond? Hvordan kan vi tro på en Gud som er åpenbart som kjærlig og nådig, men i sin skjulthet virker ond? Luther løser dette spørsmål ved sin lære om rettferdiggjørelse ved *troen alene*. Den frelsende tro fortrøster seg til Kristus og nåden alene. Den er skjult under Kristi kors og den vanære som rammet ham. Den lever ikke ved verdens visdom, men ved Guds visdom, som er ukjent for, ja en dårskap for denne verden. Den kan bare være trygg i sitt *alene* når den fortrøster seg til den allmektige Gud åpenbart i Kristus. Det er en Gud som unndrar seg vår kontroll fordi han er en skjult majestet. Men nettopp på grunn av hans allmektige majestet kan vi i tro stole på hans løfte åpenbart i Kristus, og at vår tro på løftet er virket i oss av *Gud alene*, uten noen viljesmedvirkning fra vår side. Gud har selv suverent virket troen i oss ved sin Ånd. Denne Gud er én. Den *åpenbarte* og *skjulte* Gud er én.<sup>111</sup>

## VII

I *De servo arbitrio* brukte Luther begrepet «offentlig» i den visuell-intellektuelle betydning, men begrepet har også en politisk-sosial dimensjon. Det offentlige er det vi er felles om når vi er forent blant annet i samfunn og i kirke. Utover i reformasjonsårhundret ble redning av enheten, den kirkelige og politiske, innen Det tyske keiserrikets fellesskap en krevende utfordring.

På 1520-tallet ble det fra mange hold oppfordret til innkalling av et konsil som skulle løse religionskonflikten og gjenreise enheten i det tyske riket.<sup>112</sup> Keiseren appellerte til paven, men paven var imot. Etter kirkelæren var det han som skulle innkalle et konsil.<sup>113</sup> Men konsilinstitusjonen ble også oppfattet høyst forskjellig. Luther hadde alt i skriftet *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1518) avvist pavens myndighet over konsilet. Stadig ble det gjentatt at konsilet skulle være *alminnelig, kristelig* og *fritt*. Det betydde at forhandlingene skulle være åpne og frie, og ikke styrt av pave stolen.<sup>114</sup> Etter hvert endret paven sin holdning. I 1536 innkalte pave Paul III (1468–1549) til et konsil i Mantua i Italia.<sup>115</sup> Luther fikk i oppdrag å lage en betenkning til bruk for det kommende konsil. Den ble senere kalt *De schmalkaldiske artikler*.<sup>116</sup> Her slo hans pavekritikk sterkt igjennom og fikk en ny aksentuering: Han

111. Forholdet mellom den åpenbarte og skjulte Gud avklares ut fra den «rette teologi». Den har sitt sted under korset, under Kristi fornedrelse og vanære, der Guds visdom er en dårskap for verden, og verdens visdom en dårskap for Gud. Det betyr at filosofien (Aristoteles) ikke hører hjemme i teologien. Den er egentlig et uttrykk for søken etter verdslig ære. Den «rette teologi» har sin grunn i «troen alene». Å skille mellom en skjult og en åpenbar Gud og se den skjulte Gud som en metafysisk realitet adskilt fra og forut for troen treffer etter mitt syn ikke Luthers tros- og teologioppfatning. Marius Timman Mjaaland, *The Hidden God: Luther, Philosophy, and Political Theology* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2016), 87–108 (106 f.).

112. Hubert Jedin, *Kleine Konziliengeschichte: Die zwanzig Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte* (Freiburg: Herder, 1962), 80.

113. Vedtatt av Det 5. Laterankonsil (1512–1517). Bullen «Pastor aeternus gregem» (1516) sikret pavens myndighet i forhold til konsilet. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (San Francisco: Ignatius Press, 2012), 1445; Klaus Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997), 162 f.

114. StA 2, 89–167 (106 f.); Martin Heckel, *Martin Luthers Reformation und das Recht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 248, 251 f.

115. John W. O'Malley, *Trent: What Happened at the Council* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013), 62 f.; Hubert Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, bd. 4, *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation* (Freiburg: Herder, 1985), 283–84, 476–83.

116. StA 5, 483–47. Artiklene ble senere tatt inn i *Konkordieboken*, BS 407–68; Heckel, *Martin Luthers Reformation*, 367–405 (391–97).



hevdet at under konsilet ville man ikke stå overfor den verdslige øvrighet, men Satan selv. For paven var Antikrist. Som anabaptister og andre spiritualister var paven en *entusiast*, fordi hans autoritet ble *skjult* i hans eget hjerte («hjerterets skrin»<sup>117</sup>). Paven begrunnet ikke sine dommer ut fra den offentlige Skrift. Begrunnelsen ble skjult. Det betyr at paven møter oss som «den gamle slange», Satan, som gjorde Adam og Eva til «entusiaster» og ledet dem inn i syndens mørke.<sup>118</sup> Luther fordypet og tilspisset sin pavekritikk ut fra kategorien «offentlig».

Det ble ikke noe av konsilet i Mantua. Men i 1545 ble et katolsk konsil åpnet i Trient (1545–1563). Det ble ledet av paven ved hans legater og var uten protestantisk deltakelse. Formålet med konsilet var å ta et oppgjør med protestantiske læreavvik og slik gjenopprette enheten i Kirken. Oppgjøret kom med læreuttalelsene om Skrift og tradisjon, om arvesynden, den frie vilje og om rettferdiggjørelsen. Protestantisk lære ble fordømt, og det reformatoriske syn på sakramentenes antall ble forkastet.<sup>119</sup>

Keiseren hadde søkt en (kompromiss)ordning med de reformatoriske. Men paven godtok bare enhet på Den katolske kirkes premisser. Keiser Karl V abdiserte før han døde i 1558. Broren Ferdinand I overtok.<sup>120</sup> Han måtte finne en løsning på splittelsen av riket. De evangeliske (fyrster og byer) kunne ikke nedkjempes med makt. De måtte gis rett til å være en del av riket uten å oppgi sin religion. Løsningen kom i 1555 med *Religionsfreden i Augsburg*. Da ble det innført likestilling (paritet) i riket mellom katolsk og evangelisk lære etter Confessio Augustana fra 1530. Likestillingen ble territoriell: Den enkelte øvrighet kunne selv velge hvilken konfesjon (katolsk eller evangelisk-luthersk) som skulle gjelde på hans territorium («*cuius regio, eius religio*»<sup>121</sup>). Freden la grunnlaget for den såkalte *konfesjonalisering* av politikk og kirkeliv. Så vel Den katolske kirke som reformatorisk kirkeliv ble bestemt av konfesjonaliseringen. Konfesjonene definerte seg selv i forhold til hverandre som «sanne» eller «usanne» uttrykk for kristendommen.<sup>122</sup> For de reformatoriske var deres lære i pakt med Guds Ord og var derfor sann. Samtidig var den et bestemt (evangelisk-luthersk) uttrykk for kristendommen innen keiserrikets rammer. Selv om lærevedtakene i Trient ble definert som katolske og økumeniske i rikets statsrettslige perspektiv, uttrykte de den katolske konfesjon, som nå levde ved siden av andre konfesjoner.<sup>123</sup> Ved freden i Westfalen, som avsluttet trettiårskrigen i 1648, ble reformert tro (kalvinisme) likestilt med de to øvrige konfesjonene.<sup>124</sup>

117. Luther viser til Åp 10,3; StA 5, 381,10; 385,3–5; 386,10 ff. I brevet *Von Schleichern und Winckelpredigern* (1532) angrep Luther anabaptistene fordi de virket i det skjulte og da representerte sataniske krefter som undergravde enheten i kristenhet og keiserrike. WA 30 III, 518–27; Oftestad, «Öffentliches Amt»; John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (Haag: Martinus Nijhoff, 1964), 114–39; Heckel, *Martin Luthers Reformation*, 367–405 (391–97).

118. StA 5, 429,4–19, 155,30–156,4. Ernst Bizer, *Luther und der Pabst* (München: Kaiser, 1958); Walter Mostert, «Die theologische Bedeutung von Luthers antirömische Polemik», *Lutherjahrbuch* 57 (1990): 72–92 (81 f.). I 1545 utgav Luther det antipavelige skriftet «Wider das Papsttum zu Rom, vom Teuffel gestiftet». WA 54, 206–28.

119. Norman P. Tanner, red., *Decrees of the Ecumenical Councils II* (Washington: Georgetown University Press, 1990), 57–799 (663–67, 671–81); Michael Mullet, *The Catholic Reformation* (London & New York: Routledge, 1999), 93 f.; Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, bd. 1–4 (Freiburg: Herder, 1951–1975), 2:38–45; Malley, *Trent*, 70 f.

120. Horst Rabe, «Karl V.», i *TRE*, bd. 17 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988), 635–44; Heckel, *Martin Luthers Reformation*, 254–58, 263 f.

121. Buschmann, *Kaiser und Reich*, 215–83; Keith P. Lura, «Religious Coexistence», i *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation* (red. A. Bamj, G.H. Janssen og M. Laven; London/New York: Routledge, 2013), 55–72.

122. Harm Kleueting, «Konfessionalisierung», i *Religion in Geschichte und Gegenwart*, bd. 4 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001), 1547 f.; Ute Lotz-Heumann, «Confessionalization», i Bami et al., *The Ashgate Research*, 33–54; Klaus Ganzer, «Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionalisierung», i *Die katholische Konfessionalisierung: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* (red. W. Reinhardt og H. Schilling; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995), 50–69.

123. Tanner, *Decrees*, 662.

124. Buschmann, *Kaiser und Reich*, 285 ff.; Jedin, *Handbuch IV*, 664. Paven protesterte, men til ingen nytte. Konfesjonsproblemet ble løst ved moderne realpolitikk.

Freden i 1555 skapte et religionspolitisk rom som historisk sett var innredet på en ny måte. Den statsrettslige likestilling mellom konfesjonene betydde at det teologiske sannhets-spørsmål ble suspendert. Ordningen, som sikret den nye religionspolitiske sfæren, var over-konfesjonell og teologisk nøytral. Likevel fortsatte den kontroversteologiske publistikk med lutherske og katolske bidrag.<sup>125</sup> En av tidens fremste evangelisk-lutherske teologer, *Martin Chemnitz* (1522–1586), publiserte boken *Examen Concilii Tridentini* (1578), som var et om-fattende kritisk oppgjør med konsilet i Trient.<sup>126</sup> Der førte han Luthers dom over paven og hans kirke videre. Katolisismen sto for «overtro» og «pavelig mørke». Men Gud hadde ved reformasjonen latt evangeliets lys skinne i keiserriket.<sup>127</sup> Luthers bruk av det offentlige ble ført videre også i den evangelisk-lutherske konfesjon. I Konkordieboken heter det at Skrif-ten gir et *lys* som andre konfesjoner har dekket til. Derfor er de i «mørke».<sup>128</sup> Men samtidig var altså de evangelisk-lutherske (rikspolitisk) likestilt med dem som representerte «mørkets makt».<sup>129</sup>

Fredsordningene av 1555 og 1648 la grunnlag for en makropolitisk løsning av religions-konfliktene i Sentral-Europa. Løsningen var et religionspolitisk system basert på makropo-litisk pluralisme og toleranse. Det var ideologisk vanskelig å forene med troen på et satanisk nærvær i verden, som var en viktig lære for Luther og i lutherdommen, ikke minst i pole-mikken mot katolisismen. Hvilket religionspolitisk system kunne ha samsvart med luthersk syn? Det er ikke lett å finne ut av. Når gudstro, teologi og «filosofi» må være i samsvar med læren om troen alene, blir (politisk)filosofi utviklet på et annet ideologisk grunnlag en trus-sel nettopp mot troens *alene*. Dette var et vanskelig dilemma. Men det forsvant da den mak-ropolitiske pluralismen og toleransen fra 1500-tallet ble territorielt og nasjonalt nedfelt først ved det opplyste enevelde, deretter ved det liberale sekulariserte demokrati. For moderne lutherdom gav sekulariseringen av stat og samfunn mulighet for frigjørende hermeneutisk realisering av «troens alene» som frigjøring fra trykket fra antikverte kirkelige tradisjoner.<sup>130</sup> Enhet mellom statsideologi og kristendom kunne etableres på moderne sekularistiske pre-misser. Som kultur og samfunnsform hadde sekulariseringen røtter i og paradigmer fra kris-tendommen.<sup>131</sup>

125. Heming P. Jürgens og Thomas Weller, *Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

126. Utgave ved Ed. Preuss, red. (Berolini: Gust. Schlawitz, 1861). En annen luthersk teolog som holdt et bredt oppgjør katolisismen og særlig pavedømmet, var Matthias Flacius Illyricus (1520–1575), *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem Pontifici Romano, eiusque erroribus reclamarunt ...* (Strasbourg: Argentinae, 1562). For kato-likkene var det særlig viktig å forsvare pavedømmets legitimitet. Ryan Grant, red., *Robert Bellarmine, De Controversiis*, bd. 1, *On the Roman Pontiff* [1586] (Post Falls: Mediatrix, 2017). En omfattende katolsk katekisme basert på konsilet i Trient ble publisert i 1566. John A. Mchugh & Chares J. Calla, red., *The Catechism of the Council of Trent* (Middletown, 2019).

127. Chemnitz, *Examen*, 4,2 f.

128. I *Konkordieformelen* anføres Salme 119,105: «Ditt ord er en lykt for min fot og et lys for min sti.» BS 767.

129. *Ibid.*, 740; Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 67–77.

130. Jan-Olav Henriksen, «*Sola Scriptura* – A Hermeneutical Impossibility and a Doctrinal Necessity: Twenty-One Theses», *Dialog: A Journal of Theology* 55 (2016): 190–193.

131. Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem* (Güter-sloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn, 1987).