Ragnar Andersen

Concordia Ecclesiae

En undersøkelse av spenning og sammenheng i Philipp Melanchthons teologi og innsats for kirkelig enhet, særlig i 1527-1530

© Ragnar Andersen, 2011

Dissertation of the degree of PhD
MF Norwegian School of Theology/ Det teologiske Menighetsfakultet

All rights reserved. No part of this publication may be
reproduced or transmitted, in any form or by any means, without permission.

Printed in Norway: AIT Oslo AS, 2011.
Produced in co-operation with Unipub.
The thesis is produced by Unipub merely in connection with the
thesis defence. Kindly direct all inquiries regarding the thesis to the copyright
holder or the unit which grants the doctorate.

Unipub is owned by
The University Foundation for Student Life (SiO)

Til Marianne

Forord

Bak denne undersøkelsen av Philipp Melanchthons teologi og virke ligger et ønske om å bidra til en historisk tolkning av de kjente tesene i Den augsburgske bekjennelses artikkel 7 om kirkens identitet, integritet og enhet. Skal reformatorene komme til orde i vår egen tids teologiske debatt, trenger vi å lære deres stemme å kjenne, slik at vi vet hva de mente med det de skrev. Avhandlingen er resultat av lang tids interessant studium av reformasjonen. Stoffet har vokst mellom hendene på meg, så avgrensning har stadig vært en utfordring. De første studiene drev jeg alt på 1980-tallet, og særlig da i Martin Luthers teologi som bakgrunn for tolkning av Augustana. Da jeg senere tok arbeidet opp igjen, fikk jeg råd om å vinkle det ut fra Melanchthons resepsjon av Luthers kirkebegrep og søke å belyse denne teologi- og kirkehistorisk, men strukturen i avhandlingen var lenge i støpeskeia. Med de innfallsvinkler jeg har valgt, har jeg vunnet innsikt i Melanchthons samhørighet med og forskjellighet fra Luther og i den historiske konteksten som Augustana må tolkes på bakgrunn av.

Det er neppe mulig å nevne alle som har gitt hjelp og støtte gjennom de forskjellige fasene av arbeidet, fra Marie og Arthur Berg tok så vel imot meg i Bergen og gav meg innsyn i det Berg hadde samlet til et tilsvarende studium av Melanchthon, og til jeg satt sammen med Torleiv Austad så sent som innunder jul i fjor og drøftet utfordringer med å få arbeidet ferdig. Noen flere skal nevnes: Bernt T. Oftestad og Oddvar Johan Jensen gav råd som førte til at prosjektet ble faglig godkjent. Oskar Skarsaune har som vegleder stilt skarpsindige spørsmål og vært en viktig samtalepartner når det gjelder avgrensning. Han har også fulgt arbeidet mye lengre enn han som oppnevnt vegleder hadde plikt til. Bo Kristian Holm og Ole Fredrik Kullerud har lest manuskript og gitt respons. Forskere ved Melanchthon-Forschungsstelle i Heidelberg har svart på strømposter, Gottfried Seebaß og Leif-Aage Tønnessen har stilt upublisert materiale til disposisjon, andre har brukt tid på å hjelpe med språklige utfordringer. Jeg er takknemlig for all hjelp. Også fra Misjonshøgskolens bibliotek med Arne B. Samuelsen i den første fasen av arbeidet, fra tyske bibliotek, som ved behov skaffet kopier av 1500-tallstrykk, og ikke minst Menighetsfakultetets bibliotek med Elna Strandheim i spissen, som alltid har vist hjelpsomhet.

Snille huseiere i Ryfylke, bokstipend fra Professor Hallesby og hustrus legat og kandidatstipend fra Menighetsfakultetet kom godt med i begynnelsen, statsstipend har nå i mange år gitt et pekuniært grunnlag som jeg er takknemlig for, men i perioder har den flittige kona mi vært økonomisk forsørger alene. Henne tilegnes denne doktoravhandlingen med takk og heder!

Tune i Østfold, september AD 2011
Ragnar Andersen

Innhold

0. **Innledning** 1

Del 1. Melanchthons teologi og religionspolitikk 1527-30 19

1.1. 1527-28 Reform av forkynnelse og sakramentforvaltning 20

1.1.1. Lovens lære og troens lære i Melanchthons visitasartikler (1527) 21

1.1.2. Konflikt om botslæren høsten 1527.....25

1.1.3. Gjennomslag for Melanchthons botslære i "Unterricht der Visitatoren" (1528) 29

1.1.4. Sakramentlæren i visitasartiklene og "Unterricht der Visitatoren" 32

1.1.5. Spenning mellom Luther og Melanchthon i nattverdlæren? Neusers studie 36

1.1.6. Kristen frihet og menneskelige tradisjoner i visitasartiklene og"Unterricht der Visitatoren"..... 38

1.1.7. Kirketanken bak visitasartiklene og "Unterricht der Visitatoren" 40

1.2. 1528-30 Oppgjør med gjendøperne 41

1.2.1. Melanchthons "Adversus anabaptistas iudicium" (1528) 43

1.2.2. Luthers "Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn" (1528) 50

1.2.3. Spenning mellom Melanchthon og Luther / Bugenhagen i dåpslæren? 57

1.2.4. Spenning mellom Melanchthon og Luther om straffeforfølgelse av anabaptister 62

1.2.5. Melanchthons tvetydighet 67

1.3. 1529 Spenning i forhold til reformasjonsbevegelser i Strassburg og Sveits 67

1.3.1. Melanchthons åpne brev til Oekolampad april 1529 68

1.3.2. Melanchthons og Luthers avvisende holdning til Strassburg etter riksdagen 1529 70

1.3.3. De såkalte Schwabach-artiklene 74

1.3.3.1. Kirketanken 82
Ekskurs 1: *Luthers korsteologi og Melanchthons lære om korset* 85
1.3.3.2. Schwab. 12 og disputasteser om kirken 90

1.3.4. Møtet i Marburg 01.-04. oktober 1529 94

1.3.4.1. Melanchthon i diskusjon med Zwingli 01. oktober 96
1.3.4.2. Religionssamtalen 02.-03. oktober 98
1.3.4.3. Partenes oppfatninger av møtet 102

1.3.5. Melanchthons motstand mot allianse med "sakramenterere" 105

1.4. 1530 Uoppgivelige reformer. Plan av forsvar overfor keiser og rike 106

1.4.1. De såkalte Torgau-artiklene (1530) 106

1.4.2. Nattverd under begge skikkelser 109

1.4.3. Presteekteskapet 113

1.4.4. Messen 119

1.4.5. Reformforsvar og forliksvilkår i de ni og de ti artikler (Torg. E og A) 127

Ekskurs 2: *Det allmenne prestedømmet* 128

1.4.6. Menneskelig lære og menneskelige ordninger (Torg. A 1) 135

1.4.7. Melanchthons senere ettergivenhet 137

1.5. Oppsummering: Ekklesiologi og dobbelstrategi 137

Del 2. Forliksprosjekt og bekjennelsesprosjekt på riksdagen i 1530 139

2.1. Melanchthon endrer sin tilnærming til Tysklands primas 140

2.1.1. Melanchthons appell til Albrecht i 1527: La skikkede menn avgjøre stridighetene! 141

2.1.2. Melanchthons brev 03. juni 1530 til Albrecht: Enhet i lære, ulikhet i seremonier. 142

2.2. Luther formaner kirkefyrstene på riksdagen 147

2.2.1. Læremessig konflikt 147

2.2.2. Botslæren 148

2.2.3. Nattverd under begge skikkelser og presteekteskap 149

2.2.4. Forlik eller kompromiss 153

2.2.5. Melanchthon og Luther – ulike strategier 158

2.3. Melanchthon innsats er bestemt av forliksprosjektet 160

2.3.1. Kontakt med keiserhoffet 160

2.3.2. Bekjennelse som sikter på forlik 167

2.3.3. Fraksjonsteolog blant lutheranerne 169

2.3.4. Kontakt med legaten Campeggio 176

2.3.4.1. Brev til Campeggio 04. juli 1530 180
2.3.4.2. Promemoria for Campeggio 05. juli (?) 1530 182
2.3.4.3. Brev til sekretæren Bonfio 07. juli (?) 1530 186
2.3.4.4. Møte med Campeggio 08. juli 1530 186

2.4. Luther trekker forliksprosjektet inn under bekjennelsesprosjektet ……...…….. 188

2.4.1. Brevkontakt med Luther på Veste Coburg …….. 188

2.4.2. Luthers åpne brev til Albrecht: Fredelig sameksistens tross splittelse ……196

2.4.3. Ulike konfliktbilder, ulike løsningsforsøk …… 198

2.4.4. Felles kirkebegrep, men med ulik funksjonsretning ……200

2.4.5. Luthers utvidelse av fronten: Pavens kirke er ikke Guds kirke! 204

2.4.5.1. "Widerruf vom Fegefeuer" ……..……...…….. 205
2.4.5.2. Luthers 40 teser ……..…… 207

2.5. Forliksprosjektet strander ……..... 210

2.5.1. Melanchthon og Luther om ordninger og frihet ……..……210

2.5.1.1. Melanchthon: Frihet eller ordninger? 210
2.5.1.2. Luther: Kirkene er frie, biskopene er tjenere ……..……..……. 215
2.5.1.3. Melanchthon: Dyrkelser eller øvelser? 218
2.5.1.4. Luther: Motiv eller myndighet? 220

2.5.2. Fortsatt kontakt med Valdés. Forhandlingsrommet svinner ……..……222

2.5.3. Melanchthons strev med privatmessen …….…….... 224

2.5.3.1. Er det rom for en renset privatmesse? 224
2.5.3.2. Luther sier nei til privatmessene ……..…... 226
2.5.3.3. Ny appell til Albrecht: Innse at privatmessene er et problem! 227

2.5.4. Resultatløs ny kontakt med Campeggio ……...…. 228

2.5.4.1. Møte med Campeggio 27. juli 1530 ……..... 228
2.5.4.2. Brev til Bonfio 04. august 1530 ……...…… 229
2.5.4.3. Campeggios svar gjennom Bonfio …… 230
2.5.4.4. Oppfølgende brev til Campeggio ……...…..….. 232

2.5.5. Utvalgsforhandlinger i august 1530 fører ikke fram ……...……232

2.5.5.1. Melanchthons defensive betenkning etter opplesningen av Confutatio 234
2.5.5.2. Kursachsisk betenkning om kompromissgrenser 235
2.5.5.3. Fjortenmannsutvalget 16.-21. august 1530 237
2.5.5.4. Innbyrdes uenighet blant lutheranerene 243
2.5.5.5. Luthers reaksjon på forliksforslag 244
2.5.5.6. Seksmannsutvalget 24.-30. august 1530 249
2.5.5.7. Avvikling av utvalgsforhandlingene 252
2.5.5.8. Luther sier nei til forlik 254
2.5.5.9. Melanchthon kontroversiell blant protestantene 257

2.6. Lutheranerne samler seg om bekjennelsesprosjektet 261

2.6.1. Melanchthon står imot press fra kretsen rundt kardinal Eberhard 261

2.6.2. *Roma vil lukke øynene, men for sent?* 264

2.6.3. De lutherske stendene står imot press fra keiseren 265

2.6.4. Motvilje mot totalt brudd med biskopene 271

2.6.5. Apologien for CA 272

2.6.6. Brevveksling Melanchthon - Luther september 1530 275

2.6.7. Mellom Roma og Strassburg 276

2.7. Oppsummering: Mer enn fred og enighet 279

Del 3. Bakgrunn og forutsetninger, mål og taktikk for Melanchthons dobbelstrategi 283

3.1. Bekjennelse og forlik – spenning og sammenheng 283

3.2. Mellom humanisten Erasmus og reformatoren Luther 286

3.2.1. Melanchthon en humanistisk reformator 286

3.2.2. Humanisme og reformasjon i Melanchthons dobbetstrategi 292

3.3. Epistemologiske forutsetninger 293

3.3.1. Filosofi og evangelium 293

3.3.2. Antropologiske forutsetninger for erkjennelse 300

3.3.3. Visshetens grunn – Guds åpenbaring 304

3.4. Metodiske forutsetninger 306

3.4.1. Formaldialektisk metode 306

3.4.2. Fagspesifikk metode 308

3.4.3. Loci-metodene 308

3.4.4. Romerbrevet som teologiens methodus og Loci communes 1521 311

3.4.5. Loci secundae aetatis 313

3.5. Teologiske forutsetninger 318

3.5.1. Resepsjon av Luthers kirkebegrep 318

3.5.2. Reformasjonen i kirkehistorisk kontekst 320

3.5.3. Skriften som absolutt norm 325

3.5.4. Oldkirken som resonansbunn 331

3.5.4.1. "De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis" (1539) 334

3.5.5. Ingen nye læresetninger 338

3.6. Kirkepolitiske prinsipper og praksis 342

3.6.1. Religionspolitisk mål: Pax atque concordia 343

Ekskurs 3: *Fred og enighet - Begrepshistorisk bakgrunn* 343

3.6.2. Definisjon av den rene lære som middel til å gjenopprette concordia 352

3.6.2.1. To presisjonsnivå: Fra konvergens til consensus 354
3.6.2.2. Visshet og klarhet 357
3.6.2.3. Bekjennelsen i rikspolitisk kontekst 360
3.6.2.4. Autorisert prøving av lære 364
3.6.2.5. Forma usitata doctrinae retinere 366
Ekskurs 4: *Opplegg til diskusjon med Pfnür* 367

3.6.3. Grensesetting og adiafora 375

3.6.4. επιεικεια som middel til å gjenopprette concordia 380

3.6.5. Humanistisk aktivisme 387

3.7. Forlik for evangeliets skyld 388

3.8. Luther og Melanchthon - Ulike forventninger, ulik antropologi 390

3.9. Oppsummering: Humanistisk innsats for evangeliet 393

Del 4. Konklusjoner og utblikk 397

4. 1. Sammenfatning og konklusjoner 397

4.1.1. Melanchthons syn på forkynnelsen og sakramentforvaltningen 1527-1530 397

4.1.2. Melanchthons kirkebegrep og syn på tradisjon og reformer 1527-1530 402

4.1.3. Melanchthons forsøk på forståelse med primas, keiser og pave (1530) 407

4.1.4. Luther og Melanchthon 410

4.1.5. Melanchthon strammer forliksprosjektet etter bekjennelsen 412

4.1.6. Bakgrunn og forutsetninger 413

4.1.7. Kirkepolitiske prinsipper og praksis 417

4.2. Utblikk 421

4.2.1. Luther – Melanchthon igjen 421

4.2.2. Uavklarte premisser 422

4.2.3. Reformatorisk oppfatning av teologisk vannskille 423

4.2.4. Sluttord 425

Litteratur 426

Kildebetegnelser 426

Sekundærlitteratur 430

Oppslagsbøker m. m. 446

0. Innledning

Den tyske riksdagen i 1530 i Augsburg, som skulle få verdenshistorisk betydning, hadde to hovedsaker til behandling: Forsvar mot en ytre trusel og løsning av en indre konflikt - forsvaret av det østlige Europa mot den tyrkiske militære ekspansjonen og forlik mellom rikets pavelojale og protestantiske stender. Det siste var i manges øyne nærmest en forutsetning for en samlet motstand mot sultanens tropper.

Den verdenshistoriske betydningen av riksdagen ligger i at den gav de evangelisk-lutherske kirkene det som skulle bli deres samlende bekjennelsesskrift, og som etterhvert skulle få riksrettslig aksept og profilere lutherdommen som en konfesjon til forskjell fra andre konfesjoner: Den augsburgske bekjennelsen eller Confessio Augustana (CA). Gjennom dette skriftet posisjonerte de lutherske riksstendene seg med bekjennelse av den læren de ikke kunne gi opp, og forsvar av de reformer de ikke kunne gå tilbake på. Bak bekjennelsesskriftet stod i første rekke kurfyrst Johann av Sachsen og hans rådgivere, og da særlig en glitrende intellektuell og samvittighetsfull universitetslærer fra Wittenberg, den trettitreårige Philipp Melanchthon (1497-1560).

Melanchthon hadde debutert som deltaker i kurfyrstens følge ved riksdagen i Speyer året før og blitt dypt rystet over at Kursachsen i spørsmålet om vern av de evangeliske reformene var havnet i mindretall sammen med en zwingliansk påvirket by som Strassburg og hadde fått det romersk-katolske flertallet mot seg. Riksdagene i Speyer 1529 og Augsburg 1530 var da også et drama i to akter. Ediktet fra riksdagen i Worms i 1521 hadde krevd fordømmelse av den lutherske læren, men riksdagen i Speyer i 1526 hadde besluttet at stendene skulle leve og regjere slik som de tror å kunne svare for overfor Gud og keiseren. Da riksdagen i 1529 opphevet dette tolerante vedtaket, protesterte de evangeliske riksstender (av det kommer navnet protestanter) og erklærte at de ville holde seg til beslutningen fra 1526.

"Evangelisk" og "katolsk" brukes i dag som epiteter som utelukker hverandre gjensidig. Slik var det ikke i 1530. Alle aktører i kirkestriden ville være i overensstemmelse med evangeliet og med den katolske tro. Jeg ønsker å bidra til forståelsen av Melanchthon som akademisk og politisk aktør, som teolog og forhandler, især under riksdagen i Augsburg 1530. Dette er av betydning som bakgrunn for en historisk lesning og tolkning av CA, som forstår seg selv som en evangelisk bekjennelse overensstemmende med den katolske tro og som et forsvar for reformer eller avskaffelse av "misbruk" som var uforenlige med evangeliet og den katolske tro.

Problemstilling

Avhandlingen er et bidrag til studiet av Melanchthon som teolog og kirkepolitiker i en situasjon hvor Tyskland var splittet kirkelig og politisk.

Undersøkelsen foregår i skjæringsfeltet mellom flere problemstillinger: Forholdet mellom humanismen av erasmisk type og den lutherske reformasjonen, forholdet mellom Martin Luther og Melanchthon og forholdet mellom Melanchthons teologi og hans diplomati under riksdagen i Augsburg i 1530. Undersøkelsen gjelder *forståelsen av Melanchthons opptreden i en idehistorisk, teologisk og historisk kontekst*. I avhandlingen skjelner jeg mellom *"bekjennelsesprosjektet"* og *"forliksprosjektet"*. Gjennom dette enkle grepet tydeliggjøres en spenning mellom to sider av Melanchthons opptreden i Augsburg, en tvetydig opptreden som også bragte han i spenning til Luther.

Mens jeg på den ene side lar spenningen mellom bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet tre tydelig fram, peker jeg på den andre side på en underliggende sammenheng som jeg mener å se mellom de to prosjektene som komplementære uttrykk for Melanchthons innsats som humanistisk teolog og reformator. For tolkningen av CA og ikke minst av Melanchthons kirketanke er undersøkelsen av dobbelstrategien av propedevtisk betydning. Med ordet "dobbelstrategi"[1] sikter jeg til at Melanchthon på den ene side som teolog og apologet opptrer som talsmann for de evangelisk-lutherske menighetenes *lære* (bekjennelsesprosjektet) og på den andre side som kirkepolitiker søker å komme til *forlik* med andre om kirkelig enhet (forliksprosjektet), og da i 1530 især med romersk-katolske stender på riksdagen om reformer og kirkeordning. Oppgaven er altså å bidra til å forstå den teologiske, historiske og idehistoriske rammen som CA må leses og tolkes på bakgrunn av. Oppgaven er med andre ord å bidra til å legge *premisser* for CA-tolkningen, men ikke selve tolkningen av CA i og for seg. En grundig historisk tolkning av CA forutsetter flere premisser enn de som legges i denne avhandlingen, jeg tenker på en sammenlikning med Ecks 404 artikler, en analyse av prosessen fra tekstformen Na via Nb til tekstene til CA på latin og tysk, samt en bredere undersøkelse av tekster fra andre protestantiske miljø enn det kursachsiske. Enkelte spørsmål til tolkningen av CA vil imidlertid bli tatt opp.

Umiddelbart er det altså en *spenning* mellom bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet, slik vi observerer det under riksdagen. En kan si at Melanchthon på den ene side som reformator skriver en evangelisk-luthersk bekjennelse, og at han på den andre side som humanist forhandler om en reformkatolsk løsning på kirkesplittelsen. Dette *kan* peke i retning av en uutliknet spenning i hans bakgrunn som teolog og humanist, men det *kan* også i Melanchthons intellektuelle univers finnes en underliggende *sammenheng* mellom intensjonene bak prosjektene, noe denne avhandlingen påstår. For Melanchthon tjener begge prosjekter samme mål.

Hovedproblemstillingen i avhandlingen er denne: Hvilket underliggende mønster i innstilling og tankegang er bestemmende for Melanchthons dobbelstrategi? Med "underliggende mønster" tenker jeg på innstillinger av moralsk og psykologisk art som er forholdsvis stabile over lengre tid, og særlig på et tankemønster som er bestemt av dypt forankrede oppfatninger av filosofisk,

[1] Uttrykket brukes også i Peters 2000.

teologisk og historisk art. Et underliggende mønster som er temmelig konstant over lengre tid, vil trolig i noen grad virke koordinerende på de to prosjektene, eller i det minste trekke grenser for hvordan Melanchthon eksponerer dem. I den utstrekning han driver bekjennelsesprosjektet, skiller Melanchthon seg knapt fra Luther, men han skiller seg tydelig fra Luther gjennom forliksprosjektet, og det peker mot et holdnings- og tankemønster som er annerledes enn Luthers, mer preget av en humanistisk kultur, akademisk og politisk. Det er en enkel sak å vise at det er en forskjell mellom Luther og Melanchthon og en spenning mellom bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet, men jeg søker også svar på hva det er som bestemmer handlingsvalget når den spenningen blir for sterk selv for Melanchthon. Da kommer hans dypereliggende holdninger til uttrykk, - om vi ikke ser en mental regresjon til en tidligere (humanistisk orientert) strategi.

Metode og struktur

I luthersk konfesjonell historieskrivning har spenningen mellom bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet trådt tydeligere fram enn i nyere økumenisk orientert forskning.[2] Det må også rimeligvis være slik at dersom forskeren har en systematisk interesse av mer konfesjonell art, med Luthers teologi eller bekjennelsesskriftene som målestokk for hva evangelisk-luthersk kristendomsoppfatning er, fortoner Melanchthons konkrete forliksprosjekt seg som kritikkverdig. Og dersom forskerens systematiske interesse primært går mer i økumenisk og dialogisk retning, er det forståelig at forliksprosjektet tillegges en positiv nøkkelrolle i tolkningen av Melanchthons teologi. I den historiske undersøkelsen som denne avhandlingen er, søker jeg å forstå Melanchthons dobbeltprosjekt på hans premisser snarere enn å vurdere det systematisk ut fra mitt teologiske perspektiv.[3] Så langt fra å være originalt er dette heller selvsagt når problemstillingen er historisk. Metoden i avhandlingen er dels historisk-kronologisk og komparativ, dels mer syntetisk-systematisk: Utviklingen av Melanchthons reformatoriske teologi og religionspolitikk i perioden 1527-30 undersøkes i komparasjon med Luther. Spenningen mellom de to reformatorene under riksdagen i 1530 og utlikningen av denne spenningen studeres mer i detalj. Og ved en mer syntetisk beskrivelse av Melanchthons intellektuelle univers i siste hoveddel søker jeg å komme fram til en helhetsoppfatning av forholdet mellom hans bekjennelsesprosjekt og hans forliksprosjekt.

I avhandlingens første hoveddel gir jeg en kronologisk-tematisk framstilling av grunntrekk i Melanchthons teologi og kirkepolitikk, især fra visitasartiklene i 1527 til forberedelsen av riksdagen i 1530. Som kursachsisk akademisk embetsmann fra 1518

[2] Peters 2000, 169 peker på dette.

[3] Sml. Maurer HK I, 15ff, som peker på at en historisk tolkning av CA innebærer et studium av tilblivelseshistorien og en sammenlikning med teologien i Luthers og Melanchthons forfatterskap, og Leif Grane, som melder Maurers kommentar i ThLZ 105 (1980) og sp. 205 også vil peke på de politiske rammer som viktige for den historiske analysen.

hadde Melanchthon vunnet tillit og aktelse. I 1527 fikk han så å si det teologiske hovedansvaret for den kirkelige visitasen som kurfyrst Johann stilte seg bak, et arbeid som munner ut i det retningsgivende skriftet "Unterricht der Visitatoren" (1528). Her setter min framstilling inn idet jeg i første hoveddel undersøker Melanchthons resepsjon av Luthers lære om forkynnelsen og sakramentene, slik den avtegner seg i de nærmeste åra før riksdagen i Augsburg, og av det lutherske reformforsvaret som han er ventet å føre under riksdagen. I CA 7 blir kirken (dens "quidditas") beskrevet som "de helliges forsamling, der evangeliet blir rent lært og sakramentene rett forvaltet" (congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta), og det heter at det er tilstrekkelig til kirkens sanne enhet å være enige om læren og sakramentforvaltningen, men at det er unødvendig å ha ensartede menneskelige tradisjoner, skikker og seremonier. Studiet av Melanchthons teologi og kirkepolitikk i de nærmest foregående åra gir oss en synsvinkel på den kirketenkningen som nedfelte seg her, og på hva Melanchthon for sin del la i den. I første hoveddel tegner jeg en profil av Melanchthon som evangelisk-luthersk teolog med forholdvis tydelige grenser mot andre kristendomsoppfatninger og undersøker hvordan hans praktisk-kirkelige virke peker i retning av det kirkebegrepet som kommer til uttrykk CA 7. Det handler om rett forkynnelse, rett dåpsforståelse og –praksis, rett nattverdforståelse og om forutsetninger for kirkelig enhet. Således er det en interessant tematisk parallellitet mellom utviklingen av Melanchthons teologi 1527-30 kronologisk sett og kirkebegrepet i CA 7. Denne teologiske utviklingen danner bakgrunn for det bekjennelsesprosjektet som i 1530 skulle komme under press fra forliksprosjektet, og som etterhvert skulle bli tilpasset forliket med sørtyskerne i nattverdlæren.

Andre hoveddel er en nærstudie av Melanchthons virke i Augsburg, der hans holdning og strategiske tenkning, konfliktbilde og løsningsforsøk også blir sammenliknet med Luthers. Det gir meg høve til å ta standpunkt til enkeltheter i den faglige diskursen, men først og fremst materiale til å forstå de to reformatorene og den historiske nærkonteksten for CA og Apologien (Apol.). Å forstå Melanchthon i hans forskjellighet fra og enighet med Luther er generelt et delmål i avhandlingen. Karakteristisk for Melanchthon er de kontakter han har med presumptivt innflytelsesrike personer på romersk-katolsk side i håp om forlik mellom lutheranerne og det tyske episkopatet. Framstillingen er nokså narrativ, men det må den etter min oppfatning også være dersom forskyvninger i Melanchthons holdning skal bli forstått i sin historiske kontekst. Slik kan jeg vise hvordan han her tøyer kompromissgrensen, men jeg observerer også hvordan han på ny griper til bekjennelsesprosjektet når forliksprosjektet strander i utvalgsforhandlingene i august måned.

I tredje hoveddel søker jeg å finne sammenhengen mellom Melanchthons bekjennelsesprosjekt og hans forliksprosjekt ved å undersøke teologiske og filosofiske forutsetninger og målsetting og taktikk for hans kirkepolitikk. Med bakgrunn i kildene skisserer jeg et underliggende mønster for hans dobbelstrategi. Jeg legger til grunn at Wilhelm Maurer har rett i at det erasmiske og det lutherske til

å begynne med er sammenvevd hos Melanchthon[4], og selv om Melanchthon bryter med Erasmus rent teologisk, er han seg bevisst å være "et peripatetisk menneske, som har middelvegen kjær"[5]. Med den dobbelte humanistisk-reformatoriske bakgrunn (og med Melanchthons engasjement i og utenfor det teologiske fakultetet) korresponderer hans epistemologiske, metodologiske og teologiske metode, som jeg risser opp. Undersøkelsen av hans kirkepolitiske prinsipper og praksis sentrerer jeg rundt samtidsidealene fred og enighet og den mellommenneskelige og juridiske dyd επιεικεια (rimelighet, mildhet, godvilje). I søket etter et mønster som er stabilt over lengre tid, er det ikke bare legitimt, men nødvendig å se på kildemateriale fra et lengre tidsrom enn den korte perioden 1527-30, ellers ville det ikke komme klart nok fram om vi har å gjøre med et varig mønster i Melanchthons innstilling og tankegang. Senere tekster må naturligvis tas med visse reservasjoner når det gjelder å belyse Melanchthons holdninger rundt 1530, og resultatet får avgjøre i hvilken grad forutsetningen om kontinuitet og stabilitet hos Melanchthon fra slutten av 1520-tallet blir bekreftet.[6]

Kildemateriale

Kildematerialet til de to første hoveddelene er med visse forbehold avgrenset til perioden 1527-30.

Melanchthons syn på forkynnelsen og sakramentene dåp og nattverd blir tegnet ut fra hans visitasartikler (1527), "Unterricht der Visitatoren" (1528), "Adversus anabaptistas" (1528), en rekke forskjellige dokument, blant annet brev, fra 1529 som gjelder forholdet til reformasjonen i Sør-Tyskland og Sveits, og de såkalte Torgau-artiklene (1530). "Adversus anabaptistas" blir sammenliknet især med Luthers "Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn" (1528). Et slikt utvalg av praktisk-kirkelige tekster gir seg etter min oppfatning naturlig ut fra den kombinerte kronologisk-tematiske tilnærmingen i første hoveddel. Den tradisjonelle kjeden av bekjennelsestekster fra 1528 til 1537 er også viktige når det gjelder forståelsen av ren evangelieforkynnelse og rett sakramentforvaltning, av hva som er nødvendig til kirkens enhet, og av hvor kompromissgrensene går. Luthers Bekenntnis (1528), Schwabach- og Marburg-artiklene (1529), de såkalte Torgau-artiklene og CA (1530), Apologien (1531), De schmalkaldiske artikler og Traktaten om paven (1537) er i bildet. Det er også CA's forstadier Na og Nb, Wittenberg-konkordien 1536 og CA variata (1540).

Både Luther og Melanchthon hadde en omfattende brevveksling, som kaster lys over problemstillinger og tankegang. Særlig bruker jeg brevvekslingen dem imellom mens Luther var på Veste Coburg og Melanchthon hadde fulgt med kurfyrsten til

[4] Se s. 10.
[5] MBW 1914.1 (22. juni 1537 til Veit Dietrich)
[6] Sml. Haendler 1968, 22f, som skjelner mellom en "frühreformatorisch" og en "reformatorisch" posisjon hos Melanchthon, og Wiedenhofer 1976, som skjelner mellom den unge Melanchthons "humanistische" og hans senere "reformatorische" teologi.

Augsburg i 1530. Et svært omfattende kildemateriale er i det hele tilgjengelig til belysning av riksdagen i 1530. Luther kan også følges gjennom skrifter han sendte ut fra sitt opphold på Veste Coburg. Jeg sammenlikner Melanchthons parallelle teologiske innsats og diplomatiske anstrengelser med en rekke polemiske skrifter av Luther. Her formaner han kirkelige fyrster og tilbyr forlik (formaning til kirkefyrstene på riksdagen; åpent brev til kardinal Albrecht), skjerper bekjennelsen ("Widerruf der Fegefeuer") og hevder Guds ords suverenitet i kirken (40 teser mot pavekirken). For analysen av Melanchthons forliksprosjekt er utenom brev og dokument han selv har skrevet, ikke minst rapporter fra pavens legat, Lorenzo Campeggio, italienske diplomater og den keiserlige sekretæren Alfonso de Valdés viktige.

I tredje hoveddel trekker jeg inn materiale fra en lengre periode i Melanchthons liv: Akademiske taler som han enten selv har holdt, eller ført i pennen for andre, disputasteser, brev, fortaler og filosofiske og teologiske forelesninger og skrifter. Han omarbeidde gjerne sine tidligere lærebøker, ikke minst gjelder dette hans teologiske Loci, der en ny utgave i 1535 er for ei ny bok å regne i forhold til førsteutgaven fra 1521.

I hovedsak kommer kildematerialet fra Luther og Melanchthon. Ved Luthers skrifter refererer jeg fortrinnsvis til "Martin Luther Studienausgabe" (MLS), subsidiært til Weimar-utgaven (WA) (eller Bekenntnisschriften (BS)). Ved Luthers og Melanchthons brev refereres det til "Melanchthons Briefwechsel" (MBW) der det er mulig[7], ellers til WAB (Luther) og "Corpus reformatorum" (CR) (Melanchthon). Ved Melanchthons skrifter – unntatt Loci 1521[8] og "Unterricht der Visitatoren" (1528)[9] - refereres fortrinnsvis til "Melanchthons Werke in Auswahl. Studienausgabe" (MWA), subsidiært til CR (eller BS). I noen grad refererer jeg også til utgaver fra Melanchthons tid (som "Theologicae propositiones Vitebergae disputatae" (1534)). I generasjoner har bind 9 i "Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe" (RTA), som vil dekke riksdagen i 1530, vært ventet. Stoffet er svært omfattende, og planen er trolig for en stor del å referere til andre utgivelser av nyere dato, som er relatert til riksdagen (sml. MBW, BS, Tetlebens Protokoll, Vehus' Libell).[10] Fortsatt er også eldre dokumentsamlinger i bruk, som Förstemanns "Urkundenbuch".

Til forskningssituasjonen

Undersøkelsen foregår, som nevnt, i skjæringsfeltet mellom flere problemstillinger: a) forholdet mellom humanismen av erasmisk type og den lutherske reformasjonen, b) forholdet mellom Martin Luther og Melanchthon og c)

[7] De tekstbind (MBW T 1 – T 11) som er kommet ved utgangen av 2010, dekker perioden 1514-1542 eller MBW 1 – 3126. Merk forskjellen på punktum og komma etter brevnummeret i referanser til MBW: MBW 595.1 er en henvisning til dokumentets del [1]; MBW 807,40 er en henvisning til dokumentets linje 40 i tekstutgaven. De mange anførselstegn som MBW bruker for å markere allusjoner til Skriften eller andre tekster, er ikke tatt med. (MBW's tekstbind har et eget noteapparat merket med Q for referanser.) Markering av forkortelser er heller ikke tatt med.

[8] Ved Loci 1521 refereres det både til Pöhlmanns 2. utgave (1997) og til MWA.

[9] Ved Unterricht refereres det til MLS.

[10] Sml. http://www.univie.ac.at/Geschichte/htdocs/site/arti.php/90120 (13. april 2011).

forholdet mellom Melanchthons teologi og hans diplomati under riksdagen Augsburg i 1530. Problemstillingene henger sammen med hverandre.

a) Fra slutten av 1800-tallet har forsøket på å bestemme *forholdet mellom Melanchthons humanistiske og reformatoriske preg* stått sentralt i forskningen.[11] Det siste halvthundre år har bl. a. Adolf Sperl, Wilhelm Maurer, Siegfried Wiedenhofer og Heinz Scheible preget diskusjonen. De to førstnevnte vil vise at Melanchthon utvikler en reformatorisk teologi som er betinget av hans humanistiske forutsetninger og på flere måter atskiller seg fra Luthers. Wiedenhofer mener at Melanchthons reformatoriske teologi i bunn og grunn ikke skiller seg prinsipielt fra erasmisk humanisme, men Scheible finner at det i høg grad er samsvar mellom Luthers og Melanchthons teologi.

For *Sperl* er, kan en si, humanisme og reformasjon to strømninger som er vesensfremmede for hverandre. I avhandlingen hans om utviklingen av Melanchthons tradisjonsoppfatning[12] ligger hovedvekten på de første åra i Wittenberg, 1518-22. Melanchthon er i bevegelse "vom Humanismus zur Reformation". Sperl studerer tradisjonsoppfatningen nærmest som paradigme på Melanchthons plass i forhold til de to strømningene. Etter å ha distansert seg fra humanismens heller unyanserte kritikk av skolastikken ut fra antikk tradisjon til fordel for prinsippet om Skriften som eksklusiv norm, og etter å ha tilegnet seg reformatorisk antropologi og pnevmatologi, tilegnet Melanchthon seg også læren om loven og om rettferdiggjørelsen. Men det reformatoriske hos Melanchthon er ifølge Sperl bruddstykkeaktig og mangler fylden og enhetligheten i Luthers reformatoriske ansats. Til å begynne med var Melanchthon avhengig av Erasmus (historiesyn, kritikk av seremonier, av kanonisk lov og av skolastikk, kallet ad fontes). Bare langsomt kommer belegg for at Melanchthon går inn i Luthers egentlige intensjoner. Og Sperl advarer mot å undervurdere de hinder Melanchthon som humanist hadde. Er den unge Melanchthons teologi antroposentrisk og etisk orientert, er Luthers teosentrisk og eskatologisk. For Sperl korrelerer toregimentslæren med eskatologien. Hos Luther er det etter Sperls oppfatning en indre sammenheng mellom en eskatologisk forståelse av den frelsen som skjenkes i rettferdiggjørelsen og motstanden mot en "biblisistisk" bruk av skriftprinsippet med utforming av ytre ordninger i stat og økonomi. Men da Melanchthon opprinnelig ikke var opptatt av eskatologien, var han tilbøyelig til å forstå skriftprinsippet biblisistisk.

Stor vekt legger imidlertid Sperl på nyorienteringen hos Melanchthon etter uroen i Wittenberg 1521-22. Melanchthon tilegner seg læren om duplex regimen, spirituale og corporale, som han prøver ut i en teserekke 25. juli 1522.[13] Samtidig som han kom til at fornuften har et mer selvstendig mandat på det politiske området, fikk han et nytt og positivt syn på seremonier og menneskelige kirkeordninger. Og mer og mer kom han til å se kirkelige tradisjoner og ordninger på linje med sivile lover og

[11] Sml. Sperl 1959, 1.
[12] Sperl 1959
[13] "Themata ad sextam feriam discutienda", MWA 1, 168-170

ordninger. De hører ikke til det åndelige regimentet, men er borgerlige lover og paedagogia (tese 22). Det synes som Melanchthon ut fra skillet mellom regimen spirituale og regimen corporale mener at staten har prinsipiell rett til å bestemme over kirkens ordninger, bare den ikke bestemmer noe som strir mot Skriften (tese 23). Melanchthon begrunner ikke fyrstens reformasjonsrett og -plikt ut fra det allmenne prestedømmet, men ut fra tesen om kirkeordninger som borgerlige lover. Luther lærte menighetsrett (sml. skrifter fra 1523) og så på landsherrens kirkestyre som en nødutveg. Melanchthon så på statlig ordning i kirken som legitimt i og for seg og la et grunnlag for at dette ble en normaltilstand. Og ut fra hans premisser var det om å gjøre at keiseren godtok reformasjonen. Sperl regner med at Melanchthons syn er en konsekvens av et humanistisk fyrsteideal.

Det kan se ut som Melanchthons interesse for teologien dabber av når han kommer til at den må forstås eskatologisk og ikke har den direkte relevansen for det borgerlige liv som han tidligere tenkte. Sperl hevder at disse ord i brev til Joachim Camerarius 1525: "Jeg er meg bevisst at jeg ikke har drevet teologi av noen annen grunn enn å rette på livet"[14], ikke kan bortforklares som en tilfeldig bemerkning. Men det betyr ikke at hele Melanchthons teologi er karakterisert med det. Rettferdiggjørelseslæren representerte et brudd med humanismen, og Melanchthon skulle komme til å arbeide videre med den. På slutten av 1520-tallet eller senest i arbeidet med Loci 1535 har han på ny vendt seg til teologisk arbeid, og det i visshet om det eskatologiske preget ved reformatorisk teologi. Nå oppgir han noe av den teologiske radikalismen (sml. predestinasjonslæren og viljespørsmålet), men han er heller ikke så opptatt av immanent sedelighet som tidligere. Og skriftprinsippet kombineres med en ny lydhørhet for oldkirkens tolkning (sml. nattverdstriden). Såvel når det gjelder religionen som andre områder må en kjenne antikken for å kunne dømme rett om stridsspørsmål. De lover som han brukte på det naturlige livs område, har Melanchthon stadig mer også villet bruke i trosspørsmål. Mente han alt i 1521 at jo tidligere "fedrene" levde, jo større var sannsynligheten for at de forstod den kristne læren rett, kommer senere det moment til at han med sin betoning av vitenskap og dannelse også måtte tenke at jo mer utdannelse "fedrene" hadde, jo større var sannsynligheten for at de hadde rett. Kirkens konsens må målbæres av dyktige og fromme menn. Melanchthon sikter tradisjonen fram til omkring år 600 kritisk. Han spør ikke bare etter overensstemmelse med Skriften, men mest etter dannelse. "Bei ihm besteht dadurch die Gefahr, daß die Offenbarung als Bildung mißverstanden wird."[15] Men Melanchthon vil ingen endring av kirkens gamle lære. Idealet er at kirken alltid sier det samme som Skriften, symbolene, de sunnere synoder og de mer dannede "fedre". Alt i alt tegner Sperl et bilde av Melanchthons teologi som en syntese av reformasjon og en sterkt modifisert humanisme.

To viktige senere arbeider om Melanchthons stilling i brytningen mellom humanisme og reformasjon er Wilhelm Maurers historiske monografi "Der junge

[14] "Ego mihi ita conscius sum non aliam ob caussam unquam τεθεολογηκεναι, nisi ut vitam emendarem." MBW 371,22f (22. jan. 1525)
[15] Sperl 1959, 198

Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation" (1967/1969) og Siegfried Wiedenhofers avhandling om Melanchthons prinsippteologiske tenkning, "Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon" (1976). Både Maurer og Wiedenhofer plasserer Melanchthon som humanist og reformator i en mellomstilling mellom Erasmus og Luther.

Maurer behandler i et første bind Melanchthons humanistiske bakgrunn og profil og betoner særlig påvirkningen fra filologen Johann Reuchlin (1455-1522), naturfilosofen Johann Stöffler (1452-1531) og "humanistkongen" Desiderius Erasmus (1469?-1536). Han omtaler kort det positive inntrykket Melanchthon fikk av reformteologen Wendelin Steinbach (1454-1519) i Tübingen. I det andre bindet, om teologen Melanchthon, ligger hovedvekten på de første åra i Wittenberg (som hos Sperl), på Melanchthons miljø og litterære virksomhet, og særlig på interpretasjonen av Loci 1521, selv om også perioden 1522-1529 blir behandlet. Maurer tegner et bilde av en teolog som strever for å kombinere humanisme og reformasjon til tross for en stadig tydeligere motsetning mellom Erasmus og Luther.

Når Melanchthon trekker seg tilbake fra teologien til et humanistisk program (1522-23), mener Maurer at han gjennomgår en religiøst betinget kallskrise. Melanchthon, som ville en teologi for livet i motsetning til teoretiske diskusjoner som ikke passet inn i oppseding og utdanning, unngår å bli trukket over i faste plikter ved det teologiske fakultet. Hans anstrengelser for universitetsreform er bestemt av ønsket om sammensmeltning av reformasjon og humanisme, og han betrakter ikke lengre Erasmus som motstander. I en akademisk tale i mars 1523[16] hevdet Melanchthon at retorikken er nødvendig for alle vitenskaper. Språklig kultur er viktig for ethvert menneskelig fellesskap. Den evangeliske folkebevegelse må ikke ødelegges av overmot og mangel på lærdom. Gjennom humanistisk dannede teologer skal kristenhumanismen virke dannende på folket. "Der christliche Humanismus wird ein Instrument der Volkspädagogik! Das ist wohl die wichtigste Veränderung, die in seiner Entwicklung diesseits der Alpen eingetreten ist."[17] Melanchthon baner veg for den konfesjonelle stat, og talen inngår i forhistorien til de kursachsiske visitasjoner. Et planmessig oppsedingsarbeid med statens medvirkning var noe annet enn Erasmus' tanke om at kirkelige og statlige ledere skulle gå foran folket med gode eksempler.

Ifølge Sperl er den unge Melanchthons filosofiske system påvirket av Rudolf Agricolas erkjennelsesteori og Erasmus' etikk.[18] Maurer på si side poengterer at det alltid var en avstand mellom Erasmus og Melanchthon, som i ungdommen hadde stått under Reuchlins innflytelse og dermed hadde mottatt impulser fra italiensk nyplatonisme. Avstanden mellom denne og Erasmus' moralfilosofiske platonisme viser seg både i synet på historie og natur og i forholdet til metafysikk. Pekte Sperl på at Melanchthons lovbegrep er betinget av humanismen og skiller seg fra Luthers,

[16] "Encomion eloquentiae", MWA 3, (43)44-62
[17] Maurer 1969A, 432f
[18] Sperl 1959, 38f

mener Maurer[19] at den unge Melanchthon utvikler en lære om loven som lar seg friksjonsfritt innordne i en platonsk filosofi.

Maurer er av den oppfatning at Erasmus' bibelhumanisme og den wittenbergske reformasjonsteologien er to størrelser som virker samtidig på Melanchthon, inntil han - etterhvert - forstår at Erasmus' og Luthers teologi er uforenlige. Men det betyr ikke at han opphører å være humanist. Maurer betoner nettopp den samtidige påvirkning fra Erasmus og Luther som en nøkkel til å forstå Melanchthon. Han har ikke i lengre tid vært under innflytelse av Erasmus når han møter Luthers teologi. Slik var det derimot med andre humanister, således med Zwingli og Bucer, og de prøvde å innordne reformatorisk teologi i en erasmisk bibelhumanistisk ramme. Hos Melanchthon løper impulsene sammen på eiendommelig vis. Det erasmiske og det lutherske ble så blandet hos Melanchthon at det vanskelig lar seg skille.[20]

Wiedenhofer viser at det er et samsvar mellom Erasmus og Melanchthon i synet på teologiens forutsetninger og metode. En grunnleggende tankestruktur i Erasmus' humanistiske reformteologi er avstanden mellom guddommelig og menneskelig, mellom åpenbaring og fornuft, mellom Skriften og overleveringen. Det samme prinsipielle skillet går igjen, ikke bare i den unge Melanchthons humanistiske teologi, men også i den modne reformatorens teologi. Skillet mellom åpenbaring og overlevering er en "formalstruktur" som kjennetegner humanistisk teologi av erasmisk type til forskjell fra senskolastisk metafysikk og dialektikk og også til forskjell fra kirkelig autokrati. Det er kirkens oppgave å overlevere det Gud har åpenbart, men da kirken i lære og praksis alltid står i fare for å fordunkle åpenbaringen, har åpenbaringen selv en overleveringskritisk funksjon. Det betyr at dersom lære og praksis utarter, må denne avsporede overleveringen korrigeres og reformeres ut fra åpenbaringen. Denne humanistiske teologien legger til grunn at åpenbaringen er konkret og historisk gitt, og den ser på hovedstrømmen i oldkirkens teologi som mønstergyldig. Wiedenhofer har en tydelig systematisk interesse av å påvise felles trekk mellom Erasmus' humanistiske og Melanchthons reformatoriske teologi.[21] I rammen av felles "formalstrukturer" gjør Melanchthon opp med senskolastisk antropologi og soteriologi.

Scheible, som poengterer det inntrykk som Steinbach og hans augustinske teologi gjorde på Melanchthon[22], peker på at det tidlig inntrådte en fremmedgjøring i forholdet mellom Erasmus og wittenbergerne, og Melanchthons Loci 1521 markerer en kløft. "Melanchthon beschritt dabei methodisch den von Erasmus gewiesenen Weg, inhaltlich jedoch entstand unter dem Einfluß Luthers in mancher Hinsicht das Gegenteil von dem, was Erasmus wollte."[23] Ifølge Wiedenhofer går da også Melanchthon i 1520-21, påvirket av Luthers reformatoriske oppdagelse, inn i et

[19] Maurer 1967A, 92
[20] Se til dette Maurer 1969A, 27ff.47ff. Grane 1994, 150, sier: "If Maurer is right when he lets Melanchthon approve of Luther and Erasmus simultaneously, it is a remarkable exception from the normal pattern."
[21] Se 4.2.3. Sml. Bayer 1994, 130.
[22] Scheible 1998, 71; sml. CR 11, 1026 (tale om hertug Eberhard av Württemberg, 1552).
[23] Scheible 1984B, 166

skjerpet oppgjør med skolastisk teologi om kristendommens vesen, konsentrert om antropologien og soteriologien.[24]

Dette lille forskningsoverblikket viser at Melanchthons humanistiske profil har mange fasetter. Er den unge Melanchthon antroposentrisk og etisk orientert mens Luther er teosentrisk og eskjatologisk (Sperl), er det rimelig å vente at forskjellen reflekteres under riksdagen i 1530. Melanchthons ønske om konsens blant de humanistisk dannede om læren og om riksrettslig anerkjennelse av reformene er nok sterkt, men hvordan forankrer han lære og reformer dersom denne konsens og denne anerkjennelsen uteblir? Maurer og Wiedenhofer aktualiserer spørsmålet om Melanchthons forhold til erasmisk bibelhumanisme. Er Melanchthons reformteologi strukturelt analog med denne (Wiedenhofer), eller representerer den snarere en syntese av impulser fra Erasmus og Luther (Maurer)? Eller er Luther og Melanchthon heller som to brennpunkter i en ellipse av evangelisk teologi, en teologi som særskilt Melanchthon driver innenfor en humanistisk lærdomskultur? Det siste kan Scheibles forskning tas til inntekt for.

b) Diskusjonen om *forholdet mellom Luther og Melanchthon* har røtter i spenningen mellom såkalte gnesiolutheranere og "filippister" i reformasjonsårhundret. Rundt forrige hundreårsskifte var imidlertid holdningen til Melanchthon gjennomgående positiv på protestantisk side, men negativ på romersk-katolsk side.[25] Konfesjonell lutherdom holdt Luther og Melanchthon sammen, liberale kulturprotestanter og kirkelige unionister omfavnet Melanchthon. Men med den såkalte Luther-renessansen (Nathan Söderblom (1866-1931), Einar Billing (1871-1939),[26] Karl Holl (1866-1926), Carl Stange (1870-1959), Emanuel Hirsch (1888-1972) osv.) ble "den unge Luther" målestokk for luthersk kristendomsforståelse.[27] Melanchthon kom i skyggen, og ble oppfattet som en som forvansket reformasjonen med syntetiske og filosofiske tankemønstre. De fleste reformasjonshistorikere som lette etter forskjeller mellom Luther og Melanchthon, mente å finne dette framfor alt i rettferdiggjørelseslæren.[28] For Holl representerte Melanchthon en synergisme som var uforenlig med Luthers monergisme.[29] Generelt ble Luthers teologi oppfattet som kompatibel med nyere filosofisk hermenevtikk (som Heideggers eller Gadamers) og også med en "moderne" oppvurdering av det "verdslige" (Gogarten).[30] Nå var det ikke lengre som i den liberale kulturprotestantismen Melanchthon, men det var Luther som ble oppfattet som forut for sin tid. I dialektisk filosofisk tenkning begynte en å tenke at Melanchthon representerte en syntese som innordnet seg med det bestående samfunnet, mens Luther representerte det som hadde framtida for seg. Luther måtte løses ut av den melanchthonske innpakningen og brukes i en

[24] Sml. Wiedenhofer 1976 I, 493f.
[25] Om synet på Luther og Melanchthon fra 1800-tallet til våre dager se Gestrich 1998; Gestrich 1999.
[26] Om Luther-renessansen i Sverige se Czaika 2009.
[27] Sml. Luther Handbuch, 20f (Volker Leppin).
[28] Gestrich 1998, 153f
[29] Ibid., 154
[30] Ibid., 157

evangelisk teologi som ikke ville vite noe av en naturlig teologi. I det hele kan en si at en mer overgripende Luther-tolkning (Iwand, Ebeling) føyde seg inn i en dominerende systematisk-teologisk ramme.[31]

Alt lenge er påstander om motsetninger mellom Luther og Melanchthon blitt sterkt modifisert eller tilbakevist. Her kan nevnes forskerne Werner Elert (1885-1954)[32] i Erlangen, Bengt Hägglund (1920-) i Lund, Heinz Scheible (1931-)[33] i Heidelberg og i det senere Timothy J. Wengert (1950-)[34] i Philadelphia.[35] Med sterkere interesse for den eldre Luther framtrer de to wittenbergerne teologisk mer på linje med hverandre, selv om det i Luthers senere leveår kunne være alvorlige spenninger. Reformasjonshistorikerne Wilhelm Maurer (1900-1982)[36] i Erlangen og Bernhard Lohse (1928-1997) i Hamburg har imidlertid videreført en kritisk forskningstradisjon som tolker Melanchthon som mer vaklende og usikker og som en som i viktige spørsmål avviker fra Luther. Wilhelm H. Neuser søker å vise at Luthers og Melanchthons nattverdlære utvikler seg så forskjellig at det etterhvert handler om en motsetning.[37] Det er nok rett å si at polariseringen i synet på Melanchthon har avtatt sterkt, selv om det ikke er konsens om hvordan han skal forstås.

Å sammenlikne Melanchthon med Luther forutsetter en forholdsvis avklart oppfatning også av *Luther* som teolog og kirkepolitiker. Oppgaven er ikke å sammenlikne en kirkehistorisk-biografisk beskrevet Melanchthon med en dogmatisk interpretert Luther. Den er heller ikke å sammenlikne hele deres virke, men først og fremst å sammenlikne dem i den perioden avhandlingen hovedsakelig er konsentrert om. Det er derfor ikke så mye spørsmål om en mer overgripende teologihistorisk Luther-tolkning som et spørsmål om hvilke teologiske og kirkepolitiske motiver som er sentrale for Luther der han konkret blir sammenliknet med Melanchthon. Alt i alt er avhandlingens tilnærming til begge reformatorer mer *historisk* enn systematisk, og det er nok rett å si at historisk basert Luther-tolkning den siste mannsalder konvergerer i høgre grad enn tidligere. Volker Leppin taler om "eine Durchsetzung einer Methode, die soweit wie möglich von systematischen Voraussetzungen absah und der historischen Erfassung des Gewesenen dienen sollte", og

---

[31] Luther Handbuch, 23f (Volker Leppin)

[32] I sin innflytelsesrike "Morphologie des Luthertums" holder Elert den unge Luther og de lutherske bekjennelsesskriftene sammen og skiller mellom lutherdom og calvinisme; sml. Paul Althaus i Hübner 1955, 403f. Elert ønsket å hente Melanchthon fram fra Luthers "skygge", og han reiste spørsmålet om ikke den teologiske påvirkningen mellom Luther og Melanchthon gikk begge veger, således i ekklesiologien, rettferdiggjørelseslæren og når det gjelder forholdet mellom lov og evangelium; ibid., 409.

[33] Sml. Scheible 1984A, der han går i dialog først og fremst med Lohse 1983B. Se også Scheible 1998.

[34] Sml. Wengert 1999.

[35] Junghans 2001, 204, slår fast: "In den Veröffentlichungen zum Melanchthonjubiläum [dvs. i 1997] herrscht die Tendenz vor, Übereinstimmungen zwischen Melanchthon und Luther hervorzuheben." I Luther Handbuch, 161ff, tegner Christian Peters forholdet mellom de to reformatorene gjennomgående som et solidarisk samarbeid mellom ulike personligheter, som også gjensidig påvirket hverandre. Han nevner at Luther i Galaterbrev-forelesningen 1531 kunne nærme seg Melanchthons utforming av rettferdiggjørelseslæren. Om dette se Greschat 1965, som mener å kunne påvise at Luther ble stadig mer påvirket av Melanchthons antropologisk orienterte tenkemåte.

[36] Maurer utgav 1967/69 sitt store verk om den unge Melanchthon, "Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation". Han hevder at Melanchthon i 1529/30 går en annen veg enn Luther i viljelære, rettferdiggjørelseslære og nattverdlære, sml. Maurer 1969A, 481-511.

[37] Neuser 1968

legger til at også systematisk-teologisk arbeid med Luther er blitt mer historisk orientert.[38] Det synes likevel klart at forståelsen av Luther må bli til i en hermenevtisk sirkel av detaljarbeid og helhetsoppfatning. Og samtidig som jeg baserer jeg meg på arbeid med kildemateriale, har Luther-tolkningen i denne avhandlingen generelt som bakgrunn en oppfatning av Luthers teologi som jeg har tilegnet meg gjennom forskere som Carl Fr. Wisløff og Hägglund. Det er en Luther-interpretasjon som ut fra dialektikken mellom lov og evangelium snarere betoner bruddet med enn kontinuiteten med tradisjonen fra middelalderen[39], og som også legger vekt på Skriftens autoritet[40] - og ikke så ensidig på et systematisk perspektiv ut fra trosrettferdigheten. Luthers motsetning til senskolastikken er ikke bare motsetning til forbigående skoleretninger, men den er uttrykk for en prinsipiell og dyptgripende forskjell i oppfatningen av frelsestilegnelsen mellom paulinisme og semipelagianisme. Konflikten som utviklet seg etter at Luther i 1517 offentliggjorde de 95 tesene om avlaten, ble som en katalysator for hans reformatoriske teologi. På den ene side utviklet det seg en strid om kirkens og pavens autoritet og på den andre side en strid om botslæren. Både Luthers kirkesyn (sml. "Von dem Papsttum zu Rom", 1520 og skriftet mot Catharinus, 1521) og hans forståelse av uttrykket Guds rettferdighet i Rom. 1,17 (sml. fortalen til Opera latina, 1545)[41] og dermed av Skriftens budskap som lov og evangelium, avtegnet seg klart. Hans radikale antropologi og like radikale lære om trosrettferdigheten, som svarer til hans syn på dialektikken mellom loven og evangeliet, preger bl. a. skriftet mot Latomus (1521) og "De servo arbitrio" (1525). Luther har i Skriften, og især hos Paulus, funnet et teosentrisk svar på sitt antroposentriske og eksistensielle problem. Den dobbelte frontstillingen i Luthers reformatoriske virke, til "høgre" mot romersk-katolsk syn på frelsestilegnelsen - og tilhørende praksis – og til "venstre" mot zwinglianere og andre mer radikale protestantiske retninger, som Leif Grane[42] - eller dogmatikeren Leiv Aalen som "streng lutheraner" i Hermann Sasses spor - framhever, utgjør en referanseramme for å forstå Luther som reformator innenfor en augustinsk vesterlandsk tradisjon. Etter flere års kamp mot Zwingli og andre til "venstre" er Luther i 1530 i ferd med å ta opp igjen fronten mot "høgre". Endelig må jeg som et overgripende perspektiv nevne Luthers sans for paradokset, som gir seg uttrykk i en korsteologi som har både soteriologiske og epistemologiske konsekvenser, og i det som kan kalles en kalkedonsk ontologi[43], og som preger bl. a. hans kristologi og hans nattverdlære.

Med de to første hoveddelene av denne avhandlingen ønsker jeg å bidra til et nyansert bilde av forholdet mellom Luther og Melanchthon gjennom studiet av en

[38] Luther Handbuch, 31 – Sml. alt Lohse 1983A, 240, som hevder at de gamle "Schulbildungen" i Luther-forskningen er i ferd med å forsvinne.
[39] Til forskjell fra f. eks. Otto Hermann Pesch og Heiko A. Oberman; sml. Luther Handbuch, 28f (Volker Leppin); se også Lohse 1982,15-18.
[40] Sml. Knut Alfsvåg, som kaller Luthers teologi "exegetical": "According to Luther, the identity of theology is that a Christian shall speak as the word of God." (Alfsvåg 1996, 221)
[41] Luther sikter neppe til noen plutselig "tårnopplevelse". Avslutningen av fortalen synes å avvise en slik tolkning: "Haec ideo narro, optime Lector, ut si lecturus es opuscula mea, memor sis, me unum fuisse (ut supra dixi) ex illis, qui (ut Augustinus de se scribit) scribendo (et) docendo profecerint, non ex illis, qui de nihilo repente fiunt summi, cum nihil sint, necq(ue) operati, necq(ue) tentati, neq(ue) experti, Sed ad unum intuitum Scripturae totum spiritum eius exhauriunt." (MLS 5, 638,3-7). Luther mener at han har prøvd og feilet, studert og vokst i erkjennelse, at han har gjennomgått en prosess ved å skrive og undervise (scribendo et docendo).
[42] Sml. Grane 1968. Den dobbelte fronten etableres fra 1524-25. "Først efter 1525 kan man tale om lutherdom i egentlig forstand", sier Grane (s. 165) med atskillig rett.
[43] Sml. Steiger 2000.

fase preget av at Melanchthon begynner å markere seg mer selvstendig som reformator ved sida av Luther, og i tredje hoveddel vil jeg gi et utkast til tolkning av det bildet som kommer fram.

I vår tid er Melanchthon gitt rollen som økumenisk pioner. På romersk-katolsk side var et negativt syn på Melanchthon rådende til innpå 1900-tallet, og den endrede bedømmelsen i vår tid (Ratzinger, Pfnür, Wiedenhofer, Frank) er påfallende. Men så sant den førreformatoriske kirke var avveket fra sin katolske arv, kunne romersk-katolske forskere også langt på veg gi Luther rett i hans kritikk (Lortz, Iserloh).[44] Josef Ratzinger pekte på 1960-tallet på de lutherske bekjennelsesskriftene som et autentisk uttrykk for protestantisk teologi, et uttrykk som også romerkirken langt på veg kunne slutte seg til.[45] I tolkningen av striden på reformasjonstida rettet Vinzenz Pfnür i avhandlingen "Einig in der Rechtfertigungslehre?" (1970) oppmerksomheten mot forskjellen mellom realister og nominalister. Nominalistene representerte en pelagiansk rettferdiggjørelseslære, men reformatorene slo realistene i hartkorn med dem.[46] "Die CA und Ap kämpfen gegen eine nominalistische Position, wie sie 1530 von der katholischen Kontroverstheologie nicht mehr vertreten wurde."[47] På den andre side forsømte de romersk-katolske kontroversteologer å anerkjenne at reformatorene framhevet "die paulinischen und augustinischen Anliegen der Rechtfertigungslehre"[48]. De polemiserte mot tilspissede uttalelser av Luther og Melanchthon fra reformasjonens gjennombruddsfase.[49] Wiedenhofers avhandling er nevnt ovenfor. Foran Augustana-jubileet i 1980 samarbeidet evangelisk-lutherske og romersk-katolske teologer om tolkning og drøfting av CA, som ble oppfattet av begge parter som bekjennelse av den ene kristne tro[50], og ved 500-års minnet for Melanchthons fødsel (1997) var synet på han gjennomgående langt mer positivt enn tidlig i det 20. århundret. Melanchthon ble verdsatt for sin betydning for økumeniske bestrebelser.[51]

Noe av problemet i forskningen er knyttet til at forskeren selv i utgangspunktet er et barn av sin tid og dermed kan komme til å bedømme historiske fenomen mer ut fra forestillinger og kategorier i sin egen tid enn ut fra forestillinger og kategorier som forskningsobjektet kjente. Dermed kan historiebildet bli mer en refleks av miljøer i samtida enn et informativt portrett av fortida. Historiske personer omfattes med sympati og antipati alt ettersom trendene skifter, eller etter hvilke tradisjoner en identifiserer seg med. Ikke minst gjelder dette så ruvende skikkelser som Luther[52] og Melanchthon. Og alle har vi våre perspektiv og våre kriterier for bedømmelse i møte med reformasjonstida. I den strengt historiske undersøkelsen er det imidlertid

[44] Sml. Luther Handbuch, 26f (Volker Leppin).
[45] Gestrich 1998, 155
[46] Sml. Pfnür 1970, 386f.
[47] Ibid., 390
[48] Ibid., 387
[49] Ibid., 390
[50] Sml. Meyer / Schütte 1980.
[51] Sml. Jörg Haustein (hrsg.): "Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene", 2., rev. opplag 1997.
[52] Faktisk hevder Lohse 1982, 24, at alle systematisk-teologiske framstillinger av Luthers teologi i høg grad er preget av vedkommende forfatters teologiske posisjon.

spørsmål om å beskrive sakssvarende og søke å forstå forskningsobjektet ut fra dets perspektiv.

Når mye av reformasjonsforskningen i vår tid har vært drevet i en tverrkirkelig ramme og/eller med et økumenisk sikte, tilsier "mistankens hermenevtikk" at en må stille kontrollspørsmålet om en er kommet i skade for å forveksle det å finne vannskillet mellom reformatorisk og romersk med det å flytte vannskillet. Spørsmålet har både systematiske og historiske implikasjoner, og i vår sammenheng vil vi først og fremst søke å belyse den kirke- og teologihistoriske side.

c) *Melanchthons dobbelstrategi i Augsburg i 1530* og spenningen dette medførte i forhold til Luther, er noe som tradisjonelt har tiltrukket seg oppmerksomhet i forskningen.

Rundt Augustana-jubileet i 1930 tolket Johannes *von Walter* i en Melanchthon-kritisk tradisjon de to reformatorenes handlingssett mens riksdagen pågikk, som en drakamp om den kirkepolitiske ledelsen på luthersk side.[53] Holdt Melanchthon hele tida fast ved den grunntanken at det var enighet med den romersk-katolske motparten om troen, og at uenigheten om seremonier kunne løses ved godvilje fra begge sider, hevdet Luther at splittelsen var av læremessig art, og at det ikke var utsikt til enighet. Von Walters oppfatning av forskjellen mellom de to reformatorenes konfliktbilder og løsningsforsøk er knyttet sammen med en nokså tradisjonell oppfatning av forskjellen i personlighetsprofil.[54]

Hanns *Rückert* var av den oppfatning at Luther anerkjenner CA, men underkjenner skillet mellom lære og bruk, mellom CA's første og andre del. Melanchthon legger først til grunn at en er enige om lære, men kan ha ulik praksis. Senere innser han at læren er ulik, men søker å få den lutherske praksis godtatt. Han mener at en kan enes om bruk selv om en er uenige i lære. "Das ist sein Irrtum, und darauf beruht die Widersprüchlichkeit seines Handelns."[55] Luther kjenner ikke et slikt skille mellom lære og praktiske konsekvenser, og setter seg konsekvent imot å prøve å komme til enighet med motparten.[56]

Regner von Walter med en drakamp og stor karakterforskjell og Rückert med en spenning mellom Luther og Melanchthon, tolker Heinz *Scheible*, som i en årrekke ved Melanchthon-Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften

[53] Von Walter 1931; sml. s. 72: "Luther und Melanchthon hatten um die Führung gerungen, beide mit ganz verschiedenen Gedanken, aber Luther hat obgesiegt."

[54] Sml. s. 34: "Man muß diesen Charakter unserer beiden Reformatoren im Auge behalten, um ihr Verhalten während des Reichstages zu verstehen. Melanchthon, immer in Besorgnis und Angst und nicht kräftig genug, sich zu ruhiger Besonnenheit durchzuarbeiten, Luther zwar auch durchaus nicht ohne Sorge und Furcht, aber schließlich siegt doch immer wieder sein unverdrossenes Gottvertrauen und sein zuversichtlicher Mut." En slik oppfatning av karakterforskjeller har røtter langt tilbake, visstnok til Matthias Flacius' kamp mot Melanchthon 1549, ja, faktisk til Andreas Osiander under riksdagen (MuR, 210f). Sml. Christian August Salig: "Vollständige Historie der Augspurgischen Confession", bd. 1 fra 1730: "Melanchthon aber, gleich wie er von Natur ein weichliches Hertz hatte; also liesse er auch seiner angebohrnen Furchtsamkeit den Zügel zu weit nach. Lutheri Herz war Felsen-fest und unerschrocken, und einem Brunnquell gleich, woraus andere lauter Muth und Herzhaftigkeit schöpfen konnten" (s. 202, her sitert etter MuR 198).

[55] Rückert 1972, 134 (1936, 93/94)

[56] Rückert 1936

har stått for utgivelse av "Melanchthons Briefwechsel", forholdet som mer harmonisk.[57] Han søker å ta et oppgjør med polære sammenlikninger mellom Luther og Melanchthon som personlighetstyper og til dels også teologisk uten å ville benekte at de to var forskjellige.[58] Og Timothy J. *Wengert* argumenterer for at Melanchthon som forhandler nøye følger det kursachsiske forlikskonseptet.[59]

En slik harmonimodell som Scheible og Wengert gjør seg til talsmenn for, blir utfordret av annen forskning. Christian *Peters* ser spenningen mellom Melanchthon som forfatter av CA og som deltaker i utvalgsforhandlingene i august 1530.[60] Rainer *Vinke* tegner opp en tydelig "Konflikt zwischen Luther und Melanchthon"[61]. Han mener at Melanchthon fra begynnelsen går sin egen veg i Augsburg uten å legge vinn på å konsultere Luther. Luther ønsker politisk fred og tar avstand fra den kursachsiske delegasjonens anstrengelser for å oppnå læremessig enighet. Riktignok kan også Luther i teorien tenke seg å gå med på biskopelig jurisdiksjonsmyndighet dersom biskopene tillater den evangeliske lære og ikke forfølger den. Men forskjellen mellom Luther og Melanchthon kommer til uttrykk i Luthers brev 21. juli, der han avviser at en biskop som sådan har noen myndighet til å fastsette tradisjoner eller seremonier.[62] Ifølge Vinke er det tydelige holdepunkter for at Melanchthon ville redusere uenigheten med de romerske til å gjelde opphevelse av sølibatskrav, nattverdutdeling under begge skikkelser og avskaffelse av privatmesser, i siste instans bare de to første krav. Mot å få gjennomslag for dette vil han gå med på den episkopale jurisdiksjon.

Dette lille overblikket kan gi inntrykk av at bekjennelsesprosjektet er noe Melanchthon nærmest halvhjertet driver på Luthers vegner, mens han helhjertet driver forliksprosjektet ut fra egne premisser. En nærstudie av Melanchthons opptreden i Augsburg i kombinasjon med overgripende tolkninger vil kunne avklare om dette inntrykket står seg, eller om også bekjennelsesprosjektet er Melanchthons eget og har en dypereliggende sammenheng med hans forliksprosjekt.

I noen grad vil jeg referere til forskningssituasjonen undervegs i den følgende framstillingen og i noteapparatet. Generelt må en si at sekundærlitteraturen i likhet

---

[57] Sml. MuR, 148: “Ich bin der Meinung, daß Luther keine sachliche Kritik an der Confessio Augustana geäußert hat, obwohl er Gelegenheit dazu hatte, daß seine vielzitierten Trostbriefe mehr über Luthers als über Melanchthons Stimmung aussagen, daß Melanchthon bei allen seinen Verhandlungen auf der Linie geblieben ist, die Kursachsen vor dem Reichstag mit Luthers Zustimmung festgelegt hat, nämlich Anerkennung der bischöflichen Jurisdiktion gegen das Zugeständnis freier evangelischer Predigt mit Laienkelch und Priesterehe, schließlich daß die bischöfliche Jurisdiktion den evangelischen Reichsstädten wie Nürnberg und Straßburg, deren schon vorreformatorischer Kampf um die Kirchenhoheit in ihren Mauern nun endlich sein Ziel erreicht hatte, unerträglich sein mußte, nicht aber so mächtigen Territorien wie Kursachsen; die Kritik an Melanchthon kam von Nürnberg, nicht vom evangelischen Lager insgesamt ." (I et foredrag fra 1983) - I en artikkel 1985 begrunner Scheible sin oppfatning. (MuR 198-220) En mild kritikk av at CA unnlater å behandle skjærsildslæren og - kanskje i en ikke endelig versjon Luther hadde, helgendyrkelsen - og især pavedømmet, vil han riktignok lese ut av Luthers brev til Jonas 21. juli. (MuR, 215f)

[58] Sml. MuR, 139-152.210f.

[59] Wengert 2001

[60] Peters 2000

[61] Vinke 1996, til uttrykket se s. 73

[62] Vinke 1996, 62ff

med kildematerialet til tematikken i avhandlingen er svært omfattende. Mye nytt stoff er kommet til rundt jubileene for Luther (1983), Augustana (1980) og Melanchthon (1997). Forliksforhandlingene i Augsburg er rykket i sentrum av interessen (Honée, Müller). Utgivelsen av "Melanchthons Briefwechsel" legger et nytt kritisk grunnlag for studiet av reformatoren.[63] Noen ny større biografi om reformatoren vil neppe komme så lenge utgivelsen av MBW ikke er fullført. Men stadig flere områder av Melanchthons omfattende virke undersøkes. Det gir også grunnlag for å danne syntetiske oppfatninger av hans virke. For mitt eget forsøk i denne avhandlingen har jeg blant annet kunnet trekke veksler på Nicole *Kuropkas* avhandling "Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft" (2002) og Stephan *Meier-Oesers* artikkel "Die humanistischen Grundlagen und Implikationen der melanchthonischen Vermittlungsbemühungen" (2006).

……..

Det kan synes inkonsekvent at sitater dels kommer i den fortløpende teksten og dels i egne innrykkede avsnitt. Det prinsippet jeg søker å følge, er at litt lengre sitater kommer i egne avsnitt når de er av spesiell betydning for forståelsen, og / eller når de er gjenstand for nærmere kommentar. For forståelsens skyld oversettes sitater i hovedteksten fra gresk, latin, italiensk og spansk, men originalspråket vises i noteapparatet. I betegnelser på guddommen (Deus, Dominus, Spiritus, Gott, Geist etc.) bruker jeg majuskler i vesteuropeiske språk og markerer med hakeparentes dersom kilde / tekstutgave har minuskel.

[63] MBW gir i gitte tilfeller et annet bilde enn CR av Melanchthons arbeider, enten det gjelder tekstformen (sml. MBW 807,40: "Cinglianis"; 827,8: "frigidiores") eller dateringen (sml. MBW 887a; 953; 1070 og 1245).

Del 1. Melanchthons teologi og religionspolitikk 1527-30

Det primære objektet for denne undersøkelsen er Philipp Melanchthons dobbelstrategi, nemlig på den ene side bekjennelse og framstilling av den evangeliske læren og forsvar for gjennomførte reformer og på den andre side forsøk på tilnærming til og forlik med teologiske og kirkepolitiske motstandere. Men før jeg søker å kartlegge denne strategien for Augsburg-riksdagens vedkommende i andre hoveddel og å tolke den i en videre ramme i tredje hoveddel, søker jeg her i første hoveddel å gi en framstilling av *grunntrekk* i Melanchthons teologi og religionspolitikk fra 1527 til forberedelsen til riksdagen i 1530. Framstillingen vil i store trekk være *kronologisk oppbygd, men ut fra et ekklesiologisk og dobbelstrategisk perspektiv*. Det siste betyr at perspektivet er bestemt av to ting: For det første av det kirkebegrepet som blir nedfelt i bekjennelsen: den ene kirke som de helliges forsamling der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett (CA 7). For det andre av den dobbelstrategien som vi finner i funksjon hos Melanchthon.

Melanchthons teologi utvikler seg i samspill med andres, og på en særlig måte Martin Luthers. Det å se Melanchthons forhold til Luther i rammen av den prosess som utviklingen av evangelisk-luthersk ekklesiologi var, vil være en tråd i veven vår. Likeså det å sammenlikne Melanchthons reformatoriske strategi med Luthers.

Å starte framstillingen i 1527-28 lar seg godt forsvare. I 1527 er Luthers teologi, om ikke ferdig, så i stor utstrekning konsolidert etter dramatiske år med kamp og brudd med den romerske kirken, oppgjør med ulike retninger på reformasjonens ytterfløy og med Erasmus' antropologi og synergisme. Nå står han midt oppe i striden med Zwingli og Oekolampad om nattverdlæren, en strid som avdekker vidtrekkende uenighet i teologisk grunnlagstenkning. Melanchthon har i noen år vært mindre aktiv i det direkte reformasjonsarbeidet, men i 1527 utgir han sine forelesninger over Kolosserbrevet[64] og blir trukket inn i visitasarbeidet, først i Thüringen og derpå i kurfyrstens sentrale visitaskommisjon. En ny front avtegner seg gjennom visitaserfaringer og i møte med Johann Agricolas kritikk av

[64] MWA 4, (209)210-303. - At Kolosserbrev-skoliene betegner en videreutvikling av hans teologi sett i forhold til for eksempel Loci fra 1521, tør det være allmenn enighet om, selv om det kan være ulike oppfatninger om skoliene representerer et prinsipielt annet syn på for eksempel menneskets vilje. I sin store studie "Wort und Glaube bei Melanchthon" 1968, 22f er Klaus Haendler med på at en må skjelne mellom den tidlige reformatoriske teologien hos Melanchthon og hans teologi i så å si klassisk skikkelse fra slutten av 1520-tallet, men mener at det ellers er problematisk å periodisere. Han deler sin undersøkelse i to, den første delen gjelder begrepa ordet og troen ca. 1518-25 og den andre delen de samme begrepa fra visitasjonsartikler og Kolosserbrev-kommentar 1527 til Loci 1559. Vinzenz Pfnür oppfatter endringen i Melanchthons posisjon i siste halvdel av 1520-tallet slik: "Für Melanchthon ist die theologische Position von 1520/21 nicht der unhinterfragbare Maßstab des Reformatorischen, vielmehr ist die Zeit der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre in starkem Maße davon bestimmt, daß er ungeschützte Formulierungen der reformatorischen Frühzeit gegen Mißdeutungen absichert, einseitige Aussagen differenziert und überspitzte Sachpositionen korrigiert." (Pfnür 2006, 99)

Melanchthons botslære. Jeg avrunder framstillingen i første hoveddel med de såkalte Torgau-artiklene (1530).

Materialet legger det nær å bygge opp del 1 ut fra en *kombinasjon av kronologiske og tematiske hensyn*. Således behandler jeg først visitasartiklene (1527) og "Unterricht der Visitatoren" (1528), som tar sikte på reform av forkynnelse og sakramentforvaltning i kurfyrst Johanns land (1.1.). Deretter oppgjøret med anabaptistene[65] (1.2.), videre det vanskelige forholdet til zwinglianismen (1.3.) og endelig planleggingen av reformforsvar overfor keiser og rike, som trekker opp en kompromissgrense og skisserer et forlikskonsept i forestående forhandlinger med de romersk-katolske (1.4.).

1.1. 1527-28 Reform av forkynnelse og sakramentforvaltning

Philipp Melanchthon var blant dem som 13. februar 1527 fikk i oppdrag av kurfyrst Johann å gjennomføre en kirke- og skolevisitas.[66] Som teologisk sakkyndig fikk Melanchthon et læremessig hovedansvar under visitasen.[67] Kurfyrstens *instruks* av 16. juni 1527[68] krevde at lære, forkynnelse, sakramentforvaltning og seremonier skulle være i overensstemmelse med Guds ord slik det er forstått "von uns und den unsern", uten nærmere å presisere dette. En prest eller predikant som ikke kan lære eller handle i samsvar med denne forståelsen, må oppgi sitt embete og ikke virke ut fra en annen kristendomsoppfatning i kurfyrstens land.[69] Behovet for *læremessig vegledning* stod klart for Melanchthon, og da ikke minst for å motvirke en antinomistisk fordreining av den evangeliske læren om syndsforlatelsen.[70] Han

[65] Dvs. gjendøperne

[66] KO I, 1, 35. Oppnevningen skjedde i samarbeid med universitetet i Wittenberg, som 06. desember 1526 hadde utpekt juristen Hieronymus Schurff og Melanchthon; Krumwiede 1967, 70; Wengert 1997, 95. I september 1527 finner vi Georg Spalatin, ikke Schurff, blant visitatorene i Altenburg amt, MBW 594.

[67] Visitasen har som et organisatorisk utgangspunkt det som tyske historikere kaller *das landesherrliche Kirchenregiment*, landsherrens kirkestyre. Kurfyrst Johann, som var hertug av Sachsen, landgreve i Thüringen og markgreve til Meißen, stilte seg bak visitasene. Uavhengig av reformasjonen hadde tendensen i lengre tid vært at territorialfyrstene fikk økt innflytelse over kirkene. Sml. Lortz 1982 I, 139-144.

[68] MBW 558

[69] Instruksen er behandlet i Krumwiede 1967, 71-91. Krumwiede undersøker instruksens formelle uttrykkssett og mener at kurfyrsten i mindre grad enn vanlig fører ordet som landsherre.

[70] Sml. MBW 573,7-22: "Haben nachfolgende die priesterschaft und andere im ampt Leuchtenberg zu Calo, Orlemunde, Roda, Jhen, Burgel und Eisenberg verhort, auch erkundung gehapt, wie es an den ortten und doselbst umb allenthalben gelegen. Befinden in gantzer warheit vil unschicklickeit. Derhalben hoch von noten gewest, das e. c. f. g. dieß loblich christlich und seligklich werck vor hadt nehmen lassen. Den die priester und selsorger der mehren theil fast ubel und ungeschickt, das volck nicht gnugsam untterweisen, sonder alle gemeinigklich durchaus alleyn den eynen theil des ewangeliums, das ist remissio peccatorum, und nicht penitenciam, geprediget, dadurch das volck in yrem gewissen erger und roloser [= ruchloser] worden dan vor ie. Derhalben wer unsers untterdenigen bedenckens fast gut, das in die ampt und ortter, da wir gewest, zum forderlichsten die ordnung ausgieng, auf das sich die priester, so das arm volck mit dem [G]ottes wort versorgen sollen, klerlichen untterricht wurden, wie und was sie predigen und welcher gestalt die ceremonien gehaltten werden sollen, alles auf gefallen e. c. f. g." (Protokoll fra visitatorene Hans von der Planitz, Asmus von Haubitz og Melanchthon 13. aug. 1527 for kurfyrst Johann)

regner selv de såkalte *visitasartiklene*[71] sine som elementær kristendomsundervisning.[72] Den offisielle *"Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachssen"*[73], som kom i trykken 22. mars 1528,[74] var et resultat av arbeidet i den kurfyrstelige visitaskommisjonen. Unterricht hadde vært gjenstand for drøftinger og prøving. Kurfyrsten hadde godtatt skriftet i samråd med Luther, som både hadde gjort tilføyelser og skrevet forord. Interessant nok satte boktrykker Schirlentz Luthers og Melanchthons våpenskjold på hver si side av tittelbladet til Unterricht uten å oppgi forfatternavn. Melanchthons visitasartikler utgjør et viktig forarbeid for Unterricht, men også Luther og kanskje ikke minst Georg Spalatin har satt preg på teksten.[75] Sammen med visitasinstruksen dannet Unterricht et grunnlag for det videre visitasarbeidet.[76]

Rett forkynnelse og sakramentforvaltning er etter luthersk syn både konstituerende for kirken (CA 5) og kjennetegn på den (CA 7). Rett forvaltning av ordet og sakramentene var en stor teologisk og praktisk utfordring for reformatorene. I det følgende vil vi undersøke grunntrekk i visitasartiklenes og Unterrichts vegledning om forkynnelsen, sakramentlæren og sakramentforvaltningen.

1.1.1. Lovens lære og troens lære i Melanchthons visitasartikler (1527)

Den *læremessige* delen av visitasen bør etter Melanchthons syn først og fremst rette søkelyset mot den rette forkynnelse av og undervisning om *loven* og den rette forkynnelse av og undervisning om *troen*. Det står fast for han at hele Skriften består av lov og evangelium.[77] Og evangeliet kan etter Melanchthons syn ikke bli forkynt rett uten i sin rette sammenheng med loven. I innledningen til *Kolosserbrev-skoliene* slår han fast at Skriften lærer rettferdiggjørelse ved tro på syndenes forlatelse for Kristi skyld, uten noen fortjeneste fra vår side. Men Melanchthon skiller mellom en sann tro og en tom drøm (inane somnium). Når Den Hellige Ånd gir et menneskehjerte troen, blir mennesket en ny skapning som holder Guds bud. Men

---

[71] "Articuli de quibus egerunt per Visitatores in regione Saxoniae", CR 26, 7-28. Sml. oversikt over trykte utgaver i Wengert 1997, 217. Uten at Melanchthon ville det, ble artiklene først trykket av Nickel Schirlentz i Wittenberg. Sml. MBW 610.3 (23. okt. 1527 til Camerarius) og 615.1 (ultimo oktober 1527 til Johann Agricola). Om tilblivelsen og trykkingen av visitasartiklene sml. drøfting hos Neuser 1968, 278, og Maurer 1969A, 477f; sml. også Wengert 1997, 96.

[72] MBW 610.3 (23. okt. 1527 til Camerarius).

[73] "Unterricht der Visitatorn an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachssen", WA 26, (175)195-240 / MWA 1, (215)216-271 / MLS 3, (402)406-462

[74] I. Höß 1989[2], 330

[75] Om tilblivelsen av Unterricht se Junghans 2000, 131-139.

[76] Bornkamm 1979, 440f

[77] Sml. "Capita" (1520), avsnittet "De discrimine legis et Evangelij vel gratiae", CR 21, 29-32; og Loci 1521, Pöhlmann 4,4 / MWA 2/1, 66,15-21. Melanchthon har tilegnet seg Luthers skille mellom lov og evangelium, sml. Pöhlmann, 158ff n. 461. Luther har selv satt sin skjelning i samband med sin nye forståelse av Rom. 1,16f: "Zuvor mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non diferre nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fande, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da risz ich her durch." WA TR 5, 210,12-16 (nr. 5518, vinteren 1542-43)

frykten og boten må gå forut for troen og syndenes forlatelse. Melanchthon vender seg derfor mot dem som unnlater å forkynne boten. Uten bot er troen bare en tom drøm. Herren bor i en sønderknust og ydmyket ånd.[78] Det samme synet på bot og tro framholder Melanchthon i *visitasartiklene*. Gjennom disse vil han motvirke det vi kan kalle en vulgær utgave av "lutherdommen"[79] med antinomistisk fortegn. Situasjonen er nemlig kritisk. Prester og predikanter taler nok om syndenes forlatelse og frihet fra gamle kirkeskikker, men lite eller ingenting høres om bot og gode gjerninger. En forkynnelse uten boten, gudsfrykten og loven fører til kjødelig sikkerhet. Melanchthon vil lære prester og predikanter å forkynne boten sammen med troen, loven sammen med evangeliet - eller loven som et av hovedstykkene i evangeliets lære. Det bærer visitasartiklene preg av fra begynnelse til slutt. Lovens lære (doctrina legis) og troens lære (doctrina fidei) korresponderer.

Jesu ord i Luk. 24,47 om forkynnelsen av omvendelse og syndenes forlatelse hadde i lengre tid stått for Melanchthon som en nøkkel til den rette forkynnelsen av evangeliet.[80] "Prestene skal følge Kristi eksempel, og ettersom han lærte bot og syndenes forlatelse, skal også prestene lære dette videre til menighetene."[81] Slik slår Melanchthon an tonen i fortalen til visitasartiklene. Målet med den kristne forkynnelse og undervisning er at folk gjør bot og tror evangeliet, og som frukt av det gjør gode gjerninger.

Av to grunner skal *loven* forkynnes: For det ene skal den holde kjødet i tømme, og for det andre skal den skremme samvittigheten.[82] Ved å kombinere Gal. 3,19 og 1Tim. 1,9 kommer Melanchthon til at loven er gitt for å tvinge rå mennesker til å vokte seg for overtredelser. Men loven skal også forkynnes forat samvittighetene skal bli skremt til bot, så mennesker kan komme til troen og den kristne rettferdigheten.[83] Når hjertet er slått av skrekk for dommen og så i tro hører at syndene blir forlatt for Kristi skyld, får mennesket forlatelse. Dersom troens lære forkynnes uten loven, blir det anstøt. Folk innbilder seg at de har troens rettferdighet, og vet ikke at troen har bare de som ved loven har fått angrende hjerter.

Melanchthon gjør tilknytning til den tradisjonelle botslæren (som deler boten som sakrament i contritio, confessio og satisfactio), men avgrenser boten til contritio

---

[78] Sml. MWA 4, 212.

[79] Betegnelsen lutherdom (Luthertum, lutheranismus) kom tidlig i bruk blant Luthers motstandere, LdR, 476.

[80] "Est itaque Evangelium praedicatio poenitentiae et remissionis peccatorum." MWA 1, 181,5f ("Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae", 1524); sml. Maurer 1969A, 453; Scheible 1998, 82f. Et tegn på hvor viktig Lk 24,47 er for Melanchthon, finner vi i "Adversus anabaptistas" (1528), der han også framhever boten og syndenes forlatelse som de temaer han mener forkynnelsen først og fremst skal handle om (MWA 1, 273,30-33), før han går over til å behandle sakrament- og dåpslæren. Sml. videre MWA 4, 212.246 (Kolosserbrev-skoliene, 1527); CR 26,9 (visitasartiklene, 1527); MWA 1, 221f ("Unterricht der Visitatoren", 1528); MBW 854,15-18.82-84 (plan for en teologistudent, trolig 1529 eller 1530); 950a,18-20 (betenkning for keiserens predikant Aegidius etter 01. juli 1530).

[81] "Pastores debent exemplum Christi sequi, qui quoniam poenitentiam et remissionem peccatorum docuit, debent et ista pastores tradere ecclesiis." CR 26, 9

[82] "Lex est docenda propter duas caussas; habet enim duos effectus, cohercere carnem et terrere conscientiam." CR 26, 28

[83] CR 26, 28. I et tilbakeblikk på de innledende kapitlene heter det: "Iustificatur enim homo per fidem, non ex humanis meritis seu operibus, Sed fides non est nisi in corde contrito, seu mortificato, seu agente poenitentiam. Ita contritio seu poenitentia praecedit fidem." CR 26, 12.

og confessio. Det finnes ingen annen satisfactio enn Kristi lidelse. Fyllestgjørelsen er ikke gjerninger vi gjør, men den er Kristus, som er en soning for våre synder.[84] Boten er først og fremst dødelsen (mortificatio) gjennom angeren forstått som den sønderknuselsen (contritio) som skjer ved forkynnelsen av loven.[85] Og loven (dekalogen) må forkynnes systematisk. Prestene må ikke bare gjengi Guds bud, men må ta for seg bestemte laster og forklare hvor alvorlig disse krenker Gud, og hvilke straffer han truer med, og da ikke unnlate å framholde at Gud straffer alt her i dette liv.[86] Til denne side av forkynnelsen hører også den lære at når mennesket ikke er styrt av Gud, er det i djevelens makt.[87] Her er en eksistensiell dualisme som ikke levner den frie vilje mye rom dersom der verken er bot eller tro.[88] Folk må tilskyndes til bot og til å be om hjelp fra Gud.[89]

Melanchthon kan altså ikke tenke seg en forkynnelse av troens lære uten at loven går forut. *Loven, som også inkluderer en antropologi, er en uløselig del av evangeliet i betydningen den kristne lære.*[90]

Men når forkynnelsen av loven, læren om gudsfrykt og bot virker anger (contritio), kan mennesket skjønne *læren om syndenes forlatelse eller om troen*, som er

---

[84] CR 26, 11

[85] "Poenitentia vero sic docenda est, ut hortentur auditores ad contritionem, quae est praecipua pars poenitentiae, et est in scripturis vocata mortificatio." CR 26, 9 – Jeg kan ikke følge Neuser 1968, 270f, som mener at det tradisjonelle botsskjemaet contritio - confessio - satisfactio dominerer i visitasartiklene til forskjell fra Loci 1521. For det første polemiserer Melanchthon mot at satisfactio skulle være en del av boten: "Sed satisfactio non est aliqua nostra opera, sed Christus, sicut Ioannes ait, ipse est propitiatio pro peccatis nostris." (CR 26, 11; sml. 20f) For det andre er ikke contritio-begrepet dominerende, selv om det brukes ofte. Like gjerne taler Melanchthon om mortificatio eller timor Dei. Og for det tredje er det ingen prinsipiell forskjell, i det høgste en gradsforskjell mellom bruken av denne terminologien i visitasartiklene og i Loci 1521. Sml. Pöhlmann 8,64.74-77.108-110 / MWA 2/1, 149,36 – 150,4; 151,6-29; 155,20-34.

[86] CR 26, 9. Også den første av Melanchthons eksaminasjonsartikler retter søkelyset på forkynnelse av loven: "De decalogo, an doceant decalogum, ex quo tradant doctrinam timoris. De poenis corporalibus et perpetuis. Differentia poenarum, de singulis vitiis." CR 26, 7

[87] CR 26, 10.18

[88] P. d. e. s. klager Melanchthon over en forkynnelse av den menneskelige viljens maktesløshet som han mener fører til oppgitthet og mange synder. Han minner om at Gud har gitt menneskene krefter til å unngå ytre synder og gjøre gode gjerninger, selv om den kristne rettferdighet er utenfor den menneskelige viljens rekkevidde. Sml. CR 26, 26f; nærmere referat i Andersen (upubl.) 2005, 16f. P. d. a. s. gir Melanchthon egentlig ikke rom for en moralsk kamp utenfor troens rom, for mennesket er i djevelens vold når det ikke er styrt av Gud, CR 26, 10.18. Skillet mellom Christiana iustitia og Civilis iustitia er ikke et skille mellom en rettferdighet ved troen og en rettferdighet uavhengig av troen, men mellom en fullkommen rettferdighet virket av Den Hellige Ånd og en ytre lovlydighet virket av ratio med Guds hjelp. Den borgerlige rettferdighet henger i en tynn tråd om ikke også den kristne rettferdighet er der. Lovens krav om ytre rettferdighet er et kall til bønn, som igjen krever tro. Skjematisk kunne en nok si at den borgerlige rettferdighet kommer ved bot, den kristne rettferdighet kommer ved tro.

[89] CR 26, 10.

[90] I "Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae" (1524) skriver Melanchthon: "Est itaque Evangelium praedicatio poenitentiae et remissionis peccatorum." (MWA 1, 181,5f). Sml. MWA 4, 240,12-15: "[E]vangelium docet cor esse impurum et fervere concupiscentia. Item diabolum nobis insidiari, ut etiam in manifesta flagitia protrahat. Ideo promittit Spiritum sanctum, qui corda transformat, regat, et defendat nos." (Kolosserbrev-skoliene, 1527) *Evangeliet står her i betydning doctrina Christiana, og dermed ikke til forskjell fra loven, men til filosofien.* Sml. også MWA 4, 289,15-19: "Quia vero evangelium […] continet praedicationem poenitentiae, necesse est legis partem, quae cordis iustitiam docet, retineri. Ea est decalogus, is nos condemnat et ad poenitentiam vocat." (Kolosserbrev-skoliene, 1527) I forordet til visitasartiklene bestemmes da også boten (poenitentia) som *en av hovedsakene i evangeliet*: "At nunc isti, qui poenitentiam negligunt docere, unam de principalioribus partibus Evangelio detrabunt." CR 26, 9. Sml. til terminiologien Haendler 1968, 53f, note 28.

den andre delen av læren.[91] Melanchthon vil gjøre bruk av det kateketiske kjernestoffet som folket fra gammelt skulle lære: Dekalogen, Credo (Apostolicum) og Fadervår.[92] Lovens lære og troens lære må derfor ses i sammenheng med innlæringen av dekalogen og Credo.[93] Og Apostolicums *Credo remissionem peccatorum* er i visitasartiklene utgangspunkt for trosbegrepet eller nøkkel til forståelse av det. Å kjenne historien om Kristus (historia de Christo) er ikke det samme som den rettferdiggjørende tro. Først når en tror syndenes forlatelse på grunn av Kristus, er troen rettferdiggjørende.[94] Og troen åpner for Åndens liv i mennesket.[95] Melanchthon poengterer at å tro både er å tro at syndene er forlatt, og å tro at en er vernet og styrt av Gud. En sammenfattende tese er da:

> "Slik skal en altså omhyggelig vise Kristus fram for folket, vise hvorfor Faderen sendte han, nemlig for at han skulle gjøre fyllest for våre synder, og for at de som for Kristi skyld er mottatt i nåde, skulle få Den Hellige Ånd, som helliger, styrer og vokter de utvalgte troende."[96]

Melanchthon bygger sin homiletiske vegledning på det *dogmatiske paradigmet i Loci 1521*. Dette gikk imot sentenstradisjonen fra Petrus Lombardus, som behandler boten først i fjerde bok - etter tre bøker om Gud, skaperverket og inkarnasjonen. Melanchthon hadde i likhet med Luther[97] grepet dialektikken mellom bot og tro, lov og evangelium, og han hadde etablert et nytt dogmatisk paradigme med utgangspunkt i denne dialektikken. Som syndserkjennelse er utgangspunkt for det

---

[91] CR 26, 10. Sml. "Iustificatur enim homo per fidem, non ex humanis meritis seu operibus, Sed fides non est nisi in corde contritio, seu mortificatio, seu agente poenitentiam. Ita contritio seu poenitentia praecedit fidem." (26, 12)

[92] Den homiletiske vegledningen i visitasartiklene behandler også de tre katekismestykker i den karakteristiske rekkefølgen som Luther for sin del holdt fast ved helt fra 1520. Alt i fortalen til "Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form der Vaterunsers" (1520) hadde Luther begrunnet rekkefølgen: Budene viser oss vår nød, trosbekjennelsen viser oss hjelpen, og Fadervår viser oss hvordan vi skal søke hjelp. - Til drøfting av rekkefølgen se Peters I, 38-49; sml. Jensen 1994/1997, 39-41. - Melanchthons foretrukne rekkefølge synes ellers å være: Dekalogen, Fadervår, Credo, som er den planlagte rekkefølgen i Melanchthons i 1528 påbegynte katekismeutgivelse (fortale og utlegninger av 1.-3. bud) under tittelen "Eine kurze Auslegung der zehn Gebote, des Vaterunsers und Glaubens", Suppl. 5/1, 78-88; sml. MWA 1, 259,4ff ("Unterricht der Visitatoren", 1528).

[93] Sml. CR 26,9: "Aliquando totum decalogum enarrent ordine"; 26,12: "Debent autem pastores enarrare symbolon Apostolorum ecclesiis."; 26,14: "Est autem populo Oratio Dominica diligenter et simpliciter enarranda."

[94] CR 26, 12

[95] "Haec cum vere fiunt in corde et non simulanter, tunc fidem concipit cor, tunc etiam concipit Spiritum sanctum, qui affert fructus fidei, scilicet humilitatem, castitatem, patientiam, caritatem et similes fructus. Ibi cor concipit propositum bonae vitae et odium peccati, sic Paulus ait Rom. 6." CR 26, 11

[96] "Sic igitur diligenter ostendatur populo Christus, cur miserit eum Pater, ut scilicet satisfaceret pro peccatis nostris, et ut propter Christum receptis in gratiam detur Spiritus sanctus, a quo sanctificentur, regantur et custodiantur electi credentes." CR 26,11

[97] Det finnes nok predikanter som forkynner både bot og nåde, kunne Luther si i 1520, men uten å forklare hvor boten og nåden kommer fra, nemlig loven og løftet: "P(o)enitentia [-] ex lege [D]ei, sed fides seu gratia ex promissione [D]ei prouenit, sicut dicit Ro. 10. Fides ex auditu, auditus aut(em) per verbu(m) Christi, quo fit, vt homo per fidem diuin(a)e promissionis consoletur (et) exaltet(ur) qui per minas (et) timore(m) legis diuin(a)e humiliatus (et) in sui cognitione(m) perduct(us) est, Sic ps. 29. Ad vesper(um) d(a)emorabitur fletus (et) ad matutinu(m) l(a)etitia." MLS 2, 294,13-18 ("De libertate christiana")

kristne liv, må lovens embete være utgangspunkt for den kristne lære (christiana doctrina).[98] Når Gud vil rettferdiggjøre synderen, åpenbarer han først synden, ryster samvittigheten, forskrekker og dømmer. Dette er lovens verk, og slik begynner boten.[99] Levendegjørelsen har to sider, nemlig at Gud av nåde tilgir syndene, og at han gir Helligånden, som styrer det levendegjorte mennesket.[100]

Vi observerer imidlertid en forskyvning fra 1521 til 1527. Det gjelder helheten av mortificatio og vivificatio. I 1521 er *poenitentia* et sammenfattende begrep som kan deles inn i mortificatio og vivificatio.[101] Men i 1527 er det *Christiana iustitia*, og ikke poenitentia, som sammenfatter mortificatio og vivificatio[102], og *mortificatio og poenitentia er synonymbegrep*[103]. Forklaringen ligger etter min oppfatning i at Melanchthon (senest) fra 1524 finner et forkynnelsesparadigme i Luk. 24,47 som holder sammen boten (poenitentia) og syndenes forlatelse (remissio peccatorum), som han så å si fordeler på henholdsvis lovens lære og troens lære.[104]

1.1.2. Konflikt om botslæren høsten 1527

I tillegg til det vekkende og pedagogiske siktet med botsforkynnelsen har Melanchthon et ønske om å tilrettelegge for gjenforening med de romersk-katolske. Med den sterke betoningen av boten og lovens lære profilerer han imidlertid evangelisk-luthersk forkynnelse på en måte som *utfordrer i egne rekker*, noe som er særlig merkbart gjennom kritikken fra Kaspar Aquila (1488-1560) og Johann Agricola (1494?-1566).[105]

---

[98] Sml. Pöhlmann 4,100 / MWA 2/1, 81,14-21.

[99] Sml. Pöhlmann 4,97-99 / MWA 2/1, 80,26 - 81,14

[100] Dette kommer klart til uttrykk i Kolosserbrev-skoliene, MWA 4, 249,12-14 I Loci heter det at evangeliet lover både nåden og gaven, det vil si både syndenes forlatelse og Den Hellige Ånd, som gjenføder og helliger hjertene, Pöhlmann 5,7-12 / MWA 2/1, 86,29 - 88,4. Johannes-kommentaren 1523 har denne dobbelte definisjonen av evangeliet: "Evangelium esse remissionem peccatorum et donationem Spiritus sancti per Christum", CR 14, 1044. I fortalen til den påbegynte katekismen 1528 sier Melanchthon: "Evangelium heisset eigentlich die prediget von Christo, das er komen sei, zu predigen vergebung der sunden denen, so an ihn gleuben, und den heiligen [G]eist zu geben, durch welchen ein neues leben im hertzen geschaffen werde. Darümb wird der mensch fur Gott also gerecht, so er gleubet, das ihm Gott die sunde vergeben hat umb Christus willen. Dieser glaub ist die gerechtickeit fur Gott, und nicht unsere werck, so wir thun odder gethan haben, sondern allweg sihet der glaub Gottes gnad an, die uns umb Christus willen zugesagt ist, sihet nicht dis odder das werck an, dadurch vergebung der sunden odder gerechtickeit zu erlangen. Solcher glaub machet uns gerecht fur Gott." (Suppl. 5/1, 79,5-15)

[101] Sml. Pöhlmann 8,111 / MWA 2/1, 155,34-39.

[102] MWA 4, 246,31-247,13; 254,7f.

[103] MWA 4, 247,1f

[104] Se "Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae" (1524), der *poenitentia*, *confusa conscientia* eller *metus divini iudicii* setter *remissio peccatorum*, *fides in Christum* eller *fiducia* i relieff, MWA 1, 181,1ff.

[105] Sml. MBW 584a.1 [604.1 i Reg. 1]; 618.3; 623.1-3; 625.1 (Melanchthon månedsskiftet aug.-sept., primo nov., 12. og 17. nov. 1527 til Aquila); 598.1; 615 (Melanchthon ca. 02. okt. og ultimo okt. 1527 til Agricola); 634.2-5 (Melanchthon 20. des. til Jonas). Sml. også Rogge 1960, 101-118; Wengert 1997, 103-138 (kap. "Tempest in the Torgau (August-November 1527)", som ikke minst prøver å gripe Melanchthons litterære og psykologiske strategi under striden). Wengert 1997, 77-102 (kap. "Melanchthon's First Attacks on Agricola (1527)") betrakter visitasartiklene som Melanchthons tredje angrep samme år på Agricolas syn på boten. De to andre kom med "Etliche Sprüche, darin das ganze christliche Leben gefast ist" (Suppl. 5/1, 61-73) og

Aquila[106] har kritisert at Melanchthon beholdt den tradisjonelle terminologiske tredelingen, contritio, confessio og satisfactio.[107] Melanchthon forsvarer seg med at han gjennom visitasen har villet fremme enighet (concordia).[108] Det har han villet gjøre ved å dempe polemikken mot papistene og gjøre positiv bruk av tradisjonell terminologi. Rett forstått er den aktuelle terminologien nyttig i forkynnelsen (ad docendum).[109] Å forkaste en bloc alt som kommer fra pavekirken, vekker anstøt. Melanchthon kombinerer et homiletisk-pedagogisk hensyn med ønsket om å overvinne kirkesplittelsen, bekjennelse med ønsket om forlik. En reformert og enig kirke er målet, ikke splittelse. Da må en så langt det er mulig, heller betrakte den romersk-katolske motparten med mildhet (aequitas, επιεικεια) enn med strenghet.[110] Men noen er ikke opptatt av enighet, men av å styre, og mener at de selv forstår alt så mye bedre enn den gamle kirke.[111]

Melanchthon ville søke å unngå alt som kunne øke uenigheten med de romersk-katolske, men opplevde da intern splid blant lutheranerne. Johann Agricola skal ha kalt Melanchthon for to ganger papist og kritisert han for ikke å regne kjærlighet til rettferdigheten som begynnelsen til bot, han skal ha hevdet at Melanchthon var altfor opptatt av loven, og at han krenket den kristne friheten.[112] Også kurfyrst Johann var urolig for at visitatorenes bruk av begrep som bot og skrifte skulle bli tolket som signal om tilbakefall til papistenes misbruk. Han bad derfor Luther og Johannes Bugenhagen sørge for en ennå klarere grenseoppgang mellom evangelisk og romersk botslære i Unterricht[113].

Slik Joachim Rogge ser det, stod Agricola og Melanchthon for to ulike forkortede versjoner av Luthers lære, versjoner som truet med å utelukke hverandre

---

Kolosserbrev-skoliene. "The Articles relentlessly attacked Agricola's understanding of *poenitentia* and law." Ibid., 97

[106] Aquila var predikant i Saalfeld, og Melanchthon gav han et godt skussmål etter å ha visitert denne menigheten: "Seinth beyde [sokneprest og predikant], und sunderlich der prediger doselbst, er Caspar Aquila, fast wol geschickt." MBW 567,359f

[107] Det framgår av Melanchthons svar, MBW 584a. Aquilas brev er forsvunnet.

[108] "Ego in hac inspectione ecclesiarum maxime volui concordiam constituere." MBW 584.a,4f

[109] "[S]i tamen tribuatur satisfactio Christo, eamque partitionem utilem esse existimo ad docendum." MBW 584a,7-9

[110] "Quin potius quae poterant tolerari aut excusari leniamus, ut ecclesiae concordiae consulamus. Et Paulus praecipit, ut aequitate in iudicando utamur. Nunc επιεικειαν in te desidero sic αποτομως disputante de hac partitione." MBW 584a,23-26. Sml. MBW 634,95-97: "Ego vero putavi agendum in hac inspectione ecclesiarum, ut caussas multarum controversiarum praeciderem." (20. des. 1527 til Jonas)

[111] Det ligger nær å tenke på "karlstadtianere", sml. MBW 568.1 (Melanchthon primo august 1527 til Aquila).

[112] Sml. MBW 610,30-33 (Melanchthon 23. okt. 1527 til Camerarius); sml. også 608,21-23 (Melanchthon etter 19. okt. 1527 til Spalatin).

[113] WAB 4, 255 (nr. 1150,14-25; kurfyrst Johann 30. sept. 1527 til Luther). Brevet ble skrevet etter konferansen i Torgau 26.-27. september; sml. Wengert 1997, 110f. Kurfyrsten reagerer på bruk av termer som "bus" og "beicht" i overskriftene. (Jeg er ikke i stand til - som Wengert - å oppfatte fotnote littera l dit hen at det er Gregor Brücks opprinnelige brevutkast som blir overprøvd. Det er tvert imot tale om at Brück har endret den opprinnelige teksten.) Da visitasartiklene ikke har noen overskrift "De confessione", må det alt foreligge en egen plan for de tyske visitasartiklene, som etterhvert ble "Unterricht der Visitatoren". En slik plan er trykt i WAB 4, 231 som "Beilage" til kurfyrstens brev 16. august 1527 til Luther (nr. 1129). Luther lot seg ikke oppskake, han støttet Melanchthons pedagogiske linje; sml. svarbrev 12. oktober 1527, WAB 4, 265f (nr. 1158). Men det tør skyldes kurfyrstens intervensjon at flere av overskriftene i Unterricht presiserer: Om den rette (resp. rettskafne) kristne ...

gjensidig. Der Melanchthon tenker dialektisk om frykt og tro, trusler og løfter, tenker Agricola at boten begynner med kjærlighet til rettferdigheten som en følge av troen. For Rogge er Luther den som holder to tankerekker sammen, mens Melanchthon og Agricola på hver sin måte er ensidige.[114]

Men Melanchthons ensidighet er av pedagogisk art, noe et brev til Agricola viser.[115] Melanchthon er seg ikke bevisst å ha skrevet noe som kan krenke den kristne friheten eller den rene evangeliske læren. Og han forventer at Agricola er enig i at mennesket bør kjenne frykt og skrekk i sjel og samvittighet før det er levendegjort.[116] Etter Melanchthons oppfatning er det mer pedagogisk å kalle dette frykt for Guds dom (metus divini iudicii) enn bevissthet (sensus) om dommen. Og det er vel å merke tale om en frykt som Gud selv (ved loven) framkaller. Når Agricola sier at frykten bør komme av kjærlighet til rettferdigheten, sier Melanchthon seg enig.[117] Men å forstå hva dette vil si, eller å forstå den tradisjonelle definisjonen av sønnefrykt, nemlig å frykte Gud for hans egen skyld, og ikke for straffens skyld, er så vanskelig for folk flest at Melanchthon ikke følger opp disse temaene i visitasartiklene.[118] Og det er ikke bare erkjennelsen som krever kristen modenhet, men også det å bli beveget av en gudsfrykt som ikke rommer frykten for evig straff, noe Melanchthon framholder i et brev til Aquila.[119] Agricola har også ment at Melanchthon har fordreid Skriftens mening for å framheve loven, og Melanchthon legger til grunn at dette sikter til tolkningen av Gal. 3,19.[120] "Lex est posita propter transgressiones" tolker Melanchthon om at loven er gitt for å demme opp for synden blant uomvendte mennesker. Han følger Hieronymus' tolkning, som han mener er bedre begrunnet enn Luthers[121], men hevder at begge tolkninger er innenfor rammen av Paulus' lære om lovens dobbelte sikte, nemlig å hindre synd gjennom ytre rettferdighet (iustitia carnalis) og å forskrekke samvittigheten.[122] En eksegetisk uenighet med Luther er altså ikke det samme som en læremessig uenighet.[123] Generelt ønsker Melanchthon å redusere stridsspørsmål til et minimum.[124]

---

[114] Sml. Rogge 1960, 106-109. Agricola kunne knytte til Luthers botslære i reformasjonens gjennombruddsfase.
[115] Sml. MBW 615 (Melanchthon ultimo okt. 1527).
[116] Rogge 1960, 111, sier: "Das Gegenteil hatte Agricola seit Jahren gepredigt und geschrieben! So merkwürdig wenig kannten sich die beiden Freunde in sachlicher Beziehung." Sml. Wengert 1997, 119: For Agricola "the fear and terror that arose from the law ran counter to the purpose of the gospel and true mortification."
[117] MBW 615,24. Wengert 1997, 120, kommenterer: "Of course by adding the word "debent," Melanchthon tactfully avoided the real issue. Agricola had insisted not only that *poenitentia* ought to, but that in true Christians like Peter it actually does arise from love and not fear."
[118] MBW 615.3-4. Sml. CR 26,18, der timor filialis er den frykten som står i et dialektisk forhold til troen, mens timor servilis er frykt uten troen. Rogge 1960, 115, oppfatter det slik at Melanchthon i Torgau stenger døra for Agricolas løsningsforslag, "die beide Positionen miteinander verband". Men saken er snarere at Melanchthon - som Luther - er på vakt mot alt som kan tilsløre dialektikken mellom truslene og løftene, noe også Rogges framstilling viser, sml. ibid., 101-103.
[119] MBW 618.3 (primo november 1527)
[120] MBW 615.5; sml. CR 26, 28.
[121] Luther leser Gal. 3,19 ut fra Rom. 5,20; sml. WA 57 II, 26.83 (Galaterbrev-forelesningen 1516); WA 2, 522 (Galaterbrev-kommentaren 1519).
[122] I Loci 1521 hadde Melanchthon fulgt Luthers tolkning, Pöhlmann 4,85 / MWA 2/1, 79,1-5.
[123] Sml. MBW 623.2 og 625.1.
[124] Sml. MBW 634,95ff.

Ved (den andre) Torgau-konferansen i slutten av november 1527 ble visitasartiklene lest opp.[125] Det ser ut til at bare botslæren møtte motbør, og det bare fra Agricola. Han mente at angeren (contritio) begynte med tro på truslene, altså ikke frykt. Melanchthon regnet tro på truslene og frykt for straff som to sider av samme sak. Luther skar igjennom. Begrepet tro kunne med fordel reserveres for den rettferdiggjørende tro som trøster den forskrekkede samvittighet, mens troen på truslene (fides generalis) kunne regnes inn under boten.[126] På tomannshand diskuterte Agricola og Melanchthon også dekalogens plass.[127] Alt i alt kan Melanchthon ikke se at det er noen uoverstigelig motsetning mellom Agricola og han selv.[128] Han mener det er en kristenplikt at de fornyer sitt vennskap.[129]

I virkeligheten hadde Luther alt i brev 27. oktober tatt stilling og støttet Melanchthon. Han synes å regne konflikten som en mindre vesentlig strid om terminologi.[130] Den rette frykt for Gud kan ikke være uten frykt for straff så lenge vi er i dette liv (in hac vita), for om vår ånd frykter Gud, frykter vårt kjød for straff. Men som noen kan reagere på forkynnelsen av den kristne frihet med kjødelig sikkerhet, kan andre reagere på forkynnelsen av gudsfrykt med fortvilelse.[131]

Den *ekklesiologiske* relevansen av botsspørsmålet kom tydelig til uttrykk i visitasartiklenes ord "at troen bare kan finnes hos dem som ved loven har sønderbrutte hjerter"[132]. Melanchthon kan vanskelig tenke seg at Agricola er uenig i dette, men tenker at han mer gir fast føde til de modne enn melk til de umodne[133]. Agricola vil dekke seg bak Luthers tidligreformatoriske teologi, mens Luther omskifter sin røst etter ulike frontstillinger. Men han er romslig og ser ennå ikke hvor dypt Agricolas antinomistiske tilbøyelighet går.[134] I virkeligheten må striden i 1527 ses som et tidlig utbrudd av en spenning som hadde ligget latent og skulle bryte ut

---

[125] Luther hadde alt 13. september 1527 sagt seg tilfreds med "ista ordinatio", WAB 4, 247 (nr. 1143; til Spalatin).

[126] Dietrichs nedtegnelse av Luthers ord: Seidemann 1874, 116f; sml. MBW 634.3. Dette kan oppfattes som en aktuell presisering i forhold til botslæren i Luthers "De captivitate Babylonica ecclesiae" (1520), som Agricola kan ha vist til, sml. WA 6, 544,26 - 545,8; sml. også Rogge 1960, 106f.115f.

[127] MBW 634.4. Mens Agricola ville holde seg til parenesen hos Paulus, hevdet Melanchthon at denne saklig sett er ensbetydende med dekalogen, og at Kristi forkynnelse av budene er mønstergyldig for oss.

[128] Sml. "cum de summa doctrinae christianae nobis conveniat", MBW 634,106 (20. des. 1527 til Jonas); sml. 620.2. Som Wengert 1997, 145, viser, lar endringer i Johann Setzers opptrykk av de latinske visitasartiklene i 1528 seg forstå som akkomodasjon fra Melanchthons side til deler av den kritikken som var kommet. Sml. CR 26, 11 n. 25; 26, 16 n. 37; 26, 23 n. 74; 26, 28 n. 4.

[129] Sml. MBW 634.5.

[130] Wengert, som mener at Luther ser betydningen av striden, men misbilliger Agricolas argumentasjon, overbeviser ikke: "In terms of the sixteenth century's understanding, the phrase "a war of words" immediately put the challenger in a dispute at a distinct diasadvantage." (Wengert 1997, 116)

[131] MBW 612.4 (Luther 27. okt. 1527 til Melanchthon). Rogge 1960, 109f, mener at Luther snarere korrigerer også Melanchthon enn gir sin tilslutning til hans syn. Riktigere må det være å si at han utfyller begrunnelsen for Melanchthons tale om gudsfrykt. Er her noen uenighet mellom de to, må det være at mens Luther hevder at timor Dei i dette liv er uløselig forbundet med timor poenae, regner Melanchthon med at modne kristne erkjennelsesmessig og eksistensielt kan nå fram til å frykte Gud av kjærlighet, for hans egen skyld, og ikke også for straffen, sml. MBW 615.3-4; 618.3.

[132] "fidem in his tantum esse posse, qui habent contrita per legem corda" CR 26, 28

[133] MBW 615.4

[134] Agricola hadde i 1526 vært riksdagspredikant i det kursachsiske følget, og han fikk fornyet tillit både i 1529 og i 1530. Melanchthon kunne si seg svært tilfreds med hans forkynnelse, MBW 762.2 (22. mars 1529 til Jonas).

med økt intensitet mot slutten av 1530-tallet. Enkelt sagt: Kommer omvendelsen ved loven og evangeliet (så Luther og Melanchthon), eller kommer den ved evangeliet alene (så Agricola)? Luthers katekismer, CA, Apologien og De schmalkaldiske artikler viderefører alle Luthers og Melanchthons forståelse.

1.1.3. Gjennomslag for Melanchthons botslære i "Unterricht der Visitatoren" (1528)

"Unterricht der Visitatoren" viser at Melanchthon har fått tilslutning i de omstridte spørsmål.[135] Skriftet er minst like ettertrykkelig som visitasartiklene i kritikken av antinomistiske tendenser. Det insisterer på at troen må forkynnes på bakgrunn av loven. Det gjør aktiv bruk av dekalogen. Det viderefører den evangeliske omtolkningen av contritio, confessio og satisfactio. Og det opererer med Melanchthons tolkning av Gal. 3, 19.[136]

Bruken av overskrifter i Unterricht kan lett misforstås av dagens leser. Ved å studere de første kapitlene ser vi at *overskriftene introduserer temaer*. Men temabehandlingen kan strekke seg over flere kapitler, og de enkelte kapitler kan behandle også andre temaer enn det som er oppgitt i overskriften. Behandlingen av læren avsluttes således ikke i første kapittel, "Von der Lere". Det er heller slik at temaet legges inn som en rød tråd. Dette innledende kapitlet er *en hermenevtisk innføring i læren ut fra dialektikken mellom forkynnelsen til bot og forkynnelsen til tro.*[137] Boten og troen introduseres som lærens to sider i samsvar med Melanchthons forståelse av Luk. 24,47. Neste kapitteloverskrift, "Von den zehen geboten", er også mer å oppfatte som introduksjon av en ny tråd i veven. De ti bud behandles gjennom to kapitler, og temaet gode gjerninger gjennom tre kapitler.

Som Unterricht skjelner mellom lærens to deler, læren om boten og læren om troen, skjelner skriftet også mellom tre deler av det kristne liv: *Boten, troen og gode gjerninger.*[138] Dermed kan scopus skifte fra lovens *mortifiserende* gjerning til dens *vegledende* gjerning. Alle gode gjerninger er samlet i de ti bud, som prestene flittig skal forkynne. Det er tale om gode gjerninger fordi de er til beste for nesten, men først og fremst fordi Gud har befalt dem.[139] Behandlingen av bot, tro og gode gjerninger avsluttes med en poengtering av at visitatorene har prioritert disse tre loci:

> "Diese vnterricht haben wir den Pfarhern gethan / vnd sie vermanet / das sie diese fu(e)rnemste stu(e)cke des Christlichen Lebens / die wir hie erzelet / als nemlich Busse / Glauben / Gute werck / klar vnd richtig den leuten

[135] Sml. Wengert 1997, 140-145.
[136] Til det siste se MLS 3, 444,20-29.
[137] Jeg velger å uttrykke det slik istedenfor å si dialektikken mellom lov og evangelium, da evangeliet i Unterrichts terminologi omfatter også loven, sml. MLS 3, 416,16. Det samme har vi sett i Kolosserbrev-skoliene og visitasartiklene, sml. MWA 4, 289,15ff; CR 26, 9.
[138] Sml. MLS 3, 418,28-31.
[139] MLS 3, 418,31 – 419,2

fu(e)rgetragen wollten / vnd viel andere sachen / dauon der arme po(e)fel nicht viel verstehet / fallen lassen."[140]

Om dette pedagogiske prinsippet kunne Luther og Melanchthon stå sammen.[141]

Visitatorene har formant prestene til å forkynne "das Euangelion gantz", og ikke bare en del av det. De som ikke forkynner bot, river et stort stykke fra Skriften. *Å forkynne evangeliet er altså å forkynne både bot og syndsforlatelse.* Vi legger merke til at *evangeliet, Guds ord og Skriften brukes synonymt*.[142] Læren og forkynnelsen skal inneholde hele evangeliet, alt Guds ord, hele Skriften, og det vil si at både boten og troen må forkynnes.

Som visitasartiklene advarer mot kjødelig sikkerhet, advarer også Unterricht mot sikkerhet uten gudsfrykt. Visitasartiklene og Unterricht overensstemmer i bedømmelsen av en slik villfarelse. Den er verre "enn alle villfarelser som det tidligere var under paven"[143] (visitasartiklene), "denn alle irthumb vor dieser zeit gewesen sind"[144] (Unterricht). Uttrykksmåten skjerpes altså i Unterricht.[145] Det siste, dvs. det *antinomistiske* selvbedraget, er altså verre enn det første, dvs. selvforløsningsstrevet.

Boten består for det ene av anger og sorg (Rew vnd leid), for det andre av tro på at syndene blir tilgitt for Kristi skyld. Denne tro virker godt forsett.[146] Anger uten tro er fortvilelse. Tro uten anger er kjødelig sikkerhet. Unterricht avviker her for så vidt fra bestemmelsen av poenitentia i visitasartiklene som ensbetydende med mortificatio, og viderefører i stedet definisjonen fra Loci 1521: "boten består av to deler, dødelsen og levendegjørelsen"[147]. Dette er noe overraskende, ikke bare på bakgrunn av at mortificatio og poenitentia er synonymbegrep for Melanchthon i 1527[148], men også på bakgrunn av at Unterricht – i overensstemmelse med et kurfyrstelig memorandum og Luthers svar[149] – selv har beskrevet Busse (poenitentia)

---

[140] MLS 3, 429,3-8

[141] Sml. WAB 4, 337,40 - 338,46 med MBW 610.3.

[142] MLS 3, 416,15ff - Haendler 1968, 162, note 3, streker under at Melanchthon ser Guds ord, Skriften, evangeliet og forkynnelsen i ett.

[143] "quam omnes errores antea sub papa fuerunt" CR 26, 9

[144] MLS 3, 416,12f; sml. 435,10f.

[145] Innledningskapitlet i Unterricht avslutter med Luthers utjevnende votum i striden om Melanchthons botslære (MLS 3, 417,10-21), sml. Seidemann 1874, 116f. I og for seg hører også boten og loven til den allmenne tro (zu dem gemeinen glauben), for først må en tro at Gud truer, befaler og forskrekker og så videre. Men en skal ikke forårsake forvirring blant vanlige folk ved å kalle både dette og iustificans fides for tro. Det første får en kalle bot, bud, lov, frykt osv., det andre er troen på Kristus, som er den tro som rettferdiggjør og tar bort synd. Dette betyr en sterk støtte til Melanchthons linje uten at Agricola er fullstendig avvist. Sml. Bornkamm 1979, 439; OER I, 51.

[146] MLS 3, 437,3-5

[147] "poenitentiae partes duas sunt, mortificatio et vivificatio" Pöhlmann 8,111 / MWA 2/1, 155,34f

[148] Sml. 1.1.1.

[149] Sml. kurfyrsten til Luther av 03. januar 1528: "Item, Doctor Martinus zu erinnern, die locos anzuzeigen, wie in der Schrift contritio, poenitentia, cognitio peccati, mortificatio für Ein Ding gebraucht werden." (WA B 4, 339,14-16) Til dette sier Luther: "Desgleichen, das man solle anzeigen die locos, wie ynn der schrifft Contritio, penitentia, cognitio peccati etc. ein ding sey, Ist nicht von noten, Denn die visitatores schreyben nicht eine disputation, sondern eine vnterricht vnd zeigen, was sie ynn der schrifft suchen vnd leren sollen. Da werden sie es selbs wol finden. Sonst must man ein grosz buch dauon stellen vnd gebe den zenckisschen damit vrsach zu disputirn vnd klug zü sein. So steht auch ynn der vnterricht gnug dauon." (WA B 4, 337,40 – 338,46)

som ensbetydende med dødelse (mortificatio), anger og sorg over synden.[150] *Unterricht gjeninnfører altså - om enn ikke konsekvent - den reformatoriske inndelingen av boten i anger og tro.* Melanchthons konsept basert på den dialektikken mellom bot og syndenes forlatelse som han mener å lese ut av Luk. 24,47, kan da synes å være kommet på vikende front. Grunnen kan være et ønske om å inkludere Agricolas advarsel mot anger uten tro.[151] Men her er samtidig en terminologisk fleksibilitet som tillater bruk av botsbegrepet både i en streng (anger, syndserkjennelse, dødelse, frykt for Guds dom) og en vid (anger *og* tro) betydning, likesom evangeliebegrepet ble brukt ikke bare i streng forstand, men også i en vid betydning som omfattet loven.

Lovens mortifiserende embete er helt grunnleggende for boten. I forhold til visitasartiklene synes det som Unterricht her forskyver interessen og oppmerksomheten fra timelige til evige straffer.[152] Ved truselen om straff for synd skal folket vekkes til gudsfrykt, bot og anger, og det sikre og fryktløse livet skal refses. Av den botferdige kreves tro på syndenes forlatelse for Kristi skyld. Unterricht har ingen antropologisk sperre mot å tilskynde og formane til tro. Samtidig forutsettes det at troen ikke ligger i menneskemakt. Samvittigheten får fred, trøst og glede når den hører at syndene blir forlatt for Kristi skyld og at troen gjør rettferdig for Gud. Men denne troen kan ikke finnes uten alvorlig og sann anger og redsel for Gud.[153]

Berettigede anliggender hos både Melanchthon og Agricola blir anerkjent selv om Agricolas konsept som sådan er underkjent. Det må forkynnes slik at folk ikke bedrar seg selv med en innbildt tro. Troens trøst og glede korresponderer med botens anger og frykt.[154] Men sammenhengen mellom bot og tro betyr også at sann anger og sorg over synden bare kan eksistere i troen.[155] Botens lære og troens lære må virke sammen. Vi skal også være oppmerksomme på at begrepet *lære* ikke kan skilles fra *forkynnelsen*. Når visitatorene innledningsvis hevder at de finner en feil ved læren, mener de en feil ved forkynnelsen. *Lære og forkynnelse er her synonyme.*[156]

I "Unterricht der Visitatoren" er altså både det strengere og det videre botsbegrepet representert. Og snart skulle boten (poenitentia) i den vide betydningen omvendelse (conversio) bli etablert som fellesbegrep for angeren og troen i

[150] Sml. MLS 3, 436,1-4.
[151] Wengert oppfatter teksten i MLS 3, 437,6-9 og 438,21-23, som en innrømmelse av at Agricola her hadde et poeng: "Melanchthon's version had warned only against faith without contrition. Now the document insisted that there should also be no contrition without faith." (Wengert 1997, 143)
[152] "So sollen sie auch etliche besondere laster / Als ehebruch / seufferey / neyd vnd hass straffen / vnd anzeigen / wie Gott die selben gestrafft hat / damit er anzeigt / das er on zweiffel nach diesem leben viel herter straffen wird / wo sie sich hie nicht bessern." MSL 3, 418,1-4; sml. CR 26, 9.
[153] Sml. MSL 3, 418,10-20.
[154] Ibid., 418,24-27
[155] Ibid., 418,22-24
[156] Sml. MLS 3, 416,1-5. – Luther og Melanchthon, og for den saks skyld også Calvin, kan bruke praedicatio og doctrina uten forskjell, sml. Haendler 1968, 212.

Melanchthons definisjon av læren.[157] Men uavhengig av skiftende terminologi vil Melanchthon fastholde:

> "Den Hellige Ånd vekker frykt i samvittighetene ved forkynnelsen av bot når synden og Guds dom er blitt framholdt. Og på den andre side løfter han opp ved evangeliet, det vil si ved forkynnelsen av syndenes forlatelse."[158]

Selv om troen trosser det falne menneskets naturlige erfaring, dets fornuft og følelser, handler omvendelsen om erfaring, følelser og erkjennelse.[159] Truffet av Guds ord, loven og evangeliet, erkjenner et menneske sin synd og Guds nåde idet det også erfarer frykten for dommen og gleden over frelsen. At omvendelsen handler om denne praktiske erkjennelsen (cognitio practica, cognitio sensitiva) møter vi både hos Luther[160] og Melanchthon[161]. Den teologiske erkjennelsen, som i sitt vesen er kristenmenneskets erkjennelse, har både ei innholdsmessig og ei erfaringsmessig side, den betyr at en tilegner seg et åpenbaringsinnhold som naturlig erfaring, fornuft og følelser ikke kjenner. En kommer til den erkjennelsen gjennom anfektelsens erfaring. Det er altså noe som skjer med en, ikke bare ved at en hører, men ved at Gud selv virker i en – i den forstand er mennesket "passivt". "Mit dem Verständnis des "Erkennens" als "durch Erfahrung Fühlen" ist zusammengefügt, was sich nach herkömmlichen Wissenschaftsverständnis nicht zusammenfügen läßt."[162] Det betyr ikke at frykten og gleden er på høgde med den åndelige virkeligheten. Verken syndens alvor eller frelsens herlighet kan rommes i vår forstand eller våre følelser. Men reformatorene fastholder at den åndelige virkelighet som består i at det gamle mennesket dødes (mortificatio) og et nytt menneske står opp (vivificatio), reflekteres i frykt og glede.

1.1.4. Sakramentlæren i visitasartiklene og "Unterricht der Visitatoren"[163]

Visitasinstruksen bestemte uttrykkelig at visitatorene skulle motarbeide avvikende oppfatninger på sakramentlærens område, enten de fant det hos prester

---

[157] CA 12.3; Apol. 12.28 og 45; sml. også Propositiones, B iiij^{v} / CR 12, 505 (XLI.3-8); Propositiones I^{v} – I ij^{r} / CR 12, 510 (XLIV.4-6 og 8 (ikke "non partes poenitentiae", men (ifølge Propositiones) "nos partes Poenitentiæ").

[158] "Spiritus sanctus ostenso peccato et iudicio Dei incutit terrorem conscientiis per praedicationem poenitentiae. Et sublevat rursum per Evangelium, id est per adnuntiationem remissionis peccatorum." MWA 1, 181,34-37 ("Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae", 1524)

[159] Se til dette avsnittet Hägglund 1955, 61f; Bayer 1994, 42ff.52f; Junghans 2001, 195f.

[160] Sml. "Denn das ist vnser trotz / so wir solchs [G]eists zeugnis ynn vnserm hertzen fulen / das Gott wil vnser Vater sein / sunde vergeben / und ewiges leben geschenckt haben." MLS 4, 251,19-21 (Bekenntnis 1528); videre Schm. Art. III.2: "Vom Gesetze" og 3: "Von der Busze". - Teologi og kristendom er for Luther verken fornuftsspekulasjonenes vita contemplativa eller ens egne gjerningers vita activa, men "vita passiva, quae mortificet et destruat totam vitam activam, ut nihil remaneat meritorum, in quo superbus glorietur" (WA 5, 165,35-37; Operationes in Psalmos 1519-21). Sml. Bayer 1994,42ff.

[161] Sml. CA 12.3-5; 20.15.

[162] Bayer 1994, 53. Luther bryter med aristotelisk vitenskapsteori, som skiller mellom erkjennelse og erfaring, noe Bayer (ibid.) hevder snarere kommer av hans fortrolighet med bibelsk tenkning enn med vitenskapsteoretiske overveielser.

[163] Både visitasartiklene (CR 26, 18-20) og Unterricht (MLS 3, 429-434) behandler dåpen og nattverden under egne overskrifter.

eller lekfolk.[164] Det er åpenbart at dette har særlig brodd mot anabaptister og "sakramenterere" av mer eller mindre zwingliansk merke. Visitasartiklene og Unterricht begrunner da også kortfattet såvel barnedåpen som læren om at Kristi legeme og blod er reelt til stede i nattverdsakramentet.

Dialektikken mellom boten og troen er for Melanchthon hermenevtisk nøkkel også til sakramentlæren. For et sakrament er ordet i synlig form, visibile verbum, som han sier etter Augustin.[165] Og han tenker på begge sider ved Guds ord, både lovens lære og troens lære. Sakramentene er tegn på både boten og nåden. Dette gjør det mulig for Melanchthon å omskifte røsten alt etter om han har front mot antinomistiske tendenser og framhever sakramentene som tegn på bot[166], eller mot lovisk biblisisme og framhever sakramentene som tegn på nåde[167].

Dåpen er tegn på bot (signum poenitentiae). En blir dukket ned i vann som tegn på at en skal døde det gamle mennesket. Til botsforkynnelsen er samtidig knyttet løftet om frelse for den som tror og blir døpt (Mark. 16,16). Dåpen har således blivende betydning for hele livet. ”De skal altså lære at dåpens virkning skulle vare hele livet, det vil si at vi alltid bør gjøre bot og samtidig tro at Gud vil tilgi oss.”[168] Dåpen vekker troen på at de som angrer sine synder, blir vasket rene og får syndene tilgitt. ”Denn dieser Glaube ist die volkomene Tauffe.”[169]

Mot gjendåp av barnedøpte argumenterer visitasartiklene med analogien med omskjærelsen[170], og argumentet kommer igjen i Unterricht. Og en kan ikke hevde at barna er uten fornuft (ratio) og derfor ikke tror, for Gud virker i dem, selv om de ikke bruker fornuften. Som Herren lovte Abraham å være Gud for liten og stor (1Mos. 17,7ff), så befaler Kristus at de små skal komme til han (Matt. 19,14 parr.). Når dåpen blir forrettet, skal en ifølge Unterricht påkalle Gud på grunnlag av hans tilsagn.[171]

Nytt i Unterricht i forhold til visitasartiklene er omtalen av den ytre og den åndelige salvingen. En må ikke strides om salvingen eller salvingsoljen (dem Chrisma odder Kresem). ”Denn der rechte chresem / damit alle Christen gesalbet werden von Gott selbs / ist der heilig [G]eist. Wie man denn liset Esaie am ein vnd

---

[164] Sml. MBW 558.3f.

[165] CR 26, 19; sml. Augustin: “Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum.” MSL 35, 1840 (In Evangelium Joannis Tractatus 80.3)

[166] "Iam dixi, poenitentiam non esse distinctum Sacramentum ab aliis, sed significari tum a baptismo, tum a manducatione corporis Domini et sanguinis." CR 26, 20. Det er altså ikke boten som betegner dåpen og nattverden, men det er dåpen og nattverden som betegner boten (contra Wengert 1997, 99). "DIe Busse ist auch zum sacrament gezelet / daru(e)mb das alle Sacrament Busse bedeuten", MLS 3, 435,3f

[167] Den legemlige nattverdnytelse er "signum, quod nos admoneat, ut credamus", CR 26, 19; sml. MLS 3, 434,12-24.

[168] ”Doceant igitur effectum baptismi per omnem vitam debere durare, hoc est, semper nos debere poenitentiam agere et simul credere, quod Deus velit nobis ignoscere.” CR 26, 19

[169] MSL 3, 429,31

[170] "[C]ircumcisio et baptismus sunt eiusdem rei signum." CR 26, 19 - I Loci 1521 bryter Melanchthon – forøvrig i likhet med Luther i ”De captivitate” (1520) - med det skolastiske skillet mellom gammeltestamentlige og nytestamentlige sakramenter. De nytestamentlige sakramentene er som de gammeltestamentlige ”certum testimonium divinae voluntatis erga te” (Pöhlmann 8.5 / MWA 2/1, 142,6f). Men der Luther holder løfte, tegn og tro sammen, synes Melanchthon å være mer tilbøyelig til å skille mellom løfte og tegn og mellom tegn og tro: ”Ita sine signo iustificari potes, modo credas.” (Pöhlmann 8.15 / MWA 2/1, 143,10f) Tegnet vekker tro (8.42) og gjør samvittigheten sikker (8.55).

[171] Forat de som står omkring, skal forstå bønnen og ordet, anbefaler Unterricht å forrette dåpen på tysk.

sechtzigsten capitel / vnd zun Ephesern am ersten."[172] At Luther utelot salvingen i nyutgaven av Taufbüchlein 1526[173], kan ha ført til strid. Unterricht vil roe situasjonen.

Nattverdkapitlene i både visitasartiklene og Unterricht behandler først realpresensen, deretter spørsmålet om nattverdutdeling under begge eller én skikkelse og sist, men ikke minst den rette mottakelsen.

Læren om realpresensen bygger først og fremst på Kristi innstiftelse, som leses i lys av 1Kor. 10,16 (som var et nøkkelord for Luther[174]) og 11,27.29. Visitasartiklene forsikrer at tolkningen er identisk med den gamle kirkes. Og Unterricht viser spesifikt til at Hilarius hevder "das da warhafftiger leib vnd blut Christi sey / weil es Christus gesagt habe"[175].

Evkaristien skal mottas under begge skikkelser i overensstemmelse med innstiftelsen, lærer visitasartiklene, og understreker det med en henvisning til at Cyprian sier at en ikke skal vike det minste av fra Kristi befaling. Men om noen fortsatt er ubefestet og utilstrekkelig opplært, må en la dem følge sin samvittighet og ta imot under den ene skikkelsen.[176] Kommunikantene skal ikke dømme hverandre. På bakgrunn av dette siste i tillegg til understrekningen av bot og skriftemål var det ikke så merkelig at visitasartiklene fikk ord på seg for å representere en tilbaketrekning i romersk-katolsk retning.[177] Men konsesjonen var i prinsippet ikke noe annet enn Luther og Melanchthon hadde stått sammen om i alle fall etter Luthers Invocavitprekener 1522.[178] Og Unterricht viderefører denne linja. Behandlingen av spørsmålet om utdeling under begge eller under én skikkelse og om kirketukt ved nattverden opptar der langt mer plass enn i visitasartiklene.[179] Unterricht gjør bruk både av Luthers kommentar til kurfyrstens spørsmål i brev av 03. januar 1528 og av hans notat fra Torgau-konferansen ultimo november 1527, noe som fører til nokså mye gjentakelse av argumentasjonen.[180] Evangeliets lære om begge skikkelser skal

---

[172] MSL 3, 430,1-4

[173] WA 19, 541; sml. 12, 46 (Taufbüchlein 1523).

[174] Sml. MLS 4, 233ff ("Vom Abendmahl Christi", 1528). I tolkningen av 1Kor. 10,16 sier Luther: "So ist nu gewis / das kenonia die gemeinschafft des leibs Christi ist nichts anders / denn der leib Christi als ein gemeyn gut vnter viel ausgeteilet vnd gegeben zu geniessen." Ibid., 238,11-13. I overensstemmelse med Luthers tolkning oversetter Unterricht: "Das brot das wir brechen / ist der ausgeteilte leib Christi." MLS 3, 430,13f

[175] MSL 3, 430,23. Sml. Hilarius' "De trinitate" 8,14 (MSL 10, 246f). Om Melanchthons bruk av den gamle kirkes tolkning som argument se Haendler 1968, 197ff, note 47.

[176] Sml. beretningen om visitas 14. juli 1527 i Cronschwitz nonnekloster, MBW 567.9.

[177] Sml. Maurer 1969A, 476.

[178] Luther betoner hensynet til de svake, de med manglende erkjennelse. For deres skyld må en ikke gå så brått fram når utdeling under begge skikkelser innføres. Forkynnelsen må bane veg. Sml. f. eks. "Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen" (1522), WA 10 II, (1)11-41. Neuser 1968, 220ff, hevder at Melanchthon så tidlig som 1522 tenker mer ut fra sak: Utdeling sub utraque ser han den gangen under seremoniallovens synsvinkel, som en bestemmelse som må vike i nødsfall, og dermed også når anstøt truer. Imidlertid spørs det om ikke den felles retoriske tradisjon ligger under hos både Luther og Melanchthon (sml. Andersen (upubl.) 2005, 11-15) når innstiftelsens bud ikke forstås som ufravikelige, men som noe som kan modifiseres etter omstendighetene. Året etter blir communio sub utraque innført i Wittenberg, og Melanchthons tenkning nærmer seg i teorien Luthers, selv om han i praksis nok er mer tilbakeholdende med å anbefale reformen f. eks. i Nürnberg, sml. Neuser 1968, 226ff.

[179] MLS 3, 431,5 – 433,21

[180] WA B 4, 330,5-30, første del av Luthers skisse til kurfyrsten, svarer til MLS 3, 431,6 – 432,2. WAB 4, 328,1 – 329,55, notatet ultimo november 1527, svarer til MLS 3, 432,7 – 433,21. - I sak og for det meste i ordlyd følger teksten MLS 3, 431,6 – 432,2 skissen Luther skrev. Men Unterricht framstiller communio sub una som en

fritt framholdes overfor alle, og utdeling under én skikkelse skal holdes for urett. Læren skal være, fri, ren og offentlig, men en må tolerere at noen med uopplyst samvittighet ennå tar imot under én skikkelse. En må skjelne mellom læren og bruken av læren. Men om noen halsstarrig motsetter seg både læren og mottakelsen under begge skikkelser, må de avvises. Læren må stå fast, om gjerning og bruk ikke umiddelbart følger.[181]

Ved å forklare sin posisjon såpass inngående som det gjøres, motiverer Unterricht prestene til å differensiere mellom de sterke og de svake når det gjelder å bryte med tradisjonen på dette området. Samtidig markerer en den prinsipielle avstanden til romersk syn og praksis og demmer opp mot rykter om at de lutherske er på full retrett.[182]

Av største betydning er det å vite at en ikke blir rettferdiggjort ved det å ete legemlig (manducatio corporalis), men det å ete er tegn som påminner om at vi skal tro.[183] Som ordet springer i øret, springer sakramentet (visibile verbum) i øynene, minner oss om Guds løfte og vekker til tro. Til evkaristien er knyttet løftet (forsikringen) om at Kristi legeme er gitt for oss, og om den nye pakt med nåde og alle åndelige goder.[184] Mens visitasartiklene vil veglede den enkelte til rett bruk av nattverden i tro, presenterer siste del av nattverdkapitlet i Unterricht mer en ordning.[185] Prestene skal advare folk mot å vanære sakramentet, som er Herrens legeme og blod. De skal kalle til gudsfrykt, bot og bedring. "Daru(e)mb sollen auch

---

mindre inngrodd skikk enn Luther gjorde. Sml. WAB 4, 330,27-29 med MLS 3, 431,30 – 432,1. Der Luther sier "so allten vnd gemeinen brauch", sier Unterricht "den gemeinen gebrauch". Er det Spalatin som her redigerer og overprøver? Han var opptatt av at communio sub una slett ikke var så gammel skikk, noe han søkte å påvise gjennom egne undersøkelser. Sml. I. Höß 1989[2], 431ff. - I notatet fra novemberkonferansen i Torgau, som er brukt MLS 3, 432,7 – 433,21, forklarer Luther mer av den sjelesørgeriske begrunnelsen for sin konsesjon til de svake, "die bisher nichts davon geho(e)rt / odder nicht genugsam mit den spru(e)chen des Euangelij vnterricht vnd gesterckt sind" (432,12f). En må begynne med læren og ha den samme tålmodighet med de svake som har en mangelfull evangelisk erkjennelse, som Kristus hadde med sine feilende disipler. Luther viser uttrykkelig til Paulus' lære i Rom. 14 og 15 om de sterke og de svake. Så lenge de svake holder communio sub utraque for galt, vil de heller ikke med god samvittighet kunne ta imot under begge skikkelser, og derfor er det "vnfreundlich / ia vnchristlich" (432,32) å tvinge dem til det. Ofte har slike kommunikanter etterpå skriftet som om de har gjort seg skyldig i grovt heresi. Den svake tro anklager seg med urette for store heresisynder på dette området. Luther holder dette for å være verre enn om det går ei tid før de er lydige mot læren om begge skikkelser. Her har noen (Spalatin?) skjerpet uttrykksmåten fra "wohl ärger" i Luthers notat (WA B 4, 329,32) til "viel erger" i Unterricht: "Das also auff beiden seiten yhr schwacher glaube sich mit grossen sunden / als ketzerey / wiewol felschlich / beschweret / Welchs viel erger ist / denn das sie der lere / von beider gestalt / eine zeitlang nicht vollen gehorsam odder vbung beweisen / Wie Sanct Paul zun Ro(e)mern am viertzehenden spricht / Wer sich selbs vrteilet / ynn dem das er isset / der ist verdampt." (432,37 – 433,2) - Når Neuser 1968, 290, mener at Unterricht avgrenser konsesjonen til de svake i forhold til visitasartiklene, synes det noe spissfindig. Om det kan ligge et signal i at visitasartiklenes "docendi sunt homines, ne alter alterum iudicet" (CR 26, 19) er sløyfet, får stå åpent.

[181] Når Maurer 1969A, 504, synes å mene at først Unterricht utelukker svakttroende prester som ikke kan forkynne communio sub utraque, må han se bort fra at visitasartiklene uttrykkelig krever denne læren: "Secundo doceant, quod sicut Christus instituit, ut utraque specie utantur, itaque sumendam utramque speciem:" (CR 26, 19)

[182] I 1538-utgaven fjernet Luther konsesjonen til svake nattverdgjester, sml. WA 26, 186; MLS 3, 404; ibid., 406 n. 1; ibid. 431 n. 223.

[183] Sml. MWA 4, 252,16-19 (Kolosserbrev-skoliene 1527)

[184] CR 26, 19f. Sml. Neuser 1968, 276: "Das eigentliche Anliegen Melanchthons in diesem Abschnitt ist die Bekämpfung des opus-operatum-Denkens, das ihm in den visitierten thüringischen Gemeinden als ein Erbe der katholischen Zeit begegnet sein wird."

[185] Sml. også MLS 3, 437,22 – 438,9 om prøving, admisjon og skriftemål.

die nicht zum Sacrament gelassen werden / so ynn offentlichen sunden / Ehebruch, fu(e)llerey / vnd der gleichen ligen / vnd davon nicht ablassen."[186] Nattverdgjesten skal melde seg hos presten, "der sol ho(e)ren / ob er vom Sacrament recht vnterricht sey / ob er auch sonst rats bedu(e)rffte etc(etera)"[187]. En skal lære at bare de er vel skikket til å ta del i nattverden, som rett angrer og sørger over syndene og har en forskrekket samvittighet. Anamnesen, som Unterricht forstår som det å komme Kristi død i hu, innebærer å forskrekkes over hvor alvorlig synden er i Guds øyne. Den som rett kommer Kristi død i hu, skal ta imot sakramentet som tegn på trøsten og syndenes forlatelse:

> "Nicht das die eusserliche niessung das hertz tro(e)ste / Sondern sie ist ein zeichen des trosts / vnd der vergebung der sunden / Welchs zeichen vermanet das hertz / das es glewbe / das Gott einem rewenden die sunde vergebe."[188]

Ordet som er med sakramentet, formaner og vekker til tro. Folket skal også høre at tegnet formaner både til tro og kjærlighet. Det går ikke an å hate hverandre og samtidig skulle være Kristi lemmer.[189] *Dette vil si at nattverdforvaltningen må rammes inn av forkynnelsen til anger, tro og gode gjerninger, dvs. bot og botens frukt.*

1.1.5. Spenning mellom Luther og Melanchthon i nattverdlæren? Neusers studie

Melanchthons nattverdlære tar etterhvert form i en viss spenning til Luthers. Men kan en spore dette alt i slutten av 1520-tallet? I sin studie av Melanchthons nattverdlære kommer Wilhelm H. *Neuser* til at tre av Melanchthons hovedanliggender, som kommer til uttrykk i visitasartiklene, avgrenses eller avskjæres i Unterricht.[190] Det gjelder omtolkningen av konsekrasjonen, som nedtones. Det gjelder en løsere realpresenslære, som avvises. Og det gjelder iveren for å flytte oppmerksomheten fra den ytre mottakelsen til løftet og troen, som avgrenses. Det er Luthers tenkning som får gjennomslag. Melanchthon begynner i stillhet å distansere seg fra hans nattverdlære.

Når det gjelder konsekrasjonen, mener jeg at Neuser langt på veg har rett. Visitasartiklene begrunner realpresensen med Kristi ord ved innstiftelsen uten å si noe spesifikt om konsekrasjonsspørsmålet.[191] På dette tidspunktet er nok

---

[186] MLS 3, 433,33-35
[187] MLS 3, 433,37f; sml. 452,14-16.
[188] MLS 3, 434,13-15
[189] Ved å framheve dette og vise til 1Kor. 10,17 knytter Unterricht en tråd tilbake til Luthers tanke om nattverden som communio i reformasjonens gjennombruddsfase. Sml. "Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften" (1519), MLS 1, (270)272-287.
[190] Sml. Neuser 1968, 290f.
[191] "..., iuxta verbum Christi esse cum pane verum corpus Christi, cum calice verum sanguinem, quia Dominus ita vocavit." CR 26, 19. Neuser 1968, 273f, mener her å finne belegg for en omtolking av konsekrasjonen. Kristus er legemlig til stede, ikke på grunn av at prest eller menighet gjør, sier eller leser noe, men på grunn av en guddommelig ordning

Melanchthon usikker. Han har vært undervegs her, og det synet han vinner fram til, kommer langt på veg til uttrykk i Unterricht, som sier at det ikke er prestens fortjeneste, men Kristi ordning at Kristi legeme er til stede når en kommuniserer.[192] Dette kan være en kompromissformel, som er ment å avvise et romersk syn der konsekrasjonen er avhengig av ordinasjonen,[193] og som samtidig holder åpent for lesningen av verba som korrelat til Kristi innstiftelse én gang for alle.[194] Men det er i utgangspunktet en spenning mellom Melanchthons oppfatning at Kristi legeme og blod er til stede på grunn av innstiftelsen, og Luthers oppfatning at hans legeme og blod er til stede i kraft av innstiftelsesorda når de blir framsagt ved nattverden.

Når det gjelder forholdet mellom elementene og Kristi legeme og blod, framhever Neuser at visitasartiklenes "esse *cum* pane verum corpus Christi, *cum* calice verum sanguinem" har måttet vike for "das *ym* brot der warhafftige leib Christi vnd *ym* weyn das ware blut Christi ist" (kursiv her for sammenlikningens skyld). Han mener at Luther og Melanchthon har diskutert dette under Torgau-konferansen i september 1527, og at Luther mot Melanchthons vilje har satt igjennom at det skal hete "ym brot" og "ym weyn".[195] Dette bygger han på en noe tvilsom, for ikke å si spekulativ, tolkning av Melanchthons brev til Joachim Camerarius 23. oktober 1527.[196] Neuser hevder også at uttrykka "in pane" og "in calice" forekommer for første og siste gang hos Melanchthon i eksaminasjonsartiklene (CR 26, 7).[197] Men ettersom han ser bort fra at Melanchthon også i MBW 595.1 (betenkning for kansler Gregor Brück skrevet under den samme Torgau-konferansen?) bruker uttrykksmåten "in calice", svekkes argumentasjonen betydelig.[198]

Når det gjelder Melanchthons kamp mot opus-operatum-tenkningen og det som i visitasartiklene kan se ut som et skille mellom den ytre mottakelse av Kristi legeme og blod (manducatio corporalis) og mottakelsen av nåden og alle åndelige goder ved troen på innstiftelsesorda som løfteord, er en sammenlikning mellom siste

---

[192] MLS 3, 431,1-4

[193] Sml. MLS 5, 84ff, hvor Luther tar oppgjør med dette synet ("Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" (1533)).

[194] Dette er således bare delvis i samsvar med Melanchthons syn, slik han gir uttrykk for det i brev til Balthasar Thüring 1. halvdel av mars 1528: "Tandem veni in hanc sententiam: nec meritis seu precibus sacerdotum seu populi tribuendum esse, quod Christus det suam carnem nobis nec virtuti verborum. Id enim, ut sonat, magicum est. Hoc magis placet: caussam in institutionem conferre. Ut enim sol quotidie oritur propter ordinationem divinam; sic Christi corpus propter ordinationem divinam in ecclesia est, ubicunque ecclesia est." (MBW 662,4-9; sml. Köhler 1924B, 801.) Er Kristi ord ved innstiftelsen her forstått som konsekrasjonsord en gang for alle, er en slik tanke ikke uttalt i Unterricht, som nøyer seg med å konstatere at underet skjer, "nicht aus des Priesters verdienst / Sondern darumb / das Christus also geordenet hat / das sein leib da sey / so man communicirt" (MLS 3, 431,1-3). Luthers syn kommer til uttrykk i "Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe" (1533), sml. MLS 5, 86,13-29. Når Melanchthon mener at det er magisk tenkt når en sier at Kristus gir sitt kjød "virtuti verborum", kan angrepet på dette tradisjonelle uttrykket også oppfattes som angrep på Luthers ord i "De captivitate Babylonica ecclesiae" (1520) "uerum corpus Christi uirtute uerborum illic adesse" (MLS 2, 190,18). Se også Wisløff 1957, 154ff.

[195] Sml. Neuser 1968, 283ff.

[196] MBW 610.4 – Sml. Neuser 1968, 280ff. Maurer 1969A, 502ff, regner derimot ikke med noen motsetning til Luther her.

[197] Neuser 1968, 268f

[198] Neuser (ibid., 258f) er ellers oppmerksom på Melanchthons betenkning, som han mener er fra primo januar 1528.

del av nattverdkapitlet i henholdsvis visitasartiklene og Unterricht et for tynt grunnlag å trekke konklusjoner på.[199]

1.1.6. Kristen frihet og menneskelige tradisjoner i visitasartiklene og "Unterricht der Visitatoren"

CA 7 framholder enighet om forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene som tilstrekkelig grunnlag for kirkelig enhet. Tradisjoner, skikker og seremonier innført av mennesker, kan variere. Det å absoluttere menneskelige ordninger er etter reformatorisk syn i strid med Skriftens lære om forsoningen, rettferdiggjørelsen og den kristne frihet. Visitasartiklene og Unterricht behandler friheten i forhold til menneskelige tradisjoner i rammen av læren om den kristne frihet overhodet. Tradisjonene er relative, og friheten betyr ikke bare prinsipiell frihet *fra* å overholde skikkene, men også til å overholde dem når det kan skje uten synd. Luthersk teologi – og ikke minst i Melanchthons utforming – oppviser dermed et ordningskonservativt trekk, som gir grobunn for å komme den romersk-katolske motparten i møte. Melanchthon hadde tilegnet seg Luthers premisser at frihet og trelldom ikke utelukker hverandre gjensidig, og at oppgjøret med misbruk framfor alt må føres ut fra læren om rettferdiggjørelsen ved troen alene uten gjerninger.[200] Det første setter preg på hans forliksprosjekt, det andre på bekjennelsesprosjektet.

Visitasartiklene skjelner mellom tre trinn av kristen frihet. Først og fremst er det en åndelig frihet: "Den kristne frihet er for det første det å ha syndenes forlatelse gjennom Kristus og få Den Hellige Ånd, som vi blir befridd fra djevelens makt gjennom."[201] Denne form for frihet må det for samvittighetenes skyld undervises nøye om. Og i kampen mot syndene er det viktig å vite at en har løfte om hjelp mot kjødets svakhet og mot djevelen.[202]

For det andre er kristen frihet en frihet fra Mose lov. Ikke frihet fra dekalogen, men fra Moselovens to andre deler, "Ceremoniae et iudicialia". I iudicialia er vi henvist til leges gentilium, som er utledet av leges naturae, og disse er igjen divinae leges.[203] Men dekalogen krever iustitia cordis, som er den kristne rettferdighet (Christiana iustitia). Derfor er ikke dekalogen avskaffet. Om denne sier Herren at ikke en tøddel skal forgå. Dekalogen er innskrevet i hjertene og kan ikke utslettes.

---

[199] Også Unterricht hevder at en får syndenes forlatelse "nicht durch die eusserliche niessung / sondern durch den glauben / der durch die wort vnd zeichen erweckt wird", MLS 3, 434,23f.

[200] Se f. eks. MWA 1, 185,36 – 187,14 ("Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae", 1524).

[201] "Libertas Christiana primum haec est, habere remissionem peccatorum per Christum et consequi Spiritum sanctum, per quem liberemur a potestate diaboli." CR 26, 25

[202] Den kristne frihet innebærer "habere Spiritum sanctum et esse liberatum a potestate diaboli", heter det i Kolosserbrev-skoliene, MWA 4, 287,9f; sml. også 227,9ff; 240,7-11; 278,7ff; 279,19ff; 284,26ff.

[203] "Sunt autem tales: Neminem laedere, Suum unicuique tribuere, Ab alterius uxore abstinere, Certis legibus matrimonia contrahere, alere sobolem [= subolem], reddere gratiam, obedire magistratibus. Haec omnia Deus scripsit in animis nostris." CR 26, 26. Til forholdet mellom lex divina og lex naturalis hos den unge Melanchthon sml. Sperl 1959, 79ff; 93ff.

Frihetens laveste trinn er friheten i forhold til menneskelige tradisjoner. Gud krever ikke disse for at vi skal bli rettferdiggjorte. Men kirkelige tradisjoner og borgerlige lover er ikke sammenliknbare. Melanchthon advarer mot å forveksle kristen frihet med borgerlig lovløshet. Og han klager over at storparten av predikantene bruker mest tid på å polemisere mot menneskelige tradisjoner, selv om det er mye mer nødvendig å undervise om bot, gudsfrykt, tro, gode gjerninger og lydighet mot øvrigheten.

Unterrichts kapittel *"Von Christlicher freyheit"* skiller seg i oppbygningen tydelig fra det tilsvarende kapitlet i visitasartiklene ved at den grunnleggende friheten fra syndens skyld og djevelens makt behandles langt bredere, friheten fra Moselovens seremonilov og judisiallov – som Unterricht ellers til dels sier mye om - bare omtales kortfattet, og at læren om frihet i forhold til kirkeordninger oppsummeres nokså fyldig.

Unterricht finner liten plass for den frie viljes egne muligheter.[204] Mennesker som ikke blir bevart ved Den Hellige Ånd, er nemlig i djevelens vold. Djevelen driver dem til grove synder, en til hor, en annen til tjuveri, en tredje til mord. "Da gegen heist Christliche freyheit / das vns Christus den heiligen [G]eist zugesagt hat, damit er vns regiren vnd bewaren wil wider solchen teuflischen gewalt."[205] Læren om friheten fra syndens skyld og djevelens makt er til stor trøst for de fromme og skal ofte forkynnes. Djevelen er sterk, men Gud er større og mektigere. Folket skal formanes til å frykte og tenke på faren en er i om Gud ikke bevarer en. Men de skal også trøstes og formanes til tro og bønn for at de skal bli vernet ved Den Hellige Ånd.

Visitasartiklene deler menneskelige tradisjoner i to. Noen tradisjoner er klart i strid med Guds bud og kan ikke overholdes. En kan således ikke fortsette med messekjøp og messelesning for avdøde for pengenes skyld. Messen er et sakrament for dem som lever, ikke for de avdøde.[206] Og sølibatstradisjonen strider mot 1Kor. 7,9. Andre tradisjoner er mellomting. De må ikke holdes for nødvendige til rettferdiggjørelse. Men en del av dem tjener fred og orden i kirken, så som bestemmelser om søndag og høgtider med ulike prekenperikoper, faste samlinger og felles sang.

Skal en bryte med tradisjonene, må en gå varsomt fram av hensyn til de svake. De svake faller i to grupper. Når folk ikke vet grunnen til at tradisjoner brytes, er det mange som begynner å ringeakte både guddommelige og menneskelige

---

[204] Kapitlet *"Vom freyen willen"* (MLS 3, 444f) følger i grunntrekk det tilsvarende kapitlet i visitasartiklene. Verdslig fromhet er i prinsippet innenfor menneskets rekkevidde, kristen fromhet kommer utenfra. At den menneskelige vilje i det ytre kan rette seg etter Guds bud, er en viktig pedagogisk tese for Melanchthon. Den nedtones nok noe i Unterricht, på samme måte som den også kommer dempet til uttrykk i CA 18, men sterkere igjen i Apologien. Av det kan en nok slutte at Melanchthons syn bare i brytning med andres kommer til uttrykk i Unterricht og CA.

[205] MLS 3, 445,33f

[206] CR 26, 23. - Både Luther og Melanchthon avviser messeofferlæren fra 1520 av. Sml. MLS 2, 192ff ("De captivitate Babylonica ecclesiae") og MWA 1, 54f ("Themata circularia", sml. tese 9-11).

overleveringer.[207] Andre som ikke er tilstrekkelig undervist, tenker at den evangeliske læren må være feil, og tar avstand fra andre og nødvendige lærestykker. Å diskutere menneskelige tradisjoner ofte og mye fra prekestolen medfører fare for anstøt og er ikke til gagn. Folket bør heller oppfordres til å følge lokale skikker uten å holde dem for rettferdiggjørende.

I likhet med visitasartiklene er Unterricht i kapitlet *"Von menschlichen kirchen ordenung"* opptatt av at prestene med større flid må tale om bot, tro, gode gjerninger, gudsfrykt, bønn, og i det hele et liv etter Guds bud. "Denn solche stu(e)cke sind mehr von no(e)teten / denn am freytag fleisch essen vnd der gleichen / wiewol dasselb fu(e)r Gott vnd ym gewissen recht ist."[208] Unterricht - som visitasartiklene - har front både mot slike som mener at den kristne frihet betyr frihet fra øvrighetens lover, og mot slike som ikke er opptatt av annet enn frihet fra kirkeskikker. Predikantene skal refse slikt og kalle til bedring (besserung).

Når det gjelder menneskelige kirkeordninger, deler Unterricht dem i tre. I tillegg til den type ordninger som ikke kan overholdes uten synd, og den type ordninger som er nyttige og tjener god orden og fred, taler Unterricht om kirkeordninger som er laget for å erverve nåde for våre synder, så som fastebestemmelser og sju bønnetider. Det dreier seg om ting som i seg selv er frie, men som papistene holder for nødvendige, noe reformatorene betrakter som "teuffels lere" (sml. 1Tim. 4,1). Dette kan en la være å holde. Men generelt er Unterricht tilbakeholdende når det gjelder den praktiske avskaffelsen av tradisjoner som er fastsatt i den tro at de skal være en spesiell gudsdyrkelse som en kan forsone Gud og få nåde ved – konkret nevnes fastebestemmelser. Samtidig er den prinsipielle kritikken skarp.[209]

1.1.7. Kirketanken bak visitasartiklene og "Unterricht der Visitatoren"

Jeg har i det foregående i korthet undersøkt visitasartiklene og Unterricht idet jeg så å si har latt CA 7's ord om det som er tilstrekkelig - og det som ikke er nødvendig - til kirkens sanne enhet, retrospektivt bestemme perspektivet og latt mye konkret stoff ligge. Verken Melanchthons visitasartikler eller den offisielle "Unterricht der Visitatoren" inneholder imidlertid noen læreartikkel om kirken. Ikke desto mindre ligger en kirketenkning under visitasene og under begge skriftene. Det

---

[207] Sml.: "Nimia enim insectatio traditionum hominum, quid facit aliud, quam ut vulgus adsuescat ad omnium legum humanarum et divinarum contemptum, Non enim discernit vulgus satis inter divines et humanas leges. Itaque hoc genus scandali summe cavendum est docentibus." (CR 26, 23); "Obediendum est potestati, sed si praecipiat facere contra praecepta Dei, iam Deo plus obediendum est," (26, 24). Det siste stedet synes Melanchthon dog nærmest å tale om kirkelige myndigheter.

[208] MLS 440,10f. Sml. Luther til Wilhelm Pravest i Kiel 14. mars 1528 (WA Br. 4, 411f; ref. i Brecht II, 307f). Luther vender seg mot at noen av frihet gjør nødvendighet (necessitatem ex libertate faciunt).

[209] Prinsipielt anføres Matt. 15,9; 1Tim. 4,1 og Kol. 2,16 mot en slik meritorisk tenkning. Men i praksis er en reservert: "Doch sol man den leuten anzeigen / das man solche ordenung nicht breche / bey den leuten / die noch nicht vnterricht sind / das sie nicht geergert werden. Denn man sol nicht glewben zu nachteil der liebe / sondern die liebe zu mehren gebrauchen." MLS 3, 441,24-28. Sml. CR 26, 24f.

konstitutive og det personale står i et bestemt forhold til hverandre. Det konstitutive er Guds nådige handling med det enkelte mennesket. Denne handling foregår gjennom forkynnelsen av evangeliet sammen med dåp og nattverd som tegn på bot og tegn for troen, og på bakgrunn av Guds handling gjennom loven. Sakramentene er synlige ord, som tilskynder til bot og tro. Det personale er bestemt av rettferdiggjørelsen av troen, slik at det hierarkiske skillet mellom lekfolk og ordinerte stender og mellom de ordinerte innbyrdes prinsipielt faller bort. Sanne troende er mennesker som både har sønderknuste hjerter og tror syndenes forlatelse for Kristi skyld. Sønderknuselsen er boten som adekvat svar på loven. Troen er adekvat svar på evangeliet i streng forstand. Sammen med syndenes forlatelse får mennesket også Den Hellige Ånd, som frambringer frukt av troen. To linjer løper side om side: Forkynnelsen til bot og tro og undervisningen i den kristne lære med særlig henblikk på livsførselen. Kirkeordningene skal tjene dette. For Melanchthon er det ingen motsetning mellom det vi kan kalle oppdragelseskristendom, og det vi kan kalle vekkelseskristendom.

Forståelsen av ordet og sakramentene og av den kristne frihet innebærer klare avgrensninger mot antinomisme, anabaptisme, zwinglianisme og skolastisk teologi. Avgrensningen mot antinomismen og bevegelser på reformasjonens venstrefløy og i tillegg en konservatisme både terminologisk (så i botslæren) og ordningsmessig er samtidig et forsøk på å nedtone polariseringen mellom de evangelisk-lutherske og de romersk-katolske. For Melanchthon er det om å gjøre å samle seg om den nødvendige læren, som fremmer kristenlivet, og unngå flest mulig stridsspørsmål som kan bidra til å øke uenigheten.[210]

1.2. 1528-30 Oppgjør med gjendøperne

Siste del av 1520-tallet ble preget av de lutherske reformatorenes avgrensning mot radikale bevegelser på reformasjonens venstrefløy. Denne konkrete historien danner en stor del av bakgrunnen for *kravet om rett sakramentforvaltning som forutsetning for kirkelig enhet*. Og i den grad Melanchthon tok avstand fra disse bevegelsene, mente han å kunne manifestere en samhørighet med den romersk-katolske side. Samtidig er det i hans sakramentstenkning visse momenter som åpner for forlik med reformerte kretser til venstre for Luther. Melanchthon utformer etterhvert en egen sakramentlære, men uten å framheve spenningen i forhold til Luther.

De anabaptistiske grupperingene på reformasjonstida var i virkeligheten innbyrdes svært forskjellige.[211] Det som ytre sett forbandt dem, var at de avviste

[210] Sml. MBW 610,34-40.
[211] Se "Anabaptists", art. av James M. Stayer i OER I, 31ff.

barnedåp og praktiserte dåp av voksne. Forholdet til statssamfunnet og bruk av militærmakt kunne variere. Synet på privateiendom og eiendomsfellesskap likeså. Men generelt var de kirke- og samfunnskritiske og ble lett assosiert med opprørske bønder. Anabaptistene ble også i stor grad rekruttert fra bonde- og handverkerstendene. Samtida hadde ikke den oversikt over forskjellige retninger som dagens forskning har. Det gjelder også Luther og Melanchthon, som var mer opptatt av likheter enn forskjeller anabaptistene imellom.[212]

Luther utgav vinteren 1528 *"Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn"*[213]. 02.-23. februar 1528 holdt han dessuten fire søndags ettermiddagsprekener der han gikk inn på dåpen og barnedåpsspørsmålet.[214] Uavhengig av Luthers arbeid med "Von der Wiedertaufe" arbeidde *Melanchthon* i Jena[215] med *"Adversus anabaptistas iudicium"* (1528)[216] Både Luthers og Melanchthons skrift må ses på bakgrunn av at gjendøperbevegelsen etter bondeopprøret også nærmet seg kurfyrst Johanns land. De lutherske reformatorene og den verdslige øvrighet stod sammen om å motvirke dette.[217] I 1527 utstedte *kurfyrsten* forbud mot at andre enn regulære prester forkynte og forrettet kirkelige handlinger (noe som peker fram mot CA 14).[218] Visitasinstruksen av 16. juni 1527 gir retningslinjer for landsforvisning av heretiske

[212] Ifølge Pfister 1968, 124, oppfattet Melanchthon gjendøperne i bildet av zwickauerne som kom til Wittenberg 1521. Scheible 1997, 84, sier: Melanchthon "war der Überzeugung in Nikolaus Storch den Vater aller Wiedertäufer kennengelernt zu haben. Nach ihm beurteilte er die ganze Bewegung." Sml. MBW 868.2. I dag er det vanlig å skjelne mellom tre anabaptistiske hovedstrømninger på 1500-tallet, selv om dette er nokså forenklet. I en stilling for seg kommer Balthasar Hubmaier. En treffer noe av kjernen i de tre hovedretningene om en sier at Konrad Grebels og Michael Sattlers sveitsisk-sørtyske retning er *biblisistisk*, at Hans Denks og Hans Huts sørtyske er *spiritualistisk*, og at Melchior Hoffmanns og Jan Matthijs' nordtysk-nederlandske retning er *apokalyptisk*. Men et spiritualistisk og et apokalyptisk drag griper i høg grad over i hverandre. Et synergistisk syn som tildelte menneskets vilje en plass i frelsestilegnelsen, preget alle retningene, og Hoffmanns lære om at Kristi kjød kom direkte fra himmelen (ikke fra jomfru Maria), stod sterkt i Nord-Tyskland og Nederland. Spørsmål om skilsmisse fra ikke-anabaptistiske ektefeller og påfølgende gjengifte ble ivrig diskutert i ulike grupperinger. Om de enkelte ledere Grebel, Sattler, Denck, Hut, Hoffmann, Matthijs og Hubmaier se art. i BBKL (www.bautz.de/bbkl/) og OER; sml. også OER III, 46f ("Melchiorites") og Brecht II, 307f om Luther og Hoffmann.

[213] WA 26, (137)144-174

[214] Sml. WA 27, preken nr. 10 (s. 32-38), 12 (s. 41-45), 14 (s. 49-53) og 16 (s. 55-60), ref. av Rörer.

[215] Melanchthon oppholdt seg 1527-28 i Jena sammen med deler av kurfyrstens universitet, på grunn av epidemi i Wittenberg.

[216] MWA 1, (272)273-295. Sml. Stupperich 1957, 153-158; Oyer nytrykk, 144-154; Pfister 1968, 122-128. Stupperich 1957, 150 n. 1, kaller skriftet: "Die erste und grundlegende Schrift Melanchthons, die seinen Kampf mit dem Täufertum einleitet". Sml. Pfister 1968, 126: "Da bei den Pfarrern auf dem Lande bisweilen eine ähnliche Unklarheit über die Lehre bestand, wie sie Melanchthon 1521/22 gezeigt hatte, drängten die Wittenberger Universitätslehrer auf ein Gutachten über die Wiedertäufer." - 23. januar 1528 skrev Melanchthon til Hieronymus Baumgartner og Camerarius at han hadde avsluttet skriftet mot anabaptistene, og varslet at han ville drøfte det med Luther før han gav det ut, MBW 648.3 (til H. Baumgartner); 650.3 (til Camerarius), og snart etter møtte han både Luther og Bugenhagen, MBW Reg. 1, 290; sml. WAB 4, 372, nr. 1216 n. 7. Forordet (MBW 676 / MWA 1, 273, senest 12. mai 1528) er rettet til Friedrich Pistorius, den evangeliske abbeden ved St. Ægidien benediktinerkloster i Nürnberg, som 1525 sammen med sitt konvent hadde gitt seg inn under byrådet (Reicke 1896/1983, 818, sml. 794.826). Melanchthon lar skriftet trykke, selv om han på grunn av mange andre gjøremål ikke har hatt tid til å skrive mer utførlig.

[217] Om Luthers og Melanchthons kunnskap om anabaptistene, en kunnskap som på denne tid må ha vært nokså fragmentarisk hos begge, se drøfting i Oyer nytrykk, 239-245.

[218] For Pflege Coburg 26. februar og for kurfyrstens amt i Thüringen og Franken 31. mars. Wappler 1910, 3 (sml. Pfister 1968, 346).

prester og sekteriske lekfolk.[219] Kurfyrstens mandat 17. januar 1528 tar sikte på å stoppe anabaptistenes virke og likeså virksomhet ved tilhengere av Karlstadt og Zwingli.[220] Også andre evangeliske stender hadde problem med at anabaptismen spredte seg. Da *Bugenhagen* senere på året 1528 utarbeidet *kirkeordningen for byen Braunschweig*, kunne han bruke både Melanchthons "Adversus anabaptistas" og Luthers "Von der Wiedertaufe".[221] Kirkeordningen har et langt kapittel om dåpen med forsvar for barnedåp.[222]

1.2.1. Melanchthons "Adversus anabaptistas iudicium" (1528)

Melanchthons skrift "Adversus anabaptistas iudicium" kaster lys over hans lære om nådemidlene, omvendelsen og kirken. I de første kapitlene viderefører han sakrament- og dåpslæren slik han i grunntrekk tegner den i Loci 1521, og som vi har møtt den i 1.1.4. Deretter tar han i et langt kapitel ("De baptismo infantium") oppgjør med gjendøperne.[223] "Adversus anabaptistas" kan leses som et *utkast til revidert framstilling av sakrament- og dåpslæren i senere utgaver av Loci*.

Sakramentdefinisjonen

Melanchthon definerer et sakrament som *et guddommelig innstiftet tegn på den Guds nåde som er lovt* (signum divinitus institutum promissae gratiae Dei)[224], og siterer med tilslutning Augustins ord at sakramentet blir til når ordet kommer til elementet (Accedat verbum ad elementum, et fit sacramentum)[225]. Tingen (res) betegner den nåden som er lovt, og i ordet lover Gud nåde og innstifter tegnet. I og for seg kunne en regne med mange sakramenter ut fra denne definisjonen, f. eks. trengsel eller kjærlighetsgjerninger. Men etter vanlig skikk brukes begrepet sakrament om de to, dåp og nattverd, fordi de er "bestemte seremonier innstiftet av Gud, som er tillagt løfter om nåde"[226]. Betoningen ligger her på *seremonier*, ettersom også sakramenter i videre betydning er tegn på nåde, innsatt av Gud.[227]

Definisjonen er egnet til *avgrensning mot en antroposentrisk orientert sakramentoppfatning på reformasjonens venstrefløy*: Noen sier at sakramentene er

---

[219] MBW 558.4
[220] Pfister 1968, 348
[221] Kirkeordningen anbefaler også skrifter av forfattere i Wittenberg og Nürnberg til nærmere studium når det gjelder grunner for barnedåpen, KO VI 1/1, 356. Foruten Luthers og Melanchthons skrifter må Bugenhagen ha tenkt på Andreas Osianders "Gründliche Unterrichtung" (1528), OGA 3, (60)66-105 og Thomas Venatorius' "Pro baptismo et fide parvulorum" (1527), sml. KO VI 1/1, 356 n. 12.
[222] KO VI, 1/1, 351-356
[223] Av deres motstandere i Zürich og andre steder ble retningen kalt "Wiedertäufer, Anabaptisten, Catabaptisten", WA 26, 137.
[224] MWA 1, 274,30f
[225] MSL 35, 1840
[226] "ceremoniae quaedam divinitus institutae, quibus sunt additae promissiones gratiae" MWA 1, 275,28f
[227] Pfister 1968, 121, som framhever "eine besondere und ausdrückliche Einsetzung durch Gott", treffer ikke meningen.

innstiftet for at vi skal vise at vi tror på Kristus og innby andre til å slutte seg til Kristi lære. Men de evangelisk-lutherske mener "at sakramentene er tegn på den gudommelige vilje overfor oss, ikke bare tegn på vår bekjennelse overfor menneskene"[228]. Som ordet oppfattes av ørene, oppfattes tegnet av øynene, og begge vil opptenne troen i hjertet. Derfor sa Augustin at et sakrament er et synlig ord (visibile verbum). Det betegner det samme som ordet lover, og er som et maleri av Guds vilje, mens ordet er den guddommelige viljes stemme. Melanchthon avgrenser seg samtidig skarpt mot opus-operatum-tanken.[229] Sakramenthandlingen ses som en gjerning som ikke rettferdiggjør. Som omskjærelsen er sakramentet imidlertid tegn på et løfte som tas imot i tro, og segl på rettferdigheten av troen.[230] Boten og troen som hermenevtisk ramme gjelder også sakramentforståelsen. Sakramentene er vitnesbyrd til styrke for troen hos den botferdige:

> "Fordi vi er døpt, har vi et kjennetegn ved hvilket Kristus vitner at han forlater synder for dem som gjør bot, eller for de skremte samvittigheter, ikke mindre enn om han daglig vitnet dette ved et nytt tegn fra himmelen."[231]

Dåpen

Dåpen defineres - i realiteten sett ut fra nøkkelordet Luk. 24,47 - som *tegn på bot og syndenes forlatelse* (signum poenitentiae et remissionis peccatorum)[232]. Samtidig som den finner sted én gang for alle, betegner den bot for hele levetida. Vi skal ikke døpes på nytt hver dag, men vi skal alltid gjøre bot og frykte for Guds dom, likesom vi alltid skal reises opp og styrkes ved troen. Vi ble begravet med Kristus ved dåpen til døden slik at vi skulle forskrekkes over Guds vredes storhet. Men i skrekken må vi gripe troen og tenke på dåpen som tegn på løftet om nåde og syndenes forlatelse. Troen som reiser oss opp i frykten, er rettferdighet for Gud (iustitia coram Deo). Og som tegn på bot i betydningen dødelse (mortificatio) vitner dåpen om at plager og død ikke blir til undergang for de troende, men til salighet, og at de troendes plager, som er lagt på Kristus ved troen, er offer som tekkes Gud. "Og Kristus er herliggjort

---

[228] "sacramenta esse voluntatis divinae signa erga nos, nec tantum signa esse nostrae professionis erga homines", MWA 1, 276,3-5; sml. 289,16-19. - Luther virker her mer kategorisk. Dåpen har nok en ytre side, men den døpte går ikke dermed rundt med et synlig tegn på sin bekjennelse. Dåpen er et tegn i den vertikale dimensjonen mellom Gud og meg, ikke i den horisontale dimensjonen. Sml. WA 27, 57,20f: "Christus non ideo instituit, ut dine zwischen den leuten, sed inter [D]eum et hominem." (ettermiddagspreken 23. februar 1528); sml. ibid., 57,31-33.

[229] "Falluntur enim, qui existimant se mereri remissionem peccatorum isto opere, cum manducant Coenam Domini." MWA 1, 276,33-35. Om skolastisk opus-operatum-lære sml. Pfnür 1970, 51ff; Pfnür 2006, 111 (med n. 124) og 118; Huovinen 1997,49-52.

[230] Sml. til dette Andersen (upubl.) 2005, 11-15, om Melanchthons mer dialektisk-retoriske sakramentoppfatning til forskjell fra Luthers syn på sakramentene som effektive nådemidler.

[231] "Quia baptizati sumus, gerimus notam, qua testatur Christus se remittere peccata agentibus poenitentiam, seu territis conscientiis, non secus ac si quotidie novo signo de coelo idem testaretur." MWA 1, 277,19-22

[232] MWA 1, 277,27f

på den måten at dåpen betegner og bevitner at vi blir bønnhørt, befridd, hjulpet, herliggjort."[233]

I teologihistorien hadde *forholdet mellom Johannes' dåp og den dåpen Kristus innstiftet*, vært omstridt.[234] I Loci 1521 hadde Melanchthon drøftet forholdet mellom Johannes' dåp og Kristi dåp.[235] Han mente at begge på den ene side var tegn på bot og dødelse av kjødet (mortificatio) og på den andre side tegn på syndenes forlatelse og levendegjørelse (vivificatio). Men mens Johannes-dåpen var "tegn på den nåden som Kristus kort etter skulle forkynne"[236], er Kristi dåp "tegn på den nåden som alt er gitt"[237]. Men Kristus skulle døpe med Den Hellige Ånd og ild (Matt. 3,11), og de som var døpt med Johannes-dåpen, måtte senere døpes med Kristi dåp, som er pant og segl på at nåden er meddelt. Tegnet gir sikkerhet, men det er troen, ikke tegnet, som rettferdiggjør.

"Adversus anabaptistas" trekker ikke det samme skillet mellom Johannes-dåpen og den dåpen Kristus innstiftet, som Loci 1521 gjør.[238] I stedet går det et skille mellom Johannes og apostlene på den ene side og Kristus på den andre side, eller *mellom den ytre dåpshandlingen og den guddommelige handlingen*. Johannes og apostlene døpte bare med vann, det vil si at de forvaltet den ytre dåp og forkynte ordet. Men Kristus gjorde fyllest for våre synder, og han gir Den Hellige Ånd, ved hvem vi blir helliget, fornyet og regjert.

> "Og Den Hellige Ånd blir gitt når Gud ved ordet eller ved tegnet forskrekker og trøster og levendegjør hjertene. For både ordet og tegnet holdes fram forat Gud ved dem skal bevege hjertene, både forskrekke og ved troen oppreise dem, når de akter på ordet eller tegnet."[239]

Den ytre dåpen er etter denne tenkningen den samme og betegner og bevirker det samme enten det er Johannes, apostlene eller - om så var - Kristus selv som døper.[240] Men vi får nå ingen forklaring på at mennesker som tidligere var døpt med Johannes-dåpen, senere ble døpt til den Herre Jesu navn (sml. Apg. 19,2ff).[241]

---

[233] "Et quemadmodum glorificatus est Christus, ita significat baptismus ac testatur nos exaudiri, liberari, iuvari, glorificari." MWA 1, 280,12-14

[234] Pelikan, Tradition 4, 294. I reformasjonsårhundret kom Calvin og Trient-konsilet til å stå for motsatte oppfatninger av dette. Lærte Calvin at Johannes' og Kristi dåp var den samme (Institutiones 1559, IV, 15.7f,18), følger Trient-konsilet Augustin (sml. MSL 35, 1423f (In ev. Ioannis, tract. 5.18); 40, 255 (Enchiridion de fide, spe et charitate, 49)) og Thomas (sml. ST III q. 38 a. 3) og tar skarp avstand fra dette (Alberigo og fl., 661,22f).

[235] Pöhlmann 8.44-59 / MWA 2/1, 147,8 - 149,13; sml. Maurer 1969A, 403ff.

[236] "pro signo gratiae per Christum paulo post praedicandae", Pöhlmann 8.46 / MWA 2/1, 147,25f

[237] "pro signo iam donatae gratiae", Pöhlmann 8.46 / MWA 2/1, 147,26f

[238] Contra Oyer nytrykk, 147, som ikke ser at Melanchthon omdefinerer skillet.

[239] "Datur autem Spiritus sanctus, quando Deus vel per verbum, vel per signum perterrefacit et consolatur ac vivificat corda. Nam et verbum et signum adhibentur, ut per ea Deus moveat corda, perterrefaciat ac rursus erigat per fidem, cum intuentur vel verbum vel signum." MWA 1, 281,10-15

[240] "Nihil igitur signum externum administratum a Christo differt a signo administrato a Iohanne, idem significant et efficiunt utraque, sed personae differunt ac officia." MWA 1, 280,33-36; sml. CR 21, 472 (Loci 1535).

[241] Calvin følger den samme linjen, og han hevder at det i Apg. 19,5f ikke er tale om noen ny vanndåp (Institutiones 1559, IV, 15.18).

Melanchthon har imidlertid vekslet inn på et spor i sakramenttolkningen som peker bort fra *Luthers* syn på forholdet mellom Johannes' dåp og Kristi dåp som forholdet mellom løfte og oppfyllelse[242], men som korrelerer med *Calvins* tanke om identitet mellom dem.[243] Det peker i retning av at Melanchthon er mer reservert enn Luther til å assosiere åndsdåpen med vanndåpen og ikke har like sterke motforestillinger som Luther mot en "spiritualistisk" sakramentlære. Der Luther tenker frelsestilegnelsens ytre og indre eller åndelige side sammen, og derfor tenker ut fra et normalforhold mellom dåp og tro,[244] er Melanchthon mer tilbøyelig til å tenke på dåpen med vann og dåpen med Den Hellige Ånd hver for seg.[245] For Melanchthon er derfor Kristi dåp (vanndåpen) i seg selv ikke mer enn Johannes' dåp, en tanke som virker utfordrende på de romersk-katolske, men forbinder Melanchthon med de reformerte.[246]

Forsvar for barnedåp

I kapitlet om *barnedåp* i "Adversus anabaptistas" viser Melanchthon til de gamles vitnesbyrd om at barnedåpen er gyldig og overtatt fra apostlene[247], og advarer mot å vike fra de gamles oppfatning "uten sikre og klare vitnesbyrd i Skriften"[248]. Han hevder også at kravet om gjendåp av barnedøpte er en av flere ugudelige læresetninger som blir framsatt i det anabaptistiske miljøet. Andre er krav om eiendomsfellesskap og avskaffelse av øvrigheten.[249] Melanchthon tolker dette som uttrykk for den eskatologiske forførelsen som Kristus har forutsagt.

Løftet om nåden og om Guds rike gjelder også småbarna. Dette bygger Melanchthon for det ene på at *omskjærelsen* var for småbarn, og omskjærelsen og dåpen har det til felles at begge er tegn på nåde og frelse og på løftet om dette. For det andre bygger han på *Jesu ord i Matt. 19,14 parr.* om å la de små barna komme til han, for himlenes rike tilhører slike. I den sammenhengen poengterer han at Jesus ifølge Mark. 10,16 velsignet barna, og det må bety at han overgav dem til Faderen forat han skulle hellige og bevare dem. Men når Melanchthon tilføyer at Guds rike utvilsomt tilhørte de uskyldige barna i Betlehems-området (Matt. 2,16-18), er det i og for seg verken

[242] Sml. WA 46, 689ff (preken over Joh. 1,30-34 24. nov. 1537, publisert av Aurifaber).
[243] Melanchthon følger her kanskje Erasmus, som distanserer seg fra Augustin, som ikke skiller etter auctor baptismi, men etter genus baptismi; sml. Erasmus' "Ratio", Welzig 3, 446ff.
[244] Sml. MLS 4, 251,29 - 252,5; 253,18-22 (Bekenntnis 1528).
[245] Mens Luther i Taufbüchlein (1526) i samsvar med Joh. 3,5 relaterer gjenfødelsen og syndsforlatelsen til vannet og Den Hellige Ånd (BS, 541), og dermed til dåpen, relaterer Melanchthon i CA 2 gjenfødelsen (og syndsforlatelsen) til dåpen *og* Den Hellige Ånd (BS, 53).
[246] Sml. n. 234.
[247] Sammenliknet med Luther i "Von der Wiedertaufe" går Melanchthon mer inn på oldkirkens vitnesbyrd; sml. WA 26, 159,3f med MWA 1, 281,22-26. I 1536 heter det: "Denn was zur seligkeit not ist, das mus zuvor jnn der Christenheit, und sonderlich die zeit, da die lar reiner gewesen ist, auch bekant sein." MWA 1, 319,3-5 ("Verlegung etlicher unchristlicher Artickel, welche die Widerteuffer fürgeben"); sml. Fraenkel 1961, 185f.
[248] "sine certis et perpicuis scripturae testimoniis" MWA 1, 281,28f
[249] Dette gikk igjen i de tidlige anabaptistiske grupperingene. På slutten av skriftet kommer Melanchthon tilbake til dette og argumenterer især mot kravet om eiendomsfellesskap. På liknende måte klager Luther over tilbøyelighet til oppløsning av familie, heim og samfunnsorden blant anabaptistene, sml. WA 26, 162,38 - 163,6.

omskjærelsen eller bibeltekstens ordlyd, men snarere tolkningstradisjonen han her bygger på.[250]

Etter å ha konstatert at Guds rike også tilhører barn, spør Melanchthon hvem disse barna er. Er det alle barn, eller er det de barna som er innenfor kirken, der ordet og sakramentene er? Skriften inneholder ikke løfte om nåde til barn som står utenfor kirken (extra Ecclesiam), og der verken ordet eller sakramentene er, er heller ikke syndenes forlatelse. Av det følger "at frelsen gjelder de små barna som en bruker sakramentet på. Sakramentet er tegn og vitnesbyrd for mennesker i alle aldre - ikke bare for voksne - på den nåden som er lovt."[251] De små barna får altså syndenes forlatelse når de blir opptatt i kirken ved dåpen. Dåpsspørsmålets ekklesiologiske relevans blir tydelig ut fra den sammenhengen Melanchthon ser mellom syndsforlatelsen, sakramentet og kirken.[252]

Anabaptistene innvender at de små barna ikke forstår Guds ord. Da kan de heller ikke tro. Men dåpen forutsetter ordet og troen.[253] Melanchthon imøtegår dette med omskjærelsesanalogien og med å peke på den logiske konsekvensen av motpartens argumentasjon. Omskjærelsen av guttebarna var ikke bare et legemlig tegn, men et tegn på den ætt som var lovt, nemlig Kristus. I likhet med dåpen var omskjærelsen et tegn på Kristi nåde og rettferdigheten fra Gud. Og selv om også omskjærelsen forutsetter ordet og troen, ble barna på Guds befaling omskåret uten at de ennå forstod ordet. Konsekvensen av anabaptistenes argumentasjon må være at Guds rike enten tilhører alle små barn, eller at det ikke tilhører små barn i det hele tatt. Begge slutninger har Melanchthon alt avvist som ubibelske.

At Guds nåde blir formidlet i den kristne kirke gjennom ordet og sakramentene, og at nåden også er for barna, er bærende grunntanker i Melanchthons argumentasjon. Omskjærelsen er modelleksempel for barnedåpen. Dermed avviser han at barnedåpen skulle være uten hjemmel i Skriften. "[H]ele kirken tror at syndenes forlatelse er her hvor ordet og tegnet er."[254] Gjendøperne (Catabaptistae: de som dukker under) har ingen grunn til å bestride denne kirkens tro. De har verken skriftord eller typologi[255] som viser at syndsforlatelsen er andre steder enn der ordet og sakramentet er. De kan altså ikke forsikre at udøpte barn har syndenes forlatelse. Og da kan en ikke stole på dem. Det er farlig å godta usikre læresetninger "i strid

---

[250] "Non enim dubium est, quin regnum Dei pertinuerit ad pueros, qui sunt interfecti ab Herode, sicut significat Evangelista, citans locum Hieremiae de sanctis martyribus." MWA 1, 283,10-13. Sml. "Catholic Encyclopedia", art. "Holy Innocents" (http://www.newadvent.org/cathen/07419a.htm). Også Luther bruker beretningen som argument for barnedåp, sml. WA 26, 156,13-15 ("Von der Wiedertaufe"); WA 27, 50,33f (preken 16. februar 1528). Han tolker barnemordet korsteologisk, sml. WA 17 II, 354 (Roths festpostille, 1527) og særlig marginalnote til Matt. 2,18 i NT 1522 og senere i "Deutsche Bibel", WA DB 6, 20f: "es war ausz mit jnen" er tilsynelatende, og det samme er situasjonen for kristenheten i verdens øyne, men Gud holder den oppe.

[251] "salutem ad eos infantes pertinere, quibus adhibetur sacramentum, quod est signum ac testimonium promissae gratiae omnibus aetatibus, non tantum adultis." MWA 1, 283,29-32

[252] Sml. MWA 1, 288,19ff.

[253] "Sed inquiunt: Baptismus requirit verbum ac fidem, infantes autem, cum nihil intelligant, neque verbum habent neque fidem." MWA 1, 284,5-7

[254] "[T]ota Ecclesia credit remissionem peccatorum hic esse, ubi verbum ac signum est." MWA 1, 288,22f

[255] "neque scriptum neque pictum est ", MWA 1, 285,9

med kirkens gamle enighet, som bygger på sterke grunner fra Skriften."[256] Augustin har sagt at en bør kjempe iherdig for de små barna som ikke kan tale sin egen sak.[257] Og Melanchthon samler argumentasjonen i disse ord:

> "Ettersom syndenes forlatelse ikke er der hvor verken ord eller sakrament er, følger det at syndenes forlatelse når fram til de små barna som sakramentet, som vitner om at de når fram til syndenes forlatelse, er brukt på."[258]

Syndenes forlatelse

Med *syndenes forlatelse* tenker Melanchthon her på at arveskylden blir tatt bort. Han følger Augustin og andre som hevder at de små får forlatelse for arvesynden i dåpen. *Arvesynden* kalles corruptio humanae naturae, fordi vi fødes uten å kjenne, å frykte og å stole på Gud (sine notitia Dei, sine timore, sine fide / fiducia erga Deum).[259] Dertil kommer det syndige begjæret (concupiscentia), som er virksomt i lemmene og føder laster. Filosofene undrer seg over at folk ikke kan følge sunn fornuft (ratio recta), men er så tynget av laster. Men det kommer av naturens forderv (corruptio) etter Adams fall. Å nekte at fordervet er synd, er i strid med Skriften (Rom. 5,12; Ef. 2,3 o. a. st.), og er en oppfatning som var ukjent i kirkens første århundrer.[260] Dette peker fram mot CA 2.

Guds gjerning, ikke vår fornuft, er avgjørende

Syndenes forlatelse innebærer at skylden blir tatt bort, selv om ikke sjukdommen blir helt borte i denne verden. Barna blir mottatt i nåden, helliget og vernet, som også omskjærelsesanalogien viser. De små som ennå ikke kan bruke fornuften (ratio), drives på sin måte av Gud. Som Luther skiller Melanchthon mellom den frelsende troen p. d. e. s. og ratio og det å forstå p. d. a. s.. Verken spedbarn eller voksne blir rettferdiggjort ved ratio eller ved å forstå.

> "Det er jo heller ikke fornuften som bevirker kristelig rettferdighet hos de gamle, men Gud vekker sann frykt og viser synden hos dem som han kaller til bot, og på den andre side reiser han opp og rettferdiggjør ved troen. Den

---

[256] "contra veterem Ecclesiae consensum, qui gravissimas causas habet de scriptura sumptas." MWA 1, 285,23-25

[257] MWA 1, 288,1-3 (uten ref. til originalsted).

[258] "Cum remissio peccatorum non sit, ubi nec verbum est nec sacramentum: sequitur, ut ad illos infantes remissio peccatorum pertineat, quibus est adhibitum sacramentum, quod testatur pertinere ad remissionem peccatorum." MWA 1, 288,4-9. - I og for seg kan Melanchthons argumentasjon peke i retning ikke bare av barnedåp, men også av barnekommunion. Således kan han i denne sammenhengen nevne sakramentene i flertall: "[C]ur excludunt eos isti ab Ecclesia et a sacramentis, cum non constet remissionem peccatorum esse, ubi nec verbum est nec sacramentum." MWA 1, 289,2-4

[259] MWA 1, 285,36 - 286,1; sml. ibid. 287,5f.

[260] Arvesynden er for Melanchthon en hovedbegrunnelse for barnedåpen, og når anabaptistene fornekter læren om den, blir det en hovedanklage mot dem, som vi ser i Loci 1535; CR 21, 473.

> Hellige Ånd bevirket at Johannes merket Kristi nærvær før han var født. Slik kan også andre utvalgte barn helliges av Den Hellige Ånd uten hjelp av fornuften."[261]

Melanchthons tanke er likevel ikke at Guds ord virker på det lille barnets ubevisste liv, men at sakramentet alene er tilstrekkelig når barnet ennå ikke forstår forkynnelsen. Også dette mener han å ha dekning for gjennom omskjærelsesanalogien.[262] Anabaptistene mener at en skal døpes når en begynner å gjøre bot og tro. Må de ikke da døpe hver gang en frafallen gjør bot? Melanchthon hevder at de mangler forståelse både av tegnets tjeneste (signi officium) og botens vesen (poenitentiae natura). De ser på tegnene (sakramentene) som "vitnesbyrd for mennesker om vår tro"[263] og vet ikke at de er "vitnesbyrd om Guds vilje i forhold til oss"[264]. Om læren (doctrina) kommer før rettferdiggjørelsen, eller dåpen kommer før boten, er verken læren eller dåpen ugyldig av den grunn. Som ordet en har lært, kan vekke og styrke hjertet på et senere tidspunkt, kan også dåpen på et senere tidspunkt vekke til bot og tro. Dåpen gjelder hele livet, som bør være preget av dødelse av kjødet, oppgivelse av kjødelig sikkerhet og vekst i tro og åndelig fred i hjertet.[265] Gjendøperne er opptatt av seremonier, men tier om hva dåpen gagner. "Vi betrakter heller gagnet, og vi gir akt på døpeorda, som på underfullt vis kan reise opp og styrke skremte samvittigheter."[266] Orda om å bli døpt til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn vitner om "at Faderen og Sønnen og Den Hellige Ånd tar imot oss, og at de tar imot oss slik at selv om vi føler at vi fortjener evig vrede, og selv om vi dør, er de likevel hos oss, forlater syndene og vil gi oss nytt liv."[267]

---

[261] "Nam neque in senibus ratio efficit iustitiam Christianam, sed Deus incutit verum timorem et ostendit peccatum his, quos ad poenitentiam revocavit, eosque rursus per fidem erigit ac iustificat. Effecit Spiritus sanctus, ut sentiret Ioannes nondum natus praesentiam Christi. Ita sanctificari a Spiritu sancto et alii infantes electi sine rationis auxilio possunt." MWA 1, 287,31-38; sml. 284,5ff; CR 26, 19 (visitasartiklene). Jeg mener at Haendler 1968, 428 undervurderer dette trekket ved Melanchthons forsvar av barnedåpen.

[262] MWA 1, 288,9-16

[263] "testimonia fidei nostra apud homines", MWA 1, 289,14f

[264] "testimonia divinae voluntatis erga nos", MWA 1, 289,18

[265] Sml. Haendler 1968, 431f: "Es ist für Melanchthon wesentlich, daß die Kindertaufe unbestreitbar in der Schrift geboten und darum ius divinum ist, demgegenüber es keine Diskussion über ihre theologische Legitimität geben kann, gegen die darum auch nicht das "Sola fide" kritisch ins Feld geführt werden kann. Anders formuliert: Das "Sola fide" hat seinen Platz nicht außerhalb und im Gegensatz zum "Sola scriptura", sondern nur innerhalb seiner und zusamnmen mit ihm. Weil Melanchthon aufgrund dieses "Sola scriptura" die Kindertaufe nicht eliminieren kann, sondern sie stehen lassen muß, darum stellt sich für ihn nun die systematische Notwendigkeit, dieses kontingente Datum mit dem "Sola fide", d. h. mit dem Glauben als der conditio sine qua non heilsmächtigen Sakramentsempfanges zusammenzubringen, ohne eines von beiden aufzugeben. Dieses tut er, indem er die Taufe des parvulus mit dem Glauben des adultus verbindet und auf diesen bezieht."

[266] "Nos potius usum consideremus, ac verba baptismi intueamur, quae mirabiliter erigere et confirmare territas conscientias possunt." MWA 1, 289,39 - 290,2

[267] "quod Pater et Filius et Spiritus sanctus recipiant nos, et ita recipiant, ut quanquam sentiamus nos esse meritos aeternam iram, quanquam moriamur, tamen adsint nobis, remittant peccata, velint novam vitam donare." MWA 1, 290,4-7. - Om erfaring av synd og nåde som følelse hos Luther se Hägglund 1959, 46.50-52.

1.2.2. Luthers "Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn" (1528)

Luther ønsket å egge anabaptistiske ledere til debatt.[268] Den debatten kom ikke, og "Von der Wiedertaufe" ble stående som Luthers kampskrift mot dem. Selv om han knapt har lest det anabaptistene har utgitt, har han informasjoner om bevegelsen og en klar teft når det gjelder deres argumentasjon.[269] Luthers imøtegåelse er bredspektret: logisk, empirisk, bibelteologisk og systematisk.

Luther imøtegår i skriftet fire hovedbegrunnelser for gjendåp[270]: (1) at dåp utført i pavekirken ikke kan godtas, (2) at en ikke kan være avhengig av å tro andres vitnesbyrd om at en er døpt som liten, (3) at troen må komme før dåpen, (4) at dåp utført av en vantro døper ikke kan godtas. - Bare (2) og (3) har prinsipiell relevans for spørsmålet om barnedåp.

Sine egne argument for barnedåpen samler Luther om seks "starcke ursachen"[271]: (1) Kirken har alltid døpt små barn forat de skal bli frelst, og ingen har bevist at det er galt. (2) Ettersom kristenheten alltid har holdt fast ved barnedåpen, og dette ikke har Skriftens ord mot seg, må barnedåpen være et verk av Guds nåde. (3) Ved å velsigne mange barnedøpte med åpenbare åndelige gaver har Gud stadfestet barnedåpen. (4) Var ikke barnedåpen kristen dåp, ville kirken ha gått under, men det er umulig. (5) Det er en rekke bibelske indisier på at barnedåp er rett. (6) Dåpen er tegn på Guds pakt med folkeslagene og analog med omskjærelsen som tegn på den gamle pakt.

Luthers argumentasjon for barnedåpen er langt på veg sammenfallende med Melanchthons. Men han skiller seg fra Melanchthon

- ved å gå dypere inn på ekklesiologien,
- ved å stille trosrettferdighet og gjerningsrettferdighet skarpt opp mot hverandre,
- ved uten videre å hevde at de små barna kan tro
- ved sin frimodige bruk av empiri
- ved sitt oppgjør i dåpsprekenene med "spiritualismen".

For en del kan det henge sammen med at Luther går inn på temaer som Melanchthon ikke behandler. Men når det gjelder spørsmålet om spedbarna tror, er spenningen påtakelig. Og Melanchthons sakramentlære er ikke like tydelig avgrenset mot "spiritualismen" som Luthers.

---

[268] Luther regner med at "Vom Abendmahl Christi" blir hans siste skrift mot "sakramentererne" (sml. WAB 4, 300, nr. 1183,21f; ibid. 313, nr. 1193,12f), men at "Von der Wiedertaufe" skal være innledningen til debatt med anabatistene (sml. WAB 4, 310, nr. 1189,10f; ibid. 313, nr. 1193,14f): "Ego Sacramentariis novissima pugna congredior, et Catabaptistas attingo pro nostris confirmandis", WAB 4, 372, nr. 1215,11f (27. januar 1528 til Johann Heß); sml. WAB 4, 376, nr. 1218,3-6 (05. februar til Spalatin).

[269] Sml. WA 26, 146,8ff; se også ibid., 140. Luther er imidlertid klar over at Balthasar Hubmaier i et skrift fra 1526 har tatt han til inntekt for polemikken mot barnedåpen, ibid., 144.

[270] Sml. WA 26, 146-164.

[271] Sml. WA 26, 166-169.

Ekklesiologisk polemikk: Anabaptistene angriper Guds tempel i stedet for Antikrist

Ytre sett er kristenheten en historisk gitt størrelse som for en del er under paven. Han sitter midt i kristenheten og styrer, selv om pavedømmet ikke er allmennkirkelig resipert eller akseptert. Luther identifiserer paven med den siste tids Antikrist, som ifølge Skriften setter seg i Guds tempel (2Tess. 2,3f). Paven vil ikke holde seg til de goder han har arvet fra apostlene, men gjør djevelske tilføyelser og misbruker åndelige goder til å bryte ned Guds tempel, nemlig kristenheten. Men templet er fortsatt Guds, for Kristus holder det oppe.

Pavedømmet er altså et fremmedlegeme i kristenheten, mens kristenheten i seg selv er Kristi legeme og har alle goder og gaver som Kristi legeme skal ha: Ånden, evangeliet, troen, dåpen, nattverden, nøklene osv. "Sind wir doch auch noch alle unter dem Bapstum und haben solche Christen guter davon."[272] Som Kristus ikke forkastet alt jødene hadde og lærte, forkaster heller ikke lutheranerne alt det paven har og lærer, men de bekjenner

> "das ym Bapstum die rechte heilige schrifft sey, rechte tauffe, recht Sacrament des altars, rechte schlussel zur vergebung der sunde, recht predig ampt, rechter Cathechismus, als das Vater unser, Zehen gebot, die artickel des glawbens. Gleich wie er [dvs. paven] auch widderumb bekennet, das bey uns (wie wol er uns verdampt als ketzer) und bey allen ketzern sey die heilige schrifft, tauffe, schlussel, Catechismus etc."[273]

Luthers omtale av pavedømmet er tvetydig. Skriften påbyr ikke noe pavedømme, og da er det ikke noe guddommelig verk.[274] Tvert imot er det "durchs teuffels wirckung"[275] paven sitter i kristenheten og styrer som en tyrann, og en skal flykte fra pavedømmet. Dette dualistiske perspektivet hindrer imidlertid ikke Luther i også å hevde at pavedømmet er et verk av Guds vrede.[276] Paradoksalt nok er det ikke langt fra at Antikrist, altså paven, som en skal flykte fra, blir et kjennetegn på kirken. Sier noen på anabaptistisk hold at de ikke vil motta noe av paven, for han er Antikrist, sier Luther tvert imot at der Antikrist sitter, der er Guds tempel, nemlig den rette kristenhet. – Dette er et eksempel på Luthers korsteologi, som har både en erkjennelsesteoretisk og en eksistensiell dimensjon: Herligheten skjuler seg under sin tilsynelatende motsetning. Kristus korsfestet er både visdom og frelse (1Kor. 1). Og analogt med dette erkjennes kirken som den forfulgte og undertrykte.[277] -

[272] WA 26, 147,39f; sml. WA 27, 42,23-25 (preken 09. februar 1528). Luther søker å klargjøre hva som ligger i påstanden om at paven er Antikrist: Ikke at han sitter i Guds tempel, men at han motarbeider Kristi embete. "Non ideo dicitur antichristus, quod in Christianitate sedet, sic Christus, sed quod agit contra hoc officium et verstoret." WA 27, 43,25f. Luther skiller altså mellom Guds verk, som han mener skjer også i pavedømmet, og Antikrists ødeleggende gjerning.
[273] WA 26, 147,15-20
[274] Sml. WA 26, 152,28-30.
[275] WA 26, 148,16
[276] Sml. WA 26, 168,7-10.
[277] Se ekskurs 1: Luthers korsteologi og Melanchthons lære om korset

Tankegangen blir også et argument for barnedåp: Den rette kristenhet har uten tvil den rette dåp. "Nu sehen und ho(e)ren wir ia keine ander, denn kinder tauffe, beide unter dem Bapst, Turcken und ynn aller welt."[278]

Luther går i det hele langt i å understreke at kristenheten ikke er avhengig av sann tro og hellighet hos Ordets tjenere, men av ordet og sakramentene selv. Guds ord kan bli forkynt av vantro mennesker. "Svermerne" kan også forkynne Guds ord. "Und wer es von yhn ho(e)ret und glewbt, der wird selig, wie wol sie unheilig ketzer und lesterer Christi sind."[279] For tilhøreren kan det være farligere å høre Guds ord av hellige enn av vanhellige, for han kan komme til å henge mer ved menneskers hellighet enn ved Guds ord. Donatistene ville basere dåpen på menneskelig hellighet, men Kristus baserer den på sitt ord og bud. Om en så var døpt av Peter, kunne en ikke vite om apostelen trodde eller tvilte da han døpte, for vi kan ikke se han inn i hjertet. Vil en bygge på at døperen trodde, står en der som smør i solskinnet.[280]

Luther mener at for en del anabaptister, likesom for "die Sacraments feinde"[281], som nekter realpresensen i nattverden, blir praksis og lære bestemt av det formålet å styrte pavedømmet. Men ved å angripe barnedåpen og læren om realpresensen i nattverden er de kommet i skade for å angripe Guds tempel i stedet for Antikrist. Når gjendøpere og "svermere" ikke vil hjelpe til med å bekjempe pavens misbruk og tilsetninger, men i stedet komme med noe originalt, er det ikke Antikrist de angriper, men Guds tempel. De forfølger den arme kristenheten som er under paven i stedet for å hjelpe den. Tanken må være at de dreper sjeler ved å frata mennesker troen på sakramentenes virkekraft og Kristi nærvær i den kristenheten som er under paven.[282]

Trosrettferdighet eller gjerningsrettferdighet i dåpslæren

Ordet forkynt til tro og sakramentene rakt på Kristi befaling er konstituerende for kirken som fellesskapet av troende. Luther ser for seg at dette fellesskapet er angrepet fra mange kanter samtidig. Innbyrdes er motstanderne uenige, det gjelder både på reformasjonens venstrefløy og i pavekirken, men de er forent i motstanden mot lutheranerne. Forklaringen må være at djevelen raser og forvirrer og vil føre de kristne bort fra troen over til egne gjerninger. Konflikten med anabaptistene blir tegnet skarpt i lys av motsetningen mellom trosrettferdighet og gjerningsrettferdighet. Da djevelen så at tyskerne lærte Kristus rett å kjenne gjennom evangeliet og var rettferdige ved troen, kom han farende for å rive dem bort fra

[278] WA 26, 169,7-9
[279] WA 26, 164,6f
[280] Også i prekener 02. og 09. februar 1528 (WA 27, 32-38 og 41-45), tar Luther oppgjør med den tanken at dåpen er ugyldig dersom den døpte eller døperen ikke tror. Mot menneskers vantro setter Luther Guds ord, befaling og verk. Når det Gud har befalt, er gjort, så er det skjedd. "[W]ie wol es recht ist, ut baptizans sit bonus, noch grundt sich die tauff nicht drauff", WA 27, 42,13f. "[B]aptismus non potest falsch ghen, si modo fit, quod Christus commisit", ibid., 37,16f.
[281] WA 26, 146,34
[282] "Denn wo sie die tauffe und Sacrament recht liessen, mochten die Christen mit der seelen noch entrynnen unter dem Bapst und selig werden, wie bisher geschehen ist. Aber nu yhn die Sacrament genomen werden, mussen sie wol verloren werden, weil auch Christus selbs da durch weg genomen wird." WA 26, 149,1-4

trosrettferdigheten og få dem til å mene at gjendåp var en bedre rettferdighet. Gjendåp er for tyskerne som omskjærelse var for galaterne, som Paulus advarer mot. Pavedømme og anabaptisme blir to alen av samme stykke. Pavedømmet gjorde altergang til en lydighetsgjerning uten å lære folk å tro, og nå gjør anabaptistene dåpen til en gjerning uten i sannhet å spørre etter troen.[283] Avvisningen av anabaptistene er kompromissløs: De er sendt av Satan for å spotte Guds ord og ordning så folk ikke skal tro og bli salige. De er fugler som eter såkornet som faller ved vegen (sml. Matt. 13,4). Alle fromme kristne må for sin salighets skyld passe seg for dem.[284]

Erfaringen stadfester barnedåpen

Med stor frimodighet bruker Luther erfaringen som bevis og tolker det som er allmennkirkelig resipert og ikke har Skriften mot seg, som verk av Guds nåde. Om barnedåp ikke kan baseres på et uttrykkelig Guds ord, kan det baseres på Guds verk.

> "Denn wo man Gottes werck sihet, mus man eben so wol weichen und glewben, als wo man sein wort ho(e)ret, Es sey denn, das offentliche schrifft solch werck uns anzeige zu meiden"[285].

Var barnedåpen gal, ville ikke Gud ha latt den bli allment praktisert så lenge.[286] Og Gud har ikke bare latt barnedåpen bli allment praktisert, men han har til alle tider gitt mange som er døpt som barn, store åndelige gaver. Bibelsk typologi mener Luther å finne i at åndsutgytelsen over hedningene var bevis på at de ikke måtte holde Moseloven (Apg. 15,7ff).[287] Til denne "erfaringsteologiske" argumentasjonen knytter Luther også følgende systematiske refleksjon: Om barnedåpen ikke var rett, ville det verken vært dåp eller kristenhet i over tusen år, når nesten bare barn er blitt døpt. Men det er i strid med trosartikkelen "Jeg tror en hellig kristen kirke."[288]

---

[283] Sml. WA 26, 161f.
[284] Sml. WA 26, 171 og 173.
[285] WA 26, 168,5-7
[286] "Gleich wie nu Got erhalten hat, das die Christen ynn aller welt die Biblia fur Biblia, das Vater unser fur Vater unser, den kinder glauben fur glauben halten, Also hat er auch die kinder tauffe erhalten und nicht lassen untergehen, und doch daneben alle ketzerey sind untergangen, die viel iu(e)nger und newer sind gewest denn der kinder tauffe. Solch wunder werck Gottes zeiget an, das die kinder tauffe mus recht sein, Denn solchs hat er am Bapstum nicht geubt, welchs dazu auch ein new ding ist, aber noch nie bey allen Christen ynn aller welt also angenomen wie der kinder tauffe, Biblia, glawben, Vater unser etc." WA 26, 167,27-35
[287] Luther har også annet sted i skriftet våget å argumentere "erfaringsteologisk". Satan vil mistenkeliggjøre den lutherske læren ved å få folk til å tro at de lutherske ikke er rett døpt. "Aber an den fruchten kan man den bawm kennen", WA 26, 162,34f. De lutherske har sterkere bibelutleggere i sin midte enn pavedømmet og sektene har, og det vitner om åndelige gaver, mener Luther. Men noen av anabaptistene vil løpe fra familie og gard, vil ikke ha noen øvrighet og så videre. De lutherske holder alle stender i ære, øver troen i fred gjennom kjærligheten og gir ikke støt til opprør.
[288] Sml. WA 26, 168,27 – 169,2; WA 27, 52,18-25 (ettermiddagsprekenen 16. februar 1528).

De små tror, men blir døpt på Guds befaling

Et hovedspørsmål i konflikten med anabaptistene er forholdet mellom dåpen og troen. Anabaptistene tolker Mk 16,16 slik at troen må komme før dåpen, og mener at dåpen derfor ikke kan være for de minste.[289] *Luther er derimot viss på at de små barna kan tro, det vil si at Kristi ord skaper tro i dem.*[290] Han minner om døperen Johannes i sin mors liv, og han hevder at troen fantes i det ufødte barnet Johannes "on sprache und vernunfft"[291]. Når Kristus og hans ord er til stede i dåpen, og når Guds rike hører små barn til, må vi tro at troen og Ånden kommer i spedbarna som blir døpt.[292] *I ettermiddagsprekenen 16. februar 1528*[293] hevder Luther *at anabaptistene verken kan peke på skriftord (locus) eller på skriftanalogi (exemplum) som viser at de små ikke kan tro. Lutheranerne har derimot steder og analogier som viser at spedbarna kan tro.* Når ett lite barn, nemlig Johannes alt i sin mors liv, kunne tro, så er anabaptistenes påstand motbevist. Gjennom omskjærelsespakten med Abraham var Herren barnas Gud. Da må barna være troende. Og omskjærelsespakten overgås av dåpspakten i Kristus. Kristus vil at de små skal komme til han og få del i Guds rike (Matt. 19,14). Da kan de tro.

Men like fullt advarer Luther mot å basere dåpens gyldighet på menneskers tro. "[W]er die tauffe wil grunden auff den glawben der taufflinge, der mus nymer mehr

---

[289] Luthers kommentar til denne tredje anabaptistiske hovedbegrunnelsen opptar i WA over ni sider: 26, 154-163.

[290] Det har vært omstridt i forskningen om dette synet er en integrert del av Luthers reformatoriske lære om frelsestilegnelsen, eller om det er et "postulat" i skjæringsfeltet mellom barnedåpstradisjonen og den lutherske rettferdiggjørelseslæren og i virkeligheten et fremmedelement i hans lære. Til innføring i debatten se Huovinen 1997, 1-21. Huovinen argumenterer selv i denne monografien overbevisende nok for det første alternativet (se særlig kap. 4, "Die Wirkung der Taufe und die *fides infantium*"). Men det må vel innrømmes at Luther når han retorisk hevder sin lære, kan gripe til så forskjellige bibelske og logiske argumenter at spedbarnets tro også framtrer som rasjonalt "postulat", uten at det er uttrykk for forlegenhet.

[291] WA 26, 156,23. Sml. Luk. 1, 41ff.

[292] Alt i reformasjonens gjennombruddsfase lærte Luther at Gud helliggjør spedbarna i dåpen ved deres helt enkle tro på hans ord, MLS 2, 209,11 ("De captivitate Babylonica ecclesiae", 1520). Samtidig sier han at troen blir inngytt i de små når den troende menighet ("cui omnia possibilia sunt"; sml. Mark. 9,23) bærer dem fram og ber for dem, ibid., 221,14f. Om barnedåpen og troen se også WA 17 II, 78-88 (Fastepostillen 1525). At ordet som lyder, er det avgjørende, går fram av eksemplet med døperen Johannes i sin mors liv: ".... gleich wie Johannes ist glewbig und heilig worden, da Christus kam und durch seiner mutter mund redet, also werde das kind auch glewbig, wenn Christus ynn der tauffe zu yhm durchs teuffers mund redet, weil es sein wort, sein gepot ist, Und sein wort nicht kan umb sonst gehen." WA 26, 159,15-18. Kristus selv gir troen og Ånden ved ordet i dåpen, sml. ibid., 156,34-40: "Denn wir ko(e)nnen ia nicht leucken, das eben der selbige Christus bey der tauffe und yn der tauffe ist, Ja, er ist der teuffer selbs, der dort ynn mutter leibe zu Johannes kam, So redet er auch eben so wol bey der tauffe durch des priesters mund, als er dort durch seiner mutter mund redet. Weil er denn da ist gegenwertig, redet und teufft selbs, warum solt nicht auch der glawbe und [G]eist durch sein reden und teuffen so wol ynn das kind komen, als er dort ynn Johannem kam?" Barnets tro er ikke en antropologisk mulighet, men en Guds gave (fides infusa), som blir gitt alle spedbarn i dåpen; sml. Huovinen 1997, 78-84.90f.109f. Sml. til dette også Asheim 1961, 235-242. Etter Luthers syn er fornuften ingen forutsetning for troen, men den kan derimot være en hindring; sml. WA 27, 51,20-22; 47, 328,20-23; Asheim 1961, 240: "Weit gefehlt, daß das wache Personbewußtsein und ein gewisses Auffassungsvermögen eine Vorbedingung zum Entstehen des Glaubens ist - es ist vielmehr eher ein *Hindernis*. Die Gegner der Kindertaufe machen die Vernunft zur causa fidei, sagt Luther, während Christus uns lehrt, dass wir um so besser glauben können, wenn wir *nicht* unserer Vernunft folgen."

[293] WA 27, 49-53

kein mensch teuffen"[294]. Om noen tenker at han ikke trodde da han ble døpt som barn og derfor blir gjendøpt, kan han bli anfektet og tenke at han heller ikke trodde da han ble døpt om igjen, og slik kan det fortsette. Luther kjenner fenomenet fra skriftemålsanfektelser. "Darumb, das wir auff unser beichten uns grunden wolten, Gleich wie sich itzt die teufflinge auff yhren glawben grunden"[295]. Slikt tenderer mot ustanselig gjendåp. Det er dessuten å stole på mennesker. Om nå de små blir døpt uten tro, er ikke dermed dåpen i seg selv urett.[296] Om anabaptistene hadde rett i at de små barna ikke tror når de blir døpt, har de bare bevist at de misbruker dåpen, ikke at de trenger å bli døpt på nytt. Imidlertid omfatter dåpsbefalingen alle, og en kan ikke slutte med å døpe barn uten å kunne bevise at barnedåp er i strid med Guds ord. Anabaptistene kan ikke være sikre på at de har rett, men dermed har de urett, for i guddommelige saker må en holde fram det sikre. Holdt de seg virkelig til tro og ikke til gjerning, trengte de ikke å bli døpt på nytt.[297]

Grunn for dåpen er altså Guds befaling og vilje. At Kristus har innsatt et paktstegn bestemt for en hel verden, som også barna er en del av, er basis for barnedåpen. Samtidig er Luther ikke i tvil om at de små tror når de blir døpt, men han tillater ikke å gjøre troen til grunnlaget for dåpen.[298] En skal tro, men ikke la seg døpe "auff den glawben"[299]. Det siste er avgudsdyrkelse, for det er å bygge på sitt eget, og ikke på Guds ord alene, selv om troen er en gave fra Gud.[300] Guds ord er større enn troen. Ordet bygger ikke på troen, men troen bygger på ordet. Spørsmålet om forholdet mellom dåpen og troen er altså til sist likt spørsmålet om forholdet mellom ordet og troen.

Gud handler gjennom ytre midler

I ettermiddagsprekenen 16. februar og særlig i den han holder *23. februar*[301] tar Luther oppgjør med den tanken at ytre midler ikke bringer åndelige goder. "Spiritualistene" vil redusere dåpen til et ytre tegn som en kan bli frelst uten. Luther søker å vise at de går ut fra en bestemt grunntanke, nemlig at åndelige goder ikke

---

[294] WA 26, 154,22f
[295] WA 26, 155,4f
[296] Sml. WA 26, 159,31-38.
[297] "…, Sintemal yn der ersten tauffe das selbige wort Gottes ein mal gesprochen noch ymer bleibt und stehet, das sie dran konnen hernach gleuben, wenn sie wollen, und das wasser auch uber sie gegossen, das sie es auch hernach ym glawben fassen mugen, wenn sie wollen." WA 26, 162,9-12. - Mot slutten av skriftet tilspisser Luther sitt syn på troen som avgjørende framfor dåpen som ytre handling: "Wenn gleich yemand nie getaufft were, wuste doch nicht anders odder glewbte starck, das er recht und wol getaufft were, so wurde yhm solcher glawbe dennoch gnug sein, Denn wie er glewbt, so hat ers fur Gott, Und ist dem glewbigen alle ding mu(e)glich (spricht Christus), Und solchen kundte man nicht widderumb teuffen on fahr seines glawbens, Wie viel weniger sol man die widderumb teuffen, die gewis sind, das sie getaufft sind?" Ibid., 171,25-31
[298] "Hie stehet unser gewisser grund und feste, Nemlich, das wir uns teuffen lassen nicht darumb, das ich des glawbens gewis sey, Sondern das Gott geboten hat und haben wil." WA 26, 164,32-34
[299] WA 26, 164,39; sml. ibid. 164,40-165,1: "Es ist gar viel ein ander ding, den glawben haben und sich auff den glawben verlassen und also sich drauff teuffen lassen."
[300] Dette kan ses som en kritikk både av anabaptismen og av skolastisk habitus-lære, sml. Huovinen 1997, 146f.
[301] WA 27, 55-60

blir gitt gjennom noe ytre og legemlig, men ved Helligåndens direkte inngrep.[302] Dette er en oppfatning som ikke er hentet fra Skriften, men fra egne forestillinger. Alle skriftord som går imot denne grunntanken, blir omtolket. På den måten er kampen mot pavedømmet og mot "spiritualismen" to alen av samme stykke, nemlig kampen mot subjektiv og vilkårlig skrifttolkning.[303] Eller som Luther hevder i skriftet mot Karlstadt (1525), en tofrontskamp mot en forveksling av åndelig og legemlig.[304] Det er feil å mene at ytre ting er uten vesentlig åndelig betydning. Skapelsen er noe ytre. Det samme er inkarnasjonen og Kristi korsdød. Likeså kirken, Skriften og evangeliet som ytre preken. "Spiritualismen" går derfor ut over skapelsesforståelsen, ut over kristologien og forståelsen av frelseshistorien, ut over holdningen til Skriften og forståelsen av nådemidlene. Dåp og nattverd oppfattes som ytre kjennetegn på kristne.[305] Men ifølge Luther er ikke sakramentene tegn som en skal kjenne de kristne på, men tegn for de kristne på Guds nåde. De gjelder forholdet mellom Gud og menneske. Derimot er kjærligheten innbyrdes kjennetegn på de kristne (sml. Joh. 13,34f).[306] "Spiritualistene" gjør ikke forskjell på ytre ting forordnet av mennesker og ytre ting forordnet av Gud. *Han* har imidlertid knyttet det kristne livet til legemlige størrelser som foreldrene eller fyrsten som en skal lyde, og nesten, som en skal elske. Ytre tegn gir han for å styrke mennesker. Således ble Gideon styrket ved et ytre tegn (Dom. 6,36ff), konger i den gamle pakt ved salvingen, David ved lyden av skritt i bakatrærnes topper (2Sam. 5,24). "Slik har Kristus innsatt alle tegn, ikke bare for kjærlighetens skyld, men for at mennesket skal bli styrket og tro på han og gjennom han på Gud."[307] Dåpen er et frelsende tegn mellom Gud og mennesket, noe Luther søker å vise ved en rekke nytestamentlige steder, bl. a. Mark. 16,16; Apg. 2,38; 1Pet. 3,21. Gjennom dåpen skjer "ein wesentlich verenderung"[308], baptisanden blir en ny skapning (sml. Tit. 3,5). Gud handler alltid gjennom det ytre, legemlige. Helligånden kom i en dues skikkelse over Jesus og i ildtunger pinsedag. Troen oppstår ved at en leser eller hører. "Når han [dvs. Gud] ville gjøre noe med oss, gjorde han det gjennom ordet og legemlige ting. Og du kan ikke gi noe eksempel på at noen er blitt en kristen og har mottatt Den Hellige Ånd uten ved en ytre ting."[309]

---

[302] "fundamentum eorum: Nihil externi potest iuvare hominem, oportet solus [S]piritus sanctus faciat." WA 27, 53,8f; sml.: "Fundamentum ipsorum est hoc: Externa res non potest utilis esse ad salutem." Ibid., 56,9,f.

[303] "Nobis omnino fuit negocium cum papa, quod pro suo captu exposuit scripturam." WA 27, 56,13f

[304] WA 18,181,23-36; sml. Ebeling 1978, 88f.

[305] "Sic docent et scribunt, quod baptismus nihil aliud sit quam externum merkzeichen, per quod agnoscitur, qui sit in numero Christianorum, qui non. Sic sacramentum altaris vocant malzeichen, sicut ovis signatur vel tondetur, sic halten sie baptismum et sacramentum, non dant vim, quod valeat ad fidem vel remissionem peccatorum." WA 27, 56,3-8

[306] Dåpen er ifølge Luther ikke noe tegn "quod geht durch mundum. Sed si libenter Christianus docet, consolatur, ostendit opera charitatis, sustinet alium, hoc signum, per quod agnoscimur." WA 27, 57,33 - 58,1

[307] "Sic omnia signa Christus fecit non solum propter charitatem, sed ut homo confirmaretur et crederet in ipsum et per se in [D]eum." WA 27, 57,13-15

[308] WA 27, 60,4

[309] "Quando voluit nobiscum quid facere, per verbum fecit et res corporales. Neque exemplum dabis, qui Christianus factus et [S]piritum sanctum accepisset sine re externa." WA 27, 60,19-21

1.2.3. Spenning mellom Melanchthon og Luther / Bugenhagen i dåpslæren

Det kan se ut som om dåp og nattverd hos Melanchthon ikke utgjør noen egen del av troens innhold, men mer er å forstå som synlige ord, tegn som parallellt med det forkynte ord vekker bot og tro.[310] Melanchthon viderefører med dette en tidlig-reformatorisk tolkning av sakramentene som tegn som forsikrer om Guds løfte, et perspektiv som står i forgrunnen i CA 13. I Loci 1521 tar han utgangspunkt i Rom. 4,9ff og omtalen av omskjærelsen. Her henter han sin hermenevtiske nøkkel.[311] Når omskjærelsen ikke rettferdiggjør, men er tegn og segl på Guds frelsesvilje, kan heller ikke dåpen eller nattverden rettferdiggjøre, men er tegn og segl på Guds vilje, som samvittigheten skal holde seg til.[312] Melanchthon legger - som Luther i "De captivitate Babylonica ecclesiae" - til grunn at GT og NT taler om en og samme type tegn. I skolastikken skjelnet en mellom sakramenter i den gamle og i den nye pakt og sa at bare sakramentene i den nye pakt hadde kraft til å rettferdiggjøre.[313] Men det er troen alene som rettferdiggjør, hevder Melanchthon.[313b] Enda lengre distanserer han seg fra romersk sakramentalisme når han i "Adversus anabaptistas" setter Johannes-dåpen og den kristne dåp på lik linje fordi han skiller mellom den ytre dåpen og åndsdåpen. Dermed beveger han seg i reformert retning (Calvin), bort også fra Luthers syn på forholdet mellom Johannes' dåp og Kristi dåp som forholdet mellom løfte og oppfyllelse.

Interessen for den rette bruk av sakramentene står i forgrunnen hos Melanchthon, interessen for den rette lære om dem er mer i bakgrunnen. I "Adversus anabaptistas", som er Melanchthons første særskilte skrift om sakramentspørsmål, begynner han nærmest med å beklage at det er nødvendig å beskjeftige seg så mye med dette. Læren om boten, troen, kors og tålmod, kjærlighet og gode gjerninger er den kristne læres sentrale innhold, egnet til å fremme gudsfrykt og tro. Men nå er det så mye trette om seremonier og menneskelige tradisjoner at det overskygger det en skulle være opptatt av, og om sakramentene er det mange meninger.[314] Vi sitter med

---

[310] Om Melanchthons sakramentlære sml. Haendler 1968, 167ff. Med Herrlinger og Fraenkel viser Haendler til at Melanchthon til forskjell fra Luther i utgangspunktet tenker på et sakrament som handling (actio). Sakramentene er media salutis, verba visibilia, funksjonsidentiske med forkynnelsen. Melanchthon kan omtale sakramentene som signa på evangeliets promissio på en slik måte at de synes helt underordnet under forkynnelsen.

[311] "Abrahamum non esse iustificatum ex circumcisione, sed ante circumcisionem et citra circumcisionis meritum, accepisse vero postea circumcisionem σφραγιδα δικαιοσυνης, hoc est, sigillum, quo testaretur [D]eus Abrahamum esse iustum et quo innotesceret Abrahamo se coram [D]eo iustum esse, ne in ancipiti fluctuans conscientia desperaret." Pöhlmann 8,3 / MWA 2/1, 141,12 – 142,3

[312] "Non iustificant signa, ut Apostolus ait: "Circumcisio nihil est", ita baptismus nihil est, participatio mensae domini nihil est, sed testes sunt και σφραγιδες divinae voluntatis erga te, quibus conscientia tua certa reddatur, si de gratia, de benevolentia [D]ei erga se dubitet." Pöhlmann 8,13 / MWA 2/1, 142,32-37

[313] Sml. Pöhlmann, 323ff n. 1033.

[313b] "Sola enim fides iustificat.» Pöhlmann 8,2 / MWA 2/1, 141,9; sml. Pöhlmann 8,21 / MWA 2/1, 144,4-8.

[314] Sml. MWA 1, 273,30 – 274,29. Den samme situasjonsbedømmelse i brev til Thomas Blarer i Konstanz 23. januar 1525 (MBW 372.2-3): Karlstadt er opptatt av biting, derfor har han startet en unødig strid om realpresensen. Om mortificatio og vivificatio har han ikke noe å si. Dette får Maurer til å bryte ut: "Melanchthon erblickt also keinen Zusammenhang zwischen Rechtfertigungslehre und Abendmahlslehre; Sakrament ist ihm nicht viel mehr als eine gesetzliche Zeremonie, die Christi Willen entsprechen muss. Die Tiefe der theologische Beziehungen, die zwischen Realpräsenz, Christologie und Heilsglaube bestehen - wie sie Luther freilich erst

et inntrykk av en langt større bredde og et langt sterkere engasjement i Luthers argumentasjon. Og vi kan neppe overvurdere det forholdet at Luther ved sida av dekalogen, trosartiklene og Fadervår også behandlet sakramentene i katekismeprekener og katekismer. Dermed ble dåp og nattverd egne temaer i elementærundervisningen.[315]

Når Luther argumenterer for barnedåp med den kirkehistoriske erfaringen, har det sammenheng med synet på Guds verdensstyre og vissheten om at kirken aldri går helt under. Melanchthon synes å trekke seg tilbake til en avgrenset patristisk argumentasjon og konsentrere seg om den bibelteologiske bevisføringen. Alt under uroen i Wittenberg vinteren 1521-22 hadde Luther argumentert med kirkens uanfektede barnedåpspraksis gjennom tidene.[316] Og mens han også i Den store katekisme argumenterer med erfaringen slik han gjør det i "Von der Wiedertaufe",[317] er Melanchthon også i Loci 1535 tilbakeholdende på dette området.[318] Han konsentrerer seg om å vise at anabaptistene er heretikere, om patristiske vitnesbyrd om at barnedåp er opprinnelig, og om den bibelteologiske argumentasjonen – i første rekke ut fra to perspektiv: Guds rike og evangeliet er for barna, og det er ingen frelse utenfor kirken, der ordet og sakramentene er.[319]

Det *kan* ligge en strengere teosentrisk orientering bak Luthers argumentasjon. Har Herren sagt at hans kirke ikke skal gå under, vil han ikke la hele kirken ta feil i et livsviktig spørsmål. Har kirken vært enig om et salighetsspørsmål gjennom tidene, har den *a priori* forstått Guds ord rett. For Melanchthon kan det være mer nødvendig å påvise *a posteriori* at den har gjort det. Luther tenker teosentrisk. Gud er allmektig og uopphørlig virksom. Han virker alt i alle slik at ingenting skjer eller er virksomt uten han. Gud alene har fri vilje i vid forstand. "Det er særlig nødvendig og frelsesbringende for en kristen å vite at Gud i sin forutviten ikke gir rom for tilfeldigheter, men at han forutser, beslutter og gjennomfører alt i sin uforanderlige og evige, ufeilbarlige vilje."[320] Forutviten, vilje og verk er her ett. Dette sterke

---

1528 im grossen Bekenntnis vom Abendmahl Christi bis auf den Grund aufgedeckt hat - , bleiben ihm verschlossen. Der Supranaturalismus, den er vertritt, ist nur der Zwillingbruder des Rationalismus, den er bei Luthers Gegnern verwirft." (Maurer 1969A, 499)

[315] Unterricht foreskriver katekese om ekteskapet og sakramentene når dekalogen, Fadervår og Credo er gjennomgått, MLS 3, 451,1-3.

[316] "Ego vero video id singulari miraculo [D]ei factum, ut solus hic articulus de parvulis baptisandis nunquam fuerit negatus ne ab hereticis quidem; adeo nulla est confessio ullius in oppositum, sed e contra totius orbis constans confessio et una ad propositum. Hanc autem confessionem negare esse ecclesiae illius verae et legitimae arbitror impiissimum esse; idem enim mihi videtur atque ecclesiam negare, cum, si non esset haec, ecclesia absque dubio aliquando dedisset contrariam confessionem, cum fides ecclesiae nunquam non fuerit et nunquam non confessa fuerit quod credit." MBW 205,87-96 (13. jan. 1522 til Melanchthon)

[317] Sml. BS, 700f.

[318] Riktignok heter det: "Universalis consensus Ecclesiae omnium temporum est testimonium, quod haec ordinatio sit Apostolica." CR 21, 475

[319] Se CR 21, 472-476.

[320] "Est [-] (et) hoc imprimis necessarium (et) salutare Christiano, nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili (et) aeterna, infallibiliq(ue) uoluntate (et) praeuidet (et) proponit (et) facit." MLS 3, 190,22-24 ("De servo arbitrio", 1525); sml. ibid., 191,5f. Så fastholder Luther også det syn at Wyclifs lære om at alt skjer med nødvendighet, med urette ble fordømt av kirkemøtet i Konstanz, MLS 3, 267,12-14. Melanchthon hadde i Loci 1521 hevdet denne wyclifsk-lutherske tesen (Pöhlmann 1,19 / MWA 2/1, 10,11-13), men oppgav den i Kolosserbrev-skoliene 1527, sml. Pöhlmann, 34f n. 58.

monistiske trekket i Luthers tenkning står i en spenning til det dualistiske aspektet, som han også i høg grad går ut fra.[321] Satan blir et redskap for Guds vrede. Således kan barnedåpspraksisen forstås som et verk av Guds nåde idet den oppfyller løftet om at dødsrikets porter ikke skal få makt over Kristi kirke, og pavedømmet som et verk av Guds vrede idet det oppfyller forutsigelsen om Antikrist, som setter seg i Guds tempel. En spenning er det også mellom Luthers definisjon av kirken etter troens målestokk[322] og påstanden om at barnedøpte som Bernhard, Gerson, Hus og evangeliske på reformasjonstida har vist seg å være sanne kristne[323] I oppgjøret med Erasmus' humanistiske reformkatolisisme urgerer Luther tanken om at kirken er skjult i den forstand at vi ikke har oversikt over hvem som er sanne kristne, men kirkens lære er åpenbar i Skriften. Men i oppgjøret med anabaptistene hevder han at det kan ses på fruktene at bestemte mennesker har Den Hellige Ånd. Luther bekjemper viljefrihetslæren. Den er ikke fra himmelen, men fra jorda, den fantes hos filosofene "før Kristus kom og Ånden ble sendt fra himmelen"[324] Om hellige mennesker hevder den, tar de feil, fordi den er i strid med Skriften. Helt annerledes ser Luther på barnedåpen. Om den ikke var gyldig og virksom, ville ikke barnedøpte ha fått Den Hellige Ånd. En grunnleggende evangelisk erkjennelse i troen på Kristus - han sier "das wir ja können die Schrift auslegen und Christum erkennen, welches ohn den heiligen Geist nicht geschehen kann"[325] - synes for Luther å være det viktigste tegnet på at en har Guds Ånd. Fordi Satan motarbeider åpenbaringen, er det ingen som griper Skriftens ytre klarhet uten den indre klarhet, som er identisk med troen.[326] Og da synes det å være en underliggende korsteologisk sammenheng mellom en teoretisk og en erfaringsteologisk, en apriorisk og en aposteriorisk beskrivelse av kirken: Ukjent for verden bekjenner kirken en lære og lever et liv som ikke er av verden, men av Gud. Levende tro på Kristus er bevis på at en er hellig i Guds øyne (sanctus divino iudicio declaratus).[327] Men er spenningen med dette utliknet? Om det objektivt sett er riktig at troen og dens frukt er beviser at et menneske er hellig, er ikke dermed feilkilder i observasjonsprosessen eliminert.[328] Muligheten for hykleri tilsier at spenningen ikke er utliknet.

Det er ellers ikke vanskelig å se slektskapet mellom Melanchthons argumentasjon og Luthers i "Von der Wiedertaufe". Særmerkt for Luther er det at

---

[321] Av Luthers syn, slik det kommer til uttrykk i "De servo atrbitrio" (1525), gir det seg en monistisk tese som sier at alle er objekt for Guds drivende kraft, og en dualistisk tese som sier at resultatet avhenger av om den som drives, er god eller ond. Langs to linjer vil Luther tilrettelegge forholdet mellom Gud og det onde for tanken. Langs den ene linja dreier det seg om forholdet mellom Guds allmakt og de ondes avmakt, langs den andre linja dreier det seg om forholdet mellom Guds godhet og det ondes eksistens (teodicéproblemet).

[322] "Fides uero nullum uocat sanctum, nisi diuino iudicio declaratum, Quia fidei est, non falli. Ideo cum omnes debeamus haberi inuicem sancti, iure charitatis, nullus tamen debet sanctus decerni, iure fidei, tanquam articulus sit fidei, illum uel illum esse sanctum," MLS 3, 220,33-36 ("De servo arbitrio", 1525).

[323] Sml. WA 26, 168,12ff; BS, 700f.

[324] "antequam Christus ueniret (et) [S]piritus de coelo mitteretur," MLS 3, 215,26f.

[325] BS, 700

[326] Om Skriftens indre og ytre klarhet sml. MLS 3, 186.225ff ("De servo arbitrio", 1525). - Alfsvåg 1996, 221f, hevder at Luther i "De servo arbitrio" nettopp ser det å omhyggelig fastholde Skriftens filologiske mening som tegn på at en har Guds Ånd.

[327] Sml. n. 322.

[328] Sml. 1Kor. 4,3-5.

han tegner konflikten med anabaptistene skarpt i lys av motsetningen mellom trosrettferdighet og gjerningsrettferdighet. Men både Luther og Melanchthon bruker omskjærelsesanalogien og Jesu løfte om Guds rike til barna som begrunnelse for barnedåpen. En merker imidlertid forskjell i argumentasjonen. Luther baserer seg på misjonsbefalingen i Matt. 28 og tolker den nye pakt i analogi med Abraham-pakten og dåpen som paktstegn i analogi med omskjærelsen.[329] Melanchthon sammenlikner også dåpen med omskjærelsen, og sammenlikningen viser at løftet om nåde også gjelder små barn. Det avgjørende spørsmålet for Melanchthon er om løftet gjelder barn i all allminnelighet, eller om syndenes forlatelse er bundet sammen med kirken, der ordet og sakramentene er. Spørsmålet avgjøres nærmest ekklesiologisk ut fra tesen at det ikke er noen frelse utenfor kirken (extra ecclesiam nulla salus)[330].

I tilknytning til Neusers studie av Melanchthons nattverdlære stilte jeg ovenfor (1.1.5.) spørsmålet om det var en spenning mellom nattverdkapitlene i visitasartiklene og "Unterricht der Visitatoren", som reflekterte en spenning mellom Luther og Melanchthon. En slik spenning er tydeligere mellom Luthers "Von der Wiedertaufe" og Melanchthons "Adversus anabaptistas". Jeg har alt pekt på tendensen i Melanchthons oppfatning av *forholdet mellom vanndåpen og åndsdåpen*. I spørsmålet *om de små kan tro*, er Luther offensiv og djerv, mens Melanchthon trekker seg tilbake til vissheten om at Gud virker i dem. Melanchthon omgår spørsmålet om spedbarna tror når de verken forstår ordet eller kan bruke fornuften, men han dekker seg bak omskjærelsesanalogien.[331] Analogien viser at syndenes forlatelse gjelder for barna før de kan bruke fornuften og forstå ordet, når de altså mottar sakramentet. Mens Luther om Johannes i sin mors liv sier: "ich meine aber ia, das er gleuben kund"[332], heter det hos Melanchthon at Den Hellige Ånd gjorde at Johannes merket (sentiret) Kristi nærvær[333]. Melanchthon vil trolig unngå å si at de små tror, selv om han mener at Gud helliger og styrer de barn han tar imot i sin nåde. Hos voksne vekker Gud frykt og tro, men de små driver han *etter deres egne forutsetninger* (pro ipsorum modo)[334]. Felles for barna og de voksne er imidlertid at det ikke er ved sin fornuft de blir rettferdige.[335]

---

[329] Sml. WA 26, 158.164.169.
[330] Tesen er preget av Cyprian i striden om heretikeres og skismatikeres dåp, sml. Hvalvik 1996, 3.
[331] Sml. MWA 1, 284,5-28
[332] WA 26, 156,17
[333] MWA 1, 287,35f
[334] MWA 1, 287,30f; sml. CR 26, 19: "Nec valet argumentum, parvulos nondum habere rationem, ideo nec fidem posse habere, quia Deus agit in iis, etiamsi ratione non utantur, ---" (Visitasartiklene, 1527) - Sml. Oyer nytrykk, 150, som mener at Melanchthon ikke riktig hadde oppfattet hvilken rolle spørsmålet om troen spilte i anabaptistisk argumentasjon. - Heller ikke i et skrift mot anabaptistene under tittelen "Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Widerteuffer fürgeben" (1536), går Melanchthon inn på spedbarnas tro, men hevder at Gud virker i dem "nach irer mas", se MWA 1, 316,35 - 317,4. Sml. CR 21, 475: Når også spedbarn blir født av vann og Ånd (Joh. 3,5), er Gud virksom i dem. "Nec nostrum est scrutari, quomodo Deus in eis agat." (Loci 1535). Men i Wittenberg-konkordien (1536) må Melanchthon som forfatter si at Gud i en viss forstand virker tro i dåpsbarna: "Etsi igitur nos non intelligimus, qualis sit illa actio [D]ei in infantibus, tamen certum est in eis novos et sanctos motus effici, sicut et in Iohanne i utero novi motus fiebant. Nam etiamsi non est imaginandum, quod infantes intelligant, tamen illi motus et inclinationes ad credendum Christo et diligendum [D]eum sunt aliquo modo similies motibus fidei et dilectionis. Hoc dicimus, cum infantes dicimus fidem habere.

Ifølge Luther skal en verken bli døpt på grunnlag av andres eller egen tro, men troen er den nødvendige bruken av dåpen. Og med overbevisningen om at dåpsbarna selv tror Guds ord, hadde Luther i Fastepostillen (1525) distansert seg fra den skolastiske oppfatningen at barna blir døpt på kirkens tro før de gjennom dåpen får sin egen inngytte tro, ja, til og med fra den gamle kirke, som ikke skjelnet bestemt mellom kirkens tro og barnets egen. Han kritiserte også "die bru(o)der Waldenses genennet", som sier at de døper barna på en framtidig tro, når de kan bruke fornuften.[336] "Denn der glaube mus fu(o)r oder yhe ynn der tauffe da seyn [WA: sehn], Sonst wird das kind nicht los vom teuffel und sunden."[337] Jeg finner ingen slik kritikk hos Melanchthon. Det ligger han på hjerte å poengtere at dåpen skal tilskynde til bot og tro så lenge vi lever i denne verden.[338] Og han setter barnedåpen inn i det livslange perspektivet: Den døpte gjør kanskje bot først senere, men dåpen er et varig vitnesbyrd om Guds vilje overfor oss.[339]

Med denne reserverte holdningen til å tale om tro hos de små barna, som en også synes å merke i CA 9 og Apol. 9,[340] skiller Melanchthon seg også klart fra Bugenhagen, som i kirkeordningen for byen Braunschweig beveger seg i samme tankebane som Luther.[341] *Tenker Melanchthon at troen på ordet kan komme når barna vokser til, legger Bugenhagen til grunn at menneskene er enten troende eller vantro.* Omskjærelsesanalogien og Kristi ord om å la de små barna komme til han, for Guds rike tilhører slike, er gjennomgangsargument i Bugenhagens forsvar for barnedåpen. Omskjærelsen var ikke et kjennetegn på folket til forskjell fra andre folk, men en pakt med Gud og et segl eller et sikkert tegn på rettferdigheten. Da måtte de små være troende - selv om de bare var åtte dager gamle. Og hører Guds rike de døpte barna til, må disse også være troende. Troen beror ikke på menneskelig forstand og fornuft. Den er en Guds gave ved Den Hellige Ånd. Men som Luther går også Bugenhagen inn på den tenkte mulighet at dåpsbarna ikke kan tro: Om det nå var slik at de små dåpsbarna ikke kunne tro ordet, tar likevel Gud imot dem ifølge Mark. 10,14 og regner dem til de troende. "Salich is, den Got vor gelövich achtet, wen ock de mynschen en nicht darvor achten."[342] Kristus krever at vi skal bringe barna til han (Mark. 10,14), og uten at de blir gjenfødt av vann og Den Hellige Ånd kan de ikke gå inn i Guds rike (Joh. 3,5).

Luthers fire ettermiddagsprekener viser at han er opptatt av at dåpen er Guds verk. I de to første prekenene framholder han at dåpen er gyldig selv om den døpte eller døperen ikke tror. I de to siste forsvarer han barnedåpen og hevder at de små

Ideo enim sic loquimur, ut intelligi possit, quod infantes non fiant sancti et salvi sine actione divina in ipsis." MBW 1744, latinsk tekst, linje 68-75

[335] Sml. MWA 1, 287,23-38.

[336] WA 17 II, 79-81 (Fastepostillen, 1525); sml. Huovinen 1997, 94ff.

[337] WA 17 II, 81,17f

[338] MWA 1, 277,22-25; 278,13-21; 281,16-20

[339] Sml. MWA 1, 289,15—36

[340] Sml. Pfnür 1970, 215.

[341] Kirkeordningen har selv et langt kapittel om dåpen med forsvar for barnedåp, KO VI, 1/1, 351-356. Argumentasjonen er delvis sammenfallende med Melanchthons.

[342] KO VI, 1/1, 354

kan tro, og han framholder at Gud gir åndelige gaver gjennom ytre midler. En "spiritualisme" som vil være prinsipielt uavhengig av det ytre, fysiske og jordiske har ikke rom for dåpen som frelsende nådemiddel. Men Gud knytter sitt verk til det ytre og legemlige. Luther avgrenser seg skarpt mot "spiritualismen", som han snarere synes å observere hos zwinglianerne enn hos anabaptistene. Og kan han ha en viss forståelse for kravet om voksendåp, har han ingen toleranse for fornektelse av sakramentene som guddommelige undergjerninger. "Sakramentererne" gjør dåpen til intet.[343] Melanchthon ser også at Gud handler ved ordet og har knyttet løfter til sakramentene, men synes ikke å være like opptatt av det fysiske som Herren tar i bruk når han tilbyr og gir sin nåde. Bugenhagen er på linje med Melanchthon når han skjelner mellom vanndåpen, som mennesker gir, og åndsdåpen, som Kristus gir. Men han regner nok med et tettere samband mellom de to sider ved dåpen enn det Melanchthon gjør. Også her står da Bugenhagen nærmere Luther. I vanndåpen døper utvilsomt Kristus både de små barna og andre som tror, med Den Hellige Ånd. Gjennom Ånden forlater han dem syndene, gjenføder dem til Guds barn og gir dem det evige liv.[344]

1.2.4. Spenning mellom Melanchthon og Luther om straffeforfølgelse av anabaptister

De lutherske reformatorenes teologiske oppgjør med anabaptistene falt i tid sammen med riksregjeringens kriminalisering av gjendøpere.[345] Et keiserlig mandat av 04. januar 1528 innskjerper forbudet mot gjendåp under trusel om strenge straffer.[346] Forfølgelsen av anabaptistene er et trist kapittel i historien.

Luther hadde fra før inntatt den holdning at fyrstene ikke skal bekjempe heresi med makt. I "Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1523)[347] sier han at Gud har forordnet to regimenter, det åndelige og det verdslige. Det er biskopene, ikke de verdslige fyrster, som skal kjempe mot heretikerne, og det ikke med sverdet, men med Guds ord. Ennå i 1528 gir Luther uttrykk for det samme grunnsynet som han hadde hatt fra reformasjonens gjennombruddsår. Han er imot blodig forfølgelse av anabaptistene.[348] "Mit der schrifft und Gottes wort solt man yhn

---

[343] Sml. WA 26, 173,26-29 (Oyer nytrykk, 123, misforstår Luthers tekst). Om en i sin lære fornekter sammenhengen mellom Guds ord og vannet, har en ingen ekte dåp å forrette, mener Luther, WA 37, 633,27-30 (preken 1534).

[344] KO VI, 1/1, 355

[345] Anabaptistene ble fra begynnelsen gjenstand for straffeforfølgelse. Romerretten truet med dødsstraff for gjendåp, Corpus iuris civilis, codex 1, 6, 2. Sml. Williams 1992, 360f.

[346] RTA 7/1, 177

[347] MLS 3, (25)31-71

[348] "Doch ists nicht recht, und ist mir warlich leid, das man solche elende leute so iemerlich ermordet, verbrennet und grewlich umbbringt, Man solt ia einen iglichen lassen gleuben, was er wolt, Gleubet er unrecht, so hat er gnug straffen an dem ewigen fewr ynn der hellen. Warumb wil man sie denn auch noch zeitlich martern, so ferne sie allein ym glauben yrren und nicht auch daneben auffrhurisch odder sonst der o(e)berkeit widderstreben?" WA 26, 145,22 - 146,4 (Når Oyer nytrykk, 137, sier at Luther ikke var helt sikker på om anabaptister kunne være rettferdige martyrer, synes det å bero på en misforståelse av spørsmålet "wie bald ists geschehen, das einer yrre wird und dem teuffel ynn strick fellet?" (WA 26, 146,5).)

weren und widder stehen, Mit fewr wird man wenig ausrichten."[349] Dertil kommer at dødsstraff medfører fare for vilkårlige dødsdommer alt etter hvem som har makten, "når vi hittil hos papistene ser at denne bestemmelsen blir misbrukt slik at uskyldig blod blir utøst i stedet for skyldig."[350] Det holder med landsforvisning.[351] Og at fyrsten har et ansvar for å hindre kirkesplittelse og opprør, sier Luther klart i forordet til "Unterricht der Visitatoren".[352]

Men det skjer endringer i Luthers og Melanchthons holdning til straffeforfølgelse av annerledes troende.[353] Endringen merkes kanskje først hos *Melanchthon*.[354] Tross Luthers advarsel og øvrig opposisjon på protestantisk side er *riksdagen i Speyer 1529* påfallende samstemmig i sin harde holdning til gjendøperne.[355] Også de protestantiske stender sluttet seg til riksdagens vedtak.[356] "Når det gjelder

[349] WA 26, 146,6f

[350] "cum adhuc apud Papistas videamus huius statuti abusu innocentem sanguinem fundi pro nocente." WAB 4, 499,1f. Ifølge Seebaß 1970, 44, n. 14, må avsnittet som er trykt som bilag i WAB 4, 498f, være en del av Luthers brev 14. juli 1528 til Link (WAB nr. 1294).

[351] WAB 4, 499

[352] MLS 3, 414,16-22

[353] I alle fall for Melanchthons vedkommende mener Hermann Pfister at synet på straffeforfølgelse av anabaptistene på 1520-tallet endrer seg i korrespondanse med endringen i synet på de to regimentene. Sml. ekskurset: "Die Entwicklung der Lehre Melanchthons von der Bestrafung der Ketzer, besonders der Wiedertäufer", Pfister 1968, 345-370, særskilt s. 348-350. Melanchthons teser til disputasen 25. juli 1522 (MWA 1, 168-170) synes å markere en vending fra den tanken at kirken som troens folk ikke trengte lover og menneskelige ordninger, til en mer grunnleggende positiv innstilling både til menneskelige kirkeordninger og øvrighetens medvirkning i kirkestyret. Sml. også Sperl 1959, 141ff.

[354] Sml. MBW 593.1 (16. sept. 1527 til Luther og Bugenhagen), der Melanchthon sier at "manikeere og nye arianere" i Østerrike motsetter seg "res publicae". Ekteskap går i oppløsning; ektemenn forbanner sine hustruer, hustruer går fra sine menn, barn forlater foreldrene. Melanchthon vil at Luther og Bugenhagen skal uttale seg om bruk av dødsstraff, men hevder selv at de som lærer forakt for øvrigheten, felleseie, oppløsning av ekteskap eller at barn skal forlate foreldrene, kan dømmes til døden. Derimot mener han at en ut fra oldkirkens forbilde må tåle at de avviker læremessig på andre måter.

[355] Innstillingen fra det store utvalget går ut på å forby gjendåp under trusel om straff. Sml. RTA 7/2, 1143,6-11. Motivasjonen er både religiøs og politisk. Gjendåpen er i strid med keiserlig og kirkelig lov og kan medføre opprør. Riksdagens beslutning er holdt i form av et keiserlig mandat til underordnede myndigheter og bærer datoen 23. april: RTA 7/2, 1325-27. Mandatet tar utgangspunkt i det tidligere mandatet av 04. januar 1528 og stadfester og fornyer det. Etter allmenn rett må ingen "so ein male nach christlicher ordnung getauft worden ist, sich widerumb oder zum zweiten male taufen lassen noch derselben einichen taufen" (RTA 7/2, 1325,27f). I keiserlig lov er det "bei straf des tods verpoten" (1326,1f). Gjendøperne utgjør en sekt som er fordømt og forbudt for mange hundre år siden. Som "oberster vogt und beschirmer unsers h. christlichen glaubens" (1326,4) har keiseren påbudt at stendene skal formane og advare gjendøperne og deres overmodige, forførerske og opprørerske "anhang" gjennom "euer gepot und sunst auf den canzeln durch christliche gelerte prediger getreulich und ernstlich" (1326,8f). Særlig skal framholdes at gjendøperne kan vente seg "der großen straf [G]ottes" (1326,9f), men stendene skal også motarbeide dem med verdslig straff. Av keiserlig maktfullkommenhet bestemmes det "das alle und jede widertaufer und widergetauften mann und weibspersonen verstendigs alters von natürlichem leben zum tode mit dem feuer, schwerd oder dergleichen nach gelegenheit der personen, one vorgeend der geistlichen richter inquisicion, gericht und gepracht werden" (1326,24-28), men de som tilbakekaller "iren irsal" (1326,33), er villig til bot og straff og ber om nåde, "dieselbigen mögen von irer oberkeit nach gelegenheit ires verstands, wesens, jugent und allerlei umbstende begnadet werden" (1326,35-37). Om noen ikke vil la sine barn døpe i den mening at barnedåp ikke er noe, og fastholder dette, skal han behandles som gjendøper. Benådede personer skal holdes under øvrighetens oppsikt. Om gjendøpere rømmer fra et annet territorium, skal de ikke tolereres, men straffeforfølges der de oppholder seg.

[356] Sml. RTA 7/2, 1264,12-15: "So wollen wir, was die nachfolgenden punkt, als die widertauf und den druck beruret, wie wir allwegn auf disem RT vorstanden seind, mit e. ll. und euch auch ainig sein und uns inhalts derselbigen punkt in alle wege auch geburlich zu halten wissen." (fra protesten 19. april); sml. 1287,15-18 (fra den utvidede protesten 20. april). Dette må ha vært en politisk konsesjon, som til dels har sittet langt inne.

gjendøperne, sa vi at vi bifalt deres mening", skriver Melanchthon i en rapport.[357] Til tross for en viss affinitet til spiritualistisk sakramentlære, som vi har merket, stiller han seg politisk fullstendig avvisende til anabaptistiske grupper, ja, blant lutheranerne markerer han seg med en hard strafferettslig linje. Etter hans oppfatning bør øvrigheten dømme til døden slike som fastholder åpenlyst gudsbespottende læresetninger, selv om de ikke forsvarer opprør. Åpenlys og offentlig gudsbespottelse bør straffes som andre offentlige og åpenlyse forbrytelser.[358] Melanchthons konsept innebærer at en etter mønster av Moseloven straffer religiøs kriminalitet i likhet med annen kriminalitet. Modellen søkes i det gamle Israel og i antikkens kristianiserte keiserdømme.[359] For Luther er det opprør som er grunnlag for dødsstraff, og han viser til Rom. 13.[360] For Melanchthon er også gudsbespottelse grunnlag for dødsstraff, og han viser til Moseloven. Melanchthon er altså kommet til at øvrigheten er vokter av "begge lovens tavler". Dessuten mener han at ringeakt for og passiv motstand mot lovlige borgerlige ordninger er latent opprør og inspirert av djevelen, og at øvrigheten derfor må slå strengt ned på det.

Fullt så enkelt er det likevel ikke å påvise en motsetning mellom Melanchthon og Luther. For i sin formaning til de verdslige riksstender i form av en *utlegning av Salme 82* (1530)[361] hevder også Luther at øvrigheten skal straffe heretikere som offentlig spotter Gud. Han tenker på slike som lærer mot en offentlig kristen trosartikel.[362] Luther slår her gjendøperne i hartkorn med tyrkerne som slike som fornekter Kristi guddom. Og de som lærer at Kristus ikke døde for våre synder, men at en selv må gjøre fyllest for syndene sine, spotter offentlig evangeliet og artikkelen om syndenes forlatelse. Som et tredje eksempel nevner Luther fornektelse av de dødes oppstandelse, evig liv og evig straff, som hos et økende antall nye "Saduceer und Epicurer"[363]. Dette betyr ikke at en tvinger noen til tro. Det er ikke vantroen, men "das leren und lestern"[364] som skal være forbudt. Den som vil ha beskyttelse og fellesskap blant de kristne, må respektere den kristne læren og ikke motarbeide den. Luther skjelner her overhodet ikke mellom kirken som rettssamfunn og staten som rettssamfunn. Satt på spissen: Staten er en del av kirken. Således viser han til Paulus' vegledning av Titus og Timoteus (Tit. 3,10; 1. Tim. 6,20f) når det gjelder forholdet til

[357] "De anabaptistis diximus nobis placere eorum sententiam", MBW 780,34f - I praksis varierte imidlertid holdningen til gjendøperne i ulike territorier. Kurfyrst Johann plasserte seg mellom den harde linjen som kirkefyrster, Bayern og Østerrike la seg på, og den mildere linjen i Hessen og Nürnberg. Sml. Seebaß 1970, som framholder Johannes Brenz' motstand mot bruk av dødsstraff; Scheible 1997, 84f.
[358] MBW 868 (ultimo febr. 1530 til Friedrich Myconius)
[359] Oyer nytrykk, 156, sier noe bastant: "Here was articulated a position, formed from deepest conviction, from which Melanchthon did not waver throughout the remainder of his life."
[360] Contra zur Mühlen, som mener at Luther på denne tid har sluttet seg til Melanchthons syn og ut fra Rom. 13 vil legitimere straffeforfølgelse av offentlig gudsbespottelse, LuW, 134. Men det er en tvilsom tolkning. Luther skriver til Menius og Myconius: "-, quando sunt non solum blasphemi, sed seditiossimi, sinite gladium in eos iure suo uti. Haec est enim voluntas Dei, ut iudicium acquirat, qui potestati resistit, Rom. 13." WAB 5, 244 (nr. 1532,5-7)
[361] WA 31 I, (183) 189-218. Til dateringen sml. s. 183f.
[362] "wo etliche wolten leren widder einen offentlichen artickel des glaubens, der klerlich ynn der schrifft gegru(e)ndet und ynn aller wellt gegleubt ist von der gantzen Christenheit" WA 31 I, 208,11-13
[363] WA 31 I, 208,28
[364] WA 31 I, 208,31

vranglærere og vranglære. Øvrigheten skal ikke gi rom for "viel disputirens"[365]. Kristenhetens felles trosartikler er for lengst bevist gjennom Skriften og den felles kristne bekjennelse, stadfestet med mange under, beseglet med martyrenes blod og bevitnet og forsvart i mange bøker.

Luther og Melanchthon hadde en tendens til å bedømme anabaptismen som en forlengelse av zwickauernes spiritualisme og Thomas Müntzers radikalisme.[366] Etter bøndenes og Müntzers oppstand har Luther utvilsomt regnet med en potensiell kopling mellom spiritualisme, revolusjon og anarki. Dette kan forklare noe av den endrede holdningen vi kan se også hos han.[367] De sosialrevolusjonære tendenser legitimerte kriminaliseringen. Reservasjonen mot verdslige ordninger ble trukket inn i domsgrunnlaget. Dertil kommer at fyrsten i utlegningen av Salme 82 i grunnen tenkes som vokter av begge lovens tavler, og som derfor også må straffe blasfemi og offentlig vranglære. Læretukt blir strafferett. Tolkningen av øvrighetens mandat er utvidet i forhold til tidligere. Forsåvidt er Luther enig med Melanchthon. Men det betyr ikke at han er villig til å gå med på dødsstraff for heresi. Luther minner riktignok om at Moseloven fastsetter dødsstraff ved steining for gudsbespottelse, men det er ikke dermed sagt at han mener at det skal videreføres i den nye pakts tid.[368] Henvisningen til Tit. 3,10 peker i retning av læretukt og kirketukt. Og kontekst og uttrykksmåte peker i retning av at ettersom Luther ser kirken og staten som to sider av samme ytre fellesskap, ser han også landsforvisning som en naturlig straff for den som offentlig forsvarer og fastholder heresi.[369] I fortalen til Den lille katekismen (1529) krever Luther generelt at den som vil bygge og bo i et evangelisk-luthersk samfunn, skal lære katekismen. Vil de ikke det, kan de straffes med landsforvisning.[370]

En teserekke[371], som kom i trykken i 1534, kaster lys over hvordan Melanchthons syn på regimentene gir utslag i hans holdning til anabaptistene. Han hevder at den borgerlige makt (potestas civilis) er custos totius legis forsåvidt gjelder

---

[365] WA 31 I, 209,5

[366] Oyer nytrykk, 228ff, mener at de to wittenbergerne dermed tolket anabaptistene ensidig som spiritualister og undervurderte deres biblisisme ("literalism"), slik den bl. a. kom til uttrykk i oppfatningen av Mark. 16,16 (tro før dåp) og av bergprekenen.

[367] Sml. Pfister 1968, 360.

[368] Contra Oyer nytrykk, 138.

[369] Sml. WA 31 I, 208,30-37: "Denn hie mit wird niemand zum glauben gedrungen, denn er kan dennoch wol gleuben, was er wil, allein das leren und lestern wird yhm verboten, da mit er wil Gott und den Christen yhr lere und wort nemen, und wil solchs dennoch unter der selbigen eigen schutz und gemeinschafft aller welltlichen nutzung zu yhrem schaden thun. Er gehe da hin, da nicht Christen sind, und thu es da selbs. Denn wie ich mehr gesagt: Wer bey burgern sich neeren wil, der sol das Stadrecht halten und das feld nicht schenden und schmehen odder sol sich trollen."

[370] BS, 503f. - Dødsstraff var heller ikke innenfor Luthers horisont da han 26. august 1529 skrev til Joseph Levin Metzsch og presten Thomas Pfarrer i landsbyen Mylau nær Wittenberg, WAB 5, 136-137(138) (nr. 1466 og 1467). De som tar avstand fra den evangelisk-lutherske læren, må ikke agitere for sitt syn i et lokalsamfunn som har sluttet seg til læren. Selv om de ikke deler troen, skal de være forpliktet til å komme til kirke og høre prekenen for å lære av dekalogen og katekismen hvordan de skal leve i borgersamfunnet og husstanden.

[371] Propositiones, G ij^{r} – G [H må være trykkfeil] iiij^{r} / CR 12, 696-698 (B VI)

ytre forpliktelser. Den bør straffe forbrytelser mot begge tavler.[372] Men Melanchthon poengterer at det gjelder *ytre* forbrytelser. Øvrigheten kan ikke straffe mennesker for hva de tror, men for heresi, som vil si å framsette ukristelige læresetninger og er ensbetydende med blasfemi. Melanchthon gjør forskjell mellom former for åpenlys blasfemi som tar bort dogmene, og former for misbruk, som ikke tar bort dogmene. Dette er i tråd med Luthers syn, men Melanchthon synes å ha en skarpere front mot "venstre". Det er snarere anabaptistene og andre sekter som tar bort dogmene, ikke papistene. Og som en støtte til Martin Bucers kamp mot religiøs pluralisme i Strassburg[373] heter det at den overbevisning som noen myndigheter (potestates) har, at alle sekter må tåles, gagner verken kirken eller staten.[374]

Mens moderne forskning finner at mange av anabaptistene var fredelige og politisk ufarlige, hadde Luther og Melanchthon en tendens til å skjære alle anabaptister over én kam. Johannes Brenz og andre så klart at anabaptismen ikke trengte å være opprørsk, de minnet om hvor ugjenkallelig dødsstraffen er, og formante til å være mer opptatt av at anabaptistene måtte vende om og bli frelst, enn av å straffe dem.[375] Men det er en spenning mellom Luther, som *ennå etter riksdagen i Speyer* vegrer seg mot strengere straff enn landsforvisning for offentlig heresi, og Melanchthon som forsvarer dødsstraff.[376] Luther ser nødig at anabaptister blir

---

[372] Sml. Propositiones, G ij^{v} / CR 12, 696 (B VI): "Sicut potestas ciuilis pro officio suo debet prohibere latrocinia, furta, & similia externa delicta, pugnantia cum secunda tabula, ita debet externa delicta, pugnantia cum prima tabula, prohibere & punire, sicut blasphemias, uiolatum iusiurandum, impias imprecationes & c. Quia de tota lege dictum est, Lex est iniustis posita." Sml. også Loci 1535: "Magistratum custodem esse non solum secundae tabulae; sed etiam primas tabulae, quod attinet ad externam disciplinam." CR 21, 553

[373] Sml. Greschat 1990, 129ff. Confessio Tetrapolitana ble først gjort til forpliktende lærenorm i riksbyen 04. mars 1534.

[374] I sitt brev 15. mars 1534 til Bucer om straffeforfølgelse av gjendøpere finner Melanchthon ryggdekning i Luthers utlegning av Salme 82. (MBW 1420.6) - I 1535-36 ble Melanchthon selv trukket inn i avhør av personer som var blitt arrestert under øvrighetens kamp mot anabaptismen. Han talte med varetekstfanger i Jena 01. og 06. desember 1535 (MBW 1671; 1673.2; 1674), på Leuchtenburg 13. januar (1687; 1689.1-4.6) og i Kahla 14. januar 1536 (MBW 1689.5.-8); sml. Fraenkel 1961, 185; Scheible 1997, 83f. Melanchthon søkte å overbevise de arresterte om kirkens lære, men kunne akseptere dødsdom når de nektet arveskylden hos de små barna og dermed barnedåpen og tok avstand fra at kristne kunne ha øvrighetsembeter eller avlegge ed, holdt på eiendomsfellesskap og avviste ekteskap med ikke-anabaptister. Slike læreavvik var ifølge Melanchthon opprørske (MBW 1674.2). Melanchthon anser altså mennesker som opprørske fordi de avviser CA 2, 9 og 16. Men han tenker ikke "konfesjonalistisk"; sml. MBW 1671,23-29: "Magister Philippus Melanchthon hat sie [-] gefragt, warum sie sich also nicht allein von der papistischen, Lutherischen, Zwinglischen etc. wie man sie nennet, sondern auch von der ganzen christenheith und der alten kirchen, so weith man zurucke lesen oder finden kan, absondern und ein eigen sect anfahen; dann man nie, das die kirche diese sect der widdertauffer gehabt habe, in einicher historien odder geschicht funde." Melanchthon hadde møtt en prinsipielt spiritualistisk tenkning hos anabaptistene (MBW 1671.10-12.15; 1674.5) og var overbevist om at deres læreavvik kom av vilkårlig bibeltolkning og forveksling av egne ideer med Guds tale. - Tre av fangene i Jena ble dømt til døden og halshogd 26. januar 1536; sml. Oyer nytrykk, 168 n. 4.

[375] Sml. Seebaß 1970, 46.72f.75.82f. Brenz så at mye av den anabaptistiske bevegelse utgjorde en folkelig parallell til munkevesenet med sitt eiendomsfellesskap og presteskapet med sine fritak for plikter mot øvrigheten, ibid., 46f. I vår tid har Sattlers biograf C. Arnold Snyder argumentert for at den sveitsiske anabaptismen ble avgjørende preget av benediktinske idealer gjennom den tidligere benediktinerprioren Michael Sattler (d. 1527) og hans Schleitheim-artikler (1527), OER III, 485f (med bibliografiske referanser). Naturligvis så en også i Wittenberg likheten mellom mye av anabaptismen og munkevesenet, men lot det snarest tale imot anabaptistene, sml. CR 21, 472: De innbilder seg "Christianismum esse tantum quendam externum monachatum." (Loci 1535)

[376] Spenningen kommer i relieff om Oyer nytrykk, 251, har rett i at hos Luther, ennå mer enn hos Melanchthon, overskygger revolusjonstruselen faren for oppløsning av den lutherske kirken, sml. ibid., 235.

behandlet hardere enn papister, mens Melanchthon ønsker å stå sammen med de romersk-katolske mot anabaptistene.[377]

1.2.5. Melanchthons tvetydighet

Undersøkelsen av Melanchthons oppgjør med anabaptistene har vist en dobbelt spenning mellom Luther og Melanchthon og dermed en tvetydighet hos Melanchthon. På den ene side er det en viss affinitet mellom Melanchthons augustinsk og retorisk pregede tolkning av sakramentene som tegn på Guds frelsesvilje og et spiritualistisk syn, mens Luther på si side tydeligere fastholder sakramentene som effektive nådemidler. I så måte står Luther nærmere romersk-katolsk teologi enn Melanchthon gjør. Men på den andre side har Melanchthon til forskjell fra Luther en langt mykere front mot papistene enn han har mot reformasjonens venstrefløy og især da mot anabaptistene. Melanchthon synes å ivre mer for å motvirke brudd med kirkens barnedåpspraksis enn for å utbre forståelse for dåpslæren. Og er han i allmennhet kritisk til å bryte med kirkelig praksis uten noen tvingende læremessig grunn, tar han naturligvis fullstendig avstand fra et tradisjonsbrudd bygd på fornektelse av storkirkens klassiske læretradisjon. I 1.3 vil vi se at Melanchthons tendens til spiritualisering av sakramentlæren så å si suspenderes til fordel for planen om forlik mellom lutheranerne og de tyske biskoper samtidig som han på grunnlag av egne studier synes å nærme seg Luthers posisjon. Det utelukker ikke at han kan åpne for dialog med moderate "sakramenterere".

1.3. 1529 Spenning i forhold til reformasjonsbevegelser i Strassburg og Sveits

Under riksdagen i Speyer i 1529 ble det tatt initiativ til et forsvarsforbund mellom kurfyrst Johann av Sachsen og landgrev Philipp av Hessen, de ledende fyrster på protestantisk side, samt riksbyene Nürnberg, Strassburg og Ulm. Men det var store spenninger protestantene imellom. Teologisk dreide det seg særlig om nattverdlæren og i den sammenhengen om kristologien og om vurderingen av uenigheten som sådan (noe som har stor ekklesiologisk relevans) og dessuten om synet på væpnet konflikt med keiseren. Ulike oppfatninger medførte ulike kirkepolitiske og militærpolitiske holdninger. De protestantiske stender befant seg mellom Roma - og keiseren - på den ene side og Zwingli og den sveitsiske reformasjonen på den andre side. Spørsmål om avgrensning og formidling ble ulikt besvart. Det avtegnet seg et mønster med kurfyrst Johann og landgrev Philipp på hver si side. Landgreven arbeidet for en disputas eller religionssamtale mellom

[377] Det er ifølge Oyer nytrykk, 142, ingen andre motstandere Melanchthon er så hard mot som mot anabaptistene.

lutheranere og zwinglianere mens wittenbergerne var imot slike enhetsbestrebelser og likeså imot et forsvarsforbud med sørtyskere og eventuelt sveitsere.

Gjennom det reformatoriske oppgjøret med den aristotelisk-thomistiske transsubstantiasjonslæren brast enigheten om realpresensen i nattverden innenfor augustinsk sakramenttolkning. Mens Luther og den unge Melanchthon ut fra innstiftelsesorda og oldkirkens lære hevdet at Kristi legeme og blod er til stede i brød og vin, kom Zwingli og andre til en symbolsk tolkning.[378] *For Luther styrker sakramentet troen og trøster samvittigheten gjennom Kristi gudmenneskelige nærvær. Zwingli mener at Luthers syn representerer fare for å dyrke skapningen i stedet for Skaperen og et tilbakefall til senmiddelalderlig overtro. For Luther er det om å gjøre at troen kan henge ved Guds ord uavhengig av fornuften. For Zwingli er det viktig at troen og fornuften følger hverandre.*[379]

Melanchthon hadde holdt seg i bakgrunnen under den litterære striden som hadde pågått mellom Wittenberg og Sveits fra 1525 av.[380] Men i 1529 tonet han flagg i offentligheten.[381]

1.3.1. Melanchthons åpne brev til Oekolampad april 1529

Fra Basel hadde *Johannes Oekolampad* (1482-1531) bedt Melanchthon, som var med kurfyrst Johann til riksdagen i Speyer, motvirke at zwinglianerne skulle bli fordømt som vranglærere i nattverdlæren og kristologien. *Melanchthon* svarte med et åpent brev.[382]

At Melanchthon til da har vært så taus i den indreprotestantiske nattverdstriden og snarere vært tilskuer (spectator) enn deltaker (actor), forklarer han i brevet med at han har villet vinne seg et eget ståsted og ikke bli avfeid som et talerør for Luther. Det er viktig for Melanchthon å poengtere sin *selvstendighet* i forhold til partiene. Han har ikke bare frigjort seg fra skolastikken, men tildels også fra sine venners diskusjoner, hevder han. Og han mener at den heftige offentlige striden er til skade og burde vært unngått.[383] "Det er sannelig "en altfor stor sannhet til å bli satt under debatt", og den er så mye mer i fare i disse så ville stridigheter."[384]

---

[378] Om Zwingli og Augustin se McGrath 1987/1995, 187ff.

[379] Sml. Luther Handbuch, 66f (Volker Leppin): Zwingli søkte "die Möglichkeiten Gottes geradezu definitorisch zu bestimmen", mens Luther la bibelordet og ikke en filosofisk overbevisning til grunn.

[380] Sml. Köhler 1924B, 799ff; Köhler 1953, 18f.

[381] Også tidligere hadde han gitt uttrykk for sitt grunnsyn. Se f. eks. MBW 645.

[382] MBW 775; sml. Köhler 1924B, 803f; Köhler 1953, 20f.

[383] Sml. MBW 771 (april 1529), der Melanchthon oppfordrer Johann Schwebel som forkynner til å unngå stridsspørsmål som enten ikke blir forstått av folk, eller som er lite egnet til å vekke fromhet. "Πεϱι δειπνου κυϱιακου quid opus est istis rixis? Cum fateantur omnes Christum secundum divinitatem adesse in synaxi, quid attinet discerpere humanitatem a divinitate? Quis gignit has tam callidas distinctiones?" MBW 771, 13-16

[384] "Verum illud est nimium altercando amitti veritatem, atque haec multo magis periclitatur in his tam violentis concertationibus." MBW 775, 71-73 (med et uttrykk fra Publilius Syrus' "Sententiae" 416). Sml. MBW 610.4 (23. oktober 1527 til Camerarius).

Sitt eget ståsted har Melanchthon funnet, ikke bare ved å prøve partenes argument, men også ved å undersøke hva en lærte i *oldkirken*. "For jeg ville ikke bli opphavsmann til eller forsvarer av noe nytt dogme i kirken."[385] Motstanden mot å innføre nye læresetninger korresponderer med tilflukten til den gamle kirke.[386] En må ikke lete etter utsagn hos de gamle som en kan vri til støtte for en ny og særegen oppfatning, men spørre etter *oldkirkens felles forståelse* (communis sentencia). Videre må en være seg bevisst at verdslig viten og menneskelig fornuft ikke duger til å kjenne de himmelske ting, men at en må holde seg til *Guds ord*.[387] Melanchthon viser til det *prøvede eller anfektede* menneskets erfaring, nemlig "at det ikke er noen grunn som er nok til å undervise samvittigheten når den går bort fra Guds ord."[388] Tillit til egen kløkt er farlig. Åndelige spørsmål krever ydmykhet og *vilje til å bøye seg for Guds ord i Skriften*.

Skriften skal så langt som mulig tas bokstavelig. Dersom en skal kunne legge noe annet i orda enn deres egentlige betydning (proprietas verborum), må en ha en sikker grunn (firma ratio) for det. "Når den egentlige ordlyden ikke strider mot noen trosartikkel, finnes det ikke tilstrekkelig grunn til å gå bort fra den."[389] På dette grunnlaget fastholder Melanchthon at Kristus er legemlig til stede i nattverden. Det har Skriftens vitnesbyrd for seg, og det stemmer med den gamle kirkes tro.

Nøkkelen til forståelsen av realpresensen ligger for Melanchthon i *kristologien*. I kraft av foreningen av den guddommelige og den menneskelige natur i den ene Kristus er også den menneskelige natur til stede der Kristus har tilsagt sitt nærvær.[390] Dermed angriper Melanchthon Zwinglis dogmatiske utgangspunkt, idet denne avviser tesen om communicatio idiomatum.[391] En må ifølge Zwingli skjelne mellom det som gjelder Kristi guddommelige natur, og det som gjelder hans menneskelige natur. Bare etter sin guddommelige natur kan Kristus være overalt. Etter sin menneskelige natur sitter han nå ved Faderens høgre hand, og derfor kan han ikke være legemlig til stede i nattverden.[392] Etter Melanchthons syn derimot er det uverdig å mene at Kristi menneskelige natur er stedbundet i himmelen.[393]

Som Luther holder Melanchthon Skriftens lære for avgjørende, og med Luther spør han etter den bokstavelige meningen. *Men i høgre grad enn Luther søker han vegledning i oldkirkens tolkning.* Melanchthon har dessuten større motvilje enn Luther

---

385 "Ego enim nolim alicuius novi dogmatis in ecclesia vel author vel defensor existere." MBW 775, 19f.

386 Sml. også MBW 545.2 (19. mai 1527 til Lazarus Spengler).

387 Sml. MBW 775, 52f.82-84.

388 "[...] nullam esse rationem quae conscientiam satis docere possit, cum a verbo [D]ei discesserit." MBW 775, 54f

389 "Cum proprietas verborum cum nullo articulo fidei pugnet, nulla satis magna caussa est, cur eam deseramus." MBW 775, 45f; sml. linje 22f.

390 Sml. MBW 775, 41-43.

391 På empirisk, eksegetisk og dogmatisk grunnlag distanserte Zwingli seg fra Luther. I et tysk skrift for en bredere leserkrets februar 1526 (CR 91, 789-862) gikk Zwingli til angrep på romersk og luthersk nattverdoppfatning, i noen grad også erasmiansk (sml. Gäbler 1983, 483ff). Han legger til grunn en augustinsk-tidligskolastisk sakramentdefinisjon (zeichen eins heiligen dings) og skiller mellom brød og vin som symboler og Kristi legeme og blod på korset.

392 Identiteten mellom den jordiske Jesus og den himmelfarne er viktig for Zwingli. At en som er et menneske som oss, sitter ved Faderens høgre hand er kilde til trøst og visshet om evig liv.

393 MBW 775, 48-50

mot offentlig diskusjon om noe som i hans øyne er en opplagt sannhet for troen. I stedet for slik strid ønsker han en *samtale mellom gode menn* (boni viri). Ut fra den appellen han på denne tid retter til kong Ferdinand, idet han dediserer en planlagt Daniel-kommentar til han, er det grunn til å tro at han ser for seg en kommisjon av humanistisk dannede lutherske og reformorienterte romersk-katolske teologer, som kan avgjøre striden på grunnlag av kirkens gamle tro. En må undersøke hva som faktisk blir lært, bedømme dette og undervise om det som er rett.[394]

1.3.2. Melanchthons og Luthers holdning til Strassburg etter riksdagen 1529

Riksdagsrecessen i Speyer 1529 forbød stendene å anta eller å tillate noen lære eller sekt som rokket ved altersakramentet.[395] De protesterende stender avviste at riksdagen hadde kompetanse til å avgjøre den internprotestantiske nattverdstriden, især når saken ikke var satt på dagsorden, og de som det gjaldt, ikke hadde fått forklare seg. Saken måtte henvises til konsilet.[396] Melanchthon kjente på et dilemma. På den ene side var han overbevist om at ikke bare sveitsiske byer, men også en sørtysk riksby som Strassburg var heretisk i synet på nattverden. Men på den andre side holdt han det for et ufravikelig naturrettslig krav at ingen kan dømmes uten å ha fått forklare seg.[397] Kursachsens solidaritet med Strassburg og Philipp av Hessens iver for en protestantisk forsvarsallianse medfører i ettertid store kvaler for den rikslojale Melanchthon.[398] "[D]er Ausdruck einer tiefen Erschütterung ist nicht zu überhören."[399] Både religiøst og politisk er faren stor.[400]

Melanchthon har i de lutherskes ettergivenhet overfor Strassburg sett en unnlatelsesynd som forårsaker en svært farlig situasjon. Fordi de nølte med å gå med på forkastelsen av zwinglianerne, utviklet riksdagen seg til en tragedie.[401] Når de ikke forkastet zwinglianismen - i vid forstand, og dermed også Strassburg -, åpnet

---

[394] Sml. MBW 769.9-10. - Kühn tolker tanken om religionssamtale mellom romerske og lutherske teologer som et alternativ til Philipp av Hessens idé om samtale mellom lutheranere og zwinglianere. Sml. Kühn 1929, 95f. Det samme gjør Fabian 1962, 46f. Men Melanchthons plan er ikke unnfanget som et svar på landgrevens ønske for å komme en religionssamtale med zwinglianerne i forkjøpet. Sml. Köhler 1953, 21; Maurer 1969A, 509. Philipp av Hessen kan heller ikke ha oppfattet dette som alternativ som utelukker hverandre, noe det jo i og for seg heller ikke gjorde. Da landgrevens offentliggjøring av protesten i Speyer kom i andre opptrykk i Marburg 11. mai, ble den utgitt sammen med Melanchthons dedikasjon til Ferdinand (RTA 7/2, 1393 n. 1) En annen sak er at Melanchthon ikke var for Philipp av Hessens prosjekt og i stedet søkte å fremme sitt eget. Melanchthons forslag fikk da også en positiv mottakelse hos den konsilvegrende pave Clemens 7. da Ferdinands representant Andrea da Burgo fortalte om det. Sml. Müller 1969, 75f.

[395] Sml. RTA 7/2, 1142,31 - 1143,2.

[396] Sml. RTA 7/2, 1282,30 - 1283,5 (fra den utvidede protesten 20. april). Protesten legger imidlertid ikke skjul på at en er uenig med de zwingliansk påvirkede.

[397] Sml. bruken av dette motivet i appellen til kong Ferdinand, MBW 769.8.

[398] Sml. MBW 780.7 (etter 14. mai, til Wilhelm Reiffenstein?); 782,4 (17. mai til Camerarius); 793.1 og 795 (11. og 14. juni til Jonas).

[399] Maurer 1969B, 32

[400] "Non [-] tantum imperium sed religio etiam periclitantur." MBW 783,16f (17. mai 1529 til Lazarus Spengler)

[401] MBW 793.1. Til Jonas skriver Melanchthon 14. juni: "Nam quae fuerit επιτασις totius conventus, praeter me et Pontanum nemo scit." MBW 795,9f. Melanchthon tolker riksdagen dramateoretisk. Den tragiske utgangen skyldtes at en begikk en alvorlig feil i den kritiske fasen, epítasis. Sml. J. Loehr 2000, 48-58.

det seg en kløft i det tyske riket, og en rasjonalistisk surdeig fikk innpass på evangelisk side. Tidligere har Melanchthon holdt en lav profil i nattverdstriden. Etter riksdagen mener han å se faren klarere enn noen andre, og har tatt kampen opp mot zwinglianismen.[402] Alt under riksdagen ble imidlertid tegningen til et protestantisk forsvarsforbund laget. 22. april inngikk Kursachsen og Hessen en foreløpig avtale med de ledende riksbyene Nürnberg, Strassburg og Ulm.[403] På Melanchthon har planene kommet nærmest som et sjokk.

> "Senere fikk jeg vite at strassburgerne ønsket å opprette et forbund med våre og deres by. Da begynte jeg å bli fryktelig urolig. For jeg ville ikke at Zwinglis dogme skulle bli forsvart av oss. Og jeg sørget over at jeg ikke straks tok initiativ til å fordømme det. Jeg tenkte at det var åpnet en mulighet for at det profane dogmet kunne snike seg bredere inn. Det kom for meg at denne saken kunne føre til at riket og religionen ble forandret. Jeg har fortsatt uendelige piner. Hvor stor makt i noen få korte stunder! Da jeg ikke ville gjøre noe mot samvittigheten, var jeg engstelig for å fordømme noe vi ennå ikke på regelrett måte hadde hørt. Og den undersøkelsen hører faktisk til på et kirkemøte. Her mener jeg at det er syndet så mye, om ikke Gud gjør godt hva vi har gjort galt."[404]

Nå gjelder det å stanse zwinglianismen, som Melanchthon mener eter om seg fra Zürich og Basel til blant annet Strassburg og Hessen.[405] Han arbeider derfor med et skrift mot den.[406] Og han skriver brev. Et umiddelbart mål for Melanchthon er å hindre at den store og rike byen *Nürnberg* går videre med planen om et forsvarsforbund der også *Strassburg* er med.[407] Og han engasjerer seg i drakampen med zwinglianerne om innflytelse på sørtyske protestantiske miljøer.[408] Til diakonen

---

[402] Se MBW 783 (17. mai 1529 til Lazarus Spengler)

[403] RTA 7/2, 1321-1324. - Kühn 1929,233f, har nok rett i at Philipp av Hessen har vært en pådriver, mens kurfyrst Johann heller har vært reservert.

[404] "Postea rescivi cupere Αργεντορατεις cum nostris et urbe vestra foedus facere. Ibi coepi horribiliter angi. Nollem enim a nobis defendi Cinglii dogma. Et in illa ipsa consternacione sensi, quantum sit vicii in illo dogmate. Dolebam item, quod non statim author damnandi fuissem. Cogitabam occasionem datam esse per quam lacius serpat βεβηλον δογμα. Veniebat in mentem hanc rem imperii et religionis mutationem adferre posse. Infinita sunt quae me adhuc excruciant. Tam parva momenta quantam vim habent! Cum ego nihil contra conscientiam fecerim, tantum timidus in damnando fui quos nondum rite audieramus. Et quidem est synodi illa cognicio. Hic tam multa ημαρτηκεναι δοκω, nisi [D]eus errata nostra corrigat." MBW 782.4 (782,38-48) (17. mai 1529 til Camerarius)

[405] Neuser 1968, 300, sier: "Zu keiner Zeit spricht Melanchthon sich mit solcher Schärfe gegen Zwinglis Lehre aus wie in der Zeit nach dem zweiten Speyerer Reichstag."

[406] MBW 780,59f; 781,17f; 782,55; sml. ibid., 800.2; 800a. I 1530 kom "Sententiae veterum de coena domini", CR 23, (727)733-752. Sml. MBW 863; 887a.2 [=801.2 i Reg. 1].

[407] Sml. de tre brev han sendte andre pinsedag, 17. mai 1529 til Hieronymus Baumgartner, Camerarius og Lazarus Spengler, alle menn med innflytelse i Nürnberg: MBW 781-783, se 782.5

[408] Således sender Melanchthon advarende brev også til Heilbronn (MBW 790; 03. juni til Johannes Lachmann), Augsburg (MBW 800.2; 20. juni til Stephan Vigilius) og Konstanz (MBW 798.2; 20. juni til Thomas Blarer). Konstanz hadde ved årsskiftet 1527-28 inngått forbund med de zwinglianske byene Zürich og Bern, og i 1529 fungerte Konstanz som bindeledd for andre sørtyske byer, deriblant Ulm, som ønsket liknende avtaler. Se Köhler 1953, 9-11.

Ulrich Wieland i Ulm, som hadde vært hans student i Wittenberg, skriver Melanchthon at han har prøvet Zwinglis lære og kommet til at den er ugudelig og gal. Den bygger nemlig ikke på Skriftens enkle mening, men på en umoden filosofi. Samvittigheten må derimot ha Guds ord å holde seg til.[409] *På samme måte som i oppgjøret om barnedåpen hevder altså Melanchthon i nattverdstriden at motpartens lære ikke lar seg bevise, mens den lutherske læren er klart hjemlet i Skriften.*

Melanchthon er presset. Samvittigheten driver han. Det er grunn til å tro at *grunnleggende holdninger og dypt forankrede oppfatninger* bestemmer handlingsmønstret. Men er det religiøse eller politiske betraktninger som har primatet?

Melanchthons beveggrunner for å motarbeide forbundsplanen har vært tolket forskjellig.[410] Johannes Kühn har uten tvil rett i at brevet til Oekolampad og dedikasjonen til Ferdinand må ses sammen.[411] Overfor Oekolampad setter Melanchthon fingeren på zwinglianernes rasjonalisme, som ikke hører heime i troens saker, men avviser ikke en dialog mellom "gode menn". Denne dialogen, som han bare svevende antyder overfor Oekolampad og uten å gå inn på landgrevens planer om en indreprotestantisk læresamtale, får klare konturer i dedikasjonen, der han ber kong Ferdinand sørge for at lærestriden blir undersøkt og avgjort av noen prøvede og lærde menn så enighet og fred kan bygge på den rensede kirkelæren.[412] At Melanchthon ønsker et bredere forlik i form av en riksreformasjon, kan det ikke være tvil om. Grunntanken, som både brevet til Oekolampad og dedikasjonen til Ferdinand viser, er ifølge Walther Köhler "die Erhaltung der kirchlichen Einheit, auf Grund der Reinheit der doctrina ecclesiastica, unter Ausschluß eines novum dogma, das mit Schrift und Tradition nicht stimmet".[413] Men, som Köhler peker på, er Melanchthon heller ikke avvisende til en samtale med zwinglianere dersom også upartiske "papister" trekkes inn.[414] I Kühns spor hevder Ekkehart Fabian at Melanchthon hadde som mål å forene tilhengere av kirkelig tradisjon med tilhengere av Luthers reformasjon, og at han innstilte seg på brudd med zwinglianerne.[415] Neuser mener at det ikke er av læremessige, men av politisk-etiske grunner Melanchthon går så sterkt imot forbundsplanen. Melanchthon har ikke endret oppfatning i nattverdstriden, men han har knyttet forhåpninger til aktører på romersk-katolsk side som gikk inn for forlik med protestantene. Et forbund til militært forsvar av reformasjonen var et revolusjonært tiltak, og det betød at protestantene i stedet for å søke kirkelig enhet nå satte seg opp mot sin keiser og splittet det tyske riket. "Für Melanchthon ist damit das Christentum überhaupt bedroht; denn er sieht das Evangelium immer im Zusammenhang mit der christlichen Kultur und dem christlichen Staat."[416] Eike Wolgast betegner det som et aksiom for Melanchthon at riket og kirken, imperium og ecclesia, hører sammen.[417] Splittelsen på selve riksdagen mellom flertallet og protestantene var for

---

409 MBW 800a,8f (20. juni 1529); sml. 798,10f.
410 Sml. Kühn 1929, 93ff; Köhler 1953, 21ff; Fabian 1962, 46ff.56ff; Neuser 1968, 300ff; Maurer 1969A, 506ff; Maurer 1969B; Wolgast 1977, 127f; N. Kuropka 2002, 200ff.
411 Kühn 1929, 94
412 Se MBW 769.8-10; 775.6.
413 Köhler 1953, 21
414 Se MBW 777.1-2; sml. Köhler 1953, 21-23; sml. også Maurer 1969B, 27f.
415 Sml. Fabian 1962, 47.56f.
416 Neuser 1968, 302
417 Wolgast 1977, 127

Melanchthon "en skrekkelig ting (res horribilis)".[418] Wilhelm Maurer peker på at Melanchthon for å oppnå enighet prinsipalt ønsket et konsil og subsidiært en autorisert religionssamtale.[419] Og i likhet med Neuser mener Maurer at Melanchthons heftige teologiske polemikk mot zwinglianismen ble provosert fram av forbundsplanene: "Die Abendmahlsfrage ist für Melanchthon keine Lehrfrage mehr, sie ist in erster Linie ein Politikum geworden."[420] Hans samvittighetskvaler springer ikke ut av det læremessige, men av det politiske ansvaret.

Nå er det imidlertid innlysende at Melanchthon ser på den læremessige uenigheten mellom lutheranere og strassburgere som et uoverstigelig hinder for en politisk allianse. En må ikke slutte avtale om å forsvare en ugudelig mening (impia sentencia) eller å støtte dem som følger en ugudelig læresetning (impium dogma), forat ikke giften (venenum) skal spre seg videre.[421] Og forlik med Zwingli synes å være utenfor rekkevidde.[422] Men det er også tydelig at Melanchthons sterke uro gjelder både religion og politikk, kirke og rike. Er den dobbelte uroen to sider av samme sak, eller springer den ut av to grunnmotiv, et religiøst og et politisk, eller et dogmatisk og et etisk? Det er påfallende at Melanchthon ikke så mye er oppbragt over riksdagsresessen som over lutheranernes kirkepolitiske holdning, som han oppfatter seg som medansvarlig for.[423] Stikk i strid med Melanchthons ønske om en riksreformasjon, var lutheranerne og zwinglianerne på veg inn i et skjebnefellesskap. Som Nicole Kuropka peker på, var Melanchthon på den ene side opptatt av at rasjonalistiske betraktninger ikke må styre teologien, og på den andre side av at evangeliet ikke legitimerer at en omstyrter samfunnsordningen. På reformasjonens

---

[418] MBW 772.1

[419] Maurer 1969B, 27

[420] Maurer 1969A, 507. Sml. på den andre side Maurer 1969B, 34: Melanchthons "Gewissensnot erwuchs ihm nicht in erster Linie angesichts der politischen Folgen; sie bestand weiter, als diese schon längst im Abklingen begriffen waren. ... Wenn also Ende Juli eine gewisse politische Beruhigung eintrat, Melanchthons Gewissensängste aber doch noch fortdauerten, dann können sie nicht allein in seinen politischen Besorgnissen beruhen; ihre Ursache muß tiefer liegen, d. h. aber religiös-theologisch begründet sein." Riktignok daterer nå MBW et brev til Ulrich Wieland i Ulm, som Maurer regnet for være skrevet 20. juni 1529 (Maurer 1969B, 28.30), til mars 1530, og her framholder Melanchthon sterkt den politiske faren: "Non potest verbis explicari, quantum sit periculi dubitante conscientia novum dogma serere, praesertim tale, quod non tantum ecclesiis, sed etiam omnibus rebus publicis et universo imperio horribilem mutacionem afferre possit." MBW 887a,35-38 Også i "Sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini" (1530) taler Melanchthon om fare for omveltning av kirke og rike: "Ego scio, quam leviter in tentatione excutiantur nobis e manibus, rationes illae dissentientes a scriptura, quantumvis antea visae plausibiles, Et accedit hoc in ista controversia magis, quam in aliis, quod universae Ecclesiae, ac toti imperio minatur horribilem mutationem." CR 23, 749

[421] MBW 781,9ff. Sml. MBW 797,9-12: "Utinam illa coniunctio impediatur. Nam mori malim quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. Magna, mi Hieronyme, res est, sed pauci considerant. Ego ad mortem usque vapulabo eius rei causa." (20. juni til H. Baumgartner) - Vinteren 1530 skriver Melanchthon i fortale til "Sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini" at han ikke vil bekjenne seg til et nytt dogme, som trekker med seg "maximam ruinam rerum maximarum", uten fastere vitnesbyrd, MBW 863.3. Og han utelukker egentlig eksistensen av slike vitnesbyrd: "Mitto tibi locos veterum scriptorum de coena [D]omini, ut promisi, qui testantur illos idem sensisse, quod nos sentimus, videlicet corpus et sanguinem [D]omini vere adesse in coena dominica." MBW 863,1-3; sml. linje 100-102.

[422] Sml. MBW 777,11: "Mit Zwingeln zu handeln ist gantz unfruchtbar." (Betenkning 09./10. mai for kurprinsen)

[423] Se MBW 780.7; sml. 787.

venstrefløy så han tendenser til begge deler.[424] En kan si at Melanchthon vil gi keiseren det som keiserens er, og Gud det som Guds er, ved epistemologisk og i praksis å skille mellom det området der vi er avhengige av fornuften, og det området der vi er helt avhengige av åpenbaringen, eller mellom "filosofien" og evangeliet (sml. 3.3.1.). Han vil også skille mellom kirkepolitikk og forsvarspolitikk. Lærestrid kan ikke avgjøres med militære midler. Og de protestantiske stender må ikke vende sine våpen mot keiseren.[425] Melanchthons sterke uro kan således settes på én formel. *Han er overbevist om at dersom skillet mellom troen og fornuften viskes ut, virker det ødeleggende på både evangelium og politikk, både kirke og rike, i form av rasjonalistisk teologi og militær selvtekt.* En keiserfiendtlig allianse med folk som blander evangelium og filosofi, tro og fornuft, vil han ikke ha. Det bekrefter i og for seg at skillet mellom regimen corporale og spirituale, som han formulerte i teserekken 25. juli 1522[426], er grunnleggende for Melanchthons holdning.[427] Men han vil ikke avskjære samtalen med alle zwinglianerne. Også disse har krav på å bli hørt og få sin lære prøvet og bedømt ut fra Skriften og den gamle kirkes tolkning, men en må sørge for at ingen nye læresetninger får innpass. *Melanchthon tenker ikke kynisk politisk, men ut fra ønsket om å inkludere flest mulig i fellesskap på grunnlag av den rette læren.* I praksis er det reformkatolske "papister" og moderate "sakramenterere" han ønsker å få i tale og regner med å kunne komme til enighet med.

Det sier seg selv at Melanchthon i minst like høg grad er opptatt av å motvirke at *Kursachsen* går i forbund med Strassburg som at Nürnberg gjør det. Og han får full støtte av *Luther*, som etter å ha fått høre av Melanchthon om allianseplanene, innstendig advarer kurfyrst Johann mot å gå videre med dem. Forbundsplanen springer ut av menneskelig tankegang, ikke ut av tillit til Gud, som verner sine med sin makts gode murer. Motparten kan bli provosert til å svare med å danne sin egen militærallianse, og landgreven kan bli fristet til å gå til angrep. Ennå verre er det at en gjør seg delaktig i zwingliansk sinnede alliansepartneres opprør mot Gud og sakramentet til fordømmelse av seg selv. [428]

1.3.3. De såkalte Schwabach-artiklene

[424] Sml. N. Kuropka 2002, 205-209.
[425] Melanchthon tar prinsipielt avstand fra aktiv motstand mot keiseren, MBW 872. Han kan senere sammen med Luther og andre gå tilbake på dette med den begrunnelse "das solchs der oberkeit rechte selbs geben", MBW 1091.1; sml. Wolgast 1977, 175ff.
[426] MWA 1, 168-170
[427] Sml. Sperl 1959, 146ff.
[428] WAB 5, (75)76-77(78) (nr. 1424; Luther 22. mai 1529 til kurfyrst Johann). Sml. WAB 5, 78-81 (nr. 1424 Beilage), som er en betenkning flere står bak (vnser beden(n)cken, linje 80), og bærer preg av videre refleksjon over alliansespørsmålet. Sml. Wolgast 1977, 130ff. Den bør neppe dateres senere enn til medio juni, se ibid., 130f n. 41; sml. RTA 8/1, 78f note.

Luthers og Melanchthons motstand mot forbundsplanene gjorde inntrykk på den sachsiske kurfyrsten.[429] Uten å gå i enkeltheter kan vi si at kurfyrst Johann og markgrev Georg av Brandenburg-Ansbach-Kulmbach tok mye av initiativet fra landgrev Philipp og i løpet av sommeren 1529 la egne premisser for forsvarsforbundet.[430]

For *landgreven* er uenigheten om Kristi nærvær i nattverden av underordnet betydning. Han kan ikke se at den rører ved troen og saligheten. Om han ikke deler strassburgernes nattverdoppfatning, deler han deres syn på kirkelig enhet. *Kurfyrsten* og *markgreven* arbeider derimot for å binde forbundet til luthersk lære. Det innebærer at byer som avviker i nattverdlæren, ikke kan være med. Forhandlinger med Strassburg må derfor føres slik at det ender med brudd. Og forbundet må ha en forpliktende felles trosbekjennelse med ensartet sakramentlære.[431] Felles bekjennelse blir vilkår for forbund.

I den sammenhengen kommer de såkalte *Schwabach-artiklene* inn i bildet.[432] *Disse avgrenser luthersk lære skarpere fra "sakramenterernes" enn Marburg-artiklene gjør.*[433] Arvesynden er "nicht allain ein felh ader gebrechen" (Schwab. 4), dåpen er "nicht allain schlecht wasser ader begiessen" (art. 9)[434], altersakramentet er "nicht allain broth vnd wein" (art. 10), og *de som påstår det motsatte, stiller seg utenfor den troende*

---

[429] Fabian 1962, 49, antar at Brück har oppmuntret de to teologene til motstanden. Det er mulig, men Melanchthon var ikke avhengig av noen oppmuntring fra andre, neppe Luther heller.

[430] Sml. Köhler 1953, 35ff.

[431] I et felles svar til de hessiske utsendingene på møtet i Schleiz 03.-07. oktober heter det "das ir chur und f. g. nit wusten noch gedächten, in ain solch verstentnus zu lassen mit den, so den gemelten irrthumb des sacraments halben itzt oder kunftiglich verwant sein wurden, noch auch mit denen, welche die furnembsten artickl des christenthumbs mit inen nit einhellig bekennen wolten", Fabian 1960, 69.

[432] Artiklene er blitt kalt opp etter møtet i Schwabach 16.-19. oktober 1529 (sml. recessen i Schwabach 19. oktober 1529, Fabian 1960, 95-97). Etter eldre oppfatning ble de utformet i tida *mellom* Marburg-samtalen 01.-03. oktober og møtet i Schwabach. Etter et notat Veit Dietrich gjorde på manuskriptet til Luthers fortale til sin presentasjon av Schwab.: "praefatio scripta Coburgi ad XVII articulos Marpurgi scriptos" (WA 30 III, 83 og 184) ble de 17 artiklene skrevet i samband med religionssamtalen i Marburg primo oktober, rimeligvis rett før avreisen fra Marburg, og forelå til møtet i Schwabach medio oktober. Dette kan bero på en misforståelse. Artiklene ble lenge holdt strengt hemmelige. Sml. von Schubert 1910, 38f.41f. En mulig forklaring er at de 17 artiklene "in dieser Form und Anzahl erstmalig in Marburg niedergeschrieben worden sein." WA 30 III RN, 14 til 84 Anm. 6. Hans von Schubert tok et nokså overbevisende oppgjør med den eldre oppfatningen og sannsynliggjorde at artiklene er blitt til i tida *før* Marburg-samtalen. Von Schubert 1910, 21-61 argumenterer for at artiklene må ha blitt til i perioden juli - medio september, da Luther, Melanchthon og Jonas var tilkalt til Torgau; sml. s. 56: "Die einzelnen Stadien werden demnach etwa so zu denken sein: während des Aufenthaltes des Hofes in Wittenberg, Anfang Juli, spätestens Mitte Juli nach Eintreffen der Gesandten von Saalfeld Beschlußfassung über die Abfassung eines Bekenntnisses, von Mitte Juli bis Mitte September die Arbeit daran und offizieller Austausch mit Brandenburg, Mitte September definitive Beschlußfassung über ihre Gestalt als Voraussetzung für die in Schleiz zu vollziehende Fürstenvereinigung auf Grund derselben." Sml. også Steglich 1971, 182f.

[433] Vel kan Schwabach-artiklene se ut som en utvidet bearbeidelse av Marburg-artiklene, som eldre forskning mente at de var, men Marb. kan også representere et situasjonsbestemt utdrag av Schwabach-artiklene. Mot den eldre oppfatningen hevdet von Schubert at det snarere må være Marb. enn Schwab. som er preget av hastverk, von Schubert 1910, 29. Sml. Wenz I, 451: "[---] die Tatsache, daß die Schwabacher Artikel den Marburgischen zugrunde liegen und diese von jenen und nicht jene von diesen abhängig sind, wird neben einer Reihe anderer Beobachtungen durch den Gang des Marburger Religionsgesprächs selbst bestätigt, insofern dieses von Wittenberger Seite aus ganz in der theologischen Perspektive ihrer Artikelreihe geführt wurde."

[434] Når Marb. 9 sier "nicht allein ein leddig zeichen oder losung unther den christen" (MBW 825,49f), er avgrensningen saklig sett like skarp, men den er formulert på en imøtekommende måte (noe S. Hausammann 1966, 301, synes å overse).

kristne kirke (art. 12). Marburg-samtalene 01.-03. oktober førte til et resultat preget av konvergens, og det er ikke sannsynlig at Schwab. ble skrevet i den relativt optimistiske fasen rett etterpå.[435] Dette peker imidlertid i retning av at Kursachsen fulgte to spor i forhold til zwinglianerne: Ett avgrensende, representert ved Schwabach-artiklene, og ett tilnærmende, representert ved Marburg-artiklene. Schwabach-artiklene er styrt av viljen til å *bekjenne* troen tydelig, mens Marburg-artiklene er en del av et *forliksprosjekt* og er preget av håpet om å nå fram til enighet.

Når jeg i det følgende bruker såpass mye plass på å undersøke Schwabach-artiklene, har det sammenheng med at helhetsoppfatningen av Schwab. er medbestemmende for synet på wittenbergernes og ikke minst Melanchthons holdning til sveitsere og zwingliansk påvirkede sørtyskere i denne fasen, og med at kirketanken i Schwab. kan ses som en forløper for CA 7. Jeg tar da først – etter noen innledende merknader om Schwab.'s tekst - standpunkt til diskusjonen om artiklenes sikte. Etter en drøfting av det sannsynlige forholdet mellom Luthers og Melanchthons andel i forfatterskapet, går jeg nærmere inn på innhold i og bakgrunn for Schwab. 12, artikkelen om kirken.

En viss avklaring av Schwabach-artiklenes *teksthistorie* er skjedd på 1900-tallet. Presentasjonen av artiklene i WA 30 III (fra 1910) bygger på H. von Schuberts undersøkelser[436], og legger til grunn at artiklene forelå på møtet i Schwabach 16.-19. oktober i et offisielt, handskrevet eksemplar til hver av de seks stendene som deltok. I WA trykket en et eksemplar fra Strassburg (S) og sammenliknet med eksemplarene fra Ulm og Ansbach (U og A; A er egentlig tre eksemplarer)[437]. Men at dette skulle være offisielle eksemplarer, ble straks bestridt av W. Gussmann, som viste til at det foreligger *et offisielt eksemplar fra det kurfyrstelige kanselliet*, som ble tatt med til Heilbronn (H). Dette forelå ikke på møtet i Schwabach, men først på møtet i Schmalkalden i månedsskiftet november-desember.[438] H er trykt i Revisionsnachtrag (RN) til WA 30 III (1970), 18-22, som også sammenlikner det med en kopi bestemt for Windsheim (W). Maurer finner at en ikke kan tale om en endelig tekstform.[439] Det kursachsiske kanselliet har til enhver tid hand om utformingen. Paradoksalt nok er den mer opprinnelige versjonen representert ved H og W, og også ved den latinske versjonen som ble overrakt til keiseren i Innsbruck 05. mai 1530. Ja, kanskje den latinske teksten, som bare har med 15 artikler, representerer det eldste stadiet.[440] Maurer kan ha rett i den antakelsen at Luther hadde den opprinnelige versjonen i tankene da han forhandlet i Marburg og skrev Marburg-artiklene.[441] Når et par ting ble avstreifet foran møtet i

---

[435] Dette argumentet svekkes noe av Luthers avvisende holdning i betenkning medio november, sml. Wolgast 1977, 139ff, se s. 142.

[436] Sml. innledningen i WA 30 III, 81ff.

[437] Sml. WA 30 III, 85f. Teksten gjengis ibid., 86-91.

[438] Sml. WA 30 III RN, 14f.

[439] Maurer 1968, 145-151

[440] Sml. Maurer 1968, 146-148; Seebaß 1980, 47, går derimot ut fra at det dreier seg om en ny versjon. Den latinske teksten foreligger i Vatikan-arkivet og er offentliggjort i Richard 1901, 307-312, og i Stange 1903, 462-470. Til forskjell fra Richard, som offentliggjorde teksten i 1901, bedømmer Stange den forkortede oversettelsen som et nokså hjelpeløst kanselliarbeid, og tar dette som tegn på at henvendelsen til keiseren kan ha skjedd uten at teologene visste noe, Stange 1903, 460-462. Maurer 1968, 145, er av tilsvarende oppfatning.

[441] Sml. Maurer 1968, 147: "[-] wir stellen fest, daß in den Marburger Artikeln dieselbe Lücke besteht, die auch in der Innsbrucker Übersetzung zu finden ist." Maurer sikter særlig til at Schwab. 3 LT og Marb. 3 er enklere

Schwabach, skyldes det trolig et forsøk på kompromiss med mer radikale protestantiske stender.[442] S, U og A representerer altså *en konvergenspreget overgangsversjon fra oktober 1529*, som alt i november ble ansett som uaktuell.

Schwabach-artiklene er blitt behandlet fortrolig[443] helt til de kom i trykken i 1530 (i første halvdel av mai?) som "Die bekentnus Martini Luthers auff den jczigen angestelten Reichstag zu Augspurgk eynzulegen, In siebentzehen Artickel verfasset"[444], og da med "oktoberversjonen" som tekstgrunnlag. Dette skjedde uten Luthers vitende og vilje. Artiklene ble besvart med et heftig angrep fra romersk-katolsk side, som *Luther* igjen svarte på.[445] Ifølge Luther var artiklene ikke skrevet bare av han, de var heller ikke bestemt til å bli offentliggjort eller til å bli framlagt på riksdagen i Augsburg. Han antyder at Schwab. først og fremst er blitt til under oppgjøret med zwinglianerne, selv om særlig art. 15-17 polemiserer mot de romerske. Etter Luthers uttalelser å dømme har artiklene ikke vært ment for behandling i riksdagen i 1530 (en riksdag Kursachsen først fikk beskjed om i mars samme år), men de har vært ment til intern oppklaring på protestantisk side.[446] At teksten omfatter så mange læremessige loci, er i samsvar med Luthers krav om at forhandlinger med zwinglianerne måtte omfatte langt flere artikler enn nattverdlæren.[447]

Synet på *siktemålet med Schwabach-artiklene* divergerer i forskningen.[448] Tolkningene svinger mellom det mer politiske og det mer teologiske og fra å se dokumentet som en skarp avgrensning mot zwinglianismen til å se det som en markering mot de romerske. Utvilsomt er det holdepunkter i teksten og den historiske konteksten for de fleste oppfatningene.

Artiklene tar lutherske reformer i forsvar, men ensidig å se Schwab. som klargjøring av uenigheten med romerkirken fører ikke fram.[449] Wolfgang Steglich

---

enn de tyske versjonene av Schwab. 3. "So liegt die Annahme nahe, daß der dritte Schwabacher Artikel noch während des Marburger Gespräches in der verkürzten Form vorlag, die uns in der Innsbrucker Übersetzung erhalten geblieben ist." Ibid., 148. Schwab. 15, som ikke er med i LT, har heller ingen parallell artikkel i Marb.. P. d. a. s. er Marb. 11 parallellartikkel til Schwab. 11, som ikke er med i Schwab. LT.

442 Så Maurer 1968, 150f. I art. 10 ble "so man gleubt" (WA 30 III RN, 21,14), noe som tilsier at dåpsbarn kan tro, endret til "So man Ir begert" (WA 30 III, 89,20). I art. 16 ble "zu seiner aigenen vernunft" (RN, 22,20) endret til "zue seiner aigen notturfft" (91,1f). Dermed ble konsesjonen til dem som ennå ikke hadde tro for å kommunisere sub utraque, avstreifet.

443 Sml. von Schubert 1910, 41-43.

444 WA 30 III, (172)178-182. Tekstformen står Ansbach-avskriftene (A) nær, sml. ibid., 172.

445 Skriftet mot Luther og Schwab. er trykt i WA 30 III, 186-193; Luthers svar følger på s. 194-197.

446 At Luther vedkjenner seg Schwabach-artiklene i "oktoberversjonen", trenger ikke å bety at denne er mest autentisk. Det betyr neppe mer enn at Luther mener at den gir tilstrekkelig uttrykk for evangelisk-luthersk lære.

447 "Denn weil sie dis stuck nicht bessern, ist nicht hoffnung, das sie ynn den andern stucken recht vnd fest bleiben werden." WAB 5, 80 (nr. 1424 Beilage, linje 44f; sml. Köhler 1953, 42; Neuser 1968, 307. Luther ønsket også en tematisk utvidelse av forhandlingene i Marburg, se WA 30 III, 110f; RN, 35,16-24; 36,14-35.

448 Sml. Christensen 1984, 425f.

449 Uten nærmere argumentasjon sier Bornkamm 1979, 560: "Die "Schwabacher Artikel" dienen nicht der Klärung innerevangelischer Probleme, sondern sie wollen die Abweichungen von der römischen Kirche auf sachliche Weise und ohne unnötige Schärfe begründen." Men to av de artiklene som tydelig avgrenser evangelisk oppfatning fra romersk lære og praksis (11 og 15) er ikke med i den latinske versjonen som ble overrakt keiseren. Og det er vanskelig å overse at Luther hevder at bortsett fra art. 15-17 er Schwab. ikke skrevet for papistenes skyld, sml. WA 30 III, 194,19-28 og 195,13-19.

legger stor vekt på at artiklene avgrenser lutherdommen fra zwinglianismen, og at Kursachsen ikke bare krevde tilslutning til artiklene som vilkår for et eventuelt forsvarsforbund, men etterhvert også for et eventuelt felles diplomati overfor keiseren. Således skal Schwab., og senere CA, ta sikte på forståelse med keiseren og de romersk-katolske.[450] Nå er selvsagt artiklene fra kursachsisk side ment som uttrykk for katolsk (allmennkirkelig) teologi, som med rette skulle godtas i hele kristenheten, men bortsett fra presentasjonen av den latinske versjonen for keiseren, kjenner vi ikke til noen bruk av artiklene som kan tyde på at de var ment spesielt som et forsøk på å komme til enighet med de romerske.[451]

Før Marburg-samtalen var det om å gjøre for Kursachsen og Brandenburg-Ansbach-Kulmbach å unngå at forsvarsforbundet gikk på bekostning av enhet i læren. I grunnen ville neppe kurfyrsten og ennå mindre markgreven ta det tungt om det ikke ble noe av forbundet.[452] Schwabach-artiklene vil binde forbundet til evangelisk-luthersk bekjennelse og vil kunne hindre at zwinglianske byer blir med.[453] Artiklene avgrenser også de lutherske teologenes forhandlingsrom under samtalen i Marburg.[454] For så vidt er artiklene et politisk redskap.[455] Maurer var i 1960 av den oppfatning at den politiske bruken av artiklene på møtene i Schwabach medio oktober og Schmalkalden november/desember var sekundær.[456] Han la da til grunn at Schwab. - om kanskje ikke i endelig skikkelse - var identisk med den dogmatiske handboka (Enchiridion dogmatum) som Melanchthon alt i juli 1529 hadde arbeidd med.[457] Maurer har senere modifisert tolkningen. Utgangspunktet for at artiklene blir stilt opp, er nok religionspolitisk, men i og med at Kursachsens religionspolitikk knytter seg så strengt til luthersk lære, får artiklene stor teologisk betydning. Men om det er noe direkte samband med Melanchthons enchiridion, er usikkert.[458]

---

[450] Sml. Steglich 1971, 181-191.

[451] Sml. Müller 1980: Bündnis und Bekenntnis, 26.30 (= Müller 1989, 171.175). - Sett i en større sammenheng er det likevel klart at Schwab. tjente dialogen med dem, både på grunn av sin bekjennelse av katolsk - allmennkirkelig - lære og på grunn av avgrensningen mot spiritualister og "sakramenterere", sml. Seebaß 1980, 46f.

[452] Sml. Müller 1980: Bündnis und Bekenntnis, 27ff (= Müller 1989, 172ff).

[453] Fabian 1962, 56ff, ser Melanchthon som både hovedstrateg og hovedforfatter bak Schwab., og hans politiske sikte som det å holde Strassburg og andre zwingliansk pregede byer utenfor en forsvarsallianse som kunne true kirkens og keiserrikets enhet.

[454] Sml. Fabian 1962, 342, som støtter seg til v. Schubert og sier: "Es ist [-] durchaus möglich und aus inneren Gründen sogar wahrscheinlich, daß der im Zusammenhang mit der Anwesenheit des Kurfürsten und Brücks in Wittenberg Anfang Juli 1529 entstandene Brief Luthers und Melanchthons vom 8. 7. 1529 (---) mit ihrer Teilnahmezusage für das Marburger Religionsgespräch erst abgesandt wurde, nachdem die Grundzüge der Schwabacher Artikel, insbesondere die Abendmahlspartie, fest beschlossen und wohlmöglich schon im Entwurf vorlagen, so daß das damals bewilligte Religionsgespräch nicht mehr die kursächsische Politik gegen ein Bündnis mit zwinglischen Städten wie Straßburg und Ulm stören konnte."

[455] Sml. Wenz I, 451f.

[456] Maurer 1960, 172 n. 48.

[457] Sml. MBW 807.6 (24. juli 1529 til Camerarius). Da var artiklenes polemiske front mot zwinglianismen direkte belagt hos Melanchthon, for han skriver: "Ego nunc rixor cum Cinglianis. Ad haec institui Enchiridion dogmatum christianorum, ut, quid de omnibus fidei articulis senserimus, posteritas iudicare possit." (MBW 807,39-41). Det var forresten Maurer ikke oppmerksom på, for han gikk ut fra teksten i CR 1, 1084, som følger Camerarius' trykkversjon fra 1569: "Ego nunc rixor cum turbulentis quibusdam." Senere er brevet offentliggjort i MWA og MBW etter originalen i Vatikanbiblioteket.

[458] Sml. Maurer 1968, 136; Maurer 1969B, 36f; HK I, 20.

Köhler oppfatter ikke Schwabach-artiklene som en avvisning av Strassburg og Ulm, men som et instrument til å skille mellom Zwingli og Strassburg, mellom sveitsere og sørtyskere. Den polemiske fronten er mot romersk-katolske, zwinglianere og anabaptister, og særlig mot de to siste retningene. Men når nattverdartikkelen (Schwab. 10) ikke uttrykkelig hevder tesene om manducatio oralis et indignorum (dvs. at Kristi legeme og blod tas imot med munnen og det selv om den som tar imot, ikke ved troen har den rette verdighet), tar Köhler det som tegn på at en ikke prøver å ekskludere, men tvert imot inkludere Strassburg og Ulm i bekjennelsesfellesskapet. Ved at en samtidig fastholder realpresensen i brødet og vinen, blir det zwinglianske synet avvist. Schwab. vil være en unionsbekjennelse som sikrer at forbundsforhandlingene kan gå videre ut fra det grunnlaget som ble lagt i Speyer 22. april. Marburg-samtalen skulle vise om også Zwingli kunne slutte seg til eller ikke.[459] Köhlers resonnement er ikke overbevisende. Han mener at Schwab. bevisst avviker fra Luthers Bekenntnis 1528, - som uttrykkelig framhever at Kristi legeme og blod tas imot med munnen, og det selv om den som tar imot, er ugudelig (manducatio oralis et impiorum) -,[460] for å komme i møte Strassburgs nattverderklæring under riksdagen i Speyer[461]. Men i den grad Schwab. her bygger på Bek. 1528, er den en forkortet videreføring, og art. 10 ivaretar implisitt tesen om manducatio oralis[462], mens Strassburgs erklæring implisitt avviser denne[463] og eksplisitt avviser tesen om manducatio impiorum[464]. Og som vi har sett, var Luther og Melanchthon svært negative til et forbund med Strassburg. Det er ikke sannsynlig at Schwab. skulle være båret av en stikk motsatt tendens.[465] Likevel er det nok en kjerne av sannhet i Köhlers tolkning. Melanchthons motvilje mot forhandlinger med Strassburg ser ut til å ha avtatt noe.[466] Og på en eller annen måte må Luther og Melanchthon ha fulgt opp sitt løfte til Philipp av Hessen i brevet 08. juli om å søke å gjøre sitt til å løse lærestriden.[467] Schwab. er derfor *ikke mer polemisk i forhold til*

---

459 Köhler 1953, 47f

460 WA 26, 506,21-29

461 Har Kühn rett, så har rådet i Strassburg under riksdagen erklært at en i nattverdlæren holder seg til evangelistene og Paulus og har den enfoldige tolkningen at en kristen nyter Kristi sanne legeme og blod i troen når han eter brødet og drikker vinen, mens en vantro ikke får Kristi legeme og blod, men hans dom. Kühn 1929, 211; sml. Pol. Corr. I, 349 n. 1; RTA 7/1, 819f. Dette viser tydelig Strassburgs mellomstilling mellom luthersk og zwingliansk nattverdlære. Tesen om manducatio oralis et impiorum blir ikke fastholdt.

462 "[-] das sey warhafftiglich Im broth vnnd wein der ware leib vnd blut [C]hristi, Lauts der worth Das ist mein leib, das ist mein bluth." WA 30 III RN, 21,9-11

463 "Und wurt also geglaupt, das die Cristen nicht allein brot und wein, sunder den waren leib und das war blut Cristi im nachtmal nießen und das durch den glauben und vorsicherung uf die zusag Christi; welcher maßen genossen er allein not und nutz ist." RTA 7/1, 819,36-39

464 "Aber so an [= ohne] waren glauben, an Christum das nachtmal halten, die nießen alle in selbst das urteil und gewissen todt und gar nicht den heilsamen leib und blut Cristi, [---]" RTA 7/1, 819,39; 820,1-3. I Pol. Corr. I, 349 n. 1 er teksten gjengitt uten komma etter glauben (glouben), noe som virker mer plausibelt. Arkivref. er Weimar, Reg H fol. 85 (evt. fol. 43 n. 13).

465 Köhler synes da også å ha problem med å forene sitt syn på Schwab. med observasjonen av Luthers "unmißverständliche(s) Nein" til strassburgerne i Marburg. Sml. Köhler 1953, 112; sml. 127f.

466 Sml. MBW 807.1 (24. juli til Camerarius)

467 MBW 806

sveitsere og sørtyskere enn det wittenbergerne mener er nødvendig.[468] Dette svarer også til en klar tendens hos Melanchthon som humanistisk teolog, nemlig å skille mellom det han oppfatter som vesentlig, og det han oppfatter som uvesentlig, og som evangelisk reformator, nemlig å søke å inkludere flest mulig om bekjennelsen til Skriftens lære i samsvar med oldkirkens felles forståelse.

Schwab. har en oppregnende loci-struktur, der temaene kommer som perler på ei snor. Dette er bestemmende også for Marburg-artiklene og Confessio Augustana. Men den tematiske disposisjonen, bekjennelsens ductus, har bakgrunn i *det fjerde Lateran-konsils bekjennelse, "De fide catholica" (1215)*, et av de mest innflytelsesrike konsilvedtak vestkirken gjorde i middelalderen.[469] Dette kan ikke sies å være særlig påaktet i forskningen, selv om en lenge har vært oppmerksom på en viss berøring mellom CA og Lateranense IV.[470] Confutatio viser at den romersk-katolske motparten setter bekjennelsen fra Lateranense IV (Firmiter) høgt.[471] Schwab., Marb. og CA må leses dels som en stadfestelse av og dels som en avgrensning mot den romersk-katolske læretradisjonen. Den oldkirkelige trinitetslæren og kristologien i Lateranense IV blir stadfestet (Schwab. 1-3), mens den mangelfulle antropologien og soteriologien blir skiftet ut med den lutherske forståelsen av syndefordervet og rettferdiggjørelsen, nådemidlene og nyskapelsen (Schwab. 4-11). Og kirken blir nydefinert (Schwab. 12).

Vi har sett at Luther stiller seg bak Schwabach-artiklene, men slett ikke er eneforfatter.[472] *Lar det seg gjøre å si hva som er Luthers og hva som er Melanchthons andel i artiklene?* Flere anser Melanchthon som hovedforfatter.[473] Således hevder Martin Greschat at det er klare indikasjoner på at det nærmest er Melanchthon som har forfattet artiklene. Som Maurer i 1960 (sml. ovenfor) bygger også Greschat på Melanchthons brev til Camerarius 24. juli 1529.[474] Av en bemerkning der om Erasmus[475] slutter Greschat at Melanchthon plasserer denne på linje med sveitserne som potensielle urostiftere, og at hans enchiridion følgelig har mer brodd mot Zwingli enn mot Roma. Originalversjonen av brevet (som i 1975 ble trykt i MWA 7/2) vitner uttrykkelig om at Melanchthons enchiridion har brodd mot zwinglianerne.[476]

---

[468] Også Maurer HK I, 20, oppfatter det slik at Schwab. vil eksludere sveitserne og - ved press - inkludere sørtyskerne: "In ihnen [dvs. Schwabach-artiklene] waren die theologischen Bedingungen festgelegt, die Kursachsen für die Aufnahme in ein evangelisches Bündnis als unerläßlich ansah; die Zwinglianer waren ausgeschlossen, die oberdeutschen Städte sollten zur kirchlich-theologischen Kapitulation gezwungen werden."

[469] Alberigo og fl., 206f. - Lat. IV var "Middelalderens største Kirkeforsamling"; Holmquist / Nørregaard I, 423.

[470] Sml. Thieme 1930, 265ff; Maurer 1950, 163f; Maurer 1960, 200f; Moeller 1964; Wenz I, 158f.

[471] Sml. CCA, 101,12 / 103,1 (transsubstantiasjonslæren). Conf. 11 viser dessuten til det samme konsilets constitutio 21, CCA, 103,10f (om årlig skriftemål og påskekommunion); sml. Alberigo og fl., 221.

[472] Sml. WA 30 III, 194,5-7(/19-21).

[473] Således Maurer 1960, 171ff og Fabian 1962, 56ff.

[474] Sml. MBW 807.6 (Greschat 1965, 23, legger i likhet med Maurer CR 1, 1082ff til grunn). Greschat gjør et poeng av at det å stille seg bak et dokument, f. eks. en betenkning, ikke trengte å innebære noen delaktighet i den litterære tilblivelsen. Wittenberg-teologene, især representert ved Luther og Melanchthon, opptrer gjerne som en blokk. Av 12 betenkninger fra perioden 1529-36 skal fem være skrevet av Melanchthon, fem av en skriver, bare én av Luther og én av Jonas. Sml. Greschat 1965, 22 note 17.

[475] Sml. MBW 807.5.

[476] Sml. n. 457.

Men det er slett ikke innlysende at handboka derfor må falle sammen med Schwabach-artiklene.[477] For min del stiller jeg meg tvilende til Greschats premisser at Schwab. må ha en hovedforfatter, og at denne må være enten Luther eller Melanchthon. Til de ytre grunner kommer for Greschat de indre. En sammenlikning av det teologiske innholdet i Schwab. og i andre arbeider av Melanchthon forvandler, mener han, formodningen om forfatterskap til visshet.[478] Men Greschats ytre grunner har ikke overbevist. Hva er resultatet av en innholdsmessig prøving? Når det gjelder rettferdiggjørelseslæren, mener Greschat å finne samme tankestruktur i Schwab. 4-7 som i visitasartiklene (1527) og "Unterricht der Visitatoren" (1528). Den antropologiske ansats og ramme er typisk for Melanchthon.[479] Uten å overprøve dette, noterer jeg at Greschat ikke ved "kontradiktorisk" prøving har tilbakevist at Luther kan ha stått mer sentralt i tilblivelsen av Schwab. 4-7.[480] Hva så med art. 8-12? Før art. 9 om dåpen og art. 10 om nattverden omtaler art. 8 de to sakramentene sammen:

> "Bei vnd nebenn solchem mundtlichen worth hat [G]ot auch eingesetzt eusserliche zaichenn, die man Sacrament nennet. Nemlich die Tauff vnd Eucharistia, durch welche neben dem worth Got auch denn glauben vnnd seinen [G]eist anbeut vnnd gibt, vnd sterckt alle, die sein begerenn."[481]

Både Luther[482] og Melanchthon[483] kan kalle sakramentene ytre tegn. Både Luther[484] og Melanchthon[485] regner med to sakramenter, nemlig dåpen og nattverden. Gjennom ordet og sakramentene tilbyr og gir Gud troen og Helligånden og åndelig styrke. Dette kunne både Luther[486] og Melanchthon[487] si. Art. 10 poengterer at begge

---

[477] Sml. Maurer 1960, 171f, som tok for gitt at det er tale om Schwabach-artiklene, til forskjell fra den usikkerheten Maurer senere gir uttrykk for, se Maurer HK I, 20. - Melanchthons enchiridion skal neppe settes i direkte samband med Schwab., sml. MWA 7/2, 95f note 18, men kan oppfattes som et forarbeid til en fornyet Loci-utgave, brukt i forelesninger, sml. MBW 854.5, der Melanchthon gir slikt råd for en teologistudent: "Instruendus est et libellus articulorum fidei, de trinitate, de creatione, de Christi duabus naturis, de peccato originali, de libero arbitrio, de iustitia fidei, de ecclesia, de clavibus. Hic libellus pene similis erit locis communibus, sed tantum breviter debet tenere sententias quae probant articulos seu dogmata, sicut ego institui Enchiridion, cuius exemplum ab iis qui audiverunt petere potes." MBW daterer dette brevet til slutten av 1529 eller begynnelsen av 1530. – Når Fraenkel 1961, 23, synes å ville avgrense Melanchthons enchiridion til en samling kristologiske vitnesbyrd fra den gamle kirke, som ble et forarbeid til Loci 1535, motsies denne ellers plausible hypotesen etter min oppfatning av orda ”quid de omnibus fidei articulis senserimus”.

[478] Greschat 1965, 24 n. 23, bemerker: "Natürlich soll hiermit keineswegs die Möglichkeit bestritten werden, daß auch von Luther einzelne Gedanken in die Artikel eingeflossen sind." (!)

[479] Sml. Greschat 1965, 24ff.

[480] For eksempel kunne en sammenlikne art. 4 (WA 30 III, 25-31) med MLS 4, 247,20 – 249,4 (Bekenntnis 1528) og finne klare likheter.

[481] WA 30 III RN, 20

[482] WA 30 I, 208,9 (Cat. maj., 1529)

[483] MWA 1, 280,33 ("Adversus anabaptistas", 1528)

[484] WA 30 I, 212,4f (Cat. maj., 1529)

[485] MWA 1, 275,25ff ("Adversus anabaptistas", 1528)

[486] I sak ligger det i MLS 4, 252,3-5 (Bekenntnis 1528), sml. WA 30 I, 217,17-19 og linje 26f (Cat. maj., 1529).

[487] Sml. MWA 1, 281,9ff ("Adversus anabaptistas", 1528); MBW 831.1.2; 832.1.1.3 (rapporter om Marburg-samtalen 1529).

sakramentene "denn glaubenn bringt vnd gibt".[488] Dette knytter sakramentene sammen med ordet som trosvirkende nådemidler, sml. art. 6 og 7, og lyder mer som Luthers enn som Melanchthons tale. Omtalen i art. 9 av dåpen som handling – "das man mit wasser tauffe vnnd Gottes worth spreche" - tør være Melanchthons snarere enn Luthers.[489] Ellers kan det neppe være tvil om at art. 9 og 10 reflekterer dåps- og nattverdlæren i Luthers katekismer.[490] Men selv om vi stadig finner Luthers tankegang igjen i Schwabach-artiklene, kan Melanchthon på selvstendig grunnlag ha preget helhetskomposisjonen. For å komme nærmere et svar på om det er slik, kan vi sammenlikne på den ene side med Luthers Bekenntnis og Marburg-artiklene, som han førte i pennen, og på den andre side med Confessio Augustana, som Melanchthon er hovedforfatter til. Ligger Schwab. 8-12 nærmere Luthers framstilling i Bekenntnis og/eller Marburg-artiklene, eller nærmere Melanchthons i CA?

Schwab. 8 minner om Bek.[491], men har ikke parallell i Marb.. Derimot er CA 5 parallell til Schwab. 7-8. *Schwab. 9 og 10* minner ikke særlig om Bek., men mer om Luthers katekismer. Dåpsartikkelen minner noe om Marb. 9 og CA 9. Nattverdartiklene Schwab. 9, Marb. 15 og CA 10 er nokså forskjellige. *Schwab. 11* minner mye om additamentum i Bek.[492] og Marb. 11, mindre om CA 11. *Schwab. 12* bygger ikke på Bek.[493] og har ingen parallell i Marb., men likner på CA 7.

Det ser da ut som Luther har satt sterkere preg på sakramentlæren enn på ekklesiologien i Schwabach-artiklene. Det virker også rimelig at Luther især engasjerte seg i utformingen av sakramentlæren såsant det dreide seg om grenseoppgangen mot "sakramentererne". Om det er Melanchthon som har redigert bekjennelsen, har han trolig stått friere i utformingen av art. 8 og 12 enn av art. 9, 10 og 11.

1.3.3.1. Kirketanken

Kirkeartikkelen (art. 12) er i en viss forstand Schwabach-artiklenes midte. *Kirken* bestemmes i forhold til den tro som bekjennelsen framstiller, og dermed i forhold til evangeliet og sakramentene. *Schwab. vil være en bekjennelse av kirkens tro og en bekjennelse til det evangelium som skaper kirke gjennom ord og sakrament.* Schwab. 12 (H) lyder slik:

---

[488] "Diese worth [dvs. Kristi ord om sitt legeme og blod] fordern vnnd bringen auch den glaubenn, vben auch denselbigen bey allen denen, so solches sacraments begernn Vnnd nicht dawider hanndeln, gleich wie die tauf auch denn glaubenn bringt vnd gibt, so man gleubt." WA 30 III RN, 21,12-14

[489] Sml. Haendler 1968, 167 note 34.

[490] Dersom Neuser har rett i at Luther mot Melanchthons vilje har fått gjennomslag for at "Unterricht der Visitatoren" lærer at Kristi sanne legeme og blod er *i* brødet og vinen, mens Melanchthon ville ha stanset ved et *med* brødet og vinen, er det ikke Melanchthons syn som preger formuleringen i Schwab. 10: "das sey warhafftiglich gegenwertig Im broth vnnd wein der ware leib vnd blut [C]hristi" (WA 30 III RN, 21,9f). Som før sagt (1.1.5.), er Neusers argumentasjon ikke overbevisende.

[491] Sml. MLS 4, 251,30 – 252,5.

[492] Sml. MLS 4, 254 n. 3384.

[493] Sml. MLS 4, 253,1ff.

> "Das kein zweiuel sey, Es sey vnnd pleibe auf erden ein Heylige, Christliche kirche biß an der welt ende, Wie Christus spricht Math. am letzten: Siehe ich bin bey euch biß an der welt ende. Solche kirche ist nit anders dann die glaubigenn an [C]hristo, Welche obgenante artickel vnnd stuck haltenn, glaubenn, leren vnd daruber verfolgt vnd gemarttert werdenn In der welt. Denn wo das Euangelion geprediget wirdt vnnd die sacrament recht gebraucht, Das ist die heilige Christliche kirche vnnd sie ist nit mit gesetzen vnd eusserlicher pracht an stedt vnnd zeit, an personn vnnd geberde gebundenn."[494]

Denne kirkeartikkelen følger verken Apostolicum og Luthers katekismer eller hans Bekenntnis fra 1528. Den må antakelig betraktes som en *nydannelse*. Jeg mener at den er et eksempel på en *melanchthonsk resepsjon av Luthers kirketanke*, som jeg i det følgende vil utdype. Artikkelen inneholder tre teser: 1a: Det vil være en kristen kirke så lenge verden står, 1b: i samsvar med det som Kristus har forutsagt. 2: Om hvem kirken er. 3a: Evangeliet og sakramentene er kjennetegn på kirken, 3b: derimot er steder, tider osv. ikke det. I sak finner vi dette hos Luther tidligere, men vi finner også ekklesiologiske aspekter som ikke uten videre er med her.

Ang. 1a: Det vil være en kristen kirke så lenge verden står, 1b: i samsvar med det som Kristus har forutsagt.

Det er altså ingen tvil om at det finnes en kristen kirke som vil bestå til verdens ende, for det har Kristus lovt. Kirken er én, hellig og katolsk, og det siste vil for reformatorene si kristen (christlich). Mens Luther både i Bekenntnis og katekismene betoner det universale (globale) aspektet på kirken, trer det temporale mer i forgrunnen her i Schwab. 12. Og skriftbelegget er ikke Matt.16,18, som er et nøkkelord i Luthers skrift 1520 om pavedømmet i Roma og i skriftet mot Catharinus 1521, men *Matt. 28,20*. Det er mulig at grunnen til valg av skriftbelegg er at det *mot reformasjonens venstrefløy* var enklere å anvende stedet i kap. 28 med sin tilknytning til dåpsbefalingen. Men det svarer også til at Thomas akvineren (1224/25-1274) bruker Matt. 28,20 i "Expositio in Symbolum Apostolorum", art. 9 som belegg for kirkens *katolisitet "quantum ad tempus"*.[495] Og det minner om Jean Gerson (1363-1429) når han skriver: "[D]et er – etter gjeldende lov - nødvendig at kirkens mystiske legeme alltid forblir, helt til verdens ende. Matt., siste kap."[496] Schwab. knytter således til en teologisk tradisjon og unngår samtidig å tangere diskusjonen om et "petrinsk" embete alt innledningsvis.

Ang. 2: Om hvem kirken er.

---

[494] WA 30 III RN 21

[495] Matt. 16,18 bruker han som belegg for kirkens firmitas (og dermed apostolisitet). - Pierre Fraenkel gjør oppmerksom på at kardinal Torquemada (1388-1468) bruker begge de to skriftstedene som belegg for at kirken ikke kan ødelegges, CAuC 295.

[496] "[E]cclesiae corpus mysticum manere semper usque ad consummationem saeculi necesse est, lege stante. Mt. ultimo." ("De auferibilitate sponsi ab ecclesia") Sitert etter Posthumus Meyjes 1999, 305.

Kirken bestemmes personalt. Den er *de som tror på Kristus*. Artikkelen følger forsåvidt Thomas' credotolkning: Ecclesia er ensbetydende med en forsamling (congregatio), og det er de troendes forsamling (congregatio fidelium).[497] Schwab. definerer troen på Kristus som tro på "obgenante artickel vnnd stuck".[498] Evangeliet rommer altså *et bestemt læremessig innhold* som troen er svar på. Nå kan uttrykket "obgenante artickel vnnd stuck" i sak vanskelig oppfattes som en avgrensning til art. 1-11. Hvorfor skulle ikke forfatteren se på læresetningene i art. 12-14 (om kirken, om Kristi komme på den ytterste dag, om den verdslige øvrighet) som en integrert del av innholdet i den ene tro? At det følger nye læreartikler etter kirkeartikkelen med sin trosdefinisjon, er nok utelukkende begrunnet i at dette dogmatisk sett har vært en naturlig ductus. Og art. 15-17 har nærmest karakter av å være nødvendige konklusjoner. Slik sett regner Schwab. med at den kristne tro er uløselig knyttet til treenighetslæren, to-natur-læren, læren om Kristi frelsesverk, en radikal forståelse av syndefordervet, en like radikal forståelse av frelsestilegnelsen ved troen alene, læren om den sanne tro som Guds verk, læren om ord og sakramenter som nådemidler, læren om kirken som troens folk, læren om Kristi gjenkomst og læren om den verdslige øvrighet som en gudgitt ordning. Dette innebærer at opphavsmennene ikke bare avgrenser seg selv mot "høgre" og "venstre", men *at de går opp en grense mellom dem som tror den lære som her er fastholdt, og dem som ikke gjør det*. De førstnevnte er kirken, de andre ikke: "Solche kirche ist nit anders dann ---" *Som kirken er subjekt for tro, så også for lære. Kirken tror det den ut fra Skriften lærer, og lærer det den tror.* Videre heter det at kirken *blir forfulgt og pint i verden nettopp for sin tros - og læres - skyld*.[499] Utsagnet er prinsipielt og generelt, men presiseringen "daruber" er viktig i den aktuelle situasjonen. Anabaptistene ble utsatt for mer forfølgelse enn lutheranerne, men det var ikke for denne lærens skyld.

Bestemmelsen av hvem kirken er, er egenartet. Det har vært hevdet at denne kirkedefinisjonen er "eine Verengung des Kirchenbegriffes, die allerdings von Luthers reformatorischen Grundgedanken stark abweicht"[500]. Tanken er antakelig at Luther i en tidligere fase ikke ville være med på en så bestemt læremessig definisjon av trosbegrepet, og heller ikke forutsette en uunngåelig forfølgelsessituasjon i verden. Nå står det imidlertid fast at Luther har hjulpet til med å forfatte artiklene, og at han har uttalt seg svært anerkjennende om resultatet.[501] Vi må gå ut fra at han

---

[497] "Expositio in Symbolum Apostolorum", a. 9; sml. Definisjonen i ST I q. 117 a. 2 arg. 1: "[-] Ecclesia est congregatio hominum fidelium." Til forskjell fra Guds engler, som derfor ikke hører med til kirken, vandrer den i tro, ikke i beskuelse, ST III q. 8 a. 4, men Thomas sier også "quod Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium, sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium", ibid., ad 2.

[498] Til forf.'s bestemmelse av kirkens tro og lære utbryter von Schubert: "Welche Verantwortung und doch auch welches Bewußtsein davon!" Von Schubert 1910, 30

[499] A har en tekstvariant som betoner de kristnes sinnelag: "veruolgung vnd marter willigliche gedulten". Dette er nok enten en formulering som er blitt forlatt, eller en sekundær utforming. Tilknytningen til det foregående med "daruber" synes å gå i retning av at det sies noe om *hva* kirken lider, ikke *hvordan* den lider.

[500] WA 30 III, 85. Wenz I, 446 n. 52, gjengir påstanden med tilslutning. Maurer 1968, 140, holder derimot Schwab. 12 for å være godt i samsvar med Luthers tenkning og hans Bekenntnis fra 1528.

[501] Sml. WA 30 III, 194,5-7.13f; 195,1-3.

også har gitt sin tilslutning til innholdet i kirkeartikkelen. Etter min oppfatning er det i virkeligheten ikke noen motsetning mellom Schwab. 12 og Luthers reformatoriske grunntanker. Det er en grunntanke hos Luther at troen er én. Ef 4 er et hovedbelegg for dette, hos Luther som hos Thomas[502]. Kristenheten er "ein vorsamlung der hertzen in einem glauben", skriver han i "Von dem Papsttum zu Rom" (1520)[503]. Fordi troen er et gudgitt svar på Ordet, er et pluralistisk trosbegrep en umulighet. I skriftet fra 1521 mot Catharinus sier Luther: "Der det samme evangeliet er, der er den samme tro, det samme håp, den samme kjærlighet, den samme Ånd, og alt er i virkeligheten det samme."[504] Tanken om trosmessig enighet står også sentralt i det kateketiske Luther-materialet.[505] I Bekenntnis (1528) vil Luther bekjenne den tro og lære alle kristne deler.[506] Da er det ikke noe langt sprang til trosdefinisjonen i Schwab. 12. Den mer kognitive trosdefinisjonen i art. 12 står heller ikke alene i artiklene. Først og fremst beskrives troen som en ny, kraftig natur som Gud skaper i menneskets indre.[507] At forfølgelsessituasjonen beskrives som normalsituasjon for den sanne kirke, er heller ikke i strid med Luthers grunntanker. I "Tessaradeca consolatoria pro laborantibus et oneratis", som Luther skrev i 1519, og som ble offentliggjort året etter, ses trengselen som et middel til oppdragelse av de hellige.[508] Når Luther i "Deutsche Messe" (1526) gir råd om katekese, sier han at en kan tale om Matt. 5,11 og Hebr. 12,6 som to mynter i tålmodighetens pung.[509] At de evangeliske må lide forfølgelse for sin tro og lære, er en tanke som synes å vokse seg sterkere hos Luther med åra.[510] Den falske kirke søker å undertrykke den sanne.[511] I formaningen til kirkefyrstene på riksdagen i Augsburg 1530 taler Luther om at kirken "gleuben / beten / lieben / hoffen / leiden".[512] I Luthers salmemateriale er tanken om trengsel med. Jeg kan ikke se at det er noen motsetning f. eks. mellom salmen "Wär Gott nicht mit uns diese Zeit"[513] og Schwab. 12. Vi må ikke glømme løftet om Herrens nærvær, som framheves

---

[502] Thomas lærer at kirkens enhet er unitas fidei, spei et caritatis, og han beviser troens enhet med 1Kor. 1,10 og Ef 4,5; "Expositio in Symbolum Apostolorum", art. 9.

[503] Sml. WA 6, 292,35 - 293,12.

[504] "Ubi idem Euangelium est, ibi eadem fides, eadem spes, eadem charitas, idem [S]piritus est et revera omnia eadem." WA 7, 721,1-3

[505] Sml. WA 7, 219,6-10; WA 30 I, 10,33: "S(piritus sanctus erhelt Christianam ecclesiam in concordi sensu et fide"; sml. også 10,15f; 93,3f; 94,2f; BS, 512,2-8; WA 30 I, 190,4ff.

[506] Sml.: "Das ist mein glaube / denn also gleuben alle rechte Christen / Vnd also leret vns die heilige schrifft", MLS 4, 256,29f.

[507] Art. 6 lyder slik: "Das solcher glaube sey nicht ein menschlich wergk nach aus vnnsern krefften muglich, Sonndern es ist ein [G]ottes werck vnd gabe, die der heylige [G]eist durch [C]hristum gegeben In vnns wircke. Vnd solcher glaub, wo er nit ein loser whan ader tunckel des hertzens ist, wie die falschgleubigenn habenn, sonndern ein krefftiges neues lebendigs wesen, bringet er viel frucht, thut Imer guts gegen [G]ot mit Lobenn, dancken, bethen, predigen vnnd leren gegen dem nechsten, mit lieb, dienen, helffen, rathen, geben vnd leidenn allerley vbels biß in den thodt etc." WA 30 III RN, 20

[508] Sml. WA 6, 115-117.

[509] WA 19, 77f

[510] Sml. talen om det hellige kors som kirkens sjuende kjennetegn i "Von den Konziliis und Kirchen" (1539), MLS 5, 604f.

[511] Sml. MLS 2, 314f; 3, 219.

[512] MLS 4, 360,20. I samme kontekst sier Luther: " Denn die rechte Kirche mus ia die sein / die sich an Gottes wort helt / vnd daru(e)ber leidet / wie wir (Gott lob) thun / vnd niemand morden noch von Gottes wort fu(e)re(n)", ibid., linje 25-27.

[513] WA 35, 440f. Salmen forelå i 1524.

i begynnelsen av art. 12. Den sanne kirke blir forfulgt i verden, men Herren har lovt å være med sine, og han vil holde sin kirke oppe (sml. Matt. 16,18). I virkeligheten svarer kirketanken i Schwab. til Luthers korsteologi: Kristi og den sanne kirkes herlighet er skjult under avvisning og forfølgelse.

Ekskurs 1: *Luthers korsteologi og Melanchthons lære om korset*

Forholdet mellom Luthers korsteologi og Melanchthons lære om korset synes å gjenspegle både samhørigheten og forskjellen mellom de to reformatorene. Som en avgrensning av sin augustinske teologi mot skolastikk og erasmisk humanisme preget Luther tidlig uttrykket theologia crucis som motsetning til theologia gloriae.[514] Begrepsparet refererer til ontologier som utelukker hverandre gjensidig, og som har både en erkjennelsesteoretisk[515] og en eksistensiell[516] dimensjon, det er noe som "die unterschiedlichen Auffassungen von der Gotteserkenntnis sowie in der Sünden- und Gnadenlehre scharf zum Ausdruck bringen soll"[517], ""korsets teologi" er et synspunkt på alt som heter kristendom"[518]. Når Maurer sier at Melanchthon utvikler en variant av korsteologien som faller sammen med hans forsynstro[519], har det noe for seg, men det er ikke hele bildet. Også Melanchthon ser en motsetning mellom korsets lære (doctrina crucis) og "sofistikk", mellom evangelium og verdslig visdom.[520] I Loci 1521 advarer han mot å ville utforske guddommens hemmeligheter, men tilskynder til å lære hva loven krever, og hvor en finner nåde. Og han begrunner det kristologisk: Gud har sendt sin Sønn i menneskelig kjød, så vi i stedet for å betrakte hans majestet skal betrakte vår egen skrøpelighet. Ettersom det var umulig å kjenne Gud i hans visdom gjennom visdom, vil han at vi skal kjenne han gjennom forkynnelsens "dårskap".[521] Denne antispekulative og korsteologiske ansatsen gjenspegler Luthers Heidelberg-teser 1518.[522] Det betyr ikke at Melanchthons lære om korset uten videre er den samme som Luthers korsteologi. Den er snarere en praktisk-pedagogisk utmynting av den. "Denne læren om korset vil si at vi må forstå at vi ikke er latt alene når det som mest ser slik ut for oss"[523], heter det i kommentaren til 1Mosebok (1523). Luther sier

[514] Sml. Wisløff 1983, 28-30; Lohse 1995, 49-52.
[515] Sml. tese 19-21 til Heidelberg-disputasen 1518 (MLS 1, 207-209; 215). I Andersen (upubl.) 2009, 8ff, tegner jeg Luthers epistemologiske utvikling fra en apofatisk teologi via erkjennelsen av egen uvitenhet som analog med egen urettferdighet til oppgjøret med den apofatiske teologi i korsteologiens paradoksale perspektiv: Gud har åpenbart seg, men dialektisk i lov og evangelium, som dommens og nådens Gud.
[516] Sml. WA 1, 613,23-28: "Theologus crucis (id est de [D]eo crucifixo et abscondito loquens) poenas, cruces, mortem docet esse thezaurum omnium preciosissimum et reliquias sacratissimas, quas ipsemet [D]ominus huius theologiae consecravit benedixitque non solum tactu suae sanctissimae carnis, sed et amplexu suae supersanctae et divinae voluntatis, easque hic reliquit vere osculandas, quaerendas, amplexandas." ("Resolutiones disputationes de indulgentiarum virtute", 1518).
[517] Lohse 1995, 51
[518] Wisløff 1983, 30
[519] Maurer 1969A, 496
[520] "Tu lege librum de libertate christiana Lutheri, et ne patiare te avelli a doctrina crucis. Scio rideri eam a Sophistis; sed tu scias praedicari Evangelium, stultitiam esse mundo," CR 20, 708 - Til begrepet sofist sml. Augustin i "De doctrina christiana" II, 31.48.118: "Quod genus captiosarum conclusionum Scriptura, quantum existimo, detestatur illo loco, ubi dictum est: *Qui sophistice loquitur odibilis est*. [Sir. 37,23 (37,20)] Quamquam etiam sermo non captiosus, sed tamen abundantius quam gravitatem decet, verborum ornamenta consectans, sophisticus dicitur." (MSL 34, 58) Sml. også Meier-Oeser 2006, 184.
[521] Pöhlmann 0,6f / MWA 2/1, 6,16-25; sml. 1Kor. 1,18ff.
[522] Sml. MLS 1, 208f; sml. også Pöhlmann, 20 n. 21.
[523] "Haec doctrina crucis est, ut discamus non esse desertos, tunc, cum maxime deserti videmur." CR 13, 784.

det samme i 1530.[524] Både Luther og Melanchthon ser på lidelse som et middel som Gud bruker i opptuktelsen av sine barn i verden. Mens Luther framhever at kristne lider for Kristi skyld, synes Melanchthon å være mer opptatt av at all nød og trengsel rammer menneskene for deres synders skyld. Melanchthons lære om korset får dermed et mer antroposentrisk og etisk preg. I visitasartiklenes kapittel "Om korset" (De Cruce)[525] hevder han at prøvelser kommer fra Gud, forat vi skal gjøre bot og bli frelst, at vi bør bære lidelsen tålmodig i erkjennelse av at vi har fortjent den, og at vi må be Gud lede oss gjennom eller fri oss fra lidelsen. Vekten synes å ligge på det etiske: Å forholde seg rett i lidelse er en frukt av rettferdiggjørelsen. Og i kjølvannet av visitasartiklene rekner Unterricht det til gode gjerninger "das man wisse / wie man sich ynn tru(e)bsal halten sol"[526]. Melanchthon samler undervisningen om nød og trengsel under lovens og evangeliets perspektiv som han holder sammen i lys av Guds frelsesvilje. I kommentaren til Salomos ordspråk (1529) framholder han disse to ting: "I alle sorger skal en tenke at Gud slår oss ned for å kalle til bot"[527], og "[-] for det andre kreves i sorgen at vi påkaller Herrens navn og tror at Gud vil tilgi oss, og at han vil hjelpe oss, og at han bønnhører oss, selv om vi ikke straks får det vi ønsker"[528]. Og det samme kommer til uttrykk når Melanchthon i "Adversus anabaptistas" (1528) beskriver dåpen som tegn på mortificatio og samtidig som tegn på bønnhørelse og herliggjørelse, mens de troendes plager er lagt på Kristus, og er derfor offer som tekkes Gud.[529] Det kan se ut til at den epistemologiske dimensjonen ved Luthers korsteologi trer i bakgrunnen hos Melanchthon mens den etiske dimensjonen blir framhevet. Mens Luther framhever "det hellige kors' legemiddel" som kjennetegn på de kristne[530], synes Melanchthon heller å framheve alle former for lidelse som kall til bot, selv om han også kan si at det å være i fare og trengsel "esse propriam Ecclesiae speciem"[531].

Ang. 3a: Evangeliet og sakramentene er kjennetegn på kirken.

---

[524] Gud handler underfullt med sine hellige (som Luther leser i Ps 4,4), og derfor: "wenn man wenet, er wolle sie lassen verderben, so hilfft er yhnen", WA 31 I, 273,25f (Ps 1-25 kommentert på Veste Coburg).
[525] CR 26, 12f
[526] MLS 3, 428,15
[527] "In omnibus afflictionibus sentiendum est, quod Deus affligat nos, ut vocet ad poenitentiam." MWA 4, 323,5f
[528] "[-] secundo requiritur in afflictione, ut invocemus nomen Domini et credamus, quod Deus velit nobis ignoscere, et velit nobis opem ferre, et quod exaudiat nos, etiamsi non statim largiatur hoc, quod postulamus," ibid., 323,24-28.
[529] Sml. MWA 1, 280,3-18.
[530] Sml. "Von den Konziliis und Kirchen" (1539) om kirkens sjuende kjennetegn, MLS 5, 604f.
[531] CR 21, 531 (Loci 1535) - I Loci 1535 er det trøst (consolatio) som er det gjennomgående temaet når Melanchthon utdyper sitt perspektiv på korset og sorgene (afflictiones) som kirken i dette liv er underkastet. Den første trøstegrunn er at motgangen ikke kommer tilfeldig, men er noe Gud tillater. Men dermed erkjenner en lidelsen som straff. Og da kommer den andre trøstegrunnen inn, som er at Gud ikke straffer forat vi skal gå fortapt, men forat vi skal gjøre bot og troen bli oppøvd. "Ita afflictiones transformandae sunt in signa misericordiae et bonae voluntatis Dei." (CR 21, 528) For det tredje er det å lide tålmodig etter Kristi forbilde en dyrkelse de kristne skylder Gud. Og gjennom lidelsene skal deres syndenatur gå til grunne. Samtidig har den lidelsen som kirken fra Abel av i likhet med Kristus må bære i verden, æren av å være offer som for Kristi skyld er til Guds behag. Og for det fjerde har Gud både befalt å be om hjelp og redning og knyttet rike løfter til bønnen. I tilknytning til dette framstiller humanisten Melanchthon det å bære lidelser med tålmod og å overvinne den harmen som menneskenaturen i sin svakhet er tilbøyelig til, som både en kristelig og en filosofisk dyd, og han formaner til å avstå fra å forstyrre freden i kirke og samfunn for private krenkelsers skyld. – Melanchthon er opptatt av å motvirke "epikureiske meninger" som går ut på at lidelsen rammer tilfeldig uten å ha noe med Gud å gjøre. Han betrakter alle former for nød og lidelse under en dobbelt synsvinkel, lovens og evangeliets. Under lovens synsvinkel ser han årsaken til det vonde som rammer, i vår synd. Under evangeliets synsvinkel ser han hensikten med det i Guds frelsesvilje.

"Denn wo das Euangelion geprediget wirdt vnnd die sacrament recht gebraucht, Das ist die heilige Christliche kirche", svarer til Luthers bestemmelse av evangeliet, dåpen og nattverden som de kristnes kjennetegn i skriftet mot Catharinus (1521): "[D]isse tre er de kristnes symboler, merker og kjennetegn. For der du ser at dåpen og brødet og evangeliet er, på et hvilket som helst sted, med hvilke som helst personer, der skal du ikke tvile på at kirken er."[532] Evangeliet og sakramentene er kjennetegn på kirken *nettopp fordi de er midler som Gud bruker til å skape kirken og holde den oppe ved*.[533] Denne nådemiddel-karakter, som Luther også framhever i Bekenntnis (1528) og Den store katekismen (1529), er understreket i konteksten i skriftet mot Catharinus. Evangeliet og sakramentene er ikke uten frukt, derfor er de tegn på kirken. Vi har sett at begrepet evangeliet kan brukes også i vid forstand og omfatte loven. Det er derfor tenkelig at Schwab. 12 med evangeliet sikter til forkynnelsens innhold slik at det rommer både "lovens lære og troens lære", for å bruke disse uttrykkene fra Melanchthons visitasartikler.[534] Men så sant Schwab. viderefører Luthers definisjon av kirkens kjennetegn i skriftet mot Catharinus, må evangeliet være ment til forskjell fra loven.[535] Slik er begrepet også brukt i Bekenntnis, der Luther taler om evangeliet, dåpen og alterets sakrament som ytre midler som Den Helllige Ånd bruker for å komme til oss og gi oss del i Kristi frelsesverk.[536] Når det er spørsmål om hvor kirken er, er det forkynnelsen av evangeliet i pregnant forstand som er avgjørende. For selv om loven må forkynnes, er den i seg selv ikke tegn på kirken, for den virker ikke åndelig liv. Det kan Melanchthon være tydelig på.[537] Og denne tolkningen av evangeliet svarer til beskrivelsen i Schwab. 7: "das Euangelion, durch welchs er solchenn glaubenn vnd seine macht, nutz vnd frucht vorkundigen lest. Vnnd gibt auch durch dasselbige als durch ein mittel denn glauben mit seinem heiligenn [G]aist, wie vnnd wo er will."[538] Jeg mener derfor at begrepet evangeliet i både Schwab. 12 og senere i CA 7 blir brukt i pregnant mening, selvsagt uten å underslå at evangeliet blir forkynt på bakgrunn av loven. Som Melanchthon sier det i en disputastese: "Det er ikke tillatt å se bort fra de ti buds gjerninger, selv om de ikke rettferdiggjør."[539]

---

[532] "[T]ria haec sunt Christianorum symbola, tesserae et caracteres. Ubi enim Baptisma et panem et Euangelium esse videris, quocunque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites." WA 7, 720,35-38

[533] Sml. "De abroganda missa privata" (1521): "Non enim verbum [D]ei est, quia ecclesia dicit, sed quia verbum dicitur, ideo ecclesia est. Ipsa non facit verbum, sed fit verbo." WA 8, 419,33-35. Sml. WA 8, 491,33-35 ("Vom Miszbrauch der Messe").

[534] Sml. bruken av ordet evangelium i Apol. 24.34.38-40.59.

[535] Sml. WA 7, 721,9-14: "Euangelium enim prae pane et Baptismo unicum, certissimum et nobilissimum Ecclesiae symbolum est, cum per solum Euangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter, tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo [D]ei, sicut Christus dicit 'In omni verbo quod procedit de ore [D]ei vivit homo'."

[536] Se MLS 4, 251,22 – 252,12; 253,18-22.

[537] Sml. disputasteser om den sanne og den falske kirke, Propositiones, F^{v}-Fiiij^{v} / CR 12, 484-488.

[538] WA 30 III RN, 20

[539] "Non licet omittere decalogi opera, tametsi non iustificant." (Propositiones, Biiij^{r} (CR 12, 499, disp. XXXVI,1))

Tilknytningen i Schwab. 12 til det foregående med "Denn" antyder flg. tankegang: Å tro og lære i samsvar med læreinnholdet i Schwab. innebærer å forkynne det bibelske evangeliet og bruke sakramentene rett. Der troen og læren lever og fungerer slik, der er den hellige kristne kirke, dvs. den kirke vi bekjenner troen på i Apostolicum og NC. Evangeliet er altså frelsesbudskapet slik Schwab. framstiller det. Sakramentene er de to ytre tegn som Gud har innsatt "[b]ei vnd nebenn solchem mundtlichen worth", dåpen og evkaristien (art. 8). I H (og den første trykte utgaven[540]) heter det at en kaller dem "Sacrament", og det svarer til at art. 9 kaller dåpen "das erste Zaichenn ader sacrament". Schwab. regner tydeligvis med de samme tre nådemidler som Luthers Bekenntnis gjør: evangelieforkynnelsen, dåpen og nattverden.[541] Hva menes så i art. 12 med rett bruk av sakramentene? I CA 7 er det tale om den rette forvaltning (administratio) og i CA 13 om den rette bruk eller nytte (usus) - nemlig i tro. Når en ser Schwab. 12 i lys av art. 9, 10 og 16 synes det å være tenkt på begge disse sider.[542]

Ang. 3b: Steder, tider osv. er ikke kjennetegn på kirken.

Kirken er ikke "mit gesetzen vnd eusserlicher pracht an stedt vnnd zeit, an personn vnnd geberde gebundenn". Denne avgrensningen finner vi også i reformasjonens gjennombruddsfase.[543] I skriftet mot Catharinus betoner Luther i tilknytning til Ef 4,3ff at kirkens enhet er "Åndens enhet, ikke steds, persons, tings eller kroppers enhet".[544] Pavedømmet representerer en gjerningsreligion knyttet til en utvortes kultisk observans. Avslutningen av Schwab. 12 er som en gjenklang av Luthers brudd med dette.[545] "Lover" er menneskebud, som pavedømmet er så fullt av, men som også kan dukke opp med motsatt fortegn på reformasjonens

---

[540] WA 30 III, 180,24. Sml. LT: "quae sacramenta dicuntur"; Stange 1903, 467.

[541] MLS 4, 253,19-21. Til privatskriftemålet, som behandles i art. 11, hører en særskilt form for evangeliets nådemiddel, nemlig absolusjonen. Luther kunne regne "Baptismus, Eucharistia, Absolutio" som "visibilia signa gratiae" i den nye pakt, WA 42, 185,33f (kommentar til Første Mosebok, 1535-45).

[542] Dåpen består, sier art. 9, av vann og Guds ord "ader das man mit wasser tauffe vnnd Gottes worth spreche". De som påstår at dåpen bare er vann, betegnes som "Tauffslesterer". En slik innstilling er etter Schwab.'s oppfatning uforenlig med troen og rett bruk av dåpen. Dåpen er ifølge Skriften et "bad som gjenføder og fornyer ved Den Hellige Ånd" (Tit. 3,5). Herren har gitt dåpsbefalingen, og dåpen skal også meddeles spedbarn. Men dåp og tro hører sammen, "wer gleubt vnnd tauft wirdet, sol selig werdenn [Mark. 16,16]. Da muß man gleubenn". På tilsvarende måte er det i nattverdartikkelen (art. 10) tale om ikke å handle imot sakramentet, men bruke det i tro. Innstiftelsesorda viser at Kristi sanne legeme og blod i sannhet er til stede i brød og vin. Innstiftelsesorda "fordern vnnd bringen auch den glaubenn, vben auch denselbigen bey allen denen, so solches sacraments begernn Vnnd nicht dawider handeln". - I "oktoberversjonen" - men ikke i den trykte teksten fra 1530 - heter det interessant nok "fordern vnnd bringen auch *zue dem glauben*" (kursivert av meg), WA 30 III, 89,18. Det ligger nær å tolke dette som en konvergensformulering. Sml. Köhler 1953, 78f, om Melanchthons og Zwinglis samtale om Helligåndens gjerning ved ordet. - I art. 10 avgrenser en seg mot "das widerteil", som påstår at nattverden bare er brød og vin, og i art. 16 avvises messeoffertanken med tilsvarende praksis, og vi hører at sakramentet skal utdeles under begge skikkelser "ainem itzlichenn auf seinen glaubenn".

[543] Sml. "Von dem Papsttum zu Rom" (1520), WA 6, 285-324.

[544] "unitas [S]piritus, non loci, non personae, non rerum, non corporum", WA 7, 721,3f. Sml. WAB 3, 374 (nr. 793,25-27) (Luther 17. november 1524 til Hausmann).

[545] Sml. WA 7, 728-740 (skriftet mot Catharinus 1521).

venstrefløy.[546] "Ytre prakt" kan være opphopning av rikdom, strålende palasser, klær og utstyr. Kirken er ikke bundet til bestemte hellige steder og tider. "Sted" kan gå på Roma spesielt[547], men snarere tenkes det vel på kirkehus og klostre. "Tid" kan f. eks. gå på obligatorisk årlig skriftemål og altergang[548] (og dermed være en avgrensning mot Lateranense IV, const. 21[549]), men også på helligdager og fastedager. "Person" kan gå på paven, men også generelt på at kirken ikke er bundet til noen hierarkisk stand.[550] Dette er en prinsipiell avgrensning mot Lateranense IV, som lærer at gyldig evkaristi avhenger av ordinasjon ved en biskop.[551] Det svarer til Melanchthons forliksprosjekt i Augsburg at dette poenget faller bort i CA 7, mens den antidonatistiske CA 8 så å si kommer i stedet. Med "geberde" siktes det til ritualer eller ytre seremonier.[552]

*

Om Schwab. 12 ikke er et utpreget uttrykk for Luthers ekklesiologi, eller bærer preg av å være konsipert av Luther, er artikkelen likevel avgjort luthersk. Kirken er tegnet som svar på evangeliet og sakramentene, som troens folk i konflikt med verden. Tanken på kirken som usynlig skjult communio trer i bakgrunnen. Tanken om det allmenne prestedømmet framheves heller ikke. Schwab. er også svært kortfattet når det gjelder det kirkelige embetet. Polemikken mot paven er indirekte.

1.3.3.2. Schwab. 12 og disputasteser om kirken

Kirkedefinisjonen i Schwab. 12 ser ut til å være en nydannelse i en situasjon hvor det foregår en indre avklaring på evangelisk hold. Skal nydannelsen tilskrives Melanchthon? Innholdsmessig minner den om noen udaterte disputasteser[553] fra han, som ser ut til å være lite påaktet i forskningen.[554] Antakelig forelå tesene senest i

---

[546] Sml. WA 7, 759ff (skriftet mot Catharinus). I skriftet mot Karlstadt om bilder og sakrament (1525) hevder Luther at Karlstadt og hans tilhengere går imot den kristne frihet på motsatt vis av det papistene gjør.

[547] I kontrast til Thomas, som under henvisning til Luk. 22,32 hevder at bare Peters kirke, som omfatter Italia, alltid har stått fast, frisk i troen og fri for villfarelser ("Expositio in Symbolum Apostolorum", art. 9), tolker Luther i Bekenntnis pavedømmet - under henvisning til Kristi forutsigelse om ødeleggelsens vederstyggelighet (Matt. 24,15 / Mark. 13,14) og Paulus' profeti om den lovløse (2Tess. 2,3f) - som Antikrists regimente eller tyranni (MLS 4, 253,12-17).

[548] Det kan være en brodd mot f. eks. Thomas' credotolkning, som nettopp sier at en kristen etter kirkens orden (ordinatio Ecclesiae) "semel in anno debet recipere corpus Christi, digne tamen et munde" ("Expositio in Symbolum Apostolorum", art. 10).

[549] Alberigo og fl., 221

[550] Sml. at Ulm-eksemplaret (U) har pluralis: "personen".

[551] "Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui fuerit rite ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis et eorum successoribus Iesus Christus." Alberigo og fl., 206,38-41. - Kontrasten mellom Schwab. og Thomas' credotolkning er også tydelig. Prestestanden (ordo) er hos Thomas et nødvendig sakrament, og kirkens makt til å forlate synder er fordelt på ulike trinn, fra paven til andre prelater. ("Expositio in Symbolum Apostolorum", art. 10).

[552] MLS 6, 71

[553] Se kort om disputasteser i Kolb/Nestingen, 140.

[554] Propositiones, (upaginerte sider svarende til) Bvij^{v}-viij^{r} / CR 12, 481f (disp. XXV: "De Ecclesia disputatio"): "[1] Cum Ecclesia in symbolo sancta appellatur, necesse est Ecclesiam definire, sanctorum(m) congregationem.

1533[555], men kan være eldre. Saklig sett står de CA 7-8 og problematikken i 1530 svært nær.

Kirken oppfattes personalt. Og ettersom kirken for det ene er *hellig* og for det andre er en *forsamling* av personer, må den hellige kirke være ensbetydende med forsamlingen av hellige personer (sanctorum congregatio) og bare dem (tese 1 og 3). Denne forståelsen gir seg med nødvendighet av at kirken er hellig: "Når kirken i trosbekjennelsen blir kalt hellig, er det nødvendig å definere den som forsamlingen av de hellige." (Tese 1) Om helligheten er åndelig og ikke uten videre gjenstand for erkjennelse, trenger vi likevel å vite hvor kirken er (tese 2). Dette er i tråd med det kirkesynet Luther så uttrykkelig tegnet opp alt i skriftet mot Catharinus (1521). Det er en interesseforskyvning, men ikke nødvendigvis en motsetning, mellom Luthers tale om den skjulte kirke og Melanchthons tale om kirken konkret samlet "in hac vita".[556] Men i tese 1 er det nettopp "kirken i egentlig forstand" (ecclesia proprie), for å si det med CA 8.1, Melanchthon taler om, den som består utelukkende av hellige mennesker. Det viser tese 2 og 3, som handler om *denne* forsamlingens ytre kjennetegn (notae externae).[557] Det at kirken er en trosartikkel, er i seg selv bevisgrunn for at den vil bestå og ikke bli vraket av Gud (tese 10).

I tese 1 begrunner altså Melanchthon hvorfor den forsamling som utgjør kirken, må kalles forsamlingen av *de hellige*. Det var da også den delen av formelen congregatio sanctorum som virket utfordrende på den romersk-katolske motparten,[558] selv om den har bakgrunn i oldkirken og tidlig middelalder[559]. At

---

[2] Sed ut a nobis etiam agnosci poßit Ecclesia, necesse est eam certas notas externas habere.
[3] Est itaq(ue) Ecclesia co(n)gregatio sanctorum(m), in qua Evangeliu(m) docetur, et sacramenta administra(n)tur.
[4] Et tamen in illa congregatione, sæpe fit, ut mali etiam sint, quorum alij iudicari a nobis possunt, alii non possunt.
[5] Fit etiam ut ministri aliqui mali sint.
[6] Et tamen licet per horum ministerium sacramentis uti.
[7] Ecclesia non est πολιτεια constituta ordinationibus humanis, sacrificiorum, sacerdotij & rituum.
[8] Ideo in symbolo additur Catholica, ut significetur eandem Ecclesiam per totum orbem sparsam esse, de doctrina consentientem, tametsi ritus sint dißimiles.
[9] Nec ideo ab Ecclesia exclusi sunt, si qui ritibus utuntur alijs, quam Romanis.
[10] Amplißimam consolationem continet articulus, qui præcipit credere, unam esse sanctam Ecclesiam. Testatur enim Ecclesiam esse mansuram, nec fore, ut a Deo abijciamur.
[11] Qui hunc articulum sic considerant, rectius eum intelligunt, quam qui inde colligunt, quod oporteat similes ubiq(ue) ritus humanos esse."
. - Det er etter mitt syn rimelig å sette tesene i samband med den undervisningen Melanchthon viser til i MBW 854.5**, s**ml. ovenfor note 444.

[555] Trykkåret for Propositiones ser ut til å være endret fra M. D. XXXIII til M. D. XXXIIII (eks. UB Kiel). Kanskje Luthers fortale (Propositiones, A ij^{r}-iij^{v} / WA 39 I, 2-4) først ble skrevet ved årsskiftet?

[556] For Melanchthon som for Thomas (ST 1 q. 69 a. 1) er begrepet congregatio i utgangspunktet bærer av forestillingen om samling på ett og samme sted.

[557] I Apologien 7.7f legger da også Melanchthon til grunn at Apostolicums "sanctorum communio" er en utleggelse av kirken som "congregatio sanctorum", BS 235,24-36. En slik forståelse av kirken i egentlig mening er i overensstemmelse med Skriften, hevder han (Apol. 7,28), BS 240,30-34.

[558] Sml. Conf. 7, CCA 94-97.

[559] "Ecclesia quid aliud [est] quam sanctorum omnium congregatio?" spør Niketas av Remesina omkr. 400 (MSL 52, 871). Niketas tenker både på englevesener og hellige mennesker fra alle tider. I denne ene kirke, som altså *er* en congregatio, *får* en communio sanctorum: "Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum." (Ibid.) Sml. G. Kretschmar i CAuC, 423 n. 40. Augustin kan skjelne mellom congregatio sanctorum og communio sacramentorum. Det siste er et videre samfunn, der også onde (mali) er

kirken er en *forsamling* trengte ingen tilsvarende begrunnelse. Det var tradisjon fra Nikolaus av Amiens (ca. 1190) via Moneta av Cremona til Thomas av Aquino for å betegne kirken som *congregatio*,[560] og de aller fleste middelalderlige kanonister holdt seg til definisjonen av kirken som congregatio fidelium[561]. Hos *Luther* er imidlertid alt i første salmeforelesning (1513-15) sanctorum congregatio synonym til Ecclesia.[562] Han oppfatter "sanctorum communionem" som en definerende glosse som etterhvert ble en del av symbolet til stor nytte: Den hellige katolske kirke er intet annet enn communio sanctorum, som alle nå bekjenner i Credo.[563] ”Ecclesia Christiana” og ”Communio Sanctorum” er for Luther *ett og det samme*, ikke ”gemeynschafft”, men ”gemeine”, de hellige enten de samler seg lokalt eller ”die heilige gemeine Christenheit”.[564] Og Melanchthon legger seg tett opp til Luthers forståelse av Apostolicums "sanctorum communionem".[565] Men det er nok Melanchthon som på reformatorisk mark etablerer det latinske *congregatio* som synonym til communio og dermed *”Versammlung”* som faktisk ekvivalent til communio[566].

Det kan neppe være tvil om at for Melanchthon står på en særlig måte Jesu ord i *Matt. 18,20* i bakgrunnen: ”Ubi enim sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.”[567] Augustin oppfattet betegnelsen congregatio som beskrivelse av kirken som Herrens hjord og som latinsk ekvivalent til det greske

---

innblandet. Sml. Seeberg II, 465ff, note 2. Gregor 1. identifiserer himmelriket med kirken som congregatio sanctorum, sml. Seeberg III, 44f. I en symboltolkning som er tillagt Magnus av Sens (omkr. 800), heter det: "... *unam* confitentur *catholicam ecclesiam et communionem* omnium *sanctorum*, id est congregationem omnium fidelium in Christo", Hahn 355 (§ 241).

[560] Binder 1955, 47; sml. W. Kasper i CAuC, 400; Wenz II, 256; se også Elert 1954, 10f. – Nikolaus av Amiens har en definisjon som minner om Melanchthons: "Ecclesia est congregatio fidelium confitentium Christum, et sacramentorum subsidium" (MSL 210, 613). Thomas oppfatter kirken som congregatio fidelium eller communio fidelium, sml. Seeberg III, 567. I "Expositio in Symbolum Apostolorum" sier han at Den Hellige Ånd er kirkens sjel (anima), som levendegjør kirkelegemet. Etter bekjennelsen til Ånden følger derfor bekjennelsen til den hellige, katolske kirke. "Circa quod sciendum est, quod Ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium” (art. 9). Sml. Meyer / Schütte 1980, 179.

[561] Avis 2006, 39

[562] WA 55 II, 189 (schol. til Ps 32, linje 122) (WA 3, 184,3). Sml. WA 7, 742,34-36: “Ecclesia non significet nisi sanctam fidelium congregationem, qui [S]piritu [D]ei vivunt et aguntur, qui sunt corpus et plenitudo Christi, ut Paulus dicit.” (Skriftet mot Catharinus, 1521)

[563] WA 2, 190,20-26 (Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae", 1519)

[564] Sml. WA 30 I, 92,5-11 (ref. R fra katekismepreken 10. desember 1528). I ref. N fra samme preken står det: "Nam 'Ecclesia' i. e. 'Congregacio Sanctorum', scilicet est Ecclesia propriissime eyn hawff, gemeyne, verszamlung. Discas ergo proprietatem huius vocabuli ”Communio sanctorum” i. e. Eyne gemeyne der heyligen, eyn hawffen, do nichts den heyligen versamlet szeyn.” WA 30 I, 92,23-27 - Det er unaturlig å oversette sanctorum communio til tysk med ”gemeinschafft der heiligen” (selv om Luther har kunnet bruke uttrykket som oversettelse, sml. WA 6, 293,1; 10 II, 393), ”recht deudsch zureden solt es heissen ‘Ein gemeine der heiligen‘, das ist ein gemeine, daryn eitel heiligen sind, odder noch klerlicher ‘ein heilige gemeine‘,” sier Luther i Cat. maj. (WA 30 I, 189,28 – 190,1); sml. Elert 1954, 8f. Det var også lang tradisjon for å oversette communio med gemein(d)e; sml. Hahn, 115 (§ 108 a; 12. århundret); 117 (§ 111; 12. årh.).

[565] Sml. ”Dem nach gleube ich / das eine heilige Christliche kirche sey auf erden / das ist / die gemeyne vnd zal odder versamlunge aller Christen / ynn aller welt / die einige braud Christi vnd sein geistlicher leib / des er auch das einige heubt ist”, MLS 4, 253,1-4 (Bekenntnis 1528)

[566] For Luther er det heller det greske ekklesia enn det latinske communio som betyr "versamlunge", sml. WA 30 I, 189,11 (Cat. maj.); sml. også ”die gemeyne vnd zal odder versamlunge aller Christen / ynn aller welt", MLS 4, 253,2 (Bekenntnis 1528).

[567] I den tyske bibeloversettelsen som også Melanchthon medvirket til, heter det: ”Denn wo zween oder drey versamlet sind in meinem Namen / Da bin Jch mitten vnter jnen.”

συναγωγη.[568] Den greske grunnteksten bruker i Matt. 18,20 det tilsvarende verbet, συναγειν i perf. partisipp passiv, og alt den unge Melanchthon oppfatter Matt. 18,20 som en definisjon på kirken. Kirken, som har fått nøklemakten, er der hvor to eller tre samles i Kristi navn, dvs. i troen. "Dette er nemlig forklaringen på kirken."[569] Og denne *"finitio ecclesiae"* holder Melanchthon også senere fast på. I Tractatus (1537) begrunner han at både nøklene og kallsretten er gitt til kirken med Matt. 18,17-20.[570] For Melanchthon transparerer den skjulte kirke den synlige, den universelle kirke den lokale, det åndelige samfunn den fysiske forsamling, om den så bare består av to eller tre.

Med dette tar Melanchthon i realiteten stilling i en gammel diskusjon knyttet til tolkningen av Matt. 18,20. Tilspisset kan en spørre: Er kirken der to kristne kommer sammen, eller er kirken der (den katolske) biskopen er? Idet Tertullian bestred at det er noen prinsipiell forskjell på prest og lekfolk, da også den leke er prest for Gud, knyttet han tilsynelatende kirkedefinisjonen til det samme skriftstedet. Det holder med tre lekmenn, så er kirken der.[571] Selv om kronologien er vanskelig når det gjelder Tertullian, må nok dette relateres til hans montanistiske periode, men den tanken at en gruppe kristne kan være Kristi kirke uavhengig av hierarkiet, ser ut til å ha vært representert på forskjellig hold. Cyprian tar bestemt avstand fra den, mens Efraem syreren skal ha bekjent seg til den.[572] I middelalderen ble Matt. 18,20 brukt som kirkedefinisjon til å legitimere konsilet med eller uten paven.[573]

Det kan se ut til å være en spenning mellom Melanchthon og Luther i oppfatningen av skriftstedet. Når Luther i 1523 argumenterer for å komme sammen og be og velge biskoper og prester i Praha uavhengig av det romerske hierarkiet, viser han til Matt. 18,19f, men det er ikke gitt at han ser på v. 20 som en kirkedefinisjon.[574] I "Von der Winkelmesse und

---

[568] Augustin mente at congregari snarest handlet om samling av husdyr, og convocari om sammenkalling av mennesker og regnet convocatio som ekvivalent til εκκλησια. Men som Herrens hjord kunne kirken kalles congregatio. Sml. Ratzinger 1954/1992, 322f n. 1.

[569] "Haec est enim finitio ecclesiae." MWA 4, 191,15f ("Annotationes in Evangelium Matthaei", 1523 (1519-20)

[570] "Nam Christus de clavibus dicens Matthaei XVIII. addit: "Ubicunque duo vel tres consenserint super terram" etc. Tribuit igitur claves ecclesiae principaliter et immediate, sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis." Tract. 24 (BS, 478,24-30); "Huc pertinent sententiae Christi, quae testantur claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis: "Ubicunque erunt duo vel tres congregati in nomine meo" etc." Tract. 68 (BS, 491,26-30)

[571] "Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: *Regnum quoque nos et sacerdotes [D]eo et patri suo fecit.* Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici." "De exhortatione castitatis", 7.3 [MSL 2]; sml. Ratzinger 1954/92, 75.

[572] Sml. Ratzinger 1954/1992, 90 n. 7. – I "De unitate ecclesiae" 12 drøfter Cyprian om Matt. 18,20 er en definisjon av kirken. Han er opptatt av at kirken er én og ikke kan fragmenteres. Matt. 18,20 må ses i sammenheng med v. 19, som taler om enigheten bak disiplenes bønn. Det er ikke antall, men enighet det kommer an på. Kristnes samstemte bønn etter Herrens vilje har løfte om å bli oppfylt, selv om det bare er to eller tre som er samlet i hans navn. Men to eller tre som er i konflikt med Kristi kirke, kan ikke samles i hans navn. Heretikere og skismatikere kan altså ikke ta til seg Kristi løfte. Matt. 18,20 er ifølge Cyprian ikke en kirkedefinisjon, men et løfte til de kristne som kirkens og Kristi lemmer.

[573] Sml. Cusanus: "De concordantia catholica" II. 3, som refererer konsilet i Konstantinopel 869-70: "Quis enim nesciat, quod in medio sanctae synodi fuerit incomprehensibilis et incircumscriptus CHRISTVS et [D]ominus, qui dixit: Ubi duo vel tres fuerint congregati etc.?" (De Cusa XIV.2, 104 (77,14-17) Sml. også Avis 2006, 79, om Pierre d'Ailly.

[574] "Si igitur trium aut duorum consensus in nomine [D]omini omnia potest, et Christus agnoscit sese esse autorem eius facti, quod tales faciunt, quanto magis illo probante et operante fieri et factum esse credendum est,

Pfaffenweihe" (1533) slutter han av v. 19f a minore ad majorem: "Haben zween odder drey solche gewalt / wie viel mehr eine gantze Kirche?"[575] I prekenrekken over Matt. 18-24 (1537-40) behandler han dette verset som et ord om Herrens nådige nærvær mellom kristne mennesker i privatsfæren. Med brodd mot valfarter understreker Luther at syndenes forlatelse er i nærmiljøet, ikke bare i kirken, men også der kristne bruker himmelrikets nøkler, om det nå er i heimen, ute på marka osv.[576] Det handler om at Gud overøser sine troende med nåde. På samme måte kommer Matt. 18,20 inn i De schmalkaldiske artikler III.4, der det heter at Guds nådes overstrømmende rikdom formidles ved det muntlige ordet, dåpen, nattverden, "zum vierden durch die Kraft der Schlussel und auch per mutuum colloquium et consolatione fratrum[577], Matth. 18.: "Ubi duo fuerint congregati" etc."[578] Mer enn en nyanse er det neppe mellom Luther og Melanchthon. Tenker Luther snarere konkret på velsignelsen gjennom samvær i Jesu navn utenfor kirkehus og gudstjeneste[579], synes Melanchthon snarere å tenke prinsipielt på en hvilken som helst forsamling av kristne i Jesu navn som manifestasjon av den hellige kirke, som både kultisk og jurisdiksjonell ecclesia.

Trolig må både Schwab. 12 og tesene "De Ecclesia" i sak oppfattes som forarbeider for CA 7-8. Hvordan forholder de seg til hverandre? Det kan være to varianter av samme melanchthonske resepsjon av Luthers ekklesiologi. Schwab. er mer opptatt av fronten mot "venstre", disputastesene av diskusjonen med de romersk-katolske idet de stiller Luthers og Melanchthons økumeniske kirketanke opp mot en romanistisk. Det ville passe godt inn i bildet om disputastesene skriver seg fra rundt årsskiftet 1529-30 og således utgjør et mellomledd mellom Schwab. 12 og CA 7-8, men dette kronologiske spørsmålet får stå åpent. Klart er det at Melanchthon på sett og vis identifiserer seg med Luthers dobbeltfront.

1.3.4. Møtet i Marburg 01.-04. oktober 1529

Marburg-samtalene var Philipp av Hessens og på sett og vis Strassburgs prosjekt. Fra midten av 1520-tallet hadde det vært en åpenbar motsetning mellom Wittenberg og Sveits i nattverdlæren, og det hadde pågått en kamp om innflytelse på Sørvest-Tyskland. Hadde Luther helt fra oppgjøret med Karlstadt vært opptatt av

---

si in nomine eius congregemur, oremus et eligamus Episcopos et ministros verbi ex nobis ipsis, qui iam sine electione eiusmodi per baptismum nati et vocati sumus ad eiusmodi ministerium." WA 12, 191,32-37. Når Luther her slutter a minore ad maius (sml. "quanto magis"), må det være fordi det ved en slik utvelgelse av ordets tjenere i tillegg til løftet i Matt. 18,19f kommer det forhold at de kristne alt er født og kalt til ordets tjeneste i dåpen. Tanken kan imidlertid også gli i retning av at det løftet som gjelder to eller tre, om mulig ennå mer må gjelde en hel menighet. – I WAB 3, 227 (nr. 701,14-16) står det "daß Gott seyne Kirch auch ohne Mawren habe, nicht allein, wo viel hundert, sondern auch, wo Zwey oder Drey rechtgläubig in seinem Nahmen zusammen kommen unter der Drangsal", men redaktøren (Clemen) argumenterer for at dette brevet er en forfalskning, ibid., 225f.

[575] MLS 5, 99,1f

[576] WA 47, 297ff

[577] "ved brødres felles samtale og trøst"

[578] BS, 449

[579] Sml. BS, 549 (1530-fortalen til Cat. maj.); WAB 10, 585 (nr. 3997,14ff; 25. mai 1544) om akademiske undervisningssamvær.

avgrensning mot den symbolske nattverdtolkningen, hadde blant andre Wolfgang Capito og Martin Bucer i Strassburg prøvd å utjevne motsetningene uten å lykkes. Teologisk og politisk inntok Strassburg en mellomstilling mellom Sveits og det midtre og nordlige Tyskland, og byen var pådriver for forsøk på forlik.[580] Og Philipp av Hessen, som var opptatt av politisk samling av de evangeliske stender, kom til å gå iherdig inn for et møte mellom de teologiske partene i nattverdstriden.

Verken Luther eller Melanchthon ønsket en bilateral læresamtale med zwinglianerne. Et motiv for Melanchthons vegring er faren for at zwinglianerne gjennom tilsynelatende logisk argumentasjon skal vinne nye tilhengere.[581] Et annet motiv er det vi kan kalle "Leipzig-syndromet".[582] Situasjonen kan tilspisse seg på liknende måte som etter disputasen i Leipzig 1519. Den gangen kom det etterhvert til bannlysning og riksakt. Virkningen av dette ble jo delvis holdt i sjakk av riksdagsrecessen 1526 og protesten 1529. Melanchthon ser for seg muligheten av en ny krise. Dette kan oppfattes i to retninger, enten om en forverring av forholdet mellom lutheranere og zwinglianere, eller - dersom det kommer til en forståelse mellom partene - om en forverring av forholdet til de romersk-katolske. Den første muligheten ville Melanchthon på denne tid neppe sørge over. Den andre muligheten er han utvilsomt urolig for. Og gjennom sin betenkning for kurprinsen har han trolig påvirket kurfyrsten[583].

Vi merker to anliggender hos Melanchthon: Utbredelsen av zwinglianismen må stoppes. Og avstanden mellom de lutherske og de romerske må ikke bli større. Motivet er først og fremst religiøst, men i høg grad også politisk.

Da kurfyrste og landgreve imidlertid kom til enighet om en læresamtale i Marburg, bøyde både Luther og Melanchthon seg mer eller mindre motvillig for ønsket om at de skulle reise. Luther venter ikke å få høre nye argument, og dersom zwinglianerne holder like fast ved sin oppfatning som han selv gjør ved sin, er en like langt som før.[584] Melanchthon støtter opp om denne motforestillingen. Han er ikke uvillig til å drøfte uenigheten med Oekolampad eller andre, men minner om at han alt i Speyer bad landgreven "so die unterrede sollte furgenommen werden, das mehr leut dazu gefoddert wurden denn wir, und hab dazu viel ursach"[585]. I det hele er det på denne tida mer om å gjøre for Melanchthon å stå imot zwingliansk fornuftstro enn mot romersk lovtrelldom. I Hessen ser Melanchthon en forbundsfelle i landgrevens teologiske rådgiver, professor Erhard Schnepf (1495-1558):

---

[580] Sml. Gäbler 1983, 492.
[581] Sml. MBW 777, 30-34 (09./10. mai 1529 til kurprins Johann Friedrich)
[582] Sml. "[...], und möchte darnach mehr unruge daraus khommen, wie nach der Leiptzschischen disputacion gescheen." MBW 777,26-28
[583] "Princeps non vult permittere, ut cum Oecolampadio colloquamur. Timet, ne incrudescat id bellum ex congressu, sicut Lipsica disputatione accensa fuit dissensio." MBW 788,9-11 (02. juni 1529 til Johann Agricola)
[584] WAB 5, 101f (nr. 1438; 23. juni 1529 til Philipp av Hessen); sml. forarbeid ibid., s. (103-)104-105. (Sml. også Köhler 1953, 50f.)
[585] MBW 802,25-27 (22. juni 1529 til Philipp av Hessen); sml. MBW 777.2.

> "Du må fortsatt forsvare evangeliet, ikke bare mot det biskopelige partiet, men også mot zwinglianerne, som du også gjør. Nå må en gjøre mer motstand mot den zwinglianske filosofien enn mot biskopenes fariseiske lære, [-]"[586]

01. juli 1529 gikk det ut innbydelser til religionssamtale i Marburg fra torsdag 30. september.[587] Luther og Melanchthon svarte i felles brev 08. juli.[588] De konstaterer at landgrev Philipp fortsatt har tro på at en samtale kan føre til enighet (eintrechtigkeit) i nattverdlæren. De sier seg derfor villige til å gjøre sitt forat det skal lykkes. Indirekte sier de seg dermed innforstått med landgrevens anmodning om at de søker "uff wege und mittel, di zu vergleichung und vereynigung solchs zwispalts gelangen mugen"[589]. Men de unnlater ikke å minne om at møtet kan føre til at situasjonen blir ytterligere forverret, dersom ikke Gud selv ved sin Ånd skaper enighet.

Møtet i Marburg kommer i stand på Philipp av Hessens premisser. Luther og især Melanchthon vil ha et trekantmøte mellom humanistisk dannede fra luthersk, zwingliansk og romersk hold, men får det ikke. De er villige til å samtale med Oekolampad, men blir holdt i uvitenhet om at også Zwingli er innbudt. Luther vil ha en bred teologisk dagsorden i plenum for å avdekke og gjennomgå uenigheten som et strukturelt gjennomgående fenomen, men får ikke gjennomslag for det. Med de avgrensninger som lå i Schwabach-artiklene[590] søker Luther og Melanchthon å komme til enighet med zwinglianerne.[591] Forliksprosjektet styres altså av bekjennelsen. Syntesen av bekjennelsesstrategi og forliksstrategi foreligger i Marburg-artiklene, ført i pennen av Luther.

1.3.4.1. Melanchthon i diskusjon med Zwingli 01. oktober

---

[586] "Tu, quod facis, evangelium non modo adversus pontificiam factionem sed et adversus Cinglianos defendere pergas. Magis nunc obsistendum est Cinglianae philosophiae quam pharisaicae doctrinae pontificum, [-]" MBW 803 (22. juni 1529). - Om Schnepfs forsvar av luthersk nattverdlære desember 1528 sml. Köhler 1953, 24f.

[587] Sml. Köhler 1953, 51-53; OGA 3, 406 n. 29. Til Luther og Melanchthon: MBW 805. Landgreven taler om "ein freuntlich undisputirlich untherrede mit dem Oecolampadio und etzlichen seines anhangs", MBW 805,8f. Ifølge Köhler ble wittenbergerne holdt i uvitenhet om at Zwingli ble innbudt.

[588] MBW 806. Noen uker senere gir Luther sine følelser luft i et brev til Johann Briesmann i Riga, WAB 5, 125 (nr. 1456; 31. juli 1529). Han poengterer at wittenbergerne er presset av Philipp av Hessen til å prøve å komme til enighet med "sakramentererne" (tentaturus concordiam inter nos et Sacramentarios). På grunn av landgrevens frekkhet er de blitt nødt til å si ja til en samtale de ikke har tro på. Men det er fare for at det kan gå som i oldtida. Drøftinger med arianere var mer til skade enn til gagn, og arianismen bredte seg videre utover. 29. august vet Luther ennå ikke at Brenz har planlagt å være til stede, men oppfordrer han til å la være å komme dersom han ikke alt har lovt at han vil det. Wittenbergerne er blitt tvunget til å gi etter fordi Philipp av Hessen har trettet ut kurfyrsten, men de nærer ikke noe håp om at samtalen skal gi positive resultat. Melanchthons premiss om at hederlige papister er til stede som observatører, er ifølge Luther et vilkår wittenbergerne har satt for å delta. (WAB 5, 141 (nr. 1470,10-21; til Brenz)).

[589] MBW 805,29-31

[590] En mer opprinnelig versjon av Schwabach-artiklene må ha vært uttrykk for de forutsetninger wittenbergerne forhandlet ut fra i Marburg, selv om det ikke kan påvises at Schwab. ble nevnt under samtalene.

[591] Sml. Kursachsen og Brandenburg-Ansbach til Hessen 04. eller 05. oktober 1529: "so wolten auch ir chur und f g. verhoffen, nachdem die underred der gelerten numer ergangen und geschehen, es wurden diejhenigen, so der widerwertigen und irrigen mainung gewesen, sich von sollichem irrthumb zw der warheit gottlichs worts gewendt haben, und derhalben, ob inen imands in demselbigen irrthumb anhengig gewest, desselbig absteen", Fabian 1960, 69.

Fredag 01. oktober 1529 samtalte Luther med Oekolampad (referat foreligger ikke[592]) og Melanchthon med Zwingli[593]. Ifølge Zwingli var oppgaven å finne ut om det i partenes oppfatninger fantes noe grunnlag for gjensidig fred. Trolig var det taktisk motivert at de to hovedmotstanderne fikk møte hver sin mer ireniske samtalepartner.[594]

Legger vi Zwinglis notat fra denne samtalen til grunn, har Melanchthon og han kommet til enighet om at Den Hellige Ånd virker rettferdighet i mennesket ved ordet som middel, ordet forstått som selve Guds tanke og vilje kledd i menneskelige ord.[595] Zwingli har gått med på å kalle arvesynden både sjukdom (morbus) og synd (peccatum), som medfører straff og dom.[596] Notatet bærer preg av gjensidig vilje til å se spørsmålene fra begges ståsted og om mulig å komme til felles konklusjoner.[597]

Melanchthon tolket situasjonen slik at Oekolampad og Zwingli gjennom samtalene med Luther og med han selv lot seg belære og gikk bort fra tidligere villfarelser.[598] Det tør være preget av en viss naiv optimisme som gjorde seg gjeldende rett etter Marburg-samtalen.[599] Men det er også et eksempel på Melanchthons tro på muligheten av å overbevise ved argumenter når han gir uttrykk for at all uenighet nok ville ha blitt fjernet om partene bare hadde hatt mer tid på seg.[600]

Felles konklusjoner var det ikke mulig å komme fram til da Melanchthon og Zwingli diskuterte Kristi nærvær i nattverden. Riktignok slår Zwingli fast at de var enige om at den åndelige nattverdnytelsen skjer ved troen.[601] I diskusjonen om Jh

---

[592] Brenz' notat "Etlich grund, So Oecolampadio sonderlich antzaigt worden seyen" (WA 30 III RN, 39f) refererer antakelig til Luthers separatsamtale med han. Sml. Köhler 1953, 77f.

[593] MBW 821 (Zwinglis referat); sml. 831.1 og 832.1 (rapporter fra Melanchthon).

[594] Sml. Köhler 1953, 76.

[595] MBW 821, 1-5.54-57. Det er ganske klart at Zwingli (og Melanchthon) betoner at ordet er Guds, og altså ikke noe mennesker forføyer over, selv om Zwingli skiller mellom Gud og hans ord på en måte som er fremmed for Luther, sml. Köhler 1953, 79; se også S. Hausammann 1966, 299f.

[596] MBW 821,6-10. Om Zwinglis oppfatning av arvesynden se S. Hausammann 1966, 306-308.

[597] Bakgrunnen for diskusjonen om Ånden og ordet og om arvesynden finner vi skissert i Melanchthons rapport, som han skal ha skrevet i Torgau i midten av oktober (MBW 831.1.1-2; til kurfyrst Johann og/eller kurprins Johann Friedrich), og i en annen rapport, som han skrev for hertug Heinrich av Sachsen (MBW 832.1.1.1 og 1.1.3). Zwingli har tidligere ikke villet tale om medfødt synd, som blir tilgitt barna i dåpen, men bare regnet ytre handlinger som synd, og han blir derfor av Melanchthon stilt i bås med "Pelagiani und alle papisten und philosophi" (MBW 831,11). Zwinglianerne har også nektet at Den Hellige Ånd blir gitt gjennom ord og sakrament, og Melanchthon sammenlikner dem derfor med Müntzer og andre og hevder at de med det utgangspunktet måtte bli offer for egne tanker. Til hertug Heinrich skriver han: "[D]e usu verbi et sacramentorum leren sie nicht, das wort und sacrament instituirt, das dadurch der heilig [G]eist gegeben werde. Derhalben ministerium verbi et sacramentorum in ecclesia leichtlich fallen mocht." MBW 832,24-27 – Sml. derimot CA 5.

[598] MBW 831.1.4.; 832.1.2.2.

[599] Om separatsamtalen mellom Melanchthon og Zwingli sier Köhler 1953, 83, sammenfattende: "Die Aussprache zwischen Zwingli und Melanchthon hatte doch klärend gewirkt: der Verdacht auf Schwarmgeisterei war beseitigt, ebenso die Anstößigkeit der Erbsündenlehre, und in der Abendmahlslehre die Einheitsbasis der manducatio spiritualis gewonnen."

[600] Etter heimkonsten til Wittenberg skriver han: "Non plus biduo collocuti sumus. Nec potuit res confici tam brevi tempore. Itaque adhuc heret res de coena [D]omini." MBW 837.1 (ca. 25. okt. 1529 til Andreas Tricesius). Sml. 831.5.

[601] Det betyr ikke nødvendigvis at dermed er manducatio impiorum utelukket (contra Köhler 1953, 81).

6,63 går Melanchthon med på at "caro non prodest quicquam" i og for seg kan bety at den legemlige nytelsen, altså uten troen, ikke gagnet, selv om uttrykket snarere er en generell avvisning av kjødelig tankegang.[602] Melanchthon opererer også med et skille mellom den "jødiske" tolkningen, at Kristus fysisk avgrenset (circumscriptive) gir sitt legeme i disiplenes munn, og sitt eget syn, at Kristus gir sitt legeme til å etes på en skjult måte (abscondito modo).[603] Zwingli mente å kunne gjendrive enhver tale om at Kristi legeme etes, med mangel på skriftbevis, men Melanchthon hevdet at en ikke kan fravike den bokstavelige betydningen av innstiftelsens "Hoc est corpus meum" uten å ha noe klart vitnesbyrd i Skriften å holde seg til.[604] Mot Zwinglis "cirkumskripsjonslære" hevdet Melanchthon ubikvitetslæren ut fra Ef 4,10: "ascendit, ut impleret omnia". Kristi legeme er altså ikke bundet til å være ett sted av gangen.[605] Zwingli ville derimot dekke seg bak Kristi fulle menneskelighet, og mente at denne etter sin natur måtte være lokalt begrenset. Og Kristus har gjort klart at han har forlatt verden; han kan derfor ikke "regulariter" være legemlig til stede i den, mener Zwingli.

1.3.4.2. Religionssamtalen 02.-03. oktober

Lørdag 02. oktober tok plenumsamtalen til.[606] Den ble i første rekke ført mellom Luther, Zwingli og Oekolampad. Luther ville avlegge regnskap for sin tro og vise hvor motparten tok feil. Han ville gå inn på trinitetslæren, som var omstridt i Strassburg[607], tonaturlæren, arvesyndslæren, dåpslæren, rettferdiggjørelseslæren, læren om Ordet og Ånden, embetslæren og skjærsildslæren.[608] Oekolampad og Zwingli motsatte seg en slik utvidelse av dagsorden, men Luther fikk poengtert at det ikke var enighet på alle andre områder enn nattverdlæren. I diskusjonen om denne kom det neppe inn nye argumenter i forhold til den forutgående litterære diskusjonen.[609] Luther gikk ut fra at det guddommelige ordet skaper hva det nevner. Zwingli fastholdt en augustinsk lære om ordet, som innebærer et skille mellom det ytre ordet og det indre livet, og han søkte i diskusjonen å støtte seg til samtalen med

---

602 MBW 821,21-23 - Til den luthersk-reformerte diskursen om Jh 6, 51ff og 63 sml. Pelikan, Tradition 4, 195f.

603 En sammenlikning av Zwinglis notat fra samtalen med Melanchthon og "Anonymus'" referat fra debatten 02.-03. oktober tyder på at Melanchthon i høg grad har vært samkjørt med Luther i definisjonene. Sml. MBW 821,12-26 med WA 30 III, 114,18-21.

604 "Philippus probat: "Hoc est corpus meum", quia non debeamus discedere sine evidenti testimonio scripturae a proprietate verborum." MBW 821,28f - Det nyttet heller ikke for Zwingli å vise til Augustin, sml. MBW 821,14f; sml. "In Ioannis Evangelium tractatus" 30.1 (MSL 35, 1632). Sml. også MBW 821.46-48.

605 I Brenz' notat (fra Luthers samtale med Oekolampad?) er også referert til Ef 4,10 (WA 30 III RN, 40,1-3), men her blir også avstander i rommet relativert som noe som hører det dennesidige til, "Dieweyl doch himel vnd erden vor Got nur ein ort sey", ibid., 39,27. - Neuser 1965, 192, mener at Melanchthon bytter tesen om ubikvitet med en tese om multilokalisasjon, men referansen til Ef 4,10 synes å tale mot Neusers tolkning.

606 Etter Luthers ønske foregikk samtalen i nærvær av en lukket krets tilhørere, Köhler 1953, 84.

607 Sml. Luthers nei til å anerkjenne strassburgernes lære, WA 30 III, 149f.155; RN, 36; May 1970, 29; sml. Köhler 1953, 112f.

608 Sml. WA 30 III, 110f; RN, 35,16-24; 36,14-35.

609 Sml. Brecht II, 321: "Keine von beiden Seiten vermochte sich wirklich auf die Voraussetzungen der anderen einzulassen."

Melanchthon.[610] Zwingli sa at partene var enige om at den åndelige mottakelse var hovedsaken, og mente at Luther da ikke måtte anklage motparten for heresi. Zwingli var overbevist om at Jh 6,63 underbygde hans symbolske tolkning, mens Luther hevdet at Kristus har befalt oss å ete hans legeme. Hans legeme og blod er til stede uavhengig av verdighet hos embetsbærer og nattverdgjest. Zwingli kunne ikke være med på denne antidonatistiske fronten.

En eneste gang hører vi at Melanchthon griper ordet i plenumssamtalen, og da er det for å tilbakevise den tanken at vi i sakramentet utelukkende møter Kristus åndelig. Oekolampad henspiller på 2Kor. 5,16 og sier at såsant vi ikke kjenner Kristus "secundum carnem,", så kjenner vi han også i sakramentet "secundum spiritum". Melanchthon protesterer på eksegesen: "Ikke på kjødelig vis, sa Philipp, det betyr: ikke ut fra vårt kjød."[611]

Et kompromissforslag

Marburg-samtalene gjaldt vilkår for kirkelig enhet. Kunne de lutherske ha nattverdfellesskap med Zürich, Basel og Strassburg, som disse ønsket? Av Andreas Osianders beretning kan det se ut som de lutherske har strukket seg langt. Da forhandlingene stanset opp 03. oktober, fant landgreven ut at alle de lutherske deltakerne ville anta de andre som brødre dersom disse bare ville bekjenne "das der leyb Christi Im Abenntmal were, nicht allain In der menschen gedechtnus". De skulle ikke kreve enighet i spørsmålet om hvordan Kristi legeme er til stede, "ob er leyblich oder gaystlich, natu(e)rlich oder u(e)bernaturlich, In stat oder one stat da were".[612]

Men i Marb. 15 er det nettopp arten av Kristi legemes og blods nærvær det konstateres at partene er uenige om: "ob der war leib und plut Christi leiblich im brot und wein sey". Har da de lutherske likevel krevd enighet om det legemlige nærværet for å godta de andre som brødre? Forklaringen ligger antakelig i kombinasjonen av følgende to forhold:

For det ene gjengir Osiander ikke den kompromissformelen som ble lansert fra luthersk side[613], nemlig at Kristi legeme og blod "warhaftiklich, hoc est substantive et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter, im nachtmal gegenwertig sey und gegeben werd"[614]. Når han mener at det ikke var nødvendig å

---

[610] Zwingli noterte fra samtalen 01. oktober: "Philippus concedit verba nihil aliud posse quam significare." MBW 821, 1. I samtalen med Luther dagen etter påberoper han seg dette, WA 30 III, 120,12; 125,3f; likeså søker han å ta Melanchthon til inntekt for sin tolkning av Jh 6, ibid., 121,10f; 124,3f. Sml. Köhler 1953, 92f.96f; Gäbler 1983, 493f.

[611] "Non carnaliter, dicebat Philippus, id est non secundum nostram carnem." Sml. WA 30 III, 132,9-13 (Hedios referat)

[612] Sml. WA 30 III, 150,17-23.

[613] "quae ipsi nobis praescripsistis Marpurgi" skriver Bucer til Melanchthon 27. august 1534, MBW 1482,29f.

[614] May 1970,66, praktisk talt likelydende i to skriftlige versjoner bestemt for lutheranerne og sveitserne. Sml. Schubert 1910, 100-107. I 1534 sluttet Ambrosius Blaurer og Erhard Schnepf seg skriftlig til en tilsvarende formel, ibid., 104; sml. ibid., 115: "D i e W ü r t t e m b e r g i s c h e K o n k o r d i e ist nicht nur die sachliche Fortsetzung der in Marburg angefangenen Unionsbestrebungen, sondern r u h t f o r m e l l a u f M a r b u r g, i s t d i e A n n a h m e e i n e r i n M a r b u r g g e s c h a f f e n e n , a b e r n i c h t d u r c h g e d r u n g e n e n l u t h e r i s c h e n B e k e n n t n i s f o r m e l."

være enige om Kristi legeme og blod er legemlig eller åndelig til stede, synes han å forutsette et langt videre tolkningsrom enn det som var meningen. For Luther var tesen om det legemlige nærvær uoppgivelig. Imidlertid var Osiander utvilsomt innforstått med det. Derfor ligger det nær å tro at "leyblich oder gaystlich, natu(e)rlich oder u(e)bernaturlich, In stat oder one stat" er en tredobbelt beskrivelse av to alternative oppfatninger av det *legemlige* nærværet: nemlig legemlig forstått som naturlig og lokalt eller åndelig forstått som overnaturlig og ikke-lokalt (ikke-håndgripelig).[615]

For det andre kunne *motparten* ikke gå med på kompromisset. Luthers brev til sin hustru dagen etter tyder på det. Motparten "wollten eitel Brot im Abendmahl behalten und Christum geistlich darinnen gegenwärtig bekennen"[616]. Og 01. juni 1530 skriver han til Jakob Propst i Bremen at Zwingli og Oekolampad for å kunne enes med wittenbergerne ville gå så langt som å si at Kristi legeme i sannhet er til stede i nattverden, men de mente da i åndelig betydning og ville simulere enighet.[617] Skinnenighet ville Luther ikke ha noe av.

Osianders framstilling stadfestes av strassburgerne Bucer[618] og Jakob Sturm (som også var til stede i Marburg). I Sturms beretning om sørtyske forhandlinger om Confessio Augustana april 1532 heter det at Luther i Marburg hadde villet gi den annen part broderhand "wo man hette bekennen wollen die ware gegenwurtigkeit des libs und pluts Christ im nachtmol" selv om det ikke var enighet om manducatio impiorum[619].

Et notat fra Melanchthon

04. oktober ble Caspar Hedio kalt til samtale med Luther, som fant den aktuelle splittelsen langt mer alvorlig enn oldkirkens påskestrid mellom øst og vest. Hedio på si side mente tydeligvis at det gjensidige evkaristifellesskapet den gangen gav presedens for enhet tross uoverensstemmelser.[620] Og han bad Melanchthon hjelpe til å bringe partene til enighet. Melanchthon skal ha grått og lovet å gjøre det han kunne. I sin beretning gjengir Hedio et notat fra Melanchthon.[621] Også Bucer gjengir

---

615 Sml. Köhler 1924B, 577f, om Osianders resepsjon av Luthers syn. På grunn av ulikheten mellom formelen og Osianders gjengivelse, finner jeg det vanskelig med Köhler 1953, 116, å tro at formelen stammer fra Osiander. Snarere er vel det apofatiske "non [-] quantitative vel qualitative vel localiter" Luthers formulering. Han fastholder at Kristi legeme og blod er substantielt nærværende uten nødvendigvis å bestemme nærværets aksidenser, sml. MLS 4, 66-68 (”Vom Abendmahl Christi”, 1528).

616 WAB 5, 154,5f

617 "Multis vero verbis promiserunt, se velle nobiscum eatenus dicere, Christi corpus veraciter esse in coena praesens (at spiritualiter), tantum ut eos fratres dignaremur appellare, et simulare ita concordiam", WAB 5, 340,46-49 (nr. 1577). Sml. Schubert 1910, 99f.

618 I brev til Philipp av Hessen 05. febr. 1531, nevnt i Schubert 1910, 100 med kildehenvisning: "Briefwechsel [Landgraf Philipps' der Großmüthigen von Hessen mit Bucer (Leipzig 1880-1891)], ed. L e n z, I, 28 unten".

619 Etter Schubert 1910, 100 - med kildehenvisning: "Polit. Korresp. der Stadt Strassb. II, 113 unten". - Osiander og Brenz overtalte i sluttfasen Bucer til å gå med på at Kristi legeme ble gitt de troende i og med brødet, om Bucer enn ikke kunne gå med på at en vantro fikk Kristi legeme. Men straks etter ble Bucer overtalt til å gå tilbake på dette. WA 30 III, 150,27-36 (Osianders beretning); sml. Köhler 1953, 117.

620 May 1970, 29 (Hedios beretning)

621 "Axiomata Philip[pi] Melancht[honis]:

notatet.[622] Notatet kan oppfattes som et siste forsøk fra Melanchthons side på å løse opp uenigheten.

Neuser[623], May og MBW (Richard Wetzel) kaller alle notatet for unionsformel, men er det en alternativ formulering av en nattverdartikkel? Selve nattverdformelen er ganske enkelt "at Kristus er i [eller med] sakramentet, ettersom han handler der"[624], og dette er innrammet i argumentasjon.

Neuser hevder det er en ekte kompromissformel, "weil eine solche immer auch einen Kompromiß enthält"[625]. I stedet for som Luther å ta utgangspunkt i innstiftelsesorda og kreve tilslutning til tesen om at Kristi legeme og blod "substantive et essentialiter" er til stede, tar Melanchthon utgangspunkt i Kristi makt og vilje til å være hos sine troende og handle der. Men da er også Kristus i sannhet med sakramentet, og Melanchthon forutsetter at den annen part går med på at nattverden er et frelsesmiddel som de troende trenger. Zwinglianerne må også gå med på at slik Kristus under sitt jordeliv også var i himmelen både etter sin guddommelige og sin menneskelige natur i samsvar med sin personenhet, er han nå til stede i nattverden, ikke bare etter sin guddommelige, men også etter sin menneskelige natur. Melanchthons "unionsformel" med sin depresiserte realpresenslære representerer så å si lutherdommens yttergrense.[626]

Men er det tenkelig at Melanchthon opptrer så lite samordnet med Luther i Marburg? Avstreifet er ikke bare tesen om manducatio impiorum, men også om manducatio oralis. Er Luther opptatt av at Kristi legeme og blod er til stede, nøyer Melanchthon seg med tilslutning til tesen om at Kristus etter begge naturer, den guddommelige og den menneskelige, er til stede. Og kan Luther tenke seg at Kristi legeme er til stede, men ikke kvantitativt, kvalitativt eller lokalt, kan Melanchthons formel tolkes om et gudmenneskelig nærvær som overhodet ikke er legemlig. For Luther kunne formelen ikke være tilfredsstillende.[627] Og Zwingli på si side kunne ikke følge Melanchthons kristologi.

Men hvordan skulle Melanchthon kunne tro at Luther ville nøye seg med en bekjennelse av Kristi nærvær i sakramentet som lå åpen for en spiritualistisk tolkning? Jeg finner det sannsynlig at notatet som Hedio og Bucer gjengir, er ment å bevege motparten fra en fastlåst posisjon, som et ledd i et resonnement. Melanchthon

---

1. Paulus non reformidat has figuras: "Christus habitat in nobis". Quare nec nobis credo reformidandas esse has locutiones: Christum vere adesse in sacramento, quandoquidem agit ibi.
2. Ne Christus quidem ipse dubitat dicere: "Veniemus et mansionem apud eum faciemus".
3. Item Augustinus dixit filium hominis in unitate personae in coelo fuisse, cum tamen in terra ageret."
May 1970, 30 (Neuser 1965, 183)

[622] Sml.. Neuser 1965, 181 / MBW 824

[623] Sml. Neuser 1965; Neuser 1968, 311f.

[624] Neuser er tilbøyelig til å følge lesemåten "cum sacramento" (som i Schirrmacher, 357, og i MBW) i stedet for "in sacramento", men vil legge minimal vekt på forskjellen. Originalene både av Hedios beretning og Bucers brev er forsvunnet, men det kan se ut som endringen skjedde da teksten ble tatt inn i Bucers brev. Om Melanchthons originaltekst har hatt "in sacramento", høyner det i og for seg presisjonsnivået, men, som Neuser 1965, 198, peker på, lar Melanchthon det være svevende om sakramentet vil si handlingen eller elementene.

[625] Neuser 1965, 198; Neuser 1968, 311

[626] Neuser 1965, 198; Neuser 1968, 312

[627] Neuser 1965, 198, og 1968, 312, tenker her på Melanchthons begrunnelse for Kristi nærvær i hans handling, ikke i innstiftelsesorda.

søker gjerne enighet i første omgang på et forholdvis lavt presisjonsnivå. Dermed er det lagt basis for videre drøftinger. Selv om vi ikke vet hvordan notatet er brukt, må det oppfattes som et forsøk på å vinne forståelse for realpresensen.[628] Referansen til Augustin (tolkning av Jh 3,13) er vel ment - helt i tråd med Luthers syn - å overvinne Zwinglis lokale oppfatning av den himmelfarnes oppholdssted.

1.3.4.3. Partenes oppfatninger av møtet

Bucer, som 03. oktober hadde en samtale med wittenbergerne, opplevde at Melanchthon minst like mye som Luther krevde bekjennelse av realpresensen.[629] Lutheranerne ville ikke inngå noen annen forståelse (concordia) med zwinglianere enn med tyrkere og jøder[630], og mest avvisende var Melanchthon, ifølge Bucer.[631] Dette svarer til det prinsipielle synet Luther på Wittenberg-teologenes vegner tidligere hadde gitt uttrykk for: Ved å fornekte en enkelt artikkel, gjør en seg skyldig i fornektelse overhodet.[632] Neuser mener imidlertid at Melanchthon teologisk hellet til motparten, men politisk var imot allianse med Zürich, Basel og Strassburg, og at Bucer skjønte dette.[633] Er det rett? Det er nok så at især Oekolampads argumentasjon etterhvert rokker ved Melanchthons overbevisning om at Luther har rett, og baner veg for en egen melanchthonsk nattverdkonsepsjon,[634] men det er for tidlig å se notatet fra Marburg i lys av dette. Riktignok synes Melanchthon å ha overhørt et par oppfordringer fra Luther om å overta diskusjonen når Luther ble sliten[635], og Neuser mener at det er for å tildekke avstanden mellom Luther og seg selv når det gjelder konsekrasjonsoppfatningen[636]. Det stemmer ikke med Melanchthons egen forklaring på tausheten, nemlig at lutheranerne overlot til Luther å føre diskusjonen fordi landgreven på grunn av epidemien i Marburg skyndet på for å bli ferdig.[637] Det skriver han til sin fortrolige venn Camerarius. Alt i alt stod Melanchthon i Marburg skulder ved skulder med Luther. Det gjelder den seks timer lange samtalen Melanchthon hadde med Zwingli 01. oktober, der mesteparten av tida synes å ha gått med til å drøfte nattverdlæren[638], og det gjelder hans notat med sitater fra oldkirken til støtte for "vår mening" (nostra sentencia)[639]. Han har nok også med sin

---

[628] Luther og Melanchthon skal ha hatt avsluttende drøftinger med Zwingli og Oekolampad 04. oktober (WA 30 III, 150,26-28 (Osianders beretning)).

[629] Sml. May 1970, 78 (Bucer 18. oktober 1529 til Ambrosius Blarer).: "..., et caepit princeps urgere Lutherum et suos, ut nos fratres agnoscerent, sicut nos agnoscimos illos, sed, ut memoravi, frustra; Lutherum autem semel consensisse, sed mox a Philippo retractum. Philippus bene vult Caesari et Ferdinando." Sml. også Schubert 1910, 107f. Bucer har nok opplevd "Dr. Luther und die Seinen" som en blokk.

[630] Sml. dette med WA TR 1, 427,5-10 (nr. 864, første halvdel av 1530-tallet); Oberman 1983, 527.

[631] May 1970, 77 (Bucer 18. oktober 1529 til Ambrosius Blarer)

[632] WAB 5, 80,54ff (nr. 1424 Beilage)

[633] Sml. Neuser 1965, 188-193, og 1968, 312f.

[634] Sml. Maurer 1969B, 39.

[635] Sml. WA 30 III, 126,9f; 134,6f.

[636] Neuser 1965, 193, og 1968, 310

[637] "Reliqui omnes praeter Lutherum fuimus κωφα προσωπα. Nam Landgravius properavit dimittere conventum propter pestilenciam grassantem eo loco." MBW 827,9-11. Om epidemien se OGA 3, 428 n. 21.

[638] Sml. MBW 821 (Zwinglis referat av samtalen).

[639] MBW 822

kompetanse hatt hovedansvaret for å utarbeide betenkningen som de lutherske etterlot til landgreven med oldkirkelige sitater og konsentrert argumentasjon.[640] Og før avreisen fra Marburg skrev han til venner i Reutlingen og formante dem til ikke å godta noe som er i strid med Skriften.[641] Som vi ovenfor (1.3.2.) har vært inne på, er Melanchthons holdning til zwinglianerne motivert av skillet mellom åpenbaring og fornuft, mellom evangelium og filosofi. Bucers antydning om at Melanchthons avvisning skyldes at han vil tekkes keiseren og Ferdinand[642], sier mer om Bucers skuffelse enn om Melanchthons dypere motiver.[643]

I beretningene om Marburg-møtet for kurfyrst Johann og/eller kurprins Johann Friedrich[644] og for hertug Heinrich av Sachsen[645] medio oktober gir Melanchthon også inntrykk av å stå helt og fullt på Luthers side. Men han unngår å bruke det omstridte uttrykket "ym brod und wein"[646], og taler i stedet om "gegenwerdigkeit des leibs Christi im nachtmal"[647], sier at Zwingli med urette har skrevet at "leib und blut Christi nicht warlich im sacrament sind"[648], og at Luther fastholdt "das warer leib und blut Christi im nachtmal sey"[649]. Det er grunn til å gå ut fra at påtegningen (av Veit Dietrich?) "Φιλ. εσχεδιαζετο" ("Philipp improviserte") på et notat som også bærer Luthers underskrift, er i samsvar med virkeligheten.[650] Notatet skisserer trolig partenes standpunkt i Marburg. Her heter det at "leib vnnd plut [C]hristi substancialiter vnnd wesentlich gegenwertig ist mitt prot vnnd wein ym Sacrament."[651] Det er altså tydelige tegn på at mens Luther foretrekker å si at Kristi legeme og blod er til stede *i* brød og vin, foretrekker Melanchthon å si at legemet og blodet er *med* brødet og vinen. Men spenningen tematiseres ikke.

Det er Melanchthons umiddelbare oppfatning at det var enighet om alle læreartikler så nær som om nattverden.[652] Men motstanderne var plattere

---

[640] MBW 823. Dokumentet er undertegnet av Luther, Jonas, Melanchthon, Osiander, Brenz, Agricola, Friedrich Myconius, Justus Menius og Caspar Cruciger.

[641] Melanchthon til Johann Butzbach, Matthäus Alber og Martin Reiser i Reutlingen: "Mea sic est sentencia: non posse defendi Cinglii dogma contra verborum proprietatem et contra tot veterum scriptorum autoritatem. Ideo vos adhortor, ut nihil recipiatis contra autoritatem scripturae. Ego etiam non sine maximo certamine in hanc sententiam adductus sum, ut statuam corpus [D]omini vere praesens in coena esse, sicut scripsi ad Oecolampadium." MBW 826,7-12. Melanchthon viser altså til sitt åpne brev til Oekolampad fra Speyer under riksdagen tidligere på året, MBW 775. - Ikke lenge etter går advarsler mot Zwinglis lære til Erhard Schnepf og Adam Krafft i Marburg, MBW 834.2 og 835 (17. og 18. okt. 1529) og til Johann Fesel i Coburg, MBW 838.2 (02. nov. 1529).

[642] May 1970, 78

[643] Köhler 1953, 118, er for ensidig, som sier: "Die Motive Melanchthons sieht Bucer richtig: Philippus bene vult Caesari et Ferdinando - das hatte er in Speyer gezeigt." Neuser 1965, 191f, sier: "Die Richtung des Denkens und Handelns Melanchthons hat Bucer klar erkannt, wenn er auch nicht die tieferen Beweggrunde erfaßte".

[644] MBW 831

[645] MBW 832

[646] Sml. WA 30 III, 170,7 (Marb. 15).

[647] MBW 831.5

[648] MBW 832.1.1.2

[649] MBW 832.4

[650] WAB 12 (104)105f.

[651] Ibid., 105,21f

[652] MBW 827.2 (07. oktober til Camerarius)

(frigidiores) enn han hadde tenkt seg.[653] Det synes som Melanchthon gjennom møtet i Marburg fikk mer godhet for zwinglianerne og mener at den harde litterære kampen har provosert dem til en ubøyelighet som ellers kunne vært unngått, men som ennå kan opphøre.[654] At den annen part nektet å bekjenne at Kristi legeme og blod i sannhet er til stede, synes å ha forbauset Osiander.[655] Til tross for Melanchthons psykologiske forklaring var det også grunn til å undre seg, for det kan se ut som motivet for å nekte mer var pragmatisk enn prinsipielt. Bucer skriver senere at en foretrekker CA's nattverdartikkel framfor det lutherske forslaget i Marburg, ikke egentlig på grunn av innholdet, men fordi ordlyden som ble lagt fram i Marburg, var vanskelig å skjønne for vanlige folk.[656] Zwingli og Oekolampad godtok ikke enighetsforslaget i Marburg, for det er ikke noen bibelsk uttrykksmåte at Kristi legeme og blod "etter sitt vesen og sin substans" (essentialiter et substantialiter) er til stede og blir gitt, de mener at det høres grovt ut, og selv om det er presisert at det verken skal forstås kvantitativt eller lokalt, er det ikke forståelig nok for folk.[657] Köhler forklarer sveitsernes holdning med et realpolitisk ønske om en klar front mot de romersk-katolske.[658] Luther har imidlertid - i hvert fall i ettertid - tolket sveitsernes holdning som feighet. De gikk tilbake på mye av det de før hadde lært, således om dåpen, nytten av sakramentene og om det ytre ordet, men de ville ikke gå med på nattverdartikkelen av frykt for å bli avvist av folket heime.[659]

Marb. er ikke uten videre en kirkelig bekjennelse. Den er et konvergensdokument og en felles erklæring fra to diskuterende parter, sml. art. 1 og 15. Marb. viser at Zwingli og hans tilhengere kunne strekke seg langt for å gi uttrykk for en verbal enighet. Og dokumentet viser på den andre side at wittenbergerne med Luther i spissen ikke kunne gi etter i lærespørsmål. Samtidig virker det som wittenbergerne har vært lydhøre for ønsker fra den annen part om enkelte presiseringer. I den grad Zwinglis anliggender finner gjenklang hos Luther, synes denne å være villig til å innarbeide dem i framstillingen. Og han har vært villig til å godta den annen parts tilslutning til artiklene og tolke dem som en tilbakekallelse av tidligere påstander.[660] Det samme gjelder Melanchthon.[661] Men de trekker en grense. Kjent er Luthers ord til Bucer at lutheranerne og strassburgerne ikke er av samme

---

[653] MBW 827,8f; 829,14f (12. oktober til Johann Agricola). Köhler 1953, 144, legger en avvikende lesemåte (leniores; CR 1, 1098) for det første brevet til grunn og mener derfor å finne en spenning. MBW derimot legger originalen i Vatikanbiblioteket til grunn.

[654] Sml. MBW 831.5; 832.5. Også Bucer mener i ettertid at med mer tid og ro kunne en ha oppnådd full enighet, MBW 980.6.

[655] Sml. WA 30 III, 150,24.

[656] Sml. "Nos mallemus verba Confessionis vestrae, non quod non ipsum Christum vere ac solide atque adeo substantialiter et essentialiter adesse darique una confiteamur, sed quod praestare putemus utrinque nos uti verbis scripturae vel iis, quae et vulgo queant intelligi" MBW 1482,32-35 (Bucer til Melanchthon 27. aug. 1534)); sml. Schubert 1910, 107ff.

[657] Bucer til Ambrosius Blarer 05. aug. 1534; Schubert 1910, 107.

[658] Köhler 1953, 117

[659] WAB 5, 340,36-41 (til Propst 01. juni 1530)

[660] Sml. WAB 5, 155 (nr. 1477,4-6 (04. oktober 1529 til Nikolaus Gerbel); sml. WA 30 III, 95. - Om partenes bedømmelse av møtet se Köhler 1953, 139ff.

[661] MBW 829,10-13 (12. oktober til Johann Agricola)

ånd. Den ene part tror enfoldig Kristi ord, mens den annen part ikke vil godta det.[662] Zwinglianerne er for lutheranerne den "widerteyl" som Schwab. 10 taler om, og som i Schwab. 12 defineres som stående utenfor den kristne kirke. Dette motsies ikke av avslutningen i Marb. 15, hvor det er tale om å vise "christliche liebe", for det er en moralsk plikt overfor ens neste. I brevet til Jakob Propst sier Luther at den siste av Marburg-artiklene innebærer at motparten ikke holdes for brødre, men likevel er gjenstand for nestekjærlighet.[663] At det for Luther er en uoverstigelig kløft mellom partene, kan vi se av Marburg-møtets forløp. Selv om han ikke ville sette seg til doms over andre, ville han heller ikke rekke Zwingli broderhand. Og det er ensbetydende med at han ikke kunne regne motparten som lemmer på Kristi legeme.[664] Et broderlig forhold med nattverdfellesskap måtte de lutherske avslå, "ausz grossen vnnd Christlichen vrsachen", sier Osiander[665]. Brenz melder om samstemmighet på luthersk side om ikke å regne Zwingli og Oekolampad og deres tilhengere som lemmer på Kristi kirke.[666] At partene søndag morgen 03. oktober diskuterte teologi istedenfor å gå sammen til gudstjeneste, er en treffende illustrasjon av situasjonen.[667] Møtet i Marburg viser hvor viktig *læremessig enighet* var for lutheranerne. Uten slik enighet var det ikke kirkelig enhet, og det betyr at motparten ble ansett for å stille seg utenfor den hellige, kristne kirke som heretikere i vantro mot Guds ord. Overfor zwinglianerne var Melanchthon ikke mer føyelig enn Luther var, men heller ikke mindre sikker enn Luther på at det oppnådde resultatet var en seier for lutheranerne. Men også Zwingli mente å ha oppnådd samling om sitt syn.[668] Med de brede tolkningsmuligheter mente begge sider å ha vunnet, men om dokumentet som sådan ikke fikk varig reformasjonshistorisk virkning, satte møtet i Marburg en stopper for den heftige diskusjonen som hadde pågått, og slo fast at det bestod en motsetning.[669]

1.3.5. Melanchthons motstand mot allianse med "sakramenterere"

"Nå må en gjøre mer motstand mot den zwinglianske filosofien enn mot biskopenes fariseiske lære"[670] Denne beskjeden fra Melanchthon til Schnepf setter ord

---

662 Sml. WA 30 III, 150,4ff (Osianders beretning).

663 WAB 5, 340 (nr. 1577,55-57); sml. ibid., 155 (nr. 1477,7-10). - At det tales om gjensidig kristen kjærlighet, betyr ikke at begge parter oppfatter hverandre som kristne. I samband med talen om kjærlighet og gode gjerninger i Bekenntnis (1528) sier Luther: "Es mu(e)gen auch gottlose wol viel heiliges dingen haben / sind aber drumb nicht selig drynn", MLS 4, 251,3-5

664 Sml. WAB 5, 154 (nr. 1476,6-10; til hustruen); 155 (nr. 1477,9f).

665 WA 30 III, 151,1

666 May 1970, 84 (14. november 1529 til Hans Schradin). Sml. WA 30 III RN, 37,6-12.

667 Om dette skulle kunne forklares ut fra den alvorlige influensaepidemien i Marburg og et press for å bli ferdig med møtet, er det like fullt et sinnbilde. To dager etter prekte Luther i Marburg over søndagens evangelietekst; WA 29, (562)564-582; sml. Köhler 1953, 129f. Og Zwingli skal ha prekt ved avslutningen av møtet (så ifølge Schmidt 1861, 181, uten ref.).

668 Det har sammenheng med at partene hver for seg tolker artiklene ut fra sin egen lære, som S. Hausammann 1966 påviser, se om Zwinglis tolkning ibid., 304-320.

669 Sml. Gäbler 1983, 495, som bedømmer Marburg-artiklene som et kortfattet kompromissdokument, men ingen konkordie.

670 MBW 803; sml. ovenfor 1.3.4.

på hans innstilling etter riksdagen i Speyer 1529. Vi har sett at Neuser mener at Melanchthon teologisk hellet i retning av zwinglianerne, men at han av politiske grunner argumenterte mot en forsvarsallianse. Jeg kan ikke se at dette er treffende. Melanchthons sterke motstand mot allianse med "sakramentererne" er primært religiøst begrunnet. Og etter å ha arbeidd med nattverdspørsmålet i lys av oldkirkelige vitnesbyrd mener han seg i alt vesentlig å stå sammen med Luther. Som jeg alt har vært inne på[671], peker Nicole Kuropka etter min oppfatning på noe vesentlig når hun hevder at bak striden med zwinglianerne ligger for Melanchthon spørsmålet om forholdet mellom åpenbaring og fornuft, og at svaret på spørsmålet har både teologiske og politiske konsekvenser[672]. Ville sveitserne besvare teologiske spørsmål med fornuften og politiske med evangeliet, krevde Melanchthon det motsatte. Ikke fornuften, men Guds ord og oldkirkens allmenne oppfatning – dens communis sententia - må være avgjørende i nattverdlæren som i teologien i allmennhet. På grunnlag av skillet mellom åpenbaring og fornuft ønsker imidlertid Melanchthon å inkludere flest mulig i bekjennelsen av Kristi nærvær i sakramentet. Min analyse av de såkalte Schwabach-artiklene tyder på at Melanchthon her ekklesiologisk underbygger Luthers sakramentlære som rett allmennkirkelig lære og sammen med Luther så å si gir "sakramentererne" et ultimatum. Marburg-artiklene viser vilje til forlik fra begge sider, men bærer samtidig preg av at lutheranerne i samsvar med kirkens læretradisjon ser på kristendom og heresi som motsetninger som utelukker hverandre gjensidig, og anser zwinglianerne for å være på feil side av skillet.

1.4. 1530 Uoppgivelige reformer. Plan av forsvar overfor keiser og rike.

Keiser Karl 5.'s utskrivning av riksdagen i Augsburg 1530 er datert 21. januar samme år[673]. Gjennom riksregimentets kanselli i Speyer nådde den etterhvert ut til de tyske stender.[674] I utskrivningen inntar keiseren en velvillig holdning overfor protestantene. På den nye riksdagen skal alle kunne forklare seg. På bakgrunn av rådføring mellom Karl og riksstendene er det meningen å treffe en avgjørelse i religionsspørsmålet med henblikk på å gjenvinne og bevare kirkelig enhet.

---

[671] Sml. 1.3.2.

[672] N. Kuropka 2002, 206

[673] Gussmann I 1 trekker i tvil at datoen er reell på bakgrunn av at mandatet først nådde fram til riksregimentets kanselli i Speyer 20. eller 21. februar (jfr. Förstemann I, 10, sml. s. 1f), forøvrig etterat kong Ferdinand hadde fått beskjed av østerrikske utsendinger 12. februar om at det var gått ut. "Ob die Angabe zutrifft oder ob der Edikt erst später entstanden und der Tag gewählt worden ist, um bestimmten reichsrechtlichen Vorschriften zu genügen, steht dahin", sier Gussmann (s. 1). Istedenfor antedatering taler H. Rabe tvertimot om en Zurückhalten des Ausschreibens" (sml. CAuC 105f med n. 3). Riksvisekansler Balthasar Merklin som undertegnet utskrivningen sammen med keiseren og hans geheimsekretær Alexander Schweiß, ankom Bologna først 07. eller 08. februar. Men alt i desember 1529 forelå utkast til riksdagsutskrivningen (CAuC 109, note 24).

[674] Særlig raskt gikk det ikke. Gussmann I 1, 345 note 1, meddeler at utskrivningen ble mottatt i Frankfurt am Main 25. februar, i Reutlingen 01. mars, hos hertug Georg av Sachsen 05. mars og hos Philipp av Hessen og i Ansbach 07. mars. Først 11. mars ble den levert hos kurfyrst Johann i Torgau (Förstemann I, 2).

1.4.1. De såkalte Torgau-artiklene (1530)

Innkallingen til riksdagen utløser et teologisk arbeid med å begrunne kirkelige reformer i lutherske territorier. På kursachsisk side ble de såkalte Torgau-artiklene utarbeidet. Betegnelsen "Torgauer-" eller "Torgau-artiklene" stammer ikke fra kildene selv, men bygger på den forutsetning at kurfyrst Johann i residensbyen Torgau mottok betenkninger fra wittenbergerne med tanke på redegjørelse overfor keiseren om læren og seremoniene i sine land før han reiste derfra 04. april 1530 for å møte til riksdag i Augsburg. Betegnelsen har slått igjennom i kjølvannet av Karl Eduard Förstemanns dokumentsamling, som ble utgitt på 1830-tallet.[675] Det er særlig to av de seks dokumentene som Förstemann regnet til Torgau-artiklene, som framstår som forsvar av de lutherske reformene, nemlig de som han betegnet med bokstavene A[676] og E[677]. Dette er da forløpere for CA's andre hoveddel (CA 22-28). De gir innblikk i wittenbergernes begrunnelse for reformer som det var viktig å forsvare under riksdagen, og i deres forsøk på å holde bekjennelse og forlik sammen.

Som hovedaktører i debatten om plasseringen av aktstykkene, kan regnes Theodor Brieger, Wilhelm Gussmann og Wilhelm Maurer.[678] *Brieger* kom til at de ti artiklene (A) var overlevert i Torgau i mars, men at de ni artiklene (E) hørte til perioden etter offentliggjøringen av CA.[679]. *Gussmann* snudde om på rekkefølgen mellom A og E, idet han regnet med at Melanchthon kom til Torgau med E, og at han etter konferansen der utarbeidde A.[680] *Maurer* sluttet seg til Gussmanns oppfatning at E er et svar på kurfyrstens henvendelse av 14. mars[681], og at A er en bearbeidelse av dette, men mente at A neppe var ferdig før under Coburg-oppholdet i april.[682] I MBW slutter Heinz *Scheible* seg til dem som av indre grunner tolker E (MBW 875) som wittenbergernes svar på kurfyrstens brev, contra WAB, som med Brieger setter dette dokumentet i samband med kompromissforhandlinger i juli. Stilistisk er E preget av Luther.[683] A (MBW 883) lar seg da naturlig forstå som en ny betenkning utformet vesentlig av Melanchthon i Torgau på bakgrunn av kufyrstens nye brev

---

675 Vinke 1996, 54. Sml. Förstemann I, 66-108, som sammenfatter seks dokumenter som han betegner med bokstavene A - F, under overskriften "Der nach T o r g a u berufenen Wittenberger Gelehrten Bedenken u(e)ber die streitigen Artikel". CR 26, 171-200, bringer de samme dokumenter med de samme sigla.

676 Förstemann I, 68-84 / CR 26, 171-182 / MBW 883

677 Förstemann I, 93-97 / CR 26, 189-192 / MBW 875

678 En oversikt over forskningshistorien gir Seebaß, upublisert, udatert. Sml. Brieger: "Die Torgauer Artikel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Augsburgischen Confession" i "Kirchengeschichtliche Studien, Hermann Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet", Leipzig 1888, s. 265-320 (notert etter Seebaß); Gussmann I, 1, 91ff; Maurer 1967B, 361-394; HK I, 29-32.

679 Dette er videreført i WAB, som legger E (WAB nr. 1618, Beilage) til månedsskiftet juni/juli; WAB 5, 429-433. Her drøftes kort om de ni artiklene er skrevet av Luther. I tillegg til ytre bevitnelse av Aurifaber kan likheter med Luthers "Vermahnung" underbygge at de er det.

680 BS følger i dette sporet og regner i praksis A som Torgau-artiklene, sml. BS XVI.

681 Kurfyrsten til Luther, Jonas, Bugenhagen og Melanchthon, MBW 874

682 Således grep han tilbake til Karl Gottlieb Bretschneider, som i CR 4 plasserte F, E og A først. Bretschneider la E til Torgau ultimo mars og A til Coburg-oppholdet i april.

683 MBW Reg. 1, 372 (nr. 875)

21. mars.[684] Imidlertid kan en ikke - som Scheible - utelukke at også Luther var til stede i Torgau.[685] Derimot kan vi av omtalen av Luther i A 7 ("Von der waihe"; MBW 883.9) slutte at han ikke er hovedansvarlig for denne betenkningen.

Jeg knytter da til Scheibles innordning av de ni og de ti artikler (E og A) og antar at de ni artikler i hovedsak er formet av Luther mens de ti er en noe senere bearbeidelse som Melanchthon har hatt hovedansvar for.[686] Vi vender oss nå til det teologiske innholdet. Det er da først og fremst tre spørsmål vi er styrt av:

For det ene: *Hva sier artiklene om wittenbergernes kirketenkning i vid forstand?*

For det andre: *Synes en sammenlikning mellom de ni og de ti artikler å avdekke uklikheter mellom Luther og Melanchthon?*

Og for det tredje: *Hvordan gjenspegler artiklene den dobbelte strategien, bekjennelses- og forliksstrategien?*

Tre artikkelpar fester vi oss særlig ved. De blir framhevet gjennom sin plassering (E 1-3 / MBW 875.1-3 og A 2-4 / MBW 883.4-6), og de behandler stridsspørsmål som både var sentrale på forhånd og skulle bli sentrale under riksdagen. Det gjelder *nattverdutdeling*, *presteekteskap* og *messe*.[687] Denne type spørsmål gjelder de synlige konsekvenser av reformasjonen.[688] At forsvaret av nattverdutdeling under begge skikkelser umiddelbart har å gjøre med det som Melanchthon forstår ved at sakramentene blir rakt i overensstemmelse med det guddommelige ordet (CA 7 TT (= tysk tekst)), er klart. Dermed har det også med forståelsen av kirken og kirkens enhet å gjøre. Den forholdsvis nye skikk med utdeling under én skikkelse truer og/eller bryter enheten. På samme måte er det klart at oppgjøret med "kjøpemessen" og forsvaret av den evangeliske menighetsmessen med kommunion har med rett sakramentforvaltning å gjøre. Ikke mindre kontroversielt enn den evangeliske nattverdforvaltningen var presteekteskapet. Dette blir forsvart ut fra Guds ord og bud, som stilles opp mot menneskelig lov i kirken.

På grunn av den betydningen disse spørsmåla hadde for reformatorenes kompromissgrenser, vil jeg her se på den lutherske posisjonen i en lengre historisk sammenheng. Luther så tidlig en sammenheng mellom de tre sakene, nemlig i skillet mellom en geistlig stand og lekfolket gjennom ordinasjon av sølibatære messeprester som forrettet offermesser og unndro lekfolket nattverdsakramentets ene skikkelse. *Oppgjøret med kalkunndragelsen, offermessen og sølibatskravet har det til felles at det rokker ved forestillingen om et prinsipielt skille mellom prester og lekfolk, en geistlig og en verdslig stand i kirken.* Luthers engasjement for nattverd under begge skikkelser, ekteskap for

---

[684] MBW Reg. 1, 375 (nr. 883)

[685] Vi vet at Melanchthon var i Torgau 27. mars, for den dagen skrev han til Friedrich Myconius derfra, (MBW 882). Og da det etter 21. mars var avbrekk i Luthers forelesninger over Høgsangen før han "[u]ltima Martij" foreleste for siste gang før avreisen fra Wittenberg, (WA 31 II, 619,11; 625,24), kan også han ha vært til stede i den nærliggende residensbyen Torgau.

[686] Jeg holder meg til inndeling av A i fortale og ti artikler, selv om Scheible (MBW 883) deler på en annen måte.

[687] Det er da også disse spørsmål som blir behandlet først i CA's andre hoveddel, nemlig i art. 22-24.

[688] Sml. Scheible 1997, 159.

prester og evangelisk menighetsmesse henger sammen med en kamp for det allmenne prestedømmet og forståelsen av ordets tjeneste.[689] En merker noe av det samme hos Melanchthon.[690]

1.4.2. Nattverd under begge skikkelser

I 1415 hadde *konsilet i Konstanz* erklært at selv om de troende i den tidlige kirke mottok sakramentet under begge skikkelser (sub utraque specie), mottar i senere tider celebranten sakramentet under begge skikkelser og lekfolket bare under brødets skikkelse, og ingen må tvile på at både Kristi legeme og hans blod rommes så vel under brødets som under vinens skikkelse (konkomitanslæren).[691] Om noen fastholder at communio sub una specie er galt, blir de truet med heretikerstemplet.[692] Vedtaket var en læremessig og kirkerettslig utfordring for reformatorene, som det hadde vært for de såkalte utrakvistene i Böhmen.[693]

I reformasjonens innledende fase var *Luther* tilbakeholdende med kritikk av utdelingen under én skikkelse.[694] Men i *"De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" (1520)* angrep han kalkunndragelsen som ett av sakramentets fangenskap.[695] Han utvikler her et grunnsyn på saken som han langt på veg beholder i åra som følger, selv om noen viktige moment endres. Det siste gjelder synet på den rette ytre mottakelse, synet på behovet for en ordning og synet på retten til å gjennomføre reformer. Luther legger innstiftelsesberetningen i de synoptiske evangelier sammen med Paulus' vitnesbyrd i 1Kor. 11 - og dermed skriftprinsippet - til grunn. Han poengterer at Kristus sa: "bibite ex hoc omnes" (Matt. 26,27), og at Markus sier:

---

[689] Sml. kapitlet "De ordine" i "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" (1520), MLS 2, 245-253.

[690] Sml. Pöhlmann 3,187-192 / MWA 2/1, 64,31 – 65,26.

[691] Denz. 1199 / Alberigo og fl., 395,9ff - Sessio XIII, 15. juni 1415. Dekretet ("de communione sub panis tantum specie") ble stadfestet av paven 01. september 1425.

[692] Denz. 1200 / Alberigo og fl., 395,20ff

[693] Til striden om communio sub una specie, som også involverte striden om Skriftens og kirkens autoritet, se Pelikan, Tradition, 4, 122ff.

[694] Sml. "Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften" (1519), MLS 1, (270)272-287, se s. 273. - I "Verklärung Doctoris Martin Luthers etlicher Artikel in seinem Sermon von dem heiligen Sakrament" (1520) søker Luther å bygge bru mellom storkirken og visse kretser i Bøhmen som holdt på nattverdutdeling under begge skikkelser. Han tar avstand både fra Roma, som hevder sin jurisdiksjonsmyndighet og krever ytre likhet, og fra bøhmerne som ikke følger flertallet, lyder øvrigheten eller er tilfredse med utdeling under én skikkelse. Ingen av partene er heretikere i denne saken, men det foreligger "eyn Schisma, eine zwitracht", hevder Luther. Hvis en gruppering ikke avviker læremessig på annen måte enn at den hevder utdeling sub utraque, er de ikke "ketzer", men bare "Schismatici, das ist zwitrechtige und zweyspeltige", men skismaer er det mange av "auch auff unszer seyten", sier han. Evangeliet gir frihet til utdeling sub utraque, og den romerske kirke har aldri holdt dette for heretisk, men i gammel tid tillatt denne praksis hos bøhmerne, men denne frihet bør bøhmerne for enhetens skyld avstå fra å gjøre bruk av, mener Luther. På den andre side vil han ikke vite av at de utsettes for tvang. Kan de ikke uten anstøt følge de andre, må en for kjærlighetens og deres egen salighetssaks skyld se på dem som svake brødre og tillate dem utdeling sub utraque, mener han. Den "eynickeyt" som er sakramentets betydning, anfektes ikke av ulikhet i det ytre, og en slik ulikhet er det her spørsmål om, mener Luther. Sml. WA 6,79-81.

[695] Sml. MLS 2, 173,13 – 175,2 og 178,23 – 185,16. Sml. også MBW 157.2 (Luther 01. august 1521 til Melanchthon).

"biberunt ex eo omnes" (Mark. 14,23), uten at det på tilsvarende måte framheves at alle skulle ete / åt av brødet. Luther tenker at Helligånden som Skriftens egentlige forfatter kan ha sørget for at ordet "alle" kom med på disse steder fordi han forutså dette skismaet som er oppstått ved at kalken unndras fra lekfolket i strid med Kristi vilje. Særlig framholder Luther at Kristi blod er utgytt for alle til syndenes forlatelse.[696] Oppgjøret med Konstanz-konsilet er prinsipielt og sterkt.[697] Luther refser motparten fordi den kaller tilhengerne av kommunion under begge skikkelser for heretikere.[698] Er noen i denne sak heretikere og skismatikere, er det verken bøhmerne eller grekerne som baserer seg på evangeliene, men de romerske som holder seg til egne påfunn i strid med Skriftens klare ord.[699] I strid med Skriften og den gamle kirkes praksis og uten noen rett har konsilet nektet lekfolket kalken. Hvorfor ikke heller legge vekt på vedtaket fra Basel-konsilet om at bøhmerne kunne kommunisere sub utraque specie?

Luthers angrep på kalkunndragelsen er også et angrep på romerkirkens skille mellom geistlig stand og lekfolk. Er først nattverden for både prester og lekfolk, så er også kalken etter Kristi ord for alle. Og er communio sub una, slik motparten hevder, verken fullverdig eller tillatt for celebrerende prest, kan det heller ikke være fullverdig for lekfolk. Men dersom kirken virkelig kan ta kalken fra lekfolket, kan den også ta brødet fra dem. "Men jeg spør: Med hvilken autoritet? Men om den verken kan ta bort brødet eller ta bort begge skikkelser, kan den heller ikke ta bort vinen."[700] Sakramentet er innstiftet forat vi skal ete Kristi legeme og drikke hans blod. Og selv om det viktigste er den åndelige nytelsen som skjer ved troen på testamentordet som er forbundet med brødet og vinen, forplikter Kristi innstiftelse presten til å dele ut sakramentet under begge skikkelser når de troende begjærer det. Blir kalken frarøvet dem, ligger ansvaret på det romerske tyranni og på prestene. Sakramentets åndelige gave og velsignelse har lekfolk like fullt ved troen. Riktignok er heller ikke lekfolket uten skyld. Luther oppfatter kalkunndragelsen som en straff som Gud i sin vrede har tillatt både på grunn av folkets synder og utakknemlighet og "så det skulle være foranledning til skisma i kirken til tegn på at vi for lenge siden har mistet sakramentets sak for tegnets skyld"[701]. I *"De captivitate"* forstår Luther den frarøvede retten som en frihet Kristus har gitt til å ta imot sakramentet under begge skikkelser. Det er derfor ikke synd å ta imot sakramentet under én skikkelse, for

---

[696] Luther holder seg her til messekanons sammenfattende gjengivelse av tekstene: "qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum." "Hic clarissime uides, sanguinem dari omnibus, pro quorum peccatis fusus est." MLS 2, 181,17f

[697] Sml. MLS 2, 184,3f: "Concludo itaq(ue), Negare utranq(ue) speciem laicis, esse impium (et) tyrannicum, nec in manu ullius angeli, nedum Papae et Concilii cuiuscunq(ue)."

[698] Se MLS 2, 182,23ff; sml. Denz. 1200.

[699] Det er ikke minst interessant i vår egen tid å legge merke til hvordan Luther poengterer den forpliktende autoriteten i alt det Paulus lærer, sml. avsnittet MLS 2, 182,30 – 183,5.

[700] "Sed qua rogo autoritate? Si autem non potest panem aut utrunq(ue) tollere, nec uinum potest." MLS 2, 181,10f. - Sml. oppgjøret med kalkunndragelsen i Luthers brev 07. september 1523 til hertug Karl 3. av Savoia, WAB 3, 152f (nr. 657,113-120).

[701] "ut esset occasio schismatis in Ecclesia, qua significaretur, nos re sacramenti iam dudum amissa, propter signum" MLS 2, 182,1f

Kristus stiller de troende fritt når han sier: "Quotiescunque haec feceritis, in mei memoriam facietis" (sml. 1Kor. 11,25).[702]

Men i *"Unterricht der Visitatoren" (1528)*, som her gjør bruk av forarbeider av Luther, er det ikke lengre tale om noen frihet til å velge å ta imot den ene eller begge skikkelser, bare om en midlertidig konsesjon til uopplyste samvittigheter.[703] Her har det med andre ord foregått en utvikling i synet på kommunikantenes forpliktelse ut fra innstiftelsesorda.[704] Når den rette utdelingsmåte innføres, må en ikke gå for fort fram for de uopplyste og svake, hevder Luther. Men etter å ha undervist en menighet ut fra Kristi innstiftelse i et par år, kan en ikke lengre føye slike som vil holde på mottakelse sub una. De får la være å komme til evangelisk nattverd.[705]

I reformasjonens tidlige fase hadde Luther ønsket og håpet på et positivt konsilvedtak. I *nattverdsermonen 1519* anfekter han ikke Konstanz-konsilets forbud mot å endre på sakramentutdelingen "uten kirkens beslutning"[706], men griper heller fatt i den muligheten til et allmennkirkelig vedtak som ligger i dette.[707] Også i *"De captivitate"* gir han uttrykk for ønsket om et konsilvedtak om utdeling under begge skikkelser.[708] Men i *"Formula missae" (1523)* finner han ingen grunn til å vente på noe konsilvedtak, Kristi rett står fast.[709]

Under Luthers Wartburg-opphold hadde *Melanchthon* ivret sterkt for communio sub utraque, og han var en av de aller første lekmenn som kommuniserte slik i Wittenberg 1521.[710] Deretter svingte han over i en streng ordningstenkning og forsvarte at en bøyde seg for forbudet mot at lekfolk kommuniserte sub utraque.[711]

---

[702] MLS 2, 184,11-13

[703] Sml. MLS 3, 431,15-19.

[704] Trolig er utviklingen skjedd alt når Luther vender tilbake fra Wartburg 1522. Skal vi tro det anonyme referatet av Luthers preken torsdag etter Invocavit, går han langt i å tale om nødvendigheten i å ta imot under begge skikkelser: "Es soltte sein von no(e)tten / das mann das Sacrament vnder beyder gestalt nemen / nach der auffsetzu(n)ge des [H]errn" MLS 2, 550,10-12. I "Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen" (1522) slår Luther fast "das beyder gestalt brauch sey recht und Christlich und Euangelisch" (WA 10 II, 22,17), men finner ikke å kunne innføre utdeling under begge skikkelser før folket, opplyst i samvittigheten av evangeliet, ber om det.

[705] Etterat evangeliet er innprentet i to år, er det tatt nok hensyn til de svake, hevder Luther i "Formula missae et communionis" (1523). Se MLS 1, 382,25 – 383,10; sml. WA 15, 490 (preken palmesøndag 1524). - I nyutgaven av "Unterricht der Visitatoren" i 1538 lot Luther konsesjonen til de svake samvittigheter utgå, sml. n. 182.

[706] "sine Ecclesiae auctoritate", Denz. 1199

[707] Sml. MLS 1, 273.1-3. - Banntruselsbullen "Exurge Domine" (1520) fordømte Luthers posisjon. Av de 41 teser som fordømmes, er nr. 16 formulert slik: "Consultum videtur, quod Ecclesia in communi Concilio statueret, laicos sub utraque specie communicandos: nec Bohemi communicantes sub utraque specie sunt haeretici, sed schismatici." Denz. 1466. For referanser se Gussmann II, 154 note 18.

[708] Sml. MLS 2, 185,11-14.

[709] "Nec quenquam id morari debet, quod Concilium iactant, in quo id rursum licere sanciatur. Nos Christi ius habemus, et Concilia nec morari nec audire volumus, in his, quae manifeste sunt Euangelii." MLS 1, 383,11-13. Når Luther her i sterke ordelag taler for å ikke bry seg om noe konsil, utfordrer han nok også kurfyrst Friedrich, som har følt seg bundet av riksregimentets bestemmelse om å utsette reformer i påvente av konsilvedtak; sml. Brecht II, 130. Sml. også oppgjøret med kalkunndragelsen i Luthers brev 07. september 1523 til hertug Karl 3. av Savoia, WAB 3, 152f (nr. 657,113-120).

[710] Sml. Brecht II, 35f.

[711] Sml. MBW 206,9-13 (notat vinteren 1522); og se Sperl 1959, 141ff. Maurer 1969A, 212, trekker det etter min oppfatning for langt når han mener at Melanchthon her ser det å bruke begge skikkelser som seremoniallov, som den kristne prinsipielt er fri i forhold til. Det er tross alt en dispensasjon fra loven om begge skikkelser "in casu necessitatis" Melanchthon regner med.

Men i *visitasartiklene (1527*) er han klar på at sakramentet skal mottas under begge skikkelser etter Kristi befaling, samtidig som han gir rom for konsesjon til samvittigheter som ikke er tilstrekkelig opplyst, som vi har sett i 1.1.4.[712] I store trekk stod Luther og Melanchthon sammen i oppfatningen av nattverdutdelingen, noe nattverdkapitlet i "Unterricht der Visitatoren" vitner om.

Den første av de ni artikler, *E* 1, forsvarer utdelingen av nattverdsakramentet under begge skikkelser. Skulle det bli framsatt krav om "die aine gestalt", kan kurfyrsten ikke gå med på det. Evangelistenes og Paulus' skrifter er ikke til å ta feil av. Motpartens innvending at kirken ikke har besluttet utdeling sub utraque, har i 1530 ingen argumentativ kraft blant de lutherske.[713] I over tusen år holdt "die gantze cristenheit in aller welt und die heiligen vedter und bischove" samdrektig på begge skikkelser.[714] Ingen vet hvem som begynte med utdeling under én skikkelse, og en finner ingen bestemmelse om dette i pavens lovgivning. Den andre part sier at en ikke skal begynne med noe nytt uten kirkens bestemmelse. Men hvorfor har de da ikke hindret den nye skikk, som er i strid med Skriftens klare ord? Det er motparten, og ikke de lutherske, som innfører noe nytt. De lutherske gjeninnfører bare kristenhetens gamle skikk i lydighet mot evangeliet. Det er ”widerbringung”, ikke ”neuerung”.

Den tilsvarende artikkel *A* 3 (MBW 883.5) er svært kortfattet og poengtert. Tankegangen er den samme. Utdeling under én skikkelse er synd, for Kristus sier: "Ex hoc bibite omnes." At kirken fra begynnelsen og i lang tid har gitt lekfolket begge skikkelser, underbygges med en uspesifisert henvisning til Cyprian[715] og canones.[716] Hvordan den opprinnelige praksis ble forbudt, vet en ikke.

Med "die helle schrifft der evangelisten und sancti Pauli" sikter E 1 først og fremst til *Kristi innstiftelsesord*, som A 3 siterer. Av dette ord er kirken bundet. Her går derfor en grense som reformatorene ikke kan være med på å krenke. E 1 antyder også et kanonistisk argument som alternativt vil kunne brukes i møte med motpartens teologiske tolkninger: "[M]an sol nichts neues anfahen an [= ohne] der

---

712 CR 26, 19

713 "Ob man hie wolt handeln, das allein die aine gestalt solt bestettigt werden, da soll und kan unser gnedigster her gar nicht bewilligen, da die helle schrifft der evangelisten und sancti Pauli stehet, also das auch die widersacher solchs bekhennen und nichts mehr haben, das sie furwenden, den das es nicht durch die cristenlichen kirchen beschlossen sey." MBW 875,1-6

714 Indirekte avvises altså slike tolkninger som at "bibite omnes" bare er sagt til apostlene og dermed til de celebrerende prestene, og at Paulus gav særskilt tillatelse til communio sub utraque i Korint.

715 Luther viser i "De captivitate" (MLS 2, 183,15-24) til Cyprians "De lapsis" (sml. kap. IX og XXV; MSL 473.484-486).

716 Pave Gelasius 1. (492-496) forbød å dele sakramentet: "Conperimus autem, quod quidam sumpta tantummodo sacri corporis portione a calice sacrati cruoris abstineant. Qui proculdubio (quoniam nescio qua superstitione docentur astringi) aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur, quia diuisio unius eiusdemque misterii sine grandi sacrilegio non potest prouenire." DG III, dist. 2 c. 12. Det er påtakelig at en på luthersk side viser stigende interesse for denne bestemmelsen. Sml. WA 23, 416 (trøsteskrift til Halle 1527). Torg. E 1 sier bare at når det gjelder utdeling under én skikkelse ”ist im babsts rechten gar nichts davon gesetzt” (MBW 875,10). Torg. A 3 (Melanchthon?) sier at en finner utdelingen under begge skikkelser ”in canonibus” (MBW 883,169). Det ser ut som det kanonistiske argumentet får økende betydning for Melanchthon. Sier Na at ”der babst Gelasius verbeut ernstlich das sacrament nit zu teylen”, viser Nb og CA 22 til stedet i Decretum Gratiani. CA variata (1540) refererer teksten, MWA 6, 46,9-15 (ordlyden er nesten den samme som i sitatet ovenfor).

cristlichen kirche bevelh und ordnung." Motpartens anklage mot lutheranerne for å ha innført noe nytt, vendes mot dem selv.

1.4.3. Presteekteskapet

Som inndelingen av kirken i en geistlig stand[717] og et lekfolk gav seg utslag i at nattverdkalken ble reservert for prestene, så gav det seg også utslag i ekteskapsforbud for prester og ordensfolk. Og som de lutherske trekker en kompromissgrense ved nattverdutdelingen, trekker de også en kompromissgrense ved presteekteskapet.

I østkirken kunne menn som levde i ekteskap bli ordinert til diakoner og prester, men ikke til biskoper. Etter ordinasjonen måtte heller ikke prestene og diakonene inngå ekteskap. I vestkirken vokste kravet om sølibat seg sterkt og omfattende i løpet av 3-400-tallet, og samliv måtte opphøre når ektemenn ble ordinert. Presteskapets daglige tjeneste ved alteret var uforenlig med kjønnslig omgang, noe en søkte å begrunne med Paulus' ord i 1Kor. 7,5.[718] Trengte lekfolk å være midlertidig avholdende for å konsentrere seg om bønn, trengte prestene å være permanent avholdende, for de skulle alltid be og bære fram offer.[719] I tidlig middelalder var prestesølibatet i tilbakegang, og det ble et sentralt anliggende for kirkelige reformbevegelser.[720] Det andre Lateran-konsilet (1139) krever at ordinerte fra subdiakoner og oppover, som har giftet seg eller tatt seg konkubiner, mister stilling og benefisert gods. "For ettersom de skal være og kalles Guds tempel, Herrens kar og Den Hellige Ånds helligdom, er det uverdig at de hengir seg til ektesenger og urenhet."[721] I pavene Gregor 7.'s, Urbans 2.'s og Paschalis 2.'s spor forbyr konsilet å høre messe lest av en prest som en vet har kone eller konkubine.[722] Forbindelsen må oppløses, og partene må gjøre bot. Giftermålet er ikke bare ulovlig, men ekteskapet regnes som en nullitet.[723] Tilsvarende skal saken behandles om kvinnelige ordensfolk tar en mann.[724]

Dette betyr ikke at konsilets vilje ble etterlevd. Ved utgangen av middelalderen var det svært vanlig at prester levde i konkubinat, et slags halvoffisielt samliv som kirken først 1511 la ned forbud mot for lekfolk.[725] Og en landsens prest ble ikke sjelden etterfulgt i embetet av

---

[717] Nærmere om klerus og såkalt geistlig stand se Pfnür 2006, 94.

[718] I virkeligheten var nok dette en teologisk overbygning over - eller konvertering av - et asketisk folkekrav til prestene, sml. Franzen 1971[3], s. 10ff.

[719] Sml. DG I, dist. 31 c. 2ff.

[720] Sml. Franzen 1971[3], 16.

[721] Canon 6; Alberigo og fl., 174

[722] Tanken er likevel ikke at konsekrasjonen blir ugyldig. Sml. Urban 2.'s ep. 273 (MSL 151, 529-533) om unntakssituasjoner når det gjelder sakramentforvaltning.

[723] Canon 7; Alberigo og fl., 174

[724] Canon 8; Alberigo og fl., 174

[725] Sml. I. Ludolphy 1984, 48f. Vi må trolig søke bakgrunn for konkubinatet både i romersk og i gammelgermansk lovgivning. I det gamle Roma var konkubinatet et samliv av lavere rang, enten mellom patrisier og plebeier, eller mellom to plebeiere. Det borgerlige ekteskapet kunne bare inngås mellom patrisiere. (SNL 7, 207) I de eldste germanske rettssystemer skilte en mellom frilleekteskapet, som var basert på en gjensidig avtale mellom mannen og kvinnen, og det egentlige ekteskapet, formynderekteskapet, som bygde på avtale mellom mannen og kvinnens formynder, som for en kjøpesum overgav formynderskapet (mundium) til hennes mann; kirken gikk inn for at brudens samtykke skulle innhentes. (Brunner 1930, 221f) I skolastisk teologi

sin sønn, som han hadde lært opp.[726] Den skolastiske debatten om sølibatet for prester var et krav etter Guds lov eller bare etter kanonisk lov, resulterte i samling om det siste alternativet.[727]

Det ligger utenfor avhandlingens ramme å drøfte reformatorenes ekteskapslære.[728] Vi konsentrerer oss derfor om kampen mot sølibatskravet.

E 2 og A 2 viderefører Luthers og Melanchthons felles linje fra begynnelsen av 1520-tallet. En viktig premiss er læren om det allmenne prestedømmet. Confessio Augustana er nok på sin måte et uttrykk for det allmenne prestedømme, men den tilsvarende teologiske konsepsjon nevnes ikke uttrykkelig i bekjennelsesskriftet. Hos Luther er den imidlertid sentral.

I *"An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520)*[729] avviser *Luther* at de kristne kan deles inn i åndelige (geistlige) og lekfolk. Alle kristne tilhører samme åndelige stand og utgjør "ein kuniglich priesterthum / vnd ein priesterlich kunigreych". Det allmenne prestedømmet korrelerer med det paulinske vitnesbyrdet om kirken som Kristi legeme og tanken om kirkens enhet. Kirken er de kristne, som er forent i Den Hellige Ånd og troen. Denne kirke er Kristi legeme, der den enkelte kristne som et lem på legemet tilhører samme stand som de andre, mens oppgavene er ulikt fordelt. Luthers kirketanke ligger i kombinasjonen av Ef 4 og 1Kor. 12. Dåpen ses som ordinasjonssakrament, som innvier til det kongelige prestedømme, som 1Pet. 2 og Joh. åp. taler om, og som Luther i sak ikke minst tolker ut fra Joh. 6,45; 1Kor. 2,15 og 2Kor. 4,13. Ved dåpen og troen på evangeliet er en kristen etter sin *stand* prest, biskop og pave enten han etter sitt *embete* eller sin *gjerning* er f. eks. biskop, prest, fyrste, skomaker, smed eller bonde. Han er et åndelig menneske fordi han har Den Hellige Ånd. Han kan som prest prøve kirkelære og kirkeledelse. På fellesskapets kall kan han tre inn i embetet med forvaltningen av Guds ord og sakramentene, og i nødsfall kan enhver kristen døpe og gi absolusjon. [730]

---

forutsatte ekteskapet gjensidig viljeserklæring fra brudefolka. Da kirken fikk hand om ekteskapsinngåelsen, motarbeidde den også "hemmelige" giftermål, sml. 4. Laterankonsils const. 51, Alberigo og fl., 234.

[726] Heer 1960, 14

[727] Sml. Thomas' ST II, 2, q. 88, a. 11; OD, 259.

[728] Sml. bl. a. Luthers "Vom ehelichen Leben" (1522), WA 10 II, (267)275-304 og "Von Ehesachen" (1530), MLS 4, (259)262-317. Melanchthon gir kortfattet uttrykk for sitt syn i visitasartiklene "De coniugio" og "De casibus prohibitis" (1527), CR 26, 21-23. Kapitlet "Von Ehesachen" i "Unterricht der Visitatoren" (1528), MLS 3, 443f, må oppfattes som et resultat av konsultasjoner der en forsiktig linje i forhold til kanonistiske impedimenta slår igjennom, sml. WAB 4, 326f (nr. 1200,26-53; kurfyrsten 03. jan. 1528 til Luther); ibid., 331-339 (bilag III-V). I forhold til mosaiske incestforbud - og synet på Henrik 8.'s ekteskapssak - endrer Luthers og Melanchthons holdning seg fra 1531 (WAB nr. 1861; MBW 1180) til 1535 (MBW 1528; sml. MBW 1716). Til oversikt over Luthers ekteskapslære sml. Stein i LuW I, 171ff. Maurer søker å sette CA's tilløp til en ekteskapslære inn i rammen av Luthers tanker om ekteskapet. Han mener at Luthers skapelsesteologi i CA må vike for Melanchthons ordningsteologi. Se "Die theologische Begründung der Ehe" i HK I, 177-183, især 178. - En undersøkelse av grunnene til Erasmus' og reformatorenes brudd med den gamle tolkningen av Matt. 19,9 som forbud mot gjengifte for den uskyldige part må kunne sies å være et desideratum. Med den sterke betoningen av "naturens krav" posisjonerer en seg systematisk på en slik måte at det blir vanskelig å gå med på den eldre tolkningen. Og vi tar neppe feil om vi går ut fra at reformatorene lot seg påvirke av bysantinsk praksis ettersom konflikten med Roma utviklet seg.

[729] MLS 2, (89)96-167

[730] Se til dette avsnittet MLS 2, 99,15 – 108,10.

Blant Luthers mange forslag i "An den christlichen Adel" til den verdslige makt eller et allment konsil er avskaffelse av sølibatstvangen.[731] Ekteskapsforbudet stempler han som "teuffels lere" (sml. 1Tim. 4,1ff). Det har ikke bare vært medvirkende årsak til skismaet mellom øst og vest, men vært opphav til ufattelig mye nød, synd og anstøt. Luther vil at et kristelig konsil skal stille prestene fritt for å unngå fare og synd. Ingen har rett til å forplikte dem til sølibat. Således bør også prestekandidater nekte å avlegge sølibatsløfte. Subsidiært kan en, som noen gjør, love å leve enslig "så langt den menneskelige skrøpelighet tillater"[732], noe som i virkeligheten må forstås som en avvisning av et liv i sølibat, for det krever overmenneskelig styrke. Som følge av den menneskelige skrøpelighet sitter mange prester med kone og barn og med vanære og dårlig samvittighet. Når presten og hans kone har gjensidig og helhjertet vilje til å leve i livslang troskap, kan de frimodig ta hverandre til ekte og er ektefolk for Gud, selv om paven og kirkelovene ikke godtar det. De kan leve i ekteskap med god samvittighet, selv om de må bære skam offentlig. Også hensynet til husholdningen er viktig. Og det å ha en husholderske som en ikke får gifte seg med, er nettopp sett ut fra den menneskelige skrøpeligheten en uholdbar løsning. Når presten og kona har inngått ekteskap, forbyr Guds ord å skille dem fra hverandre. Dermed er pavens lov satt ut av kraft. Det anstøtelige er ikke at en lar være å vente på dispensasjon fra paven, men at den romerske stol har gitt et forbud i strid med Guds ord. Når menneskelige lover står Gud og sjelens salighet imot, må den kristne hevde sin frihet.[733] Alt i 1520 gjør altså Luther gjeldende den type argumentasjon på dette området som vi har sett at han først senere gjør når det gjelder nattverdutdelingen.

I prinsippet står presten på lik linje med de øvrige menighetslemmer. Fellesskapet har retten til å utse en skikket mann til forkynnelse og sakramentforvaltning. Og presten har som andre rett til å leve i ekteskap. Det er menighetsprestens plikter og rettigheter som opptar Luther. Pave, biskoper, stiftelsesprester og munker hører strengt tatt ikke med i den rettsorden han tegner. De tilhører et hieraki som Gud ikke har forordnet.[734] Selv om Luther i argumentasjonen ikke viser til 1Kor. 7, synes ellers lesning av denne teksten å spille med i det han skriver. Her kan han finne støtte både for en pragmatisk begrunnelse for sølibatet og for poengteringen av at den menneskelige skrøpelighet tilsier at livet i ekteskap må være det vanlige, for understrekningen av friheten til å velge mellom ekteskap og enslig stand og for sin vegledning for dem som ikke makter å leve avholdende.[735]

---

[731] MLS 2, 135,5 – 138,20

[732] "[q]uantum fragilitas humana permittit", MLS 2, 136,30

[733] Luther viser i korthet til Gal. 5 og 1Kor. 9 og 10.

[734] Om ikke Skriften taler om det senere bispeembetet, innrømmer Luther at det er "vonn Christlicher gemeyn / ordnung gesetzt / das einer vbir viel pfarr regiere", MSL 2, 135,18f.

[735] "De captivitate" gir en pekepinn når det gjelder hvor sentral lesningen av 1Kor. 7 var for Luther. Han er nemlig tilbøyelig til å ville besvare spørsmålet om gjengifte ut fra sin tolkning av 1Kor. 7,15. MLS 2, 245,4-13.

Også i *"De captivitate Babylonica ecclesiae" (1520)*[736] tar Luther et oppgjør med en lovgivning som vil innskrenke retten til å gifte seg. Han avviser at de kanonistiske ekteskapshindringene utgjør rettsgrunnlag for oppløsning av inngåtte ekteskap. Over menneskelige lover står Kristi ord at det Gud har sammenføyd, skal et menneske ikke skille.[737] Om sølibatsløfte som ekteskapshindring uttaler Luther seg påfallende forsiktig.[738] Årsaken er åpenbart at han skjelner mellom frivillig avlagte munkeløfter og prestenes påtvungne sølibatsløfter.[739] I kapitlet om ordinasjonen gjør han front mot den romerske ordinasjonsoppfatningen og skillet mellom prester og lekfolk:

> "Enhver som vil regne seg som kristen, skal [-] vite for visst at vi alle sammen er prester på lik linje, det vil si at vi alle sammen har den samme myndighet i forhold til ordet og til hvilket som helst av sakramentene. Riktignok står det ikke fritt for hvem som helst å ta den i bruk; en må ha støtte i fellesskapets samtykke eller i kall fra de overordnede. For det som tilhører alle som noe felles, kan ikke en enkelt på egen hånd forvalte uten å være kalt. Således er ordinasjonssakramentet, dersom det i det hele tatt skal ha noen plass, ikke noe annet enn en ordning når en skal kalle en eller annen person til kirkens tjeneste. Videre er prestedømmet egentlig ikke noe annet enn ordets tjeneste, og da ikke lovens, men evangeliets ords."[740]

Av det ubibelske skillet mellom prester og lekfolk springer messeofferet, kalkunndragelsen og sølibatskravet ut. De romerske sier at Kristus ved nattverdinnstiftelsen ordinerte apostlene til prester, dvs. offerprester, en tolkning som var ukjent i den gamle kirke. "Hvor kommer da den nye forestillingen fra? Jo, den er uttenkt forat en skal ha en kime til uforsonlig splittelse, som skiller prester og

---

[736] MLS 2, (168)172-259

[737] Luther regner derimot 3Mos. 18,6ff som forpliktende avgrensning av forbudte grader, MLS 2, 240,10ff.

[738] MLS 2, 242,33 – 243,1.

[739] Sml. tilbakeblikket i WA 8, 598,12-15 ("De votis monasticis", 1521); sml. videre Lohse 1961, 131-135. - Lekmannen Melanchthon, som i slutten av november 1520, giftet seg med den jevnaldrende Katharina Krapp (d. 1557), hadde fra begynnelsen vært mer kritisk enn Luther til munkelivet, som han bedømte som etisk mindreverdig, og før Luther gjorde det samme, bestred Melanchthon at munkeløftene kunne være bindende. Sml. CR 1, 191-200 (om munkeløftene til en karteuser 02. juni 1520); Pöhlmann, 3.93-107 / MWA 2/1, 52-54 ("De monachorum votis"); Lohse 1961, 135-142. Men Luther kan ikke være med på at et avlagt løfte ikke binder selv om en ikke klarer å holde det, eller fordi det forplikter til trelldom (servitus). Men om løftene er avlagt ut fra en vrangforestilling om at en slik skal bli frelst, kan og må en fri seg fra dem. På den annen side har han vanskelig for å tenke seg at noen – han selv inkludert – har avlagt løftene med noen annen intensjon. Gud tar ikke imot et løfte som er avlagt i strid med trosrettferdigheten og den kristne frihet. Luther blir mer bestemt etterhvert. Sml. MBW 165 (Luther 09. september 1521 til Melanchthon); WA 8. 334,1f ("Themata de votis", 1521); Lohse 1961, 142-144; Maurer 1969A, 171-175.302f.

[740] "Esto [-] certus, (et) sese agnoscat quicunq(ue) se Christianu(m) esse cognouerit, omnes nos aequaliter esse sacerdotes, hoc est, eande(m) in uerbo (et) sacramento quocunq(ue) habere potestatem. Verum, non licere quenqua(m) hac ipsa uti, nisi consensu co(m)munitatis, aut uocatione maioris. Quod enim omniu(m) est co(m)muniter, nullus singulariter potest sibi arrogare, donec uocetur. Ac per hoc, ordinis sacramentum, si quicqua(m) est, esse nihil aliud, quam ritum quenda(m) uocandi alicuius, in ministeriu(m) Ecclesiasticum. Deinde, sacerdotiu(m) proprie esse, non nisi ministerium uerbi, uerbi inquam, non legis, sed Euangelii." MLS 2, 252,6-14

lekfolk mer enn himmelen er skilt fra jorda, og som medfører en utrolig urett mot dåpens nåde og forvirrer det evangeliske samfunnet."[741] Sølibatet er et fangenskap og som en selvkastrering fordi prestene vil skille seg ut fra de vanlige kristne som de behandler som profane. Kravet om å være én kvinnes mann blir så vilkårlig tolket at det snart brukes mot at en som er blitt enkemann to ganger, skal kunne ordineres, og snart mot at en prest kan ha mer enn én kirke. Men om en mann et utall ganger har forført gifte og ugifte eller hatt omgang med prostituerte kvinner eller unge menn, hindrer det verken at han kan bli biskop, kardinal eller pave!

Om Luther vaklet i "De captivitate" når det gjelder sølibatsløftet, gjør han det ikke i *"De votis monasticis iudicium" (1521)*[742]. Nå er han kommet til at munkeløftene ikke kan binde. De er uttrykk for forsøk på å bli salig ved egne gjerninger. Munkevesenet strir mot begge lovens tavler. Det strir mot lovens første tavle idet det strir mot troen. Å søke frelse i Kristi navn og å søke frelse i ens eget navn er motsetninger som utelukker hverandre gjensidig. Og det strir mot lovens andre tavle idet det strir mot nestekjærligheten. Munkeløftene kan ikke gå på bekostning av den lydighet en skylder foreldrene, eller på bekostning av nestekjærligheten. Men da er det verken tillatt å avlegge dem eller mulig å holde dem. Og da kan de heller ikke gjelde som løfter hos Gud. I tillegg til at munkevesenet er i strid med Guds ord, med troen, med den evangeliske frihet og med Guds bud, er det også i strid med sunn fornuft (ratio naturalis). Luther tilskriver fornuften en falsifikatorisk betydning. "Fornuften fatter nemlig ikke hva som er Gud, men den fatter visselig hva som ikke er Gud."[743] Et løfte som det er umulig å holde, opphører. Luther ser da på den menneskelige skrøpelighet hos de fleste mennesker som en force majeure, som dispenserer fra å holde sølibatsløftet. Og svaret på skrøpeligheten er vel å merke ikke hor, men ekteskap. Ingen av munkeløftets deler, heller ikke sølibatsløftet, kan være bindende.[744]

I småskrifter fra de nærmest følgende år fortsetter Luther å argumentere mot sølibatskrav og klosterløfter.[745] Og selv om det hører en annen periode til, tar vi med

---

[741] "Vnde ergo ista intelligentia noua? scilicet, quod hac arte quesitu(m) est, ut seminarium discordiae implacabilis haberetur, quo clerici (et) laici plus discernerentur qua(m) coelum (et) terra, ad incredibile(m) baptismalis gratiae iniuria(m), (et) Euangelicae co(m)munionis confusione(m)." MLS 2, 249,13-16

[742] WA 8, (564)573-669

[743] "Non enim capit ratio, quid sit [D]eus, certissime tamen capit, quid non sit [D]eus." WA 8, 629,26f ("De votis monasticis", 1521); sml. Lohse 1958, 65 og ibid., 77f: "Besonders klar finden sich Luthers verschiedene Äußerungen [dvs. om fornuften] in seinem Stellungnahmen zum Mönchtum. Auf der einen Seite billigt die ratio das Mönchtum, weil sie in ihm eine Möglichkeit zur Werkgerechtigkeit sieht. Auf der anderen Seite kann Luther sich bei seiner Ablehnung des Mönchtums gerade auch auf die ratio berufen. Das läßt sich vor allem bei seiner Schrift De votis monasticis iudicium (1521) zeigen."

[744] "Cum ergo et causa vovendi sit natura sua abominabilis et conditio sacrilega et intentio decepta, tum primae partes voti fictae et falsae, quid adhuc dubitas votum eiusmodi in nulla sui parte valere? Non enim philosophia, sed natura et ius et sensus communis docet, pactum nullum esse, cuius conditio mala, causa sacrilega et intentio falsa est, etiam si quis simplex servarit pactum eiusmodi." WA 8, 651,27-32

[745] Sml. "Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen" (1523), WA 11, (387)394-400 (487); "An die Herren Deutsches Ordens, daß sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen, Ermahnung" (1523), WA 12, (228)232-244; "Antwort auf etliche Fragen, Klostergelübde belangend, allen denen, die sich aus dem Stande dere Pfafferei, Möncherei oder Nonnerei wirken, fast tröstlich" (1526), WA 19, (283)287-293; sml. 48, 354-357. Sml. også kritikken av sølibatskravet noen år senere i forelesning over 1Mos. 4,1, WA 42, 177f.

at Luther i "Wider Hans Worst" (1541) regner evangelisk ekteskapslære som et av elleve kjennetegn på den sanne kirke.[746]

Det sier seg nærmest selv at sølibat og presteekteskap måtte bli et framtredende stridstema i 1530. *E* 2 handler om dette. Kurfyrsten kan ikke gå med på å gjeninnføre sølibatskravet til prestene. Betenkningen viser til 1. Mosebok, som lærer at mann og kvinne er skapt til å formere seg, og til apostelens ord i 1Kor. 7,9: "Es ist besser freien, denn brunst leiden." Ekteskapsforbudet har medført en skrekkelig usedelighet. Forbudet er et maktmisbruk av paven og stikk i strid med de gamle konsiler. Lenge satte også prestene i Tyskland seg imot forbudet. Ekklesiologisk interessant er det at rent bortsett fra hva pave og konsil måtte mene, gjøres det klart at den kristne kirke ikke har gått med på forbudet.[747] Pavens lovgivning regner forøvrig ikke presteekteskap som heresi. Det skal ikke straffes med mer enn embetstap[748], - noe som imidlertid er en sannhet med modifikasjoner.[749] Men nå forfølger en gifte prester med sverd, bål og bann. At ektestanden skal bekjempes med dødsstraff er tidligere uhørt i verdenshistorien. En kan på ingen måte godta at det skal skje blant kristne i strid med Skriften og deres egne lover. Kurfyrsten kan for sin samvittighets skyld ikke bli delaktig i slikt. Som E 3 peker også E 2 på samvittigheten, opplyst av og bundet til Guds ord. Enhver fyrste må jo også, særlig i disse siste, svake tider, passe på at ikke "welsche, turckische, curtisanische laster" kommer inn i landet. Men E 2 avviser ikke ethvert kompromiss om presteekteskapet. Minimumskravet er at soknеprestene får gifte seg, for de skal holde hus og trenger kone til det. Dette siste er som en gjenklang av Luthers skrift til adelen (1520).[750]

Etter i første artikkel å ha behandlet adiafora, vil *Torg. A* behandle de ordninger som ikke kan overholdes uten synd, og kommer da først til sølibatskravet.[751] Dette er

---

[746] WA 51, 483,26-35; sml. 496,31-34 og 497,17-24.

[747] "Auch ist solch verbotten ehe nicht allein an [= ohne] bewilligung der cristlichen kirchen, sonder auch wider die concilia, sonderlich wider das hohest Concilium Nicenum und Constantinopolitanum sextum auffkohmen aus lautter frevel und gewalt des babsts, dem sich die priester in teutschen landen ein lange zeit entgegen gesatzt und sich sein erwehret haben." MBW 875,24-29. I Nikea 325 ble et forslag om å tvinge prestene til å oppgi samlivet med sine hustruer, avvist. DG I, dist. 31 c. 12; sml. Socrates Scholasticus' KH I, 11: "Εδοκει τοις επισκοποις νομον νεαρον εις την εκκλησιαν εισφερειν, ωστε τους ιερωμενους, λεγω δε επι σκοπους και πρεσβυτερους και διακονους, μη συγκαθευδειν ταις γαμετεις, ας ετι λαικοι οντες ηγαγον το." (Mirbt/Aland nr. 267) Fortsettelsen i 691/92 av konsilet i Konstantinopel 680-81 forbød å oppløse presters ekteskap, DG I, dist. 31 c. 13. Sml. også Fraenkel 1961, 91 med n. 199.

[748] Sml. DG I, dist. 28 c. 9.

[749] DG I, dist. 32 c. 10 sier at presten skal miste beneficium og officium, men også at fyrstene kan tvangsskille mann og kone og selge konene som slaver: "Quod si ab episcopo commoniti non se correxerint, principibus indulgemus licentiam, ut eorum feminas mancipent seruituti." Og dersom biskopen samtykker i ekteskapet, skal denne straffes med forbud mot å føre sitt embete: "Si uero episcopi consenserint eorum prauitatibus, ipsi offitii interdictione mulctentur." Det siste viser at det var vanskelig å tenke seg en partikulær løsning i Tyskland. Det kan være med å forklare at Melanchthon i Augsburg søkte kontakt med legaten Campeggio.

[750] Sml. MLS 2, 137,28ff.

[751] Sml. innledningen til A 2(ff): "Diß sind aber die ordnungen, welche an [= ohne] sund nicht mogen gehalten werden." MBW 883,154f - Kanskje har utdeling sub utraque førsteprioritet for Kursachsen (sml. rekkefølgen CA 22 og 23), men presteekteskap førsteprioritet for Melanchthon (sml. CA 28.70 LT, som klager over sølibatskravet uten å nevne forbudet mot nattverdutdeling sub utraque, mens TT klager over begge deler; sml. også rekkefølgen i kontakt med Campeggio og Bonfio primo august, MBW 1010; ND 1, 1E 27). På den andre side er det egnet til å forundre at E 4 (MBW 875.4) "vom ordiniren oder weihen" ikke eksplisitt nevner

typisk for *Melanchthon*. Sølibatet er en menneskelig tradisjon som bedømmes i forhold til Guds ord og rettferdiggjørelsen ved troen. I Kolosserbrev-skoliene (1527) hadde Melanchthon brukt messekjøpsordinasjoner (quaedam ordinationes nundinationis missariae) som eksempel på "tradisjoner som er i strid med Guds bud", og også nevnt "sølibatets byrde" som eksempel på tradisjoner "som ikke kan overholdes uten synd".[752] Og han hadde tolket den religio angelorum som apostelen advarer mot i Kol. 2,18, som sølibatstradisjoner som blir overholdt for å fortjene rettferdighet ved gjerninger.[753] A 2 (MBW 883.4) slår fast at sølibatskravet er "wider [G]ot". Skriftbevis er også her 1Kor. 7,9, som er et Guds bud og ikke kan oppheves av mennesker. Lenge lot en prestene få gifte seg, ja, konsilene forbød å nekte presteekteskap. I Tyskland ble sølibatskravet innført under stor motstand.[754] Erfaringen taler sitt språk, og skal presteekteskap fortsatt være forbudt, vil det nok bli verre. For verden blir svakere jo lengre den står. Igjen finner vi i de ti artikler en kortfattet poengtering som i grunntrekk følger argumentasjonen i de ni artikler.

Vi kan finne pekepinner som styrker antakelsen av at Luther har et hovedansvar for E og Melanchthon for A, men jeg finner ingen saklig spenning mellom E 2 og A 2. E 2 tar utgangspunkt i skapelsesberetningens lære om formering som hensikt med kjønnsforskjellen og føyer til 1Kor. 7,9, mens A 2 går rett til det sistnevnte stedet. Prinsipielt er det også i A 2 spørsmål om rett lære. "Melius est nubere quam uri" ("Es ist pesser, ehelich werden dan brunst laiden.") gjelder for wittenbergerne som et Guds bud idet det hjemler en rett, som mennesker ikke kan ta bort. Vil de romerske forsvare sølibatet med 1Kor. 7,5, tar de lutherske teksten ut av motstandernes hender ved hjelp av konteksten! Den bibelske sannhet stadfestes indirekte gjennom negativ erfaring med sølibatet. Dessuten kan det argumenteres kanonistisk, og A 2 setter dette argumentet på annenplass. Poenget med å nevne motstanden i Tyskland mot innføring av sølibatskravet, er vel også først og fremst å understreke bildet av et eklatant brudd med kanonisk rett.

1.4.4. Messen

Noen utviklet messeofferteologi forelå ikke før reformasjonen satte inn med sin kritikk[755], men det er en inngrodd tradisjon *Luther* angriper når han forkaster

---

nattverdutdelingen. Men antakelig var utdelingen heller ikke uttrykkelig nevnt i presteeden, sml. A 7 (MBW 883.9).

[752] MWA 4, 274,11-16; sml. MBW 883,73-80 (A 1).

[753] MWA 4, 255,5-9

[754] A 2 (MBW 883.4) refererer til at erkebiskop Siegfried av Mainz i 1075 nær skal ha blitt drept på en prestesynode i fullt opprør da han kunngjorde Gregor 7.'s ekteskapsforbud. Dette forteller Lambert av Hersefeld i sin krønike (Annales), som Melanchthon hadde medvirket til å få trykt 1525. Nærmere ref. BS, 88; MBW T 4/1, 101.

[755] Iseloh 1981, 63; sml. Pelikan 4, 55f.257f, og omrisset av senmiddelalderlig messeoffertenkning i Simon 2003, 161-164. Eck er av den oppfatning at Luther er den første som angriper messeoffertanken, og han sier (i et manuskript datert 04. januar 1529 til tysk versjon av 1. bok av "De sacrificio missae" (1526)) at han frykter at angrepet baner veg for Antikrist. Antakelig har dette sammenheng med den tolkning av Daniels bok at det daglige messeofferet opphører når Antikrist kommer. Sml. Iserloh 1950, 57.63.81.

messeoffertanken. Alt i *Hebreerbrev-forelesningen* 1517-18 stilte han spørsmålstegn ved messeofferet og omtolket det.[756] I "De captivitate Babylonica ecclesiae" (1520) og i "De abroganda missa privata" / "Vom Mißbrauch der Messe" (1521) argumenterte han mot at messen skulle være et offer, og mot forestillingen om en egen stand av ordinerte offerprester. Dermed faller privatmesser, Kristi legems fest og messekanon bort.[757] I *"Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen"* (1522) formante Luther prestene til å unngå "alle wort in dem Canon und collecten, die auffs sacrificion lautten"[758]. Fra mars 1523 til desember 1524 var han opptatt av å få slutt på romersk messe i Kursachsen og særlig i Wittenberg.[759] *"Von dem Greuel der Stillmesse, so man den Kanon nennt"* (1525)[760] er et massivt angrep på messekanon. Denne reflekterer tanken om sakramentet som et offer presten frambærer for levende og døde.[761]

Den romerske canon missae[762] går tilbake til Gregor den stores tid (590-604), men har eldre røtter. Fra ca. 800 til 1967 ble messekanon med et par unntak[763] resitert stille / hvisket på latin, så folket verken hørte eller forstod det som ble lest.[764] Luther offentliggjør ordlyden i tysk oversettelse og kommenterer den. Han er full av avsky og kritikk.

Canon missae legger etter Luthers mening til grunn at de troende som er til stede, deltar i ofring av brødet og vinen, et lovprisningsoffer for dem og alle deres til forløsning for deres sjeler. Som om brødet og vinen er noe å ofre Gud for kirken, som om ikke Gud i Kristus har bragt offeret for hele verden, som om ikke Kristus har forløst dem med sitt blod. Messekanon gjør sakramentet til en ihukommelse av og fellesskap med avdøde hellige i stedet for ihukommelse av Kristus og fellesskap mellom de kristne som lever på jorda. Den fører mennesker bort fra Kristus og til helgenene idet den gjør helgenene til forbedere og mellommenn i stedet for å rette oppmerksomheten mot den eneste mellommannen, Kristus. Luther reagerer også mot de gjentatte bønner om at offeret må behage Gud. Her mener han å finne både logiske motsetninger og bespottelser. Den første logiske motsetningen ligger ifølge Luther i at canon ber Gud nådig ta imot og velsigne noe som i utgangspunktet kalles hellige og rene offer. Senere går han over til å anklage canon for å be Gud være nådig mot Kristus og gjøre han til et velbehagelig offer.[765] Dette er ikke bare ulogisk, men bespottende. Bespottende er det også når menneskets handling og såkalte offer settes i stedet for Kristi

---

[756] Sml. Iserloh 1950, 148f; Wisløff 1957, 23f; Simon 2003, 215-220. Mens Wisløff i Hebreerbrev-forelesningen ennå ikke finner noen reformatorisk nyorientering i forhold til f. eks. Biels oppfatning av messeofferet som gjenkalling i erindringen (recordatio) av Kristi død og framstilling (repraesentatio) av hans offer, mener Simon at Luther her er i ferd med å berede grunnen for sin senere kritikk.

[757] Brecht II, 37

[758] WA 10 II, 29,11f

[759] LW 36, 309

[760] WA 18, (8)22-36. Sml. gjennomgangen av skriftet i Simon 2003, 391-396.

[761] Wisløff 1957, 127f, påpeker at Luther i oppgjøret med messeofferlæren i første rekke konsentrerer seg om messekanon.

[762] Sml. kort artikkel i OD, 231f.

[763] Bønnen "Nobis quoque peccatoribus" og det avsluttende "Per omnia saecula saeculorum".

[764] Fra 1960-tallet foreligger en del nye bestemmelser i romerkirken, blant annet er det kommet alternative evkaristiske bønner, sml. OD, 232 og 478.

[765] Sml. "Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quæsumus, bene+dictam, adscrip+tam, ra+tam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: ut nobis Cor+pus et San+guis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi." Missale Coloniense, 7

offerdød. Når det gjelder innstiftelsesorda, kritiserer Luther at messekanon ved innvielsen av brødet utelater "som gis for dere", mens det regnes som dødssynd å hoppe over et tilføyd adverb.[766] Messekanon utelater hovedsaken og tier om Kristi offer. Prestene beholder kalken for seg selv til tross for at de leser "Ta imot, og drikk alle av den" ("Accepite, et bibite ex eo omnes")[767]. Etter lesningen av innstiftelsesorda er brødet og vinen ifølge transsubstantiasjonslæren forvandlet til Kristi legeme og blod, og en ny ofring følger.[768] Prestene mener altså at de om igjen og om igjen skal ofre han som ofret seg selv én gang for alle.[769] Presten vil i realiteten gjøre seg til mellommann mellom Gud og hans Sønn, hevder Luther, og det er en styggedom.[770] For presten ber Gud se i nåde til offeret, som om ikke Kristus i seg selv er velbehagelig for Gud. Dertil sammenliknes Kristi legeme og blod med fedrenes offer, enda deres offer ble renset ved hans.[771] Også ved sine bønner, som Luther har en rekke innvendinger mot, vil prestene gjøre det Kristus har gjort ved sitt offer. I bønnen "Supplices te rogamus" forestiller en seg at en engel skal ta sakramentet i hendene og bære det til et tenkt alter i himmelen, selv om presten senere eter og drikker det.[772] "Commemoratio pro defunctis" er en bønn om husvalelse, lys og fred for de hensovede som hviler i Kristus, noe Luther stempler som nok en selvmotsigelse. "Haben sie ruge und fride, warumb odder wie soll er sie erquicken und fride schaffen?"[773] "Nobis quoque peccatoribus", den bønnen i messekanon som ble bedt høylydt, retter oppmerksomheten mot fellesskap med helgenene i stedet for fellesskap med Herren, som vil gi oss alt han er og har. Bønnen presten leser når han har lagt et lite stykke brød i kalken, taler om et flertall av deltakere, men bare presten drikker av kalken. At presten blander Kristi legeme og blod kan ikke være noe annet enn tankespinn. Verre er det at han kaller det "consecratio" av Kristi legeme og blod, som om Kristus på noen måte trengte "consecratio". Dertil ber han om at blandingen skal gi næring til evig liv. "Das ist, das werck soll es thun, Wo bleiben die wort, darynn das leben stehet? Ists doch alles nur auff uns, und auffs opfer gestellet."[774] At prestene ber: "se ikke på mine synder, men på din kirkes tro" ("ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae

---

[766] Sml. "Hoc est enim corpus meum"; "Hic est enim calix sanguinis mei" (Missale Coloniense, 8). I "Formula missae" (1523) og "Deutsche Messe" (1526) sløyfet Luther det tilføyde "for" (enim) og tok med henholdsvis "quod pro vobis datur" (MSL 1, 377,6f) og "der fur euch gegeben wird" (WA 19, 98). I skriftet om bilder og sakrament (1525) gjør imidlertid Luther mot Karlstadt gjeldende at spørsmålet om å lese "enim" eller ikke, hører til adiafora (WA 18, 162,37 - 163,5).

[767] Det må være en misforståelse når Simon 2003, 394, taler om ”die Auslassung der an alle gerichteten Aufforderung zu trinken”, som om disse orda ble utelatt; sml. Missale Coloniense, 8.

[768] Sml. "offerimus praeclare majestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam + puram, hostiam + sanctam, hostiam + immaculatam, Panem + sanctum vitae aeternae, et calicem + salutis perpetuae." Missale Coloniense, 8

[769] Presten "opfert den Herrn Christum aber eyn mal, der sich nur eyn mal geopfert hat, wie er nur eynis gestorben ist, und nicht mehr kan sterben noch geopfert werden, Denn durch das eynige hat er alle sunde hynweg genomen und verschlungen, Noch faren sie zu, und opfern yhn alle tage mehr denn hundert tausent mal ynn der welt, Damit sie mit der that und von hertzen verleugnen, das Christus die sunde vertilget habe, und gestorben und aufferstanden sey. Es ist eyn solcher grewel, das ich dafur halte, es mu(e)ge nicht gnug gestrafft werden auff erden, wens eytel fewer von hymel regnete. Die lesterung ist zu gros, es mus alleyn yns ewige hellische fewr behalten werden." WA 18, 29,27-36

[770] Sml. "Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere", Missale Coloniense, 8.

[771] I "De sacrificio missae contra Lutheranos" (1526) sier derimot Eck at det ikke er tale om likhet mellom fedrenes offer og messens offer, men mellom de ofrende. Fedrenes offer behaget Gud "ex fide offerentium", og presten ber om at messeofferet som i seg selv er velbehagelig for Gud, også må være det til beste for dem som frambærer det: "offerentibus sit tibi gratum". Iserloh 1950, 63.

[772] Sml. "Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae", Missale Coloniense, 8.

[773] WA 18, 31,13f

[774] WA 18, 33,13f

tuae"), tolker Luther negativt. De tenker at de ikke individuelt trenger å tro for å motta sakramentet til velsignelse. Før presten forlater alteret, ber han en bønn som stadfester at alt dreier seg om menneskers verk.[775] "Wie ers angefangen hat, so furet ers auch hynaus, oppfert ymer da, und bittet, das es angeneme sey"[776]. Luther har villet avdekke hva presten sier i messen. Det er grunn til å takke Gud for at papistenes uforstand er blitt åpenbar for alle, men også å be han om å fjerne styggedommen. Om en ser rolig på gudsbespottelsen, blir en medskyldig. Det er mulig å få bukt med messen gjennom de lovlige myndigheter. Luther er ikke i tvil om at den verdslige øvrighet bør gripe inn og forby den og straffe overtredelser.[777]

Det springer da også i øynene at messekanon *er* mer opptatt av prestens offer enn av Kristi offer, mer opptatt av bønner og bistand fra helgenene enn av troen. Og selv om en knapt kommer unna et inntrykk av at Luther til tider tolker ting i verste mening, er kløften mellom messekanons sakrifisielle (av lat. sacrificere, dvs. ofre) og Luthers evangeliske oppfatning av nattverden uoverstigelig.[778] Under riksdagen i

---

[775] Sml. "Placeat tibi, sancta Trinitas, obsequium servitutis meae: et praesta, ut sacrificium quod oculis tuae majestatis indignus obtuli, tibi sit acceptabile, mihique, et omnibus, pro quibus illud obtuli, sit te miserante propitiabile. Per Christum Dominum nostrum." Det kan nevnes at i Missale Coloniense følger denne bønnen rett etterpå: "Meritis et intercessionibus istorum et omnium Sanctorum suorum miseriatur nostri omnipotens Deus per Christum Dominum nostrum." Missale Coloniense, 12

[776] WA 18, 36,3f

[777] "Denn die o(e)berkeyt schuldig ist, solche offentliche Gottes lesterung zu weren und straffen, leydet sie es aber und sihet zu, wo sie es weren kan, wird doch Gott nicht durch die finger sehen, und mit grewlichem ernst beyde die lesterer, und so dazu verwilligen, straffen, das yhn zu schwer werden wird." WA 18, 36,28-32

[778] Sml. Wisløff 1957, 117: "[-] er det helt åpenbart at partene taler forbi hverandre. Ord og begreper gis hos de to parter forskjellig mening. Dette inntrykk forsterkes derved at Luther egentlig aldri kan sees å ha gått dypere inn på sine motstanderes argumenter." - I 1526 svarte Johann Eck på lutheranernes kritikk av messeoffertanken med "De sacrificio missae contra Lutheranos"; sml. Iserloh 1950, 57ff; Iserloh 1981, 55-63. Både Erwin Iserloh, som har undersøkt Ecks syn, og Carl Fr. Wisløff, som har undersøkt Luthers, påpeker at Eck befinner seg i en uforutsett polemisk situasjon, der han i realiteten prøver å finne svar på Luthers kritikk i skolastikkens sakramentlære. Sml. Iserloh 1950, 190; Iserloh 1981, 63; Wisløff 1957, 113. I skolastikken gjaldt imidlertid ikke spørsmålet om messen overhodet er et offer, som Luther altså bestrider, men hvordan messeofferet forholder seg til Kristi offer på korset. Eck prøver å framstille Kristi offer én gang for alle og messeofferet som ulike frambæringer av den samme offergaven, Kristus. Men i messen er det presten på kirkens vegner som bærer fram offeret. "Gjør dette til min ihukommelse" forstås som en testamentarisk bestemmelse om daglig gjentakelse (reiteratio) av offer og frambæring, ikke en gjentakelse av Kristi blodige offer, men oblatio Christi sacramentalis in mysterio. Eck har et annet offerbegrep enn Luther. Offer betyr ikke i og for seg at offergaven må dø, og messeofferet betyr derfor ikke at presten korsfester Kristus på ny, som Luther kunne hevde, sml. WA 15, 766 (preken 1. søndag i advent 1524). For Eck og romersk tradisjon er et offer en frivillig ytelse som behager Gud. For Luther er det en frivillig utlevering til døden. Således skjer ifølge Luther det åndelige offer apostelen formaner til i Rom. 12,1, når en døder kjødets gjerninger ved Ånden (sml. Rom. 8,13). Sml. WA 17 II, 7f (fastepostillen 1525). "was geopffert wird, das mus geto(e)dtet werden" (ibd. 8,4). Sml. også Wisløff 1957, 118ff, som poengterer at offerbegrep og forsoningslære korresponderer med hverandre. På romersk side tales det om offer som frivillig selvhengivelse og forsoning som fyllestgjørelse (satisfactio), mens Luther taler om Kristi offerdød især som stedfortredende straffelidelse. Eck synes like overbevist ut fra kirkens nedarvede praksis om at Kristus i messen bæres fram for Gud, som Luther er ut fra Skriften om at dette er en uhjemlet og umulig tanke. Begge oppfatter det motsatte standpunktet som antikristelig. Iserloh 1950, 157, viser til at Eck i disputasen i Baden 1526 på spørsmål svarte at når prestene ofret i messen, betød ikke det at Kristus var utelukket som ofrende subjekt: "non excluso vero offerendi magistro Ihesu Christo". Og i siste kapittel i "De sacrificio missae" hevder Eck at Kristus i messen er både prest og offer, men offerhandlingen i messen er en annen enn offerhandlingen på korset. Dette var tankegods en kunne finne hos Thomas (sml. Wisløff 1957, 113ff). Men tanken om Kristus som ofrende subjekt i messen opptrer hos Eck temmelig isolert. Sml. Iserloh 1950, 162ff. Etter Trient-konsilet vil romersk-katolsk teologi si med dekretet om messen at Kristus selv er ofrende subjekt i messen - ved prestenes tjeneste - som han var ofrende subjekt på korset: "Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa." Denz.

1530 fastholder Luther hovedsaken i sin kritikk av messekanon. Den er blasfemisk og gjør messen til offer og menneskeverk i stedet for å forkynne evangeliet til ihukommelse av Kristi lidelse én gang for alle. Det nytter ikke med tolkninger.[779]

Den unge *Melanchthon* fulgte Luther i nattverdlæren, som det framgår av *Loci 1521*.[780] Deltakelse i nattverden er tegn på nåden, og ihukommelsen (anamnesen) er at vi kommer evangeliet og syndenes forlatelse i hu.[781] Av ihukommelsen slutter Melanchthon at nattverden ikke er noe offer (sacrificium). Det er ikke det å delta, men det er troen, som en blir rettferdiggjort ved, som stryker ut synden. Ved tegnet blir troen styrket. Messer som ikke styrker samvittigheten og troen, er ugudelige (impiae). Kristus har ofret seg selv én gang for alle. Det er ugudelig (impie) å holde messe for å bære Kristus fram (offere) for Gud for levende og døde. Messeofferpraksisen skriver seg etter Melanchthons mening for en stor del fra Thomas, som lærte at messen kom andre til gode enn den som deltok. Sakramentets betydning (significatio) er å styrke samvittigheten og motvirke tvil om Guds nådige vilje overfor oss. Det er aller mest overfor døden at samvittigheten vakler og vi kommer i tvil, og framfor alt de døende må styrkes med sakramentet. Men hele livet dør en kristen.

I *E* 3 angripes vinkelmesser og kjøpemesser som gjerninger presten utfører for levende og døde. Luthers årelange oppgjør med ideen om messen som prestens "werck" til beste for levende og døde kommer nok en gang til uttrykk.

Vinkelmesser er messer som holdes uten andre kommunikanter enn presten, dvs. privatmesser.[782] De ble holdt ved sidealtere som fantes "in Winkeln". Reformatorene assosierer dem med kjøp og salg, og "winckelmessen und kauffmessen" er nærmest et hendiadyoin.[783] En kunne betale presten for å lese messer som skulle være til beste for en selv eller andre. En kunne stifte messelesninger som skulle betales med renter av en grunnkapital. Et tallrikt underordnet presteskap leste messer mot betaling.[784] Denne praksis er det blitt slutt på i kurfyrstens land, og en

---

1743; sml. "Den katolske kirkes katekisme", Oslo 1994, nr. 1367. Gir Iserloh 1950, 354, uttrykk for håp om at en fornyet mysterielære kan bare veg for enhet mellom romerske og lutherske, synes Wisløff 1957, 126ff, å fastholde Luthers overbevisning om at messeoffer og evangelisk nattverd representerer hver sin gudstro og hver sin religion. Han påpeker at når Luther neppe noe sted i sine skrifter tar hensyn til tanken om Kristus som den egentlige offerprest i messen, må det komme av at denne tanken ikke er uttrykt i messekanon, og av at den ikke er noen løsning på konflikten om messen når syndenes forlatelse er vunnet én gang for alle ved Kristi død. Og han kritiserer Iserloh for å ha "oversett det grunnleggende i Luthers tankegang. Luther likestiller Kristi offer med hans død som en straffelidelse under Guds vrede. ... Å tale om at Kristus ofres i dag, vil si at man lar Kristus dø på korset i dag - for noe annet offer finnes ikke." (Wisløff 1957, 130)

779 Sml. WAB 5, 573f (nr. 1697,53-78; til kurfyrst Johann 26. august 1530).

780 Sml. Pöhlmann 8.112-117 / MWA 2/1, 156,3-31.

781 "Signum gratiae certum est participatio mensae domini, hoc est manducare corpus Christi et bibere sanguinem. Sic enim ait: "Hic est calix novi testamenti" etc. Item: "Quoties feceritis, facite in memoriam mei", id est, cum facitis, admoneamini evangelii seu remissionis peccatorum." Pöhlmann 8.112 / MWA 2/1, 156,3-8

782 Sml. Wisløff 1957, 80f. - Privatmessen skal ha oppstått i klostrene i tidlig middelalder. Koncelebrering var forbudt i vestkirken, og den enkelte prests messelesning kom til å bli kalt "zu winkeln", en sjargong som har vært i bruk opp til vår egen tid.

783 Sml. CA 24.13 TT: "Kaufmesz und Winkelmesz".

784 F. eks. fantes det ved slutten av 1400-tallet tilsammen 236 såkalte altarister, prester som ikke hadde andre oppgaver enn den daglige messen, ved to kirker i Breslau; Lortz 1982 I, 86. I Köln skal antallet messer ha gått opp i over 1000 om dagen, og på den tid Luther kom til Wittenberg, var det 64 prester som leste nærmere 9000

gjeninnføring kan ifølge E 3 ikke være noe forhandlingstema. Artikkelen angriper ideen om messen som "ein solch werck, das ein priester, ob er gleich gotloß und vnnglaubig ist, mug umb lohn thun, zu nutz der gantzen cristenheit, baid fur lebendigen und todten und fur alle andere not, welchs ist ein offentliche abgotterei".[785] Med det siste siktes det trolig til at messelesning skjer også for å oppnå timelig lykke og materiell vinning. A 4 (MBW 883.6) eksemplifiserer med hell i handel og jaktlykke.

Når E 3 angriper privatmessen som "werck", innbefatter det et angrep på messeofferet, selv om offer og messekanon ikke er uttrykkelig nevnt.[786] I stedet for en stadig gjentatt frambæring framholder betenkningen menighetsmessens ihukommelse av Kristus gjennom ordet talt til tro. I stedet for å bli frambåret for Gud, blir Kristi legeme og blod utdelt til kommunikantene. I kurfyrstens land er privatmessene avløst av menighetsmesser, "die pfarrmessen, dabei communicanten sind, sie werde teutsch oder lateynisch gehalten"[787]. At menighetsmessen kan holdes både på tysk og latin, betyr ikke i seg selv noe prinsipielt brudd med messekanon, men i virkeligheten siktes det her til konkrete ordninger, som vi kjenner fra Luthers "Deutsche Messe" (1526) og "Formula Missae et Communionis" (1523).

E 3 vil ikke akseptere "flicken vnnd glosirn" som skal legitimere messene. Hvordan en enn snur og vender på det, så er vinkelmesser og kjøpemesser basert på den avgudiske grunn at en ved messen som en god gjerning vil hjelpe menneskene. Men det er bare ved troen på Guds ord en får syndenes forlatelse eller Guds nåde. Når Kristus sier: ”Solchs thut zu meinem gedechtnus”, har han innstiftet messen for å øve troen (eller utøve nåde).[788] Når vinkelmessen i stedet er basert på menneskers

---

messer i Allehelgenskirken hvert år; Holmquist / Nørregaard I, 572. Ikke sjelden skal det ha forekommet at prester avbrøt messene når de var misfornøyd med det folket gav i offer; Lortz 1982 I, 86.

[785] MBW 875,50-53

[786] I Rostock-avskriften (RsT62) munner artikkelen ut i to konkluderende latinske setninger: "Oportet coenam esse seu actum illum communem. Ergo non est sacrificium." Dette er neppe opprinnelig.

[787] MBW 875,48f

[788] "Den es ist nichts in himel noch auff erden, das vergebung der sunde oder [G]ottes gnad erwerbe an [= ohne] der ainige glaube an das wort [G]ottes, umb welcher willen zu uben Cristus die messe hat eingesetzt, wie er spricht: ”Solchs thut zu meinem gedechtnus”. MBW 875,56-59 . Grammatisk synes *"welcher"* å gå tilbake på hunkjønnsordet "vergebung" eller "gnad", ikke på hankjønnsordet "glaube". Betenkningen foreligger i to avskrifter, (WmE120 og RsT62), begge med formen ”welcher”, men jeg antar *at det skulle ha stått "umb welches willen"*, fordi a) syntaksen da er mer flytende, b) verbaluttrykket "zu uben" synes å passe bedre til tro enn til nåde, c) det er i samsvar med Schwab. 10: "Dise wort fordern vnnd bringen auch zue dem glauben, vben auch denselben bey allen den, die solichs Sacrament begern vnnd nit dawider hanndeln", d) det er også i samsvar med A 4 (MBW 883.6), der det heter at messen er innsatt "solchen glauben zu uben und zu erwecken in denen, so es brauchen" (MBW 883,205f), e) med Luthers "Warnung an seine lieben Deutschen", 1531: "So doch jnn keinem stu(e)ck der glaube solte so fast und vleissig getrieben und geu(e)bt werden als jnn der Messe odder Sacrament, Weil es Christus selbst hat eingesetzt zu seinem gedechtnis, das man von jm da selbs solt predigen und an jn gedencken und gleuben." (WA 30 III, 310,13-17), f) og med uttrykksmåten hos Justus Jonas i 1530: “ihren Glauben zu u(e)ben und zu sta(e)rken" (CR 2, 307), og g) henvisningen til ihukommelsen er umiddelbart forståelig som påminnelse om troen på løftet, sml. også Luther i brev til Spalatin i 1519: “quod sacramentum non sit, nisi ubi expressa detur promissio divina, que fidem exerceat” (WAB 1, 595; nr. 231,22f), i formaningen til kirkefyrstene på riksdagen 1530: "Hats nicht Christus eingesetzt zu empfahen / vnd sein dabey zu gedencken / den glauben an jhn zu stercke(n) / da er spricht / Solchs thut zu meinem gedechtnis." (MLS 4, 351,5-7), i "Widerruf vom Fegefeuer", 1530: "Denn die Psalmen sind gemacht, den glauben darinn zu uben und zu lernen" (WA 30 II, 387,39 - 388,1) og i sitatet fra "Warnung an seine lieben Deutschen". Alternativt kan "welcher" være genitiv pluralis (ifølge e-post til forfatteren 15.11.2004 fra stipendiat i eldre tysk ved Universitetet i Oslo, Ingrid

gjerning, er samvittigheten bundet til å si nei. Ingen kan "mit guttem gewissen" godta eller hjelpe til å innføre vinkelmesse.[789]

Innstiftelsesorda skiller altså mellom den avgudiske messen der en vil vinne syndsforlatelse og nåde ved *gjerninger*, og den messen Kristus har innstiftet, som øver den *tro* som erverver forlatelse og nåde. Dermed er *samvittigheten* bundet til Kristi ord. Men ved sida av å påvise den saklige motsetningen mellom vinkelmessen og menighetsmessen, la ordet dømme og samvittigheten sette grense, viser E 3 også til *kirkens historie*. Dermed angripes motpartens indre festningsverk. Privatmessen er noe nytt, som var ukjent i oldkirken: "So findet man auch in der ersten cristenheit und bei den eltesten vettern solcher abgottischen messen kaine."[790]

Det indirekte angrepet på messekanon er også tydelig i avslutningen av artikkelen. Når det er stiftet messelesning mot betaling, er det først og fremst med tanke på de avdøde. Og messekanon viser at enhver messe er tenkt å komme dem til hjelp. Men dette er i strid både med læren om rettferdiggjørelsen ved troen og med nattverdinnstiftelsen. For både levende og døde må ha sin egen tro, og de døde kan ikke delta i nattverden og ete og drikke sammen med de levende.

Den tilsvarende av de 10 artiklene (*A* 4 / MBW 883.6) er en atskillig lengre tekst, som bærer preg av at forf. (forfatteren eller forfatterne) ønsker å komme på talefot med reformvennlige kretser på romersk side. Her blir *messeofferlæren* uttrykkelig nevnt, og læren blir fratatt legitimitet ved at den systematisk-teologisk ikke levnes noen plass.

Forf. gjør oppmerksom på at noen av romermessens forsvarere avstreifer læren om at ihukommelsen av levende og døde (commemoratio pro vivis et pro defunctis) skjer for å erverve nåde for andre, men bøker og skrifter beviser at motparten har stått for den lære at messen er en gjerning til beste for presten og andre, et offer som fortjener nåde og tar bort synd fra levende og døde. Uttrykksmåtene "Man hat biſsanher gelert" og "wie sie geleret habenn" antyder riktignok et håp om reform av læren. Det gjelder å bevise gjennom Paulus' brev at det er alene ved troen på Kristus at vi får nåde. Troen stilles opp mot prestens "werck". At syndsforlatelsen fås ved troen utelukker at den fortjenes for en annen ved prestens gjerning. "[R]echte zuversicht haben zu [G]ot umb Cristus willen, das er gnad erzeigen und in allen

---

Kristine Andersen), og "zu uben" kan ha som objekt både nåden og troen. Men selv om dette er språklig mulig, er det tvilsomt at en så enkel uttrykksmåte har en så sammensatt mening. Alt i alt antar jeg – under tvil - at tanken på at det latinske fides er et hunkjønnsord, i farten har ført til en skrivefeil, som har forplantet seg til begge avskriftene og gått inn i senere tekstugaver, og at meningen altså er at Kristus har innsatt messen for å øve troen.

[789] Wisløff 1957, 51ff, skjelner mellom Luthers kritikk av ideen om messen som "werck" og hans kritikk av ideen om messen som "opffer". Begge deler kommer til uttrykk i "De captivitate" i oppgjøret med nattverdsakramentets tredje fangenskap, MLS 2, 192ff. Melanchthon har i Apol. 24 videreført den første kritikken, men ikke den andre, når han ser nattverden som lovprisningsoffer, men fjerner det propitiatoriske aspektet. Også Luther kan se på gudstjenesten og nattverdfeiringen som (en del av) de troendes lovprisningsoffer (sml. "Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi" (1530), WA 30 II, (589)595-626,) men han poengterer at Kristi legeme og blod er Guds gave og ikke menighetens offer, en presisering som Wisløff sakner i Apologien. Sml. Wisløff 1957, 95ff; Simon 2003, 406-417. Men Luther skiller ikke alltid mellom "werck" og "oppfer", og det er da heller ikke gjort i E 3.

[790] MBW 875,63f

notten helffen wolle", er hovedsaken i kristent liv og vesen. I realiteten viser motparten folket bort fra troen og til "ein frembd werck". A 4 angriper ikke uten videre messeoffertanken fordi den betyr at Kristus daglig blir ofret, men fordi den betyr at prestens offerhandling erverver nåde og syndsforlatelse for andre. Det er mot denne siste tanken ordet i Hebr. 10,14 siteres: ""Una oblatione consumavit sanctos." "Mit einem opffer hat er die heiligen volendet."" Men ettersom tanken i A 4 er at det offer motparten forestiller seg i messen, er prestens gjerning ("des pristers werck"), er det ingen plass for offeret dersom det ikke er plass for vår gjerning. Og det er dette som utvikles i det følgende. Innstiftelsesorda lærer oss den rette bruk og taler om et nytt testament. Testamentet er Guds gjerning, ikke vår. Det tilbyr og gir nåde og syndenes forlatelse. Da dette er noe som blir lovt, må det tas imot i tro.

> "Darumb ist die meß nicht ein werck, das eym andern etwas verdienet, sondern wer es braucht, dem wirt hie angebotten gnad, vergebung der sunden, die empfahet er, so er glaubt, das er durch Cristum solchs erlange, und ist ingesetzt, solchen glauben zu uben und zu erwecken in denen, so es brauchen."[791]

Dermed er offermessen både med og uten dens svært så iøynefallende utvekster prinsipielt avvist, og artikkelen har gitt en begrunnelse for menighetsmessen. Kurfyrsten lar holde "ein pfar meß" med flere kommunikanter enn presten. Her går A 4 ut over E 3 og understreker selvprøvingen. Det svarer til at privatmesse som holdes for timelig vinnings skyld med ulyst og forakt for Gud, like før er stemplet som offentlig misbruk som rammes av Paulus' ord i 1Kor. 11,27: ""Wer das sacrament nicht wirdiglich braucht, der sei schuldig am leib und plut Cristi."" Kommunikantene skal være skikkede:

> "Nemlich die, so zuvor ir hertz also finden, das sie den leib und das plut des [H]errn nicht uneheren. Und damit dem sacrament kein uneher erzaiget werd, werden die leut offt underricht, warumb man es prauchen soll, und dazu vermanet, dasselbig zu gebrauchen."[792]

Etter således å ha behandlet messen på en måte som tar grunnlaget bort, ikke bare for privatmessene med kjøp og salg av messelesninger for levende og døde, men også for messens kanon, synes det å være viktig for A 4 å markere de romerskes og de lutherskes felles front mot zwinglianerne. I sine skrifter har kurfyrstens teologer bekjempet Zwinglis nattverdlære, og i menighetene blir det undervist om at "im nachtmalh gegenwertig sey leib und blut Cristi". At det her står "i nattverden" og ikke "i brødet og vinen", kan peke i retning av at Melanchthon, og ikke Luther, er forfatter. Denne formuleringen av realpresenslæren ligger på det laveste

[791] MBW 883,202-206
[792] MBW 883,217-220

presisjonsnivået som Luther syntes å kunne ha akseptert i Marburg, men er ikke dekkende for den lutherske læren slik den f. eks. kommer til uttrykk i Schwab. 10[793]. Antakelig sier presisjonsnivået mer om hvordan Melanchthon nå er på glid, enn om hvordan det faktisk blir undervist i lutherske områder.[794]

A 4 har også en viss utbygging av det kirkehistoriske argumentet. Kjøpemesser og privatmesser har ukjent opprinnelse. Så sent som på Hieronymus' (ca. 342 - 420) og Augustins (354-430) tid fantes bare menighetsmessen.

Også versjonen i de ti artikler tar sikte på å påvirke kurfyrsten, for den vil forsikre om at den lutherske menighetsmessen - med utdeling under begge skikkelser til lekfolket - er det rette. Men især synes det å være et forslag til argumentasjon og forsvar under forhandlingene i Augsburg:

- Av læren om messeofferet har det utviklet seg en praksis som mange fromme mennesker klager over.

- Selve læren om messeofferet er stikk i strid med Skriftens lære om troen. Det er enkelt å påvise ved hjelp av Paulus' brev (med Hebreerbrevet[795]).

- I kurfyrstens land blir folk undervist både om den rette lære om nattverden som Guds testament og verk og om Kristi legemes og blods nærvær (altså med avvisning både av messeoffertanken og av zwinglianismens borttolkning av realpresensen) og om den rette bruk av nattverden som måltid i tro på løftet om nåde og syndsforlatelse.

Kompromissgrensen for Kursachsen går i høg grad ved den rette forvaltning av nattverden. Forståelsen av innstiftelsesorda bestemmer grensen. Nattverden er innstiftet til ihukommelse, ikke til offer. Kristus har bestemt at hele den troende menighet, og ikke bare prestene, skal ete hans legeme og drikke hans blod.[796]

Avvisningen av romersk messe er en oppfølging av protesten i Speyer året før. Riksdagsbeslutningen 1529 krevde frihet til romersk messe i evangeliske områder.[797] De protesterende stender avviste dette.[798] I så måte forsvarer Torgau-artiklene protesten, men holdningen til zwinglianismen er, i alle fall i de ni artiklene (E 9), skjerpet.

1.4.5. Reformforsvar og forliksvilkår i de ni og de ti artikler (Torg. E og A)

---

[793] "das sey warhafftiglich gegenwertig Im broth vnnd wein der ware leib vnd blut [C]hristi" WA 30 III RN 21,9f

[794] Sml. Cat. maj. V, 8-19 (BS, 709-711).

[795] Luther holdt Hebr. for å være skrevet av en annen enn Paulus, sml. WA DB 7, 344 (fortale 1522); samme syn senere, sml. WA DB 7, 345 (fortale fra 1546). (P. d. a. s. kunne Thomas Cajetan stundom omtale Hebr. som paulinsk, selv om han var overbevist om at det ikke var forfattet av Paulus; Öberg 2002, s. 302.)

[796] Om førreformatorisk praksis sier Lortz 1982 I, 108: "Allgemein empfängt man nur die strikt vorgeschriebene (und übrigens auch durch Freiheits- und Leibesstrafen erzwungene) Osterkommunion mit vorhergehender pflichtmäßiger zweimaliger Beicht."

[797] Sml. RTA 7/2, 1143,3-5. Betenkningen "De privata missa", som Förstemann og CR regner til Torgau-artiklene (CR 26, 188f / WAB 5, (503-)504f (nr. 1661 bilag)) karakteriserer privatmessen som forvrengning av prestens embete. Gud har innsatt et offentlig og allminnelig embete med å rekke sakramentene i Kristi og kristenhetens sted (sml. CA 5).

[798] Sml. RTA 7/2, 1281,13-35 (fra den utvidede protesten 20. april).

Torgau-artiklene reflekterer Luthers og Melanchthons kirketenkning i vid forstand. En underliggende premiss for reformatorenes avvisning av kalkunndragelsen, sølibatskravet og offermessen var deres oppfatning av det allmenne prestedømmet. Med læren om at alle kristne åndelig sett er prester som bakgrunn avviste de at det åndelig sett skulle være noe skille mellom ordinerte og lekfolk, og hevdet et annet syn på det kirkelige embetet enn det hierakiske og sacerdotale (av lat. sacerdos: (offer)prest). En annen, og hos Melanchthon mer uttalt premiss var at det er et prinsipielt skille mellom Kristi ordninger, som ikke kan endres (A 3), og menneskelige ordninger, som kan endres. Mens ius divinum er absolutt, er ius humanum relativt. Dette er et grunnmotiv i reformforsvaret.[799] Kirken er bundet til Skriften, som inneholder lære og bud som er forpliktende for alle tider. Ved at wittenbergerne dertil skiller mellom åndelig og verdslig regimente, tar de bort fra menneskelige kirkeordninger den guddommelige autoriteten som de var blitt tillagt gjennom middelalderen, men som reformatorene for sin del på naturrettslig basis langt på veg tillegger historisk kontingente ordninger og lover i sivilsamfunnet.

Forlik med motparten søkes ved å overbevise om forpliktelsen på Skriften til forskjell fra menneskelige ordninger, ved appell til historien om implementering av kanonistiske bestemmelser (E 2, A 2), ved velvillig tolkning av opprinnelige motiver for bestemmelser og ved villighet til innordning der samvittigheten tillater det – ideelt der Guds ord tillater det (A 7).

Ekskurs 2: *Det allmenne prestedømmet*

Den platonske og dionysiske[800] tradisjonen legger en pyramidal kirketenkning nær. Denne står i spenning til en mer aristotelisk korporativ tenkning, som orienterer seg ut fra helheten, ikke ut fra en hierarkisk spiss. Etter en pyramidal kirketenkning vil kirkens identitet framstå sterkere jo høgre opp mot toppen den betraktes. Kirkens autoritet er da samlet i paven. Etter en korporativ kirketenkning er det ikke "høyden", men "bredden" som er utslagsgivende. Jo større ansvarsgruppen er, jo større er dens kirkelige autoritet. Det er

[799] Med rette sier Rolf Decot: "Die Basis der kursächsischen Verteidigung bildet die Gegenüberstellung von Menschenlehre und Gotteslehre." (Decot 1998, 54)

[800] Det kan være vanskelig i dag å forestille seg hvilken innflytelse den nyplatonske mystikeren som har gått under areopagiten Dionysios' navn (sml. Apg. 17,34), hadde på teologi og kirkeliv i middelalderen. (Av mangel på nærmere identifikasjon kaller jeg han ganske enkelt Dionysios.) Forfatterskapet hans er trolig fra Syria omkring år 500. Akseptert som vitnesbyrd fra aposteltida av både monofysitter og ortodokse i Østen, men også tidlig i Vesten, således av Laterankonsilet i 649, fikk det med sin ide om guddommeliggjøring (θειωσις) av mennesket gjennom uvitenhet og renselse til opplysning og forening (ενωσις) mellom Gud og sjelen (theologia mystica) stor innflytelse i fromhetslivet. Om Dionysios, se f. eks. Pelikan, Tradition 1, 344ff. På 800-tallet oversatte Johannes Scotus Eriugena bøkene til latin, og de fikk stor innflytelse i skolastikken. Dionysios' forestillinger om det himmelske og det kirkelige hierarki, inndelt i en rekke triader, legitimerte inndelingen av et kirkelig hierarki i biskoper, prester og diakoner. Laurentius Valla (d. 1457) bestred imidlertid at areopagiten var forfatter av skriftene. Også Erasmus og Cajetan rokket ved denne forestillingen. Den unge Luther, som levde i kloster og hadde mottatt inntrykk av mystikken, stod ikke fremmed overfor Dionysios. Tvert imot var han - i likhet med Nicolaus Cusanus - tiltrukket av Dionysios' "negative" teologi og den apofatiske tradisjonen, men fra omkring 1520 vender han seg bort fra Dionysios. Reformatorene tror ikke at Dionysios er areopagiten; sml. BS, 492 (Tract. 71). Mot hans platonisme og allegorier setter Luther i samsvar med tradisjonen fra Lyra Skriftens bokstavelige mening; sml. MLS 2, 247f ("De captivitate Babylonica", 1520). Sml. Andersen (upubl.) 2009, 8-11.

riktignok fullt mulig å avgrense helheten og dens kompetanse til nærmere angitte stender, hyrder og lærere. Disse modellene setter preg på senmiddelalderens kamp om autoritet i kirken.

Luther lar seg verken innordne i platonsk emanasjonstenkning eller i aristotelisk korporasjonsteori. For han er kirken evangeliets skapning (creatura evangelii). Den har ingen autoritet utenom Guds ord, og det er åndelig sett ingen standsforskjell mellom de kristne. Det er karakteristisk for Luthers kirketenkning at han ikke bare avviser offermessen og med den en sacerdotal embetsforståelse og underordner prester og biskoper under Guds ord, som ordets tjenere, men at han også mot en lang tradisjon underordner dem under menigheten, som dens tjenere[801].

Selv om skillet mellom hierarki og folk ikke stod eller falt med Dionysios, var likevel bruddet med hans autoritet en av forutsetningene når Luther utraderer standsforskjellen mellom prester og lekfolk, noe som kommer fram i kapitlet "De ordine" i "De captivitate" (1520). Ordinasjonen er ikke noe sakrament fordi om Dionysios mente det, det er i beste fall en kirkelig ordning som fedrene har innført, m. a. o. som er innført med menneskelig autoritet. Men den er blitt misbrukt til å skille klerus fra lekfolk og ødelegge det evangeliske samfunnet (evangelica communio) og kristne brorskapet (fraternitas Christiana). Så er tjenere blitt tyranner, hyrder er blitt ulver. I virkeligheten er alle kristne i kraft av dåpen like mye prester (aequaliter sacerdotes), og ordinasjonen må forstås som en skikk når en velger ut noen til tjeneste med Guds ord, ikke til offermesse og tidebønner. Bare så lenge en står i ordets tjeneste, er en prest i funksjonell forstand. "Det er ordets tjeneste som gjør prest og biskop."[802]

Andreas Seierstad har stilt "[d]et evangeliske kyrkjeprinsipp" - det allmenne prestedømmet – opp sammen med frelsesprinsippet og læreprinsippet som de tre grunnprinsipp som karakteriserer "den lutherske kristendomsform".[803] Det har mye for seg. I kommentar til Første Petersbrev (1523) slår Luther fast at å være prest er det samme som å være døpt og kristen.[804] Og som prest er det en kristens høgste embete å forkynne hva Gud har gjort til frelse.[805] Det ytre prestedømmet og den ytre kirke som eksisterte i den gamle pakt, er avskaffet.[806] Kristus er ypperstepresten, som har ofret seg selv, gått i forbønn og forkynt evangeliet. Derfor skal også alle kristne forkynne, gå i forbønn og ofre seg selv.[807] Luther slår til lyd for en terminologisk restituering. De som kalles prester, skulle heller med Skriftens uttrykksmåte kalles eldste og tilsynsmenn (wechter). Også det romerske bispeembetet er fremmed for Skriften.[808] "Wir alle mit dem gantzenn hauffen seyn priester,

---

[801] Sml. 2.4.5. om Luther 40 teser (1530).

[802] "Ministerium uerbi facit sacerdotem (et) Episcopum." MLS 2, 251,21f

[803] Seierstad 1949, 103f. Sml. Lieberg 1962, 35f: "Die Verkehrung des Dienstamtes in ein Herrscheramt bedeutet notwendig die Preisgabe des funktionalen Charakters des Amtes zugunsten eines statischen Verständnisses. [...] Nach der römischen Lehre war der geistliche Stand auf den seinsmäßig eingeprägten character indelebilis gegründet ohne innere Beziehung auf die Wahrnehmung der rechten Amtsfunktion."

[804] WA 12, 317

[805] "Wo ihr leut sehet, die das nicht wissen, die selbigen sollt yhr unterweysen und auch leren, wie yhr gelernt habt, nemlich, wie man durch die tugend und krafft Gottis mu(e)sse selig werden und von der finsternis zum liecht komen." WA 12, 319,3-6

[806] WA 12, 306

[807] WA 12, 307-309. Sml. Rörers referat av preken 05. juni 1535 over Salme 110: "Priester in scriptura sacra sicut ad Ebr(aeos et Moses in 2. et 3. libro malet, heisst der, der gegen Gott opfert und bitet fur ander leute, Et e contra qui a Gott ausgehet und leret, trostet, redt", WA 41, 182,14f / 183,1f:

[808] Sml. WA 7, 630f (skriftet mot Emser, 1521).

on des Bischofs weyhen, aber durch das weyhen werden wir der andernn priester knecht, diener und amptleut, die do mugen abgesetzt und wandelt werden"[809].

I "De instituendis ministris Ecclesiae" (1523)[810] bestrider Luther at det romersk-katolske presteembetet er genuint kristelig, og han skildrer det åndelige og allmenne prestedømmet både som ordets tjeneste med forkynnelse og sakramentforvaltning og som det å ofre seg selv, be for andre og prøve læren. Å være kristen er å være prest, det følger av den nye fødsel. En kristen er således født og kalt i dåpen til ordets embete.[811] Retten til de funksjoner som tilligger ordets embete, er altså felles for alle kristne, men derfor krever fellesskapet at noen som er skikket til det, ivaretar funksjonene på alles vegner. De som blir valgt til dette, kan kalles diakoner, biskoper, eldste osv., men de utgjør ingen egen stand eller orden og har ingen annen rett eller verdighet enn det den troende menighet har.[812]

I møte med reformasjonens venstrefløy modifiserer imidlertid Luther tanken om retten til embetets funksjoner. Med såvel Hellmut Lieberg[813] som Carl Fr. Wisløff[814] mener jeg at dette snarere lar seg forstå ut fra vekslende situasjon og polemisk aksent enn som en endring i Luthers syn på forholdet mellom det allmenne prestedømmet og ordets embete. I virkeligheten fastholder Luther grunnsynet på forholdet også etter at "dobbeltfronten" er etablert ved midten av 1520-tallet.[815] I seg selv utfordrende, men uten umiddelbar relevans for hovedproblemstillingen i avhandlingen, er at Lieberg og Klaus Haendler mener å finne et annet embetssyn hos Melanchthon. Lieberg kommer til at mens Luther oppfatter det allmenne prestedømmet som "Inbegriff des Amtes", altså intensjonalt identisk med ordets embete, skiller Melanchthon mellom det allmenne prestedømmets sakrifisielle tjeneste og den sakramentale offentlige tjenesten med ordet og sakramentene.[816] Og mens Luther begrunner embetet både ut fra det allmenne prestedømmet og ut fra den guddommelige innstiftelsen[817], begrunner Melanchthon det utelukkende ut fra innstiftelsen.[818] Luther fastholder en mellomveg mellom romerkirkens ensidige betoning av det institusjonale og den ensidige betoningen av "allemannsretten" på reformasjonens venstrefløy.[819] I samme

---

[809] WA 7, 633,16-18 (skriftet mot Emser, 1521)

[810] WA 12, (160)169-196

[811] Sml. "cum quilibet sit ad verbi ministerium natus e baptismo", WA 12, 191,19; "qui iam sine electione eiusmodi per baptismum nati et vocati sumus ad eiusmodi ministerium", ibid., 191,36f.

[812] Ikke uten grunn kaller Tønnessen 1992, 138, det "et trosmessig C-moment" å følge Luther i bruddet med forestillingen om at ordinasjon ved en biskop gir ordinanden et uutslettelig prestelig preg og setter han i stand til å forrette gyldige sakramenter.

[813] Sml. Lieberg 1962, 238-241

[814] Wisløff 1979, 47-52

[815] Sml. MLS 5, 72-74 ("Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe", 1533); WA 41, 204-215 (preken 09. juni 1535 over Salme 110); WA 49, 591 (preken 05. okt. 1544 ved vigsling av slottskirken i Torgau), der det i Rörers referat står: "Non debet unus praedicare, sed toti cetui." (Linje 3f). Se også Seierstad 1949, 107f.

[816] Sml. Lieberg 1962, 381f.

[817] Lieberg 1962, 237f, mener å finne et klassisk uttrykk for dette i "Von den Konziliis und Kirchen" (1539), der Luther skriver om embetet som kirkens femte kjennetegn: "Denn man mus Bisschoue / Pfarrher oder Prediger haben / die o(e)ffentlich vnd sonderlich die obgenanten vier stu(e)ck odder heilthum geben / reichen vnd vben / von wegen vnd im namen der Kirchen / viel mehr aber aus einsetzung Christi wie S(ankt) Paulus Ephe. 4. sagt / Accepit dona in hominibus [utg. Straßburg 1539: Dedit dona hominibus], Er hat gegeben etlich zu Aposteln / Propheten / Euangelisten / Lerer / Regirer (et)c(etera). Denn der hauffe gantz / kan solchs nicht thun / sondern mu(e)ssens einem befelhen oder lassen befolhen sein." MLS 5, 595,4-11

[818] Sml. Lieberg 1962, 383. Sml. også ibid., 386: "Die klare Abgrenzung des Amtes von dem christlichen Priestertum, die bei Melanchthon vorliegt, muß noch schärfer hervorgehoben werden, als es bisher in der Forschung geschehen ist."

[819] Lieberg 1962, 236: "Findet sich in manchen Schriften Luthers die eine Linie sehr einseitig hervorgekehrt, so stellt sich im ganzen das Gleichgewicht doch wieder her, wenn man die anderen Schriften hinzunimmt."

spor som Lieberg går, vil Haendler underbygge et systematisk skille hos Melanchthon mellom det allmenne prestedømme og ordets embete. Etter min oppfatning representerer disse forskerne en noe ensidig lesning av materialet.[820]

Nå kan systematisk det å konsentrere embetets basis til et guddommelig gitt oppdrag i og for seg vel så godt som Luthers dobbeltbegrunnelse synes å ivareta to av hans embetsteologiske motiver. For det ene at embetsbæreren er menighetens tjener (NB! spenningen mellom Luther og CA 28; sml. 2.5.1.), og for det andre at også hyklere og onde kan forvalte virkekraftige nådemidler. Men på den andre side synes Melanchthons konsentrasjon om det guddommelig gitte oppdraget å legge opp til i større grad å videreføre trekk ved den tradisjonelle episkopale kirkeordning.[821] Melanchthon-forskningen har vært temmelig enig om at tanken om det allmenne prestedømme har en tilbaketrukket plass hos han.[822] Men i virkeligheten har han gitt klart og sterkt uttrykk for hvordan han oppfatter det. Er ikke Melanchthon både på 1520- og 1530-tallet da på linje med Luther? Jeg mener det.

I Loci 1521 skiller han mellom på den ene side det å være prest (sacerdos), som alle kristne er, fordi de bærer sitt legeme fram som offer, og på den andre side det å være biskop, presbyter eller diakon, som lærer, døper, velsigner nattverdbordet og utdeler almisser, funksjoner som i prinsippet kan utføres av alle kristne. Det allmenne prestedømmet går ut på å ofre (corpus nostrum offerre, sml. Rom. 12,1), be (interpellare) og vinne Guds velbehag (placare).[823]

En grunnleggende premiss for den kontroversteologiske debatten er at prestedømme (sacerdotium) i egentlig forstand er uløselig forbundet med offer (sacrificium). Til forskjell fra den romersk-katolske motparten insisterer Melanchthon som Luther på at den nye pakt ikke kjenner noe annet prestedømme enn Kristi prestedømme og det prestedømmet som er gitt alle kristne gjennom han.[824] Kirken har ingen ordo av spesielt utvalgte som skal gjøre et eller annet for at andre skal få Guds velbehag[825], ikke noe særskilt presteskap av offerprester[826]. Den har ikke noen særskilt prestestand i det hele, for rett og plikt til prestetjeneste er gitt alle de troende.[827] "Prest er egentlig en som har rett til å vinne Guds velbehag og behandle Guds ord og sakramentene."[828] Det ligger nær å stille to spørsmål til denne disputastesen.

For det ene: Hvordan tenker Melanchthon at en kan vinne Guds velbehag (placare Deum)? I Apol. 24 skiller han skarpt mellom sonoffer (sacrificium propitiatorium) og

---

[820] Sml. Lieberg 1962, 259-267 ("Die Bedeutung des allgemeinem Priestertums für das Amt"); Haendler 1968, 362-370.

[821] Til dette siste sml. Lieberg 1962, 383f.

[822] Lieberg 1962, 259; Haendler 1968, 362; til debatten sml. ibid., 99f n. 40.

[823] Sml. Pöhlmann, 8,119-124 / MWA 2/1, 55,38 – 56,25. Sml. også MWA 1, 167,4f: "Nec aliud est sacerdotium, quam ius orandi seu interpretandi [D]eum et offerendi [D]eo." ("Propositiones de missa", 1521(?))

[824] Sml. Apol. 13.7-10.

[825] "Sacerdotium non est certus ordo hominum delectorum ad aliquod opus pro alijs faciendum, ad placandum Deum." Propositiones, (upaginert, svarende til) B vij^{v} / CR 12, 501 (XXXVIII.6). Wisløffs ord om Luther – "Læren om det almindelige præstedømme har brod mod det falske præsteembede, hvis vigtigste funktion er *messeofferet*" (Wisløff, 1979, 37) – har ikke mindre gyldighet for Melanchthons vedkommende.

[826] "Nec Missa est opus faciendum a certo ordine institutum ad placandum Deum pro aliijs. Non est igitur sacrificium." Propositiones, (upaginert, svarende til) B vij^{v} / CR 12, 501 (XXXVIII.8-9)

[827] "Id Ius iam donatum est omnibus credentibus per Christum. Omnes igitur credentes sunt sacerdotes, hoc est, non modo potestatem, sed mandatum etiam habent placandi Dei [CR: Deum]." Propositiones, (upaginert, svarende til) B vij^{r-v} / CR 12, 501 (XXXVIII.4)

[828] "Sacerdos est proprie, qui habet ius placandi Deu(m), et tractandi uerbi Dei ac sacramenta." Propositiones, (upaginert, svarende til) B vij^{r} / CR 12, 501 (XXXVIII.2)

takkoffer (sacrificium ευχαριστικον) og advarer mot å blande dem sammen.[829] Han poengterer at det bare har vært ett virkelig sonoffer i verden, nemlig Kristi død. Moselovens sonoffer restituerte synderne som lemmer på Israels folk og var således tegn på det egentlige sonofferet. Til takkofferne i den nye pakt regner han både evangelieforkynnelsen og troen, bønnen og takken, bekjennelsen og lidelsen og alle de helliges gode gjerninger.[830] Disse offerne kan ikke forsone Gud, men bæres fram til hans ære av mennesker som er forsonet med han. Dette er den åndelige gudstjeneste i den nye pakt, troens rettferdighet og troens frukt, og den opphever den levittiske kultus. Også i en teserekke "De sacrificio et sacerdotio" skiller Melanchthon skarpt mellom Kristi sonoffer og de kristnes takkoffer.[831] En prest har imidlertid et dobbelt oppdrag, både å vinne Guds velbehag og å frambære offer.[832] Og derfor må hver enkelt prest, dvs. hver enkelt kristen, ha både sonofferet og takkofferet. Men sonofferet er det offeret som Kristus har båret fram da han døde, og en kristen kan bare ved troen ta imot frukten av hans offer. Sonofferet er den kristnes fremmede offer (sacrificium alienum), "frambåret av Kristus, og frukten av det, som er gitt oss, blir tatt imot ved troen"[833], mens takkofferet er "når vi bærer fram lidelser og våre gode gjerninger"[834]. Det er Kristi offer som vinner Guds velbehag, og de kristnes takkoffer har verdi for hans skyld på grunn av troen, og ikke "ex opere operato".

For det andre: Ser Melanchthon som Luther[835] den prestelige stand alle kristne tilhører, som basis for ordets embete?[836] Når Melanchthon sier at en prest har rett til å behandle Guds ord og sakramentene (ius tractandi uerbi Dei ac sacramenta), kan det synes å være en refleks av Luthers lære i reformasjonens gjennombruddsfase, ja, en lære han i virkeligheten fastholdt også senere[837]. Melanchthon skjelner mellom tractare og administrare. Alle de hellige har "rett [-] til å behandle Guds ord, selv om ikke alle samtidig har den offentlige forvaltningen"[838]. En annen teserekke belyser tankegangen. Under henvisning til Augustins

---

[829] Se Apol. 24.19ff / BS, 354ff

[830] Fra Apologien til Loci 1535 festner følgende melanchthonske konkretisering av takkofferne seg: "praedicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, immo omnia bona opera sanctorum"; Apol. 24.25 (BS, 356,15-19); CR 21, 481f (Loci 1535); sml. MWA II/2, 535,19-21 (Loci 1559). Praedicatio evangelii må som de andre begrepene være å forstå i substantiell og generell betydning, ikke i teknisk forstand som preken, og heller ikke i noen annen særbetydning (contra Haendler 1968, 366-368).

[831] Propositiones, (upaginert side svarende til) D vij^{r} – E^{r} / CR 12, 501-504 (XXXIX).

[832] "Ius sacerdotij duo continet officia, placare [D]eum, & [D]eo offerre." Propositiones, (upaginert, svarende til) D viij^{r} / CR 12, 502 (XXXIX.21)

[833] "a Christo oblatum, cuius fructus nobis donatus, fide accipitur", Propositiones, (upaginert, svarende til) D viij^{r} / CR 12, 502 (XXXIX.19). Sml. Romerbrev-kommentaren 1532: "Christus habet per se ius placandi et offerendi Deo a patre datum, et habet sacrificium, videlicet suam mortem, quo sacrificio satisfecit pro omnium peccatis et placavit iram Dei pro aliis. Reliqui sancti habent ius placandi non propter sua sacrificia, sed propter Christum. Accipiunt enim effectus sacrificii Christi, quando credunt sacrificio Christi iram Dei placatam esse. Hoc modo placant Deum alieno sacrificio." MWA 5, 289,34 – 290,4

[834] "cum nos offerimus affflictiones & bona opera nostra", Propositiones, (upaginert, svarende til) D viij^{r} / CR 12, 502 (XXXIX.20)

[835] Sml. MLS 2, 100f (An den christlichen Adel, 1520).

[836] Lieberg avviser det: "Wir können sagen, daß Melanchthon wohl ein allen Christen gemeinsames Recht an Wort und Sakrament kennt, dieses aber nur an einer Stelle (nämlich [CR] 12, 501), und da auch ohne jede Betonung, auf den Begriff des Priestertums zurückführt. Von einer Ableitung des besonderen Amtes aus dem allgemeinen Priestertum kann bei ihm keine Rede sein." (Lieberg 1962, 264)

[837] I prekenen 9. juni 1535 over Salme 110 samler Luther den kristnes prestelige funksjoner i det å ofre, be og lære. Om det siste sml. Rörers referat: "Post hat ein iglicher Christ zu leren, etiamsi non est in officio, tamen sol ein iglicher Christ den andern leren, die heiden, vater, muter ire kinder und gesind, ein burger, bauer den andern", WA 41, 212,24f / 213,1.

[838] "ius [--] tractandi verbi Dei, etiamsi non omnes simul habeant administrationem publicam", MWA 5, 289,31f (Romerbrev-kommentaren 1532). Sml. også Loci 1535: "[C]um audimus et tractamus Evangelium,

eksempel[839] med den botgjørende som ute på havet døper katekumenen, som så igjen absolverer sin døper, erklærer Melanchthon at en lekmann både kan døpe og absolvere. "Både gjelder det at nøklene er gitt til hele kirken, og at oppdraget er felles, at vi skal forkynne evangeliet for brødre som ber oss om det, men slik at den offentlige tjenesten ikke blir forstyrret."[840] Den samme argumentasjonen finner vi i Tract. 67f. Nøklene er gitt til kirken, og overalt hvor kirken er - om så bare to eller tre er samlet i Jesu navn, Matt. 18,20 –, der er "retten til å forvalte evangeliet"[841] (eller som det heter i Veit Dietrichs oversettelse: "der Befelch, das Evangelion zu predigen"[842]). Poenget stadfestes i Tract. 69 med henvisning til prestedømmestedet i 1Pet. 2,9. Det kongelige presteskapet er utelukkende den sanne kirke, som derfor har "rett til å velge og ordinere tjenere"[843]. Melanchthon kan ikke for sterkt understreke den sanne kirkens ansvar for evangeliets løp. Det allmenne prestedømmet betyr rett til å sørge for dette: "Prestedømmet er nemlig rett til å forvalte evangeliet."[844] Og når CA gjør "kirkene hos oss" til lærebekjennelsens subjekt, er dette (originale?) grepet et uttrykk for en tenkning ut fra menighetens prestelige ansvar.[845]

Skal en få tak i Melanchthons syn på det allmenne prestedømmet, må en ikke bare se på hans teoretiske arbeider, men også på hans personlige liv og praksis. Hans syn for bønnen og omtanke for bønnelivet er kjent.[846] Men praksisen stanser ikke ved prestedømmets sakrifisielle side. Melanchthon var ikke selv ordinert, men han underviste i Skriften, både som universitetslærer og for sine husfolk, og også ved bibelutlegninger på latin søndag morgen med deltakelse av utenlandske studenter, som ikke forstod tysk.[847] Vel kan en si at han regner med et utvidet embetsbegrep, som innebærer at ikke bare prester og predikanter, men også lærere, foreldre og oppdragere har i oppdrag fra Gud å undervise, men

---

vocat Deus dociles animos, et est efficax per verbum", CR 21, 556. Lieberg 1962, 262f, har ikke sett denne terminologiske distinksjonen. Og det er egnet til å forundre noe at Lieberg 1962, 263, om den prestelige retten til å behandle Guds ord og sakramentene sier: "Es handelt sich hier um eine gelegentliche Äußerung. die – soweit wir sehen – ohne jede Parallelle im übrigen melanchthonischen Schrifttum ist." Lieberg har selv på s. 261 gjengitt fra Loci 1535 Melanchthons karakteristiske konkretisering av takkofferne, der praedicatio evangelii kommer først. Når Lieberg sier at tanken om ius tractandi verbum Dei et sacramenta er helt utelatt i teserekken "De sacrificio et sacerdotio", kan det innvendes at når det der ut fra Rom. 12,1 er tale om å framstille "nostras hostias, uidelicet, fidem, inuocationem, graciarum actionem, obedientiam iuxta mandata Dei" (Propopsitiones, E^{r-v} / CR 12, 504 (XXXIX.42), kan tanken gjerne rommes i obedientia iuxta mandatum Dei.

[839] Ifølge DG III, 4 c. 36 etter et brev fra Augustin til Fortunatus, sml. Tract. 67 (BS, 490 med n. 2).

[840] "Et claves datae sunt toti Ecclesiae, et est commune mandatum, ut fratribus petentibus annunciemus Evangelium, sed ita, ne turbetur publicum ministerium." CR 12, 494 (XXXII.7). Datering av teserekken "de iure absolutionis" står såvidt jeg vet, åpent.

[841] "jus administrandi evangelii", BS, 491,4f

[842] BS, 491,6f

[843] "jus eligendi et ordinandi ministros" BS, 491,40

[844] "Est autem sacerdotium ius administrandi Evangelii." CR 21, 505 (Loci 1535)

[845] "Ecclesiae magno consensu apud nos docent" – CA 1.1.

[846] Sml. Manschreck 1958, 310-314. - Det er neppe tilfeldig at Melanchthon er framstilt bedende der han sitter til bords med Jesus selv ved påskemåltidet på Lucas Cranach d. y.'s epitaf fra 1565 over Joachim av Anhalt, sml. Scheible 1995, 122f.

[847] Sml. CR 5, 561 (nr. 3103 / MBW 3546; 1544 til Georg Helt); CR 10, 207 (universitetets viserektor 23. april 1560 om organisering av leksjoner etter Melanchthons død): "Et quia scimus *lectionem matutinam diebus Dominicis* plurimum utilitatis auditoribus attolisse, et eam valde cuperemus etiam propter Scholasticos peregrinos reteniri, qui conciones germanicae non intelligunt, etiam illam aliquandiu in se ut reciperet dominus Pastor [pastor Paul Eber, fra 1558 Bugenhagens etterfølger som soknеprest og generalsuperintendent, som altså vil fortsette "lekmannen" Melanchthons bibeltimer], nostris precibus tribuit." Se Manschreck 1958, 309f (som synes å oppfatte Georg Helt som avsender av CR nr. 3103 / MBW 3546 i stedet for adressat). – Bemerkelsesverdig er det at det såkalte reformatoralteret i Wittenbergs Stadtkirche (malt 1539-47 av Lucas Cranach d. e. og d,. y.) viser Melanchthon som døper et barn. Selv om det ikke finnes noe litterært vitnesbyrd om at Melanchthon noen gang døpte, mener Scheible at bildet tyder på at det har forekommet, Scheible 1995, 121.

Melanchthon regner også med et generelt oppdrag til alle kristne i Kol. 3,16 om å lære og formane hverandre.[848] Det kan ikke være tvil om at Melanchthon modifiserer "allemannsretten" og konkretiserer "allemannsplikten" ut fra tanken om forskjellene mellom de mange lemmer på legemet. Enhvers ansvar formes av stand og kall og livssituasjon. Men det hindrer ikke at ethvert konkret kall i kristenheten kan oppfattes som et kall til å realisere sitt grunnleggende prestelige privilegium og kall.[849]

Når Melanchthon taler for en episkopalistisk kirkeordning, ligger årsaken ikke i seg selv i skjelningen mellom det allmenne prestedømmet og det kirkelige embetet, men i hans ordningskonservatisme og pragmatiske hensyn.

Det virker rimelig å oppfatte de ni artikler (E) som et forarbeid til de ti (A). E kan være et fellesarbeid i Wittenberg, A er nok en bearbeidelse etterat det er blitt tydeligere hva det er spørsmål om. Begge dokumenter bærer preg av samme teologiske miljø, men det er ikke mulig å si hvem som har ført dem i pennen. Dokumentene kan derfor ikke uten videre brukes til sammenlikning mellom Luther og Melanchthon. Vi kan riktignok anta at begge to har vært med på utformingen av E, og at bare Melanchthon har medvirket til A. *Forsiktige slutninger kan derfor trekkes av nyanser og aksentueringer i A sammenliknet med E. Men først og fremst ser vi en felles kursachsisk prosess fram mot Confessio Augustana.*

E handler først og fremst om tre hovedsaker: Nattverdutdeling under begge skikkelser, presteekteskap og evangelisk messefeiring. Det peker fram mot CA 22-24. A tar utgangspunkt i en prinsipiell drøfting av kirkeordninger (som peker fram mot bl. a. CA 7, 15 og 28) og forsvarer de omstridte reformer i kirken og tilsidesettingen av biskopene. Slik saken står, har kurfyrsten knapt noe forhandlingsrom. Biskopene må tillate den lutherske lære og oppgi sølibatskravet dersom enheten skal gjenopprettes.[850] A 7 (MBW 883.9) går på det grunnlaget langt i kompromissvilje, men i denne artikkelen er det en annen tone enn ellers i de to dokumentene.[851]

E 9 går inn for at kurfyrsten (i motsetning til det som skjedde i Speyer 1529) kan være med på å fordømme "die Sacramenter" (zwinglianerne) som villfarende heretikere, da deres lære er tilbakevist, og det er utålelig at de sår tvil om en allmenn, offentlig trosartikkel. A 4 tar også klart avstand fra den zwinglianske læren, men gir ikke noe tilsvarende råd om votering på riksdagen. At det synes som A 4 avstreifer den harde linjen i E 9, kan kanskje reflektere en noe vaklende holdning (hos Melanchthon eller andre etter Marburg-samtalen), en videreføring av den

---

[848] CR 15, 1174f (Korinterbrev-kommentar 1547-51)

[849] I Salme-kommentaren 1547-55 heter det i utlegning av Salme 110 at Kristus som yppersteprest "nos sibi sic adiungit, ut nobis quoque tribuat Evangelium, et mandatum confitendi, ac docendi pro vocatione", CR 13, 1279. Kan det sies tydeligere at læreembetet hviler i det allmenne prestedømmet (contra Lieberg og Haendler), slik også Luther ser det?

[850] Både E 4 (MBW 875.4) og A 7 (MBW 883.9) rommer et klart ultimatum til biskopene. Slik saken står, kan de ikke brukes som ordinatorer. Fra 1535 ble det etter kurfyrst Johann Friedrichs bestemmelse ordinert prester i Wittenberg, og det etter en liturgi utformet av Luther, sml. Brecht III, 127-129.

[851] En undrer seg over den tilsynelatende motsetningen til den klare avvisningen av messeofferlæren i A 4 (MBW 883.6) når A 7 (MBW 883.9) sier at det ikke er nødvendig å drøfte om prestestanden er innsatt for å lære eller for å ofre for andre forat de ved det skal få nåde. Det kan tyde på to forfattere. Er A 7 så å si lagt i kurfyrstens penn (av Brück?)?

protestantiske linjen på riksdagen i Speyer 1529, eller ganske enkelt et forsiktig diplomati[852].

Mens E synes å ha til hensikt å påvirke kurfyrstens stillingtaken, synes A mer å være en handsrekning til hjelp i argumentasjonen for den lutherske posisjonen. Foruten skriftbeviset er gammel kirkelig praksis, lovgivning og lære og dertil erfaringen viktig i argumentasjonen. Det generelle inntrykket av A bekreftes av innledningen (MBW 883.1), som tar utgangspunkt i anklager mot kurfyrst Johann og skisserer en forsvarsstrategi. Kurfyrsten blir anklaget for å avskaffe all gudstjeneste og slippe løs hedenskap og vill uorden som vil ryste hele kristenheten. Derfor er det nødvendig "das mein[853] gnedigster her erstlich anzaigen laß, das sein churf. gn. mit hochstem ernst rechten warhafftigen [G]ottes dienst und, der [G]ot gefellig, beger anzurichten und zu foddern und [G]ot zu lob und ere fhar, kosten und muhe trage".[854] Kurfyrst Johann har alltid vært innstilt på fred. En anbefaler at framstillingen innledes med en lang og retorisk fortale. Det er offentlig kjent at kurfyrsten sørger for at evangeliet blir forkynt "mit allem vleiß", og at seremoniene blir holdt i overensstemmelse med evangeliet ("demselbigen gemeß"). Også motstandere må erkjenne at læren i kurfyrstens land er kristelig og gir trøst. Her er ingen vranglære eller noen nyhet innført uten tillatelse av konsilene. Men når motstanderne innrømmer at læren i seg selv er rett, skulle de ikke beskylde kurfyrsten for å avskaffe gudstjenesten og tåle utglidninger. Nei, den gudstjenesten kurfyrsten tillater i sine land, er rett og sann med kristelig lære, som er til trøst og frelse for alle gudfryktige. Men splittelsen kommer først og fremst av at noen misbruk er blitt innført ved menneskelig lære og menneskelige bestemmelser. Forf. ("wir" - Melanchthon og Brück?) vil redegjøre for dette og vise hvorfor kurfyrsten har latt noen misbruk falle bort.

1.4.6. Menneskelig lære og menneskelige ordninger (Torg. A 1)

Torg. A 1 (MBW 883.2-3) er en lang artikkel om menneskelig lære og menneskelige ordninger, som ikke har motstykke i E. Den er nok tenkt som et prinsipielt grunnlag for de øvrige artiklene.[855]

Kurfyrsten har latt holde på de vanlige kirkeordninger som ikke er i strid med evangeliet, og folket får høre at slike ordninger skal overholdes for fredens skyld - her merker vi det kursachsiske forliksprosjektet. Gudstjenester blir da også holdt med større andakt og alvor enn hos motstanderne. Men det finnes mange

[852] Sml. Maurer HK II, 31: "Daß man die Extreme zu beiden Seiten - Papst und Sakramentierer - unberührt ließ, entsprach dem Mittelkurs der kursächsischen Diplomatie. Bei vielen evangelischen Glaubensgenossen mußte eine bedingte Anerkennung des Papstes ebenso Anstoß erregen wie eine kompromißlose Verdammung der Gegner im Abendmahlsstreit."

[853] Det talende jeg er vel Melanchthon eller Gregor Brück.

[854] MBW 883,4-7

[855] Om slektskap mellom A og samtidige betenkninger i Brandenburg-Ansbach-Kulmbach se Seebaß 1980, 51-53.

menneskelige ordninger som ikke kan overholdes uten synd – her trekker altså bekjennelsen grenser -, og kurfyrsten har med rette ikke villet presse noen til å overholde dem. Kanonisk lov påbyr dessuten at alle skikker uansett alder skal vike for Skriften og sannheten. Imidlertid går noen imot dette som om ingen endring kunne foretas uten tillatelse fra kirken eller paven, og de mener at synder som følger av læresetninger uttenkt av mennesker, har vært mindre skadelige enn det skismaet som nå er oppstått på grunn av forandringene. De mener at de lutherske er skismatikere som dermed er lemmer avskåret fra kirken, og at sakramentene hos dem er uvirksomme. Til dette må en svare at lydigheten mot Gud etter Skriftens ord går foran lydigheten mot mennesker, og Paulus sier i Gal. 1,8 at om en engel fra himmelen forkynner et annet evangelium enn det som Paulus har forkynt, skal han være forbannet. Det er altså ikke de som unnviker falsk lære og ordning, som blir forbannet, men de som holder seg til falsk lære og ordning, er her forbannet offentlig gjennom Paulus.

Kirkelig enhet ("ainigkait der cristlichen kirchen") beror dessuten ikke på ytre menneskelige ordninger. Derfor er ikke de lutherske avskårne lemmer fordi de har andre ordninger, og sakramentene er ikke uvirksomme hos dem. Ulikhet i ytre menneskelige ordninger er ikke i strid med kirkens enhet ("die einigkeit der cristlichen kirchen"). Det viser trosbekjennelsens "Credo" "sanctam ecclesiam catholicam", som byr oss å tro at det er en katolsk kirke, og det er kirken i hele verden, som ikke er bundet til ett sted. Overalt hvor Guds ord og ordning er, der er kirken. Når så de ytre menneskelige ordninger ikke er like overalt, viser det at dette ikke er i strid med enheten.[856] I den gamle kirke trakk en ikke i tvil sakramentenes virkekraft om menneskers ytre ordninger var ulike. Noe annet var det med skismatikere som avvek fra Guds ord i troen. Skal en tale om skisma som følge av endring av ytre ordninger, må en heller rette søkelyset mot dem som i sin tid brøt med hele kristenhetens ordning, for eksempel i spørsmålet om presteekteskap, eller som begynte med kjøpemesser, i strid med Guds ord og den gamle kirkes skikk og bruk.

Mye galt er tidligere blitt forkynt og lært om ordninger som blir regnet som adiafora ("die fur mittel gehalten werden"), så som faste og valfarter, idet en har trodd at en skulle få nåde og syndsforlatelse gjennom dette. Når noen lærer slik, er det en offentlig gudsbespottelse og helt i strid med evangeliet. Ordninger som blir regnet som adiafora, kan imidlertid i og for seg overholdes. I den gamle kirke ble det fastsatt ordninger for festdager og faste, ikke for å få nåde gjennom det, men forat folket skulle vite når de skulle komme sammen og bli undervist, og som tjente til legemlig øvelse forat de skulle bli mer skikket til å høre og lære Guds ord. Men dersom noen krever at en overholder slike ordninger fordi de mener at de er nyttige til å få nåde, eller at ingen kan være kristen uten slike gjerninger, skal en sette seg

[856] Som skriftbevis anføres Joh. 10: "Oves meae vocem meam audiunt, alienam non audiunt nec sequuntur"; Luk. 17: "[G]ottes reich kompt nicht mit eusserlicher weiß, si dixerint: ecce hic, ecce illic" og Rom. 14: "Gottes reich ist weder in essen noch trincken". Forf. påberoper seg Augustin, som skriver at kirkens enhet ikke består i menneskers ytre ordning, men at en står fritt i forhold til en slik ordning.

imot med lære og eksempel, som Paulus da han ikke ville omskjære Titus.[857] Når motstanderne utroper dem som heretikere som ikke gjør forskjell på mat, gjør de faste til en nødvendig gjerning, i strid med Kristi ord i Matt. 15,11.

Den gamle kirkeretten viser hvordan en skal tenke om menneskelige ordninger. Det er ikke til skade for sjelens frelse at ordninger varierer med tid og sted. Faster som ikke lengre praktiseres, skal ikke gjeninnføres. Og kan en slik ordning falle bort ved sedvane, hører den ikke med nødvendighet med til det kristne liv. Ingen hevder heller at det er synd å la være å følge gamle botsbestemmelser som er bortfalt ved sedvane. A 1 konkluderer med at det som blir lært i kurfyrstens land om menneskelige ordninger, uten tvil "in der schrifft und patribus gnugsam gegrundet ist".

1.4.7. Melanchthons senere ettergivenhet

Wittenberg-teologene innstiller seg på at reformene i kurfyrstens land må forsvares på riksdagen i Augsburg. I sentrum står nattverdutdeling under begge skikkelser, presteekteskap og menighetsmesse. Da disse reformene er begrunnet i Guds ord og Kristi innstiftelse, kan en ikke gå tilbake på dem.

Når en ser hvor sterkt reformene forsvares i disse dokumentene, er det påfallende hvor ettergivende Melanchthon kan vise seg i Augsburg, og især hvor unnvikende han er i forsvaret av menighetsmessen og avskaffelsen av privatmessen. Er planen på forhånd at bekjennelsen skal styre forliksforsøket, kommer snart bekjennelsen under sterkt press fra det forliksprosjektet Melanchthon i praksis driver. Melanchthon ser at det er atskillig enklere å forhandle om communio sub utraque og presteekteskap enn om den grunnleggende nattverdteologien med avvisningen av offer- og applikasjonstanken, og dette synes å medføre at han i månedsvis grunner på om bruddet med biskopene kan leges ved en partiell enighet.

1.5. Oppsummering: Ekklesiologi og dobbelstrategi

Kirkens enhet er en sannhet for troen, men også en oppgave for kjærligheten. Melanchthon deler Luthers oppfatning av kirken som et åndelig samfunn mellom de sanne kristne, men han synes å ivre mer enn Luther for at det åndelige samfunnet skal manifesteres i synlig enhet "i dette liv" (in hac vita). Slik manifesterer han en humanistisk aktivisme i en viss motsetning til Luthers överbevisning om at

[857] "Derhalben hat auch mein gnedigster her niemand gezwungen, underschied der speiß oder gesatzte fasten zu halden, sonder hat solche tradiciones fallen lassen. Den es ist offentlich, das man sie fur werck gehalten hat, damit man vergebung der sund erlanget. Damit solcher irthumb nicht bestettigt wurde, hat man die leut zu dieser ordnungen nicht gedrungen." MBW 883,132-137

reformasjon må være Guds suverene verk.[858] Især er Melanchthon opptatt av at ulikhet i former og skikker ikke må stå i vegen for gjenopprettelse av den brutte ytre enheten. De lutherske reformatorer skiller mellom Skriftens lære og menneskelige tradisjoner og peker på læren som grunnlag for enhet. Men de skiller også mellom tradisjoner som de kan overholde, og tradisjoner som de må forkaste. I en mellomstilling kommer tradisjoner som misbrukes til å knytte håpet om frelse til menneskers gjerninger i stedet for til Kristi offerdød. Her er det rom for ettergivenhet om bare læren blir renset.

Melanchthon er preget av det teologiske paradigmeskiftet som Luther er eksponent for. Det merkes på en særlig måte i antropologien og rettferdiggjørelseslæren og i dialektikken mellom lov og evangelium. Samtidig spør han etter oldkirkens felles forståelse av Skriften når samtidige fenomen skal bedømmes. Han er dermed sterkt avvisende til anabaptistene, til dels også til "sakramentererne". Den evangelisk-lutherske bevegelsen blir oppfattet som sant katolsk, og det de lutherske kritiserer hos den romerske motparten, blir betraktet som noviteter og misbruk. For sannhetens skyld og for menneskers evige og jordiske vel må disse ting avskaffes. Dette er også vegen til forlik mellom de romersk-katolske biskoper og de evangelisk-lutherske riksstender. Slik kan den religiøse forvirringen motvirkes og evangeliet få fritt rom.

Vi har sett at Luther og Melanchthon i 1527-29 i høg grad står sammen i læren om kirken, forkynnelsen og sakramentene og i strategi. Verken Agricola, Oekolampad, Bucer eller for den saks skyld Erasmus, har kunnet slå inn noen kile mellom dem. Og under forberedelsen til riksdagen i 1530 synes wittenbergerne å være godt samordnet. Det er vilje til å stå sammen med andre, men det må ikke gå på bekostning av bekjennelsen. Frihet for evangeliet må ha førsteprioritet. Med Luther plassert på Veste Coburg og Melanchthon midt i det religionspolitiske dramaet i Augsburg skulle det komme til å utvikle seg en spenning. Melanchthon driver forsøket på forlik med den romersk-katolske motparten lengre enn han har støtte for hos Luther.

[858] Luther skulle komme til å tematisere forskjellen under riksdagen i 1530, se WAB 5, 414f (nr. 1612,25—47; 30. juni 1530 til Spalatin) med spissformuleringen "Wir sollen menschen vnd nicht Gott sein." (Linje 45)

Del 2. Forliksprosjekt og bekjennelsesprosjekt på riksdagen i 1530

I del 1 av denne avhandlingen har vi sett konturene av en dobbelt strategi: På den ene side gjelder det å rense læren og framstille den klart og ta avstand både fra romerske misbruk og sveitsisk rasjonalisme. På den andre side gjelder det å søke forlik, fred og enighet på grunnlag av Skriftens lære og oldkirkens felles forståelse og å ta avstand fra vilkårlig bruk av frihet og fra noviteter. Ut fra dette legger også de lutherske stender fram sin bekjennelse og sitt reformforsvar på riksdagen i 1530 i Augsburg (Confessio Augustana). Luther er ikke til stede i Augsburg, men gjør sin innflytelse gjeldende gjennom det han skriver fra Veste Coburg. Andre lutherske teologer enn Melanchthon samt stendene er også med på å bestemme posisjoneringene i Augsburg.

To prosjekt løper side om side etterat det kursachsiske følget i begynnelsen av mai 1530 er kommet til riksdagsbyen Augsburg: et *forliksprosjekt* og et *bekjennelsesprosjekt*.

Forliksprosjektet går i korthet ut på å komme til enighet med den romersk-katolske motparten om nødvendige reformer idet en forutsetter og/eller forventer at læren i bunn og grunn er den samme på romersk-katolsk og evangelisk-luthersk side. Tankegangen har satt preg på arbeidet med de såkalte Torgau-artiklene (E og A), for de konsentrerer seg om reformforsvar til tross for kurfyrstens bestilling til reformatorene i Wittenberg om også å redegjøre for troslæren[859], og er i ferd med å slå igjennom i Torg. A 7 (MBW 883.9). Dersom biskopene tillater den evangelisk-lutherske læren (som kommer til uttrykk gjennom kritikken av misforhold i kirken), og selv slutter seg til den, vil de lutherske gå med på skikker som ikke bryter med læren.[860]

Bekjennelsesprosjektet munner i første omgang ut i Confessio Augustana, som lørdag 25. juni blir lest opp og overlevert keiser Karl 5. Dette prosjektet kommer for alvor i gang som en reaksjon på Johann Ecks 404 artikler, som var et forsøk på å stemple protestantene som heretikere. Kort etterat Melanchthon var kommet til Augsburg, var han blitt klar over dette angrepet fra Eck.[861] Derfor blir det omfattende reformforsvaret i CA's andre hoveddel innledet med en kortfattet lærebekjennelse i første hoveddel.

[859] Sml. MBW 874.3 (kurfyrst Johann 14. mars 1530 til Luther, Jonas, Bugenhagen og Melanchthon).
[860] MBW 883,325-328
[861] MBW 899,17-21 (Melanchththon 04. mai til Luther)

2.1. Melanchthon endrer sin tilnærming til Tysklands primas

Mange håpet at kurfyrst Albrecht kunne få slutt på kirkesplittelsen.[862] Så også Melanchthon.[863]

Den humanistisk pregede hohenzolleren Albrecht (1490-1545)[864], som var bror av den brandenburgske kurfyrst Joachim 1., var i 1513 blitt erkebiskop av Magdeburg og administrator av bispedømmet Halberstadt, og i 1514 ble han erkebiskop og kurfyrste av Mainz og var dermed den tyske kirkens primas[865]. I 1518 ble han også kardinal. Kurfyrsten av Mainz stod i rang nest etter keiser og konge i det tysk-romerske riket, han var rikets erkekansler og ledet kurfyrstkollegiet i riksdagen.[866] Albrecht etterlater seg et inntrykk av å balansere mellom frontene i et kirkepolitisk kraftparallellogram.[867] Humanistene knyttet forventninger om fornyelse av vitenskap, moral og kirkeliv til han.[868] Under avlatsstriden opptrådte han som – reservert - motstander av Luther.[869] Politisk nærmet han seg det wettinske Sachsen, samtidig som han i høg grad medvirker til valget av habsburgeren Karl som ny keiser i 1519.[870] Under påvirkning av humanister som Erasmus, Ulrich von Hutten og ikke minst Wolfgang Capito modererer erkebiskopen sin holdning til Luther. I perioden 1520-32 er det en rekke tegn på at Albrecht fører en forståelsesfull politikk overfor lutheranerne.[871] Men i sine egne bispedømmer gjør han forsøk på å stanse reformasjonen.[872] Og etter religionsfreden i Nürnberg 1532, som Albrecht bidro vesentlig til, tilspisset forholdet seg.[873]

---

[862] Sml. Winterhager 2006, 141ff.

[863] Sml. "ut intelligeres cum me ipsum tum alios multos maximam spem pacis in te positam habere." MBW 546,139f

[864] Sml. TRE 2, 184-187; BBKL I, sp. 92f (27.11.1999); Delius 1943/44; Hartmann 2006; Winterhager 2006.

[865] Se titlene i WA 2,53 (nr. 259,3-6).

[866] Albrecht hadde tidlig visst å hevde seg som rikets erkekansler og la et grunnlag for embetets sentrale posisjon i århundrer, sml. Hartmann 2006, 16.

[867] Ved sin opptreden på 1520- og 1530-tallet stilte erkebiskopen seg selv i et tvetydig lys, som næret forhåpninger på luthersk side og framkalte skepsis på romersk side, sml. Winterhager 2006, et bredt anlagt essay som søker å få fram et nyansert bilde av Albrecht som person og kirkepolitiker ved å undersøke det komplekse og motstridende inntrykk han gjorde på samtidige iakttakere.

[868] Sml. Winterhager 2006, 133ff.141f.

[869] Wittenberg lå i bispedømmet Brandenburg, som tilhørte kirkeprovinsen Magdeburg. - Om Albrechts tilbaketrukne rolle i Luther-saken se Brecht I, 201; Winterhager 2006, 137ff.

[870] Sml. Winterhager 2006, 139ff.

[871] Om Luther og fyrstebiskopene, sml. Krumwiede 1967, 53ff. - Fra Albrecht foreligger to svar på brev fra Luther: Et offisielt, og ikke helt lite forekommende brev av 26. februar 1520 og et personlig og ydmykt brev av 21. desember 1521. WAB 2, 53-55 (nr. 259) og (420-)421 (nr. 448). Det siste brevet sammen med brev fra Capito til Luther (WAB 2, 416-419(420) (nr. 447), Melanchthon (MBW 190) og Jonas (sml. BWJ I, 79) næret forventning i Wittenberg, men ikke hos Luther, sml. Winterhager 2006, 148ff. - Under sterkt militært press fra landgrev Philipp av Hessen frasa Albrecht i juni 1528 seg kirkelig jurisdiksjon i Hessen og Kursachsen, dekanen for domkapitlet i Mainz avslo å sette segl under avtalen (sml. Wolgast 1977, 124 n. 51), men erkebiskopen tvang sin vilje igjennom, sml. Wartenfelder 2006, 156f.

[872] Sml. Luthers brev til Halle 26. april 1528, WAB 4, 444f (nr. 1255), som tar oppgjør med erkebiskopen ("Euer Tyrann").

[873] Sml. Luthers brev 31. juli 1535 og 12.? febr. 1536, der han refser Albrecht for eksekusjonen av Hans Schenitz, WAB 7, 216-219 (nr. 2215) og 368-371 (nr. 2297); Winterhager 2006, 158ff.

2.1.1. Melanchthons appell til Albrecht i 1527: La skikkede menn avgjøre stridighetene!

Da Melanchthon i 1527 dediserte sin utgivelse av Jacob Fontanus' verk om Rhodos' fall til Albrecht, hadde han oppfordret kardinalen til å sammenkalle en *synode*.[874] Som den fremste biskop og den fremste fyrste i Tyskland ville Melanchthon utfordre han ikke bare til forsvar mot tyrkerne, "men også til å bøte på de kirkelige uenighetene. Du forstår jo hvor stor hjelp det er i at en er overens heime når en skal føre krig borte. Og ettersom du står langt foran de øvrige biskoper i autoritet, er din oppgave først og fremst å opprette enighet i kirkene og fjerne uenighet om læresetninger."[875]

Av de mange misforhold som kunne nevnes, velger Melanchthon å framheve at *evkaristien* er omgjort til en inntektskilde for prestene.[876] Situasjonen er kaotisk og krever handling: "For aldri har det på samme tid vært diskusjon om flere læresetninger, aldri har det i den grad vært tenkt på å forandre kirkelige riter."[877] I fortalen tilrår Melanchthon sterkt å bringe uoverenstemmelsene av vegen på skikkelig vis, i stedet for å vente på at en krig skal presse partene sammen. Han appellerer til Albrecht som humanistisk biskop og fyrste. Et syn på *bispeembetet* avtegner seg. Biskopene har et gudgitt ansvar for å våke over enighet i kirken og overleveringen av den evangeliske læren. De har et embetsmessig ansvar for at villfarelser blir avverget, men de er ikke uten videre skikket til selv å skille mellom sant og falskt. Framgangsmåten må, hevder Melanchthon, være å kalle de villfarne samvittigheter tilbake til den sunne læren ved *undervisning* (docendo). Han søker å overbevise Albrecht om at blodig forfølgelse av slike som lærer noe annet enn paven, er en avsporing. Om det virkelig dreier seg om villfarelser, fjernes de ikke ved å henrette de villfarne lærerne, men ved å undervise samvittighetene. Melanchthon slår et slag for tanken om *en sammenkomst av skikkede folk* (idonei homines) *som kan dømme i stridighetene*, og viser til de gamle bestemmelser om to årlige synoder[878], men det er likevel ikke provinssynoder av biskoper han nærmest har i tankene.

Lateranense IV (1215) skiller i constitutio 6 ("De conciliis provincialibus") mellom på den ene side biskoper og andre som metropolitten skal kalle sammen til provinssynode, og på den andre side skikkede personer (idoneae personae) i hvert bispedømme, kloke og aktede, som skal overvåke behov for korrigeringer og

---

[874] MBW 546. Sml. Maurer 1969A, 508f; N. Kuropka 2002, 91ff. - I 1532 dediserte Melanchthon Romerbrev-kommentaren sin til Albrecht, MBW 1276.

[875] "sed etiam de sanandis ecclesiasticis dissensionibus. Neque enim non intelligis, quantum opus sit domestica concordia ad bellum foris gerendum. Et longe anteeas autoritate reliquos episcopos, tuum maxime officium est ecclesiarum concordiam constituere et dissensiones de dogmatibus tollere." MBW 546,44-48 – Sml. MBW 877,10f: "Utinam conventus imperii afferat domi pacem. Externus hostis facile poterit reprimi." (16. mars 1530 til Peter Harer)

[876] Se MBW 546,82-88.

[877] "Nunquam enim uno tempore de pluribus dogmatibus disceptatum est, nunquam de ritibus ecclesiasticis mutandis ad hunc modum cogitatum est." MBW 546, 124-126

[878] Sml. DG I, dist. 18, c. 2. Bestemmelsen går tilbake til Nicaenum I (325), c. 5 (Alberigo og fl., 7) og canon 38 av de såkalte apostoliske canones (som Melanchthon hadde utgitt i 1521), sml. ellers ref. i MBW T 3, s. 62 fotnote.

reformer og melde behov til provinssynoden.[879] Det ser ut som Melanchthon nå vil gjøre mest mulig ut av de skikkede personer. For han er det de personlige kvalifikasjoner, og ikke ordinasjon og embetsmessige posisjoner, som teller. Det er *gode menn* (boni viri), *forstandige og erfarne folk* (homines sani et periti) som skal kalles sammen til synode og treffe avgjørelser, og da ut fra *Skriften* og *den gamle kirke*[880]. Det gjelder å hente inn "dommere som ikke er tåpelige eller uhederlige"[881]. Dette kan forstås som et forslag om å omgjøre provinssynoden til et møte av humanistisk dannede (noe Albrecht som erkebiskop vanskelig kunne gå inn på), eller kanskje som et forslag om å la et slikt forum ha avgjørende innflytelse på en formell provinssynode, men kanskje helst som et forslag om et sakkyndig utvalg til å treffe endelige avgjørelser. Melanchthon tenker seg under enhver omstendighet en sammenkomst av folk med humanistisk dannelse. Dette var også *Erasmus'* tanke[882] og et mulig botemiddel som Albrecht selv alt i 1520 hadde ytret seg positivt om.[883]

2.1.2. Melanchthons brev 03. juni 1530 til Albrecht: Enhet i lære, ulikhet i seremonier.

Det går ei linje fra fortalen i 1527 til brevet Melanchthon skriver til Albrecht i Augsburg 03. juni 1530.[884] Men vi observerer også en forskyvning. Ifølge fortalen i 1527 er det strid om mange læresetninger, og kirken er splittet. Når Melanchthon i 1530 vil redusere konflikten til *uenighet om visse misbruk*, strekker han seg langt i harmoniserende retning.

Vi ser en politisk engasjert Melanchthon som vil ha gjenopprettet enighet (concordia[885]) mellom lutheranerne og biskopene for å unngå en krig der landgrev Philipp av Hessen blir trukket med på sveitsernes side og både riket og kirken kan gå i oppløsning. Derfor ber han Tysklands primas om å bruke sin innflytelse til beste for en fredelig overenskomst med de lutherske. Det er tydelig at Melanchthon vil gå så langt som mulig for å unngå en *krigstilstand* mellom de lutherske og de romerske stender.[886]

Basert på grunnsetningen om kirkelig enhet med ulikhet i seremonier, ruller Melanchthon i brevet opp to scenarier, et ufornuftig og et fornuftig. Ufornuftig er det å fordømme lutheranerne og gripe til våpen på grunn av ulikhet i seremonier, som når det gjelder messeform. En krig mellom stendene vil være en tragedie både timelig og åndelig. Heresiene vil få fritt spillerom, og kirkelivet kan gå til grunne. Fornuftig er det at lutheranerne og biskopene inngår forlik, at biskopene får jurisdiksjon og lydighet mot konsesjoner til lutheranerne. Det vil føre til fred både

[879] Alberigo og fl., 212
[880] "Verum ego a bonis viris existimo cum ex scriptura tum ex veteribus ecclesiae scriptoribus de dogmatibus ecclesiasticis quae in controversiam hoc tempore venerunt posse constitui." MBW 546,113-116
[881] "iudices non stulti aut improbi" MBW 546,74
[882] Sml. Schätti 1954, 82ff.
[883] WAB 2, 54 (nr. 259,42ff; kurfyrst Albrecht 26. febr. 1520 til Luther); sml. Winterhager 2006, 143f.
[884] MBW 921
[885] MBW 921,50
[886] Scheible i MuR, 199-201 anskueliggjør krigsfaren og Melanchthons uro for krig.

politisk og kirkelig. I denne virkelighetsoppfatningen framstår både krigshisserne på romersk side og Philipp av Hessen som truende elementer som må stagges.[887] Mens Luther og Albrecht er modererende nøkkelpersoner som tillegges felles interesse av forliket. Således appellerer han til den mildhet og visdom han uttrykkelig postulerer hos Albrecht.

Har Melanchthon i 1527 foreslått en *metode* for å komme fram til enighet, en metode vi skal se er sterkt forankret i hans humanistiske identitet, foreslår han i 1530 i stedet et *innholdsmessig kompromiss:* biskopelig jurisdiksjon mot aksept av bestemte reformer. Kompromisset bygger tilsynelatende på Luthers oppfatning av kirkens enhet, en oppfatning som Melanchthon grunnleggende identifiserer seg med: Enheten er avhengig av enighet om lære og sakramentforvaltning, men ikke av menneskelige ordninger (sml. CA 7). Melanchthon ønsker en allianse mellom biskopene og lutheranerne. Det vil tjene ikke bare til landefred (pax corporalis), men også til fred i kirken (pax ecclesiae).

> "Det tjener ikke bare til legemlig fred, men også til kirkens fred dersom vi blir forbundet med dere, dersom vi gav dere tilbake den legitime lydigheten, som er gjenvunnet. Når vi da ikke er uenige om læren, bør det ikke synes å være noen uoverensstemmelser, selv om seremoniene et eller annet sted er ulike."[888]

Vi har sett at Melanchthon året før advarte mot allianse med "sakramenterere" drevet av en dobbel uro, politisk og religiøs. En tilsvarende dobbel uro motiverer nå kompromissforslaget. Heretisk innflytelse fra reformasjonsbevegelsens venstrefløy må motvirkes gjennom samhold mellom biskopene og lutheranerne innenfor den nedarvede kirkelige organisasjon. Det er altså ikke lengre tale om læremessige motsetninger mellom disse to partene. Tvert imot forutsetter Melanchthon at det lar seg gjøre å konstatere læremessig enighet. Og da seremoniene ikke er avgjørende for kirkens enhet (unitas ecclesiae)[889], vil Melanchthon gi biskopene deres jurisdiksjon tilbake på vilkår av at de godtar nattverdutdeling under begge skikkelser, presteekteskap og menighetsmesser (dvs. at privatmesser er avskaffet).

Er tilbudet om jurisdiksjon rent pragmatisk, eller er det uttrykk for et *episkopalt* ideal hos Melanchthon? Det siste ligger nær ut fra det han faktisk skriver. Ordet i Salme 82,6, "Ego dixi: dii estis", blir applisert på gode fyrster og biskoper. Melanchthon antar at de kalles guder fordi de "skal ta vare på religionen og den offentlige disiplin og ro". Og Salme 68,15 taler ifølge Melanchthon om gode biskoper

---

[887] Synet på Philipp av Hessen, som få uker etter skrev under Confessio Augustana, er svært negativt. Melanchthon omtaler han som "en viss Antiokus" ("Antiochum aliquem", MBW 921,39; sml. MBW 872,53; jfr. samme billedbruk i Apol. 24.41 og 91), og antyder med det at han kan liknes med syrerkongen Antiokus Epifanes, som etter Daniels bok er en type på Antikrist.

[888] "Proderit non solum ad pacem corporalem, sed eciam ad pacem ecclesiae, si vobis coniuncti fuerimus, si obedienciam legittimam vobis reddiderimus, qua recuperata, cum de doctrina non dissenciemus, nulla debebit videri discordia, eciamsi ceremoniae alicubi dissimiles sint." MBW 921,40-44

[889] "Quando enim fuerunt similes? Neque hae pertinent ad unitatem ecclesiae, [...]" MBW 921,44f

som en Guds gave, som fører til fred, ro og glede i kirkene.[890] Har Luther anvendt ordet i Salme 82 på den verdslige øvrighet (sml. 1.2.4.), synes ikke Melanchthon å skille mellom kirkelig og verdslig øvrighet.[891] Melanchthon oppfatter imidlertid ikke henvendelsen som uttrykk bare for egne tanker. Han opptrer som talsmann for Kursachsen:

> "Vi er opphavsmenn til at dere kan beholde den kirkelige jurisdiksjonen, at dere kan beholde kirkenes lydighet, og at dere kan få dette tilbake om det noe sted synes å være fratatt dere, dersom dere tillater oss noen få ting, nemlig begge skikkelser, presteekteskap og menighetsmesser, som vi nå har."[892]

Men samtidig analyserer han situasjonen på egen hand. Og de neste par setningene i brevet kan oppfattes som en antydning om at Luther har en annen bedømmelse av den tradisjonelle messefeiringen enn han selv har. Men egentlig tar han nok bare forbehold om å komme nærmere tilbake til saken - så å si etter en intensjonsavtale om kirkelig gjenforening.[893] Melanchthon skriver:

> "Om andre saker synes ikke våre å føre sak i større grad. Kanskje bare messen fører en undersøkelse med seg, men jeg har ikke stilt opp noen disputas i denne sammenhengen. For jeg har ikke vanskelig for å skjønne at messene ikke kan endres fra sted til sted. Men hvorfor trenger en, enda vi mener det samme som dere om messens seremonier og om evkaristien, selv om tallet på messer kan være forskjellig, på grunn av det siste å fordømme oss, og hvorfor trenger på grunn av dette hele Tyskland å gå fullstendig til grunne i en fryktelig krig?" [894]

Melanchthon nøler med å gå inn i en diskusjon om messekanon. Det er nok fordi han regner med at motparten ikke er villig til å røre ved den. Det han gjør, er å

---

[890] "Et alio loco inquit [S]piritus sanctus Psalmo 67: Cum distribuit [D]eus in ea, hoc est in ecclesia, reges, illustrantur obscura. Hoc est, cum contingunt boni episcopi - nam de talibus regibus loquitur -, redditur pax et tranquilitas ecclesiis et exhilarantur omnia, quae antea propter mesticiam erant atra et tenebrosa." MBW 921,12-17

[891] I Comm. in pol. Aristotelis (1530) tar han stedet som et ord om magistraten, CR 16, 422.439.449. - Større er avstanden til Clemens' anvendelse av ordet på den status alle kristne har fått i dåpen; Clemens av Aleksandria: Paed. 1.6.26.1-2 (etter Pelikan, Tradition 1, 164)

[892] "Nos autores sumus, ut iurisdictionem ecclesiasticam, ut oboedienciam ecclesiarum retineatis ac, sicubi videtur adempta, recipiatis, si concesseritis nostris pauca quaedam, videlicet utramque speciem, coniugium sacerdotum et missas parochiales, quales nunc habemus." MBW 921,21-25

[893] Det aktuelle spørsmålet er ifølge Scheible (MuR, 202) om lutheranerne kan tolerere romersk messe. – Sml. 2.5.3.

[894] "De aliis rebus non magnopere videntur litigaturi nostri. Fortasse sola missa habet questionem, verum hic non institui disputationem. Facile enim intelligo missas alibi non posse mutari. Sed quid opus est, cum de ceremoniis missae et de eucharistia vobiscum sentiemus, eciamsi numerus missarum dissimilis erit, propterea nos condemnare, propterea totam Germaniam horribili bello funditus perdere?" MBW 921,25-30 - I note 6a i MWA 7/2, 165f tolker Hans Volz de første setningene slik at Melanchthon tenker på Luther som opphavsmann til disputatio om messen. Saken er i alle fall at Luther er avvisende der Melanchthon kan være usikker og søke å unngå konflikt: gjensidig anerkjennelse av utdeling sub una og sub utraque, tillatelse til privatmesser og aksept av en fortolket messekanon, WAB 5, 572-574(575) (nr. 1697; 26. august til kurfyrst Johann); sml. Scheible 1985, 42 (= MuR, 202).

be om *konsesjoner til de lutherske*: "dersom dere tillater oss ..." Han *krever ikke reformer på romersk territorium*. Når det gjelder sub utraque og presteekteskap, finnes det presedens for konsesjoner - jfr. bøhmere og grekere -, når det gjelder messer, søker han på tilsvarende måte å oppnå en fredelig sameksistens mellom ulike messetyper og ulik messefrekvens i ulike territorier. I dette konseptet er det ikke rom for den uttalte kritikken av messekjøp fra fortalen 1527, eller i det hele for oppgjøret med offermessen i Torgau-artiklene eller det nedtonede oppgjøret i Na's artikkel "Vom der mesz", som forelå på denne tid.

Tilsynelatende er brevet ikke noe soloutspill. Melanchthon forsikrer at også *Luther* ønsker fred: "Jeg vet at Luther særdeles sterkt ønsker fred, og det har han nå ofte erklært, når han selv alene eller visselig som den første dro hensynsløse mennesker bort fra planer om krig."[895] Belegget for Luthers fredsvilje er hans motstand mot Philipp av Hessens ønske om en forebyggende krig mot kurfyrst Albrecht og andre romerske fyrster i 1528.[896] Dette gjelder imidlertid landefreden. Melanchthon gir det her skinn av at Luther helt og fullt står bak det kirkelige kompromissforslaget.[897] Det er ingen grunn til å tillegge Melanchthon noen bevisst uærlighet i så måte. Han tolker Luthers innstilling, men han forenkler.

Til forskjell fra fortalen i 1527 er det i brevet i 1530 ikke tale om noen lærestrid mellom Luther og paven. Tvert imot forutsetter Melanchthon nå at det er læremessig enighet mellom de lutherske og de romersk-katolske stender, og at de to parter er allierte i kampen mot vranglære, og da sikter han i første rekke til avvik fra det trinitariske og det kristologiske dogmet, men underforstått også gjendøpernes og spiritualistenes sakramentteologiske avvik fra det lutheranerne og flertallstendene stod sammen om. All uoverensstemmelse mellom de lutherske og de romersk-katolske blir definert som ulikheter når det gjelder seremonier, til tross for at spørsmål som messeform, nattverdutdelingsmåte og presteekteskap har klare læremessige implikasjoner.

Om Melanchthon selv tok initiativ til å skrive brevet, eller om han fikk en oppfordring til det fra kretsen rundt erkebiskopen, kan vi ikke vite.[898] Det er også

---

[895] "Ego scio Lutherum maxime cupidum esse pacis et declaravit sepe iam, cum unus ipse aut certe primus a belli consiliis homines importunos retraxit." MBW 921,46-48

[896] Se Wolgast 1977, 114ff. - "Die Packschen Händel", som den konflikten som utspant seg, kalles på tysk, hadde utgangspunkt i et rykte som stammet fra visekansler Otto von Pack i hertug Georgs Sachsen, og som gikk ut på at kong Ferdinand og en rekke kirkelige og verdslige fyrster hadde inngått en allianse for å bekjempe lutherdommen med våpenmakt og gjeninnføre tidligere kirkelige ordninger, men også i Philipp av Hessens ønske om et væpnet oppgjør med kurfyrsten av Mainz og biskopen av Würzburg. Våren 1528 var kurfyrst Johann først innstilt på å gå med på landgrevens plan om en forkjøpskrig. Begge fyrster gikk i gang med å bygge en allianse av innenlandske og utenlandske makter, og hessisk-kursachsiske tropper gjorde seg klar til å gå over territoriegrensene til kirkefyrstene av Mainz, Würzburg og Bamberg. Brück, Luther og Melanchthon fikk imidlertid kurfyrsten av Sachsen bort fra krigsplanen. Også den andre parten rustet. Ryktet om den antireformatoriske militæralliansen viste seg imidlertid å være uriktig. På forsommeren lyktes det å formidle mellom de involverte stender på habsburgsk og antihabsburgsk side. Sml. Kühn 1929,17f; Fabian 1962, 33-36; Brecht II, 344-346.

[897] Sml. Vinke 1996, 68 som hevder at Melanchthon overfor Albrecht suggererer at Luthers ønske om politisk fred er et ønske om kirkelig fred og enhet.

[898] Scheible (MuR, 200.202) mener at brevet ble sendt i hemmelighet, men sannsynligvis i forståelse med Brück, og antar at initiativet kom fra den andre parten. Han peker på at Arnold von Wesel, kannik i Köln, og Johannes

underordnet i vår sammenheng. Vi vet heller ikke om Melanchthon har et sideblikk til Luthers "Vermahnung" til kirkefyrstene, som straks etter kom i salg i Augsburg.[899] Det er sannsynlig, men heller ikke det er avgjørende i sammenhengen. Nicole Kuropka tolker ikke uten grunn Melanchthons kontakter med den romersk-katolske side som en fortsettelse av den kursaksiske formidlingspolitikken etterat Hans von Dolzigs aksjon overfor keiseren ikke hadde ført fram.[900] Helt uten politisk ryggdekning er Melanchthon ikke, og neppe uten oppmuntring fra kurfyrstens hoffråd.[901] Men går Melanchthon i brevet til Albrecht lengre enn han har dekning for i Torgau-artiklene?

Vil biskopene ha et forlik, må de etter Torg. A 7 (MBW 883.9) slutte å kreve at prestekandidatene sverger ikke å forkynne den evangeliske lære og ikke å gifte seg. Dersom biskopene slutter seg til læren, vil de lutherske overholde alle skikker som ikke strir mot læren. Enheten består kort sagt i en syntese av den lutherske lære og de romerske tradisjoner med bortfall av såkalte misbruk. *Men alt i brevet til Albrecht synes Melanchthon å ha gitt opp å hevde den prinsipielle forutsetningen for ytre kirkelig enhet, nemlig at den annen part ikke bare tillater den lutherske læren som den tidligere fordømte, men selv slutter seg til læren.*[902] Melanchthon strekker seg lengre enn han har ryggdekning for. Det kan neppe være tvil om at han i den vanskelige situasjonen faller tilbake på et irenisk humanistisk handlingsmønster som han i reformasjonens gjennombruddsår hadde distansert seg fra. Som for Erasmus var det også for Melanchthon om å gjøre å berge kirkeordningen og biskopenes jurisdiksjon.[903] Forliksprosjektet begynner å gå på bekostning av bekjennelsesprosjektet. Uroen for krig er trolig utslagsgivende. Det er naturlig å betegne både Melanchthons tolkning av konflikten og hans forliksprosjekt som *reduksjonistisk* i forhold til forutsetningene i Torgau-artiklene og i forhold til Luthers posisjon.

Cochlaeus, kannik i Mainz og hoffpredikant i Dresden, 02. juni bad om et møte med Melanchthon, og at Melanchthon var i samtale sammen med Brenz. Sml. MBW 918; CR 2, 85f nr. 713. Men Melanchthons brev synes verken å bære preg av å være konfidensielt eller av å være blitt til på andres initiativ. Noe svar på brevet er heller ikke kjent. Det er ellers egnet til å forundre at Scheible har vanskelig for å tro at Melanchthon spontant kunne skrive til Tysklands primas.

[899] Maurer regner med at brevet kan være skrevet "zur Unterstützung von Luthers "Vermahnung"", Maurer KR, 220. Etter min oppfatning kan hensikten like gjerne ha vært å nedtone den harde polemikken Melanchthon utvilsomt ventet i Luthers skrift.

[900] N. Kuropka 2002, 212ff.219f. - Keiserens instruksjonen av 24. mai for grevene av Nassau og Neuenar til kurfyrst Johann (Förstemann I, 220ff) satte en stopper for kurfyrstens ambisjon om å komme til forståelse med Karl 5. før riksdagen.

[901] Ifølge Förstemann I, 13f, var det foruten gruppen av teologiske rådgivere meningen å ha med grev Albrecht av Mansfeld, fem herremenn - deriblant Hans von Minckwitz -, kanslerne Brück og Beyer samt fire andre rådgivere.

[902] MBW 883,325f: "So nun die lahr unß zugelassen vnd von inen angenohmen wurde" - Jeg kan ikke være enig med Maurer, som beskriver opplegget i A 7 til forlik som et kompromiss der de evangeliske tilpasser seg tradisjonelle kultiske former og biskopene godtar evangelisk forkynnelse, presteekteskap og menighetsmesse med utdeling av nattverden under begge skikkelser, sml. Maurer KR, 215. A 7 handler nemlig om et virkelig forlik basert på læremessig enighet, mens Melanchthon alt i brevet til Albrecht lanserer et kompromiss. Scheible i MuR, 202f, ser også ut til å ha oversett denne forskjellen idet han mener at tilbudet til Albrecht ligger innenfor rammene i Torgau-artiklene. Det samme gjelder Vinke 1996, 66, som uttrykker seg noe reservert: Tilbudet "blieb im gewissen Sinn im Rahmen dessen, was in Torgau verhandelt worden war". I samme spor beveger N. Kuropka 2002, 220, seg, som mener at brevet til Albrecht ikke overskrider de kursachsiske forhandlingsgrenser.

[903] Sml. Stupperich 1936, 27-29 om Erasmus.

2.2. Luther formaner kirkefyrstene på riksdagen

En annen tone lyder fra Veste Coburg. I løpet av de første ukene han oppholdt seg der, forfattet Luther et skrift som ble trykt i Wittenberg i slutten av mai under tittelen "An die gantze geistligkeit zu Augsburg versamlet auff den Reichstag / Anno. 1530. Vermanung Martini Luther."[904] Skriftet er rettet til de kirkelige riksstendene, framfor alt biskopene, men det er beregnet på å bli lest i bredere kretser.[905] Og det kan neppe være tvil om at "Vermahnung" er det Luther-skrift fra 1530 som må stå i forgrunnen i en sammenlikning av kirketenkningen hos Luther og Melanchthon på denne tid. *Basert på overbevisningen om en fundamental motsetning mellom Kristi kirke og pavens kirke viser det hvordan Luther lar bekjennelsen bestemme hans forliksprosjekt, dvs. bestemme kompromissets grenser.*

2.2.1. Læremessig konflikt

Luther oppfatter seg som satt til å uroe biskopene til de vender om eller går til grunne.[906] Han krever ikke bare at de aksepterer evangelisk praksis, men at de tar oppgjør med egen tidligere praksis, med alt det nye og ubibelske som er kommet inn, enten det nå er basert på gjerningsrettferdighetstenkning, blanding av kirkelig og verdslig makt eller ønske om økonomisk vinning.[907] Særlig går han til felts mot botslæren og messeofferlæren.

Som Melanchthon vil Luther en allianse med biskopene mot de såkalte svermerne. Men han er også tydelig på at han vil ha en felles front mot paven og munkeordnene. Og til forskjell fra Melanchthon legger han til grunn at det er en *læremessig konflikt* mellom partene, som viser seg i uenighet om en lang rekke

---

[904] MLS 4, (318)322-387. Sml. Maurer KR, 216-220; HK I, 85f; Bornkamm 1979, 591-595; Müller i LuW, 381f; Scheible 1985, 43f (= MuR, 203f); Brecht II, 371-373; Wenz I, 503f.

[905] På noen dager ble 500 eksemplar omsatt i Augsburg. Etter krav fra keiseren utstedte byrådet forbud mot boka, tilsynelatende uten særlig effekt; sml. CR 2, 91; Müller i LuW, 381. Justus Jonas, som er i Augsburg, er begeistret og kaller boka en uventet, vidunderlig og kraftfull apologi; WAB nr. 1588 (5, 361ff, Jonas til Luther 13. juni 1530). Pavens legat Campeggio tar initiativ til en latinsk oversettelse ut fra den tanke at den lutherske læren er sammenfattet i skriftet (brev fra Campeggios tjenestemann Daniel Mauch 21. juni 1530 til Wolfgang Rychard ("Est autem summa totius Lutheranismi"), WA 30 II, 237f).

[906] MLS 4, 372,5-8

[907] Prinsipielt avviste Luther at de evangeliske var avhengige av konsesjoner fra motparten. Sml. "An die Herren deutschs Ordens", 1523, der han om å sette sølibatsløftet til side skriver: "Denn ich will nicht gnug daran haben, das Concilia odder kirche (wie sie es deutten) solchs zu lassen oder setzen, Ich wils yhn auch keynen danck nicht wissen, noch sie drumb gru(e)ssen, noch von yhn begeren. Sie sollens und mu(e)ssens thun, und nicht alleyne das, sondern sie sollen zuvor Gott seyne ehre widder geben und o(e)ffentlich fur aller wellt bekennen, das sie die ehe verpotten haben widder Got und seyn heyliges wort, als die seel mo(e)rder, und haben damit alle welt mit unkeuschheyt erseufft, [G]ottis wort verdampt, den teuffel zum abgott gemacht und sich selbs uber Gott erhaben, und sind also aus lautter eyngeben des teuffels, an statt des heyligen [G]eystis, nicht bisscoffe und lerer, sondern wolffe, diebe und mo(e)rder und verfu(e)rer gewesen." WA 12, 238,27-37

spørsmål. Luther går kritisk gjennom konfliktfeltet og spør hva som er *opprinnelig*, og hva som er *nytt*.[908] Dertil kommer spørsmålet om hva slags *frukt* den ene eller den andre læren bærer.

Det rette kristelige må være det opprinnelige. Både biskopene og de lutherske hevder at de selv står for det gamle, og at det er den andre parten som har kommet med noe nytt. Men Luther er overbevist om at han overbyr motparten: Det nye er nemlig eldre enn det gamle, og det gamle er ikke så gammelt som en kunne tro. Luthers lære representerer ikke noe nytt, men er en gjenoppdagelse av det som var fra begynnelsen. "Vnd was nach Gottes wort geendert wird / das ist kein newerung"[909]. Luther skildrer situasjonen før reformasjonen med mørke farger.[910] Det var ikke enighet om læren, tvert om ble det stadig uttenkt nye meninger, noe Luther anklager de teologiske lærere for, som han mener setter sin ære i å finne på noe nytt.[911] Evangeliene ble nok lest og kommentert, men ikke forkynt som evangelium. Det en spurte etter, var eksempler og gode gjerninger, ikke trøst for samvittigheten og tro på Kristus.[912] De mange nye påfunn henger ifølge Luther sammen med at Skriften ble ringeaktet og lagt bort: "Was Biblia / Biblia? sprachen sie / Biblia ist ein Ketzer buch / Man mus die Doctores lesen / da find man es / Ich weis / das ich hie nicht liege / denn ich bin ja vnter jhn auffgewachsen / hab solchs alles von jhn gesehen vnd geho(e)ret."[913]

2.2.2. Botslæren

Luther stiller *botslæren* i sentrum for kritikken.[914] Det er noe nytt at menneskene selv skal gjøre fyllest for sine synder også overfor Gud. Fra kirkens eldste tider regnet en riktignok med en fyllestgjørelse (satisfactio) overfor menneskene, kirken og brødrene.[915] Men dette er blitt blandet sammen med tanken om fyllestgjørelse overfor

---

[908] Denne spørsmålsstillingen har bakgrunn i Chalcedonense 451, som vil motsette seg τι καινον κατα της αληθειας (noe nytt som strir mot sannheten), Alberigo og fl., 59,23.

[909] MLS 4, 360,10

[910] "Vnd stund also alle ding so wu(e)st vnd wilde / fu(e)r eitel vneinigen leren / vnd seltzamen newen opinion / das niemand mehr wissen kund / was gewis odder vngewis / was ein Christ oder vnchrist were. Da lag die alte lere vom glauben Christi / von der liebe / vom gebet / vom Creutz / vom trost jnn tru(e)bsaln gar darnider / Ia es war kein Doctor jnn aller welt / der den gantzen Cathechismum / das ist / das Vater vnser / Zehen gebot / vnd glauben gewu(e)st hette / Schweige / das sie jhn solten verstehen / vnd leren / wie er denn jtzt Gott lob / geleret vnd gelernt wird / auch von iungen kindern /" MLS 4, 348,3-10

[911] "die Doctores jnn den hohen schulen / die sonst nichts zu thun hatten / denn newe opiniones / einer vber den andern / zu erdencken / Vn(d) es hette einer nicht mit sonderlichen ehren mu(e)gen Doctor sein / wer nicht etwas newes hette auff bracht /" MLS 4, 346,25-28

[912] Sml. MLS 4, 340,3ff.

[913] MLS 4, 347,1-4. Sml. TR nr. 1240 (før 14. desember 1531).

[914] "DAs ist die grundsuppe vnd die helle selbst / Vnd wenn man euch alle grewel vergeben vnd schencken wolte / so kan man euch doch dis stu(e)ck nimer mehr vergeben / Dis stu(e)ck hat die helle gefu(e)llet / vnd das Reich Christi greulicher versto(e)ret / denn der Tu(e)rck odder die gantze welt ymer mehr thun kan. Denn so habt jhr vns geleret / das man solle durch vnser werck gnug thun fu(e)r die sunde / auch gegen Gott." MLS 4, 337,9-14 - Om botsanfektelse og reform av botslæren som utgangspunkt for den lutherske reformasjonen se Pelikan, Tradition 4, 128ff.308.

[915] MLS 4, 340,10ff

Gud, som til slutt ble det eneste en var opptatt av. Og botsøvelsene er nyheter og i virkeligheten avgudsdyrkelse, for de er verken åndelige eller verdslige gjerninger som Gud krever.[916] Angeren og skriftemålet (contritio og confessio) er også gjort til "werck".[917] I stedet skulle en holde seg til Kristus og hans fyllestgjørelse for oss i himmelen.[918]

Slik Luther ser det, fører kirkefyrstenes griskhet til en botslære som leder folk vill. Kultisk praksis og avlat gir klerus inntekter og blir etter Luthers mening fremmet for å tjene avguden buken.[919] Det gjelder også *"kjøpemessene"*. De er noe nytt. For det ene fordi den gamle kirke ikke kjente messekjøp og "vinkelmesser" uten kommunikanter. For det andre fordi den heller ikke kjente ideen om at presten bærer fram Kristi legeme og blod som offer til Gud. Og for det tredje fordi den egentlige sakramenthandlingen i den gamle kirke ikke var å ofre, men å kommunisere.[920] "Kjøpemessene" springer dertil ut av den falske botslæren og troen på at messen som offerhandling gjør fyllest for syndene til beste for levende og døde.[921] Men Kristus har innsatt sakramentet "zu empfahen / vnd sein dabey zu gedencken / den glauben an jhn zu stercke(n) / da er spricht / Solchs thut zu meinem gedechtnis."[922]

Som den falske botslæren stenger for Guds ord, ødelegger troen og tar den rette bruk av nattverden fra folk, tar den også bort (den rette bruk av) *dåpen*.[923] Luther slår derfor i en viss forstand de romerske i hartkorn med gjendøperne: Begge parter opptrer "als were die Tauffe ein vergenglich menschen werck gewesen / gleich wie die Widderteuffer leren / vnd nicht ein ewiger bund Gottes".[924] Også *bannet* må reformeres. Kirkefyrstene har tilranet seg det såkalte store bann fra den verdslige øvrighet og misbrukt det såkalte lille.[925] Ettersom kirkefyrstene ikke vil ha Kristi ord og ordning, vil de altså ikke være kristne.[926] Langt mindre vil de etterleve kanonisk lov.

2.2.3. Nattverd under begge skikkelser og presteekteskap

Når det gjelder boten, messen, dåpen og læren om tro og gjerninger, kan en ikke vente at kirkefyrstene kommer fram til "etwas reines". *Slike artikler kan bare bli holdt oppe og forkynt gjennom Kristus og Den Hellige Ånd. Men det finnes artikler som de kristne*

[916] Sml. MLS 4, 339,15 – 340,3.
[917] MLS 4, 337,14-16
[918] Sml. MLS 4, 340,16f.
[919] Sml. MLS 4, 340,16-18.
[920] Sml. MLS 4, 341f.
[921] Messen blir oppfattet som "ein opffer vnd werck / damit man Gott dienet / vn(d) beide fu(e)r vns vnd andere / sie weren lebend odder tod / fu(e)r die su(e)nde gnugthet / vn(d) das aller meiste fu(e)r die todte(n) / wie wir alle wissen das die Messe schier gar fu(e)r die todten / widder das fegfewer streiten must." MLS 4, 350,12-16
[922] MLS 4, 351,5-7
[923] Sml. MLS 4, 351,21 – 352,3.
[924] MLS 4, 352,1-3
[925] Sml. MLS 4, 352ff og ibid., n. 415.
[926] Sml. MLS 4, 354,13f.

kan fatte med fornuften uten særskilt opplysning av Helligånden. Luther tenker på nattverdutdeling under begge skikkelser (sub utraque specie) og presteekteskap.[927]

Hvorfor trekker han skillet slik?

For det ene kan det oppfattes retorisk, for så vidt som den retoriske tale sikter på det ønskede resultatet. Bestemt av ønsket om å få gjennomslag for sitt syn på nattverdutdeling og presteekteskap framstiller Luther dette som opplagte reformer. Men uansett trekker han et prinsipielt erkjennelsesmessig skille mellom disse sakene og mer åndelige spørsmål. Retorikken bygger på logikken. Når det gjelder nattverdutdeling og ekteskap, kan ikke Skriften misforstås.[928] Og når det gjelder sølibat og ekteskap, taler erfaringen sitt tydelige språk.[929]

For det andre: Er det særlig nattverdutdeling sub utraque og presteekteskap som de lutherske blir forfulgt for,[930] er det naturlig at Luther vil få fram hvor urimelig forfølgelsen er. Han kan også ha grunn til å tro at motparten er på glid når det gjelder disse ting. Blant annet var det en viss presedens for å godta dem hos grekere og bøhmere. Erasmiske humanister hadde neppe motforestillinger mot at kalken ble gitt lekfolket, og at prester fikk gifte seg, selv om de holdt fast ved paven og biskopene.[931] Kanskje Luther vil gi biskopene et puff til å gi etter for skams skyld.

For det tredje synes skillet å svare til skillet mellom det som er over menneskelig fornuft, og det som fornuften fatter. Lohse må ha rett i at Luther har plass for den klare fornuft (ratio evidens) som falsifikasjonsredskap når den oppsporer selvmotsigelser.[932] "Die Regeln der Logik sind [-] für Luther in der Theologie nicht schlechthin aufgehoben, wohl aber in bestimmten Fällen, nämlich da,

---

[927] "Die stu(e)cke von der Busse / Messe / Tauffe / Glauben vnd Wercken / hab ich wol sorge / das sie bey euch zu hoch sind / darumb ich wenig hoffnung habe / das jhr etwas reines hierinn schliessen werdet / Weil ewer gelerten selbs nichts dauon verstehen / Vnd solche stu(e)cke on menschen zuthun / allein durch Christus selbs vnd seinen heiligen [G]eist / erhalten vnd getrieben werden mu(e)ssen. Denn auch / ausgenomen das erste Concilium Act. 15 / kaum eines odder zwey dauon gehandelt haben. Darumb wil ich weiter bitten / flehen vnd vermanen / vmb die stu(e)cke / darinn man nicht sonderliche erleuchtunge des Heiligen [G]eists darff / Sondern die bey allen Christen / begreifflich vnd gewis sind / auch fast durch vernunfft mu(e)gen erkennet werden." MLS 4, 359,5-14. Såvidt jeg vet, er Luthers konkrete distinksjon her hittil ikke drøftet i forskningen. Maurer HK I, 86, setter den i sammenheng med at riksdagen vil begrense seg til enkle, praktiske spørsmål, som fornuften fatter.

[928] Sml. MLS 4, 372,2: "wir vnd jhr wissen / das jhr on Gottes wort lebt / wir aber Gottes wort haben /"

[929] Brecht II, 372 synes å oppfatte Luther slik at det ligger åpent i dagen at sub una er galt (ut fra Skriften), og at sølibatskravet er galt (ut fra konsekvensene).

[930] Den 23. april 1527 ble en evangelisk prest, predikant i stiftskirken i Halle, Georg Winkler drept på veg fra Aschaffenburg til Halle. Halle tilhørte erkestiftet Magdeburg, et av kardinal Albrechts bispedømmer. Winkler hadde begynt å dele ut nattverden under begge skikkelser. Han hadde også giftet seg. Han ble innkalt til å møte Albrecht i Aschaffenburg, ikke så langt fra Mainz. Det uoppklarte drapet skjedde da han var på heimveg. Sml. WA 23, 390; Brecht II, 338. I mars samme år hadde fyrstebiskopen av Passau, hertug Ernst, latt den evangeliske forkynneren Leonhard Kaiser bli arrestert. Johann Eck var medlem av kommisjonen som forhørte Kaiser, som i juli ble utlevert til den verdslige øvrighet. Hertug Wilhelm dømte Kaiser til å dø på bålet. 16. august ble dommen eksekvert i Schärding. Sml. WAB 4, 204; BBKL 3, 956ff (internettversjon 09.06.1998). Begge disse sakene opptok Luther sterkt. Sml. "Tröstung an die Christen zu Halle über Herr Georgen ihres Predigers Tod" (WA 23, (390)402-431(434), som gjengir både Luthers manuskript (delvis) og trykkutgave) og "Von Herrn Lenhard Keiser in Baiern um des Euangelii willen verbrannt" (WA 23, (443)452-476)), begge 1527.

[931] Sml. Stupperich 1936, 39.

[932] Sml. Lohse 1958, 65f.77ff.106ff; "[…] die ratio evidens meint einmal die Vernunft, die bestimmte Widersprüche und Ungereimtheiten der Kirchenlehre aufzeigen kann", ibid., 111. Lohse baserer seg på Luthers bestemmelse av ratio naturalis i "De votis monasticis iudicium" (1521), sml. WA 8, 629,23ff.

wo es sich um Glaubensartikel handelt."[933] Slik sett kan vi si at når Skriften verken lærer nattverdutdeling under én skikkelse eller krever sølibat for prester, kan heller ikke noen forby utdeling under begge skikkelser eller presteekteskap.

Men her kan for det fjerde også være en innebygd advarsel til Melanchthon og andre forhandlere i Augsburg mot å konsentrere seg for mye om konfliktens mer ytre sider og satse ensidig på forlik her. Kanskje Luther vil sende et signal om at de bør være mer opptatt av konfliktens åndelige side og advare mot overdreven tiltro til logikk og argumenter i mer åndelige spørsmål.[934]

Nattverdutdeling sub una er noe nytt, i strid med Kristi ord og den gamle kirkes praksis. Guds ord er normen, og kirkefyrstene kan ikke gjøre noen kompetanse gjeldende mot ordet. Luther er imidlertid i utgangspunktet enig i at en også skal lyde kirken. Men lydighet mot Guds ord og lydighet mot kirken betyr ingen lojalitetskonflikt. Det er tvert imot to sider av samme sak, da kirken ikke har noen annen lære enn Guds ord. I denne sammenheng dukker *det ekklesiologiske spørsmålet om hvem som er kirken*, opp.

> "Ihr gebt fu(e)r / Man solle on willigung der Kirchen nichts endern noch newern / Wer ist denn die Kirchen? Seid ihrs? So zeigt siegel vnd briefe / odder beweisets sonst mit der that vnd fru(e)chten / Warumb sind wirs nicht auch / die wir so wol getaufft sind als jhr? leren / predigen / haben die Sacrament / gleuben / beten / lieben / hoffen / leiden / mehr denn jhr / Odder seid jhr darumb die Kirche / das jhr eitel newigkeit auffbringt / Gottes wort daru(e)ber endert / lestert / verfolget vnd mo(e)rdet / dazu stifft vnd klo(e)ster / als die Kirchen reuber jnne habt? Ia des Teuffels Kirche seid jhr / die selbige ist eine lu(e)gnerin widder Gottes wort / vnd eine mo(e)rderin / wie sie sihet / das jhr Gott / der Teuffel / auch ein lu(e)gener vnd mo(e)rder ist / Denn die rechte Kirche mus ia die sein / die sich an Gottes wort helt / vnd daru(e)ber leidet / wie wir (Gott lob) thun / vnd niemand morden noch von Gottes wort fu(e)re(n) / Darumb soltet jhr vns nicht viel sagen / Kirche / kirche / kirche/ Ihr solt vns gewis machen / das jhr die Kirche seid / Da ligets an / der Teuffel kan auch sagen. Ich bin Gott / bete mich an / Matth. 4. Der wolff kan auch sagen / Ich bin hirte / Math. 7. Johan. 10. Wir wissen selbs wol / das man der Kirchen solle gehorchen / Aber wir fragen / Wer vnd wo sie sey?"[935]

---

[933] Ibid., 117.

[934] I "De servo arbitrio" (1525) bestrider Luther at en kan forstå Skriften uten å ha Den Hellige Ånd, som gir klarheten i hjertet, MLS 3, 186,13-20. I disputasen de homine (1536) skiller Luther på bakgrunn av Rom. 1,19ff mellom den ratio humana som de ugudelige har, og den ratio theologica som de mangler, WA 39 I, 180,22-25. Sml. WA 28, 91 (preken 15.aug. 1528 over Joh. 17); 40 II, 593, der det med bakgrunn i treenighetslæren heter: "Si possem ista assequi ratione aut sensibus, quid opus esset fide? quid opus esset scriptura divinitus per [S]piritum sanctum revelata? Quodsi nihil, nisi quod ratione comprendere possum, credere volo, amittam brevi Baptismum, Sacramentum altaris, verbum, graciam, peccatum Originis et omnia, nam horum ratio nihil intelligit." (linje 24-28; forelesning 1532 over Salme 45, trykt 1533/34)

[935] MLS 4, 360,16-32

Luther avgrenser her kirken på tre plan. For det første skiller dåpen mellom kirken og verden. Den aktuelle striden er en strid mellom døpte og for så vidt innen kristenheten i vid forstand, sml. "... wir so wol getaufft sind als ihr". For det andre kjennes kirken på læren, forkynnelsen og nattverdsakramentet. Her er en forskjell, sml. "mehr denn ihr". Ut fra hele sammenhengen i skriftet må komparativen nærmest være et "understatement". Tanken er at de lutherske til forskjell fra de romerske har en lære og forkynnelse i overensstemmelse med Skriften og evangeliet og en nattverdforvaltning etter Kristi ord og befaling. For det tredje består kirken av mennesker som tror og ber, elsker, håper og lider. Også her er det tale om dette "mehr denn ihr". Teksten minner om den tolvte av Schwabach-artiklene (1529), som også hevder at kirken er de troende som har den rette lære, forkynnelse og sakramentforvaltning og lider trengsel i verden.[936] Når Luther kort skal beskrive den rette kirke, sier han: "Denn die rechte Kirche mus ia die sein / die sich an Gottes wort helt / vnd daru(e)ber leidet / wie wir (Gott lob) thun / vnd niemand morden noch von Gottes wort fu(e)re(n) /" I motsetning til de evangelisk-lutherske troende beskrives kirkefyrstene. De kommer med nye ting, endrer og spotter Guds ord og står de evangeliske etter livet. Med løgn og mord beviser de selv at de ikke er Guds kirke, men djevelens kirke. Jesu ord i Joh. 8,44 ligger til grunn for denne slutningen.

Spørsmålet om rett nattverdutdeling er da ikke et spørsmål om hva den ytre kirke bestemmer, eller hva som måtte bli bestemt på riksdagen. Dette er ikke avgjørende for de lutherske. Å bøye seg for et forbud fra biskopene i stedet for å bøye seg for Guds ord, ville være å gå inn på antikristelige premisser. I stedet for stilltiende å samtykke og bli medskyldige må de lutherske kalle kirkefyrstene til omvendelse fra bespottelse, forfølgelse og mord.[937]

Heller ikke når det gjelder *sølibat eller presteekteskap*, må kirkefyrstene regne med at deres votum er avgjørende for de evangeliske.[938] Sølibatskravet er i strid med Guds evige ord og kristenhetens gamle praksis og dertil i strid med skapelsen.[939] Etter Luthers mening er det noe nytt som paven i egenskap av Antikrist er kommet med som en oppfyllelse av profetien i Dan. 11,37: "Er wird keines Gottes / noch frawen liebe achten."[940] På den tid Luther skrev sin "Vermahnung", kom også hans oversettelse av Daniels bok med fortale ut i Wittenberg. Her regner han tolvte kapittel fra og med Dan. 11,36. Dette kapitlet handler om "diese letzte zeit, da wir ynnen leben"[941]. Under bildet av Antiokus Epifanes skildres Antikrist. Han opphøyer seg over alle guder og forbyr ektestanden, fyller verden med avgudsdyrkelse og

[936] "Solche kirche ist nit anders dann die glaubigenn an [C]hristo, Welche obgenante artickel vnnd stuck haltenn, glaubenn, leren vnd daruber verfolgt vnd gemarttert werdenn In der welt. Denn wo das Euangelion geprediget wirdt vnnd die sacrament recht gebraucht, Das ist die heilige Christliche kirche […]" WA 30 III RN 21
[937] Sml. MLS 4, 360,33 – 361,18.
[938] Sml. MLS 4, 365,17f.
[939] Sml. MLS 4, 361,23 – 362,2.
[940] MLS 4, 362,3. Luther gjør oppmerksom på at han bryter med Vulgata-oversettelsen: "Die alte translatio hat / Erit in concupiscentijs feminarum / Er wird jnn frawen liebe sticken / Aber das were nicht ein Endechristissche tugent / sondern mu(e)ste also sagen / Erit in concupiscentijs masculorum / wie wol er doch dasselbige auch mit meinet / wenn er spricht / Affectum erga mulieres non curabit / welchs der rechte text ist." MLS 4, 362,6-10
[941] WA DB 11 II, 48,8f

utukt og utdeler jordisk gods. Uttrykket "frawen liebe" må bety "die ehrliche zuchtige liebe zun weibern [-], die Gott geschaffen vnd geboten hat, nemlich die Ehliche" ettersom det altså er en av Antikrists fremste laster at han ikke akter den.[942] Den samme tankegang finner vi i "Vermahnung".[943] Luther mener altså at den antikristelige lasten er noe annet enn heteroseksuelt begjær. Ekteskapet blir foraktet, og begjæret blir rettet mot ens eget kjønn.[944] Den bibelske argumentasjonen for ekteskapet er ellers kortfattet.[945] I tillegg til å argumentere ut fra Skriften, kirkens historie og skapelsen, argumenterer Luther mot sølibatskravet også ut fra den sørgelige erfaringen med det. Usigelig jammer og utukt kommer av dette kravet.[946] Luther går dessuten sterkt i rette med kanonisk lov, som hevder "das ein Pfarher / nicht ku(e)ndte Gott dienen / neben einer eigen frawen /"[947]

Den inntrengende formaningen til kirkefyrstene følger opp Torgau-artiklene, ikke minst når det gjelder de tre sentrale stridsspørsmåla messen, nattverdutdelingen og presteekteskapet. Når Luther imidlertid stiller *boten og spørsmålet om fyllestgjørelse* i sentrum, griper han tilbake til den frontstillingen som var både hans[948] og Melanchthons[949] opprinnelige.

2.2.4. Forlik eller kompromiss

Mot slutten av skriftet lanserer Luther et *forliksforslag*. Han er villig til å gi jurisdiksjon tilbake til biskopene og innbyr til samarbeid. Partene kan hjelpe

---

[942] WA DB 11 II, 48,14-18. I den forlengede fortalen 1541 hevder Luther at paven har krenket Guds tre "Jerarchien": det verdslige regimentet, kirken og ektestanden, WA DB 11 II, 64 / 66.

[943] Sml. MLS 4, 362,4-6. Sml. WA 12, 234,10ff ("An die Herren deutschs Ordens", 1523).

[944] Å tillate homoseksuell omgang er ifølge Luther i strid med evangeliet. Med henvisning til Romerbrevet retter han søkelyset ikke bare mot dem som lever i utukt, men også mot dem som tar dem i forsvar. De skulle straffe og bannlyse dem "(wie das Euangelion / vnd ewer eigen recht leret)" (MLS 4, 371,4f). Luthers bibeloversettelse har da også en margnote som kombinerer Dan. 11,37 med Paulus' omtale i Rom. 1 av homoseksuelle synder: "Er wil sagen, das er jnn dem vnnatu(e)rlichen laster schweben wird, da die Gottes verechter mit geplagt werden Ro. j. Das man heist welsche hochzeit vnd stummen sunde, Denn den ehe stand vnd rechte liebe oder brauch der weiber sol er nicht haben, wie es denn gehet vnter dem Bapst vnd Tu(e)rcken, auffs aller grewlichst." Sml. også MBW 875,38ff (Torg. E 2).

[945] Luther henspiller på 1. Mos. 2,18 og 1. Kor. 11,7 når han skriver: "Denn Gott hat frawen geschaffen zu ehren vnd hu(e)lff dem manne / darumb wil er solche liebe [dvs. "frawen liebe"] vnuerboten vnd vnueracht haben /" (MLS 4, 362,17f). Av det sjette bud, som forbyr å røre nestens hustru, slutter Luther at en har lov til å ha sin egen hustru uavhengig av om en er prest eller lekmann, likesom det sjuende bud hjemler eiendomsrett. Det å ha sin egen hustru forebygger hor, som det å ha sin egen eiendom forebygger tjuveri. Sml. MLS 4, 363,8-21. Dermed henspiller han på 1. Kor. 7,2 uten å nevne stedet.

[946] Sml. MLS 4, 362,11 – 363,4; 364,17-20.

[947] MLS 4, 363,14f. Nærmest sikter vel Luther til DG I, dist. 32 c. 17 § 1 (fra Hieronymus?) "Quia non potest toto corde cum Deo habitare, qui feminarum acessibus copulatur." En aner at Luther skriver av egen erfaring med sin Katharina når han sier at en heller kan tjene Gud med egen hustru enn med egen eiendom, for en uroer seg stadig for hvordan en skal få penger, "welche sorge / wol ein weib / dem Pharher entnehmen kan / das sie sorget / vnd lesst jhn schlechts Gott dienen", MLS 4, 364,4f. Så helt enkelt var det nok ikke alltid. Sml. Brecht II, 200ff.

[948] Sml. f. eks. avlatstesene 31. oktober 1517, MLS 1, (173)176-185; Lohse 1995, 117-119.

[949] Sml. f. eks. "Loci communes" (1521) om lovens virkning: Pöhlmann 4,49-104 / MWA 2,1, 74,1 - 82,4, om evangeliets virkning: Pöhlmann 4,105-123 / MWA 82,7 - 85,13; om boten: Pöhlmann 8,61-95 / MWA 149,19 - 153,36; om skriftemålet: Pöhlmann 8,96-111 / MWA 154,1 - 155,39.

hverandre til fred. Er ikke kirkefyrstene med på det, beholder de lutherske æren mens motparten taper både fred og ære. Luther skisserer forliket i fire ledd.[950] For det ene overtar de lutherske utøvelsen av biskopenes åndelige embete med å forkynne, trøste og dømme samvittighetene. For det andre vil de lutherske utøve tjenesten uten utgifter for biskopene.[951] Luther gjør et retorisk poeng av dette. De lutherske predikantene er fromme. De gjør ikke kirkefyrstene skade, men er til nytte for dem. Frommere "kjettere" har kirkefyrstene aldri hatt og vil heller aldri få. For det tredje vil de lutherske for fredens skyld la kirkefyrstene være fyrster og herrer og beholde sitt gods. Det ville verken hussitter eller Wiclifs tilhengere, og det vil heller ikke svermere og sektånder. I de lutherske har kirkefyrstene altså venner og skytsherrer. Gir biskopene fritt rom for evangeliet, kan for det fjerde den biskopelige "zwanck" bli gjenopprettet, noe Luther gjerne vil gi råd om. Biskopene vil da ha to slags biskopelig embete, både det å lære evangeliet, som de lutherske predikantene vil gjøre i deres sted, og det at de hjelper til å verne evangeliet med biskopelig "zwangk"[952].

Interpretasjonen av Luthers "Vermahnung" avhenger mye av hvordan en relaterer forliksforslaget til kravet om omvendelse og reformer. Luther er ikke overtydelig på dette punktet. Det kan se ut som om han vil forhandle med ubotferdige biskoper om en avgrenset jurisdiksjon på vilkår av konsesjoner. Det avgjørende vilkåret er at biskopene gir lutheranerne frihet til å lære evangeliet og tjene folket med det.[953]

Da Hans Luft i Wittenberg gav ut boka, var forliksforslaget typografisk neddempet,[954] mens polemikken var eksponert. En motsatt tendens kan en finne i nyere forskning. Den harde polemikken settes da nærmest i parentes, og Luthers skrift oppfattes som "eine in Invektiven gehüllte Publikation" av et kursachsisk kompromissforslag fra Torg. A[955]. Det blir lett misvisende. Forslaget blir

---

[950] MLS 4, 372,9 – 374,3

[951] Ofte var biskopene ikke selv ordinert til å forrette kirkelige handlinger. Men i stedet for at de da gjorde seg bruk av papistiske stedfortredere, ønsker altså Luther at de overlater ordets embete til de evangeliske.

[952] Jeg kan ikke se at Müller i LuW, 382, har dekning for å identifisere forlikskonsept og sekulariseringsforslag når han sier. "Luthers revolutionärer Vorschlag, die Bischöfe sollten auf ihr geistliches Amt verzichten und lediglich weltliche Fürsten bleiben, waren kaum geeignet, die vorhandenen Gegensätze zu überbrücken." Luther sier: "Zum vierden / Ku(e)nd jhr den Bisschoffischen zwanck widder anrichten (so ferne jhr vns das Euangelion frey lasset) da wil ich fu(e)r mein teil / auch getrost zu helffen vnd raten / auff das jhr doch etwas Bisschoflichs ampts auch haben mu(e)get. Vnd also hettet jhr denn zwey stu(e)ck Bisschofliches ampts / Eines / das wir vnd die Prediger / an ewer stat / das Euangelion lereten. Das ander / das jhr hu(e)lffet solches handhaben mit Bisschoflichem zwangk." MLS 4, 373,13-18. Utøves biskopelig jurisdiksjon (zwangk) evangelisk forstått gjennom kirketukten, og Luther kan neppe mene noe annet, beholder altså fyrstebiskopene noe genuint kirkelig.

[953] Sml. MLS 4, 372,9-15: "Darumb bieten wir euch an die wahl. Erstlich / weil jhr doch Bisschoffliche ampt vnd werck nicht kund noch wollet verhegen / als die jhr zu predigen vnd gewissen zu tro(e)sten vnd richten / doch warlich / warlich nicht tu(e)get / sampt alle ewren gelerten / So last vns doch ewr ampt / das jhr schu(e)ldig seid / ausrichten / Gebt vns das Euangelion frey zu leren / vnd last vns dem armen volck (das frum zu sein begert) dienen / Verfolget vnd weret doch dem nicht / das jhr nicht kund / vnd doch schuldig seid / vnd andere fu(e)r euch thun wollen."; ibid., 373,18f: "Ewr person leben vnd Fu(e)rstlich wesen / liessen wir ewrem gewissen vnd Gottes vrteil /"

[954] MuR, 203

[955] Maurer mener å kunne tolke Luthers "Vermahnung" "als eine in Invektiven gehüllte Publikation jenes Kompromißvorschlages" om enn Luther aksentuerer forslaget på en annnen måte, Maurer KR, 216.220. Scheible slutter seg til Maurer, men mener at Luther regnet kompromisset som lite realistisk, og at han ville

overeksponert, og forutsetningene blir undereksponert.[956] Å gi refomasjonens fiender rett til å tilsette prester, en viktig del av jurisdiksjonen, ville være et farlig vågestykke. Prester som forkynner Guds ord, må kirken ha. Biskoper som er det i navnet, men ikke i gagnet, klarer den seg godt uten.[957] Luther går da også fram på bred front og innbyr til forlik på reformatoriske premisser. Han nøyer seg ikke med enighet om nattverdutdeling, presteekteskap og messe. En rekke reformer er nødvendig.[958] Selv om Luther behandler stridsspørsmål enkeltvis, står ikke disse til avgjørelse enkeltvis. Reformasjonen innebærer et teologisk paradigmeskifte, og sakene hører for Luther sammen.[959] Formaningen til kirkefyrstene tar sikte på å overbevise den enkeltes samvittighet for å vinne den enkelte biskop for evangeliet og sikre rett forkynnelse og kirkelig praksis i hans bispedømme. *Kirkelig forlik med restitusjon av biskopelig jurisdiksjon på reformatoriske premisser forutsetter prinsipalt at biskopene vender om, subsidiært at de i det minste for sin jurisdiksjon legger Guds ord og evangelium til grunn.* Sant nok er det det subsidiære vilkåret Luther nærmest har for øye når han lanserer forlikstilbudet. Det framgår av at han imøtegår den innvending at udugelige biskoper ikke er i stand til å styre kirken. Gudstjenesten og ordet går ikke under om presteembetet er til salgs hos Herodes og romerne. Utålelig er det ikke at skurker sørger for å tilsette sokneprester og predikanter. "Wollen sie aber das Euangelion dempffen / odder so gar vnbusfertig bleiben / des mu(e)gen sie jhr ebenteur stehen / Wir predigen doch / was wir wollen."[960] Luthers vilkår - "so ferne jhr vns das Euangelion frey lasset"[961] - må imidlertid ikke forstås i innsnevret betydning om forkynnelsesfrihet, men i lys av hele oppgjøret i "Vermahnung" med "die gleissende Kirche"[962]. *Når evangeliet får ha fritt rom, fører det til reformer. Såfremt altså biskopene lar dette skje, vil Luther gjerne støtte opp om deres jurisdiksjon.* Det ligger i

---

vanskeliggjøre eller motvirke det gjennom sin polemikk, men saklig sett stilte seg bak, MuR, 203f. Se ellers Decot 1990, især s. 113-115.

[956] Maurer, som mer enn de fleste har beskjeftiget seg med Luthers "Vermahnung", oppfatter forliksforslaget som et kompromissforslag. Biskopene skal ikke forfølge lutheranerne, men tillate evangelisk forkynnelse og nattverd samt presteekteskap. Men Maurers tolkning er vanskelig å få sammenheng i. Han ser at Luther nærmest avskriver håpet om at biskopene gjør bot for offermessen. Like fullt mener han at Luther er villig til å la biskopene handle som patroner og tilsette prester dersom de godtar presteekteskap. Luthers skille mellom de mer åndelige spørsmål på den ene side og nattverdutdeling og presteekteskap på den andre side blir her en tolkningsnøkkel til et kompromiss. Men ikke engang tillatelse til nattverdutdeling under begge skikkelser synes etter Maurers lesning av teksten å være en uomgjengelig forutsetning for et kompromiss, samtidig som han kan si at idet Luther overtok det kursachsiske kompromisset, "hat er dessen evangelische Voraussetzungen aufs schärfste herausgestellt". Maurer KR, 216-220 (sitatet er fra s. 220).

[957] MLS 4, 366,12-16

[958] Vinke, som bl. a. trekkker inn Luthers betenkning 28. august (?) (WAB 5, (589)590-595(597) (nr. 1707 Beilage i tolkningen, konkluderer med at Luther i praksis er klart avvisende til restitusjon av jurisdiksjonen: "Luther sieht also die Rückkehr der Evangelischen unter die bischöfliche Jurisdiktion lediglich als theoretische Möglichkeit, die sich jedoch in der Praxis als gefährlich erweisen wird und deren Realisierung daher abzulehnen ist.", Vinke 1996, 63f.

[959] Sml. om at kirkefyrstene har tiltatt seg det såkalte store bann: "Wenn andere stu(e)ck solten gebessert werden / so mu(e)ste man dis auch bessern /", MLS 4, 353,6f.

[960] MLS 4, 375,6-8

[961] MLS 4, 373,13f

[962] Sml. MLS 4, 377,5f.

sakens natur at det ikke kan være tale om å restituere jurisdiksjonen på kanonistiske premisser, men at det må handle om å fornye den på evangeliske premisser.[963]

Vi kan heller ikke se bort fra hvordan Luther innordner riksbiskopene i den historiske prosessen. De evangeliske har Gud med seg og tilslutning fra den jevne mann og kvinne. Papistene derimot har Gud imot seg og kan lett provosere fram et nytt opprør i folket. Biskopenes jurisdiksjon er brutt sammen etterat de vendte seg mot reformasjonen. Bispeembetet er for lengst pervertert og står for fall. Men ved å godta den evangelisk-lutherske læren og de evangelisk-lutherske reformene kan biskopene beholde sitt kirkelige gods og en fornyet jurisdiksjon foruten sin makt som riksfyrster.

Dette er riktignok ikke Luthers prinsipale løsning når det gjelder kirkelige fyrstedømmer. I utgangspunktet ønsket han utvilsomt at disse skulle sekulariseres, dvs. at kirkefyrsten skulle oppgi sitt kirkelige embete og fortsette å styre sitt land som verdslig fyrste. Det vil vel å merke si å styre etter Skriften og fornuften uavhengig av kanonisk rett og klerikale organer.[964] Men i Luthers "Vermaning" til

---

[963] I kanonistisk teori skjelnet en mellom biskopens potestas ordinis, hans sakramentale ordinasjonsmyndighet, og hans potestas jurisdictionis, hans kirkelige regjeringsmyndighet. Jurisdiksjonen ble utledet av nøklemakten, og den ble forstått som lovgivende, utøvende og dømmende makt. ("Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder", 8, 33f) Ettersom Luther bruker ordet tvang ("zwanck" eller "zwangk", MLS 4, 373,13.18), tenker han sannsynligvis primært på bannus episcopalis, retten til å gi påbud eller forbud under trusel om straff (Taranger 1917, 17). Han er villig til å gi biskopene slik makt dersom de vil bruke den til å fremme forkynnelsen av evangeliet. Ordinasjonsmyndighet dreier det seg her ikke om. Men i 1533 hevder han at de lutherske i Augsburg også var villig til å innrømme biskopene denne myndigheten: "WJr haben vns bis da her allezeit / vnd sonderlich auff dem Reichstage zu Augspurg / gar demu(e)tiglich erboten / dem Bapst vnd Bisschouen / das wir nicht wolten jr Kirchen rechte vnd gewalt zu reissen / sondern / wo sie vns nicht zu vnchristlichen Artikeln zwu(e)ngen / gern von jnen geweihet vnd regirt sein / vnd auch helffen handhaben solch jr recht vnd gewalt /" MLS 5, 23,4-8 ("Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe"); "Solche demut haben wir vnsern Antiochis vnd Demetrijs bis her auch angeboten / das sie vnser Pfarrhern macht solten haben zu bestettigen / ob sie wol vnser feinde weren / da mit sie nicht zu klagen hetten / wir weren stoltz vnd wolten nichts thun noch leiden vmb friedens vnd einigkeit willen /" Ibid., 81,20-23. Her er det snarere Melanchthons kompromisskonsept enn sitt eget forlikskonsept han beskriver. Som det også framgår av "Vermahnung" har Luther ingen plass for den romersk-katolske ordinasjonen til offermesseprest i samsvar med Florentinum 1439 (sml. Denz. 1326; MLS 4, 350 n. 382) eller for messens kanon, sml. MLS 4, 350,11 – 351,19.

[964] Det hadde skjedd en overgang i ordensstaten Preussen. Albrecht av Brandenburg (1490-1568) var fra 1511 den tyske ordens stormester; sml. om han BBKL I (1990), 93-94; internettversjon 27.11.1999. Han kom på 1520-tallet i kontakt med Luther, som utgav skriftet "An die Herren deutschs Ordens, dasz sie falsche Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen Keuschheit greifen, Ermahnung." (1523); WA 12, (228)232-244. Dette var med og gav støt til at ordenslandet ble sekularisert. 10. april 1525 mottok Albrecht hertugdømmet Preussen i arvelig len av kong Sigismund 1. av Polen. Luther gledet seg over dette (sml. brev til hertug Albrecht 26. mai 1525, WAB 3, 513f (nr. 876)). Kort etter, og få dager før Luthers eget bryllup, oppfordrer han hertugens jevnaldrende slektning og navnebror, kurfyrst Albrecht til å gifte seg og omgjøre sitt land til et verdslig fyrstedømme: "das sich Ewer Churfu(e)rstlich gnad in den Ehelichen standt begeben und das Bistumb zu(o) weltlichem fu(e)rstenthum macheten und den falschen namen und scheyn geystlichs standts fallen und faren lassen", WA 18,408,17-20 (02.? juni 1525). En såkalt geistlig stand som ikke gir evangeliet rom, er blasfemisk og må avskaffes. Bak folkets opprør mot det klerikale styret mener Luther å se både Satans spill og Guds straff. "Es ist verloren, der geystlich standt kan nit bleyben, vil weniger wider zu(o) ehren kummen, Got hat jn angriffen, er mu(o)sz hynunder, das und keyn anders." (Ibid, 409,28-30) Hertugen av Preussen er et eksempel til etterfølgelse. Fordi han gav evangeliet rom og ære, har han selv fått mer rom og ære enn han kunne ønske seg. Kurfyrsten av Mainz vil kunne bli et ennå mer strålende eksempel. Han bør forlate sin ukristelige stand og tre inn i den gudvillede ektestanden. Om Luther ikke kom noen veg med den ambivalente Albrecht (som forøvrig skal ha hatt en borgerlig metresse), ble han heller ikke kategorisk avvist. Etter bryllupet mellom den tidligere nonnen Katharina av Bora og den tidligere munken Martin Luther 13. juni 1525 fikk Katharina tilsendt en pengegave (20 gullgylden) fra den tyske primas, sml. WA 18, 405; 30 II, 391.

kirkefyrstene på riksdagen er saken vinklet noe annerledes, i samsvar med det kursachsiske forliksprosjektet. Biskopene kan både være verdslige fyrster og ha kirkelig jurisdiksjon. Fyrstemyndighet og bispemyndighet kan innehas av én og samme mann, men må ikke blandes sammen.[965] Resultatet er imidlertid at den begrensede jurisdiksjonsmyndigheten i evangeliske territorier kan bli utøvet enten ved biskoper eller ved verdslige fyrster og magistrater som døpte og bekjennende representanter for sine kirker. Når en har brutt med biskopen, må fyrster og magistrater ta ansvar for jurisdiksjonen. Men om en biskop slutter seg til reformasjonen, kan han beholde ikke bare en begrenset jurisdiksjonsmyndighet, men også en ordinasjonsmyndighet som den verdslige fyrsten og magistraten ikke har.

Luther hevder at han ikke skriver til kirkefyrstene for å sikre de lutherske territorialkirkene et frihetsrom innenfor den romerske kirke. Nei, han skriver for å berge kirkefyrstene fra Guds vrede og dom og for å skaffe evangeliet fritt løp i kirkefyrstenes jurisdiksjonsområder.[966] Men om biskopene hardnakket holder på sine villfarelser, kan de sammen med djevelen og "tyrken" gjøre den ytre situasjonen ganske uutholdelig og dertil provosere fram et opprør i folket, noe som er farlig også for de evangeliske områder.[967] Også Luther ønsker fred og enighet[968], men da må biskopene frykte Gud og ydmyke seg. For i virkeligheten henger de fast ved den falske kirke, pavedømmets og løgnens kirke, som undertrykker den sanne kirke, den som har Guds ord rent og klart. Men Luther vil også vise at han har felles interesser med biskopene både i motstand mot sektånder og i kamp mot avlatshandel og munkevesen.

Vi må skille mellom hva Luther prinsipielt er villig til, og hva han i praksis regner med. *Prinsipielt kan han gi etter i alt så langt det ikke går på bekostning av evangeliet og de konsekvenser han trekker av det.*[969] *Men i praksis regner han ikke med å kunne oppnå et kirkelig forlik, men derimot en politisk fredelig sameksistens med motparten.*[970] Han venter ikke at partene kan komme fram til læremessig konsens. Og dermed regner han heller ikke med at biskopene skal få jurisdiksjon i evangeliske områder. Det måtte da være noen få som vedkjente seg reformasjonen. Det samme gjelder råderett over kirkegodset.[971] Det skal forvaltes for å dekke behovet for gode biskoper, prester, skolemestere, kanslere osv. etter regelen *beneficium propter officium* (godtgjørelse på grunn av tjeneste).[972] Men det er uhørt at kirkefyrstene ikke vil holde

---

[965] Dette synspunktet kommer svært klart fram i Luthers brev 21. juli til Melanchthon, MBW 986.
[966] Sml. MSL 4, 325,3-22; 361,16-21.
[967] Sml. MSL 4, 324,24 – 325,2; 325,22 – 326,10.
[968] MSL 4, 323,10
[969] MBW 946,82-84 (Luther 29. juni til Melanchthon); sml. 2.4.1.
[970] MBW 975,20-23 (Luther 15. juli til Melanchthon og flere); sml. 2.4.1. 21. juli skriver han til Jonas: "qui semper dixi, frustra laborari et sperari concordiam doctrinae, satis esse, si pacem politicam possimus obtinere." WAB 5, 496 (nr. 1657,14-16)
[971] Sml. MLS 4, 351,14-19: "Ihr klaget / das man euch stifft vnd klo(e)ster gu(e)ter nimpt / Man solt vmb solchs grewels vnd lesterlichen misbrauchs willen der Messen / mit stifften vnd klo(e)stern vmb gehen / wie Iosias der Ko(e)nig Juda mit den Altaren zu Bethel vmbgieng / das nicht ein stein auff dem andern bliebe / das were billich vnd recht / wo jhr euch hierinn nicht bessern wollet."
[972] Sml. MLS 4, 357,1 – 358,3.

fred fordi lutheranerne mottar nattverden under begge skikkelser og har gifte prester.

2.2.5. Melanchthon og Luther – ulike strategier

Luthers distinksjon mellom de mer åndelige spørsmål, som han ikke venter enighet om, og de to spørsmål om nattverdutdeling og presteekteskap, der han mener svaret ikke kan misforstås, svarer til forskjellen mellom forlik og kompromiss. *Forlik med gjenforening forutsetter enighet om læren. Et kompromiss med fredelig politisk sameksistens er fullt mulig uten læremessig enighet.* Men da må biskopene slutte å nekte nattverdutdeling under begge skikkelser og presteekteskap. Nettopp aksept av disse reformer var minimumskravet i Melanchthons kompromisskonsept. Men Melanchthon ser på kompromisset som et reelt forlik fordi han mener at det eksisterer læremessig enhet. For Luther er det ikke slik.[973]

Luthers "Vermahnung" viderefører nok forlikskonseptet slik det forelå før kurfyrstens følge etterlot Luther og Veit Dietrich på Veste Coburg 24. april.[974] Men en fortegner både konseptet og Luthers skrift dersom en oppfatter Luthers forslag som nærmest identisk med Melanchthons, bare at Luthers er innpakket i hard polemikk. Mens Melanchthon nedtoner motsetningen mellom reformatorene og biskopene, holder Luther fast på at grunnen til at biskopene har mistet sin jurisdiksjon i evangeliske territorier, er at de har vendt seg bort fra Guds ord og evangelium, og at en uomgjengelig forutsetning for forliket er at de legger Guds ord og evangelium til grunn for jurisdiksjonen. Luthers polemikk, som utgjør en så stor del av hans skrift, kan ikke skrelles bort som noe blott og bart aksidensielt. Den viser hvor alvorlig Luther ser på en lang rekke uoverensstemmelser samtidig som han identifiserer noen fellesnevnere bak motpartens misbruk, så som ulydighet mot Guds ord, gjerningsrettferdighet og havesyke. Mens Melanchthon ser for seg noen få misbruk i den ene kirke, ser Luther for seg to kirker, den rette kristne kirke og hyklerikirken[975]. Melanchthon prøver å oppnå forlik på et minimalistisk program og mest mulig på den andre partens premisser. Luther innbyr til forlik på reformatoriske premisser, nemlig at Guds ord og evangelium må få rense kirkelivet fra hykleri, pengekjærhet, menneskebud og egenrettferdighet.

Torg. A 6 (MBW 883.8) sier at åndelig jurisdiksjon først og fremst er å straffe "unrechte ler", noe som svarer til Luthers forslag om å handheve evangeliet med

---

[973] Contra Pfnür 2006, 104f. - Et brev til Jonas 09. juli viser at Luther nærer et visst håp om at motparten skal tillate ekteskap og begge skikkelser. Men aksept av de to reformene var ikke nok til å gi biskopene jurisdiksjon. Læremessig uenighet (dissensio dogmatica) består - med eller uten motpartens aksept av de to reformene -, og Luther ønsker politisk enighet (politica concordia). WAB 5, 458 (nr. 1635); sml. 2.4.3.

[974] Maurer 1967B, 370f n. 20) peker på at det Luther skriver om romersk-katolsk ordinasjon, bann, verdslig og åndelig myndighet, presteekteskap, fri evangelisk forkynnelse og biskopenes jurisdiksjon, har tydelige berøringer med Torg. A 6-7 (MBW 883.8-9) og C 1 (MBW 895.1).

[975] Sml. de to overskriftene "De stucke / so no(e)tig sind jnn der rechten Christlichen Kirchen zu handeln / da wir mit vmb gehen." (MLS 4, 376) og "Die stucke / so jnn der gleissenden Kirchen jnn vbung vnd brauch sind gewest." (MLS 4, 377).

biskopelig "zwangk". Artikkelen er antakelig forfattet av Melanchthon, og vi må da regne med at biskopelig jurisdiksjon uten enhet i læren i utgangspunktet er utenkelig også for han. Men Melanchthon holder på forestillingen om at det eksisterer læremessig enhet mellom de to partene. Etter Luthers overbevisning er det en polaritet mellom Kristi kirke og "pavens kirke". Denne polariteten blir demonstrert i et notat (Torg. F)[976], som trolig er skrevet av Luther og brukt i hans formaning til kirkefyrstene.[977] At pavens kirke er en falsk kirke er en viktig premiss for Luther, og i realiteten gir han biskopene valget mellom pavedømmet og reformasjonen. Det gjør ikke Melanchthon.[978]

Luther la vekt på at Melanchthon både skulle vite om formaningen til kirkefyrstene og snarest mulig få et eksemplar av skriftet.[979] Tyder det på at de to var samkjørte, eller tyder det heller på at de *ikke* var det? Han skriver til Melanchthon 29. april at hans tale til klerus går framover,[980] og 12. mai at han har sendt sin skjennepreken til trykking[981]. 02. juni er bokbudet på gjennomreise på Veste Coburg på veg til Augsburg i et forsøk på å være den første som byr fram Luthers nye skrift der.[982] Få dager etter skriver Luther til Melanchthon: "Om bedømmelsen av den lille boka mi varierer, la deg ikke bevege av det. Min Gud er Gud for ”dårer”, ”vismenn” har for vane å spotte, derfor bryr jeg meg ikke om dem."[983] Dette tyder etter min oppfatning på at Luther - vel vitende om at skriftet ikke er etter Melanchthons smak - søker å bearbeide kollegaen etterhvert, og ikke straks informerer om hvor polemisk han har valgt å gå til verks. Så blir talen til klerus (oratio ad clerum, så 29. april) til en skjennepreken mot kirkelederne (invectiva contra ecclesiasticos, så 12. mai), og når boka er på gata i Augsburg, må Luther advare Melanchthon mot å la negativ kritikk gjøre inntrykk på seg.

Da Luther skrev sin formaning til de kirkelige riksstendene, kunne han ikke vite hvordan Melanchthon ville opptre i Augsburg. Og da Melanchthon skrev til kardinal Albrecht 03. juni, kjente han ennå ikke innholdet i Luthers skrift. De to tekstene spriker sterkt. Og Melanchthon er tilsynelatende taus om Luthers skrift. Det er også en reaksjon. Skriftets polarisering mellom Kristi kirke og pavens kirke, mellom lutheranerne og biskopene passer overhodet ikke inn i hans eget diplomati.

---

[976] CR 26, 193-200
[977] Sml. MLS 4, 376ff. Sml. Gussmann I, 97 med note 19 s. 435f.
[978] Denne motsetningen i forkant av riksdagen lar seg etter min oppfatning ikke utlikne, selv om Junghans 2001, 207, saktens har rett i at en ved sammenlikning mellom tekster av Luther og Melanchthon må ta hensyn til den retoriske situasjonen den enkelte tekst er formet i.
[979] Sml. G. Wartenberg i MLS 4, 320.
[980] "Oratio mea ad clerum procedit, crescit inter manus et materia et impetus, [...]” MBW 893,15f
[981] "Ego meam invectivam contra ecclesiasticos iam dudum absolvi et Wittembergam misi." MBW 906,6f
[982] MBW 919,3f (Luther til Melanchthon 02. juni 1530)
[983] "De meo libello si varient iudicia, nihil te moveat. Deus meus stultorum deus est, sapientes irridere solitus. Hinc et ego nihil eos moror." MBW 922.3 (05. juni 1530)

2.3. Melanchthon innsats er bestemt av forliksprosjektet

Vi har sett at Luther i sin formaning til kirkefyrstene sterkt signaliserer at det er en læremessig kløft mellom lutheranere og papister og forutsetter at biskopene må velge mellom å støtte reformasjonen eller holde seg til pavedømmet. Til tross for dette fortsetter Melanchthon forsøket på å oppnå forlik på basis av kompromiss ut fra den forestilling at partene har samme lære. Han bygger også opp bekjennelsesskriftet (CA) slik at kritikken av papistene i størst mulig grad kommer i artiklene om "visse misbruk" i stedet for i læreartiklene.[984] I midten av juni 1530 finner vi han i kontakt med keiserhoffet og indirekte med pavens legat.

2.3.1. Kontakt med keiserhoffet

I riksdagsutskrivningen hadde keiser Karl 5. (1500-1558, keiser 1519-56) inntatt en velvillig holdning til de protesterende stender og innbudt dem på lik linje med de andre til åpne drøftinger: "vleiz anzukeren, alle ains jeglichen gutbedunken, opinion und mainung zwischen uns selbs in liebe und guttigkait zu horen, zu verstehen und zu erwegen, die zu ainer ainigen christlichen warheit zu brengen und zu vergleichen"[985]. En kan neppe overvurdere den optimisme slike toner var egnet til å framkalle hos de stender som i prinsippet som tilhengere av Luther hadde vært i kirkens bann[986] og truet av rikets akt[987].

Da keiser Karl holdt inntog i Augsburg 15. juni med bl. a. pavens legat Lorenzo Campeggio og kong Ferdinand, Karls bror, i sitt følge, var situasjonen i mellomtida endret slik at det ikke lengre så like lyst ut for protestantene. Eck hadde med de 404 artikler prøvd å klistre også lutheranerne til for lengst avviste heresier, og Campeggio gikk inn for en hard linje mot protestantene. Etterat den pragmatiske storkansleren Mercurino Gattinara døde i begynnelsen av juni, var det knapt noen innflytelsesrik person rundt keiseren som var innstilt på å komme lutheranerne i møte. Tross prekenforbudet som keiseren fikk satt igjennom før riksdagen ble åpnet, holdt Melanchthon imidlertid fast på det inntrykket som riksdagsutskrivingen hadde næret, at Karl selv var mild og forsonlig. En allianse med keiseren måtte framstå som en av få muligheter til å komme fram til en fredelig løsning.

19. juni rapporterer Nürnbergs utsendinger, rådsherrene Christopher Kreß og Klemens Volkamer, at Melanchthon lot forstå at det lutherske bekjennelsesskriftet kunne bli avløst av et annet og kortere dokument. De lover å melde fra hva det blir

---

[984] Selv om dette er betinget av forarbeidene (sml. Schwab., Marb., Torg.), er det særlig påfallende at den sterke læremessige kritikken av offermessen først kommer i reformartiklene (CA 24). I Loci 1521 (Pöhlmann 8.112ff / MWA 2/1, 156), Marb. 15; Loci-forelesningen 1533 (CR 21, 301ff) og Loci 1535 (CR 21, 476ff) er avvisningen av offermessen en del av nattverdlæren.
[985] Etter Gussmann I, 1, 2 (Förstemann I, 8)
[986] Sml. bullen "Decet Romanum Pontificem" av 03. januar 1521, Mirbt/Aland, 513-515.
[987] Sml. Worms-ediktet 08. mai 1521, RTA 2, (641)643-659.

til.[988] To dager etter skriver de at keiserens sekretær Alfonso Valdés (ca. 1500 - 1532) flere ganger hadde tilkalt Melanchthon og drøftet den "lutherske" saken med han. Melanchthon skal ha lagt fram det lutherske synet om lag slik:

> "die Lutherische Sach wäre nicht so gar weitläuftig und ungeschickt, als vielleicht Kais. Maj. eingebildet würde, und stünde vornämlich der Zwiespalt auf diesen Artikeln, nämlich von beider Gestalt des Sacraments, von der Pfaffen und Mönch Ehe, und von der Messe, also dasz die Lutherischen die sondern einzelnen Messen nicht für recht halten könnten. Wo man dieser Artikel vertragen, hielt er dafur, es sollten sonst in allen andern wohl Mittel und gute Ordnung gefunden werden."[989]

Kalkunndragelsen, sølibatskravet og privatmessen står altså for Melanchthon som de mest følbare misbruk, som en først må ta tak i, om de enn ikke er de eneste. Er det vilje til å komme lutheranerne i møte i disse sakene, borger det etter Melanchthons mening for at også andre uoverensstemmelser kan fjernes. Dette stemmer med det som Valdés 12. juli nevner som de lutherske vilkår det særlig står om:

> "Jeg fant han [Melanchthon] så ettergivende og velvillig til hva godt det skulle være, at han senere kom for å forsikre meg med mange argument at dersom i første rekke tre saker ble innrømmet dem, kunne en lett bli enige om det øvrige. Sakene var at prestene fikk tillatelse til å gifte seg, at det ble tillatt for deres lekfolk å kommunisere under begge skikkelser, og [at det ble tillatt] at det hos dem ikke var partikulær- eller privatmesser, men at det var felles messer for folket. Med det ville de være tilfredse og gi biskopene rettspleien tilbake, lyde paven og overholde alle regler og alle seremonier som var fastsatt av den romerske kirke."[990]

Selv om Valdés skriver dette noen uker senere, må vi gå ut fra at teksten gjenspegler det inntrykket Melanchthon gav i midten av juni. Det er en videreføring av forlikskonseptet i brevet til kardinal Albrecht. Og til tross for Luthers harde oppgjør med papistene i hans "Vermahnung", skal Melanchthon altså ha tilbudt lydighet mot paven.

---

[988] CR 2, 112f
[989] CR 2, 122
[990] "Hallélo tan blando y dispuesto para qualquier bien, que después de muchas razones me vino a dezir que sy les concediessen principalmente tres cosas, lo demás fácilmente se podría concertar. Las cosas erant vt sacerdotibus permitterentur nuptiae; ut liceret suis laycis communicare sub vtraque specie, y que non essent apud eos missae particulares uel priuatae, sed tamen communes pro populo. Con esto eran contentos reddere suum jus episcopis, obedire summo Pontifici et seruare omnia statuta omnesque cerimonias ab Ecclesia Romana statutas." Cartas inéditas, 362f (brev 1,23-31) (til Benedetto Accolti)

Ifølge en samtidig beretning fra Augsburg[991], skal keiseren 18. juni gjennom Valdés ha bedt Melanchthon sende en kort oversikt over artikler som de lutherske ikke kunne oppgi.[992] Dette skal Melanchthon så ha gjort, og Valdés skal også ha gått til Campeggio med saken.[993] Melanchthon skal altså ha gitt fra seg en kort skriftlig oversikt. At keiseren ønsket en slik oversikt, stadfestes av brev fra Nürnbergs utsendinger. Men at Melanchthon oppfylte ønsket, stemmer ikke uten videre med det nürnbergerne kunne fortelle. 18. juni hadde Valdés ifølge Kreß og Volkamer fortalt Melanchthon at verken keiseren eller Campeggio hadde stilt seg avvisende til de lutherske krav[994], - selv om Campeggio ikke ville gå inn på å avskaffe privatmessene, - og at keiseren ønsket at Melanchthon "wollte die Artikel, so die Lutherischen zu haben begehrten, aufs kürzeste aufzeichnen".[995] Keiseren skal også ha ytret håp om å kunne løse konflikten "in einer Enge [dvs. liten krets] und Stille"[996] idet han mente at offentlig forhør og diskusjon bare ville forsterke motsetningene. En skulle tro at dette lød som søt musikk i Melanchthons ører. Med unntak av spørsmålet om messer var nok også Melanchthons opplegg som skreddersydd for denne politikken.[997] Imidlertid rapporterer de to nürnbergerne 21. juni at han samme dag ville drøfte saken med Brück og andre lærde før han la fram et forslag for kurfyrsten. Det er lite trolig at saken kom vesentlig lengre.[998] Å unngå offentlig høring, utvalg og diskusjoner var snarere i Campeggios og hoffets interesse[999] enn i Kursachsens. I et postscriptum 21. juni forteller Kreß om en fellesluthersk sammenkomst samme dag for å gjøre CA ferdig.[1000] Tre dager etter insisterte så de lutherske fyrster - under en viss motstand fra keiserlig side - på at CA skulle leses opp offentlig.[1001] Den

---

[991] CR 10, 125-131; sml. Kolde 86f note 1. I Leipzig-utgaven av Luthers skrifter (1729-1740) ble beretningen tilskrevet Spalatin (bd. 20, 202, her etter Kolde), men forfatterskapet er i realiteten uvisst. Beretningen, som bærer preg av å være et brev fra Augsburg, er i alle fall skrevet av en luthersk iakttaker, sml. "unsre Fu(e)rsten" (sp. 126.128).

[992] Humanisten Valdés, som gikk for å være "Erasmior quam Erasmus" (Stupperich 1936, 30), var opptatt av reform av kirken, BBKL XII (1997), 1035-1037; internettversjon 19.11.1999.

[993] Ifølge beretningen skal Valdés om morgenen 18. juni ha orientert keiseren om alle de lutherske artikler, og om at de ikke stred mot kirkens tro. "habe der Kayser gesagt: quid volunt de Monachis etc. und hat dem Alfonso befohlen, Philippo zu sagen, dasz er ohne alle Weitla(e)uftigkeit seine May. die Artikel, welche man nicht nachlassen ko(e)nnnte, wollt in kurz verzeichnet schicken, das P h i l i p p u s also gethan, und darneben auch dem Alfonso befohlen, zum Legaten zu gehen, und mit ihm daraus zu handeln. Ist auch also geschehen, und ist der Stosz am gro(e)szten allenthalben an der Messe. La(e)szt sich also Gott Lobe zu guter Hoffnung an, der Kayser woll der Sachen gern helfen. Gott hat auch sein Mittel zu ihme gewurfen." CR 10, 129 Når forfatteren av beretningen skriver at striden overalt er størst om messen, svarer det til at Melanchthon ifølge nürnbergerne forklarte at de lutherske ikke kunne godta privatmessen. For såvidt er beretningen plausibel. På den andre side er den skrevet med den tendens å forsikre om at de lutherske fyrster ikke har sveket sine prinsipper, som når det gjelder messen. "Seind mit diesem gewarnt, obs Geru(e)cht ka(e)me, dasz unsre Fu(e)rsten in Etwas hie sollten gewichen seyn, so wisset, dasz es nicht wahr ist." Sp. 130

[994] Sml. også Valdés: "Comuniquélo con el Emperador, y por mandado de Su Magestad con el Reverendísimo Legado. Parescióles lo mesmo que a my, y mandáronme proseguir en la prática." Cartas inéditas, 363 (brev 1,31-34)

[995] CR 2, 123. Karl 5.'s forvaltning og særlig hans korrespondanse bar preg av å strebe etter effektivitet og målrettethet. Sml. Rabe 1982, se bl. a. s. 165 og 176ff.

[996] CR 2, 123

[997] Kolde, som mener at initiativet til samtalene med Valdés kom fra Melanchthon, går så langt at han spør: "Aber wer sagt uns denn, daß das, was der kaiserliche Sekretär als des Kaisers Absicht im Verlaufe der Verhandlungen darüber laut werden ließ, die Frage der Religion in der "Enge und Stille" zu erledigen, schon vorher sein Plan war oder nicht vielleicht erst infolge der Besprechungen mit Melanchthon sich als solcher herausgebildet hat?" Kolde, 79.

[998] Sml. CR 2, 123 note *).

[999] Sml. Gussmann I,1, 451f n. 41; Vinke 1996, 67 n. 97.

[1000] CR 2, 124

[1001] Sml. CR 2, 128f; Liebmann 1980, 260-265.

anonyme beretningen fra Augsburg er avsluttet 20. eller senest 21. juni[1002], den dagen nürnbergerne skriver at Melanchthon ville drøfte en mulig oversikt til keiseren, og kan fortelle om den felleslutherske konferansen om CA. Etter alt å dømme kunne forfatteren ikke vite om keiserens ønske om en skriftlig oversikt ble etterkommet, da han - utvilsomt i god tro - skrev dette.

I den muntlige kontakten med Valdés har Melanchthon formulert noen sentrale lutherske krav. Valdés forteller 12. juli at han insisterte på å få forlikskonseptet skriftlig, og Melanchthon presenterte - noenogtjuende juni - et dokument som Valdés fant svært føyelig, til forskjell fra CA, men det var ikke godkjent av de lutherske fyrstene. Det skal altså ha foreligget et forhandlingsdokument fra Melanchthons hand. Vi kan ikke si noe eksakt om innholdet, men Valdés' beretning - som jeg kommer tilbake til nedenfor - bekrefter inntrykket av Melanchthons forhandlingsvilje.[1003]

Melanchthon har knyttet et håp til keiseren personlig. Til Luther skriver han 19. juni at Campeggio går inn for å bruke makt mot de lutherske, men at keiseren er mild, mens stemningen blant fyrstene og ved keiserhoffet er lite vennligsinnet. Men en sekretær fra Spania (Valdés) opptrer som velvillig mellommann til keiseren og Campeggio.[1004] Saken er i Guds varetekt, som Melanchthon sier med en "homersk"[1005] uttrykksmåte.[1006] Til Joachim Camerarius skriver Melanchthon samme dag: "Jeg traff den spanske sekretæren, som velvillig tilbød seg, og nå har samtalt med keiseren og Campeggio om min oppfatning. Men hele saken er utelukkende i Guds varetekt. Dere må altså be til Kristus at han skjenker fred."[1007] Til forskjell fra brevet til Luther er brevet til vennen Camerarius mer åpent om hva Melanchthon vil. Han oppfatter det slik at de lutherske må velge mellom frihet og fred. Og han vil gå med på mye for å beholde freden. Derfor er CA så mild som den er, og derfor vil han gi biskopene hele jurisdiksjonen tilbake:

[1002] Beretningen begynner med keiserens inntog 15. juni og omhandler tida fram til 20. juni. Den er avsluttet umiddelbart, sml.: "So viel ist bisher gehandelt." (Sp. 130).

[1003] Stupperich 1936, 30, sier at Melanchthon gav fra seg en forklaring i 17 artikler med en egen innledning for Valdés som humanist, men belegger det ikke.

[1004] Om en kontakt mellom Campeggio og Melanchthon gjennom legatens sekretær Friedrich Nausea så tidlig som i 1524 se Schmidt 1861, 105f; Maurer KG I, 273-275; Maurer 1969A, 445; Wengert 2001, 459.

[1005] Sml. Homer: Iliaden 17.514 og Odysseen 1.267: θεων εν γουνασι

[1006] "Nihil ostenditur nobis spei ex aula Caesariana. Nam Campegius tantum est autor, ut vi opprimamur. Neque quidquam in tota aula micius est ipso Caesare. Nam ipse mitigavit acerbissimas sentencias principum, ut mihi narravit dux Henricus Brunsvicensis. Duo tantum sunt principes, qui afficiuntur nostro periculo, Moguntinus et Brunsvicensis. Palatinus, Badensis marchio non adsunt. B-'-r-j-n [Bet-Ajin-Resj-Jod-Nun] mirabiliter insolentes sunt. Orabis igitur pro nobis. Cornelius inquit se spem habuisse pacis aliquam vivo Mercurino. Hoc extincto neminem in aula esse affirmat, qui autoritate valeat, qui pacis autor sit. […] Est alius quidam Hispanus secretarius, qui benigne pollicetur. Et iam cum Caesare et Campegio de mea sentencia contulit. Sed tota res est εν γουνασι θεου." MBW 934,13-21.23-25. Sml. brev til Menius og Myconius samme dag, MBW 935 og MBW 936.

[1007] "Nactus sum Hispanum secretarium, qui benigne pollicetur et iam de mea sentencia cum Caesare et Campegio collocutus est, sed tota res est tantum εν γουναοσι θεου. Orabitis igitur Christum, ut det pacem." MBW 933.9-12

> "Jeg tvilte ikke på at en i framtida vil synes at vår apologi er mildere enn motstandernes uhederlighet fortjener. Men jeg har sammenfattet det som hører hovedsaken til. Jeg gir biskopene tilbake hele jurisdiksjonen og verdigheten. Det plager kanskje dem som vanskelig tåler å bli fratatt sin frihet. Måtte vi imidlertid bare kunne kjøpe fred selv om det skulle være på hardere vilkår."[1008]

Hvorfor knyttet Melanchthon og Valdés kontakt? Skjedde det mer tilfeldig gjennom Cornelius Schepper, en annen keiserlig sekretær, som Melanchthon vel kjente fra før, og som også Justus Jonas (1493-1555) møtte i Augsburg?[1009] Schepper kunne nok gi wittenbergerne informasjoner om en fiendtlig innstilling til reformasjonen i keiserens omgivelser, men ville neppe være noe bindeledd til keiseren.[1010] Men han kan ha satt Melanchthon i forbindelse med Valdés.

Mer sannsynlig er det at initiativet kom enten fra Melanchthon eller fra Valdés (og keiser Karl?). Begge parter var interessert i å finne en enklest mulig løsning. Initiativet kunne være Melanchthons. Appellen til kardinal Albrecht har ikke gitt konkrete resultat, og Melanchthon ser seg om etter andre måter å fremme forlikskonseptet sitt på. Etterat keiseren har holdt inntog i Augsburg 15. juni, sonderer Melanchthon muligheter for forståelse mellom keiseren og de lutherske stender. Da kan han målbevisst ha søkt etter en som kunne være mellommann til keiseren. De to unge humanister, som begge ønsket reformer, har så funnet hverandre.[1011]

Nürnbergernes rapport 21. juni kan imidlertid gi inntrykk av at initiativet kom fra keiserlig side, da Valdés skal ha tilkalt Melanchthon flere ganger for å tale om den lutherske saken.[1012] Et underliggende motiv kan ha vært et håp ved keiserhoffet om at Melanchthon skulle vende tilbake til den romersk-katolske kirke.[1013]

[1008] "Non dubitabam, quin apologia nostra videretur futura lenior, quam mereatur improbitas adversariorum. Ego tamen complexus sum ea quae sunt in causa praecipua. Iurisdictionem totam και το αξιωμα reddo episcopis. Hoc fortasse urit istos qui aegre paciuntur sibi libertatem suam adimi. Sed utinam vel duriore condicione pacem redimere possimus." MBW 933,2-6

[1009] Cornelius Duplicius von Schepper (1502-1555) hadde fulgt med Kalmarunionens fordrevne kong Christian 2., som var i Wittenberg høsten 1523 (WAB 3, 187f n. 1). Sml. Jonas 18. juni til Luther: "Cornelius Schopperus, quem nosti, ille facundus, quem Vittembergae secum habuit Rex exul Danorum, ille satis familiariter de publica causa colloquutus est cum Philippo et mecum." WAB 5, 368 (nr. 1590,58-60); sml. også ibid. 390 (nr. 1601,55ff).

[1010] Sml. Melanchthon 19. juni til Luther: "Cornelius ludit suo more ac videtur singulari diligencia cavere, ne veniat in suspicionem nostrae amiciciae. Ideo nihil nos adiuvat." MBW 934,21-23

[1011] Om Alfonso Valdés og broren Juan se Williams 1992, 47-52. - Kolde, 76-86, argumenterer for at initiativet kom fra Melanchthon. Han mener at Melanchthons egne uttrykksmåter er avgjørende: "Ego pertentavi unius atque alterius ex Hispanicis scribis animum" (MBW 936,14f; til Myconius 19. juni); "Nactus sum Hispanum secretarium" (MBW 933,9; til Camerarius samme dag). Ifølge Kolde gir Melanchthon her inntrykk av at det er han som har tatt initiativet til kontakt, og nürnbergernes opplysning om at Melanchthon ble tilkalt til Valdés, må underordnes under dette og ikke brukes som tolkningsnøkkel. Til det er å si at Melanchthons uttrykksmåter heller ikke sier noe uttrykkelig om hvem som har tatt initiativet. På samme måte er det med de generelle betraktninger Kolde gjør seg om Melanchthons strategi. De motbeviser i alle fall ikke at initiativet kan ha kommet fra keiserlig side. – En annen tjenestemann som Melanchthon knyttet kontakt med i Augsburg var Johannes Obernburger (ca. 1500-1552), sml. MBW 1258.1 (23. juni 1532 til han). Om Obernburger sml. http://www.hvv-obernburg.de/html/johannes_obernburger.html

[1012] "Wir sind bericht, dasz A l f o n s u s W a l d e s i u s, Kais. Maj. vornehmsten Secretarii einer, P h i l i p s e n M e l a n c h t o n etliche Mal zu sich erfordert, vom Lutherischen Handel mit ihm caussirt, und

I forhandlingene mellom Melanchthon og keiserhoffet konvergerte keiserens, pavens og Kursachsens interesser. Preget av politisk pragmatikk hadde keiseren i riksdagsutskrivingen innbudt stendene til frie forhandlinger om religionssaken og behandlet de stridende parter likt. Slik situasjonen i mellomtida var blitt, bl. a. med tapet av Gattinara, var det mindre armslag for en slik politikk. En løsning i det stille basert på toleranse overfor lutheranerne lå nærmere. Og for Campeggio frambød en toleranseløsning med færrest mulig konsesjoner seg som et mer eller mindre kjærkomment alternativ til den undertrykkelsen av lutherdommen som han i utgangspunktet hadde vært innstilt på. Sett fra kursachsisk og spesielt Melanchthons synsvinkel hadde i og for seg de lutherske ikke mer grunn enn de romerske til å redegjøre for sin lære. Læren var nemlig den katolske kirkes lære, noe som ikke minst kom til uttrykk ved at de lutherske tok avstand fra gjendøpere og spiritualister. En kompromissløsning i det stille ville kunne tilfredsstille alle tre: Karl, Campeggio og Melanchthon.

Under enhver omstendighet var det neppe noen tilfeldighet at det ble Melanchthon - som fulgte ei linje i spenning til Luthers -, og ikke Jonas som fikk den nære kontakten med Valdés. I løpet av noen ganske få dager slo optimismen rot både hos Melanchthon og de teologene som stod han nærmest[1014], og hos keiseren selv og et refomkatolsk miljø. At de lutherske stender likevel valgte å legge fram CA, ser ut til å ha snudd stemningen.[1015] Valdés fikk se skriftet før det ble lagt fram, og fant at CA var noe ganske annet enn det forlikstilbudet Melanchthon muntlig hadde framsatt. Melanchthon forklarte at det var fyrstene som hadde valgt en annen strategi. Om kontakten med Melanchthon etterat det var bestemt å presentere CA for keiseren, skriver Valdés 12. juli:

> "[D]a riksdagen begynte og de lutherske fyrstene bad om å få avlegge skriftlig regnskap for sin lære, viste Melanchthon meg det skriftet som de hadde gjort ferdig til dette. Jeg bad han om at han lot det være; han føyde meg ikke, og forsikret meg at grunnen var at fyrstene deres var svært bestemte på å legge fram dette skriftet. Likevel fikk jeg han til å fjerne en del ting som ville være krenkende, og som de ikke ville ha nytte av, idet jeg stadig holdt fast på at han gav meg skriftlig det som han hadde sagt, og at det skulle være på vegner av alle på hans side og fra fyrstene deres. Etter noen dager kom han for å si meg at han aldri hadde kunnet bli enig med dem, men at han regnet som sikkert at de ville godta noen punkt som han gav meg skriftlig, og som var ennå mer føyelige enn det han hadde sagt muntlig. Jeg sa til han at jeg ikke ville ta imot dersom

---

beschlieszlich ihn zu berichten begehrt (-), was doch der Lutherischen Begehren sey, und wie der Sach zu helfen seyn mo(e)cht." CR 2, 122

[1013] Sml. Sanuto 53, 266; DT, 21.

[1014] Sml. Liebmann 1980, 269: "Was der Kaiser an jenem Samstag dem 18. Juni, über Valdés Melanchthon antworten ließ, konnte Melanchthons Hoffnung auf baldige Einigung nur steigern, die Chancen seiner Mission nur erhöhen und ihn und seinen Anhang unter den anwesenden Reformatoren enorm an Bedeutung gewinnen lassen."

[1015] Sml. Bagnatori i Cartas inéditas, 360.

han ikke gav meg det på vegner av fyrstenes parti. Han lovte meg at han skulle prøve å få dem til å godta den meningen."[1016]

Melanchthon hadde altså villet fortsette den reduksjonistiske forlikslinja, mens fyrstene bestemte seg for å legge fram CA, som ble lest opp for keiser og riksdag 25. juni. Melanchthon har i siste liten klart å sørge for enkelte modifiseringer i teksten - etter ønske fra Valdés. I brev til Camerarius 26. juni sier Melanchthon at han daglig har endret og skrevet om i teksten til CA, "og mer ville ha blitt endret dersom våre rådsherrer hadde tillatt det"[1017]. Det tyder på at fyrstenes politiske rådgivere har satt foten ned. Om noen så mener at CA er for mild, er Melanchthon snarere av motsatt oppfatning. Han er urolig for at skriftet skal ha hevdet den kristne frihet på en slik måte at motparten blir provosert. At Valdés mente at det var for beskt, har tydelig gjort inntrykk på han.[1018] På den ene side er det ingen tvil om at Melanchthon vedkjenner seg CA i det store og hele, og han håper at Camerarius får høve til å lese den, men på den andre side er han urolig over det han kaller "våre menns lettsindighet"[1019].

Det ville gi et skjevt bilde av Melanchthon om han ble beskrevet som ensidig defensiv. At han er opptatt av å forklare den evangeliske lære overfor den romersk-katolske motparten, vitner en betenkning for keiserens skriftefar, fransiskaneren Aegidius (Gil Lopéz de Bejar) om.[1020] Troen føder kjærligheten, men det er troen, og ikke kjærligheten, som rettferdiggjør. Evangeliet beskrives ut fra Luk. 24,47 som en forkynnelse som på den ene side overbeviser om synd og gjør samvittighetene redde, og som på den andre side viser oss Kristi fortjeneste og syndenes forlatelse. Den Hellige Ånd, som fornyer hjertene, blir mottatt ved evangeliet. Troen griper derfor trøsten av evangeliet og får mennesket til å elske Gud. Det er den rette læren om boten (doctrina poenitentiae).

Melanchthon har også muntlig framstilt den evangeliske læren om rettferdiggjørelsen ved troen for Aegidius, som skal ha vært vært enig i

---

[1016] "[C]ome se comencó la Dieta y los principes lutheranos quisieron dar por scripto cuenta de su doctrina, Melancton me mostró la scriptura que para ello tenían hecha. Roguéle que no curassen de aquello; no me aprouechó, porque me dezia que sus principes estauan muy determinados en darla. Todauja le hize quitar algunas cosas que offendieran y no aprouecharan, insistiéndole syempre que me diesse por scripto lo que me hauja dicho de palabra y que fuesse de parte de todos ellos y de sus principes. A cabo de ciertos días me vino a dezir que nunca hauja podido acabar de concertarlos, pero que tenía por cierto que vernian en ciertos puntos que me djó por scripto, que eran aún más mansos de lo que me hauja dicho de palabra. Díxele que no lo quería tomar sy no me lo daua de parte de los príncipes; prometióme que procuraría de concertarlos en aquella opinión." Cartas inéditas, 363 (brev 1,34-45) (til Benedetto Accolti)

[1017] "plura eciam mutaturus, si nostri συμφραδμονες permisissent", MBW 939,4f.

[1018] "Nam Valdesius secretarius Caesaris, vidit, antequam exhibuimus, ac plane putavit πικροτερον esse, quam ut ferre possent adversarii." MBW 939,7f.

[1019] "nostrorum hominum incuriam", MBW 939,12. - Jeg er i det vesentlige enig med Vinke når han skriver: "Es geht (-) mit wünschenswerter Klarheit aus diesem Schreiben hervor, daß Melanchthon nicht einverstanden ist mit der kursächsischen Politik, deren Sorglosigkeit er sorgenvoll beklagt. Er hätte wohl doch lieber gesehen, die Sache wäre, dem Wunsch des Kaisers entsprechend, in aller Stille verhandelt und geregelt worden." Vinke 1996, 71

[1020] MBW 950a. Betenkningen kom for dagen så sent som i 1985, MuR, 234. Peters 1997, 299, betegner den som ”ein zweifellos wichtiger […] Schlüsseltext im Vorfeld des Rechtfertigungsartikels der Augsburger AC.”

Melanchthons forklaring.[1021] Jonas melder om Aegidius at han går for å være en av de mest forstandige doctores som er til stede, men ikke blir trukket inn i rådslagninger med de andre.[1022]

2.3.2. Bekjennelse som sikter på forlik

Melanchthon driver både forliksprosjektet og det lutherske bekjennelsesprosjektet. Og det konkrete forliksprosjektet er på en særlig måte Melanchthons prosjekt, det blir bekreftet når vi studerer hans aktivitet i Augsburg. Det opprinnelige kursachsiske forliksprosjektet blir utvannet, og vilkåret i Torg. A 7 om at læren "von inen angenohmen wurde"[1023] forsvinner ut av bildet. Bekjennelsesprosjektet blir også preget av forliksprosjektet, noe vi klart ser i overgangen mellom CA 21 og 22[1024]. Oppsummeringen av CA's første hoveddel og innledningen til andre hoveddel er Melanchthons hermenevtiske nøkkel til bekjennelsesskriftet. Her hevder han at ikke noe i lutheranernes lære avviker fra Skriften, eller fra den allmenne kristne kirkes lære, eller fra den romerske kirke "så langt som den er kjent for oss fra forfatterne"[1025] (sml. tysk tekst: "der Väter Schriften"[1026]), men at striden gjelder noen få misbruk som har sneket seg inn i kirkene. Med disse overgangspartiene setter Melanchthon sitt karakteristiske preg også på bekjennelsesprosjektet. Ja, faktisk gjør han det til en del av forliksprosjektet.

I et (egentlig latinsk) utkast til - det i utgangspunktet kursachsiske - bekjennelsesskriftet fra månedsskiftet mai/juni 1530, kjent fra det tyske tekstvitnet Na, hevder Melanchthon at ikke noe i læreartiklene er i strid med Skriften, med den allmenne kristne kirke eller med den romerske kirke så langt som den bygger på prøvede og antatte lærere ("die bewerten und angenomen lerer").[1027] Det er derfor urimelig å kalle de lutherske for heretikere ("ketzer")[1028]. Det fjerde Lateran-konsilet (1215) hevder at den romerske kirke etter Herrens ordning (disponente Domino) er "mor og lærerinne" (mater et magistra) for alle troende. Det gjelder således å fastholde den tro som den romerske kirke fastholder.[1029] Det er viktig for Melanchthon å sette ord på en form for overensstemmelse mellom

---

[1021] Sml. Adam Weiß: "Prima huius mensis [dvs. 01. juli 1530] Phil. Mel. ad Minorem Monachum, qui Caesari est a Concionibus, vocatus de fide primum apud eum disseruit usque ad Monachi admirationem; dicebat enim se mirari tot doctissimos homines in Italia, Gallia, Hispania eam fidei rationem sicut hactenus ignorasse, ita et non docuisse, rogavitque, ut altero die rediret ac plura doceret." Sitert WAB 5, 497 n. 13. Også etter Spalatins vitnesbyrd, WAB 5, 449, n. 8, å dømme må Aegidius og lutheranerne langt på veg ha vært på bølgelengde teologisk. Etter Melanchthons utsagn 08. desember 1558, sitert WAB 5, 360 n. 20, å dømme, har de to også kunnet ha mer uformell kontakt.

[1022] WAB 5, 449 (nr. 1630,14f; 08. juli 1530 til Luther) - Spalatin sier at keiserens skriftefar har opptrådt så kristelig at han er blitt kastet ut av motstandernes "synagoge", ibid., n. 8.

[1023] MBW 883,326

[1024] BS, 83c-84

[1025] "quatenus ex scriptoribus nobis nota est", BS, 83c,11

[1026] Ibid., 83d,3f

[1027] Kolde, 16,6-8; sml. Fraenkel 1961, 48f.

[1028] Kolde, 16,8f

[1029] Sml. Alberigo og. fl., 209,1-5 (const. 2).

lutheranerne og den romerske kirke. Bekjennelsens første hoveddel med sine læreartikler vil være bevis for dette. Hele striden gjelder misbruk som har trengt inn uten kristenhetens samtykke, hevdes det. Klage over misbruk i kirken er ikke noe nytt, og ikke noe de lutherske er alene om. Dermed signaliserer Melanchthon at det skulle være i partenes felles interesse å avskaffe dem. Men det er tydelig at det også er viktig for kursachserne å få sagt at en ikke har avskaffet alle gamle skikker og seremonier.[1030] Og om det skulle være skjevheter også på luthersk side, må biskopene se på den trosbekjennelsen som legges fram, og ikke skille eller støte ut de lutherske fra kirken. Ikke engang biskopenes egen rett krever likeartede skikker og seremonier overalt, og det har det heller aldri vært. En ber imidlertid keiseren nådig høre hvilke endringer som er gjort, og hva som er årsak til endringene. Med det vil en vinne velvilje for reformartiklene som følger.

Det kanonistiske argumentet at biskopenes rett ikke krever de samme skikker og seremonier overalt, er sløyfet i et revidert utkast – nå til den felleslutherske bekjennelsen som CA ble - fra midten av juni ((kjent fra tekstvitnet Nb). Derimot heter det at en håper å legge fram "bestenndige grund vnnd vrsach"[1031] for de foretatte endringer, og at Guds bud har drevet stendene til å gå med på disse reformene. Det kan være av betydning å legge merke til at Nb ikke som Na sier at "die gantze irrung ist allein vmb etlich misbreuch"[1032] som har trengt seg inn, men at "die irrung vnd zannck ist furnemlich vber etlichen tradicion vnd mispreuchen"[1033]. Nb er videreført i den tyske teksten til CA, mens den latinske teksten (LT) heller viderefører Na. Og LT er kategorisk: "Hele uenigheten gjelder noen få misbruk"[1034]. Det tør ha vært mer slik Melanchthon ville uttrykke seg. LT understreker også sterkt lutheranernes lojalitet mot gamle kirkeskikker og appellerer til keiseren om ikke å feste lit til baktalelser om lutheranerne fra fiendtlig sinnede folk.

De lutherske stender hevder i CA å representere den katolske kirke slik den er kjent fra gammelt gjennom konsiler, "fedre" som Cyprian og Augustin og kanoniske dekreter. Med stor energi søker de å påvise at motparten derimot ikke er representativ for kirken som sådan og som helhet, men er kommet i skade for å legitimere og oppeholde misbruk. Kritikken av disse springer særlig ut av den reformatoriske rettferdiggjørelseslæren og er først og fremst basert på skriftautoriteten, men Melanchthon disponerer stoffet slik at kritikken av papistene i størst mulig grad kommer i artiklene om "visse misbruk", og ikke i læreartiklene. Andre del av CA viser imidlertid i høg grad hva som i praksis menes med at evangeliet læres rent og sakramentene forvaltes rett (art. 7).[1035]

[1030] "dan von uns mit keiner warheit mag gesagt werden, das wir alle alte gebrauch und ceremonien ablegen, sonder wir begern dieselben so viel muglich zuerhalten." Kolde, 17,4-6.
[1031] Ficker, 6a,3
[1032] Kolde, 16,9f
[1033] Ficker, 5b,32f
[1034] "Tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus", BS, 83c,14. Interessant nok blir "Tota dissensio" byttet ut med "Sed dissensio" og "paucis" utelatt i revidert utgave av Editio princeps høsten 1531. Sml. BS, XX og 83c note 2.
[1035] Lutheranerne vil gjennom CA fri seg fra bannet og anklagen om heresi og om at de har avskaffet alle gamle skikker og seremonier. De hevder at de står for en lære som verken avviker fra Den hellige skrift eller fra den katolske kirkes lære. Og riktignok har de på egen hand innført reformer i kirkelivet, men de hatt klare bibelske og sjelesørgeriske grunner for det. I første del av bekjennelsen (art. 1-21) dokumenterer de at deres lære samsvarer med Skriften og kirkens gamle tro. Og i andre del (art. 22-28) vender de anklagen om egenrådighet mot motparten og forsvarer de ordningsmessige endringene nettopp som re-former, som tilbakevenden til

Den uttrykkelige todelingen av CA i læreartikler og reformforsvar er et nytt grep i forhold til de såkalte Schwabach-artiklene. Dette kan til en viss grad ha legitimert at Melanchthon har oppgitt å kreve enighet om reformene og i stedet ber om at den lutherske praksis blir tolerert. Mens Schwabach-artiklene når de stempler sølibatskravet som "eittel vordampt Teuffels lere"[1036] og krever at offermessen "fur allen greueln"[1037] blir avskaffet, trekker linjen direkte fra læren til nødvendigheten av reformer, heter det i avslutningen av første hoveddel i CA at om det skulle være noen uenighet om reformene, bør biskopene tåle de lutherske fordi deres lære er i overensstemmelse med Skriften og den katolske kirke.[1038] Men da nattverdutdeling under begge skikkelser, presteekteskap og avskaffelse av privatmessene for Melanchthon og lutheranerne slett ikke er adiafora, blir han i realiteten talsmann for en kirkelig pluralisme, og det desto mer som han åpenbart må ha kalkulert med skinnenighet om antropologien og rettferdiggjørelseslæren.

2.3.3. Fraksjonsteolog blant lutheranerne

Melanchthon stod ikke alene med sitt forlikskonsept, men det viste seg mer og mer at hans diplomati ikke var basert på teologisk og politisk konsens i egne rekker. Alt 21. juni har han opplevd at saken ble tatt ut av hendene på han.

Maximilian Liebmann skisserer en viss drakamp mellom to fløyer av lutherske teologer i Augsburg med Melanchthon og Jonas i spissen for hver sin fløy. Rundt Melanchthon finner vi Urbanus Rhegius og Johannes Brenz. Rundt Jonas finner vi Johann Rurer, Erhard Schnepf og Heinrich Bock.[1039] Dette betød at rådgivere såvel for kurfyrsten av Sachsen (Melanchthon, Jonas) som for markgreven av Brandenburg-Ansbach-Kulmbach (Brenz, Rurer) tilhørte hver sin fløy. Schnepf representerte landgrevskapet Hessen og Bock fyrstedømmet Lüneburg-Celle (den lüneburgske hoveddelen av hertugdømmet Braunschweig-Lüneburg). Rhegius var en framtredende representant for lutheranerne i riksbyen Augsburg. Etter

---

lydighet mot Guds bud og ordning og også til den gamle kirkes praksis. De er seg bevisst at de ikke er alene om kritikken av misbruk i kirken. For så vidt kan de appellere til en bred opinion. I andre hoveddel spiller også den kanonistiske argumentasjonen en stor rolle. Denne strategi og taktikk er tydelig fra den eldste kjente forformen av CA (Na fra ultimo mai 1530) og til bekjennelsen som ble lest opp og lagt fram 25. juni. Det er grunn til å hevde at det særegne i CA som trosbekjennelse sammenliknet med tradisjonen (således det fjerde Lateran-konsils bekjennelse, "De fide catholica", 1215) særlig kommer til uttrykk i art. 4-6 (og art. 20). Læren om rettferdiggjørelse og nådeformidling og om Guds vilje som motivet for gode gjerninger ligger også under den sjelesørgeriske begrunnelse for reformene i art. 22-28.

[1036] WA 30 III RN, 22,13

[1037] Ibid., linje 17

[1038] BS, 83c-d

[1039] Sml. Liebmann 1980, 265-267.272-275. Med et visst forbehold regner Liebmann også Johann Agricola, som fulgte kurfyrsten som predikant, til kretsen rundt Jonas, sml. s. 274. - Maurer KR, 226-229, peker på at Hessen, Nürnberg og Brandenburg-Ansbach-Kulmbach i utgangspunktet var negativt innstilte til biskopenes jurisdiksjon, og at det kursachsiske forlikskonseptet var uklart. - Peters 1997, 16-46, har søkt å bestemme Jonas', Spalatins, Johann Agricolas og Johannes Brenz' roller i Augsburg, særlig med hensyn til arbeidet med Apologien. Han mener at såvel Jonas' som Agricolas' roller er underbelyst i forskningen. Spalatin har stått Melanchthon forholdsvis nær.

overleveringen av CA kom uenigheten mer eller mindre til uttrykk i spørsmålet om de lutherske stender burde tilføye flere artikler, f. eks. om det allmenne prestedømmet, om pavedømmet, om antallet sakrament eller om avlat.[1040] Videre ser en det i forhold til biskopenes jurisdiksjon og om privatmesser. Her er det selve kompromissgrensen det går om.[1041] Det må regnes som sikkert at de to jevnaldrende schwaberne Melanchthon og Brenz[1042] holdt sammen i Augsburg, og at den noe eldre Rhegius[1043] i høg grad var på linje med Melanchthon.[1044]

Melanchthon og Brenz, som begge ønsket forlik med de romerske, har etter 21. juni kjent på at de ble fratatt kontrollen med arbeidet.[1045] Brenz gir i et brev 24. juni uttrykk for den ambivalensen i forhold til de lutherske stendenes bekjennelse, som vi også merker hos Melanchthon:

> "Våre fyrster er særdeles faste i bekjennelsen av evangeliet, og sannelig, når jeg betrakter denne deres store fasthet, rødmer jeg ikke lite fordi vi [teologer] grøsser så mye mer enn de for å tigge den keiserlige majestet, som vi ennå ikke har sett, på grunn av bekjennelsen av evangeliet. Det er kjent hvilke saker (hvem?) jeg taler om. Men jeg frykter for at fastheten hos våre er biskopenes og dertil hele Tysklands ødeleggelse."[1046]

[1040] Sml. MBW 962; Liebmann 1980, 274.

[1041] Sml. Jonas 30. juni? til Luther: "Dominus Philippus optimo animo in hac causa caute et pedetentim ambulat et quam plurima cupit posthaberi paci publici. Et proxime de imperio et iurisdictione episcoporum aliquid rixati sumus, quod apud te sic susurro. Sed hic velis consulere, ne noceat res in omnem posteritatem et nostram postea urat conscientiam. Ich wollt auch, dasz alles das nachgelassen würde, per quod non decederet aliquid Christo; sed non dubito, quin per tuum os Christus, qui per idem os sanctum nobis praedicatus est, revelabit, quid faciendum sit."WAB 5, 428 (nr. 1618,44-49)

[1042] Den schwabiske reformatoren Johannes Brenz (1499-1570), som 27. mai var kommet til Augsburg som teologisk rådgiver for markgrev Georg av Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, stod straks i fortrolig kontakt med Melanchthon. Sml. Brecht 1989, 10; Peters 1997, 38f.

[1043] Liebmann 1980; BBKL 8, 122-134; internettversjon 16.02.1999. Sørtyskeren Rhegius (1489-1541) var en retorisk begavelse og ble av keiser Maximilian hedret som "poeta et orator laureatus" (1517). Han hadde studert under Eck og virket under Fabri i Konstanz før han 1520 ble dompredikant i Augsburg. Nå ble han snart grepet av Luthers lære, og alt 1521 oppgav han sitt embete ved domkirken. Senere vendte han tilbake til Augsburg, og fra august 1524 holdt han regelmessig prekener etter oppdrag fra rådet i den offisielt nøytrale byen. Sommeren 1525 giftet han seg, og jula samme år begynte han å dele ut nattverden under begge skikkelser. Han forlot Augsburg 26. august 1530, gikk i tjeneste hos hertug Ernst og virket for reformasjonen i fyrstedømmet Lüneburg-Celle. Rhegius vendte seg avgjort mot messeofferlæren, og prøvde å bygge bru mellom protestantiske fløyer i nattverdlæren. Således spilte han en rolle da Philipp av Hessen kom til å undertegne CA. Sml. Liebmann 1980, 242-244. At han som prest giftet seg, og som kirkepolitiker engasjerte seg for opphevelse av sølibatskravet, kommer i relieff ved at faren trolig var prest. Ifølge Eck var Rhegius "ain pfäfisch hurenkind", og ifølge Fabri "sacerdotis filius", sml. Liebmann 1980, 70.

[1044] Også Spalatin hellet nok til denne retningen. Sml. Stupperich 1936, 30; I. Höß 1989^2, 342f.345.

[1045] Da det var blitt besluttet å gjøre CA ferdig skrev Brenz - etter alt å dømme litt oppgitt - at saken er tatt ut av teologenes hender, og at fyrstene hører på sine rådgivere så lenge det behager dem: "Usque adeo res tota e nostris manibus nunc exorta est et sita in manibus potentum principum, qui tantisper monitores suos audiunt dum adlubescit." CR 2, 121 (Til Isenmann 21. juni)

[1046] "Nostri principes sunt in confessione Evangelii constantissimi, et profecto, cum tantam ipsorum constantiam considero, rubore suffundor non mediocri, quod nos prae illis mendici Maiestatem Caesaream nondum etiam visam tantopere propter Evangelii confessionem exhorrescimus. Nosti de quibus loquor. Timeo tamen, ne nostrorum constantia episcoporum adeoque totius Germaniae sit devastatio." CR 2, 125 (Til Isenmann 24. juni)

Brenz beundrer fyrstene for den faste bekjennelsen. De har tatt ansvaret for CA - sammen med byene Nürnberg og Reutlingen. Men både Brenz og Melanchthon uroer seg for krigsfaren. De har inntrykk av at det blant kardinaler, fyrster og andre er sterke krigshissere, og de er usikre på om landgrev Philipp av Hessen vil gå sammen med sveitsere og Strassburg om en forkjøpskrig. Når det var så viktig for dem på den ene side å holde Philipp av Hessen unna zwinglianere og strassburgere[1047], og på den andre side å bygge bru mellom lutheranerne og biskopene, var dette motivert både ut fra læremessige og politiske bedømmelser. De så på den indreprotestantiske uenigheten om nattverden som mer skjebnesvanger enn konflikten med de romerske, de ville gå så langt som mulig for å oppnå forlik med de romerske og unngå krig, og de stilte seg avvisende både til forkjøpskrig og til væpnet motstand mot keiseren.[1048]

En tredje teolog på samme fløy var Urbanus Rhegius. Et viktig belegg for dette er hans eget utsagn fra 1539:

> "Under riksdagen i Augsburg i Herrens år 1530, da partene forhandlet, mente herr Philipp og jeg nettopp at enigheten kunne gjenvinnes på tålelig vis dersom biskopene tillot oss å ha den læreform som er overgitt i de profetiske og apostoliske skrifter - å vike fra den er å fornekte Kristus og den erkjente sannheten -, og de i ytre ting tillot oss ekteskap for prester og klosterfolk, vår egen messeskikk og bruk av begge skikkelser i Herrens nattverd, i samsvar med Kristi, Guds Sønns innstiftelse og den første kirkes praksis."[1049]

Melanchthon og Rhegius var altså enige om at det var mulig å gjenopprette enighet mellom biskopene og lutheranerne. Foruten kravet om å få forkynne Skriftens lære, noe Melanchthon mer stilltiende forutsatte, er vilkåra identisk med det Melanchthon med varierende ettertrykk prøvde å oppnå aksept hos de romerske for.

Etter opplesningen av CA måtte Melanchthon som hovedforfatter nærmest oppfattes som representant for alle de stender som hadde undertegnet bekjennelsesskriftet. Melanchthon var den ledende lutherske teologen i Augsburg under riksdagen, men han var ingen ubestridt autoritet og ikke uten videre representativ for alle de lutherske teologene og riksstendene. Han tilhørte en kompromissvillig fløy som gikk inn for en bevisst frontforkorting i kontakt med den romersk-katolske motparten, og som rivaliserte med en annen fløy, som ønsket en

---

[1047] Sml. MBW 924 og 926 (Melanchthon og Brenz 11. juni og etter 12. juni 1530 til Philipp av Hessen); MBW 927.1 (13. juni til Luther); MBW 938.2 (25. juni til Dietrich).

[1048] Sml. Brecht 1989, 28: "Bei der heute vielfach üblichen recht positiven Bewertung der Einigungsbemühungen sollte ehrlicherweise die Motivation durch sekundäre Faktoren nicht außer Betracht gelassen werden."

[1049] "In comitiis Augustanis, anno Domini 1530 cum de partium concordia ageretur, Dominus Philippus & ego ad hunc modum arbitrabamur sarciri posse concordiam aliquo modo tolerabilem, Si pontificij nobis concederent genus doctrinae, in Propheticis & Apostolicis scriptis traditum, à qua recedere, est negare Christum atque agnitam ueritatem, Et in externis coniugium Sacerdotum & Monachorum, Missam more nostro, & usum utriusque Speciei in coena Dominica, iuxta Christi filij Dei institutionem, & primitiuae Ecclesiae praxin." Gjengitt etter Liebmann 1980, 279 n. 434

skarpere profil. Idet jeg støtter meg til Liebmanns undersøkelse vil jeg gå inn på spenningen mellom Melanchthons fløy og Jonas' fløy.

Spenningen synes ikke å komme åpent til uttrykk før i begynnelsen av juli. Utad blir Melanchthon oppfattet som talsmann for de lutherske fyrstene inntil han må innrømme overfor Valdés at fyrstene trekker i en annen retning. Av kildene ser det ut til at fyrstene gir uttrykk for noe mer omfattende krav enn Melanchthon gjør.

Av brevet til kurfyrst Albrecht 03. juni; nürnbergernes rapport 21. juni og Valdés' brev 12. juli ser vi at Melanchthon konsentrerer seg om tre vilkår: 1. nattverd under begge skikkelser, 2. presteekteskap, 3. avskaffelse av privatmesser (Valdés' brev 12. juli nevner presteekteskap før communio sub utraque). Melanchthon synes å ha vært på vikende front når det gjelder messens kanon. Det kan en ane av brevet til Albrecht sammenholdt med det totale fravær av krav om reform av messekanon. Ekteskap for klosterfolk synes å være en salderingspost. Bare nürnbergerne nevner det sammen med presteekteskap ("von der pfaffen und Mo(e)nch Ehe"), ellers er det et fraværende krav, selv om keiseren gjennom Valdés uttrykkelig skal ha spurt "hva de krever når det gjelder munker og nonner"[1050].

Går vi ut fra først og fremst det Campeggio melder 26. juni, men også det Venezias sendemann Nicolò Tiepolo 19. juni, Mantovas sendemann Antonio Bagaroto 22. juni[1051] og den venezianske kronikøren Marino Sanuto mener er de lutherske krav, er bildet et annet. Men her er det tale om lutheranerne som sådan. Campeggio, som sender sin depesje etterat CA er lagt fram, regner naturlig nok med at de lutherske stendene står bak krava, og Tiepolo og Bagaroto regner med fyrstene. Sanuto taler om predikantene, og Liebmann tillegger dette stor betydning som uttrykk for at de lutherske teologene med Melanchthon som den toneangivende stod sammen.[1052] Men Sanuto ekserperte Tiepolos depesjer, og det ikke alltid så nøyaktig. I den grad Tiepolos depesjer er overlevert, slik som i dette tilfellet, kan Sanutos ekserpter i høgden brukes som en slags tekstkritisk kontrollinstans i forhold til avskriftene av depesjene.[1053]

Campeggio, Tiepolo, Bagaroto (og Sanuto) regner alle med fire lutherske krav. Det dreier seg om de tre vi kjenner fra Melanchthon samt omdisponering av kirkegodset.[1054] Campeggio regner riktignok ikke det siste som et direkte vilkår, i stedet oppgir han et generalkonsil som det fjerde kravet. Konsilkravet kommer til uttrykk i fortalen til CA. Skulle ikke forhandlingene i Augsburg gi et tilfredsstillende resultat, må splittelsen behandles av et allment, fritt, kristent konsil. Når det gjelder kirkegodset, omtaler Campeggio dette nærmest som salderingspost: "Videre taler de om å oppheve kirkegodsene, noe som vil være å ruinere hele den kirkelige stand. Men jeg er opptatt av at de skal vike unna i dette."[1055] Ikke bare kirkegodset, men også messeformen har de lutherske stendene vært mer opptatt av enn

[1050] "quid volunt de Monachis" CR 10, 129
[1051] Referert i Sanuto 53, 326.
[1052] Liebmann 1980, 270
[1053] Sml. von Walter i DT, 21-28. Von Walter mener da også at det beror på en skjødesløshet når Sanutos ekserpt har predikantene i stedet for fyrstene, DT, 39 n. 1.
[1054] Von Walter har vel vist at Tiepolo er best informert når han holder seg til informasjon fra Campeggio eller hans kanselli, sml. DT 28ff om Tiepolos depesjer som historisk kildemateriale. Men jeg kan ikke følge v. Walter, som prøver å tolke Tiepolos rapportering om at lutheranerne stiller krav om omdisponering av kirkegodset som en misforståelse basert på veneziansk kjøpmannsmentalitet og rykter; sml. DT, 36f. Også Campeggio er inne på dette kravet, og vi må kunne skjelne mellom stendenes krav og Melanchthons forhandlingskonsept.
[1055] "Ancora dicono di levar li beni alli ecclesiastici, che saria la ruina de tutto'l stato ecclesiastico. Tamen intendo, quod in hoc cedent." ND 1, 1E, 70 (nr. 18; til Salviati)

Melanchthon var. Ifølge Campeggio krever de reform av messekanon og mange seremonier, uten at han foreløpig kan redegjøre nærmere for det (forståelig nok så defensiv som Melanchthon har vært).[1056] Tiepolo er mer konkret: "for det tredje at messen ble reformert, da noen mente at de skulle fjerne alle ting som er lagt til av pavene og andre, at de ikke skulle bære fram hostien til offer fordi Kristi legeme etter deres mening verken billedlig eller legemlig er i den"[1057] Tiepolo synes altså å ha oppfattet at de lutherske avviser frambæring av Kristi legeme som offer for levende og døde, men tror at dette kommer av at de nekter realpresensen i elementene. Bagaroto sier ganske enkelt: "at endel ting i messen ble endret"[1058]. Sanuto nevner kravet om messereformer dels sammen med avskaffelsen av sølibatskravet, dels som egen sak. Han regner med at kravet om aksept av ekteskap ikke bare gjelder prester, men også klosterfolk, men det er kanskje noe han selv har tenkt.[1059] Det er nokså tydelig at både Melanchthon og de lutherske stender har prioritert ekteskap for menighetsprester, dels for å unngå prestemangel, og vel dels fordi det kanonistisk sett kunne behandles mer pragmatisk enn fritak fra munke- og nonneløfter. Melanchthon synes imidlertid å ha kommet sterkere tilbake i dette stykket etterat CA var blitt kjent (sml. 2.3.4.).

Vi står da tilbake med det klare inntrykk at Melanchthon er på linje med de lutherske stender når han prioriterer aksept av evangelisk nattverdutdeling og presteekteskap, men at han er mer defensiv enn stendene når det gjelder messereformer, slik at han trekker seg tilbake til aksept for avskaffelsen av privatmessene. Helt representativ er han altså ikke. Fullføringen, opplesningen og overleveringen av CA står i spenning til hans reduksjonistiske linje.

Konturene av en annen fløy teologer aner vi fra slutten av juni måned. Jonas setter oss på sporet. Han skriver til Luther:

> "Kansleren og vi andre har rådet fyrstene til å gå til keiseren og i korthet gi han summen av læren og si hvor de kan vike, og hvor ikke. Herr Philipp setter opp artikler, som vi vil gå gjennom her, og som deretter vil bli sendt deg forat du skal se gjennom dem og selv sette dem opp. Slik jeg ser det, vil jeg be deg, min høgt elskede far, for Jesu Kristi skyld, at du er påpasselig med det, for det blir forhandlet om den største sak. Du er nemlig Israels vogn og dens kusk, deg har Herren skjenket en framragende gave framfor andre. I beste hensikt går herr Philipp i denne saken varsomt omkring med små skritt og ønsker at mest mulig

[1056] "El terzo: che si deggia correggere il canone de la messa et molte cerimonie, ma ancora non intendo il particolare circa ciò." ND 1, 1E, 70 (nr. 18) – I CA 24 blir forestillingen om Kristi lidelse som fyllestgjørelse bare for arvesynden og messen som "oblatio pro cotidianis delictis, mortalibus et venialibus" og som " opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato" avvist som privatmeninger (opiniones), om enn ganske utbredte. Samtidig påstår artikkelen at de lutherske menigheter holder fast ved omtrent alle messens seremonier (!), om de enn bruker noen salmer på folkespråket.

[1057] "la terza, che si reformasse la messa, parendo ad alcuni, che se hauesse a rimouere tutte le cose aggiunte da Pontifici et da altri, che l'hostia non si deuesse offerire in sacrificio per non essere in essa (come tengono) il corpo di Christo, senon in figura et non in carne" DT 47,9-14

[1058] "che si mutasse alcune cose de la messa" Sanuto 53, 326

[1059] "secondo, che li preti et frati possano tutti tuor moglie, et si referma la messa removendo le cosse agionte da pontefici et da altri; tertio, che l'hostia non se debbi offerir in sacrificio per non esser in essa, come se tien, el corpo de Christo se non in figura et non ..." (DT, 47 apparat); sml. DT, 21f.

> blir satt til side for den allmenne fredens skyld. Og vi trettet nettopp noe om biskopenes styre og jurisdiksjon, og det hvisker jeg til deg på denne måten. Men her vil du gi oss råd, så det ikke skal skade saken for all ettertid og senere pine vår samvittighet. Jeg skulle også ønske at alt ble oppgitt som kan bli oppgitt uten at en tar noe steg bort fra Kristus; men jeg tviler ikke på at Kristus, som gjennom din munn er blitt forkynt for oss som hellig, gjennom den samme munn vil åpenbare hva som bør bli gjort."[1060]

Den kursachsiske kansleren (sannsynligvis seniorkansler Brück) og andre mener at de lutherske fyrstene må ta et initiativ til å sette keiseren inn i hva de lærer, og trekke opp kompromissgrensen.[1061] Umiddelbart kan "vi andre" oppfattes som alle andre rådgivere for de lutherske fyrstene, teologiske og politiske. Men innholdsmessig er det tale om det råd som Jonas, Rurer, Schnepf og Bock gav sine fyrster i en betenkning av 28. juni.[1062] Gjennom CA er det blitt tydeligere hva de lutherske lærer. Skal en nå søke "vereinigung und concordien", er det ønskelig å få fram at "die haubtsach auf etliche gewisse artickel gefast steet, do man christlich (---) nicht nach lassen noch weichen kan. Auch widerumb mochten die widersacher etliche artickel gross achten, do man, on fare des gewissens, wol nachgeben vnd weichen kan."[1063]

De fire råder sine fyrster til å finne ut hvor de kan gi etter, og hvor de ikke kan gjøre det, og så presentere en "suma des gantzen handels" for keiseren slik at han skjønner hva fyrstene for sin samvittighet og sjelenes frelse holder fast ved. Ettersom de fire underskriverne representerer hvert sitt fyrstedømme, *kan* i og for seg også Melanchthon ha stått bak brevet selv om han ikke har underskrevet det, og de artikler han stiller opp, kan være ment som et forarbeid for fyrstenes rådslagninger. Men det *kan* også være at Melanchthon vil komme kolleger og fyrster i forkjøpet med et reduksjonistisk utkast. I latent spenning til dette avviser så firemannsgruppa å tilsløre eller å forhandle om noe som er avgjort ved Guds befaling.[1064] Det er også

[1060] "Cancellarius et nos alii consuluimus pricipibus, ut adeant Caesarem et exponant ei breviter doctrinae summam, in quo cedere possint, in quo non. Dominus Philippus conscribit articulos, quos hic conferemus, qui et mox transmittentur tibi, ut revideas atque ipse conscribas. Quod ad meam sententiam attinet, rogo te, mi carissime pater, per Iesum Christum, ibi advigiles, quia agitur de re maxima. Tu enim currus Israël et auriga eius, te Dominus dotavit excellenti dono prae aliis. Dominus Philippus optimo animo in hac causa caute et pedetentim ambulat et quam plurima cupit posthaberi paci publici. Et proxime de imperio et iurisdictione episcoporum aliquid rixati sumus, quod apud te sic susurro. Sed hic velis consulere, ne noceat res in omnem posteritatem et nostram postea urat conscientiam. Ich wollt auch, dasz alles das nachgelassen würde, per quod non decederet aliquid Christo; sed non dubito, quin per tuum os Christus, qui per idem os sanctum nobis praedicatus est, revelabit, quid faciendum sit." WAB 5, 428 (nr. 1618,37-51; 30. juni?)

[1061] Maurer KR, 232, tar da trolig feil når han mener at Brück var med å på stanse initiativet. Derimot har han sannsynligvis rett i at Melanchthon var imot.

[1062] BWJ, 165-167

[1063] BWJ, 166. - Maurer KR, 232 n. 57 legger til grunn at betenkningen vil slå ring om CA 22-24, som artikler det ikke skal forhandles om, og han spør: "Ist das eine Spitze gegen Melanchthon, dessen Namen unter den Unterzeichnern seltsamerweise fehlt?!". Sml. også Liebmann 1980, 273f.

[1064] "Ob aber hir widerumb mocht ein bedencken furfallen, als solt es nicht wohl zu thun sein, gegen den widersachern sich so weit an tag vnd so gantz bloß zugeben, so hat es doch mit diesem hohen handel den glauben berurend nicht die meinung. Dann, die so christlich faren wollen, mussen doch der artickel eigentlich

påfallende hvor inntrengende og retorisk Jonas blir når han ber Luther om å gå kritisk gjennom det Melanchthon stiller opp. Noen åpen konflikt med Melanchthon ønsker han riktignok ikke. Melanchthon handler i beste hensikt, og det er i fortrolighet Jonas forteller om den tretten de hadde om biskopenes stilling. Men skal Melanchthons votum bli avgjørende, kan lutheranerne komme til å gå med på for mye, med lagnadstunge følger. Jonas appellerer derfor til Luther om å ta ledelsen.[1065]

09. juli blir de lutherske fyrstene spurt om de vil la det være med de artikler som er framlagt i CA, eller om de har mer å legge fram.[1066] Dagen etter svarer de at CA er "eine gemeine Confession und Bekennnisz", som viser at lutheranerne ikke har innført noen ukristelig lære, men forkynner til frelse for sjelene. Så har de da også konsentrert seg om noen få misbruk som er tyngende for samvittigheten. Med det som er sagt, er enhver praksis som er i strid med CA's artikler eller med grunnene for disse artiklene, avvist. I de forhandlinger som keiseren har stilt i utsikt, må alt prøves på Guds ord. Skulle det være behov for det, vil en ut fra Guds ord redegjøre nærmere for sin posisjon.[1067]

Forut for dette svaret, som skal være ført i pennen av Melanchthon[1068], og som både ligger i forlengelsen av og uttrykkelig refererer til CA's etterord, ser det ut til å ha vært *en viss drakamp* mellom Jonas' og Melanchthons fløy. Ett notat går inn for å trekke den slutningen at biskopene er antikrister og forkaste all lære og alle bestemmelser som er i strid med Skriften, og som vanhelliger og ødelegger bruken av sakramentene.[1069] Selv om forfatteren ikke vil stille opp flere artikler, vil han en skjerping av profilen, ikke noe forhandlingsrom. Melanchthon tar i et annet notat[1070] til orde mot å komme med nye artikler og hevder at den avlagte lærebekjennelsen implisitt refser alle misbruk som strir mot læren.[1071] Skulle de lutherske etterpå komme med sterkt kontroversielle artikler, kunne motstanderne tenke at de nå begynner å røpe et ukjent antall skadelige villfarelser.[1072] Det er ingen grunn til å stille opp forhatte og unødvendige artikler, som mer hører til i teologiske disputaser enn i prekener.

Melancthons syn slo igjennom. Sammen med Jonas og Johann Agricola avgav han en betenkning der de fraråder å legge fram flere artikler all den stund motparten

---

vnd bestendiglich gefasst vnd gewiß sein, die gotlichen vnuerrucklichen beuelh haben vnd keyn handel leiden mugen." BJW, 166

[1065] Det samme gjør Melanchthon, MBW 940.1 (26. juni); MBW 942.1 (27. juni). 15. juli setter Luther foten ned. Han mener at teologene ikke har mer å forhandle om på riksdagen, MBW 975 (til Melanchthon og andre).

[1066] Walch^2 16, 888 (nr. 968; fra Spalatins annaler)

[1067] CR 2, (183-)184-185 (nr. 776)

[1068] Sml. CR 2, 183.

[1069] CR 2, (180-)181 (nr. 773). Bretschneider (CR 2, 181) gjetter på Johann Agricola som forfatter. Sml. Maurer KR, 235.

[1070] MBW 962. Betenkningen skal ha vært ført i pennen av Melanchthon (CR 2, 182), MBW regner med at flere står bak.

[1071] "In der uberanttwortten bekentniß sind ohngefehrlich verfasset alle stucke, so nötig sind. Darumb ex contrario sensu alle mißbreuche der lahr enrgegen de facto et re ipsa auch damit gestrafft sindt, und ist nicht noth, auch unmuglich, alle in sonderheit zu specificieren." MBW 962,6-10 (1. Fassung)

[1072] Sml. flertallsstendene 26. juni, som undret seg over at lutheranerne la fram så få artikler, og mente at de før hadde holdt på mange fremmede lærdommer, Tetleben, 78.

ikke har svar på CA.[1073] Motparten kunne ta det negativt opp om CA ikke skulle være tilstrekkelig. I en replikk vil en langt bedre kunne gå inn på motangrep som måtte komme.[1074]

Liebmann hevder at Melanchthon-fløyens kompromisskonsept framgår av tre dokumenter fra begynnelsen av juli: En betenkning for kurfyrsten og et brev og et notat til Campeggio.[1075] Vi støter imidlertid straks på et dateringsproblem. Betenkningen for kurfyrsten[1076] er udatert, men Bretschneider mener at den utvilsomt er blitt til under riksdagen i 1530, nærmere bestemt omkring 03. juli.[1077] Honée vil også datere betenkningen til en av de første dagene av juli og mener at den forholder seg til det notatet Melanchthon gav Campeggio 05. juli, som plan til utførelse.[1078] Maurer mener derimot at dokumentet forutsetter forhandlingen med Campeggio, og setter det derfor til tida etter 08. juli.[1079] Til forskjell fra disse dateringene opererer Clemen og Scheible / MBW med året 1532.[1080] Scheible finner ikke å kunne innordne betenkningen nøye i riksdagshistorien i 1530, og den er faktisk blitt oppbevart i Weimar som et aktstykke i samband med fredsforhandlinger i Schweinfurt og Nürnberg i 1532. Det siste momentet tør være avgjørende. Vi må anta at betenkningen er av atskillig senere dato enn juli 1530. Innholdsmessig dreier det seg imidlertid om et kompromiss- og forhandlingskonsept som har røtter i 1530, Melanchthons "schon 1530 verfolgten Minimalbedingungen", som Scheible uttrykker det[1081]. Betenkningen kan altså ikke brukes som belegg for at Melanchthon i juli 1530 er villig til nærmest å innskrenke forliksforhandlingene til to krav, nemlig communio sub utraque og ekteskap for prester og klosterfolk. Vi står da igjen med Melanchthons brev til Campeggio 04. juli og notatet neste dag.

2.3.4. Kontakt med legaten Campeggio

De positive signalene som kom fra romersk-katolsk side etter opplesningen av CA[1082] kan nok ha styrket kjenslen på luthersk side av å være læremessig enig med

[1073] MBW 961. - Liebmann 1980, 274, trekker det derfor langt når han skriver: "Auch in der Frage, ob über die in der CA bereits aufgeführten "Mißbräuche" hinaus weitere nachzureichen seien, und, wenn ja, welche, war man sich im reformatorisch-lutherischen Lager keineswegs einig."
[1074] Sml. også MBW 976 (betenkning 16. juli 1530 for kurfyrsten); om denne sml. N. Kuropka 2002, 227.
[1075] Liebmann 1980, 274f.
[1076] MBW 1245
[1077] CR 2, 162
[1078] Honée 1972/73, 25
[1079] Maurer KR, 235 n. 65.
[1080] WAB 6, 331 (vedlegg til nr. 1944); MBW 1245
[1081] MBW Reg, 2, 68. Sml. betenkningen med Melanchthons brev til Luca Bonfio 04. august 1530 (MBW 1010).
[1082] Erkebiskop Matthäus Lang av Salzburg skal privat ha sagt: "vellem utramque speciem, coniugium libera esse, vellem Missam reformatam esse, vellem libertatem in cibis et aliis traditionibus esse, et totum ordinem sic stare; sed quod unus angulus debet nos reformare omnes, hoc est turbare pacem, hoc non est ferendum." WAB 5, 427f (nr. 1618,30-36) (Jonas 30. juni? til Luther). Kreß og Volkamer skriver 28. juni heim til Nürnberg at biskop Christoph von Stadion (1478-1543) av Augsburg har opptrådt uredd i fyrsterådet og sagt at "ehe er wollt, dasz man unvertragen abscheiden sollte, wollt er ehe die zween Artickel von beeder Gestalt des Sacraments und der Priester Ehe nachgeben; und ob es noth wa(e)re, u(e)ber das noch mehr zu thun, sollt zu Erhaltung Friedens und Einigkeit an ihm auch nicht erwinden (heller ikke stå på han)", CR 2, 150. Mange fyrster skal ha mislikt dette "und gleichsam dafu(e)r achten wollen, als ob er auch Lutherisch wa(e)re" (ibid.). Jonas forteller at biskopen privat skal ha sagt at CA er den rene og skjære sannhet, og at han i riksdagen skal ha protestert mot råd om å gå

den romersk-katolske kirke. Ifølge en (triersk?) kilde var biskopen av Augsburg og erkebiskopene av Mainz og Köln "mehr dem Widerteil zugeneigt, denn den Katholiken".[1083] Likevel råder det stor uvisshet om den videre behandlingen av religionssaken når Melanchthon i begynnelsen av juli setter seg i forbindelse med pavens og kuriens utsending. Melanchthon hadde to møter med Campeggio i løpet av få dager: 05. og 08. juli.

Den rettslærde kardinalen Lorenzo Campeggio (1474-1539) var en erfaren diplomat.[1084] Han var kardinalprotektor for Tyskland[1085] og hadde inngående kjennskap til tyske forhold. Melanchthon hadde på forhånd foretrukket nettopp Campeggio som pavestolens representant under riksdagen framfor kardinal Cajetan.[1086] Lite visste han da om at Campeggio gikk inn for en hard linje overfor protestantene. I en betenkning for Karl 5.[1087] hevder legaten at undertrykkelsen av protestantismen må ha høgste prioritet. Etter å ha fått et inntrykk av lutheranernes forhandlingsvilje ble han imidlertid langt mer imøtekommende.[1088]

Gerhard Müller og Eugène Honée har undersøkt Campeggios rolle i forhandlingene i Augsburg.[1089] Mens Müller finner at legaten veksler mellom en hard linje overfor lutheranerne og et ønske om en forhandlingsløsning[1090], mener Honée at bak skiftende taktikk ligger det en enhetlig strategi, nemlig å manøvrere på en slik måte at paven kan holde konsilkravet fra livet[1091]. Müller mener at pavens og Campeggios politikk ikke bare gikk ut på å unngå et konsil, men også å stoppe reformasjonen[1092], mens Honée regner med at den pavelige politikken i utgangspunktet har kalkulert med konsesjoner til

---

brutalt fram. "Dicitur Episcopus Augustanus in privatis colloquiis huiusmodi vocem edidisse: "illa, quae recitata sunt, vera sunt, sunt pura veritas; non possumus inficiari!" WAB 5, 427 (nr. 1618,13-15); "Episcopus Augustanus dicitur in senatu etiam reclamasse consiliis saevitiae." Ibid. linje 30f. Melanchthon bekrefter at Stadion sammen med erkebiskop Albrecht og hertugen av Braunschweig støtter de lutherske. "Neque tamen hi valde pugnant." MBW 948,9f (til Luther 30. juni).

[1083] Sml. Schmauch 1956, 134 med referanse. - 20. juli skriver en ukjent protestant at disse tre kirkefyrstene "halb evangelisch sind, möchten leiden, daß man sie zu weltlichen Fürsten mache; wären sie alle wie die drei, so käme man gut mit ihnen aus." Hassenkamp: "Hessische Kirchengeschichte der Reformation", Marburg 1852, I, 270; her sitert etter Schmauch 1956, 137

[1084] Sml. Gerhard Müller i ND 1, 1E, XLVII-LXXIII.

[1085] ND 1, 1E, LI. Kardinalprotektor var han også for England og Irland, ibid. LVIIf, sml. n. 81.

[1086] MBW 899.6 (til Luther 04. mai) - Alt 1524 hadde Melanchthon vært i kontakt med Campeggios sekretær Friedrich Nausea og skrevet til kardinalen at Luther lærte hva samvittigheten må ta sin tilflukt til, men var ikke fiendtlig mot menneskelige tradisjoner i og for seg, MBW 324; sml. ND 1, 1E, LXII; Maurer 1969A, 445.

[1087] ND 1, 2E, 457-469 (nr. 1a; 08.? mai 1530)

[1088] Sml. ND 1, 1E, 70 (nr. 18; Campeggio 26. juni til Salviati)

[1089] Sml. Müller: "Um die Einheit der Kirche. Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530" (art. 1965); Müller 1969; Müller: "Kardinal Lorenzo Campeggio, die römische Kurie und der Augsburger Reichstag von 1530" (art. 1972); Honée: "Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana" (art. 1969/70); "Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530" (art. 1972/73); "Kontinuität und Konsistenz der katholischen Concordiapolitik während des Augsburger Reichstages 1530" (art. 1997).

[1090] Sml. Müller 1969, 104: "Man hat ihn [Campeggio] gerne für einen eindeutig festgelegten Mann gehalten und muß nun angesichts seiner Briefe feststellen, daß Härte gegenüber den Lutheranern mit Hoffnung auf eine baldige Beseitigung der Glaubensstreitigkeiten abwechseln konnte."

[1091] Honée 1969/70, 147.156

[1092] Müller 1972, 135f (= Müller 1989, 196f)

lutheranerne[1093]. Å drøfte slike bakenforliggende spørsmål ligger imidlertid på sida av min undersøkelse.

Hvilken myndighet Campeggio som legat hadde, er uklart. Det at han sendte forhandlingsforslag til Roma, og at de ble realitetsbehandlet der, kan tyde på at han ikke hadde fullmakt til selv å gi konsesjoner, men var avhengig av kurien. I et negativt svar 13. juli får han beskjed om at han kan dekke seg bak kurien.[1094] Overfor Melanchthon gav han imidlertid inntrykk av å ha myndighet til å gå med på nattverdutdeling under begge skikkelser og presteekteskap.[1095] Dette kan neppe avfeies som et spill for å lokke bort fra tanken om et konsil.[1096] Legasjonsrettslig skjelner en mellom legati a latere, legati missi (nuntii) og legati nati. Legatus a latere hadde svært vide fullmakter. De andre grupper var henholdsvis utsendte og faste representanter for paven, men med begrensede fullmakter.[1097] 16. mars 1530 var Campeggio utnevnt til legatus de latere hos keiseren.[1098] Med andre ord skulle det stemme at han hadde myndighet til å treffe sine egne avgjørelser innenfor rammene av den romersk-katolske kirkes lære og kirkeforfatning og det som måtte være av instruks[1099]. Når han likevel tok sin tilflukt til kurien, var det vel mer for å vinne tid og ha ryggdekning.[1100]

Melanchthon hadde møtt velvilje både hos keiseren og hos pavens legat da han la fram sin forliksskisse for Valdés. Men da de lutherske stender bestemte seg for å legge fram CA, kjente Melanchthon det slik at religionssaken ble tatt ut av hendene på han. Nå hadde lutheranerne i realiteten stilt seg åpne for å få prøvet sin lære av motpartens teologer, og teologene ble overvåket av pavestolens representant. De var i gang med å forberede et svar på CA. Selvsagt har Melanchthon i slutten av juni hatt visse forhåpninger til de positive signalene etter opplesningen av CA. Og den enkleste forklaringen på at Melanchthon tar kontakt med Campeggio, er vel at han vil påvirke arbeidet med svaret. Men Tiepolo antyder en annen forklaring. Han

---

[1093] Honée 1969/70, 148

[1094] ND 1, 1E, 80 (fra Salviati). - Honée 1969/70, 157, er overbevist av Tiepolos depesje 11. juli "dass der Legat nicht eigenmächtig definitive Entscheidungen hinsichtlich des Laienkelches und der Priesterehe fällen konnte." Sml. "Et se da Roma uiene ordine, che si consenti pur qualche cosa di quelle poche petitioni fatte dal Melanchthone per nome di loro Lutherani, ..." DT, 58

[1095] MBW 958,6f: "Ait se posse concedere usum utriusque speciei et coniugium sacerdotibus." (08. juli til Dietrich); sml. MBW 959,6: "tametsi quarundam rerum relaxandarum potestatem habeat"

[1096] Contra Müller 1972, 139 (= Müller 1989, 200).

[1097] Taranger 1917, 25f. Forskjellen i forhold til en nuntius kommer pekuniært til uttrykk ved at nuntius vanligvis hadde en månedlig utgiftsgodtgjørelse på 120 scudi, mens Campeggio skulle få 525 scudi, ND 1, 1E, LXXIIf.

[1098] ND 1, 1E, 1f; Gussmann I, 1, 249,17; sml. Tetleben, 78: "cardinali Campegio legato de latere". I prinsippet gjaldt legasjonen ikke bare Karl 5.'s territorier, også Danmark, Norge og Russland er blant de land som eksplisitt er nevnt, Gussmann I, 1, 249; ND 1, 1E, 2.

[1099] Instruks for Campeggios legasjon 1530-32 er ikke funnet. Honée 1969/70, 157-159, har gjettet på at han likevel hadde en instruks. Müller 1972, 135 (= Müller 1989, 196) tviler på at det har eksistert noen. "Wer hätte ihn belehren sollen? Es gab in Rom unter den Kardinälen und Prälaten keinen besseren Deutschlandkenner als Campeggio." Men generelt hørte kampen mot protestantene til Campeggios oppdrag, sml. brev 28. mars 1530 fra pave Clemens 7., ND 1, 1E, 17f.

[1100] Taktikken med å trekke ut tida og dekke seg bak kurien skulle Campeggio ellers følge under sitt forrige store diplomatiske oppdrag, da han 1528-29 var i England for å undersøke Henrik 8.'s ekteskapssak, ND 1, 1E, LXVI-LXVIII.

mener å vite at keiseren gjennom hard kritikk av Philipp av Hessen har satt lutheranerne under press, og at de begynner å bli ydmyke og ettergivende. Med den innstillingen har Melanchthon henvendt seg til legaten, og kirkegodset er det nå snautt tale om.[1101] Tiepolo hevder uttrykkelig at da Melanchthon, den fremste i anseelse og autoritet blant de lutherske lærerne, skrev brev til Campeggio, skjedde det på vegner av hele den lutherske fraksjonen.[1102] En må medgi at tonen i Melanchthons brev ikke motsier Tiepolos oppfatning av situasjonen. Men diskusjonen mellom keiseren og Philipp av Hessen var neppe så skremmende som Tiepolo ville ha det til. Keiseren slo seg til ro med landgrevens forklaringer både når det gjaldt sakramentlæren og Pack-striden[1103], men var ikke blid for at han hadde satt Worms-ediktet til side. Som romersk keiser forlangte han lydighet i religionssaken.[1104]

En må prøve å forstå brevet til Campeggio *på bakgrunn av det som skjer på riksdagen*. Alt 26. juni, dagen etter opplesningen av CA, anbefalte de romersk-katolske stendene keiseren å sende CA til prøving hos lærde, gode og fredelig sinnede teologer[1105], og å la Campeggio få CA på latin forat også han skulle gi råd om hva en skulle gjøre. I den grad CA omhandler misbruk som ikke direkte angår troslæren, ville de ha dette drøftet av rettslærde.[1106]

Også Campeggio ytret seg. Til tross for legatens giktsmerter, som ellers i stor utstrekning holdt han i hans herberge, innfant han seg hos keiseren og avgav sitt votum.[1107] Målet måtte være å vinne protestantene tilbake til den romerske kirke. For å oppnå det, skulle en gå varsomt og vennlig til verks. Keiser eller legat skulle gi en gruppe lærde og fromme menn i oppdrag å imøtegå CA, og ikke minst påvise uoverenstemmelse med Konstanz-konsilet. Søkelyset måtte også rettes mot tidligere utsagn av lutherske forkynnere. Og dersom lutheranerne ikke godtok imøtegåelsen, men appellerte til et konsil, måtte det være et vilkår for appellen at de opphevet reformene.

Søndag 03. juli var det et møte om religionssaken mellom keiseren og de lutherske fyrstene. Valentin von Tetleben, prokurator for kurfyrst Albrecht, noterer i sin protokoll at han ikke vet om det kom noe ut av det.[1108] Men dagen etter skriver Melanchthon til Campeggio om hvor lett han mener det bør være å komme til et

---

[1101] DT, 55-57 (depesje 06. juli); sml. ibid. 40. Nürnbergs utsendinger beretter utførlig om samtalen 01. juli mellom Karl 5. og Philipp av Hessen, CR 2, 165-167 (06. juli).

[1102] "Per cioche Philippo Melanchthone, homo molto dotto et da tutti nelle lettere stimato assai, primo di authorità et existimatione tra tutti questi Dottori Lutherani et dal Duca di Saxonia molto favorito et quivi condutto per sostenere la opinione loro, scrisse terzo giorno una epistula molto humile in nome di tutti i suoi al Reuerendissimo Legato" DT, 56,8-14

[1103] Sml. n. 897.

[1104] CR 2, 167

[1105] "nonnullis doctis viris theologis probis et bonis et pacis studiosis et qui non invidiose res tractarent", Tetleben, 78; sml. CCA, 25.

[1106] "Verum articuli exhibiti, quantum concernunt abusus alios preterquam in fide, doctis aliquibus essent committendi canonistis et aliis practicis, qui illa discuterent et examinarentur, quid agendum esset vel non." Tetleben, 78

[1107] Von Walter 1930, 56f; CCA, 25f

[1108] Tetleben, 81

forlik, og 05. juli ber keiseren flertallstendene ta standpunkt til hvordan religionssaken videre skal behandles[1109]. Prinsipalt vil keiseren bli anerkjent som voldgiftsdommer som avgjør saken når flertallsstendene ved hjelp av Skriften har avvist CA. Skulle en subsidiært stille lutheranerne et generalkonsil i utsikt, må de oppgi reformene og etterleve Worms-ediktet.[1110] Men keiseren vil også trekke pavemakten inn for å rette på misbruk, ikke fordi de lutherske fyrster begjærer det, men for hele kristenhetens skyld.

Dersom nå de lutherske fyrstene 03. juli oppfattet at Karl ville at CA's læreartikler skulle behandles av rike og keiser, mens legaten skulle behandle misbruk, er det ikke utenkelig at de bad Melanchthon gripe initiativet overfor Campeggio. Det kan også bidra til å forklare at han i kontakten med legaten konsentrerer seg om reformkrav og ikke om lære. Om læren påstår han: "Vi har ikke noen læresetning som avviker fra den romerske kirke."[1111] Men er han dessuten klar over at Campeggio overvåker arbeidet med gjennomgåelsen av hele CA, er det desto viktigere for han å poengtere nettopp dette. Melanchthon ser på Campeggio som voldgiftsdommer (disceptator)[1112].

I forkant av det første møtet med Campeggio hadde Melanchthon skrevet et brev til legaten[1113], som ble drøftet mellom adressat og avsender i et møte 05. juli.[1114] Under møtet har Melanchthon også sagt at han vil legge fram en redegjørelse for de tre krav han konsentrerer seg om.[1115] Det må han ha gjort alt samme dag.[1116]

2.3.4.1. Brev til Campeggio 04. juli 1530

Melanchthons brev til Campeggio[1117] begynner og slutter svært retorisk og med hedrende omtale av adressaten (captatio benevolentiae) i et forsøk på å binde han til en fredelig politikk overfor lutheranerne. Fred og enighet (pax atque concordia)

[1109] Tetleben, 81f

[1110] Maurer KR, 232f, setter Melanchthons brev til Campeggio i samband med denne truende muligheten. "Während der Kaiser und maßgebliche altgläubige Fürsten mit der Forderung drohten, es müßten bis zum Konzil alle kirchlichen Änderungen rückgängig gemacht und alles in den vorigen Stand zurückversätzt werden, knüpfte Melanchthon mit dem päpstlichen Legaten Verbindungen an."

[1111] "Dogma nullum habemus diversum ab ecclesia Romana." MBW 952,18f

[1112] MBW 952,9f

[1113] MBW 952

[1114] Alt 05. juli sendte Campeggio brevet til Roma ("Philippo Melantone mi scrisse una lettera che sarà qui alligata." ND 1, 1E, 76). 06 juli kan Tiepolo sende heim til Venezia en kopi av Melanchthons brev, og han sier at det er skrevet "i forgårs", sml. DT 56,12-15: "scrisse terzo giorno [i forgårs (MWA 7/2, 198 n. 10)] una epistula molto humile in nome di tutti i suoi al Reuerendissimo Legato, la copia dellaquale mando alla Sublimità Vostra per informatione sua a queste inclusa".

[1115] "Dipoi hoggi a lungo è stato con esso meco et mostra haver molto desiderio di qualche bona concordia per la quiete di quella natione. Lui si riduce alli tre articoli come altre volte scrissi. Mi darà in scriptis tutto ciò che desiderano circa essi, aciò che meglio mi possa resolvere ...." ND 1, 1E, 76

[1116] Atskillig lengre ute i samme depesje (av 05. juli) som omtaler brevet og drøftingen, rapporterer nemlig Campeggio: "Melanchthon mi ha portato una scritta circa questi punti che desidererariano [= desiderano], de la qual ne mando copia. Se parerà a S. S^{tà} di farla consultare et mandarmi il parere di quelli eccelentisssimi theologi, stimo venirà a tempo ..." ND 1, 1E, 78

[1117] Vi må gå ut fra at brevet er skrevet 04. juli og tatt med til møtet, om det da ikke også er sendt på forhånd (så Wengert 2001, 465: "Melanchton's letter bore fruit immediately. The next day he received an audience with Campeggio, …").

framstilles som et felles ønske for begge parter. De lutherske vil gå med på ethvert tålelig vilkår. Melanchthon holder på at det læremessig ingen uoverensstemmelse er. Tvert imot forsvarer de lutherske "alle den romerske kirkes læresetninger". Lutheranerne gjør felles sak med den romerske kirke og tar avstand fra grupperinger med avvikende lære.[1118] Også den kirkelige forfatning med paven i spissen er lutheranerne villige til å godta. Ja, Melanchthon vil forsikre kardinallegaten om at de har ærbødighet for pavens autoritet, det er bare om å gjøre at de får visse konsesjoner.[1119]

Betoningen av troskapen mot den romerske kirke er påfallende. Det er tale om et samsvar i læren, som i overgangen mellom de to hoveddeler i CA, men det er også en nokså sterk lojalitetsforsikring. Melanchthon gir inntrykk av det er viktig for lutheranerne å lære som den romerske kirke, å lyde den romerske kirke, å ære den romerske biskop og å forsvare den romerske kirkes læresetninger, noe som svarer til det fjerde Lateran-konsils (1215) forutsetning om at det gjelder å ha samme tro som den romerske kirke fordi den etter guddommelig ordning er mor og læremester for alle de troende[1120].

Både Ecks 404 artikler og Worms-ediktet spøker i bakgrunnen når Melanchthon skriver. Kardinallegaten må ikke feste lit til dem som forvrenger lutherske forfatteres skrifter. Og det finnes ingen grunn til å forfølge lutheranerne med sverd og bål (en framgangsmåte Campeggio ikke hadde vært fremmed for å kalkulere med[1121]). Campeggio burde sette seg ordentlig inn i hva de står for: "Jeg er ikke i tvil om at din velærverdige høghet på ingen måte godtar de voldelige planer dersom du virkelig kjenner vår sak og våre hensikter."[1122] Mot slutten av brevet bestemmer Melanchthon partenes utestående mellomvære slik: "Det finnes en liten ulikhet i riter, som synes å hindre enigheten."[1123] Melanchthon ønsker helt klart at både ulikheten mellom partene og problemet med løsning av konflikten skal se ganske ubetydelig ut. Viktig er det kanonistiske argumentet at ulikhet i riter ikke bryter kirkens enhet.[1124] Striden

---

[1118] "Dogma nullum habemus diversum ab ecclesia Romana. Multos etiam repressimus, quod pernitiosa dogmata serere conati sunt, cuius rei extant publica testimonia." MBW 952,18-20 - "Nullam aliam ob rem plus odii sustinemus in Germania, quam quia ecclesiae Romanae dogmata summa constantia defendimus. Hanc fidem Christo et Romanae ecclesiae ad extremum spiritum [D]eo volente praestabimus." Ibid., linje 33-35

[1119] "Parati sumus obedire ecclesiae Romanae, modo ut illa pro sua clementia, qua semper erga omnes gentes usa est, pauca quaedam vel dissimulet vel relaxet, quae iam mutare, ne quidem si velimus, queamus." MBW 952,20-23 - "Ad haec Romani pontificis authoritatem et universam politiam ecclesiasticam reverenter colimus, modo non abiiciat nos Romanus pontifex." Ibid., linje 26-28

[1120] Sml. Alberigo og. fl., 209,1-5 (const. 2).

[1121] ND 1, 2E, 464

[1122] "Mihi non dubium est, quin reverendissima dominatio tua nullo modo probatura sit ista violenta consilia, si causam nostram et voluntates nostras penitus norit." MBW 952,31-33

[1123] "Levis quaedam dissimilitudo rituum est, quae videtur obsistere concordiae." MBW 952,36f

[1124] "ipsi canones fatentur ecclesiae concordiam in huiusmodi rituum dissimilitudine retineri posse" MBW 952,37-39. Sml. MBW 883,70-73: "Item Augustinus schreibt clar ad Ianuarium, das ainigkeit der kirchen nicht in eusserlicher menschen ordnung stehe, und spricht, das solche menschen ordnung sollen frei sein, mogen gehaltenn oder nicht gehalten werden." (Torg. A 1) Sml. DG I, dist. 12 c. 11, som refererer fra Augustins ep. 54.1-2[1-3] (MSL 33,200f) til Ianuarius. Augustin holder universalkirkelige skikker, som det å feire de store kirkelige høgtider, for normerende, mens lokalkirkene innenfor rammen av troen og sømmeligheten fritt kan velge når det gjelder andre skikker, som sabbatsfaste eller kommunionsfrekvens. Sml. også CA 26.44f: "Et Irenaeus inquit: Dissonantia ieiunii fidei consonantiam non solvit, et Distinct. 12. Gregorius Papa significat,

gjelder dessuten noen få saker, "pauca quaedam"[1125], og den kan lett løses. Roma må vise rimelighet (aequitas)[1126]. CA hadde tatt til orde for det samme, især i forhold til sølibatsløfter.[1127] Melanchthon antyder to-tre strategier som den andre parten kan bruke: dissimulatio, conniventia og relaxatio.[1128]

Dissimulare vil si å late som ingen ting, overse eller ignorere. I CA 24.15 har Melanchthon brukt begrepet negativt: Mange feil snek seg inn i kirken på grunn av biskopenes "dissimulatio", dvs. fordi de ikke brød seg om å stoppe dem. I brevet til Campeggio foreslår han en konstruktiv likegyldighet fra Romas side i forhold til de lutherske reformer. Con(n)ivere har en liknende mening. Det betyr egentlig å lukke seg, og det brukes om å lukke øynene. Så har det fått den overførte betydning å late som om en ikke ser, eller med et annet billedlig uttrykk: å se gjennom fingrene med. Relaxare vil si å gi etter eller gi frihet fra. CA 28.75 og 77 krever at det blir gitt frihet fra (relaxentur) noen få observanser som ikke kan overholdes uten synd. Det er i realiteten det samme Melanchthon krever i brevet til Campeggio. Imidlertid gjentar han ikke påstanden om at disse observanser ikke kan overholdes uten synd. Derimot dekker han seg bak folkets krav idet han nevner de "få ting, som vi nå ikke engang om vi vil, kan forandre."[1129]

Melanchthon følger opp CA 28, som skisserer vilkår for å opprettholde kirkens forfatning, men han forenkler og nedtoner motsetningen. Brevet til Campeggio tilbyr ikke bare lojalitet mot biskopene, som i CA, men mot paven og hele den kirkelige forfatningen.[1130] Uten å gå konkret inn på konfliktområdene og de lutherske krav, har Melanchthon tydelig villet bearbeide legaten. I samtalen kunne de enkelte sakene drøftes. I møtet 05. juli har Melanchthon gjort det klart at nattverd under begge skikkelser, presteekteskap og menighetsmesse, de saker som CA 22-24 behandler, framstår som de egentlige lutherske krav.[1131]

2.3.4.2. Promemoria for Campeggio 05. juli (?) 1530

Melanchthons notat eller om en vil, promemoria, om de konkrete saker ligger helt på samme linje som det innledende brevet. Alt i CA ville Melanchthon gjøre det

---

talem dissimilitudinem non laedere unitatem ecclesiae. Et in Historia Tripartita lib. 9. multa colliguntur exempla dissimilium rituum et recitantur haec verba: Mens apostolorum fuit non de diebus festis sancire, sed praedicare bonam conversationem et pietatem." (BS, 107)

[1125] MBW 952,22

[1126] MBW 952,29

[1127] Sml. CA 23.26; 27.25; (28.64;) 28.68.

[1128] MBW 952,22.29

[1129] "pauca quaedam ..., quae iam mutare, ne quidem si velimus" MBW 952,22f

[1130] Maurer KR, 233, taler om "das kursächsische Friedensprogramm in charakteristisch veränderter Form." Torg. E 5 (Luther?) kan med en viss likegyldighet gå med på at paven beholder sin posisjon som "her oder oberster", men ber om at han "unß das evangelion, wie er schuldig ist, frei lasse", MBW 875.5. Men den grenseoppgangen mellom åndelig og verdslig makt som både Torg. C (MBW 895 (Melanchthon?)) og CA 28 gjennomfører, er ute av bildet i brevet 04. juli.

[1131] Campeggio rapporterer: "Philippo Melantone mi scrisse una lettera che sarà qui alligata. Dipoi hoggi a lungo è stato con esso meco et mostra haver molto desiderio di qualche bona concordia per la quiete di quella natione. Lui si riduce alli tre articoli come altre volte scrissi. Mi darà in scriptis tutto ciò che desiderano circa essi, aciò che meglio mi possa resolvere ...." ND 1, 1E, 76

så lett som mulig for biskopene å få jurisdiksjonen tilbake. Honée har rett i at Melanchthons brev og notat kan leses som fortsettelse av avslutningen av CA 28, og at han forholder seg til Campeggio som politiker.[1132] Påfallende er fraværet av teologisk argumentasjon for de enkelte krav. I høgden kan en si at Melanchthon argumenterer teologisk for ett eneste poeng: å stifte fred og vise mildhet.[1133] Men det er vanskelig å følge den oppfatningen at fraværet av substantiell teologisk argumentasjon demonstrerer at Melanchthon er i ferd med å miste troen på en teologisk fundert concordia mellom partene[1134], for stadig hevder han at det ikke er noen læremessig motsetning mellom dem. Heller ikke er det overbevisende når Timothy J. Wengert hevder at Melanchthon unngår å legge opp til diskusjon om læren fordi de lutherske ikke kan inngå noe kompromiss om den.[1135] En grunn til den teologiske tilbakeholdenheten kan være at han satser på å overbevise diplomaten og juristen Campeggio (som hadde en fortid som professor i jura i Bologna) med juridiske argumenter.[1136]

For at den romerske kirke (dvs. paven og kurien) skal gi tillatelse til å motta nattverden under begge skikkelser, argumenterer Melanchthon først med denne kirkes mildhet (clementia). For å fjerne det hinder som en læremessig konflikt om saken vil være, slår han så fast at de lutherske ikke dømmer andre, dvs. dem som holder på utdeling under én skikkelse, og at de slutter seg til konkomitanslæren. Det må en kalle delsannheter eller sannheter på vilkår. I tillegg kommer et religionspedagogisk argument: Utdeling sub utraque, som folket ønsker, synes å føre til økt ærbødighet for sakramentet og religionen.

Luther og Melanchthon ville gi samvittighetene tid til å erkjenne at det etter Kristi innstiftelse var rett å ta imot nattverden under begge skikkelser. Det hadde de gitt klart uttrykk for i "Unterricht der Visitatoren" (1528).[1137] Forsåvidt kunne Melanchthon si at de ikke dømte andre. Men utsagnet er lett å misforstå i retning av at de skulle ha godtatt begge utdelingstyper. Her avstreifer Melanchthon at de lutherske holder utdeling sub utraque for rett og kalkunndragelsen for synd. Dette framgår derimot av CA og dens forarbeider. Når Melanchthon nå i notatet gir sin

---

[1132] Sml. Honée 1972/73, 22-24.

[1133] "Christus pacificos ait beatos esse, et vocat filios [D]ei." MBW 953,40 - "Et scriptum est: Misericordia vincat iudicium [Jak. 2,13?]." Ibid., linje 23f

[1134] Sml. Honée 1972/73, 22-24.

[1135] Wengert 2001 legger til grunn at Melanchthon med sitt svar til Campeggio i 1524, der han skiller mellom Guds rettferdighet og menneskelig rettferdighet (MBW 324) har satt rammen for sin diskurs med legaten: "Matters of church practice (a form of human righteousness) were open to debate; Christian doctrine (divine righteousness received by faith alone) was not." (S. 461) Når Melanchthon da ifølge Wengert regner nattverdutdeling under begge skikkelser, presteekteskap og avskaffelse av privatmesser til den kirkelige praksis en kunne forhandle om, er det forståelig at Wengert mener at Melanchthon opptrer konsistent som forhandler i Augsburg. Men i virkeligheten tester Melanchthon i en vanskelig situasjon ut kompromissgrensen både i forhold til det kursachsiske forlikskonseptet og i forhold til uoppgivelige reformer som er forankret i Kristi innstiftelse og Guds bud. På den andre side korrelerer det skillet Wengert postulerer mellom lære og praksis hos Melanchthon, med strukturen i CA, som presenterer læren i første hoveddel og forsvarer reformer i andre hoveddel. Denne oppdelingen er imidlertid problematisk, da reformene er strengt knyttet til læren.

[1136] Liebmann 1980, 277ff, mener at notatet er en frukt av rådslagninger i Melanchthons fløy av lutherske teologer. Et tilbakeblikk av Rhegius i 1539 (sml. 2.3.3.) kan tale for det.

[1137] MLS 3, 431-433

tilslutning til læren "at i brødets skikkelse inneholdes Kristi sanne legeme, eller ved konkomitans blodet, og altså den hele Kristus; i vinens skikkelse på samme måten den hele Kristus"[1138], er dette formulert i nøye samsvar med vedtaket på Konstanz-konsilet i 1415.[1139] Men dermed går Melanchthon klart ut over det som Luther lærte. For Luther var konkomitanslæren ene og alene en spekulativ teori som verken kunne bevises eller motbevises,[1140] (et synspunkt en kunne tro Melanchthon var helt enig i; sml. 3.5.3.). Under enhver omstendighet kan konkomitansteorien aldri være gjenstand for tro og bestemmende for nattverdutdelingen.[1141] I Luthers lære har den således ingen plass.[1142] Men tross alt er de begge oppvokst med kalkunndragelsen, som ble begrunnet med konkomitanslæren. Er det noe som gjør at Melanchthon kan slutte seg til den? Kan hans vagere realpresenslære (sml. abscondito modo) et stykke på veg konvergere med konkomitanslærens relativering av forskjellen mellom elementene? Det er likevel paradoksalt at han sier seg enig i læren, og det av flere grunner. For det ene er det tale om en mening, en opinio, mens romerkirken har gjort den til en læresetning, noe Melanchthon som Luther prinsipielt skiller mellom. For det andre er Melanchthon i ferd med å tenke at Kristi legeme og blod heller er *med* elementene enn *i* dem, som han her forutsetter. For det tredje vil han ikke legitimere kalkunndragelsen som konsekvens av konkomitanslæren. Kan det da tenkes at han under konformitetspresset i Augsburg (med et visst mentalt forbehold) for fredens og enighetens skyld akkomoderer sin teologi etter motparten i den overbevisning at det ikke handler om et bekjennelsesspørsmål, men om en mening?

[1138] "in specie panis verum corpus Christi contineri aut per concomitantiam sanguinem adeoque integrum Christum, in specie vini itidem integrum Christum." MBW 953,3-5

[1139] "integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri." Denz. 1199

[1140] I "Ein Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sakraments aufs Bischofs zu Meißen Mandat" (1528) ironiserer Luther ganske uhemmet over læren - i den form biskopen hadde gitt den: Lekfolket eter *og drikker* den hele Kristus under brødets skikkelse. Sml. WA 26, 603ff. Biskopens mandat er sitert ibid., 555.

[1141] "Wer hat uns befolhen mehr ynn das sacrament zu zihen, denn die klaren hellen wort Christi geben?" WA 26, 606,33-35

[1142] Det kommer klart fram i "Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt" (1531). Spørsmålet er ikke hvor mye som er under hver skikkelse, men ”Ob man Gottes wort musse halten odder nicht. Gott aber hat sein wort gesetzt, das beider gestalt recht sey, und nicht eine gestalt.” WA 30 III, 349,22-24. For samvittigheten er det ikke spørsmål om både Kristi legeme og Kristi blod er under begge skikkelser, men hva Guds ord har forordnet at vi skal bruke. Uansett hva vi mener er under den ene eller under begge skikkelser, er bare halvparten av Guds ord eller befaling under den ene skikkelsen, men hele Guds ord under begge skikkelser. Det gjelder å høre Guds ord. Luther går så langt her at han sier: ”Das wort, Das wort (sage ich) mus man mehr ansehen denn das gantze Sacrament mit allem, das es ist und vermag, Denn am wort ligts gar, Und wo es solt scheidens und wehlens gelten, So solt man ehe das gantze Sacrament lassen fahren, denn einen einigen buchstaben odder tu(e)ttel von den worten verlassen.” WA 30 III, 350,32-36 Papistene spør ikke etter ordet, men dikter hele sakramentet inn i det halve. Honée 1972/73, 27f, vil nærmest utlikne spenningen mellom Luther og Melanchthon. Mens Luther i "Ein Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sakraments aufs Bischofs zu Meißen Mandat" (1528) gikk til felts mot et teologisk forsvar for kalkunndragelsen, ville Melanchththon etter Honées mening overbevise om at lutheranerne stod sammen med de romerske om å lære realpresensen. Men for Luther var og ble konkomitanslæren en spekulasjon uten argumentativ kraft. Honée synes å undervurdere hvor viktig dette stadig var for Luther. I Luthers "Warnung an seine lieben Deutschen" (1531) får det kompromisset som Melanchthon i notatet kom farlig nær, sitt dødsstøt. En kan ikke kjøpe seg tillatelse til å dele ut sakramentet sub utraque mot å forkynne at utdeling sub una også er rett. Vilkåret er etter Luthers oppfatning et knep for å kunne hevde at de lutherske tilbakekaller sin lære, og å få motpartens lære forkynt i lutherske menigheter. (WA 30 III, 289f)

Det neste kravet Melanchthon presenterer i sitt promemoria, er tillatelse til ekteskap for prester og tidligere klosterfolk. Innledningsvis appellerer han igjen til kirkens mildhet (clementia pontificia). I praksis er ofte alternativet til presteekteskap, ikke sølibatet, men at prester "i strid med kanonisk lov har konkubiner med dårlig karakter"[1143], noe som er til anstøt for folk. For å unngå dette bør Roma gå med på at prestene kan leve i lovlige ekteskap med ærbare hustruer.[1144] At munker og nonner som har giftet seg, kanskje etter å ha avgitt sølibatsløfte som mindreårige, får ekteskapet anerkjent av paven, kan ikke være så vanskelig. Det er jo presedens for dispensasjon fra sølibatet. Det at Melanchthon her går inn i diskusjonen om anerkjennelse av tidligere klosterfolks ekteskap, viser at han ikke bare er på defensiven (sml. 2.3.3.), men kan utvide fronten til også i noen grad å dekke CA 27.

Melanchthons tendens til å gå inn på den romersk-katolske motpartens premisser kommer særlig tydelig fram i sjette avsnitt. Opprøret mot kanonisk lov framstilles som et onde, som det gjelder å finne det rette botemidlet mot. Det er ikke streng bruk av den høgste rett (summum ius), men rimelighet (aequitas) og å overse (dissimulare) brudd på disiplinen. Mange prester, munker og nonner er svake, og det rette er å vise dem barmhjertighet. Dessuten: "Dersom klostrene hittil hadde vært styrt etter kanonisk lov, ville ikke disse opprør kommet derfra."[1145]

Som i brevet til kurfyrst Albrecht 03. juni framstiller Melanchthon også i dette notatet for Campeggio uenigheten om messen som et spørsmål om menighetsmesse contra privatmesse. De lutherske holder alltid messe med kommunikanter, og Melanchthon passer på å nevne at kravet om at kommunikantene har skriftet, blir oppfylt[1146]. Når privatmessene er opphørt, er antallet messer lavere, men seremoniene er de samme (retinemus publicas ceremonias), og de lutherske holder messe med stor fromhet. Melanchthon søker, som vi ser, å redusere spenningen så mye som mulig og unngår å nevne messekanon.[1147]

Flere krav og ønsker finner Melanchthon ikke grunn til å gå nærmere inn på i dette promemoria: "Om mat og liknende ting er det små konflikter."[1148] Først må en komme til enighet om hovedkrava. Om biskopene tar seg av lutheranerne, vil disse gjerne gi dem jurisdiksjonen tilbake og være lydige mot dem. Da kan også mye annet finne en løsning. I det niende og siste avsnittet minner Melanchthon om at det er få saker det her dreier seg om. Han legger til grunn at kardinallegaten har fullmakt til å opprette overensstemmelse (concordia) enten ved å overse (dissimulare) reformene

[1143] "contra canones habeant male moratas concubinas" MBW 953,8f

[1144] Selv om Melanchthon forsvarer presteekteskapet, må han ha tenkt at aksept av at prester som enkemenn giftet seg igjen, satt lengre inne. Derfor skyver han det som et ordningsspørsmål framover i tid: "Si quis hic disputet, quid de digamis faciendum sit, id potest iuxta canones constitui, postquam episcopi recuperaverint obedientiam." MBW 953.4. Contra Wengert 2001, 465, som går ut fra en avledet betydning av digamia ("marriage to the church and to a woman").

[1145] "Si monasteria fuissent hactenus gubernata iuxta canones, non extitissent inde hi tumultus." MBW 953,24f

[1146] Sml. Lateranense IV, const. 21.

[1147] "Si cetera impetrari poterunt, non diffido, quin etiam controversiae de missa componi possint." MBW 953,29f - Når Immenkötter i CCA, 28, vil ha det til at Melanchthon i notatet er opptatt av å komme til forståelse om reform av messekanon, ikke om avskaffelse av privatmesser, stemmer ikke det med ordlyden: "De missa retinemus publicas ceremonias. Tantum numerus non est par." MBW 953,28

[1148] "De cibis et similibus rebus leves sunt controversiae." MBW 953,33

eller ved å gi etter (relaxare) i sakene. Campeggio må gi slipp på noe av den høgste rett og mildne de kanoniske bestemmelser etter forholda i samtida. Skal derimot den harde linjen føres videre og menn som er trofaste mot den kristne lære og har stanset mange heresier, fortsatt bli drept, kan det bli stor uorden i kirken (maior confusio ecclesiae).

2.3.4.3. Brev til sekretæren Bonfio 07. juli (?) 1530

Melanchthons brev til Campeggios sekretær, den humanistisk orienterte Luca Bonfio[1149], representerer et foreløpig klimaks i hans "episkopalistiske" formidlingspolitikk.[1150] Det er om å gjøre for Melanchthon at motparten viser rimelighet, og ikke tyr til vold. De få sakene som Roma må gi etter i eller overse, er for det ene nattverdutdelingen og for det andre ekteskap for prester og tidligere munker og nonner. For ytterligere å komme motparten i møte, foreslår Melanchthon at en kan dekke seg bak at disse spørsmål senere kan bli realitetsbehandlet av et konsil, dersom en ikke finner åpent å ville gå med på de lutherske reformer.[1151] I tillegg foreslår han at lærde menn rådslår om messen for å forhindre ytterligere splid. Gjenytelsen fra luthersk side vil være å gi biskopene lydighet og jurisdiksjon tilbake. Om det da gjenstår små ytre ulikheter, vil det likevel ikke være noen uenighet. De forskjellige kirker er nemlig overens om læren, og de retter seg etter de samme biskopene. Med lydige prester er vegen banet for at biskopene kan gjenvinne autoriteten og gjenreise den kirkelige disiplinen.

Melanchthons reduksjonistiske linje viser seg i tilbøyeligheten til å konsentrere hele konflikten til spørsmål om nattverdutdeling og ekteskap, og i at han ikke engang krever åpen anerkjennelse av de evangeliske reformer. Men når det gjelder ekteskap, løfter han nå fram også kravet om aksept av ekteskap for tidligere klosterfolk.

2.3.4.4. Møte med Campeggio 08. juli 1530

Melanchthon ble budsendt til et nytt møte med Campeggio 08. juli. Han skriver om dette i to brev samme dag til Dietrich. Det ene brevet er skrevet før møtet og det andre etter. Alt i det første brevet kan han fortelle at Campeggio sier at han har mulighet til å gå med på utdeling sub utraque og presteekteskap, men ikke å dispensere fra klosterløftene. Det siste finner Melanchthon påfallende sammenliknet

[1149] Om Bonfio sml. Allen 8, 477; MWA 7/2, 200 n. 1.
[1150] MBW 955
[1151] "Paucis rebus vel condonatis vel dissimulatis posset constitui concordia, videlicet si nostris utraque species coenae [D]omini permitteretur, si coniugia sacerdotum et monachorum tollerarentur. Haec si aperte concedi non videretur utile, tamen praetextu aliquo dissimulari possent, videlicet quod res extrahatur, donec synodus cogatur." MBW 955,19-23. - Immenkötter framstiller notatet 05. juli som en nokså avsvekket presentasjon av de lutherske krav: "Verlangt wird nicht mehr öffentliche Anerkennung von Laienkelch und Priesterehe, sondern lediglich stillschweigende Duldung der in protestantischen Gebieten eingeführten Formen bis zur endgültigen Entscheidung durch ein Konzil." CCA, 28. Men konsil taler notatet ikke om. Karakteristikken passer snarere på brevet til Bonfio.

med pavestolens tidligere praksis.[1152] I virkeligheten henger det vel sammen med at paven ser på ekteskap med nonner som en særlig grov forbrytelse.[1153] Melanchthons diplomatiske framstøt endte i skuffelse. Campeggio ville ikke gå inn på en særavtale med de lutherske fyrstene.[1154] I en depesje 14. juli rapporterer Campeggio om sitt svar til Melanchthon. To ting har kardinallegaten klargjort. For det ene er det ikke aktuelt for han å ta ut noen av artiklene i CA og behandle dem separat (nattverdutdeling, presteekteskap og messe). CA må behandles i sin helhet. Og for det andre kan Campeggio (som forstår seg som representant for den universelle kirke) ikke gjøre en særavtale med Melanchthon (som representant for de lutherske fyrster). Selv mener legaten å ha hele den tyske nasjons og hele kristenhetens vel for øye.[1155]

Det kan da se ut som om de lutherske uten CA ville ha vært nærmere et forlik. Den reduksjonistiske strategien som Melanchthon har foretrukket, ville ha ført dem nærmere målet, men ikke fram til målet. For motstanden mot nattverdutdeling under begge skikkelser og mot presteekteskap ville ha vært der like fullt. Og så langt hadde Melanchthon nærmest prøvd å legge lokk på den latente konflikten om privatmessene. Messens kanon hadde han ikke engang tatt opp til drøfting, selv om de lutherske hadde tatt i bruk ny evangelisk messeliturgi. Og om han hadde kommet fram til et forlik, ville da Luther og de lutherske stender ha sluttet seg til det?[1156]

Melanchthons diplomatiske framstøt overfor Campeggio og Bonfio er blitt sterkt kritisert, taktisk og strategisk. Melanchthon skal ha vært naiv, både diplomatisk[1157] og teologisk[1158]. Vi må imidlertid huske på tre premisser for hans tilnærming til disse: Melanchthon var av den oppfatning av den lutherske bekjennelse var i god samklang med kirkens læremessige overlevering, og at en fordomsfri prøving av CA måtte stadfeste dette. Han var alvorlig urolig for at det i stedet for et fredelig forlik, skulle komme en blodig konflikt med fare også for

---

[1152] "Ait se posse concedere usum utriusque speciei et coniugium sacerdotibus. De monachis ait clave non errante dispensari non posse. Audis novam religionem pontificum. Nunc primum querunt, ubi erret clavis, cum hac omissa questione antea nihil non potuerit solvere et ligare." MBW 958,6-10 (til Dietrich 08. juli 1530)

[1153] ND 1, 1E, 17f (Clemens 7. 28. mars til Campeggio)

[1154] Etter møtet skriver Melanchthon: "Summa fuit orationis illius se nihil posse decernere nisi de voluntate principum Germaniae, tametsi quarundam rerum relaxandarum potestatem habeat, qua invitis principibus uti non sit utile. Porro voluntas principum est, ut dum cogatur synodus, omnia restituamus in veterem statum." MBW 959,4-8 (Til Dietrich 08. juli 1530)

[1155] "Io resolsi Philippo Melanchthon che, essendo questi tri punti che mi proponeva particolarmente, cioè de communione sub utraque specie, de coniugo presbyterorum et de missa, compresi in la confessione et articoli loro, che non era conveniente che particolarmente statuisse seco alcuna cosa, ma trattandosi de lo interesse di tutta la natione, immo di tutta la Christianità, che si resolveria ogni cosa insieme." ND 1, 1E, 84 (nr. 22; til Salviati)

[1156] Da ryktet om at Melanchthon gav etter for pave og legat, nådde det reformatoriske miljøet i Venezia, reagerte Lucio Paolo Roselli med å oppfordre til standhaftighet, MBW 999. Og da brevet til Campeggio omsider ble kjent, håpet han at Melanchthon kunne dementere at det var han som hadde skrevet det, MBW 1006.

[1157] Sml. Maurer KR, 233, holder brevet til Bonfio for å være særdeles naivt diplomati i en forhandslingssituasjon: "Eine völlige Verzerrung und Verkehrung des kursächsischen Einigungsplanes!"

[1158] Müller 1965, 401 (= Müller 1989, 139), hevder at Melanchthon ikke forstod at uten felles rettferdiggjørelseslære stod en uten basis for samtaler: "Ihm war nicht aufgegangen, daß durch die Betonung und Stellung der Rechtfertigungslehre in der protestantischen Theologie ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Kirche begonnen hatte. Er wollte nicht eingestehen, daß durch die Ablehnung dieser Lehre durch die römisch-katholische Kirche die ihm vorschwebebnde Gesprächsbasis im Wahrheit nicht vorhanden war."

sammenbrudd i kirkelivet og spillerom for all slags heresier. Og han mente at han holdt seg til de signaler Luther gav.

2.4. Luther trekker forliksprosjektet inn under bekjennelsesprosjektet

2.4.1. Brevkontakt med Luther på Veste Coburg

Det var en svært omfattende brevkontakt mellom Luther på Veste Coburg og kurfyrsten og de lutherske forhandlerne i Augsburg. Den dokumenterte korrespondansen mellom Luther og Melanchthon *fra 24. april til 20. september 1530* omfatter om lag 60 brev.[1159] Brevvekslingen dem imellom kan virke privat-personlig, men er ikke bare det. Begge er de høgt betrodde teologiske rådgivere for kurfyrsten av Sachsen under riksdagen. Men mens Melanchthon har en uoversiktlig og anstrengende arbeidssituasjon i Augsburg, er Luther fri og på avstand fra den daglige strid som Melanchthon stod i med kontakter og forhandlinger. Luther blir likevel oppfattet som den teologiske lederen, tilsynelatende også av Melanchthon.[1160] Breva de skriver, sirkulerer mer eller mindre ukontrollert og er altså mer eller mindre åpne brev.[1161]

I det første brevet Melanchthon sender Luther fra Augsburg (04. mai), skriver han: "Jeg har gjort eksordiet til vår apologi atskillig mer retorisk enn slik jeg skrev det i Coburg. Snart vil jeg enten selv bringe det med meg eller, dersom fyrsten ikke tillater det, vil jeg sende det."[1162]

Det tyder på at Melanchthon på dette tidspunktet vil at utarbeidingen skal skje i nær kontakt med Luther. Alt 11. mai kan så Melanchthon melde at apologien foreligger, i hvert fall som et utkast.[1163] Luther vil få den tilsendt for å overprøve hele skriftet: "Du skal i overensstemmelse med din ånd bestemme om hele skriftet."[1164] Som vi straks skal se, er dette uttrykk for kurfyrstens bestemmelse. "Apologien" er nå

[1159] MBW har registrert 32 nr. fra Luther og 27 fra Melanchthon. 15 brev er fra tida før CA ble opplest 25. juni, 9 fra Luther og 6 fra Melanchthon. 25 brev sendes mellom dem i perioden 25. juni til 04. august, før Luther får høre at keiseren har stilt seg bak Confutatio dagen før, 13 fra Luther og 12 fra Melanchthon. Og av de resterende 19 brev stammer 13 fra tida fram til avslutningen av utvalgssamtalene i Augsburg ultimo august, 7 fra Melanchthon og 6 fra Luther. Disse tall kan gi inntrykk av en jevn strøm av brev begge veger, som topper seg fra ultimo juni, men slik var det ikke. Et brevbud trengte gjerne tre-fire dager på strekningen fra Augsburg til Coburg, WA 30 II, 414. Men både postgang og brevskrivning var ujamn, noe som forårsaket frustrasjon og misforståelse.

[1160] I virkeligheten er det lite eller ingenting som tyder på at Melanchthon bevisst utfordret Luthers ledende rolle, og jeg kan derfor ikke dele von Walters tanke om en drakamp mellom de to om lederskapet (sml. 0. Innledning, s. 15).

[1161] Sml. MBW 944,33-35; 29; WAB 5, 409 (nr. 1610,33f); MBW 965,14f; MBW 1031,10ff.

[1162] "Ego exordium nostrae apologiae feci aliquanto ρητορικωτερον quam Coburgae scripseram. Brevi aut ipse afferam aut, si id non permittet Princeps, mittam." MBW 899.5

[1163] MBW 905

[1164] "Tu pro tuo spiritu de toto scripto statues." MBW 905,6f

snarere blitt en bekjennelse (confessio), sier Melanchthon.[1165] Han begrunner det med at keiseren ikke har tid til å høre utførlige disputaser. Det kan tyde på at Melanchthon en stund hadde tenkt seg et mer utførlig forsvar mot Ecks 404 artikler. Han sier at han har fått sagt det han mente var mest gagnlig og høvelig. Han har sammenfattet nesten alle troens artikler og i sak forsvart de lutherske mot Ecks angrep.[1166]

Samme dag oversender kurfyrst Johann bekjennelsen[1167] til Luther med et følgeskriv[1168]. Han oversender som hastesak det han betegner som Melanchthons bearbeidelse av de wittenbergske lærdes "Vorzeichnus" over de omstridte religionsartikler, og ber Luther overprøve skriftet. Søndag 15. mai sender Luther sitt knappe og velkjente svar på spørsmålet om bekjennelsen:

> "Ich hab M. Philipsen Apologia vberlesen, die gefellet mir fast wol, vnd weis nichts dran zu bessern noch endern, Wurde sich auch nicht schicken, Denn ich so sanfft vnd leise nicht tretten kan."[1169]

Adverbet "fast" betyr i tidlig nyhøgtysk svært, helt.[1170] Luther er svært tilfreds med skriftet, som han ennå oppfatter som en apologi for reformasjonen i Sachsen. Han finner ikke grunn til å foreta endringer. Slik løser han den oppgaven å kommentere utkastet på knappest tenkelige måte. Men han legger til en kommentar som påkaller en nærmere tolkning. At han skulle forbedre eller forandre noe, ville ikke passe, for han kan ikke trø så mildt og stille. Er dette anerkjennende eller kritisk og kanskje ironisk?

Når adverbet "leise", som beskriver noe lydsvakt, bestemmer verbet "tretten", ligger en negativ betydning nær: leiser trit[1171] eller Leisetreterei er å lure seg rundt i skjul. Skulle da Luther tross den innledende anerkjennelsen ha fortsatt med en sviende kritikk? Mener han at Melanchthon er så vag og diplomatisk at brodden mot papistene knapt er merkbar?[1172] At det kursachsiske hoffet skulle oppfatte det slik, er usannsynlig såvel ut fra det vi vet om Melanchthons arbeid med exordium og bekjennelse, og ut fra nærkonteksten i Luthers brev. Ikke bare den forutgående, men

---

[1165] Sml. Melanchthon 26. mai til Kilian Goldstein: "satis occupatus eram in apparanda apologia causae nostrae vel potius εξομολογησει", MBW 916,2f

[1166] Vinke 1996, 59f, anfører vel med rette mot Maurer at det her må dreie seg om begge hoveddeler i den endelige CA, ikke bare den andre hoveddelen.

[1167] Sml. Kolde, 11-31. Fortalen hos Kolde (s. 4-11) er fra Na, som ble sendt til Nürnberg 03. juni, mens Melanchthons reviderte fortaleutkast på dette tidligere stadium trolig er Ja (BS, 35-39 / MBW 896). Utkastet tar utgangspunkt i riksdagsutskrivningen og knytter den til en overordnet kirkehistorisk konsepsjon der keiseren framtrer som en vokter av kirken og kirkelæren. Med bakgrunn i skriftprinsippet og under gjentakelse av krisebeskrivelsen i Wa begrunner Melanchthon reformasjonen i kurfyrst Johanns territorier. Exordiet framtrer som en apologi for denne.

[1168] WAB 5, 311f (nr. 1564)

[1169] WAB 5, 319 (nr. 1568,5-8)

[1170] Sml. Götze, 73; AuD, 324; MLS 6, 59.

[1171] Tidlig nyhøgtysk, Götze, 149.

[1172] Luther kan bruke "leise tretten" som uttrykk for å være overdrevet diplomatisk og forsiktig så en tilslører sin egentlige mening, sml. WA 23, 89,21: "so tretten sie [zwinglianerne] so leise, als gingen sie auff eitel eyern"

også den etterfølgende, som lyder slik: "Christus vnser herr helffe, das sie viel vnd grosse frucht schaffe, wie wir hoffen vnd bitten, Amen."[1173] Jeg finner derfor ikke å kunne tolke "leise - tretten" som et stående uttrykk med negativ klang. Det Luther sier, er at Melanchthon går fram på en annen måte enn han selv gjør, noe han også andre ganger kan gi uttrykk for.[1174] Melanchthons framgangsmåte er preget av milde ordelag. Selv har han de siste uker arbeidd med "Vermahnung", som er holdt i en helt annen stil. Så får den stå for hans regning og bekjennelsen for Melanchthons regning. Luther retter sitt skrift til kirkefyrstene, Melanchthon får ta seg av den diplomatiske framstillingen for keiseren.[1175] Om Luther i sin kommentar også mener å legge inn en advarsel mot å bli for lite tydelig, så gjør han det i alle fall selv "sanft und leise"(!).[1176]

Tvetydigheten 15. mai ligger først og fremst i ordet "kan". Mener Luther at Melanchthon er dyktigere enn han selv i denne saken, eller mener han at Melanchthon får seg til noe som han selv ikke vil og derfor ikke kan? At Luther ikke skulle kunne omskifte sin røst og trø like mildt og stille dersom han ville, virker ikke rimelig ut fra hans mangeartede produksjon.[1177] Snarere må tanken gå i retning av at han ikke ser dette som sin oppgave nå som hans formaning til kirkefyrstene snart kunne ventes fra trykkpressen. Han hadde jo nettopp kalt skriftet sitt en skjennepreken (invectiva).[1178] Men selv om han ser det som sin oppgave å kalle kirkefyrstene til bot ved å tale klart om deres synder, kan han samtidig anerkjenne Melanchthons arbeid. Om utsagnet 15. mai skal forstås slik, antyder han her en forskjell mellom Melanchthon og seg selv som preger tida for riksdagen i 1530. Det dreier seg ikke først og fremst om forskjeller i personlig legning. Melanchthon kunne også være bitende hard i sin polemikk mot papistene, både i yngre og modnere alder.[1179] Men det handler om ulike strategier. Taktikken er ulik fordi strategien er ulik. Melanchthon bistår kurfyrsten på den politiske arena som riksdagen er, og er opptatt av å unngå maktovergrep mot de lutherske. Luther anerkjenner Melanchthons taktikk i rammen av hans strategi. Men hans egen strategi er en annen

---

[1173] WAB 5, 319 (nr. 1568,8f)

[1174] Sml. TR 348 (høsten 1532); 3619 (august 1537); 5054 (juni 1540); 5091 (juni 1540). Det er ikke umulig at Luther kvitterer for en bemerkning som falt da han ytret ønske om å følge med fra Coburg til Nürnberg (sml. WAB 5, 283 (nr. 1550,3ff); sml. til dette von Walter 1931, 27).

[1175] Sml. von Schuberts tolkning (Schubert 1930, 145): ""Denn ich so sanft und leise nicht treten kann." Das kann doch nur heiszen: da meine ganze Weise - meus spiritus - solche Sachen auszudrücken eine andere ist, so will ich auch im einzelnen nichts ändern, es würde sich nicht zusammen"schicken" - melanchthonisch reden und lutherisch reden ist zweierlei -, sondern nur de toto scripto sagen: placet."

[1176] Bornkamm 1979, 598, og Maurer i HK I, 24, tolker Luthers ord som en anerkjennelse med forbehold. Scheible (MuR, 212f, sml. 215) tenker seg at "ich so sanft und leise nicht treten kann" er godmodig humor og sier: "Wollte man das Leisetreten vom 15. Mai als wirkliche Kritik verstehen, so könnte sie sich nur auf die Form beziehen." Vinke 1996, 61, er enig i at her er godmodig humor: "Der Kontext ist eindeutig positiv."

[1177] Sml. Scheible om forsøk på å overbevise Philipp av Hessen i samband med riksdagen (brev 22. juni): "Bei diesem wochenlangen Werben um den Landgrafen bewies Luther, daß er durchaus auch sanft und leise treten konnte, wenn ihm nämlich daran lag, seinen Partner nicht vor den Kopf zu stoßen." MuR, 205

[1178] Sml. MBW 906,6 (12. mai)

[1179] Sml. “Adversus furiosum Parrisiensium Theologastrorum decretum Philippi Melanchthonis pro Luthero apologia”, 1521 (MWA 1, 142-162) og ”De ecclesiae autoritate et de veteris scriptis” (“De ecclesia et de autoritate verbi Dei”), 1539 (MWA 1, 324-386).

og krever en annen taktikk. Han kjemper en åndelig kamp for å kalle biskopene til bot.[1180]

Søndag 22. mai skriver både kurfyrsten og Melanchthon til Luther. Kurfyrsten erkjenner å ha mottatt Luthers godkjennelse av Melanchthons arbeid og vil legge det fram under riksdagen.[1181] Melanchthon skriver imidlertid: "Jeg ville at du skulle ha gått raskt gjennom trosartiklene. Dersom du mener at det ikke er noen feil i dem, vil vi på en eller annen måte behandle det øvrige. For det må ofte endres og tilpasses situasjonene."[1182] Melanchthon er naturlig nok ikke fornøyd med Luthers kortfattede uttalelse. Godkjennelsen er ikke uttrykkelig nok.[1183] Den siste siterte setningen er kanskje et svar på Luthers ord om "sanft und leise". Oppgjøret med de såkalte misbruk må tilpasses tid og situasjon. En annen sak opptar Melanchthon i høg grad. Landgrev Philipp må ikke trekkes over til sveitserne. Var landgreven opptatt av at Kursachsen måtte distansere seg fra papistene, så var Kursachsen på si side opptatt av at landgreven måtte distansere seg fra Zwingli. Dette var både teologisk og politisk motivert. Melanchthon har nå inntrykk av at landgreven ønsker å avlegge en bekjennelse sammen med Kursachsen, men da må han oppgi tanken om en allianse som omfatter også zwinglianerne. Luther blir innstendig bedt om å påvirke han.[1184]

Det skulle gå vel tre uker før Melanchthon skrev sitt neste brev til Luther, til økende frustrasjon for denne.[1185] Når Melanchthon bryter tausheten 13. juni, sier han at han har vært så urolig av å vente på brev fra Luther til landgreven at han ikke har klart å skrive. Philipp av Hessen opptrer som advokat for zwinglianerne i stedet for å bli knyttet til kursakserne. Zwinglianerne er styrt av Müntzers ånd og brauter om at de vil invadere riket. Melanchthon, som nesten fortæres av bekymringer, tror keiseren har en feilaktig mistanke om et forbund mellom Kursachsen og sveitserne.[1186]

Den første del av brevvekslingen mellom Luther og Melanchthon viser at Luther ikke har bidratt direkte i arbeidet med den kursaksiske apologien eller bekjennelsen etterat kurfyrstens følge forlot Coburg. Årsaken lå først og fremst hos Luther selv, som ikke så dette som sin oppgave, mens Melanchthon ville at Luther skulle prøve læreartiklene.[1187] Heller ikke når det gjelder å trekke Philipp av Hessen

---

[1180] Sml. Junghans 2000, 151; Junghans 2001, 207.
[1181] WAB 12, 112 (nr. 4237(= 1576a),7ff)
[1182] "Vellem, percurrisses articulos fidei, in quibus si nihil putaveris esse vicii, reliqua utcunque tractabimus. Subinde enim mutanda sunt et ad occasiones accomodanda." MBW 915,29-31
[1183] Sml. WAB 5, 337 n. 16.
[1184] "(-) opus est tuis literis. Oro igitur te quam maxime, ut ad ipsum scribas et horteris eum, ne oneret suam conscienciam dogmatis Cingliani defensione." MBW 915,32-34. - Ifølge von Walter 1931, 38 var "die schwierigste Frage im Mai und Juni, eine Annäherung der beiden führenden Fürsten unter den Evangelischen herbeizuführen", noe Luther ikke kan ha skjønt.
[1185] Sml. MBW 919,9f (02. juni); 922.1 (05. juni); 923.1 (07. juni); 946,11-13 (29. juni).
[1186] MBW 927. Sml. Förstemann I, 220ff (instruksjon av 24. mai til grevene av Nassau og Neuenar med brev til kurfyrst Johann).
[1187] Vinke 1996, 64, kommer til følgende konklusjon: "Es dürfte (-) deutlich geworden sein, daß Luther mit der Ausarbeitung der Confessio Augustana einen Weg beschritten sah, der zu einem Lehrvergleich führte, den, da war er sich sicher, weder er noch der Papst würde akzeptieren können." Vinke underbygger imidlertid ikke denne tolkningen av *Luthers passivitet i mai og juni*, men sier (ibid., 61): "Wie aus der Fülle brieflicher Zeugnisse der Monate *Juli bis August* (kursivert av meg) hervorgeht, war Luther mit dem Bemühen der

over på Kursachsens side, synes Luther å ha engasjert seg særlig i denne perioden.[1188] Dermed ser det ut til å ha blitt en negativ ringvirkning der begge parter er frustrerte over mangel på kontakt.

Etterat CA er blitt framlagt, er Melanchthon opptatt av å få hjelp av Luther til å trekke kompromissgrenser i kommende forhandlinger. Det ser vi tydelig av hans brev til Luther 26. og 27. juni.[1189] Med det første brevet sender Melanchthon CA og ber om en avklaring av hva en kan innrømme i forhandlinger. Han venter at diskusjonen vil gjelde nattverdutdeling under én eller begge skikkelser, sølibat og ekteskap og først og fremst privatmesser. Protestantene følger Luthers råd, og han må styre deres handlinger.[1190] Dagen etter gjentar Melanchthon i inntrengende ordelag sin bønn til Luther om å ta ledelsen:

> "Aldri noensinne har vi hatt mer bruk for både råd og trøst fra deg enn nå når vi befinner oss i særs farlige foretak. Og nettopp ditt råd har vi hittil fulgt. Derfor ber jeg deg for evangeliets æres skyld at du tar hensyn til oss, eller for statsinteressenes skyld, som synes å komme i særs alvorlige stormer dersom du ikke styrer. Kristus tålte å bli vekket i båten som var i fare. Vi kjemper visselig her i mye større farer, og i disse farer kan ikke noe bitrere komme til oss alle enn at du svikter oss."[1191]

Når det gjelder hva en kan innrømme motstanderne, er jo dette drøftet tidligere. "[M]en ting arter seg alltid annerledes i kamp enn som disse drøftingene i det hele kan svare på."[1192]

29. juni går Luther inn på Melanchthons spørsmål om kompromissgrenser. Men han ser ikke at de lutherske har mer å gi:

> "Jeg har mottatt deres apologi og undrer meg over hva du vil når du spør hva og hvor mye en kan innrømme kirkefyrstene. Et annet spørsmål er det hva fyrsten kan gå med på dersom han settes i fare. For mitt vedkommende er mer enn nok innrømmet i den apologien. Og om de gjør innvendinger, ser jeg ikke noe som jeg ytterligere kan gå med på om jeg ikke får se deres grunner eller klarere skriftord enn jeg hittil har sett. Jeg omgås denne saken dag og natt, tenker, gjennomgår, disputerer og betrakter nøye hele Skriften. Og selve opplysningen i denne vår lære vokser daglig for meg, og jeg blir mer og mer

---

kursächsischen Delegation, einen Ausgleich in der Lehre anzustreben, nicht einverstanden." Vinke viser bl. a. til MBW 975.3 (15. juli til Melanchthon o. a.); WAB nr. 1657 (21. juli til Jonas).

[1188] Hvis da ikke WAB nr. 1573 (til landgreven) med rette blir datert til 20. eller 22. mai.

[1189] MBW 941 og 942

[1190] Sml. MBW 940,10-19.

[1191] "Nullo unquam tempore magis fuit nobis opus et consilio et consolacione tua quam nunc, cum versamur in periculosissimis negociis, et quidem tuam secuti hactenus autoritatem. Itaque te oro propter gloriam evangelii, ut nos respicias, vel propter rempublicam, quae nisi te gubernante gravissimas tempestates subitura videtur. Christus passus est se excitari in navicula periclitante. Nos hic certe multo maioribus periculis conflictamur, in quibus acerbius nihil possit accidere nobis omnibus, quam si tu nos destituas." MBW 942,6-13

[1192] "[S]ed semper aliter in acie se dant, quam ut deliberaciones illae omnino respondeant." MBW 942,22f

> styrket i at jeg - om Gud vil – nå ikke skal la meg frata mer, det får ellers gå som det vil."[1193]

Etter Luthers syn har altså CA innrømmet mer enn nok. Skulle han se det annerledes, må han bli overbevist gjennom fornuften styrt av klare skriftord. Melanchthon har ikke sagt tydelig hva han regner med at motparten vil kreve, men Luthers kompromissgrense ligger fast: Evangeliet og friheten til å lære evangeliet må ikke krenkes.[1194]

Etter omhyggelig å ha lest igjennom CA (tuam Apologiam) på ny, skriver Luther 03. juli til Melanchthon. Han er svært tilfreds med CA, men Melanchthon eller CA tar feil og synder i én ting, handler i strid med Den hellige skrift og støter mot Guds ord.

> "Igår leste jeg omhyggelig hele din apologi på nytt, og den behager meg i høg grad. Men den tar feil og synder i én ting som den gjør i strid med Den hellige skrift der Kristus sier om seg selv [at noen sier om han]: "Vi vil ikke at denne skal regjere over oss", og den støter mot prøvingen på den steinen som bygningsmennene forkastet."[1195]

Tolkningen er omdiskutert. Her er nå for det første en tekstkritisk problematikk. Flertallet tekstvitner har "du tar feil og synder / du handler / du støter mot" (erras, peccas, facis, impingis).[1196] Men tre avskrifter lar CA være subjekt: "den tar feil og synder / den handler / den støter mot" (errat, peccat, facit, impingit).[1197] Såvidt jeg vet, har en stort sett lagt majoritetsteksten til grunn, men MBW har valgt å følge avskriftene som lar CA være subjekt. Er det Melanchthon Luther kritiserer? Og kritiserer han da samtidig CA? Eller er det CA – og dermed også Melanchthon - han kritiserer? 3. pers. sing. (CA) ligger etter min oppfatning nærmest som lectio difficilior[1198]. Det er enklere å tenke at et tekstvitne som knyttes til Aurifaber (RsT62), har oppfattet kritikken av CA som kritikk av Melanchthon (2. pers. sing.) enn at tekstvitner som knyttes til Brenz (StT297) og Dietrich (NSg38) skulle ha gjort det

---

[1193] "Accepi apologiam vestram et miror, quid velis, ubi petis, quid et quantum sit cedendum pontificibus. De Principe est alia quaestio, quid illi concedendum sit, si huic periculum impendeat. Pro mea persona plus satis cessum est in ista apologia, quam si recusent, nihil video, quod amplius cedere possum, nisi videro eorum raciones aut scripturas clariores, quam hactenus vidi. Ego dies et noctes in ista causa versor cogitans, volvens, disputans et totam scripturam lustrans. Et augescit quottidie mihi ipsa plerophoria in ista doctrina nostra, et confirmor magis ac magis, das ich mir - ob [G]ot wil - nun nichts mer werd nemen lassen. Es gehe daruber, wie es woll." MBW 946.2. Rückert 1936, 67ff / 1972, 108ff, drøfter den tvetydige setningen om kurfyrsten. "quid illi concedendum sit" kan både bety: hva han (illi som subjektsdativ) kan gå med på, og: hva en kan innrømme han (illi som dativobjekt). Rückert heller til den første tolkningen, men hevder at de i sak kommer ut på ett.

[1194] "Ego sicuti semper scripsi, omnia eis concedere paratus, tantum solo evangelio nobis libere permisso. Quod autem cum evangelio pugnat, concedere non possum. Quid aliud respondeam?" MBW 946,82-84

[1195] "Relegi heri tuam Apologiam diligenter totam, et placet vehementer. Sed errat et peccat in uno, quod contra scripturam sanctam facit, ubi Christus dicit de se ipso: “Nolumus hunc regnare super nos”, et impingit in illam censuram: “lapidem, quem reprobaverunt aedificantes”.” MBW 951,4-8

[1196] Sml. WAB 5, 435f.

[1197] WAB 13, 152

[1198] Det tekstkritiske uttrykket betyr ”den vanskeligere lesemåte”, som nettopp derfor kan være den opprinnelige.

motsatte.[1199] Men saken er ikke opplagt.[1200] Kritikk av Melanchthon lar seg godt forstå på bakgrunn av tendensen i Luthers brev fra dagene før.[1201] Meningen kan være at Melanchthon synder gjennom å kjempe så krampaktig for anerkjennelse fra riksdag og keiser. Med andre ord, Melanchthon må lære mer korsteologi. Det går det om i fortsettelsen av Luthers brev - å dele kår med Kristus, som ble forkastet, og å sette all sin lit til Herren.[1202] Det er ikke tvil om at Luther oppfatter febrilsk og engstelig kirkepolitikk som utslag av vantro og dermed som synd.[1203] Men - uten å være ekspert på teksthistorien – heller jeg altså til at Luthers kritikk har vært rettet mot CA. Den må da ses i lys av Luthers brev til Melanchthon 29. juni[1204] og 21. juli[1205] og til Jonas 21. juli[1206]: CA har innrømmet mer enn nok, biskopene har ikke den ordningsmyndighet art. 28 innrømmer dem, og Satan merker "at deres apologi trør stille og har oversett artiklene om skjærsilden, om helgendyrkelsen og først og fremst om paven som antikrist"[1207]. Meningen med Luthers kritikk 03. juli må da være at CA søker anerkjennelse fra "pavens kirke" i stedet for å ta til etterretning at det er en avgrunn mellom denne kirken og Kristi kirke.[1208] Er det rett at Luther i mai hadde fått

[1199] Se MBW T4/1, 316-318, for oversikt over tekstvitner.

[1200] Von Schubert 1930, 151f mener at det ikke kan være tvil om at Luther i CA sakner en skarp avvisning av motparten. Rückert 1936, 72ff / 1972, 113ff derimot argumenterer sterkt for at det Luther kritiserer, er at Melanchthon er engstelig opptatt av å unngå å bli forkastet slik som Kristus ble. G. G. Krodel følger opp Vogelsang ("Deutsche Theologie" 3 (1936), 247ff), som hevder at alternativet Melanchthons person eller Melanchthons apologi ikke er relevant. Når Luther skriver "Relegi heri tuam Apologiam diligenter totam, et placet vehementer. Sed erras et peccas in uno", knytter han et "men" til Melanchthons apologi, han er ikke uforbeholdent tilfreds. En kan mellom "Sed" og "erras" underforstå "in scribendo tuae Apologiae", noe som igjen kan oppfattes ikke bare ut fra CA's tekst, men ut fra den påfølgende kritikk av Melanchthons motstand mot å bli forkastet. Sml. Krodels ekskurs i LW 49, 345-348.

[1201] MBW 944; 946; 950

[1202] "In tanta cecitate et pertinacia demonum quid speres aliud quam reprobari? Neque enim nobis concedent edificancium nomen, quod ipsi arrogant sibi et merito iam dicti Psalmi. Nos vero destruencium, dissipancium et turbancium nomine debemus glorificari, ut cum sceleratis reputemur, siquidem et ipse lapis reprobatus cum latronibus damnatus reputatus est. Igitur nulla nobis spes salutis nisi in [D]omino solo. Is faciet mirabilia opera nec deseret hunc lapidem, quia sequitur: 'Hic factus est in caput anguli. A [D]omino tamen factus, non a nobis. Ideo est mirabile in oculis nostris'", MBW 951,8-17 - Kort etter skriver Luther også at han har godt håp, "non de comiciis vestris aut consiliis, sed de Christi virtute et presencia, ut Petri verbo utar." MBW 954,9f (05. juli til Melanchthon). Sml. 2Pet. 1,16.

[1203] Sml. Luthers utlegning på Veste Coburg av Salme 4: "Ihr wolt aber gern, das er [dvs. Gud] euch hulffe non mirificando sondern wie yhrs beschlossen habt, das kan nicht sein. Wenn er sol helffen, so muss es ein solche hulffe sein, der sich niemand versehen hette. Sicut nos sumus mirabiliter a papatu liberati." WA31 I, 273,26-29

[1204] Se MBW 946.2.

[1205] Se MBW 986.3; sml. også Luthers førti teser (WA 30 II, (413-) 420-427).

[1206] Se WAB 5, 496 (nr. 1657,7ff)

[1207] WAB 1657,7-9: "Scilicet Satan adhuc vivit, et bene sensit Apologiam vestram leise treten et dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de antichristo Papa." (Til Jonas 21. juli 1530) Maurer HK I, 41, oppfatter dette som sterk kritikk av Melanchthon. Scheible 1985, 55f (= MuR, 215f) er ikke enig, men oppfatter utsagnet som en saklig innvending mot CA. Lest i sin sammenheng ser en imidlertid at det ikke nødvendigvis er kritikk. Luther kommenterer at det er spørsmål om de lutherske stender har flere artikler å legge fram (linje 6f). Det er som om motparten ikke har nok å gjøre med å besvare CA! "Miserum vero Caesarem, si ista Comitia instituit audiendis antilogiiis Lutheri, quasi non satis habeant respondendo ad ipsam praesentem Apologiam." Linje 10-12.

[1208] Sml. CR 26, 193-200 (Torg. F). – I utlegningen av Salme 2 på Veste Coburg kombinerer han salmens v. 3 og Luk. 19,14 (sml. brevet til Melanchthon) og sier: "Sunt autem blasphemi quoque, quod regnum pacis et gratiae vocant 'iugum', salutem et vitam suam appellant mortem. Sic hodie nostra doctrina ist dass ergste ding, es muss vinculum reipublicae et ecclesiae heissen. Es ist unleidlich, sagen sie, man sol ihnen nicht lenger zusehen. Atque

se et utkast til CA 28 som var identisk med MBW 895.1 (Torg. C 1),[1209] lar hans nye og kritiske innstilling til "Melanchthons apologi" seg forstå som ikke minst en reaksjon på art. 28 i den endelige versjonen og i det hele på Melanchthons forliksprosjekt.[1210] Det rokker imidlertid ikke ved hans begeistring for CA som lærebekjennelse.[1211]

I et felles brev til Melanchthon og flere (Jonas, Spalatin, Johannes Agricola og Brenz kan alle være inkludert) 15. juli ber Luther kollegene om å skjære igjennom og reise heim.[1212] Han regner med at konfutasjonen nå foreligger med "fedrene, fedrene, fedrene, kirken, kirken, kirken, skikk, sedvane"[1213], men ikke noe fra Skriften. De lutherske har gjort sitt.

> "Keiseren har dere vist fullkommen lydighet ved å komme til riksdagen med så mye av omkostninger, arbeid og plage; Gud har dere bragt et utsøkt offer i og med bekjennelsen, som bryter seg veg til alle kongenes og fyrstenes hoff, vil herske midt blant sine uvenner og med sin røst gå ut over hele jorda så de som ikke tror, vil være uten unnskyldning. Det er nemlig frukten av den taushet som ble påbudt før riksdagen begynte. Om denne belønning kom til at ifølge motstandernes vitnesbyrd er ingen trosartikkel krenket, har vi rett og slett oppnådd mer enn jeg satte meg fore, vi er nemlig befridd for det vanærende navnet heretikere."[1214]

Til forskjell fra Melanchthon, som anstrenger seg for å oppnå enighet og fred mellom riksstendene, er Luther innstilt på å nøye seg med politisk fred uten kirkelig enighet. Det har han også nettopp poengtert i et skrift til Tysklands primas, som vi nå vil se på.

---

haec quidem est passio Christi, huc usque veniunt conatibus suis. Sed quis non tam contra Christum quam contra dominum peccant, incurrunt iudicium." WA 31 I, 266,23-29

[1209] Se BS, XVII.

[1210] Luther går rakt imot den sammenblandingen av Augustins tanke om Kristi rike med den gregorianske kirketanken som kjennetegner tradisjonen fra høgmiddelalderen. Sml. Abelard: "Regnum itaque Christi universalis est Ecclesia, ita in potestatem Petri tradita, ut nihil in ea fieri nisi ordinatione vel permissione liceat Romani pontificis" (MSL 178, 527).] Luther utraderer jurisdiksjonsmyndigheten fra kirkebegrepet: "Euangelium et Ecclesia nesciunt iurisdictiones, quae sunt non nisi hominum tyrannicae inventiones." WA 7, 721,30f (skriftet mot Catharinus, 1521)

[1211] Sml. WAB 5, 453f (nr. 1633,9-26; 09. juli 1530 til kurfyrst Johann).

[1212] MBW 975

[1213] "'patres, patres, patres, ecclesiam, ecclesiam, ecclesiam, usus, consuetudo'" MBW 975,3f

[1214] "Cesari perfectam obedientiam, comparendo tanto cum sumptu, labore et molestia; [D]eo sacrificium electum Confessionis, quae perrumpet in omnes aulas regum et principum dominatura in medio inimicorum suorum et exitura in omnem terram sono suo, ut, qui non crediderint, sint inexcusabiles. Scilicet is erit fructus silentii imperati in exordio comitiorum. Quodsi hoc accesserit praemii, ut adversariis testibus nullus articulus fidei laesus sit, plane plus, quam petii, obtinemus, scilicet liberati ab opprobrio haeretici nominis." MBW 975,10-17

2.4.2. Luthers åpne brev til Albrecht: Fredelig sameksistens tross splittelse.

06. juli skriver Luther[1215] et åpent brev til kurfyrst Albrecht[1216], som han 13. juli sender til Wenzeslaus Link i Nürnberg[1217], for at denne skal få det trykt og sendt til Augsburg.[1218]

Også Luther mener at Albrecht som den fornemste og høgste prelat i Tyskland kan gjøre mer enn andre i religionssaken. Og om Guds vrede skulle komme over land og folk, vil Luther i alle fall vite at han har gjort det han kunne for å fremme og tilby fred. Det åpne brevet er til dels holdt i en mildere tone enn den harde polemikken i "Vermahnung", og i sak innbyr det til et kompromiss, ikke kirkelig, men politisk. Noen enighet med papistene venter Luther seg ikke, men han er overbevist om at de beste biskopene ikke kan mene at det er noen læremessig villfarelse i CA. Han utfordrer Albrecht til å gå inn i Gamaliels rolle og tale for fred. Luthers engasjement er ikke først og fremst bestemt av politisk ansvarsbevissthet, men av tanken om en åndskamp der papistene går djevelens ærend til timelig ulykke for Tyskland og til evig ulykke for dem som fornekter sannheten.

Luther legger til grunn at Confesssio Augustana er en offentlig redegjørelse for læren som motparten ikke kan gjendrive. Papistene burde holde fred og la være å fordømme og drepe uskyldige mennesker på grunn en lære som ikke kan straffes, men som motparten tvert imot gir lovord og i alle fall ikke kan motsi. De vil imidlertid ikke bøye seg for læren, men tvinge til å godta det de selv "für falsche lügen halten mu(e)ssen"[1219]. Luther ber da kurfyrst Albrecht om å medvirke til "das yhenes teil fride halte und glaube, was es wo(e)lle, und lasse uns auch glauben diese warheit, die itzt für jhren augen bekand und untaddelich erfunden ist"[1220]. Dette minner om riksdagsrecessen i 1526, som lot stendene, inntil et konsil eller en nasjonalforsamling, holde seg til den religionsform de trodde å kunne svare for overfor Gud og keiseren. Men her kommer for Luther det viktige momentet til at de lutherske har framlagt sin lære, og den er funnet uklanderlig. Det må bety at det ikke bør reises tvil om at læren er kristelig, og at det ikke er behov for noe konsil til å avgjøre det. En luthersk kirke framstår som katolsk bekjennelseskirke. I utgangspunktet synes Luther å betrakte Albrecht mer som en voldgiftsdommer enn som part i striden. Det er interessant at Luther ser Tysklands primas og Melanchthon

[1215]Luther hadde fått rapport om at de to fyrstene erkebiskopen av Mainz og hertug Heinrich av Braunschweig, var sympatisk innstilt, WAB nr. 1590 (Jonas 18. juni); MBW 934 (Melanchthon 19. juni); MBW 948 (Melanchthon 30. juni, som også nevner biskopen av Augsburg). 06. juli skriver Luther til vennen og superintendenten Nikolaus Hausmann (1478/79-1538), som han titulerer som biskop for kirken i Zwickau (sml. Wriedt 1990, 80; sml. om Hausmann også OER II, 214f), at han har fått underretning bl. a. om at Albrecht er sterkt innstilt på fred. "Moguntinus valde predicatur pacis studiosus." WAB 5, 440 (nr. 1625,17). – Om Albrechts innstilling til reformasjonen og Luthers syn på han se Winterhager 2006, 141ff.

[1216] WA 30 II, (391-)397-412

[1217] WAB 5, 467(-468) (nr. 1640)

[1218] Scheible trekker i tvil at Luther lot manuskriptet ligge så lenge før han sendte det til trykking. Han mener at datoen 06. juli må være fiktiv, og at Melanchthons brev 08. juli (MBW 960), der han nevner Albrechts fredsvilje, kan ha gitt støt til at Luther skrev. MuR, 214. - Men hvorfor skulle Luther antedatere skriftet?

[1219] WA 30 II, 401,20; sml. 400,21.

[1220] WA 30 II, 400,24-26

ser pavens legat[1221] i den samme rollen. Viktigere er det at der Melanchthon har tro på logikk og argumentasjon, legger Luther til grunn at det dreier seg om en åndskamp der motparten undertrykker sannheten.

Oppnår de lutherske verken at motparten slutter seg til deres lære, altså et forlik, eller at den holder ytre fred med dem, altså et kompromiss, "so haben wir das vorteil bey Gott und den glimpff[1222] bey aller welt, das wir unser lere frey offentlich bekant, fride gesucht und angebotten haben, und doch nicht erlangen mu(e)gen, so man doch uns inn der lere nicht schuldig noch strefflich erfundenn hat"[1223], skriver Luther. Han ser derfor konflikten som analog med striden mellom apostlene og Israels yppersteprester og "fürsten"[1224], som forfulgte apostlene selv om de ikke kunne motsi dem (sml. Apg. 3-4). Han minner om hvordan det er gått med Jerusalem. Gamaliel rådet forgjeves til å holde fred, selv om rådsherrene ikke ville slutte seg til sannheten (Apg. 5). Luther håper at Albrecht eller noen annen opptrer som en Gamaliel, "der solchen rath des frides den andern furschlu(e)ge und sie beredete, ob villeicht Gott gnade verleyhen wolte, das sie von irem toben ablieffen und nicht so halszstarrig wider yhr gewissen unnd wider Gott stritten"[1225] Å gå til angrep på den erkjente sannheten er utvilsomt synd mot Den Hellige Ånd, en forherdelse som ender i fortapelsen.[1226] Kanskje Albrecht ved å gi et slikt råd som Gamaliel gav, kan lykkes med å berge i det minste noen. Læren skader ikke motparten (her taler Luther i 2. person flertall), det er en fredelig lære som lar motparten beholde posisjoner og eiendommer og er med og holder dem oppe.[1227]

Det kan se ut som om Luther her godtar at biskopene beholder myndighet og kirkegods, men en må lese teksten i lys av "Vermahnung"[1228] og i lys av det han skriver til kollegene i Augsburg, som vi straks vil komme tilbake til. Den lutherske læren forbyr å forgripe seg på makt og gods som biskopene har som riksfyrster. Og jurisdiksjon (begrenset) og kirkegods kan biskopene beholde såsant de vil bruke det i evangeliets tjeneste. Men det regner Luther ikke med at biskoper flest vil gjøre, og da er han heller ikke villig til å gi dem noe som helst tilbake qua biskoper.

Til forskjell fra Melanchthon og til tross for keiserens ambisjoner med riksdagen har Luther ingen tro på at det vil bli enighet om læren, men han håper på ytre fred. Er det ikke mulig å oppnå fred på riksdagen, håper Luther at Albrecht og andre skal lykkes i å begrense blasfemien. Paven skal ha sagt at keiseren vil la han få alt tilbake, men de lutherske kan ikke gå med på å tilbakekalle alt det de har lært. Men dersom

---

[1221] MBW 952.2
[1222] Ifølge MLS 6, 81 kan ordet ha betydningen ”angemessenes Benehmen, das Ehre einlegt” og ”guter Ruf”.
[1223] WA 30 II, 401,21-25
[1224] WA 30 II, 401,28
[1225] WA 30 II, 402,24-27
[1226] Sml. WA 30 II, 402,30f. I ”Annotationes in aliqout capita Matthaei” (1538) beskriver Luther den utilgivelige synden som vedvarende ubotferdighet og som forherdelse mot sannheten, WA 38, 546,29 – 547,12.
[1227] "schadet doch solche lere euch nicht, helt sie doch fride und leret fride, lesst euch bleiben, was yhr seid, leret auch, das man euch alles lassen und nichts nemen solle, das solt doch alleine gnugsam zum fride zubewegen, obs sonst die warheit an yr selbs nicht thet, ja sie hilfft warlich euch alle erhalten, Und hats bisz her gethan." WA 30 II, 402,36 / 403,15-18
[1228] Sml. 2.2.

pave og papister kan bringe tilbake Leonhard Kaiser[1229] og alle andre uskyldige som de har drept, alle sjelene de har forført med løgn, alt de har røvet av penger og gods, og all ære som de har stjålet fra Gud med bespottelse, vil de lutherske snakke om restitusjon.

Luther advarer sterkt mot paven og hevder at når en har med han og hans folk å gjøre, har en ikke med mennesker, men med djevler å gjøre. Paven ville glede seg om tyske fyrster gikk til angrep på hverandre. Luther har måttet skrive for fedrelandets skyld, "das arm, elend, verlassen, veracht, verrathen und verkaufft Deutsch land"[1230]. Det er om å gjøre for Luther å drive inn en kile mellom de tyske fyrster, ikke minst Albrecht, og paven med sine italienske agenter.[1231]

2.4.3. Ulike konfliktbilder, ulike løsningsforsøk

Melanchthons bilde av konflikten er mer politisk, Luthers mer teologisk. Melanchthon legger i det lengste til grunn at det er enighet med motparten om læren i CA 1 - 21, mens uenigheten især gjelder nattverdutdeling, sølibat og messe, men at konflikten må kunne løses med godvilje. Først med Confutatio får denne forestillingen om læremessig enighet en knekk. Luther fastholder derimot konsepsjonen om kirkens babylonske fangenskap fra 1520 og er av den oppfatning at det er fåfengt å håpe på læremessig concordia, en må være glad om en oppnår forsikring om ytre fred mellom stendene.

Luther oppfatter det slik at de romerske perverterer både loven og evangeliet. Når Guds bud byttes med menneskebud og troen med gjerninger, blir alt galt. Papismen og den evangeliske reformasjonen kan overhodet ikke forlikes. Antikrist har satt seg i Guds tempel, og de som følger hans bud i stedet for Guds bud, er ikke Kristi kirke, men Satans synagoge. Luther kan ikke annet enn kalle til bot. Og det er håp om at enkeltpersoner på romersk side skal erkjenne sannheten og gjøre bot. Melanchthon bedømmer situasjonen ikke bare ut fra det forfall og den utvorteshet som også han finner i samtida, men ut fra at alle parter er forpliktet av Skriften og den gamle kirke. På den bakgrunn peker han på nødvendigheten av å rette opp feil, og han vil i det lengste tro at det handler om reformer innenfor den ene og samme kirke. Melanchthon vil reformere. Og han leter etter kompromiss. Dette betyr at Luther utfordrer systemet mer radikalt enn Melanchthon gjør. Luther hadde ikke mye tro på kirkepolitisk diplomati. Melanchthon håpet og trodde at det var mulig å gjenvinne kirkelig enhet gjennom et slikt diplomati.

[1229] Den evangeliske forkynneren Kaiser ble 16. august 1527 brent på bålet i Bayern. Sml. WA 23, 443ff; BBKL 3, 956ff (internettversjon 09.06.1998).

[1230] WA 30 II, 412,21f

[1231] "Wir Deudschen ho(e)ren nicht auff, dem Bapst und seinen Walen [dvs. italienere, sml. WA 30 II RN, 107; MLS 4, 421 n. 252] zu glauben, bisz sie uns bringen nicht in ein schweiszbad, sonder in ein blu(o)tbad." WA 30 II, 411,13-15. Sml. Luthers brev 13. juli til Johann Rühel, som får i oppdrag å overlevere et trykt eksemplar av det åpne brevet til kardinal Albrecht: "Auch bitte ich E. A. (wie ich mich versehe, dasz Ihr das fleiszig tut), bei S. K. F. G. mit treuem Vermahnen anzuhalten, dasz S. K. F. G. den verzweifelten Walen nicht traue noch gläube." WAB 5, 469 (nr. 1641,11-14)

Luther og Melanchthon kan godt ha avtalt å prøve å vinne de tyske biskopene, og særlig kardinal Albrecht. Men de har ikke tenkt på det samme. Luther ville vinne dem for reformasjonen og skrev sin "Vermahnung". Melanchthon ville oppnå et forlik og henvendte seg til Albrecht. Men det forliket Melanchthon så for seg, var i Luthers øyne et uholdbart kompromiss. Da CA var opplest og Luther fikk melding om at stemningen stadig var fiendtlig og at Albrecht var defensiv[1232], prøvde han med sitt åpne brev å oppnå at Tysklands primas virket for politisk fred. I brev til kollegene gjør han klart at han mener det ikke er mer de kan gjøre.[1233]

Det kan neppe være tvil om at Rainer Vinke har rett i at det kursachsiske forhandlingskonseptet var vagt i utgangspunktet.[1234] Torg. F (notatet om Kristi kirke og pavens kirke) og Torg. A 7 ("Von der waihe") pekte i hver sin retning. Torg. F. vil demonstrere at det er en polaritet mellom Kristi kirke og "pavens kirke", mens A 7 er innstilt på å beholde biskopene som ordinasjonsmyndighet forutsatt at den evangelisk-lutherske læren "von inen angenohmen wurde". Luther og Melanchthon var ikke samkjørte. Luther ville en nasjonal løsning og sjalte ut paven.[1235] Han kunne være med på forhandlinger med biskopene, men godtok de ikke CA, ville han søke politisk fred nasjonalt, - og ikke gå til paven (selv om han som en kirkepolitisk mulighet kunne appellere til et konsil). Til forskjell fra Luther vendte Melanchthon seg etterhvert til legaten Campeggio og ville ha Roma med på en løsning.

I brevet til Albrecht, kontakten med keiserhoffet og kontakten med Campeggio legger Melanchthon til grunn at læren er den samme. I kontakten med Campeggio er han klart drevet på defensiven. Når kirkens sanne enhet forutsetter enighet om evangeliets lære og forvaltningen av sakramentene (CA 7), og når forlik med biskopene forutsetter at de godtar læren (Torg. A 7), skulle en tro at Melanchthon ville ha vært mer opptatt av virkelige læresamtaler i Augsburg enn det vi kan se at han var. I stedet gjøres prøvingen av kirkelig enhet ut fra kirkebegrepet i CA 7 lettvint, for ikke å si at en slik prøving er suspendert. Forlikskonseptet i CA 28 blir styringsredskap: Biskopene kan beholde lydigheten bare de tåler at evangeliet blir lært rent, og gir frihet fra noen få (paucas quasdam) observanser som ikke kan overholdes uten synd.[1236] Tankegangen i CA 28 er derimot bare svakt til stede i Luthers "Vermahnung", og i det åpne brevet til Albrecht er den ute. Kirkebegrepet er imidlertid sterkt til stede.

[1232] MBW 948.1

[1233] Melanchthon ville ha Luther til å påvirke Philipp av Hessen, sml. MBW 899.4 (04. mai); 915.5 (22. mai); 927.1 (13. juni); 937.6 (25. juni). Det kan godt være at han gjerne så at Luther også skrev til Albrecht. Men han har ikke villet oppfordre Luther til å skrive til Campeggio, kanskje fordi han skjønte at Luther ikke ville inngå noe kompromiss med Roma.

[1234] Vinke 1996, 64

[1235] Sml. Kirchner i LuW, 448ff. - Torg. E 5 (MBW 875.5) stiller seg i prinsippet likegyldig til om paven har et biskopelig primat, men vil han ikke forkynne eller fremme Guds ord, kan en ikke ha noe med han å gjøre. - Brück nevner i 1537 at det var sterkt på tale å inkorporere i CA en tydelig behandling av pavedømmet og en tydeligere stillingtaken til biskopenes jurisdiksjon, men at dette ikke ble gjort vesentlig forat ikke keiseren skulle bli provosert til å bryte forhandlingene, sml. WAB 12, 115f.

[1236] CA 28.69f og 77

2.4.4. Felles kirkebegrep, men med ulik funksjonsretning

Melanchthon nærmer seg ekklesiologien fra et rettslig ståsted, Luther fra et teologisk. Men CA 7 gir uttrykk for deres felles kirkebegrep. Der evangeliet og sakramentene er, der er kirken, der evangeliet ikke er, der er heller ikke kirken, sa Luther i 1521.[1237] I tråd med dette har Melanchthon i gitt lutherdommen en kritisk kirkedefinisjon. *Men han er i Augsburg tilbakeholdende med å utfolde det kritiske potensialet og prøver i stedet å få mest mulig ut av den partielle enigheten med de romersk-katolske.*

En utførlig tolkning av kirkeartiklene i CA ligger utenfor rammen av denne avhandlingen.[1238] Men jeg nevner noen holdepunkter for forståelsen:

[1237] Sml. WA 7, 720,36-38: "Ubi enim Baptisma et panem et Euangelium esse videris, quocunque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites." Og ibid., 721,4-7: "Ubi vero Euangelium non esse viderias (sicut in Synagoga Papistarum et Thomistarum videmus), ibi non dubites Ecclesiam non esse, etiam si baptisent et vescantur de altari, nisi parvulos et simplices exceperis, […]" (Skriftet mot Catharinus)

[1238] Til tolkningen av CA og andre lutherske bekjennelsesskrifter må utenom Thieme 1930, Fagerberg 1965, HK I-II (Maurer) og Wenz I-II nevnes Edmund Schlink: "Theologie der lutherischen Bekenntnischriften" (1940), Friedrich Brunstäd: "Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften" (1951) og Peder Nørgaard-Højen: "Den danske folkekirkes bekendelsesskrifter. Kommentar" (2. udg., 2. opl., 2006), samt en studie av prinsipper for CA-tolkning i Danmark og Norge gjennom tidene: Kjell Olav Sannes: "Å tolke den augsburgske bekjennelse. Forståelse og prinsipper for tolkning av Confessio Augustana i Danmark og Norge 1530-1980" (1996). Dessuten et par samleverk fra 1980: Erwin Iserloh (hrsg.): "Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche" (CAuC) - med artikler av Walter Kasper og Georg Kretschmar om ekklesiologien i CA og av Hans Jorissen og VilmosVajta om sakramentene -; Harding Meyer und Heinz Schütte (hrsg.): "Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens" (Meyer / Schütte 1980) - med en artikkel av Meyer og Schütte om ekklesiologien og en artikkel av Iserloh og Vajta om sakramentene. - Til eldre tolkning av CA 7 sml. Wilhelm Schneemelcher: "Conf. Aug. VII im Luthertum des 19. Jahrhunderts" (EvTh 9 (1949/50)), 308-333. Rundt Augustana-jubileet i 1980 kom en rekke bidrag til debatten om ekklesiologien i CA. Her må utenom de ovennevnte artiklene av Kasper, Kretschmar og Meyer / Schütte nevnes Wolfgang Beinert: "Der Kirchen- und Sakramentsbegriff der Confessio Augustana" (i "Theologie und Glaube" 69 (1979), 237-262), Michele Cassese: "Die Ekklesiologie der "Confessio Augustana"" (i "Catholica. Viertejahrsschrift für ökumenische Theologie" 34 (1980), 296-333), Siegbert W. Becker: "Augustana VII and the Eclipse of Ecumenism" (Becker 1980) og Bernhard Lohse: "Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana" (i K. Lehmann und E. Schlink (hrsg.): "Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confession Augustana" ("Dialog der Kirchen", bd. 2), Freiburg im Breisgau – Göttingen 1982, 58-79). Det gir grunnlag for å tale om stor grad av overensstemmelse i nyere tolkning av kirketanken i CA. En kan tale om en interpretasjonstrend. CA leses gjerne på bakgrunn av Luthers Bekenntnis (1528) og Schwabach-artiklene (1529), men tolkes også i lys av Apologien (1531). Det er lite søkelys på noen spenning mellom Luther og Melanchthon, selv om Lohse (s. 78) mener at Melanchthon til forskjell fra Luther var overbevist om at kirkens enhet ikke var brutt. Kirkebegrepet kombinerer tradisjonell ekklesiologi (én, hellig, katolsk kirke) med den evangeliske rettferdiggjørelseslæren. Rett evangelieforkynnelse og sakramentforvaltning oppfattes gjerne både som konstituerende for og som kjennetegn på kirken, selv om Kretschmar mener at nådemidlene ikke er kjennetegn i CA 7 slik de er i Apologien (CAuC, 426f). Å ha ensartede menneskelige tradisjoner er ikke nødvendig for enheten fordi det ikke er frelsesnødvendig. Det kirkelige embetet er derimot et uoppgivelig institusjonelt moment, og normalt inkluderer det et bispeembete. Enheten mellom den skjulte og den synlige kirke fastholdes. CA 8 oppfattes som god augustinisme. - En merker et visst spenningsforhold mellom en spiritualiserende tolkning (Beinert) og en tradisjonalistisk (Kasper). Enda større er spenningen mellom den spiritualiserende tolkningen og den markant inkarnasjonsteologiske i Oswald Bayer: "Notae ecclesiae" (i "Lutherische Beiträge zur missio Dei", "Veröffentlichungen der Luther-Akademie e. V. Ratzeburg", bd. 3, Erlangen 1982, 75-90). Av noe nyere dato er Rune Söderlund: "Augsburgska bekännelsen som ekumeniskt dokument med särskild hänsyn till tolkningen av CA VII" (Söderlund 1989) og Karl-Hermann Kandler: "CA VII - Konzentration und Weite lutherischer Ekklesiologie" (i KuD 35 (1989), 70-83).

Min undersøkelse av Schwab. 12 pekte i retning av å forstå denne artikkelen som en melanchthonsk resepsjon av Luthers ekklesiologi, som sammen med Melanchthons udaterte disputasteser om kirken er forarbeider til CA 7 og 8 (sml. 1.3.3.) Foruten i disputastesene og Schwab. har nok CA 7 sitt nærmeste forbilde i Torg. A 1 ("Von menschen ler und menschen ordnung").[1239] Det luthersk-melanchthonske ekklesiologiske paradigmet som kommer til uttrykk i CA 7(-8) kan beskrives slik:

Kirken, som hører troens verden til og derfor etter Kristi løfte er urokkelig, bestemmes ut fra Apostolicum (congregatio sanctorum) og NC (una sancta). Apostolicums "sanctorum communionem" tolkes apposisjonelt som beskrivelse av den hellige, katolske kirke, og personalt. Kirkens katolisitet oppfattes som læremessig, ikke ordningsmessig: "Derfor blir det i symbolet tilføyd (ordet) katolsk, for å gi til kjenne at den samme kirken, som er spredt over hele jorda, er enig om læren, selv om skikker er ulike."[1240]

Kirkens hellighet er den tilreknede rettferdighet, som er skjult og gjenstand for tro. Selv om de som er rettferdige ved troen, også bærer troens frukt, er det ikke uten videre mulig å si hvem dette egentlig er.[1241] Derfor er kirken skjult, som Luther poengterer i "De servo arbitrio" (1525).[1242] Kirken har imidlertid ytre kjennetegn, nemlig forkynnelsen av evangeliet og forvaltningen av sakramentene. Grunnen til at disse er kjennetegn på kirken, er at ordet og sakramentene er nådemidler som kirken blir til ved og lever ved. CA 7 forutsetter således CA 5. Ordet og sakramentene er kjennetegn fordi de er kirkekonstituerende. Som vi tidligere har sett, var Melanchthon intenst opptatt av at loven ikke må forties. Og stadig er Jesu ord i Luk. 24,47 styrende for hans tenkning om forkynnelsen.[1243] "[S]ummen av evangelieforkynnelsen er det å anklage syndene og å bringe syndenes forlatelse, rettferdighet for Kristi skyld, Den Hellige Ånd og det evige liv og virke at vi som gjenfødte gjør det gode."[1244] Evangeliet er således uløselig forbundet med loven. Men lov skaper ikke kirke, og er derfor ikke et kjennetegn på kirken (nota

---

[1239] Om Torg. A 1 se 1.4.6.; sml. også Wenz II, 306-308. Maurer HK II framhever Luthers Bekenntnis (1528) som bakgrunn for CA 7-8: "Grundlage und Ausgangspunkt von CA 7 bildet das nach dem Vorbild von Scwab. 12 reduzierte und konzentrierte Lutherbekenntnis. CA 8 greift auf Kernsätze von Torg. A 1 zurück; [---]." (S. 166) Men han synes å overse både teser fra Luthers skrift mot Catharinus (1521) - se WA 7,720,34 - 721,4 - og Melanchthons udaterte disputasteser som sannsynlige nære forbilder for CA 7(-8).

[1240] "Ideo in symbolo additur Catholica, ut significetur eandem Ecclesiam per totum orbem sparsam esse, de doctrina consentientem, tametsi ritus sint dißimiles." Tese 8 av udaterte disputasteser om kirken, sml. n. 554.

[1241] "Et tamen in illa congregatione, sæpe fit, ut mali etiam sint, quorum alij iudicari a nobis possunt, alii non possunt." Tese 4 av udaterte disputasteser om kirken, sml. n. 554.

[1242] Sml. MLS 3, 220f ("De servo arbitrio", 1525)

[1243] Sml. BS, 172,29-37: "Christus Lucae ultimo iubet praedicare poenitentiam in nomine suo et remissionem peccatorum. Evangelium enim arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis, et offert propter Christum remissionem peccatorum et iustificationem, quae fide accipitur." (Apol. 4.62) Sml. også Apol. 12.30.

[1244] "[H]aec est summa praedicationis evangelii, arguere peccata et offerre remissionem peccatorum et iustitiam propter Christum et [S]piritum sanctum et vitam aeternam, et ut renati benefaciamus." BS, 257,16-21 (Apol. 12.29)

ecclesiae).[1245] På den annen side hører ikke loven til det unødvendige, slik som de menneskelige tradisjonene. Loven er derfor nødvendig, men den er ikke tilstrekkelig. Til forskjell fra den falske kirke, som riktignok lærer loven, lærer den sanne kirke "ikke bare loven, men (også) evangeliet"[1246], sier Melanchthon i en disputastese.

Kirkens enhet er apriorisk en åndelig sannhet, og samtidig er det en praktisk oppgave. Nødvendig og tilstrekkelig til kirkens enhet er det som er nødvendig og tilstrekkelig til kirkens eksistens, nemlig den rene forkynnelsen av evangeliet og den rette forvaltningen av sakramentene.

Kirken er et stort ord som blir misbrukt på den måten at den falske kirke dekker seg bak løftene til den sanne kirke. Skillet mellom den sanne og den falske kirke er en åndelig sannhet og en praktisk oppgave. Det er noe annet enn skjelningen mellom kirken i egentlig og i vid betydning (CA 8), som for så vidt er den samme kirke.

Presiseringene "rent" og "rett" var ikke med i Melanchthons opprinnelige utkast til CA.[1247] Som i disputastesene "De Ecclesia" er det i Na bare tale om at evangeliet blir forkynt og sakramentene blir forvaltet / utdelt. I og for seg er presiseringene i samsvar med Melanchthons oppfatning[1248], men vi kan ikke se bort fra at når de først er på plass i midten av juni (Nb)[1249], kan de være kommet inn etter ønske fra teologer og stender som ville ha en tydeligere profil. Den muligheten leder oss i retning av fyrstedømmet Lüneberg-Celle og den lutherske riksbyen Nürnberg.

At Skriften er norm for forkynnelsen av evangeliet, er en grunntanke i reformasjonen, og kommer f. eks. til uttrykk i Celle-predikantenes artikkelbok (1527), art. 2 med overskriften "Wat dem volke schal geprediket werden".[1250] Ut fra 2Tim. 3,16 og Gal. 1,8f er det klart at det bare er de kanoniske bøker som Gud har gitt, som skal forkynnes. Men det

---

[1245] Sml. disputatio XXVI, 17-18, CR 12, 484: "17. Ad Ecclesiae unitatem satis est consentire de Evangelio et administratione Sacramentorum, non est necessaria similitudo traditionum humanarum. 18. Hae enim nihil pertinent ad vitam spiritualem, et sine eis existere fides et vita aeterna in corde potest."

[1246] "non tantu(m) legem, sed Euangelium", Fij[r] (CR 12, 485, disp. XXVII,7)

[1247] Hva som menes med ren evangelieforkynnelse og rett sakramentforvaltning er etter min oppfatning underbelyst i forskningen. Er det den ublandede evangeliefokynnelse (dvs. ikke blandet med lov) og en sakramenforvaltning i overensstemmelse med det (så Regin Prenter: "Kirkens lutherske bekendelse", Fredericia 1978, s. 77-85)? Er doctrina evangelii læren som kommer til uttrykk i alle de 21 første artiklene av CA (så Stein Eirik Foss: "Confessio Augustana og kirkens enhet", art. i "Bekjennelse i dag", Den norske kirkes presteforening, Oslo 1980, s. 88-97)? Er det Skriftens lære til forskjell fra menneskelige tradisjoner (så Becker 1980)? Becker anklager moderne økumenisk teologi for å dekke seg bak en minimumstolkning av doctrina evangelii for å legitimere sitt eget antikonfesjonalistiske prosjekt. Han reiser en viktig problemstilling som berører både skriftprinsippet og lovens plass.

[1248] Sml. "Hic cultus est vere λογικε λατρεια, quae maxime placet [D]eo, verbum [D]ei *pure* tractare ac docere." MBW 1093,77f (okt./nov. 1530 til Johannes Silberborner). Og videre uttrykksmåten "wo [---] die sacrament *recht* gebraucht" i Schwab. 12. (*Kursiveringene* ved meg.)

[1249] "Es wirdt auch gelert / das allezeit mus ein heilige christliche kirch sei[n vnnd bleiben / welche ist die versamlung aller glaubigen, bey w[elchen das ewangelium rein gepredigt vnnd die heilig sacrament laut[s des ewangeli geraicht werden." Ficker, 2a,11-14. Sml. CA 7 TT.

[1250] Hertug Ernst (1497-1546) lot predikantene i residensbyen Celle legge fram sin "Artikelbuch" i 1527, »Artikel, darinne etlike mysbruke by den parren des förstendoms Lüneborg entdecket unde darjegen gude ordenynge angegeven werden mit bewysinge und vorklarynge der schrift", KO VI, 1/1, 492-521.

betyr også en saklig orientering om Kristus, troen og nestekjærligheten.[1251] Prestene skal forkynne evangeliet "lutter, reyne unde klar", som Kristus har befalt, og som det er gitt oss i Det gamle og Det nye testamentet: Kristus alene og nestekjærligheten. Fabler og unyttig vrøvl skal unngås.[1252] Skriftens kanoniske bøker er inngitt av Gud, og det er Skriften alene som skal forkynnes. Andre skrifter kan nok tjene til forklaring, men de må rette seg etter Skriften som norm.[1253] Dette er felles evangelisk tankegods.[1254] I august 1527 besluttet landdagen "Gottes Wort überall in des Fürstentums Stiften, Klöstern und Pfarren rein, klar und ohne menschlichen Zusatz predigen zu lassen"[1255], og hertug Ernst la artikkelboka til grunn for reformasjonsarbeidet.[1256]

I en betenkning foran riksdagen i 1530 gav predikantene i Nürnberg klart uttrykk for sin forståelse av hva ren evangelieforkynnelse er. For det første er det forkynnelse av Guds ord i Skriften, som skal forkynnes "lauter, rain und one verfalschung menschlicher treume und zusetz"[1257]. Når det rene Guds ord skal herske i kirken, betyr det for nürnbergerne frihet fra menneskelige tradisjoner og påfunn. Men den innholdsmessige forståelsen av ordet som lov og evangelium er også uoppgivelig. For det andre er da evangeliet i mer pregnant forstand ordet om frelse ved Kristus. Dette kan imidlertid bare forkynnes i sammenheng med loven. Den rette forkynnelse av evangeliet sikter på omvendelse og tro. Ordet "evangelion" brukes både i videre og mer pregnant betydning. I videre betydning kan en si at evangeliet er Guds ord evangelisk forstått, og i mer pregnant betydning er evangeliet ordet om Kristus, som blir til frelse ved troen. Ikke noe annet enn evangeliet (i vid forstand) skal forkynnes, og troen på Kristus kan ikke forkynnes uten boten og gudsfrykten. Forkynnelsen av evangeliet (i mer pregnant forstand) betinger den forutgående forkynnelsen av loven.[1258]

Sett ut fra denne reformasjonshistoriske konteksten må det å forkynne evangeliet rent forstås både som det å forkynne Guds ord i Skriften uten iblanding av mennesketanker og som det å forkynne evangeliet i eksklusiv, pregnant forstand i det rette forholdet til loven - uten atskillelse og uten sammenblanding.

[1251] "Uth welckeren spröken apenbar is, dat allene de schrift schal unde moth gepredicket werden, de van Godde yngegeven is, de men canonicas nömet, welcker yn der biblien doch yn underscheden werden vorfatet. Dede ock nicht anders leren, wenn dat düsse Jhesus sy Christus, unde wo de negeste tho beleven. Hir wer syck nu ein getruwer lerer unde husholder Goddes wol weten tho holden, dat alle andere rede, so tho vorklaringe bemelter schrifte denen, nicht egene gudtdünkendes, sünder na dem snor dersulven schrift vorsichtigen unde truwelicken gerichtet unde vorhandelt werden." KO VI, 1/1, 494

[1252] "Dat ein ytlick kerckher yn der jegenwarde stedes unde sünder behelp residerende, synem bevolen parfolke dat evangelium lutter, reyne unde klar predicke, alse datsülvige van Christo synen jüngeren bevolen unde uns yn beyderley testamenten genochsam vorfatet unde nagelaten ys, fabulen unde ander unnütte wascherye vormeden, Christus allene unde de leve des negesten möge gepredicket werden." KO VI, 1/1, 494

[1253] Se n. 1251.

[1254] I 1525 skriver Bugenhagen til predikantene i Livland at årsaken til splittelse blant kristne er "das nicht geleret wirt das reyn, lauter wort Gottis on alle zuthun, wie uns gebotten" (WA 18, 422,13-15). Som eksempler på papistiske tilsetninger nevner han sølibatskrav og matforskrifter m. m.

[1255] BBKL I, 1537, internettversjon 29.9.2000

[1256] Sml. hertugens prekeninstruks fra 1529 (KO VI, 1/1, 522-527), som bidrar til å kaste lys over hva en på luthersk side forstår ved evangeliets rene og klare lære.

[1257] Gussmann I, 1, 282,17f

[1258] "Durch den buchstaben furen wir die menschen in das erkanntnus irer sunde und also in verzweiflung ir selbs, alles ires thuns, werken und gerechtigkait, on weliche erkanntnus uns Christus weder horen noch sehen will." (Gussmann I, 1, 287,38-41) "Wann wir nun durchs gesetz den menschen also zu seiner aigen erkanntnus gefuert haben, dass er hilf und anderstwo der gnaden begeret, dieweil er die bei ime selbs nit finden noch haben kann, alsdann predigen wir das evangelion, dardurch Christus erkannt wurdet fur den, der allain helfen kan, bei welichem auch alles hail und hilf steet". (Ibid., 288,1-5)

Luther og Melanchthon er enige om kirkens vesen, men uenige i bedømmelsen av pavekirken - og dermed om kirkens integritet og enhet. Luther bruker kirkebegrepet til å distansere seg fra Roma, Melanchthon gjør det motsatte.[1259] Kirkebegrepet er sammenfallende, men har ulik funksjonsretning hos de to. Vranglærere er for Melanchthon først og fremst slike som tar avstand fra trinitetslæren og kristologien - og som følge av avvikende kristologi også tar avstand fra læren om realpresensen i nattverden. Rettferdiggjørelseslæren har ennå ikke fått det ekklesiologiske gjennomslag hos Melanchthon som den har hos Luther. I CA er dette imidlertid latent, og i hans apologi for CA (Apol.) slår det igjennom. Melanchthons overordnede ekklesiologiske konsept er i prinsippet evangelisk, men føyer seg i første omgang pragmatisk etter en reformkatolsk modell. CA 7 peker framover. CA 28 peker bakover. Men både før og etter 1530 er kirken for Melanchthon etter sin innerside et åndelig, etter sin ytterside et rettslig fellesskap.

2.4.5. Luthers utvidelse av fronten: Pavens kirke er ikke Guds kirke!

Som vi har sett i 2.3.3., synes Melanchthon å konsentrere sine krav til motparten om nattverd under begge skikkelser, presteekteskap og avskaffelse av privatmesser. Ellers gir han inntrykk av å være innstilt på å strekke seg langt. Campeggio rapporterer 26. juni at lutheranerne når det kommer til stykket, nok vil gå med på skjærsildslæren og mye annet.[1260] Luther på si side hadde gjerne sett at CA hadde behandlet både skjærsildslæren og pavedømmet.[1261] Fra Veste Coburg starter han et nytt litterært felttog mot pavekirken.[1262] Dermed handler han i diamentral motsetning til Melanchthon, som han kort tid før hadde regnet som sitt alter ego[1263]. I

[1259] Söderlund 1989 framhever at Melanchthon i CA strekker seg langt for å formulere læren med uttrykk som også den romersk-katolske parten kan slutte seg til, selv om formuleringene tolkes forskjellig. Samtidig som Söderlund slutter seg til den forståelse at doctrina evangelii er Skriftens og apostlenes lære, mener han at kirkens sanne enhet mer må oppfattes som et mål enn som en kirkepolitisk forutsetning. Han antar at Melanchthon har villet at den romersk-katolske parten skulle oppfatte det slik "att full dogmatisk överensstämmelse redan förelåg mellan lutheranerna och den katolska kyrkan och att det skulle vara obilligt at även kräva ceremoniell likriktning etc.", til tross for at han selv må ha hatt klart for seg at full dogmatisk samstemmighet ikke forelå mellom de lutherske og de romersk-katolske (s. 211). Som i Apologien veksler Melanchthon mellom tanken på den grunnleggende enheten mellom alle som har den frelsende tro, og den ønskelige fulle enhet i lære og bekjennelse.

[1260] "Per diverse vie intendo che vogliono inclinare alla via de la sede apostolica de purgatorio et così alli soi prelati, et multa alia". ND 1, 1E, 70 (nr. 18; til Salviati)

[1261] Det er vanskelig å være uenig når Vinke beskriver Luthers holdning til CA slik: "Die CA erhält Luthers uneingeschränktes, überschwengliches Lob, wenn er sie als Verkündigung des Evangeliums preist. Soll die CA jedoch als Vorlage für Verhandlungen dienen, in denen weitere Zugeständnisse zur Diskussion stehen, dann ist sie ein Dokument des Leisetritts, in dem schon genug nachgegeben ist." (Vinke 1996, 72) Sml. WAB 5, 496 (nr. 1657,7-9; 21. juli til Jonas). Sml. n. 1208. Når Luther her - til tross for art. 21 - sier at CA har oversett også helgendyrkelsen, beror det kanskje på at han refererer til en ikke endelig versjon.

[1262] Sml. WAB 5, 419 (nr. 1614, 47-49; Luther 30. juni til Brenz): "Praeterea de purgatorio mandacia quaedam attigi contra Papistas, velut instituens ab integro novam in illos pugnam."

[1263] Luther ville gjerne ha fulgt med sine fire kolleger fra Coburg til Augsburg, men skriver 23. april til Eoban Hessus: "Itaque et me quintum in Philippo quarto agnosces." WAB 54, 283 nr. 1550,8

innledningen til sin "Widerruf vom Fegefeuer" sier Luther at han vil motvirke at "sofistenes"[1264] villfarelser blir tilslørt i ei tid da de lutherske har vært opptatt med kampen "mit den rotten geistern".[1265] Etter riksdagen i Speyer i 1529 har Melanchthon framhevet fronten mot "venstre", mot Zwingli og zwingliansk påvirkede sørtyske byer som Strassburg. For Luther er det viktig å holde oppe *dobbeltfronten* både mot zwinglianere og såkalte svermere og mot skolastikere og papister. *Han utvider fronten mot Roma og søker dermed å sikre bekjennelsesprosjektet ved å trekke det i polemisk og avgrensende retning.* Han sender da ut en serie stridsskrifter.[1266] I brev til Wenzeslaus Link i Nürnberg 20. juli[1267] nevner han det åpne brevet til kurfyrst Albrecht (sml. 2.4.2.), de førti tesene mot pavekirken (sml. nedenfor), angrepet på skjærildslæren (sml. nedenfor) og skriftet om nøklemakten[1268]. Tesene vil egge motstanderne, skjærildsskriftet behandler deres løgner om skjærsilden og det nye skriftet deres løgner om nøklene. Og han håper å kunne fortsette med et stridsskrift om rettferdiggjørelsen[1269] og et om paven[1270] Det ble det imidlertid ikke noe av.

2.4.5.1. "Widerruf vom Fegefeuer"

13. august kommer de første eksemplar av "Widerruf vom Fegefeuer"[1271] til Augsburg.[1272] Skriftet er påbegynt alt før Luther fikk CA i hende etter

[1264] Til begrepet sofist se n. 520.
[1265] Sml. WA 30 II, 367,2ff.
[1266] Ifølge brev fra Veit Dietrich 08. juli til Hektor Poemer, ref. i Bornkamm 1979, 600f, har Luther satt seg fore å gi en ny oversikt over papistenes villfarelser. Dagen før hadde han sendt manuskriptet til sin "Widerruf vom Fegefeuer" til Wittenberg. Senere ville han behandle striden om rettferdiggjørelseslæren. Dietrich mener å vite at Luther har til hensikt å ta et generaloppgjør med papistenes gjerningsrettferdighet. Dietrich har selv samlet forarbeider av Luther til dette (WA 30 II, 652-676?).
[1267] WAB 5, 488(-489) nr. 1654
[1268] "Von den Schlüsseln", MLS 4, (388)391-448 (WA 30 II (428)465-507, med det opprinnelige forsøket som han gav Dietrich manuskriptet til, s. 435-464). - Melanchthon hadde bemerket om Campeggio: "De monachis ait clave non errante dispensari non posse." MBW 958,7f (08. juli til Dietrich). Hans-Ulrich Delius mener at dette ansporet Luther til å skrive "Von den Schlüsseln", sml. MLS 4, 388 og 420 n. 248. Utvilsomt er det bare en del av årsaken til at Luther skrev om nøklene.
[1269] 24. august skriver Luther til Melanchthon at han etter skriftet om nøklene ønsker å behandle rettferdiggjørelsen, MBW 1038,11f, og i "Ein Sendbrief D. M. Luthers vom Dolmetschen und Fürbitte der heiligen", som gikk i trykken medio september, stiller han et eget skrift "de iustificatione" i utsikt, MLS 3, 493,13f. I dette "sendebrevet" går han inn på temaet i samband med oversettelsen av Rom. 3,28. I andre del av det samme skriftet tar han et oppgjør med helgenpåkallelsen, og stiller i utsikt et nytt skrift om englene der han også vil gå nærmere inn på spørsmålet om de avdøde hellige ber for oss, sml. MLS 3, 493,15-18.
[1270] MLS 4, 398,25 - 399,3; sml. ibid. n. 79.
[1271] WA 30 II, (360)367-390. Tittelen "Ein Widderruf vom Fegefeur" spiller på den kirkepolitiske og kanonistiske situasjonen, men tilbakekallingsmotivet er ikke framme i selve teksten i skriftet. Meningen er åpenbart ironisk. Luther, som er blitt møtt med kravet om tilbakekalling av sin kritikk av pavekirken, tilbakekaller ingen dissens, men en lære som han tidligere i prinsippet fastholdt. Sml. WA 2, 70,14-27 (Luthers "Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden" (1519), kap. "Von dem Fegfeur"). Se også Pelikan, Tradition 4, 136f.
[1272] Også innledningen i WA peker på at Luther med dette skriftet går i motsatt retning av Melanchthon. Melanchthon er innstilt på konsesjoner, Luther svarer med å utdype kløften mellom seg og papistene. Melanchthon ønsker å sikre freden for etterslekten, Luther vil advare mot paven og hans lære. Sml. WA 30 II, 360f. Innledningen gjør bruk av den type polarisering mellom personene Luther og Melanchthon som en kunne tillate seg den gangen (1909). Til kritikk av dette se Scheibles artikler "Luther und Melanchthon" (1984) og "Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstags 1530" (1985) i MuR, 139-152 og 198-220. Men

opplesningen.[1273] Men det er neppe noen tilfeldighet at han starter det nye felttoget mot Roma med et spørsmål som Melanchthon i CA unngår, nemlig skjærsildslæren.[1274] Luther vil supplere CA.[1275] Dessuten mente han at han for sin egen del hadde vært for tilbakeholdende på dette området.[1276] Idet reformatoren tar oppgjør med skjærsildslæren, demonstrerer han samtidig hermenevtiske prinsipper, og han bidrar til å undergrave privatmessene for levende og døde. Senere vil han komme tilbake til messeofferlæren og andre temaer.[1277]

Luthers argumentasjon mot skjærsildslæren kan uttrykkes slik: Selv om tanken om frelse fra straff etter døden systematisk-teologisk skulle ha noe for seg, ikke bare mangler den skriftbevis, men er i strid med klare skriftord. *Generelt gjelder at systematisk-teologiske slutninger uten tvingende skriftbevis nok kan være fromme menneskers usikre meninger, men aldri kan være forpliktende kirkelære. Spesielt om skjærsildslæren gjelder at den er i strid med Skriftens lære om salighet og fred for den som er sovnet inn i troen på Kristus.*

Luther må komme til rette med at han opponerer mot en lang og sterk tradisjon, som også omfatter Augustin[1278]. Han har da også en lengre drøfting av holdningen til "fedrenes" bibeltolkning.[1279] Fedrene kan ha tatt feil i eksegesen uten nødvendigvis å ta feil i læren. Uten Skriftens ord kan ikke deres ord eller gjerninger være trosartikler. Luther finner støtte i Augustins brev til Hieronymus (ep. 82, 1, 3)[1280], der han skiller mellom Den hellige skrift, som han ubetinget tror, og alle andre bøker, som må bevise det de sier, med Skriften eller klar fornuft. Motparten påberoper seg også at den tradisjonelle skjærsildslæren er kirkens lære. *Men Luther skiller mellom den hellige kirke og motpartens kirke.* Den kirken som lærer skjærsilden, er motpartens egen kirke.[1281] Gregor den store innførte nok skjærsildslæren og offermessen. Men skriftord og vitnesbyrd fra Gud manglet. Å gjøre trosartikler av hans tanker og drepe folk for deres skyld stemmer ikke med Gregors eller kirkens mening.[1282] Etter å ha

---

en kommer ikke bort fra at det var en sterk spenning mellom Luthers og Melanchthons opptreden sommeren 1530.

[1273] Luther begynte på skriftet 27. juni midt på dagen. Dietrich noterte: "hoc die a prandio incepit scribere de purg^{o} [= purgatorio]" WA 31 I, 339 n. til linje 13.

[1274] Contra Brecht II, 383, som uten å argumentere forutsetter dette.

[1275] Sml. WAB 1657,7-9: "Scilicet Satan adhuc vivit, et bene sensit Apologiam vestram leise treten et dissimulasse articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de antichristo Papa." (Til Jonas 21. juli 1530)

[1276] Sml. WA 30 II, 368,4-6.

[1277] WA 30 II, 368,6-8; 372,7; 390,16f

[1278] "De civitate Dei" XXI, 13; 24.2; sml. 26.4.

[1279] Sml. WA 30 II, 380,8 - 384,23.

[1280] MSL 33, 277

[1281] "Sie schreien, Die kirche, kirche, kirche sagts, Das ist auch erlogen, die kirche ist ein pfeiler der warheit, sagt Paulus, und ist heilig, Dru(e)mb ists unmu(e)glich, das sie mit solchen mutwilligen, greifflichen o(e)ffentlichen lu(e)gen solt umbgehen. Aber die kirche, da solche lu(e)gen jnnen regieren, ist jhr eigen kirchen," WA 30 II, 372,19-23

[1282] "Das man aber artickel des glaubens draus macht und die leute dru(e)ber mordet, das ist nicht S. Gregorius meinung, noch der heiligen kirchen, kans auch niemand beweisen," WA 30 II, 385,22-24 - "Und ob sie furgeben, Die kirche hette solcher Veter bu(e)cher approbirt und bestettigt, Wissen sie selbs wol, das die kirche mit ihrem bestetigen nicht mehr zusetzt der Veter bu(e)cher, denn drinnen stehet, wie doch hie die Sophisten thun, So halten sie auch selbs nicht, das alles recht sey, was inn einem bestettigten lerer funden wird. Exemplum de

gjort opp med "sofistenes" skrifttolkning og bruk av tradisjonen beveger Luther seg inn i en tredje stridssone, nemlig kanonistikken, og minner om at dekretene inkorporerer det augustinske prinsippet ikke å tro fedrenes ord uten skriftbevis.[1283]

Skjærsildslæren ligger bak *forbønn og messer for døde*. Bak skjærsildslæren, vigilene og sjelemessene mener Luther å se djevelen og Mammon. Pengebegjæret utløser løgn, og løgnen forsvares med mord. Ut fra dette tar han skarpt avstand fra pavens kirke, som han holder for å være djevelens barn.[1284]

Til forskjell fra Melanchthon, som arbeidde for å bygge en felles front av biskoper og lutheranere mot zwinglianere og andre, vil Luther altså ikke vite av noen våpenhvile med "sofistene". Han mener at de for øyeblikket er interesserte i å tilsløre motsetningen til lutheranerne i håp om at disse skal glømme vranglæren deres, i den hensikt å gjeninnføre alt sammen senere.[1285] Luther vil advare etterkommerne, fortelle hva pavedømmet har lært om skjærsilden, og om hva det har gjort i samband med denne læren. De må ikke samtykke i styggedommen og gjøre seg delaktige i papistenes blodsutgytelse.[1286] Men Luther vil også "stercken die unsern" (390,5). Adressaten er ikke bare senere generasjoner, men blant annet også tvilrådige forhandlere i Augsburg.

2.4.5.2. Luthers 40 teser

Den 22. juli ble et plakattrykk med 40 teser av Luther kjent i Augsburg.[1287] Tesene bærer overskriften "Sequentes propositiones sustinet favente Christo D. Martinus Luther, Sanctae Ecclesiae Wittembergensis Doctor, adversus totam synagogam Sathanae & universas portas inferorum" ("Med Kristi hjelp fastholder herr Martin Luther, doktor i Wittenbergs kirke, de følgende påstander mot hele Satans synagoge og alle dødsrikets porter"). Det latinske språket og teseformen peker i retning av teologene som målgruppe. I motsetning til f. eks. Melanchthon, som etter Luthers mening ikke har gitt motstanderne noe særlig de kan hisse seg opp over, er Luther innstilt på å utfordre dem.[1288] Da må han nødvendigvis mene at det står om saker av stor viktighet. Det er ingen tilfeldighet at tesene kommer fra trykken i Nürnberg på samme tid som Luthers åpne brev til kurfyrst Albrecht.[1289] Begge

---

Thoma Aquinate, So ist das auch ein zusatz, das die kirche artickel des glaubens mache mit ihrem bestetigen, Die Sophisten ertichten solchs." Ibid., 385,31 - 386,2

[1283] WA 30 II, 386,3ff. Sml. DG I, dist. 9, c. 3: "Noli meis litteris quasi canonicis scripturis inseruire. Sed in illis et quod non credebas cum inueneris, incunctanter crede: in istis autem, quod certum habebas, nisi certum intellexeris, noli firme tenere."

[1284] Sml. WA 30 II, 389,20ff.

[1285] Sml. WA 30 II, 367,2ff.

[1286] Sml. WA 30 II, 390,4ff.

[1287] WA 30 II, (413-) 420-427. Latin s. 420-424, tysk s. 424-427. På latin kom tesene visstnok bare i ett begrenset opplag. Men på tysk kom de i flere opplag, første gang som plakattrykk, senere i bokform. WA, s. 415f, mener at den tyske versjonen er en avsvekket oversettelse, antakelig utført av Wenzeslaus Link i Nürnberg.

[1288] Det kan vi slutte av Luthers brev 20. juli til Link i Nürnberg: "Interim spero, advenerint et propositiones illae irritatrices adversariorum, quia fixum est, si illi ita pergant furere, ego quoque rursus cornua sumam et occuram istis papyris in ira furoris mei, ut habeant, quas ita quaerunt, causas furendi et vociferandi. Nam quod iam ita clamant, faciunt otio et inopia causarum." WAB 5, 488 (nr. 1654,5-10)

[1289] Sml. WA 30 II, 413; WAB 5, 488f (nr. 1654) n. 1 og 2.

skriftene advarer ettertrykkelig mot paven. Om Luther sakner noe i CA, er det først og fremst artikkelen "de antichristo Papa".[1290] Som "Widerruf vom Fegefeuer" skiller tesene mellom Guds kirke og pavens kirke, og særlig tar skriftet oppgjør med gjennomføringen av sølibatskravet.

Fungerer skriftet om skjærsildslæren som et supplement til CA som understøtter art. 24 og kampen mot privatmessen, så fungerer tesene som et supplement som understøtter art. 23 og kampen mot sølibatet, men som også legger føringer for tolkningen av den for Luther problematiske art. 28.

En *Guds kirke* har verken makt til å grunnlegge trosartikler eller makt til å forordne bud om gode gjerninger (tese 1-2).[1291] Det er *Skriften* og ikke kirken som er dommer når det gjelder tro og gode gjerninger. Kirken godtar Skriftens lære, ikke på overordnedes vis (more Maioris), men på underordnedes vis (more Minoris), dvs. at den "erkjenner og bekjenner slik en tjener gjør med sin herres segl"[1292]. (Sml. tese 5-7)

Guds kirke er samlingen av de døpte troende under en pastor, lokalt, regionalt eller i hele verden (tese 15).[1293] Denne kirke kan, dersom det er enighet om det, innføre - og avskaffe - *seremonier* som helligdager, fasteordninger og liturgiske ordninger for sin egen del, når disse seremonier ikke strir mot trosartiklene eller Guds bud, og når de er innenfor det mulige og blir forstått ut fra evangelisk frihet (sml. tese 9-13 og 16-18).[1294] På denne bakgrunnen retter Luther skytset mot papistene og sier: "Det har ikke vært noen større eselaktighet og ukyndighet enn papistenes, som forveksler seremonier med trosartikler, holder dem for uforanderlige og lar et lem, paven, alene ha makt til å fastsette dem."[1295] (Tese 19) Videre tar Luther i bruk begrepet *heresi* med den tydelige konnotasjon at det danner en motsetning til kristendom[1296] og anklager papistene for å være heretikere:

> "Det har ikke vært noe større heresi og noen større elendighet enn papistenes, som blander alt sammen, likestiller seremonier med artikler og undertrykker Kristi frihetsrike med et slaveri verre enn det egyptiske og det babylonske."[1297] (Tese 20)

[1290] Sml. WAB 5, 496 (nr. 1657,7-9) (til Jonas 21. juli)

[1291] Dette forholdet mellom Guds ord og kirken stod tidlig klart for Luther. Sml. "De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" (1520): "Verbum [D]ei enim supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantu(m) statui, ordinari, fieri habet tanqua(m) creatura." MLS 2, 245,35 – 246,1

[1292] "agnoscit & confitetur, sicut servus sigillum domini sui", WA 30 II, 420,26 (tese 7).

[1293] "Ecclesia vero est numerus seu collectio baptizatorum & credentium sub uno pastore, sive sit unius civitatis sive totius provinciae sive totius orbis." WA 30 II, 421,19-21

[1294] Mens Luther i "De captivitate" polemiserer mot at ordinasjonen skulle være noe sakrament selv om den romerske kirke hevder det, godtar han samtidig at ordinasjon er en *allmennkirkelig* rite, MLS 2, 245-247.

[1295] "Nulla fuit ruditas & asinitas maior unquam quam Papistarum, qui Cerimonias pro articulis fidei, deinde immutabiles & unum membrum Pontificem solum potestatem hanc habere derudunt." WA 30 II, 422,2-4

[1296] Sml. tese 31-32 (WA 30 II, 423,4-9), der motsetningen Christianum - haereticum kommer eksplisitt til uttrykk.

[1297] "Nulla fuit haeresis & malicia maior quam Papistarum, qui omnia in omnia miscentes & confundentes articulis pares cerimonias faciendo regnum liberrimum Christi plus quam servitute Aegypti & Babylonis oppresserunt." WA 30 II, 422,6-8

Sølibatskrav ligger ikke innenfor rammen av forsvarlige seremonielle bestemmelser (tese 14). Tese 21-32 belyser heresibegrepet og viser at en prest ikke er heretiker om han bryter sølibatsløftet. Etter pavekirkens kanoniske lov skal han heller ikke straffes ut over det å miste sitt embete. Å gifte seg er verken en dødssynd, en forbrytelse eller et anstøt. (Sml. tese 33-38.) Men pavens kirke er i strid med seg selv og står gifte prester etter livet (tese 39-40).

Som vi så alt i 2.2.3., mener Luther at det er et visst håp om at motparten skal godta at de evangeliske har gifte prester. *Teserekken tar sikte på å overbevise teologene om at forfølgelsen av disse prestene er urimelig. Men han søker også å påvise motsetningen mellom den sanne og den falske kirke som en motsetning mellom Guds kirke og pavens kirke.* Han fortsetter altså polemikken mot pavedømmet, som vi har funnet både i "Vermahnung" og i det åpne brevet til kardinal Albrecht, i håp om å løsne pavens grep om kirken i Tyskland.

Men dette har også et ærend *i forhold til Melanchthons forliksprosjekt*. Og flere av tesene er høgaktuelle i den diskusjonen Melanchthon har startet. For det første er her en sterk påminnelse om at bekjennelsen for Luther fører til *den skarpeste konflikt med paven og papistene*. Ikke forlik med paven, men brudd er eneste farbare veg. For det andre må tesene oppfattes som *betinget tilslutning til CA 28*. Luther og Melanchthon er enige om at "seremoniene" må være basert på den kristne frihet og ikke kan absolutteres. Men mens CA 28 vil tillegge biskoper og prester myndighet til å innføre tjenlige ordninger i kirken[1298], poengterer Luther (tese 16-17) at det er kirken (Ecclesia) som har ordningsmyndigheten:

> "16. Pastoren eller prelaten kan ikke bestemme noe (for han er ikke kirken) om ikke hans kirke er enig med han.
>
> 17. Pastoren kan oppfordre og overtale kirken til å være enig om, av bestemte sterke grunner, å forplikte seg til faste, helligdager, bønner eller andre seremonier inntil videre, og omvendt til å endre og oppgi dem."[1299]

Luther utraderer enhver seremoniell ordningsmyndighet fra det kirkelige embetet. Det er det prinsipielle.[1300] I det ligger et forbehold overfor CA 28.53ff, men ikke en total avvisning. Presiseringen finner vi i brevet 21. juli til Melanchthon: *Dersom kirken uttalt eller stilltiende samtykker*, kan biskopene som kirkens tjenere bestemme innføring av eller opphevelse av tradisjoner og seremonier innenfor rammen av fromhet.[1301] Luther er ikke særlig opptatt av hvem som konkret skal representere kirkens

---

[1298] Sml. CA 28.53ff.

[1299] "XVI. Is pastor seu praelatus nihil habet statuere (quia non est Ecclesia) nisi consentiente sua Ecclesia. XVII. Pastor hortari & persuadere potest Ecclesiae, ut consentiat, certis urgentibus caussis sibiipsi ieiunium, ferias, preces aut alias cerimonias in tempus imponere & rursum, ubi volet, mutare & omittere." WA 30 II, 421,22-28

[1300] Det samme hadde Melanchthon gitt uttrykk for i Loci (1521): "[N]on licet episcopis quidquam mandare praeter ea, quae divinis literis prodita sunt." Pöhlmann 3,161 / MWA 2/1, 61,20f

[1301] MBW 986,24-31. Sml. Bornkamm 1966, 193: "Das liegt darin begründet, daß dem bischöflichen Amt genau wie dem Pfarramt um der Ordnung willen gewisse Aufgaben übertragen sind, die eigentlich der Gemeinde selbst gehören."

beslutningsmyndighet. Poenget er at denne myndigheten ligger hos "herskerinnen", som er kollektivet, ikke hos prest eller prelat.

2.5. Forliksprosjektet strander.

Etterat CA er lest opp på riksdagen, utvidet Luther den fronten som var etablert gjennom denne bekjennelsen, således ved å ta oppgjør med skjærsildslæren og drøfte kirkens autoritet og dermed også utvide grunnlaget for kritikken av privatmessen og sølibatskravet (2.4.5.). Melanchthon drev forlikspolitikken videre (2.5.2.; 2.5.4.). Utvalgsforhandlingene i august (2.5.5.) representerte for han en stor utfordring. Før disse hadde Melanchthon i brevveksling med Luther drøftet grensedragninger han var usikker på (2.5.1.; 2.5.3.). Og slik saken stod etter utvalgsforhandlingene, avviser også Melanchthon gjenforening med pavekirken (2.6.).

2.5.1. Melanchthon og Luther om ordninger og frihet

2.5.1.1. Melanchthon: Frihet eller ordninger?

I midten av juli venter Melanchthon spent på offentliggjørelsen av Confutatio, og på hva keiseren bestemmer seg for å gjøre. Han tror at keiseren vil kreve at alle tidligere kirkeskikker blir overholdt til et konsil har talt.[1302] Hvor langt kan lutheranerne strekke seg? Melanchthon er opptatt av å få hjelp av Luther når det gjelder å ta standpunkt til "tradisjoner". Trolig venter han at ordningsproblematikken i Torg. A 1 og CA 26 vil komme opp med stor tyngde. To oppfatninger av skismaer står mot hverandre.[1303] *Satt på spissen: For lutheranerne er det heresiet som er skismatisk. For motparten er det brudd med ordningene.* Men det er ikke bare det ytre kirkefellesskapet som står på spill. Griper en saken galt an, kan det bli til fall for

[1302] Sml. brev fra Melanchthon 10. juli til henholdsvis Camerarius, Luther og Myconius: MBW 964.1; 965.2-3; 966.1-2. Brevet til Myconius innebærer et håp om at dersom reformene av gode, lærde og upartiske personer blir definert som endring av menneskelige ordninger, unngår en krig. Sml. MBW 983 (20. juli til Caspar Müller). Luther på si side avviser at keiseren kan dømme i striden, og han tror ikke at det blir krig, sml. MBW 969 (13. juli til Melanchthon).

[1303] I Torg. A 1, "Von menschen ler vnnd menschen ordnung", står det: "Dieweil aber etlich dagegen sich horen lassen, als solde kain enderung gestattet sein worden an bewilligung der kirchen oder des babsts, das auch die sunden, so auß gedachten menschen leheren gevolget, vil treglicher und weniger schedlich gewesen sein den das scisma, so nun durch solche enderung entstanden; item das wir als scismatici abgeschnittene glider von der kirchen sindt, das auch die sacrament bei uns untuchtig etc., wie dann solchs etzlich hoch aufmutzen etc." MBW 883,42-49. Og lengre ute i samme artikkel: "Uber das alles, so angezogen wirdt auß denn patribus von scismaticis, das sacramenta bei inen nicht duchtig und dergleichen, haissen bei denselbigen scismatici nicht die, so ungleicheit uben in eusserlichen menschen ordnungen, sonder so von [G]ottes wort in einem artickel weichen, wie Augustinus clar schreibt contra Cresconium. Et Hieronymus: Nullum scisma est, nisi sibi aliquam heresin confingunt." Linje 80-86

mennesker.[1304] Hevder en friheten, kan den bli misbrukt til normløshet. Men krever en at tradisjoner blir overholdt, kan det bli oppfattet som om de er nødvendige for saligheten. Melanchthon prøver å finne balansepunktet.

Rettferdiggjørelsen ved troen står fast. Det samme gjør den kristne frihet. Friheten må imidlertid ikke brukes til anstøt, men heller til fri innordning. Melanchthon antar at tradisjoner skal overholdes i lydighet mot biskopene, som hersker i kraft av menneskelig rett. Så avslutter han tankerekken i brev til Luther 14. juli:

> "I locus om messen og i den første oversikten over trosartikler ser det for meg ut til at jeg har vært forsiktig nok. Når det gjelder tradisjonenes innhold har jeg ennå ikke tilfredsstilt meg selv i dette skrift. Jeg har mistanke om at motstanderne også vil vekke stor uro angående de kirkelige stender."[1305]

Er dette en kritisk ytring om CA av skriftets hovedforfatter?[1306]

Melanchthons tilbakeblikk hører sammen med refleksjonen om tradisjoner. Målestokken for det han har skrevet, er *varsomhet i forhold til motparten*. Det er ingen ting i vegen for å forstå locus om messen som ensbetydende med CA 24. Den første oversikten (primus catalogus) over trosartikler kan være CA's første del (art. 1-21).[1307] Her har han vært varsom. Men så sier han: "Jeg er ennå ikke tilfreds med stoffet om tradisjonene i dette skriftet."[1308] Melanchthon har strevet med forholdet til tradisjonene, sannsynligvis både i forhandlinger med legaten Campeggio og i interne diskusjoner i den protestantiske leiren. Han ber Luther om hjelp. Han er ennå ikke tilfreds med det han har satt på papiret. Tre muligheter foreligger for identifiseringen av "dette skriftet" (hoc scriptum). For det ene kan det være det brevet han er i ferd med å avslutte. Men der har han neppe skrevet annet enn han ønsket å få sagt til Luther. For det andre kan det være notatet han sender Luther, som han kaller ζητησις (granskning). Det dreier seg om refleksjoner omkring innordning under

---

[1304] Tradisjonsspørsmålet er vel i seg selv ingen stor sak, men det kan være farlig for samvittighetene: "Et certe est minimi negocii, tantum sunt laquei conscienciarum traditiones, quoquo modo accidat, sive cum servantur, sive cum abolentur. Unam habemus firmam racionem de iustificacione. Altera de libertate, quod scilicet retinenda sit libertas eciam exterior, multum habet offensionis. Voco autem libertatem, sicut Paulus legem inter Iudaeos servavit." MBW 970,24-29 (14. juli til Luther)

[1305] "In loco de missa et in primo catalogo articulorum fidei videor mihi satis cautus fuisse. In tradicionum materia nondum mihi satisfeci in hoc scripto. Suspicor de ordinibus ecclesiasticis eciam magnum tumultum excitaturos esse adversarios." MBW 970,33-36

[1306] Dette synes å være den vanlige oppfatningen. Sml. MWA 7/2, 217 note 10-13; MBW Reg. 1, 405. Gottfried G. Krodel har et annet syn. Melanchthon skal sikte til artikler skrevet i månedsskiftet juni/juli til bruk i samtaler med Campeggio, artikler som Luther skal ha fått se, men som i dag er forsvunnet. (LW 49, 391-393) Er de forsvunnet, kan en vanskelig si noe nærmere om hva Melanchthon 14. juli sikter til, og Krodels oppfatning er i det hele ganske hypotetisk. At Melanchthon har stilt opp artikler om læren, "in quo cedere possint, in quo non", må en vel slutte av et brevfragment (Jonas til Luther 30. juni?), WAB 1618,37ff. Krodel regner med at de ni artikler som WAB bringer som bilag til nr. 1618, er Luthers svar på Melanchthons artikler, men de ni artiklene må etter min oppfatning regnes som "Torgau-artikler" fra mars 1530 (= MBW 875 / Torg. E).

[1307] Sml. innledningen til andre del, som begynner slik: "Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica, ..."

[1308] "In tradicionum materia nondum mihi satisfeci in hoc scripto." MBW 970,34f

biskopene. For det tredje kan det være CA. "Den første oversikten" (primus catalogus) - jeg legger til grunn at det er CA 1-21 - har han imidlertid sagt seg fornøyd med, og det ville nærmest være selvmotsigende å reservere seg mot noe av den i neste setning, selv om det verken logisk eller saklig sett er helt utenkelig at det er meningen. Det dreier seg altså neppe om prinsipputtalelsene i CA 15, men kan dreie seg om behandlingen av tradisjonene i art. 26 og 28.[1309] En sammenlikning av disse to artiklene med det medsendte notatet til Luther, peker i retning av at Melanchthon mener at forholdet mellom frihet og forpliktelse ikke er tilfredsstillende behandlet i CA. CA's hovedforfatter mener at bekjennelsesskriftet taler utilstrekkelig om lydighet mot biskopene. Ordet nondum (ennå ikke) peker vel i retning av at dette har naget han hele tida. *På bakgrunn av Melanchthons iver for forlik er det ikke så merkelig å måtte slutte at Melanchthon er misfornøyd med CA.*

Endelig regner Melanchthon med at det kan bli stor uro "de ordinibus ecclesiasticis". Ordines ecclesiastici må være enten kirkelige ordninger eller kirkelige stender.[1310] Men nå har Melanchthon nettopp skrevet om tradisjoner, som jo er ordninger. Så sier han at han "har mistanke om at motstanderne også [NB!] vil vekke stor uro angående de kirkelige stender." Når jeg oversetter med "stender", stemmer det med bruken av det samme uttrykket - ordo ecclesiasticus - i CA 14, senere også brukt i overskrift over artikkelen: "De ordine ecclesiastico". CA har omtalt den kirkelige stand i entall, som ministerium (CA 5) og uten å trekke noe prinsipielt skille mellom prester og biskoper (CA 28). Melanchthon tør være urolig for at motstanderne med den ventede Confutatio egger til motvilje og opprør ved krav om full gjeninnføring av biskopenes kirkestyre.[1311]

Slik forstått kommenterer altså Melanchthon tre faser (CA, pågående drøftinger og den ventede Confutatio).[1312]

Med brevet til Luther legger Melanchthon ved et *notat om tradisjonene,* som han vil ha respons på.[1313] I notatet regner han opp fem tenkelige begrunnelser for tradisjonene:

1) At tradisjonene behager Gud og er satisfaktoriske.

2) At de er nødvendig kult som må følge rettferdiggjørelsen og trosbekjennelsen.

[1309] I CA's latinske tekst brukes begrepet traditio 33 ganger (g.): 1 g. i art. 7, 2 g. i art. 15, 17 g. i art. 26 og 13 g. i art. 28.

[1310] Ved datasøk i CA har jeg funnet termen ordo 11 ganger. Fem ganger synes den å ha betydningen orden (CA 15.1: bonum ordinem; 26.40 ordine geratur; 28.53: ordine in ecclesia gerantur; 28.54: ordine audiantur; 28.55: ordine et sine tumultu), fire ganger betydningen ordning (CA 24.38: secundum ordinem; 26.2: novi ordines; 26.40: ordo lectionum; 28.37: ordines novi) og to ganger betydningen stand (CA 14: ordine ecclesiastico; 28.30: gradibus ministrorum seu ordinibus). Termen ordinatio forekommer 12 ganger i betydningen ordning og en gang i betydningen det å ordne, og den synes altså å være det mest foretrukne begrepet for ordning.

[1311] Skulle Melanchthon mot formodning sikte til ordninger, kan meningen være at som motstanderne på forhånd vekker uro med sine tradisjonskrav, kan de snart også vekke uro med tolkninger av den episkopale jurisdiksjonen eller f. eks. med kravet om å bekjenne alle sine synder og å gå til alters i påsken (sml. Lateranense IV, const. 21; Alberigo og fl., 221).

[1312] Dette kan også leses dramateoretisk, sml. J. Loehr 2000.

[1313] "Mitto tibi ζητησιν de tradicionibus, de qua velim te copiose respondere." MBW 970,22f. I brev samme dag ber han også Dietrich se til at Luther svarer, MBW 971.3.

3) At tradisjoner tjener til god orden i kirken.[1314]

4) At tradisjonene er pedagogiske midler som innstiller folk på å høre Guds ord, f. eks. faste og høgtider.

5) At de er kult som følger troen, som bekjennelse og tegn på takknemlighet og tro.

Melanchthon trekker en grense mellom de to første og de tre siste kategorier. Det er bare de to første han finner uakseptable. Og han vil være forberedt på en argumentasjon fra motparten[1315] som kort sagt går ut på følgende: Biskopene er myndighet (potestates) etter menneskelig rett, og en har plikt til å overholde tradisjoner som de påbyr såsant tradisjonene i seg selv er tillatte, "fordi de er tillatte gjerninger og er påbudt av myndigheten"[1316]. *Melanchthon gjør denne argumentasjon til sin egen, og han ser her en forskjell mellom seg og Luther. Forskjellen ligger i synet på biskopenes makt, som etter Melanchthons mening setter grenser for bruken av den prinsipielle friheten:*

> "Her svarer du at grunnen til at de [påbudte tradisjoner] kan unnlates, ikke bare er at de måtte være i strid med læren om rettferdigggjørelsen, men også den at friheten som er gitt gjennom evangeliet, ikke kan tas fra oss, likesom Paulus overholdt loven blant jøder bare for ikke å være til anstøt for noen. Men dette synes ikke å være tilstrekkelig, eller det vekker sikkert sterkt anstøt hos middelmådige mennesker. For dersom lydigheten er nødvendig, er det ingen frihet. Frihet og lydighet strir nemlig mot hverandre. Her er en knute som må forklares. For den friheten synes rett og slett å oppløse lydigheten, og det stemmer ikke."[1317]

Det er etter mitt syn vanskelig å si i hvilken grad CA er uttrykk for Melanchthons egen tenkning i juni.[1318] Teksten er resultat av drøftinger, og stendene har det rikspolitiske ansvaret.[1319] Men i notatet skriver i alle fall Melanchthon for egen regning. *Og han er av den oppfatning at det er synd å la være å følge biskopelige påbud om*

[1314] "Tertia causa nihil habet impietatis, si condantur tradiciones δια την ευταξιαν ut feriae, dies dominicus etc., ordo lectionum in missa, item ne quis porrigat corpus [D]omini nisi ordinatus presbiter." MBW 970,49-52

[1315] "argumentari possunt adversarii nostri" MBW 970,60

[1316] "quia sunt licita opera et sunt mandata a potestate", MBW 970,66. Sml. at Conf. avviser CA 26 og hevder at biskopen har regjeringsmakt og kan innføre ordninger og bestemmelser. Tar stendene bort lydigheten mot kirkelige øvrigheter, må de vente at undersåttene setter en strek over lydigheten mot dem selv som i bondeopprøret. Sml. CCA, 176ff.

[1317] "Hic tu respondes non solum causam esse, cur omitti possint, quod sint contra doctrinam iustificacionis, sed eciam quia libertas donata per evangelium non possit nobis eripi, sicut Paulus inter Iudeos libere servavit legem, tantum ne quem offenderet. Sed hoc videtur non sufficiens aut certe valde offendit homines mediocres. Si est obediencia necessaria, libertas nulla est. Pugnant enim inter se libertas et obediencia. Hic nodus est explicandus. Nam illa libertas videtur dissolvere prorsus obedienciam, quod non convenit." MBW 970,67-74

[1318] Som H. Ph. Meyer 1980, 120, peker på, er biskopenes bestemmelser ifølge CA 28.53ff mindre forpliktende enn det verdslige øvrigheters bestemmelser ifølge CA 16 er. Det dreier seg om ius liturgicum. Når det imidlertid gjelder kirkens ytre forvaltning, har vel dens myndighetsorganer ifølge tankegangen i CA 28 makt etter menneskelig rett på linje med verdslige myndigheter, sml. Meyer s. 131ff.

[1319] Sml. Lau 1960/61, 103, som advarer mot å undervurdere metodeproblematikken knyttet til forholdet mellom Melanchthons eget syn og de bekjennelsestekstene han skrev.

noe som i seg selv er tillatt.[1320] I slutten av notatet sier han: "For jeg legger nå til grunn at biskopene kan herske i kraft av menneskelig rett."[1321] Ordet "nå" (iam) kan tyde på at han med stigende uro har begynt å distansere seg fra framstillingen i CA 26 og 28. Bestillingen til Luther er klar: "Svar på om de tradisjoner som er gjort i de tre typer tilfelle med nødvendighet skal overholdes på grunn av maktens autoritet og bestemmelse, om slike tradisjoner binder samvittigheten."[1322]

Å forvalte friheten i kjærlighet til nesten på en slik måte at en tar vare på gode ordninger og skikker, var vel viktig for Luther og Melanchthon, både på bakgrunn av erfaringer med de såkalte svermerne og med tilstandene i menighetene som ble avdekket under visitasene. Men selv om ro og orden i kirken er et viktig motiv for Melanchthon når han støtter opp om episkopatet, er det her egentlig tale om noe annet, nemlig om biskopene har en styringsmyndighet som faktisk utelukker at menighetene og den enkelte kan forholde seg fritt til deres bestemmelser. Melanchthon ser ut til å være i ferd med å bryte med en felles luthersk forståelse av hensyn og frihet, nemlig at en kristen er fri fra alle og alles tjener, og han avstår fra å bruke sin frihet når kjærligheten til nesten tilsier det. At Timoteus ble omskåret for jødenes skyld (Apg. 16,3), men ikke Titus da den kristne friheten var truet (Gal. 2,3f), eksempler som Luther tidlig hadde vist til,[1323] ser ut til å ha fungert som modelleksempler i miljøet.[1324] Melanchthon er i ferd med å tillegge biskopenes påbud en selvstendig autoritet. Men at det er viktig for Melanchthon å få vite hva Luther tenker, viser brevet samme dag til Dietrich, som blir bedt om å oppfordre Luther til å svare i tide.[1325]

Melanchthons problemnotat må forstås på bakgrunn av CA, særlig art. 26 - "De discrimine ciborum" -, som gjennomgående er tradisjonskritisk. Artikkelen handler ikke bare om faste, men mer generelt om menneskelige tradisjoner og fromhetsøvelser. De tre første kategorier tradisjonsbegrunnelser som Melanchthon stiller opp i notatet, blir behandlet her. Å tro at fasteforskrifter og liknende skal holdes for å fortjene nåde og gjøre fyllest for synd, fordunkler og fører bort fra evangeliets lære om Kristi fortjeneste og troen på han, fordunkler Guds bud, fører bort fra troskapen i det jordiske kall og forårsaker store samvittighetskvaler ved at det er et gap mellom krav og evne.[1326] Å tro at slike skikker er nødvendig kultus, er også i strid med Skriftens lære.[1327] Derimot holder de lutherske fast ved mange tradisjoner som tjener til orden i kirkelivet. Men menighetene får høre at det å

[1320] Sml. MBW 970,74-76: "Item sic arguo: Iudei peccassent violantes indictum ieiunium a Iosaphat, Ninivitae peccassent indictum violantes. Ergo et nos peccamus violantes indicta ieiunia in casibus licitis."
[1321] "Pono enim iam, quod episcopi possint dominari iure humano." MBW 970,80f
[1322] "Responde, utrum traditiones factae in tribus casibus necessario servandae sint propter autoritatem et mandatum potestatis, utrum tales tradiciones obligent conscienciam." MBW 970,81-83
[1323] Sml. MLS 2, 300,14ff ("De libertate christiana", 1520); sml. også WA 15, 610f (preken 1524 over Apg. 16).
[1324] Sml. MBW 883,122-132 (Torg. A 1); Gußmann I, 1, 318 (predikantene i Reutlingen i avvisning av forliksforslag i august); CR 2, 296 (Gereon Sailer i Augsburg 20. eller 21. august); Förstemann II, 424 (Jonas 13(?). september).
[1325] MBW 971.3
[1326] CA 26.1-20
[1327] CA 26.21-39

overholde dem ikke gjør en rettferdig for Gud, og at det å unnlate å holde dem ikke er synd når det ikke er til anstøt. Ulikhet i skikker bryter heller ikke kirkens enhet.[1328] I den tidlige versjonen Na reserverer en seg mot at en skulle ville "die geistliche gewalt schmelern"[1329]. Til forskjell fra dette avviser Nb at den lutherske undervisningen springer ut av "verachtung geistlichs gewalts"[1330]. Dette videreføres i CA.[1331] Det er en betydningsfull forskyvning, som neppe har hatt Melanchthon som pådriver. Både saklig begrensning, situasjonsbestemt suspensjon og territoriell avskaffelse av biskopenes kirkestyre var på dagsorden.

Det er begrensningen av biskopenes styre Melanchthon nå ikke er tilfreds med. I problemnotatet opererer han da også med to tilleggsgrunner for tradisjoner: De kan være pedagogiske hjelpemidler - her framhever han fasten -, og de kan være bekjennelse og tegn på takknemlighet og tro, - her er det grunn til å mene at han prøver å bygge opp en legitimering av privatmessen, sml. 2.5.3. Slik driver Melanchthon forliksprosjektet videre.

2.5.1.2. Luther: Kirkene er frie, biskopene er tjenere

Luther svarer 21. juli.[1332] Noe tilfeldig er kanskje nærheten i tid mellom Luthers brev og de 40 tesene, som ble kjent i Augsburg 22. juli (sml. ovenfor 2.4.5.). Men vi gjenkjenner tesenes prinsipielle bestemmelse av forholdet mellom Guds ord, kirken som kollektiv og det kirkelige embete.[1333] Brevet er båret av skillet mellom de to regimentene. Luther anerkjenner Melanchthons oppstilling av fem begrunnelser. Men knuten og spørsmålet gjelder *tradisjonenes person* eller *efficiens causa*, ikke deres finalis causa.[1334] *Spørsmålet er altså i første omgang ikke hvorfor kirkefyrster gir påbud om tradisjoner, men i hvilken egenskap det er de gjør det.*

Luther legger til grunn at den kirkelige og den politiske forvaltning (administratio ecclesiastica og administratio politica) er forskjellige, men at Satan gjennom pavedømmet har blandet dem sammen. Sammenblandingen har reformatorene brutt med, og det gjelder å motsette seg ethvert forsøk på å etablere den på ny. Det forhindrer ikke at ett og samme menneske kan ha roller i begge regiment. Luther går opp grensen mellom biskop og fyrste uten dermed å ville frata biskopene makt som riksfyrster. Skillet mellom regimentene innebærer for Luther at kirkelige og verdslige embeter nærmest er inkommensurable. Bispeembetet blir pervertert når biskopene opptrer som om det er et verdslig fyrsteembete. Luther sier:

[1328] CA 26.40-45. I "Unterricht der Visitatoren" (1528) er *læren* causa finalis for ordningen med helligdager og i prinsippet for all ytre kirkeordning: "Denn Gott foddert solche kirchenordnung von vns nicht anders / denn vmb lerens willen / als Paulus zun Colossern sagt am andern / So last nu niemand euch gewissen machen / vber speise / odder vber tranck / odder vber eins teils tagen / als den feyertagen." MLS 3, 441,8-11

[1329] Kolde, 21, 21 / BS, 101,33

[1330] Ficker, 11b,11

[1331] LT: "odio episcoporum", CA 26.18.

[1332] MBW 986

[1333] Til spørsmålet om tesene er skrevet før eller etter at Luther mottok Melanchthons brev av 14. juli, se WA 30 II, 414f og WAB 5, 488f (nr. 1654) n. 2.

[1334] Til disse dialektiske begrep sml. MWA 5, 380f.

> "En biskop har som biskop ingen makt over sin kirke til å bestemme noen tradisjon eller seremoni uten kirkens uttalte eller stilltiende samtykke, for kirken er fri og herskerinne, og biskopene bør ikke herske over kirkenes tro, legge byrder på dem mot deres vilje eller undertrykke dem. De er jo bare tjenere og husholdere, ikke herrer i kirken. Men dersom kirken har samtykket eller er ett legeme med biskopen, kan de bestemme over seg hva de måtte ønske såsant det er fromt, og atter unnlate det om de så vil. Men biskopene søker ikke denne makt, de vil herske og la sin vilje være enerådende. Vi kan ikke gå med på eller på noen måte ta del i denne urimelighet og urett eller undertrykkelse av kirken og sannheten."[1335]

Avsnittet belyser både *kirkesynet* og *embetssynet*. I kirken er alle frie og alle tjenere, og det er fellesskapet som har makt til å innføre og avskaffe tradisjoner og seremonier, selvsagt innen rammen av det som er forenlig med evangeliet. I borgersamfunnet derimot finner en landsherrer og undersåtter, og innenfor rammen av det som er fromt og tillatt, kan fyrsten innføre påbud som undersåttene må lyde.

En kan ikke se bort fra at Luther her avlegger *CA 28* en visitt. Artikkelen regner med at biskoper og prester har en ordnende myndighet og et rimelig krav på lydighet.[1336] Mens Melanchthon altså mente at her var sagt for lite, vil Luther ikke vite noe av at biskopene kan innføre ordninger som i seg selv er frie, uten menighetens samtykke.[1337]

Som fyrstebiskopen er både biskop og fyrste, er også kirken, dvs. den enkelte kristne en dobbelt person i samme menneske[1338] og tilhører både kirken og borgersamfunnet. Over *kirken som kirke* skal ikke biskopen og langt mindre fyrsten bestemme. Men over *kirkelemmer som borgere* kan fyrsten bestemme innenfor det som er fromt og tillatt, f. eks. en slik ting som at de skal holde faste. Luther anskueliggjør forskjellen på biskop og fyrste ved det forhold at kirkelig og verdslig inndeling av Tyskland ikke er sammenfallende. Konrad av Thungen kan ikke som biskop påby faste i hele Würzburg bispedømme, men han kan som frankisk hertug påby faste i sitt territorium. For Luther er dette så langt fra spissfindigheter at han heller vil gå i døden enn å godta at biskopen qua biskop opptrer som om han er verdslig fyrste. [1339] Melanchthon mente at judeerne ville ha syndet om de brøt fasten som Josafat lot

---

[1335] "Episcopus ut episcopus nullam habet potestatem super ecclesiam suam ullius traditionis aut ceremoniae imponendae, nisi consensu ecclesiae vel expresso vel tacito. Quia ecclesia est libera et domina, et episcopi non debent dominari fidei ecclesiarum nec invitas onerare aut opprimere. Sunt enim ministri et oeconomi tantum, non ecclesiae domini. Si autem ecclesia consenserit ceu unum corpus cum episcopo, possunt super se imponere quidquid volent salva pietate, rursus eciam pro arbitrio obmittere. Sed hanc potestatem episcopi non querunt, volunt dominari et in suo arbitrio solo omnia retinere. Hoc nobis non est concedendum nec ullo modo participandum huic iniquitati et iniuriae seu oppressioni ecclesiae et veritatis." MBW 986,24-34

[1336] CA 28.53-56; BS 129,10 - 130,6

[1337] Melanchthon hadde vist til altervigselens høgtid, sml. 1Makk. 4,59. Luther poengterer at makkabeerne - riktignok politiske herskere - ikke innfører denne årlige høgtid alene, "sed totus populus uno consensu", MBW 986,53. Luther flytter søkelyset fra "causa finalis" til "causa efficiens".

[1338] "persona duplex in eodem homine" MBW 986,42f

[1339] Se MBW 986.7.

utrope (2Krøn. 20,3), eller folket i Ninive om de brøt den fasten som ble bestemt (Jona 3). For Luther er det her nettopp tale om at konger utstedte en borgerlig bestemmelse[1340] som forpliktet alle. Slik er også kirken etter kjødet under keiseren og må adlyde denne type påbud, ikke som kirke, men som keiserens undersåtter.

Men om nå kirkefyrstene skulle finne på å kreve lydighet mot keiseren som keiser og mot seg selv som fyrster i disse saker, må en ikke da innrømme dem dette? Har ikke Luther nettopp gitt oppskriften på et kirkestyre forkledd som verdslig maktutøvelse? Mens han skriver, kommer han til å tenke på denne faren. Han møter den med to tankerekker.

For det ene ser han slik vikarierende maktutøvelse som satanisk list og bedrag, som tar sikte på at kirken skal overgis og styggedommen bli gjenoppbygd. Gjør biskoper på tyrannisk vis seg åpenbart skyldig i sammenblanding og undertrykkelse av kirken, er de ikke troverdige "uten at de først ved åpenlys bot har opphevet og fordømt tidligere lover og alt de har gjort i et sammenblandet tyranni."[1341] Luther legger ikke skjul på at han oppfatter denne type biskoper som Satans tjenere: "La oss da se til hvordan vi kan vandre varlig overfor dem som er fulle av all sin gud Satans list og bedrag, så de ikke noe sted får tak på oss og etterlater en brodd og en uhelbredelig hulking fordi kirken er oppgitt og styggedommen er gjenoppbygd."[1342] Med dette synet på kirkestriden som åndskamp utelukker Luther ethvert kompromiss av den type han tror Melanchthon ser for seg. Kravet om bot og oppgjør med fortida kjenner vi igjen fra Luthers "Vermanung" til kirkefyrstene. Brevet til Melanchthon bekrefter tolkningen i 2.2.4.: Luther krever ikke bare at biskopene aksepterer evangelisk praksis, men at de tar oppgjør med egen tidligere praksis.

For det andre anviser Luther en enkel praktisk test som trekker en grense for fyrstebiskopenes makt. Om f. eks. Konrad av Thungen gir påbud ikke bare for sitt hertugdømme, men også for de deler av hans bispedømme der han ingen verdslig makt har, avslører han seg som bedrager. Likeså paven om han gir påbud for kristenheten utenfor hans timelige rike. "Her er grensen for hva du trygt kan gå med på når det gjelder å la biskopene ha makt til å innstifte tradisjoner."[1343] Kort sagt, å gi forpliktende bestemmelser er en sak for fyrster, ikke for biskoper. At motparten vil gå inn på denne forutsetningen, regner Luther ikke med. Satan vil ikke la seg fange.[1344]

[1340] "edictum mere politicum", MBW 986,48f

[1341] "nisi poenitentia manifesta primum resciderint et damnaverint leges priores et universas res gestas ex confusa tyrannide." Ibid., linje 78-80

[1342] "Videamus igitur, quomodo caute ambulemus erga eos, qui pleni sunt omni dolo et fallacia dei sui Sathanae, ne aliquo nos apprehendant et postea aculeum et singultum immedicabilem relinquant de ecclesia prodita et reaedificata abominacione." Ibid., linje 82-86

[1343] "Hactenus potestis concedere tuto potestatem traditionum episcopis." Ibid., linje 90

[1344] I det patriarkalske standssamfunnet Luther lever i, representerer fyrstene i territoriene og magistratene i byene kirkens beslutningsmakt. Å akseptere dette kan synes inkonsekvent all den stund reformatorene legger vekt på å skille mellom regimentene. Som verdslig øvrighet har fyrster og magistrater ingen kirkelig myndighet. Men hvem er nærmere til å representere kirken som kollektiv i et samfunn der menigheten ytre sett faller sammen med borgersamfunnet, enn samfunnets verdslige herrer og hoder, fyrster og magistrater? Kirken har ikke uten videre noen annen menighetsrepresentasjon enn de samme fyrster og magistrater. Dette må forstås ut fra tesen om persona duplex in eodem homine, som Luther hevder i brevet 21. juli til Melanchthon, MBW 986.

Der Luther skjærer igjennom og avviser kompromiss om bispeembetet, søker Melanchthon å prøve ut muligheter for en fredelig sameksistens mellom lutheranerne og biskopene. Den kirkelige ordningsmyndigheten som CA regner med, og som Luther bare på bestemte vilkår kan anerkjenne (sml. hans 40 teser; se 2.4.5.), synes å være tenkt som noe annet enn sivil lovgivningsmyndighet.[1345] Men nå tenker Melanchthon at biskopene etter menneskelig rett har en myndighet på linje med verdslige øvrigheter.[1346]

Luther skiller mellom åndelig og verdslig myndighet, mellom kirken som et åndelig samfunn og borgersamfunnet som et verdslig. For Luther er bispemakt *en åndelig størrelse* og dermed *av en annen natur enn verdslig makt*. Det romerske episkopatet pretenderer å kunne føre et åndelig embete med midler som hører den verdslige makt til, noe Luther ser det som en kristenplikt å sette seg imot. Det er kirken som kollektiv som kan innføre og avskaffe tradisjoner og ordninger, hevder Luther, uten å gå nærmere inn på praktiske framgangsmåter. Det er prinisippet det her går om.[1347]

2.5.1.3. Melanchthon: Dyrkelser eller øvelser?

Snakket Melanchthon og Luther forbi hverandre? Det er som om Melanchthon mener det. 27. juli skriver han til Luther:

> "Jeg er viss på at biskopene ikke har lov til å legge byrder på kirken. Og det skrev jeg i Confessio. Det forandrer jeg heller ikke på. Men andre ting drøfter jeg med deg. Jeg ber deg inntrengende om å svare meg om tradisjonenes finales causae, der jeg har stilt opp fem, ikke deres efficiens causa. Det vil si om observanser utvalgt av fromme kan være gudsdyrkelser, som om nå Bernhard idet han tenker rett om rettferdiggjørelsen, velger en bestemt observans, om den observansen kan være en kult eller en gjerning der Gud egentlig blir takket og lovet. Det er nemlig det Thomas kaller dyrkelse. Jeg mener at en slik gjerning

---

Kristne mennesker lever innenfor begge regimenter. Kristne øvrighetspersoner er nettopp både kristne - med rett og plikt til i gitte situasjoner å handle på kirkens vegner ved å bruke sin verdslige makt til å regulere kirkemedlemmenes ytre liv, eller om en så skal si, den aksidensielle del av kirkevirkeligheten - og øvrighetspersoner uten annen åndelig myndighet enn andre kristne. Som Luther sier i brevet, er kirken herskerinne og biskopene tjenere. Tankegangen må være at herskerinnen kirken gjennom den kristne øvrighet stiller seg bak endringer i seremoniene. Om utviklingen av landsherrens kirkestyre sml. Krumwiede 1967, der den spennende forskningshistorikken (s. 13-46) illustrerer kompleksiteten av toregimentslæren relatert til kirkeledelsen.

[1345] CA 28.53ff

[1346] Melanchthon hadde alt i 1522 bestemt kirkelige tradisjoner som "civiles leges", MWA 1, 169,31 ("Themata ad sextam feriam discutienda", tese 22).

[1347] Oftestad 2001, 98f, gjør etter min oppfatning med atskillig rett gjeldende at Luther legger til grunn "en langt mer radikal utgave av regimentslæren enn den vi finner i CA XXVIII, og en annen ekklesiologi enn den som der kommer til uttrykk". CA 28 fordeler ansvaret for det ytre og legemlige på den ene side og det indre og åndelige på den andre side på henholdsvis den verdslige øvrigheten og det kirkelige embetet. I forsøket på å sikre enhet og harmoni i borgersamfunn og kirke unnlater artikkelen å gå inn på de ekklesiologiske forutsetninger og konsekvenser. "Luthers hovedanliggende er å hevde Skriftens suverene autoritet over menigheten og menighetens frihet fra menneskers makt."

> bare er en legemlig øvelse, ikke en kult, som om en faster på visse dager og gjerningens hensikt egentlig er å tukte kroppen, ikke å dyrke eller love Gud. Jeg taler nemlig om den umiddelbare hensikten. Og Bernhard tar etter mitt skjønn feil når han tolker den gjerningen som kult. Og dersom Peter bestemte observans av Herrens dag, er den gjerningen etter mitt skjønn ikke en kult, men den er nyttig for det legemlige så folket skal komme sammen på en bestemt dag. Men Thomas roper opp og gjør en kult av disse selvvalgte dyrkelser[1348]."[1349]

Det er vanskelig å komme bort fra det inntrykk at Melanchthon her tåkelegger og bagatelliserer en reell uenighet om "causa efficiens", *dvs. om biskopene overhodet har rett til å påby tradisjoner*. [1350] Melanchthon er neppe uenig med Luther i den teologiske bedømmelsen av biskoper i allminnelighet. 20. juli skriver han da også om motstanderne: "I virkeligheten erfarer jeg at de har det som Paulus sier, visdoms skinn.[1351] Gjennomskuet er de dog tomme, og dog plager de samvittigheter med dette skinnet."[1352] Men Melanchthon har trolig to grunner for å behandle biskopenes makt til å bestemme tradisjoner som en realitet: Den ene grunnen er av *pedagogisk* art. Både påbud om og avskaffelse av tradisjoner kan forårsake misforståelser og misbruk blant vanlige folk.[1353] Den andre grunnen er av *politisk* art. Melanchthon ønsker å kunne gi biskopene makten igjen - iure humano (!) - mot konsesjoner til reformasjonen. Der Luther finner at biskopenes ordningsmyndighet er en nullitet, vil Melanchthon antakelig kunne gripe til en teoretisk konstruksjon om at den er overdratt fra fellesskapet. Ettersom Melanchthon da følger en mer "konservativ" linje enn Luther, er motivasjonen for tradisjonene, *"causae finales"*, desto viktigere. Her er det forholdet mellom grunnene 3, 4, og 5 i notatet om tradisjonene som opptar han. Er tradisjonene ordensbestemmelser, pedagogiske hjelpemidler eller kultus som i seg selv er til Guds ære? Det er viktig for Melanchthon å kunne slå fast at tradisjoner som

---

[1348] Sml. Kol. 2,23.

[1349] "Satis certus sum, quod episcopis non liceat onerare ecclesiam. Et ita scripsi in Confessione. Neque id muto. Sed de aliis rebus tecum συζητω. Obsecro te, ut mihi non de efficiente causa traditionum, sed illa finali respondeas, quam ego posui quintam, scilicet utrum observationes electae a piis possint esse λατρειαι, ut si Bernardus iam recte senciens de iustificatione eligat certam observationem, an illa observatio possit esse cultus seu opus, quo proprie agantur graciae et laudetur [D]eus. Id est enim, quod vocat Thomas λατρειαν. Ego sencio tale opus tantum esse corporale exercitium, non cultum, ut si certis diebus ieiunet, finem operis esse proprium corporis castigationem, non cultum seu laudem [D]ei. Loquor enim de fine immediato. Et iudico Bernardum falli, qui id opus interpretetur esse cultum. Ita si Petrus constituat observationem diei dominici, id opus iudico non cultum esse, sed habere utilitatem corporalem, ut certo die conveniat populus. Sed Thomas reclamat, facit cultus ex his εθελοθρησκειαις." MBW 991,12- 26. Melanchthon ivrer etter å få svar fra Luther, sml. MBW 992.3 (27. juli til Dietrich).

[1350] 14. juli hadde han skrevet til Luther: "Videlicet, si tradiciones fiant sine impia opinione, videntur necessario servandae esse propter ius potestatis, non propter ipsum cultum. Videmus enim vere dominari epoiscopos iure humano." MBW 970,30-33

[1351] Sml. Kol. 2,23.

[1352] "Re ipsa experior eas habere, ut Paulus ait, speciem sapienciae. Et tamen introspectae sunt inanes atque interim ista specie cruciant consciencias." MBW 982,17-19

[1353] "... sunt laquei conscienciarum tradiciones, quoquo modo accidat, sive cum servantur, sive cum abolentur. Unam habemus firmam racionem de iustificacione. Altera de libertate, quod scilicet retinenda sit libertas eciam exterior, multum habet offensionis. Voco autem libertatem, sicut Paulus legem inter Iudaeos servavit." MBW 970,25-29

i seg selv er frie (adiafora), som faste og helligdager, ikke er noen kultus som i seg selv er takk og lovprisning av Gud, men at de tjener til å innstille legemene på troens og kjærlighetens liv. De er øvelser, ikke gudsdyrkelse.

Melanchthon prøver å berge forliksprosjektet.[1354] Men han bruker Luther til å teste ut løsningsforsøket sitt.[1355]

2.5.1.4. Luther: Motiv eller myndighet?

I brev 03. august går Luther inn på Melanchthons drøfting om tradisjoner. Det første bud forbyr gjerningskult. Det er stor bespottelse og helligbrøde om mennesker vil bestemme hva som skal være gudsdyrkelse,

> "som om mennesket ville forme Gud, eller lære hvordan han skal dyrkes. Derfor, som du sier, er en slik gjerning ikke en dyrkelse, men en øvelse. Det mener jeg også. Ja, jeg vet med sikkerhet at uten tillegget til saken [dvs. at det holdes for cultus Dei], er det bare en øvelse, og med tillegget er det avgudsdyrkelse. Det vil jeg ha sagt når jeg taler om efficiens causa. For dersom det ikke er noen efficiens causa, er finalis causa med nødvendighet et uhyre. Du tvinger meg altså til å undres og likefram tvile på om jeg forstår deg, når du avviser spørsmålet om efficiens og holder på med spørsmålet om finalis. Jeg sier videre at Bernhards selvvalgte gjerning også uten tillegget i og for seg er farlig og nesten likt et anstøt. Som om det nå ikke er tilstrekkelig med alle de gjerninger som er forordnet for oss til dyrkelse av Gud ved Guds allminnelige bud, at vi skal gjøre, si, tåle og leve alt til ære og lovprisning for Gud, og dette ville dyr skulle komme med sin selvvalgte gjerning uten at det på noen måte er nødvendig, uten Guds ord, og vise oss et skue som om han skulle vise fram noe som er bedre enn det andre, som vi holder for å være fastsatt av Gud. Ingen kan eller bør mene at noe et menneske uttenker, er likt med det som er fastsatt av Gud."[1356]

Neste dag utdyper Luther sitt syn på forholdet mellom causa efficiens og causa finalis, mellom myndighet og motiv. *Spørsmålet om causa efficiens er grunnleggende, og det er for Luther ensbetydende med om der er klar hjemmel i Guds ord.* Ingen kan bestemme

---

[1354] Sml. Maurer KR, 238.

[1355] Sml. MBW 991,26-28: "Obsecro te, ne gravere mecum de his rebus confabulari per literas. Non enim nihil affert utilitatis haec commentatio."

[1356] "quasi scilicet homo velit [D]eum facere aut docere, qua racione colendus sit. Quare, ut tu dicis, tale opus non est cultus, sed exercicium. Ita et ego sencio. Immo certo scio sine illo additamento esse solum exercicium et cum additamento esse idololatriam. Hoc volo, cum de efficiente causa loquor. Nam si efficiens causa non est, finalis causa necessario est chymera. Cogis itaque me mirari et prorsus dubitare, an te intelligam, qui efficientem reiicis et finalem urges. Ego plus dico illud ipsum electicium opus Bernhardi, eciam sine additamento, ipsa sua singularitate esse periculosum et scandalo pene simile. Quasi non iam satis omnia nostra generali [D]ei precepto sint in cultum [D]ei ordinata, ut in gloriam et laudem [D]ei omnia faciamus, dicamus, feramus, vivamus, nisi ille singularis ferus veniat cum suo electicio opere, sine omni necessitate, sine verbo [D]ei, et nobis spectaculum prebeat, quasi melius quiddam ostensurus quam coetera, quae iam statuta divinitus habemus, cum his nec simile quicquam possit et debeat censeri, quicquid homo excogitarit." MBW 1008,14-29

over andre uten å ha fått causa efficiens av Gud. Bøyer en seg for noen som ikke har myndighet til å befale, utleverer en seg til Antikrist.

> "Når derfor verken fyrster eller biskoper har makt til å innstifte tradisjoner i kirken, er det ikke noe, det som framføres som fromt, som tillatt, som øvelse, som evkaristi, som disiplin. Gud bryr seg ikke om det, men han krever at vi skal holde hans bud. Når causa efficiens ikke er der, kan en ikke stå imot noen av Antikrists styggedommer, når han sier dette er fromt, tillatt osv. For hvem skal her være dommer? Hvem skal her definere?"[1357]

Alle fem causae finales som Melanchthon har regnet opp[1358], er umulige. Evkaristi og disiplin er innstiftet av Gud, som befaler oss å be, forkynne, takke, drive kjødet og lære opp folket og barna. Skjærsild, pilgrimsreiser, brorskap og helgenkult er utenfor Guds ord og er heller ikke fromt. *Etter sin substans er det vi skal gjøre, fastsatt av Gud. Når det gjelder aksidenser som tid og sted, skal det være fritt.* En har kort sagt ikke lov til å utvelge eller finne på noen dyrkelse som ikke har Guds uttrykkelige bud og sikre ord.

Noen teser, som en må gå ut fra at Luther har skrevet i begynnelsen av august og sendt Melanchthon[1359], tar stilling til *spørsmål om lover i kirken*. Her møter han Melanchthon på hans dialektiske heimebane. Å definere i forhold til causae - materia, forma, efficiens og finis - er en av dialektikkens definisjonsmuligheter.[1360] *I fire teser avviser Luther at det finnes causae legis i kirken.*

Efficiens: Ingen har rett til å gi lover.

Finalis: Alt det som er fromt, tillatt, ærbart og nødvendig til salighet, er alt forordnet.

Materialis: Kirkens goder er ikke av den ytre verden, men åndelige og evige.

Formalis: Ikke noe i kirken kan gjøres bedre eller mer egnet enn det alt er.

Og likevel har lover i kirken sine causae, som fornuften ikke fatter. Fire andre teser handler om det.

Causa *finalis* for alle lover er det evige liv.

Causa *materialis* er på den ene side synden, på den andre side rettferdigheten overfor Gud, og dermed er det også synderen som blir rettferdiggjort når han tror.

Lovenes causa *efficiens* er Gud.

Causa *formalis* er det lydelige Guds ord, grepet og lært i Ånden.

[1357] "Quare cum neque principes neque episcopi potestatem habeant traditiones in ecclesia statuendi, nihil est, quod iactent pium esse, licitum esse, exercitium esse, eucharistiam esse, diciplinam esse. Deus ista non curat, sed mandatum suum exigit. Adempta igitur causa efficiente non potest resisti ullis abominationibus Antichristi, quin dicat: hoc pium, hoc licitum est etc. Quis enim hic erit iudex? Quis definitor?" MBW 1011,7-13 (04. august 1530 til Melanchthon)

[1358] MBW 970.5

[1359] Sml. Walch^2 16, (1019)1021-22; WAB 5, 529f; Cl. 6, 358 n. Mens Walch^2 gjengir tesene i forlengelse av Luthers brev 03. august til Melanchthon, regner Clemen (WAB) og Rückert (Cl.) med at de er bilag til brevet til Melanchthon dagen etter.

[1360] Sml. Melanchthon: "Dialectices libri quatuor", Hagenau 1528, C 8.

Kirkens lov er derfor ordet som er overgitt oss av Gud og blir trodd til evig liv ved Ånden.

De to teserekkene forholder seg ikke dialektisk til hverandre som lov og evangelium, men må forstås som tankerekker innenfor hver sin referanseramme. Den første holder seg innenfor rammen av polemikk mot å gjøre kirken til et rike av denne verden, den andre innenfor rammen av den premissen at kirken er rettferdiggjørelsens rike på jord. Lover bestemt av mennesker har ingen plass i kirken. Kirkens eksistensberettigelse er synderes frelse ved troen på Guds ord og evangelium.[1361]

2.5.2. Fortsatt kontakt med Valdés. Forhandlingsrommet svinner.

Situasjonen er spent og vanskelig. Melanchthons diplomati overfor Campeggio hadde kjørt seg fast. Legaten dekket seg bak de tyske fyrstene.[1362] Fantes det fortsatt en åpning ved keiserhoffet? Lite kjent synes det å være at den keiserlige sekretæren Valdés skriver om *et møte med Melanchthon 20. juli*: "Til denne tid hadde han bedt meg om tre ting, og nå nøyer han seg med to, og til slutt vil de nøye seg med det som måtte bli gitt dem, men ettersom det vil være under tvang, tror jeg at det ikke vil vare lenge dersom ikke Gud griper inn."[1363] Dette stadfester den *reduksjonistiske* tendensen i forliksprosjektet så langt. Melanchthon unngår som i brevet til Bonfio 07. juli(?) å kreve at de lutherske stender kan forby privatmesser og ikke være bundet av messekanon. Han konsentrerer seg om nattverd under begge skikkelser og presteekteskap. Det synes å være de lutherske stender som har tatt initiativet til den keiserlige sekretærens samtale med Melanchthon, som Valdés kaller "den mest lærde og minst dårlige av alle lutheranerne her"[1364]. Valdés har nok hatt inntrykk av at de pressede lutherske fyrstene var ettergivende i øyeblikket, men tvilt på at de ville slå seg til ro med innrømmelser gitt under tvang.

Det virker i det hele som det har vært en løpende kontakt mellom Melanchthon og Valdés. De to må begge ha vært klar over at de førte diskusjoner innenfor et smalt forhandlingsrom sett fra keiserlig side. Melanchthons linje må på dette tidspunktet ha hatt "overtak" over Jonas' linje ved kurfyrstens hoff. 01. august stadfester Valdés at Melanchthon på sine fyrsters vegner har fraveket kravet om at det måtte være slutt på privatmessene.[1365] Valdés skriver videre: "Jeg presset han i de andre sakene, og til slutt blir de for meg redusert til prestenes ekteskap, og selv når det gjelder dette, ville

---

[1361] I tesene tydeliggjøres "der unmittelbare Zusammenhang zwischen Rechtfertigungsglaube und der Frage der Menschensatzungen", sier H. Ph. Meyer 1980, 126.

[1362] Sml. MBW 959.

[1363] "Hasta agora me pidia tres cosas, y agora se contenta ya con dos, y a la fin se contentarán con lo que les dieren, mas como será forçoso, creo que durará poco sy Dios no pone la mano en ello." Cartas inéditas, 365 (brev 2,34-36; 21. juli til Accolti). Müller 1969, 108 n. 111, nevner kontakten mellom Valdés og Melanchthon i juli, men teksten er, så vidt jeg vet, ikke behandlet i tyskspråklig forskning.

[1364] "el mas docto y menos malo de todos estos lutteranos", Cartas inéditas, 365 (brev 2,32f)

[1365] "quanto a lo primero me dize que de lo que al principio me dezia de la missa ya no se curarán." Cartas inéditas, 366 (brev 3,46-48; 01. august til Accolti)

de nøye seg med å la dem som som er gift, leve med sine koner inntil konsilets avgjørelse."[1366] Valdés presset igjen: "Jeg sa til han at det ville være nok at de holdt seg fra hverandre inntil avgjørelsen."[1367] Overfor Melanchthons innvending at presteekteskapene da i realiteten ville være underkjent, hevdet Valdés at saken måtte anses uavgjort inntil konsilet, men at lutheranerne kunne dekke seg bak et keiserlig påbud om saken.[1368] Så langt vil han drive lutheranerne tilbake. De skal "nøye seg med det som måtte bli gitt dem", som han uttrykte det 21. juli (sml. ovenfor). Og han stiller Melanchthon god lønn i utsikt om han lykkes i å få sine fyrster med på en konkordie på motpartens vilkår.[1369] Melanchthon på si side skal ha lovt å få til det utrolige.[1370]

Teksten reiser flere spørsmål. Er Kursachsens siste skanse å nekte å oppløse presteekteskapene? Har de gått med på nattverdutdeling under én skikkelse? Hvordan skal vi forstå dette? For det første synes det å dreie seg om forhandlinger i dyp hemmelighet, som ikke har etterlatt seg skriftlige spor på luthersk side. Det kan peke i retning av at de fyrstene Melanchthon opptrer på vegner av, bare er de kursachsiske (kurfyrst Johann og kurprins Johann Friedrich). For det andre har Valdés' krav møtt motstand. Det gjelder også det siste vilkåret om at prestene skal leve i avhold inntil konsilet. Valdés mener tydeligvis at det er en nødvendig konsekvens av at konsilet ikke har åpnet for presteekteskap. For Melanchthon på si side må det være utenkelig at et fritt, kristent konsil kan gjøre annet enn å godta slike ekteskap. For det tredje foregriper Valdés det han tror blir resultatet. Han sier ikke at noen avtale er inngått. Og for det fjerde kan en spørre hvor objektiv Valdés er som referent. Gjennom adressaten, kardinal Benedetto Accolti av Ravenna (1497-1549), ønsker han å påvirke paven til å følge en mildere linje enn Campeggio tidvis la seg på. Det gjelder å få paven til å tro på en konsiliær løsning.[1371]

[1366] "Yo le he apretado en las otras cosas, y a la fin se me asen al matrjmonio de los clérigos, y aun en esto se contentarian con que a los que son casados dexassen biuir con sus mugeres hasta la deçisión del Conciljo." Cartas inéditas, 366 (brev 3,48-50)

[1367] "Yo le he dicho que bastaría que separarentur hasta la decisión." Cartas inéditas, 366 (brev 3,50f)

[1368] "Dize que sería jmprobar los matrjmonios. Digoles yo que no se improban del todo, pues se remiten a la decisión del Conciljo, y que ellos tienen buen achaque con dezir que el Emperador cui repugnare non licet se lo mandó." Cartas inéditas, 366 (brev 3,51-54)

[1369] "Entrestos y estos yo no dexo de entretener al Melancton y prometerle mercedes de parte del Emperador por que jncline los ánimos de sus prinçipes a esta concordia." Cartas inéditas, 366 (brev 3,44-46). Sml. ibid., brev 3,59-62.

[1370] "Háme prometido que hará marauillas", Cartas inéditas, 366 (brev 3,46).

[1371] Sml. Bagnatori i Cartas inéditas, 361f.

2.5.3. Melanchthons strev med privatmessen

2.5.3.1. Er det rom for en renset privatmesse?

I brevet 03. juni til kurfyrst Albrecht[1372] hadde Melanchthon nøyd seg med kravet om aksept av evangeliske menighetsmesser uten å gå videre inn på problematikken med privatmesser. Men det stod klart for han at de romerske ikke var villige til å gi avkall på privatmessene. Han må ha sett det som en utfordring *å søke et kompromiss* som var akseptabelt for begge parter.

I en betenkning om fem messeoppfatninger, som han trolig sendte Luther sammen med brev av 20. juli,[1373] holder Melanchthon døra på gløtt for en daglig stille messe i kirkene.

De fem messeoppfatninger som han skisserer, er i korthet:

1. At nattverden er et vennskapsmåltid mellom kristne uten direkte relasjon til gudsforholdet.

2. At nattverden er tegn på de kristnes bekjennelse og skiller dem ut i forhold til andre mennesker. "Slik taler det zwinglianske partiet overalt om nytten/bruken av sakramentet."[1374]

3. At messen er et offer for levende og døde. Dette synet har øket privatmessene i det uendelige, men Melanchthon tror ikke mange vil forsvare selve læren.[1375]

4. At messen er en god gjerning, der vi kommer Kristus i hu og takker Gud.

5. At nattverden er et nådemiddel til tro og trøst for samvittighetene. Dette er Luthers syn, som Melanchthon finner mest i samsvar med Skriften.[1376]

Etter å ha avvist de tre første oppfatningene, problematisert den fjerde og forsvart den femte, søker Melanchthon til slutt å forlike de to siste oppfatningene. I praksis dreier spørsmålet seg om daglig stille messe, der presten alene leser messe og kommuniserer. Denne praksis forsvares ut fra den fjerde oppfatningen: Kristus har innsatt messen til stadig ihukommelse og takksigelse.[1377] Melanchthon øyner problem

---

[1372] Sml. MBW 921,26f: "Fortasse sola missa habet questionem, verum hic non institui disputationem." Se ellers 2.1.1.

[1373] MBW 981. At Melanchthon er forfatter - vel på vegner av en gruppe teologer, bekrefter Brenz, sml. Köhler 1924A, 98.104. Til dateringen sml. H. Rückert i Cl. 6. 344 n. til linje 5ff; H. Volz i MWA 7/2, 225f n. 6. H. Scheible følger samme oppfatning (MBW 981), men holder åpent for at betenkningen, som synes å være et forarbeid til et notat til erkebiskop Albrecht (MBW 1002), også kan være skrevet tidlig i juni måned (sml. MBW Reg. 1, 417).

[1374] "Sic de usu Sacramenti ubique loquitur Cingliana factio." MBW 981,15f

[1375] "Neque arbitror multos esse, qui nunc ausint eam defendere, postquam patefacta est doctrina de iusticia fidei. Et si quis tueri velit, facilime redargui poterit." Ibid., linje 59-61

[1376] "Tertia [dvs. den femte; Melanchthon deler de fem opiniones i 2+3] opinio est Lutheri, quam et ipse iudico maxime consentaneam esse scripturae, quod coena sit instituta, non ut nos offeramus ibi corpus Christi, sed ut per eam aliquid offeratur nobis, videlicet ut sit sacramentum, quo nobis offertur gratia et quo moveamur ad credendum et pavidas conscientias consolemur." Ibid., linje 133-137

[1377] Sml. den tidligere omtalen av nyere / samtidige teologer som holder på den fjerde oppfatningen: "Iudicant hanc ceremoniam institutam esse a Christo, ut assiduo fieret in ecclesia propter duas causas: primum, ut retineatur memoria passionis Christi et historiae; deinde, ut illud opus declaret gratitudinem nostram", ibid., linje 72-75.

også her. Motstanderne gjør seg bruk av vikariende argumentasjon. Det er penger for de mange messer de er ute etter. De bruker med andre ord den fjerde oppfatningen som skalkeskjul for en praksis som er grodd fram på grunnlag av den tredje oppfatningen. Da kan folks hjerter igjen åpnes for troen på messen som meritorisk handling. Og selv om biskopene avskaffet sjelemesser og andre kjøpemesser, ville den daglige stille messen bare være prestenes gudstjeneste når ikke også lekfolket kommuniserer. Videre er nattverden primært at Gud bringer til oss, ikke at vi bringer til han, og uten troen har kommunikanten ingen nytte av messen. Den fjerde oppfatningen av messen ligger prinsipielt på lovens plan. Men den daglige stille messe er ikke innstiftet ved noe guddommelig bud. Den femte oppfatningen av nattverden tilsier at både prester og lekfolk kommuniserer når de har trang til det, ikke at presten meddeler sakramentet til seg selv til bestemte tider. Kommunion og evkaristi skulle ikke skilles fra hverandre, men holdes sammen gjennom forkynnelse av at nattverden er innstiftet for å trøste samvittighetene, og som følge av det også som en takknemlighetshandling.[1378] Takk er det først "når samvittighetene kjenner at Kristi velgjerninger angår dem, og de blir reist opp".[1379]

På den andre side vil Melanchthon holde åpen muligheten for en renset form for privatmesse. Han tenker at konflikten kanskje hadde vært unngått dersom den fjerde oppfatningen hadde vært allmenn før Luther kom.[1380] Og dersom en avskaffet alle messene for de døde og de messer som ble holdt for forskjellige timelige formål, kunne det kanskje være rom for en stille messe til oppriktig takk. "For mange vil gjerne beholde en daglig seremoni i kirken til å øve og vekke folket til fromhet. Og en mener at denne messeseremonien i særlig grad tjener til det."[1381]

Betenkningen om de fem messeoppfatningene må trolig ses sammen med Melanchthons brev til Luther 20. juli. Der er det som om aksept av daglig messelesning trekker aksept av klosterløfter med seg. Melanchthon venter på Luthers svar.

> "Om undersøkelsene ville jeg så gjerne at du svarer meg. For også saken om løftene står på spill i denne diskusjonen. For dersom det er tillatt å innstifte en evkaristisk gjerning, er det etter samme mening tillatt å avgi løfte. Og slik følger det at løftene er kult eller dyrkelser, som de kaller det i høgskolene, og at det er nødvendig å overholde dem. Om disse ting tretter jeg stundom med mine venner, og derfor tilfredsstiller du oss alle om du svarer."[1382]

[1378] "Tutissimum esset omissis his rixis unam communem coenam habere, ubi praeberetur corpus [D]omini petentibus, et docere, quod instituta sit coena, primum ad consolandas conscientias, deinde ad gratiarum actionem." Ibid., linje 184-187 - Sml. hvordan Melanchthon beskriver et dobbelt formål med nattverden også i Apol. 24.69ff; sml. 24.33.

[1379] "quando conscientiae sentient sibi contingere beneficia Christi et eriguntur", ibid., linje 189f.

[1380] "Si hoc modo sensisset mundus ante Lutherum de missa nec contulisset eam ad quaestum et praetextu meriti, fortassis nunquam attigisset Lutherus hanc disputationem." Ibid., linje 84-86

[1381] "Multi enim cupiunt retinere ceremoniam quotidianam in ecclesia ad exercendum et excitandum populum ad pietatem. Quam ad rem valere inprimis existimatur haec ceremonia missae." Ibid., linje 200-203

[1382] "Πειρι ζητησεων amabo te respondeas mihi. Nam et votorum causa in ea disputacione periclitatur. Quodsi ευχαριστικον opus instituere licet, licet eadem opinione vovere. Itaque consequetur vota esse cultus seu

Med "evkaristisk gjerning" tenker Melanchthon sannsynligvis på den stille messen forstått som en daglig ihukommelse og takksigelse (oppfatning nr. 4 i betenkningen). Antakelig er han i stor tvil om den kan godtas, ikke minst med tanke på den konsekvens han da mener å måtte trekke når det gjelder løftene. Usikkerhet, ja, uenighet preger lutheranerne på riksdagen. Stiller vi notatet om de fem messeoppfatninger opp mot en betenkning som Jonas skrev om vinkelmesser[1383], er spenningen tydelig. Melanchthon taler for en renset form for privatmesse, men Jonas vil ha forbud mot privatmesser i de lutherske territoriene. Det er ikke nok at predikantene taler imot, dersom fyrstene tillater privatmesse.

2.5.3.2. Luther sier nei til privatmessene

Luther skjærer igjennom i brev 27. juli til Melanchthon. Først om motparten gjør bot, vender om til den rette læren om troen og gjerningene, lar kirken ha sin frihet og gjenoppretter den rette tjeneste, kan en drøfte ulike former for evkaristi.[1384] I brev samme dag til Spalatin begrunner Luther prinsipielt at han avviser privatmesser og munkeliv. Privatmessen stemmer ikke med Kristi innstiftelse, som har menigheten for øye.[1385] Det hjelper ikke om hensikten er god og en kaller det for takksigelse, når en ikke har noe Guds ord å holde seg til.[1386] Det er unaturlig å skulle takke Gud bare gjennom munkeliv og privatmesse.[1387] Takken hører heime i menighetsmessen, men også når som helst og hvor som helst ellers.[1388] Dessuten er privatmesser og munkeliv dømt på grunn av misbruk.[1389]

λατρειας, ut vocant in scholis, et observari necesse esse. De his rebus rixor interdum cum meis sodalibus, quare gratum facies nobis omnibus, si responderis." MBW 982.2 (982,9-14)

[1383] BWJ I, 188 / CR 2, 306-311 / Schirrmacher, 136-142. Det er grunn til å regne med at Jonas' betenkning er fra (midten av) juli, sml. BWJ og Schirrmacher, og således kan være skrevet omtrent samtidig med betenkningen om de fem messeoppfatningene.

[1384] "Ego sane nihil moror istum praetextum, quod eucharistiae seu gratitudinis causa liceat institui missam. Fregit Ezechias serpentem aeneum nihil moratus, quod in memoriam et laudem operis divini servatus fuisset. Magis spectavit pius rex certum abusum et occasionem malam quam dubium et incertum fructum laudis. Et nostri cum hactenus pessimis exemplis missis suis sint abusi neque adhuc poeniteant, frustra postulant sibi permitti retinendas, […] Restituant primum fidei doctrinam et operum, post de ceremoniis videamus. Reddant primum ecclesiam et ministros cum legittimis suis officiis, et traditiones sponte sua se dabunt, poterit eucharistia aliter et absque periculo et scandalo haberi in ecclesia." MBW 993,4-10.13-16

[1385] "Itemque Christus instituit missam publicam, et omnia verba sunt pluralis numeri, ad ecclesiam prolata et directa." WAB 5, 502 (nr. 1661,7-9)

[1386] "Non satis est dicere: bonam habeo intentionem; oportet dicere: habeo verbum Dei, quia gratiarum actio et cultus Dei novus sine verbo Dei non est erigendus, ut saepe docuimus." WAB 5, 502 (nr. 1661,9-11)

[1387] "Non est humanae naturae Deum sic diligere, ut monachatu aut missa privata solum quaerat gratiarum actionem; hoc summae gratiae vix fuerit." WAB 5, 502 (nr. 1661,15-17) Siste del av setningen betyr etter min oppfatning: "det vil neppe bli den beste takken" (contra WAB n. 5, som siterer Walch^2 16: "das wird der höchsten Gnade kaum zut[h]eil werden").

[1388] "Gratiarum actioni locus est abunde in missa publica, deinde, si quis volet, in omni opere, tempore, loco, ut non sit missa privata opus." WAB 5, 502 (nr. 1661,4-6). - Sml. betenkningen "De privata missa" (Torg. D), som av Aurifaber (1565) offentligjort som en betenkning av Luther under riksdagen 1530; CR 26, 188f / WAB 5, (503-)504f (nr. 1661 bilag. Til grunn lå en avskrift med overskriften: "Ratschlag D. Martini Lutheri de privata missa, dem Kurfürsten zu Sachsen Herzog Johansen gegeben unter dem Reichstag zu Augsburg", WAB 5, 504. WAB plasserer dokumentet i slutten av juli i sammenheng med brevet til Spalatin. Det lar seg ikke skjule, hevder betenkningen, at privatmessen er basert på et skille mellom prester og lekfolk som ikke lar presten være

2.5.3.3. Ny appell til Albrecht: Innse at privatmessene er et problem!

Trolig en gang mellom 20. juli (brev til Luther) og 03. august (opplesning av Confutatio) bearbeider Melanchthon betenkningen om de fem messeoppfatninger, føyer til et avsnitt om presteekteskap og sølibat og lar kurfyrst Albrecht få det.[1390] Dermed følger han opp antydningen i brevet 03. juni om en undersøkelse av messen. Sannsynligvis skjer ikke dette før i månedsskiftet juli/august, da Valdés så sent som 01. august mener å vite at Melanchthons fyrster ikke bryr seg om privatmessene (sml. 2.2.3.). Det er ikke urimelig å tro at Melanchthon først gjør ferdig den reviderte betenkningen etter å ha mottatt Luthers brev av 27. juli. Dokumentet viser at Melanchthon søker å ta på alvor at en også på romersk side kan oppleve at det er spørsmål om hva en for samvittighetens skyld kan godta, men det viser også en Melanchthon som søker å samordne forliksprosjektet med bekjennelsesprosjektet. Han vil i det lengste unngå brudd i forhandlingene.

I betenkningen for Albrecht konsentrerer Melanchthon seg om tre hovedoppfatninger av messen. Etter den første er messen en handling som erverver nåde for levende og døde, etter den andre er den en handling som gir Gud takk, og etter den tredje, som framhever måltidet, er nattverden et sakrament der Gud gir nåde og styrker troen. Det svarer til den tredje, fjerde og femte oppfatningen i forarbeidet (sml. ovenfor). Tankegangen følger i store trekk forarbeidet, men mens Melanchthon der søker rom for privatmessen ved hjelp av den evkaristiske tolkningen, argumenterer han nå mer konsekvent imot. Vil han i forarbeidet bygge bru mellom den evkaristiske og den sakramentale tolkningen, vil han i sluttversjonen *ikke akseptere noen form for privatmesse*. Motparten overlater ordets embete til diakonene og gjør presteembetet til et offerembete.[1391] *I praksis vil Melanchthon*

---

en offentlig nådemiddelforvalter for menigheten og heller ikke en kommunikant blant andre kommunikanter, men som gjør han til offerprest.

[1389] "Deinde missa et monachatus iam damnati sunt propter abusum, ideo non est eis venia danda, ut denuo reviviscant." WAB 5, 502 (nr. 1661,17-19)

[1390] MBW 1002; sml. MWA 7/2, 165 n. 6. Et handskrift i Rostock bærer Aurifabers overskrift "Philippi Melanctonis iudicium de missa scriptum ad Albertum cardinalem ac episcopum Moguntinum. Anno 1530" og et i Wolfenbüttel en praktisk talt likelydende overskrift, noe som i dag synes å være en allment godtatt bestemmelse av betenkningen. Christoph Pezel offentliggjorde den i 1600 uten datering. Bretschneider la denne versjonen til grunn (CR 1, 840-848, nr. 427) og gjettet på at dokumentet var fra 1526, en datering som også er lagt til grunn i BS, 91 n. 3, som vil ha det til at betenkningen ligger bak CA 24. Men selv om teksten er fra 1530, kan vi ikke helt utelukke muligheten for at den er blitt til på samme tid som CA 24, sml. MBW Reg. 1, 417. Det ligger i sakens natur at dateringen til månedsskiftet juli/august er hypotetisk.

[1391] "Huc afferunt sacrificia Levitica. Sicut in lege erat iuge sacrificium, ita oporteat quotidie celebrari missam, et sicut in lege fuit certus ordo ad sacrificandum constitutus, ita disputant in ecclesia esse constitutum non ad ministerium verbi, sed ad missas celebrandas. Nam ministerium verbi reiiciunt ad diaconos." MBW 1002,49-53. - Melanchthon retter kritikken mot messeofferlæren både mot forestillingen om messeofferets sonende formål og mot forestillingen om at presten bærer Kristi legeme og blod fram som offer for Gud. Wisløff 1957, 66ff, hevder at Melanchthon i Apol. 24 i den grad konsentrerer seg om forskjell mellom Kristi sonoffer og de kristnes åndelige takkoffer at han forsømmer å drøfte om Kristi legeme og blod i det hele blir ofret i nattverdsakramentet. Wisløff støtter seg til Bellarmins kritikk av Melanchthon i dette stykket. Den er rettet mot Melanchthons Loci og Apol. 24. Hovedspørsmålet i kontroversen mellom lutheranerne og de romerske gjelder ikke det åndelige offer (sacrificium spirituale), sier Bellarmin, men det ytre, synlige (sacrificium externum visibile). Imidlertid tar Melanchthon i vår tekst tydelig stilling til dette spørsmålet: "[O]mne sacrificium externum est oblatio. Corpus

imidlertid nøye seg med en fredelig sameksistens mellom to oppfatninger.[1392] Han er altså kommet til at en ikke kan legitimere privatmessen, men tror at en må søke fred uten enighet i denne saken. Vi aner det presset han føler.

2.5.4. Resultatløs ny kontakt med Campeggio

2.5.4.1. Møte med Campeggio 27. juli 1530

I den spente situasjonen som rår i slutten av juli, blir Melanchthon og Brenz sendt til kardinallegaten Campeggio for å forsikre om at de lutherske fyrster setter pris på legatens rimelighet (aequitas), måtehold (moderatio) og fredsvilje. Deres egentlige ærend er naturlig nok å tilskynde Campeggio til å følge en fredelig linje i fortsettelsen.[1393]

Dette la de to også fram *skriftlig*. De lutherske fyrstene er ikke bare opptatt av å sikre freden for sin egen del, men langt mer for folkets skyld. Ufred kan medføre religiøs forvirring og kirkelig uorden (maior confusio religionum et ecclesiae). Dette er et hovedmotiv for Melanchthons formidlingspolitikk. Legaten må hjelpe til å bevare fred med de lutherske, som lærer i samsvar med Skriften og den katolske kirke. De lutherske fyrstene på si side vil gå med på alt de med uskadd samvittighet (sine offensione conscientiae) kan gå med på som kan tjene til fred og enighet (pax et concordia) og til støtte for det kirkelige embetets autoritet (ecclesiastici ordinis auctoritas). De ønsker slett ikke at den kirkelige stand (ecclesiasticus ordo) og biskopenes legitime autoritet blir rokket.[1394]

Nylig hadde Campeggio mottatt svar fra pave Clemens 7.'s sekretær Jacopo Salviati om *nattverdutdelingen*. Kurien kan ikke se at det er tilstrekkelig sterke grunner til at den tyske nasjon skal ha en annen praksis enn andre nasjoner. Den mener at det er til anstøt for andre, som har utdeling under én skikkelse, og at det er

---

Christi non offertur in coena, sed est semel oblatum, ut Heb. 7. scriptum est. Igitur coena non est sacrificium. Quod autem corpus [D]omini in coena non offeratur, probant etiam verba coenae: “Accipite, comedite.” Item: “Hic est calix novum testamentum”, id est nova promissio. Sacrificia et oblationes sunt res nostrae, quas [D]eo reddimus. Hic autem non damus Christo, sed accipimus ab eo. Non igitur servatur natura sacrificii vel oblationis." MBW 1002,88-95

[1392] "Privata missa, qualis hactenus facta est cum opinione meriti, manifeste pugnat cum iusticia fidei. Deinde ut maxime fiat sine opinione meriti, sed quod id opus sit cultus [D]ei necessarius pro tota ecclesia, tamen est abusus sacramenti. Verum cum sciam eam sic receptam esse, ut mutari posse non arbitrentur, tamen hoc petimus, ne damnetur mos noster, qui non continet ordinationem, quae cogat abuti sacramento, sed sequitur exemplum scripturae et veteris ecclesiae. Igitur conscientia tuto potest approbare aut certe tollerare nostrum morem." MBW 1002,181-188

[1393] ND 1, 1E, 91f (med n. 14); sml. Schirrmacher, 511 n. 2; WAB 5, 508f (nr. 1663,3 med n. 3) / MBW 991.1; CR 2, 278 nr. 841. Liebmann 1980, 286, mener at Brenz ble valgt til å følge Melanchthon for å ikke provosere legaten ved å sende en prest som var gift, slik Rhegius var. Viktigere er vel at Brenz var rådgiver for markgrev Georg som Melanchthon var det for kurfyrst Johann.

[1394] MBW 990 (sml. MBW 9, "Addenda und Konkordanzen", 205); sml. MBW 1004.3 (01. august til Erasmus). Se ellers Maurer KR, 238.

et brudd med kirkens universalitet.[1395] Mye tyder på at dette har lagt sterke føringer for forhandlingene i Augsburg. Skulle det inngås et kompromiss, så skulle det være akseptabelt for Roma. Campeggio skal 27. juli ha svart Melanchthon og Brenz at "de hellige fedres sanksjoner" må overholdes.[1396] Det var et svar i den retning Luther 15. juli hadde spådd at Confutatio ville komme med.[1397] Og *den fornyede kontakten med Campeggio stod i spenning til Luthers råd om verken å søke enighet (concordia) eller dispensasjoner*.[1398]

Under samtalen med Campeggio fikk Melanchthon også høre at Confutatio ville bli lagt fram innen få dager.[1399]

2.5.4.2. Brev til Bonfio 04. august 1530

Etter opplesningen av Confutatio for alle fyrstene 03. august skrev Melanchthon til Campeggios sekretær Luca Bonfio.[1400] Som i kontakten med Campeggio en måned tidligere, framholder han igjen det å overse (dissimulare) at lutheranerne har gjennomført enkelte reformer som for dem er uoppgivelige, som en farbar veg. Da vil de lutherske prestene lyde biskopene. På den måten kan freden vinnes, kirken få ro og den romerske stol beholde sin verdighet. "Slik går kirken igjen sammen til ett legeme"[1401], og biskopene kan etterhvert rette på skjevheter så sant de gjør sin plikt. I stedet for å strides kan teologene bruke kreftene på å forsvare kirkens lære (doctrina religionis) og hindre en splittelse i mange sekter. Melanchthon nøyer seg med en pragmatisk argumentasjon for presteekteskap og nattverdutdeling under begge skikkelser: De lutherske kan ikke forlange inngåtte ekteskap oppløst, de kan ikke finne ugifte prester til erstatning for de gifte, og de kan heller ikke la de gifte dø av sult. Og utdeling av nattverden under begge skikkelser kan de ikke slutte med uten å bringe sakramentet i vanære.[1402]

[1395] ND 1, 1E, 81. Salviati tar grundig feil når han skriver at utdeling under én skikkelse hadde vært praktisert i mer enn åtte hundre år, mens det i virkeligheten er en praksis fra det 13. århundret (sml. ibid., n. 6 og 7). Sml. Müller 1965, 405; Honée 1969/70, 179.

[1396] MBW 992a (MBW 9, "Addenda und Konkordanzen", 93)

[1397] "scilicet 'patres, patres, patres, ecclesiam, ecclesiam, ecclesiam, usus, consuetudo'" MBW 975,3f

[1398] Sml. MBW 975.3-4. Se ellers 2.4.1.

[1399] MBW 991.1. - Alt 12. juli hadde keiser Karl fått det første forslaget til svar på CA: "Catholica et quasi extemporalis Responsio"; sml. Franzen 1971[3], 36f. På hans ordre ble det mellom 22. juli og 01. august gjort endringer så svaret skulle bli både kortere og mindre avvisende. Og etterat Confutatio var blitt forelagt de romersk-katolske fyrstene 01. august, ble trusler fjernet, og dokumentet framstod mer som et ledd i en drøfting og mindre som et diktat, Tetleben, 97f. Tilblivelsesprosesen til Confutatio hadde altså ikke vært direkte ugunstig for lutheranerne.

[1400] MBW 1010

[1401] "Ita coiret iterum in unum corpus ecclesia", MBW 1010,12f

[1402] "Videtis nos coniugia dissuere non posse nec habere alios sacerdotes nec istos ablegare posse, ut fame pereant. Nec abiret mutatio utriusque speciei sine contumelia sacramenti." MBW 1010,31-34. - Liebmann 1980, 287f, mener at gifte prester med Rhegius i spissen prioriterer toleranse av presteekteskap, som altså nevnes først, og har tilskyndet Melanchthon til å skrive i en fortvilet situasjon etter opplesningen av Confutatio. Men mon tro om ikke faktorenes orden er av underordnet betydning? Når Liebmann mener at det forhold at Melanchthon skriver brevet selv om han er sjuk, viser at det var mye om å gjøre for Rhegius at det ble skrevet, begynner argumentasjonen å gå i ring. Det kunne jo være at det var tvingende nødvendig for Melanchthon selv å få brevet av gårde. Liebmann kan likevel ha rett i at når Melanchthon begrunner faren for nye læresetninger med uro i kirken (ikke væpnet uro i keiserriket), kan det være under påvirkning av Rhegius. Han viser til at Rhegius i et

Som Liebmann påpeker, tok verken de lutherske teologene eller de lutherske fyrstene Confutatio som siste ordet.[1403] Brevet til Bonfio stadfester imidlertid opplysningen fra Valdés om Melanchthons *ettergivenhet*. På romersk-katolsk side merket en seg at Melanchthon syntes å redusere de lutherske krav til to: presteekteskap og nattverdutdeling sub utraque.[1404] Dette var krav som erasmisk orienterte humanister på begge sider kunne enes om.[1405]

2.5.4.3. Campeggios svar gjennom Bonfio

Campeggio tar henvendelsen på alvor. Det framgår av depesjen 11. august.[1406] Han vil ikke gi Melanchthon noe skriftlig svar, men sender Bonfio til Melanchthon (som er lenket til sitt herberge med leddsmerter) med nøyaktig instruks om hva han skal si.[1407] Møtet hos Melanchthon utviklet seg til en skarp diskusjon og varte i mer enn en time.

Først går instruksen inn på spørsmålet om oppløsning eller aksept av presteekteskap, et spørsmål som blir avvist som uegentlig. Men selv om prestenes ekteskap stemples som helligbrøde og hor, kan legaten tenke seg å se gjennom fingrene med det: Kanskje Roma kunne vise sin velvilje ved å lukke øynene (connivere oculi) for presteekteskapet og tåle det inntil et allminnelig konsil treffer avgjørelse i saken - dersom de lutherske ber ydmykt om det.[1408]

Når det gjelder nattverdutdeling, synes svaret å være formulert med henblikk på å drive lutheranerne bort fra posisjonen i CA 22 og over til Melanchthons formidlende notat 05. juli (?)[1409]. Naturlig nok griper legaten fatt i Melanchthons forsikring om at de lutherske fastholder konkomitanslæren, noe han tar som bevis på at det heller ikke for dem kan være nødvendig at alle kommunikanter nyter sakramentet under begge skikkelser.

Campeggio gir altså beskjed om at lutheranerne i CA krever mer enn de kan få. Det som lutheranerne holder for et ærbart ekteskap, holder Roma for et forhold i hor. Og om forvaltningen av nattverden er det ikke enighet når CA holder nattverdutdeling sub una for å være i strid med Kristi innstiftelse.

---

tilbakeblikk 1539 skriver om Melanchthons og sitt eget syn på lydigheten mot biskopene: "Hanc obedientiam putabamus profuturam ad compescendas Sectas Sacramentariorum & Catabaptistarum." Liebmann 1980, 279 n. 434

[1403] Liebmann 1980, 287

[1404] 07. august rapporterer Tiepolo til Venezia at det nå dreier seg om disse to artiklene, DT, 64,17ff.

[1405] I markgrevskapet Baden, der humanisten Hieronymus Vehus var innflytelsesrik kansler, var det således blitt åpnet for presteekteskap, og nattverdutdeling under begge skikkelser var blitt allminnelig, sml. BBKL 17, 1456f (internettversjon 19.05.2000).

[1406] ND 1, 1E, 103-112 nr. 27 (til Salviati), se s. 108-110.

[1407] I depesjen er Campeggio i stand til å referere instruksen på latin (ellers skriver han gjennomgående italiensk), og han legger også ved kopi av Melanchthons brev. Også Tiepolo kjenner instruksen, og han refererer størsteparten av den på italiensk, DT, 64,23 - 65,30.

[1408] "Verum tamen si nos conniventibus oculis ferre illorum adulteria neque, ut debitas tanti sceleris luant penas, eos cogere velimus, impetrare contendant, quoad ab universali concilio, quid in ea re statuendum sit, decernatur, id fortasse suppliciter petentibus coniventibus *(?)* oculis *(?)* summa atque incredibilis Catholicae Romanaeque ecclesiae benignitas ferret." ND 1, 1E, 108

[1409] Sml. 2.3.4.

Melanchthon hadde advart mot å avgjøre konflikten på slagmarken. Campeggio er enig i at det ville være galt dersom det var slik at lutheranerne ikke gikk imot den katolske, kristne kirkes overbevisning. Men nå er de snarere heretikere som forviller seg bort fra Kristi sti og disiplin og ringeakter fedrenes forordninger. Så sant de ikke lar seg overbevise, må de "forfølges både med våpen og ild, forat de ikke skal rive i stykker Kristi usydde kjortel med skrifter og med ord til undergang og ødeleggelse for enkle mennesker"[1410] Svaret kan og må leses som en trusel, men også som en oppfordring til å bøye seg for Confutatio.

Det var i formen et temmelig negativt svar Bonfio gav, etter direkte instruks fra legaten. Innvevd i svaret kan en imidlertid høre en invitt til å presentere sine krav på en måte som Roma stilltiende kan akseptere. Konsesjoner kan tenkes dersom sølibatsforpliktelsen og konkomitanslæren offisielt blir stående urokket.[1411]

Campeggios hensikt er å bruke Melanchthon som et redskap til å vinne de lutherske fyrstene. Prinsipalt ønsker han at de bøyer seg for Confutatio. Dette prøvde da også Bonfio å få Melanchthon til å gå inn for, blant annet ved - som Valdés også hadde gjort - å stille en personlig belønning i utsikt.[1412] Melanchthon avviste at det var mulig å få fyrstene til å godta Confutatio, og dersom han skulle stille krav om det, ville det være ødeleggende for han selv.[1413] Tilbake stod så antydningene om et kompromiss.

Tiepolo gir et noe annet bilde enn Campeggio på dette punktet. Bonfio ber Melanchthon prøve å overbevise fyrstene om at de har en feil oppfatning også av presteekteskap og nattverdutdeling. Melanchthon skal ha svart at han har prøvd å endre deres syn på de to spørsmåla, men at han ikke har mot på å gjøre mer.[1414] Tiepolo har vel, i likhet med Campeggio, samtalt med Bonfio etterat han hadde vært

---

[1410] "ut ne inconsutilem Christi tunicam cum scriptis tum verbis ad pernitiem interitumque simplicium hominum conscindant, quis non illos et ferro et igni persequendos" ND 1, 1E, 109. Alt Cyprian oppfattet Jesu usydde kjortel (sml. Jh 19,23f) som tegn på kirkens enhet, sml. "De unitate ecclesiae" 7 (MSL 4, 504f); Pelikan, Tradition 3, 44.

[1411] Til tolkningen av svaret sml. Honée 1969/70, 172ff; Müller 1972, 142f (= Müller 1989, 203f). Honée og Müller er ikke enige i spørsmålet om Campeggio mer aktivt søker en forhandlingsløsning (Honée), eller om han nærmest bare reagerer på Melanchthons initiativ (Müller), men Müller slutter seg til Honées oppfatning av svaret til Melanchthon, nemlig at det trekker opp grenser for hva det er mulig å be Roma om. Honée 1969/70, 174, sier det slik: "Der Verfasser dieses Promemorias äussert sich in sehr negativen Worten zu den von Melanchthon angeschnittenen Fragen. Er versucht nämlich darzulegen, dass die Protestanten mit ihren quasi massvollen Vorschlägen in Sache Priesterehe und Laienkelch in Wirklichkeit weitgehende Forderungen vorbrächten, die niemals bewilligt werden könnten. In dieser negativen Argumentation lässt er aber zugleich durchblicken, zu welchem Kompromiss Rom sich eventuell wohl bereit erklären könnte." Da Campeggios tekst når det gjelder presteekteskapet, faktisk uttrykkelig antyder en stilltiende aksept, kan det knapt være tvil om at Honée og Müller har forstått hva legaten mener.

[1412] Ifølge biskop Tommaso Campeggio, legatens bror, som fulgte med til Tyskland, ble Melanchthon i Augsburg tilbudt 400 scudi samt en årlig utbetaling på 200, men Melanchthon ville ikke ta imot, sml. ND 1, 1E, 109, n. 21; MWA 7/2, 248 n. 7; Müller 1969, 108.

[1413] "Il quale respose non esser possibile che per lui si facesse tal richiesta alli principi suoi senza sua expressa ruina, et che iudicava che nè per sue parole nè di alcun altro si moveriano dal loro proponimento mai." ND 1, 1E, 109f.

[1414] "dopo lequal parole et altre fatte et replicade da ambi loro il secretario cercò di indurlo con dextro modo a uoler persuadere alli Principi soi, che si uolessero anco in questi doi articuli dalla erronea opinione loro, ma rispondendoli il Melanchthone, che hauea fatto assai a ridurli a questi doi soli ne li bastaua l'animo di poter fare piu, si parti lasciandolo in molto pensiero." DT 65,30-36

hos Melanchthon.[1415] Hans versjon peker i samme retning som brevet fra Valdés 01. august (2.5.2.): Melanchthon er personlig villig til å gå overraskende langt på kompromissets veg. Men framstillingen kan være preget av et ønske om å vise at lutheranerne generelt og Melanchthon spesielt er på vikende front, ja, at Melanchthon egentlig hører til på den romersk-katolske side.[1416]

2.5.4.4. Oppfølgende brev til Campeggio

I et nytt brev fra Melanchthon[1417] blir Campeggio oppfordret til å tenke over hans råd og virke for den offentlige fred og folkenes frelse. Det er ikke mulig å avgjøre om brevet er skrevet før eller etter møtet med Bonfio.[1418] Når Melanchthon forsikrer om sin iver for kirkens lære, ligger det nær å tolke det som en reaksjon på samtalen med Bonfio, som i så fall alt har funnet sted.[1419] Campeggio anklager lutheranerne for heresi, men Melanchthon mener at han kjemper for kirkens lære. Påstandene er motstridende, og det er vel derfor han avslutter med tilbud om å føre bevis for at han forsvarer kirkens dogmer: "At jeg hittil har prøvd å gjøre det, finnes det noen vitnesbyrd om, og dersom det trengs, kan jeg lett kan vise dem fram."[1420]

2.5.5. Utvalgsforhandlinger i august 1530 fører ikke fram

Onsdag ettermiddag 03. august lot keiseren opplese de romersk-katolske fyrstenes svar på CA.[1421] Confutatio er ifølge epilogen å forstå som en formaning til de lutherske stender. Lutheranerne blir ikke uten videre stemplet som heretikere. Confutatio prøver nok å drive en kile inn mellom stendene og deres predikanter, ikke minst Luther. Åtte artikler i CA blir uten videre godtatt: CA 1, 3, 8, 9, 16, 17, 18 og 19. Seks artikler blir godtatt med forbehold: CA 5, 10, 11, 13, 14, 25. Resten av artiklene blir mer eller mindre avvist. CA 2's definisjon av arvesynden blir ikke

[1415] Sml. DT, 65f fotnote.
[1416] I depesjen 19. juni regner Tiepolo med at lutheranerne har fire krav, men han er optimistisk med tanke på en løsning, DT, 46-48. 06. juli vil han ha det til at Melanchthon under politisk press har redusert de fire krav til tre, DT, 55-57. 07. august mener Tiepolo altså at bare to krav står igjen, og at Melanchthon egentlig er enig med Romas representanter.
[1417] MBW 1012
[1418] Dette møtet fant sted tidligst 04. august, samme dag som Melanchthon skrev til Campeggios sekretær, og senest 07. juli, den dagen Tiepolo rapporterte om møtet. Bare om brevet er skrevet før møtet, kan Müller ha rett i den konklusjonen at Melanchthon "gab, nachdem er gesehen hatte, daß man ihn für bestechlich hielt, seine Geheimverhandlungen mit dem Legaten und dessen Beratern in Augsburg auf" (Müller 1965, 409); sml. Liebmann 1980, 290 n. 483. Imidlertid tyder Valdés' brev 01. august til Accolti (sml. 2.2.3.) på at Melanchthon ikke støtte seg slik på økonomiske tilbud at han brøt kontakt, selv om det ikke betyr at han var til salgs.
[1419] Instruksen Campeggio gav Bonfio tyder ikke på at han på det tidspunktet kjente Melanchthons brev.
[1420] "Id hactenus me conatum esse exstant testimonia quaedam, quae, si opus sit, facile possim ostendere." MBW 1012,18-20. Melanchthon tenker kanskje på sitt skrift mot gjendøperne, "Adversus anabaptistas iudicium" fra 1528 (MWA 1, (272)273-295) eller det åpne brevet fra 1529 til Oekolampad om nattverden (MBW 775).
[1421] "Romischer keyserlicher majestat confutacion auf der funf churfursten, fursten und stet obgemelt ubergeben opinion und bekanntnus." Tysk og latinsk tekst i CCA, 74-207. Som CA ble også Confutatio lest opp i kapitelsalen i biskopens palass, MWA 7/2, 247 n. 3.

godtatt. CA 4 blir problematisert ut fra meritum-tanken. At rettferdiggjørelsen skjer sola fide (CA 6), blir påstått å være imot evangeliet. CA 7 blir angrepet som hussittisk. Botsdefinisjonen i CA 12 blir avvist. Slutten av art. 15 blir avvist, likeså slutten av art. 24. Artiklene 20-23 og 26-28 blir avvist.

Melanchthon var ikke selv til stede under opplesningen av Confutatio. Han var avhengig av informasjon fra andre. Da han hadde fått høre av Camerarius om innholdet, var de to enige om at Melanchthons spekulasjoner om causae traditionum var spilt møye. Så subtilt hadde ikke motstanderne greidd å tenke.[1422] Melanchthon er streng i kritikken av Confutatio: Disse motstanderne kjenner ikke Kristus, og da kan ikke kirken være hos dem.[1423] Imidlertid skal det også blant motstanderne finnes gode menn (boni viri) som tar sterk avstand fra dette skriftet.[1424]

Men situasjonen er spent. Epilogen sier at keiseren håper og tror at de lutherske stender etter å ha hørt Confutatio, vil bli enige med og lydige mot den romerske kirke også der de nå ikke er helt på linje. Skulle derimot formaningen være virkningsløs, er det påkrevet at keiseren på embets vegner viser seg som kirkens forsvarer og fogd etter sin samvittighet.[1425] Her settes keiserens samvittighet opp mot lutheranernes. Confutatio framstod i realiteten som et ultimatum. Dette kunne ikke de lutherske stendene bøye seg for, og etter en del forpostfekting, som vi her ikke skal følge nærmere, fikk lutheranerne gjennomslag for idéen om et partssammensatt utvalg.[1426] Tanken kom antakelig fra Melanchthon.[1427] Selv om han ikke er optimist når det gjelder å få aksept for de lutherskes "seremonier", mener han at det er viktig at det gjøres et forsøk på å komme fram til en løsning. Det må ikke stå på de lutherske. De må strekke seg lengst mulig når det gjelder tilbud om forlik, men også forklare sin kompromissgrense.[1428]

[1422] MBW 1014.1 (06. august til Luther)

[1423] Sml. MBW 1014,8-11: "Mihi crede, lecta Confutatione multi boni viri facti sunt erectiore animo, posteaquam audiverunt adversarios adeo prorsus nullam habere Christi notitiam. Et dubitari non debet ecclesiam ibi non esse, ubi Christus ignoratur." (08. aug. 1530 til Myconius)

[1424] "Omnes boni viri videntur mihi audita illa in nostris partibus facti firmiores et adversarii, si qui sunt saniores, dicuntur stomachari, quod has ineptias obtruserint optimo principi Caesari." MBW 1015,7-9 (Melanchthon 06. aug. 1530 til NN)

[1425] Campeggio hadde villet ha en mer kompromissløs epilog, sml. CCA, 44.

[1426] Sml. Förstemann II, 217: "Wir habenn aber vnnser seits darauff gedacht, das nit ein vnbequemer wege vnnd mittell, auch key^{r}. Mãt. auszschreibenn gemesz sein solt, Das man vonn beidenn teiln In gleicher, doch geringer annzalh etzliche sonndere der sachen vorstenndige vnnd zufridenn vnnd ainigkeit genaigte personen verordennet, die vonn den streittigenn Artickeln vnnd furnehmlich den, so Inn gebrauch der kirchen gehenn, Inn lieb, guttigkeit vnnd freuntlich vnnder einannder hanndelten, Trostlicher hoffnung, dieselbenn wurden sich bevleissigen, die sachenn zu guter ainigkeit zu bringenn." (De lutherske stender 13. august til de romersk-katolske fyrsters syttenmannsutvalg)

[1427] Sml. MBW 1020.1 (betenkning ca. 12. august); Honée 1972/73, 55; Müller 1979-80, 246f (= Müller 1989, 182f).

[1428] Melanchthon søkte støtte for sin plan om fred gjennom forlik både i og utenfor riksdagen. Sml. hans brev 13. august til biskopen av Augsburg, den lærde humanisten Christoph von Stadion, (MBW 1022) og 01. august til Erasmus i Freiberg (MBW 1004).

2.5.5.1. Melanchthons defensive betenkning etter opplesningen av Confutatio

Melanchthon må alt kort etter opplesningen av Confutatio ha gitt en uttalelse til kurfyrst Johann[1429] på grunnlag av notater Camerarius hadde gjort. Han mener å kunne konstatere at de lutherske *læreartikler* i det store og hele er godtatt. De merknader som er kommet, vil en kunne bli forlikt om ved å drøfte dem med upartiske, forstandige mennesker. Men det er *særlig striden om CA 22-24* Melanchthon går inn på.

Det vil føre til samvittighetskonflikt å gå tilbake til utdeling under én skikkelse der folk har lært at kommunion under begge skikkelser er Guds befaling og ordning. Noen vil da helt holde seg borte fra sakramentet, slik det ellers er skjedd mange steder, og sakramentet vil bli ringeaktet, hevder Melanchthon. Da sakramentene også på grunn av Zwinglis og andres lære blir ringeaktet, er det særlig om å gjøre å dra folket til sakramentene og lære dem å ære disse. Og i lutherske kirker kommer folk til alters mer enn de gjorde før. En kan ikke gå med på at sakramentet blir fullstendig borte, altså kan en ikke gå med på at den ene skikkelsen blir fjernet.

Dette illustrerer tankegangen i brevet til Bonfio 04. august (2.5.4.). Det pedagogiske står i forgrunnen i denne argumentasjonen, som er defensiv og lite konsistent. Melanchthon sier nærmest at når nattverd under begge skikkelser er innført på grunnlag av Guds befaling og ordning, kan dette av sjelesørgeriske og pedagogiske grunner ikke forandres. *Pragmatikken er i ferd med å skygge for bekjennelsen.* Samtidig er Melanchthon opptatt av å bygge allianse mot zwinglianerne.

Skal gifte prester avsettes, vil menighetene komme til å mangle dyktige prester. "Denn man weyß, wilcher mangel bereyt ist an priestern, die ettwas zu predigen tuchtig sind."[1430] Fromme prester vil som oftest leve i ekteskap, og usedelige prester er menighetene ikke tjent med. Under inntrykket av en fastlåst debatt tyr Melanchthon til en *pragmatisk argumentasjon* i håp om at motparten i valget mellom å risikere at religionen går til grunne hos mange mennesker, og at prestene blir fritatt fra en kanonisk bestemmelse, velger det siste. Men han minner også om at sølibatskravet er i strid både med Guds ord og med naturen, og han minner om at det aldri er blitt gjennomført. I noen setninger som er strøket over (antakelig av Brück) heter det at ettergivenhet i denne saken – det motsatte vil forårsake både hor og blodsutgytelse - vil åpne for at *biskopene* kan få lydigheten og jurisdiksjonen tilbake, og om de tar seg av sitt kirkelige embete, kan de virke til gode ordninger i kirken samtidig som de forhindrer krig og andre onder.[1431]

Når det gjelder messen, det vil si privatmessen og messekanon, er Melanchthon *på vikende front*. Han tviler på at det er mulig å oppnå noe. Det er få som skjønner striden. De lutherske fyrstene får nøye seg med at de ikke tvinger prestene til å holde messe, samtidig som de går med på å ikke forby noen det, "denn damitt ist dise sach

[1429] MBW 1009
[1430] MBW 1009,25f
[1431] MBW 1009,33-42

zu iedens gewissen frey gestaltt."[1432] Dette er på linje med den nye appellen til kurfyrst Albrecht (sml. 2.5.3.). Likeså går Melanchthon inn for at kurfyrsten skal la munker og nonner selv velge å bli i klostrene eller forlate dem, slik som alt kurfyrst Friedrich stilte dem fritt.[1433]

Det var altså et mønster Melanchthon fulgte når han i kontakten med keiserens og legatens sekretærer, Valdés og Bonfio, ikke krevde aksept av forbud mot privatmesser og messekanon, bare aksept av presteekteskap og nattverd under begge skikkelser.

2.5.5.2. Kursachsisk betenkning om kompromissgrenser

I en annen betenkning (15. august?) drøfter Melanchthon - sammen med Jonas, Spalatin og Johann Agricola - rammen for forhandlinger.[1434] Han er opptatt av å finne en fredelig løsning og unngå unødig splittelse. Hans uro for krig og oppløsning kommer sterkt til uttrykk.

> "Auch sihet man, was sich in diser spaltung zugetragen, wie der pöfel frevel worden, welche irthumb, secten vnd rotten teglich entsteen. und zu besorgen, das Gott gnediglich verhuten welle, wo krieg wurd, das noch mer secten vnd irthumben einreissen wurden, das also die kyrch durch unwiderbringlich irthumb zerrissen, und weltlich regiment durch krieg zerstoreth, beyde geistlich und weltlich regiment zu poden giengen und nymmer mehr bis zu end der welt mochten wider aufgericht werden."[1435]

Med denne kriseoppfatningen vil Melanchthon trekke grensen mellom det en for fredens skyld kan og må kompromisse med, og det en ikke kan kompromisse med. Grensen bestemmes av Guds ord og samvittigheten, som vet seg forpliktet på dette ord. Urokkelig er da lutheranernes krav om frihet til å forkynne læren om troen, gode gjerninger og kristen frihet, slik den foreligger i CA. Det samme er kravet om tillatelse til å dele ut nattverden under begge skikkelser etter Kristi innstiftelse,

---

[1432] MBW 1009,47

[1433] Det kunne være et hundretalls klostre og stiftelser i kurfyrstens territorium. Friedrich (kurfyrste 1486-1525) hadde vært sterkt opptatt av reformer i klostrene. Sml. I. Ludolphy 1984, 378f. Til stiftelsesbegrepet (Stift) se BS, 426 n. 4.

[1434] MBW 1024 (etter Spalatins handskrift) - Ifølge Spalatin er betenkningen avgitt av kurfyrst Johanns teologer (Jonas, Melanchthon, Spalatin og Johann Agricola) til de lutherske stender, se CR 2, 281; sml. MBW T 4/2, 549. Men en versjon av betenkningen som finnes i Schwäbisch Hall (ShB3), og som må være tradert gjennom Brenz, knytter betenkningen til Melanchthon som forfatter: "Waruff man beruwen wolle und in welchen stucken man waichen moge. P. [Philipp] M. [Melanchthon] die visitationis S. [Sanctae] Marie MDXXX", Schwäbisch Hall Stadtarchiv 4/55, 178a-181a; sml. Brecht 1989, 19; Peters 1997, 43 n. 175; MBW T 4/2, 549. - At Melanchthon formulerer gruppens innstilling, svarer til en bemerkning om han av Brenz: "[o]cius scribit quam [no]s omnes sen[ci]mus. Sed tamen [n]obis non dis[sen]tit." ARG 21 (1924), 104; sml. Peters 1997, 42 n. 173. Tidfestingen til "Visitationis Mariae" (02. juli) tør være en forveksling med "Assumptionis Mariae" (15. august). Så Brecht 1989,19; MBW bd. 9: Addenda und Konkordanzen, 205.

[1435] MBW 1024,6-12

avskaffelsen av privatmesser holdt som offer for levende og døde og frihet til ekteskap for prester og ordensfolk. Det tidligere klostervesenet er dermed også bortfalt.

Men der en "mit Gott und gutem gewissen"[1436] kan gi etter, så som når det gjelder seremonielle spørsmål, tilrår Melanchthon å gjøre det. En bør strekke seg langt for å kunne ha felles ordninger i kirken.[1437] At prestene har *biskoper* over seg, er en ordning som har vært i kirken fra begynnelsen, sier Melanchthon. Det er ikke bare mulig å godta bispeembetet, men det er noe som etter Melanchthons syn ikke "on grosse und dringende ursach"[1438] kan avskaffes. Ja, *selv om paven er en antikrist*, går det an å være under han slik Israel var under farao og senere under Kaifas. Biskopene kan få ha ordinasjonsmyndighet dersom de ikke forfølger "unser Lere"[1439] og ikke forplikter prestene med ugudelige eder og byrder. Men viktigst er tilsynet. "Dann die ordnung, das die bischove uber die priester als superattendenten gesatzt sind, hat on zweifel vil redlicher ursach gehabt. Dann die priester mussen superattendenten haben."[1440] De verdslige fyrster har ellers ikke finanser til å ta seg av kirkestyret i det lange løp. Biskopene har sitt gods for å føre sitt embete (beneficium pro officio). Biskopene kan også utøve jurisdiksjonsmyndighet så som i ekteskapssaker og gjennom kirkens bann, men grensene for lydighet og jurisdiksjon får være et forhandlingstema. Når det gjelder faste og liknende, må de lutherske prinsipalt be om frihet, men "eusserlicher frid" er et større gode enn "eusserliche freyheit"[1441]. Det gjelder også å ha for øye at evangeliet må nå ut til andre. Det bør således ikke være forbud mot reformasjon i nye territorier. Når det gjelder kirke- og klostergods, bør en bøye seg for den verdslige øvrighets, først og fremst keiserens, avgjørelser.

Betenkningen bærer preg av *et internt kompromiss mellom Jonas(-fløyen) og Melanchthon(-fløyen)*. Den formulerer tydeligere og strengere forliksvilkår enn Melanchthons brev til Bonfio 04. august og hans egen betenkning til kurfyrsten omtalt foran. Når den felles kursachsiske betenkningen kommer til *privatmessene*[1442], knytter den tråden til Torg. E 3 (Luther?)[1443], og dermed tar Melanchthon omsider

---

[1436] Ibid., linje 49

[1437] Melanchthon gjør imidlertid uttrykkelig oppmerksom på at sang på tysk "zu besserung des folcks" (ibid., linje 52) er så viktig at det ikke må bli forbudt.

[1438] Ibid., linje 64f

[1439] Ibid., linje 56f

[1440] Ibid., linje 58-60

[1441] Ibid., linje 81f

[1442] "Zum dritten *kan man in keyn weg bewilligen*, das die missae privatae, *die winckelmessen*, dermassen, *wie sie vom gegenteil bisanher* gehalten als ein opfer, *lebendigen und toten gnad und vergebung der sunden* dardurch fur Gott zu erlangen, zu vercleynung des sterbens Christi, forthin *gestattet und gehalten werden* sollen." Ibid., linje 37-41. Likheter med Torg. E 3 (MBW 875.3) (sml. noten nedenfor) er her framhevet med *kursiv*.

[1443] "Unser gnedigster her *kan und dhar nicht bewilligen*, das er solte *die winckelmessen* und kauffmessen, *wie sie vorhin* gewest, in seinen landen *lassen* oder haissen wider aufrichten. (---) Den alle scribenten bei in halten die meß fur ein solch werck, das ein priester, ob er gleich gotloß und unglaubig ist, mug umb lohn thun, zu nutz der gantzen cristenheit, baid fur *lebendigen und todten* und fur alle andere not, welchs ist ein offentliche abgotterei. (---) Den es ist nichts in himel noch auff erden, das *vergebung der sunde oder [G]ottes gnad* erwerbe an [= ohne] der ainige glaube an das wort Gottes, umb welcher willen zu uben Cristus die messe hat eingesetzt, wie er spricht: “Solchs thut zu meinem gedechtnus”. Weil dan die winckelmessen, auch die allerheiligsten, und die kauffmessen alle auff genanntem abgottischen grundt stehen, das man dadurch als durch ein gut werck wil den leuten helffen, kan niemand mit guttem gewissen dieselbigen billichen oder helffen auffrichten." MBW 875,45-47.49-53.56-63. Likheter med betenkningen i august (sml. noten ovenfor) er her framhevet med *kursiv*.

opp fronten mot privatmessen. De lutherske stender kan ikke tillate "vinkelmesser" som blir holdt i den hensikt å oppnå nåde og syndsforlatelse for levende og døde. I sin egen betenkning hadde Melanchthon nærmest resignert i denne saken,[1444] og skal vi tro Valdés i brev 01. august (sml. 2.5.2.), hadde Melanchthons fyrster (kurfyrste og kurprins eller de lutherske fyrstene generelt) gjort det samme. *Noen eller noe har innvirket på Melanchthon, og det er rimelig å tenke på Jonas.* Melanchthon formulerer ikke betenkningen på egne vegner, men på vegner av kurfyrstens teologgruppe, der Jonas er den formelle lederen.[1445] Som nevnt i 2.5.3., gikk Jonas inn for forbud mot privatmesser i de lutherske territorier. Han var i det hele dypt grepet av alvoret i konflikten om messen. Offermessen er et så fryktelig misbruk at de evangeliske "solten billich blutige trenen weinen, das der misbrauch noch bey souiel tausent ist"[1446].

Men Melanchthon beholder et forhandlingsrom: Det er privatmessen slik som den hittil har vært holdt av motparten ("wie sie vom gegenteil bisanher gehalten"), som offermesse for levende og døde, de lutherske stender ikke kan tillate. Riktignok har dette forbeholdet tilknytning til Torg. E 3: "wie sie vorhin gewest", men denne artikkelen, som kan være utformet av Luther (sml. 1.4.1. / 1.4.5.), regner overhodet ikke med at privatmessen kan reformeres. Melanchthon har derimot lagt til grunn at det må være mulig å reformere privatmessen. *Melanchthon er stadig opptatt av å forene den evangelisk-lutherske læren med den romerske-katolske kirkeorganisasjonen.* Hans forlikslinje slår tydelig igjennom i holdningen til *pavedømmet* når betenkningen på den ene side legger til grunn at paven er en antikrist, men på den andre side fraråder brudd såsant de lutherske fritt får ha den rette læren.[1447] Tankegangen er båret av en prinsipiell motstand mot å omstyrte samfunnsordninger både i kirken og i staten.[1448] Også Torg. E 5 sa riktignok at paven gjerne kan være "her oder oberster" bare han "unß das evangelion, wie er schuldig ist, frei lasse."[1449] Dette svarer til Luthers *forlikstilbud til biskopene* i "Vermahnung", men alt da han skrev denne, krevde Luther *brudd med pavedømmet*. Det som for Luther i mars 1530 neppe hadde vært mer enn en hypotetisk mulighet, er for Melanchthon i august stadig gjenstand for et visst håp.

2.5.5.3. Fjortenmannsutvalget 16.-21. august 1530

Fjortenmannsutvalget med sju delegater fra hver side arbeidde fra 16. til 21. august.[1450] Samme dag som utvalget kom i arbeid, ankom Salviatis brev av 10. august

[1444] Sml. ovenfor; MBW 1009.4.
[1445] Jonas var prost for Allehelgenstiftelsen i Wittenberg og dekanus ved det teologiske fakultetet.
[1446] Schirrmacher, 139
[1447] "Denn wiewol der babst ein Antichrist ist, so mogen wir doch unter im sein, wie die Juden under Pharao in Egypten etc., hernach under Caipha etc. So uns dennoch rechte lar frey gelassen wirt." MBW 1024,66-68
[1448] "Dann es ist auch vor Gott ferlich, policien endern und zerreissen." Ibid., linje 65f
[1449] MBW 875.5
[1450] Utvalget hadde denne sammensetningen: Fra romersk side: Biskop av Augsburg, Christoph 1. von Stadion (1478-1543); hertug Heinrich 2. av Braunschweig-Wolfenbüttel (1489-1568), som ble avløst av Georg av Sachsen (1471-1539) da hertug Heinrich ble sendt etter sin venn Philipp av Hessen for å forhindre at denne med leide soldater skulle ta riksdagen til fange (CAuC, 277); den kurkölniske kansler Bernhard von Hagen (ca. 1490-

til Campeggio[1451] med pavens unionsbulle "Laetentur coeli" av 06. juli 1439 som vedlegg. Kurien vil "overby" Confutatio. En forstod at lutheranerne ikke kunne godta at keiseren avgjorde lærestriden gjennom Confutatio.[1452] Da kunne en imidlertid prøve om de godtok at konsilet har det endelige ordet når det gjelder å definere den kristne tro.[1453] Men konsilets autoritet utelukker ikke at paven kan gi konsesjoner i spørsmål om kirkelig praksis. Müller har nok rett i at keiserens bønn om et konsil har myket opp kurien, som i valget mellom konsil og konsesjoner har mer imot at det blir holdt et konsil enn at det blir gitt konsesjoner til de lutherske stender. Godtar lutheranerne konsilets læreavgjørelser, er det ingen kirkesplittelse og heller ikke behov for noe konsil. Godtar de ikke konsilet, har det ingen hensikt å kalle det sammen. Vil de ha konsesjoner, trenges det ikke noe konsil.[1454]

Hva Salviatis brev av 10. august betyr for forhandlingssituasjonen, er neppe tilfredsstillende utredet i forskningen.[1455] Honée legger vekt på at Salviati ikke presiserer om presteekteskap og nattverdutdeling sub utraque kan diskuteres.[1456] Men i virkeligheten blokkerer kurien for forlik med lutheranerne når den krever anerkjennelse av konsilet i allminnelighet og læreavgjørelsene i unionsbullen "Laetentur coeli" i særdeleshet. Det innebærer at kurien åpner for drøftinger om konsesjoner på vilkår av at lutheranerne godtar skjærsildslæren, messeofferlæren og læren om paveautoriteten[1457]! En aktør som Schnepf kan ha været dette. Han krever at de lutherske stender gjør uttrykkelig rede for flere omstridte artikler enn CA behandler, forat ikke papistene skal tro at det her er enighet.[1458]

1556); kansler Hieronymus Vehus, markgrevskapet Baden (1484-1543 eller 1544); professor Johann Eck, teolog fra hertugdømmet Bayern (1486-1543); Konrad Wimpina, teolog fra Kurbrandenburg (ca. 1460-1531) og Johann Cochlaeus, teolog fra hertugdømmet Sachsen (1479-1552). Fra protestantisk side (merk konsentrasjonen om Kursachsen og Brandenburg-Ansbach): Hertug (kurprins) Johann Friedrich av Sachsen (1503-1554); markgrev Georg av Brandenburg-Ansbach (1484-1543); den kursachsiske seniorkansler Gregor Brück (ca. 1483-1557); den brandenburgsk-ansbachske kansler Sebastian Heller (d. 1542); Melanchthon som teolog fra Kursachsen; Johann Brenz, teolog, engasjert av Brandenburg-Ansbach (1499-1570) og Erhard Schnepf, teolog fra Hessen (1495-1558).

[1451] ND 1, 1E, 100-103; sml. Müller 1965, 411f.

[1452] Sml. til dette WAB 12, (121)122-123, nr. 4242 (betenkning av Luther august 1530). Avgjørende er det at en ikke kan bøye seg for bestemmelser i strid med Guds ord. Men Luther peker også på romerrettens prinsipp om at ingen kan være dommer i egen sak, og gjennom Confutatio har keiseren gjort seg til part i saken.

[1453] I forpostfektingene før fjortenmannsutvalget kom i arbeid, har dette spørsmålet vært diskutert. Fra romersk-katolsk side viste en til Luthers holdning, slik den f. eks. kom til uttrykk under riksdagen i Worms 1521, sml. Förstemann II, 205f; mens de lutherske stender, som ønsker å utsette en rekke spørsmål til et allment, fritt, kristelig konsil, nærmest svarer at Luthers konsilkritikk er hans privatmening: "Vnnd was aber etliche vonn Concilijs geschriebenn oder gelert, Lassen wir zu eines Idenn veranntworttung steen." (Ibid., 216)

[1454] Sml. Müller 1965, 412; Müller 1969, 106f; Honée 1969/70, 188.

[1455] "Diese Bulle hat offenbar in Augsburg keine Rolle gespielt", sier Müller 1980: Zwischen Konflikt und Verständigung: Zwischen Konflikt und Verständigung, 30 (= Müller 1989, 175). Men er det ikke grunn til å tro at den i alle fall la føringer for Campeggios diplomati?

[1456] Honée 1969/70, 188f

[1457] Bullen hevder tesen om pavens primat som Peters etterfølger, Kristi stedfortreder, hele kirkens hode og alle kristnes far og lærer, Alberigo og fl., 504,15ff.

[1458] "- wir ye schuldig sein aller welt vnsern glauben anzuzeygen, (...) Doch das es geschehe mit eigentlicher meldung der anderenn artickell, Welcher mit aufgedruckten worten In der Confession nit gedacht ist wordenn, Die weyl sich die papisten lassen bedunckenn, wir seyen solcher artickell mit ynen einsz etc." Förstemann II, 313

Forhandlingene startet om ettermiddagen mandag 16. august. De preliminære drøftinger endte med at CA skulle gjennomgås artikkel for artikkel. Var det terminologisk uenighet, skulle den oppklares. Var det saklig uenighet, skulle dette drøftes på kristelig vis. Og det skulle bli lest opp fra Confutatio ved behov.

Forhandlingene om CA's første del gikk påfallende hurtig.[1459] Enighet og uoverensstemmelser ble klarlagt. Partene søkte kompromiss om de vanskelige spørsmåla eller også utsatte de drøftingene. Det var gjensidig vilje til å unngå brudd.[1460] Alt 16. august gjorde en seg ferdig med de ti første artiklene. Melanchthon melder om reell uenighet om to artikler i CA's første del, art. 12 og 20 (sml. nedenfor brev til Luther 22. august). Partene ble ikke enige om ettergivelse av botsstraffer og fyllestgjørelser, heller ikke om gode gjerninger er meritoriske. Melanchthon har imidlertid en tendens til å minimalisere uenigheten[1461], selv om han forsåvidt ikke legger skjul på at det er sterk spenning rundt rettferdiggjørelseslæren. Senere nevner han helgenpåkallelse som det tredje spørsmålet partene ikke er kommet til enighet om.[1462] Eck sier at det var mer eller mindre uenighet om fire artikler.[1463]

Da drøftingene om *CA's andre del* kom i gang, ble forhandlingene vanskeligere. Det var spørsmål om å komme fram til forlik om praktisk-kirkelige spørsmål av stor betydning for begge parter. Diskusjonen kom særlig til å dreie seg om nattverdutdeling under én skikkelse eller under begge.[1464] Og da en ikke kom fram til et forlik, strandet forhandlingene med dette.[1465]

[1459] I "Verzaichnus und Erclerung", ISCA, 211f, av 18. august rapporterer Sebastian Heller på luthersk side om partenes stillingtaken til de 21 første artikler i CA. I "Acta der sieben", ISCA, 212-214 (Libell, 213,4 – 221,2), av 22. august rapporterer Hieronymus Vehus på romersk side om det samme (denne del av rapporten er kanskje nedskrevet 17. eller 18.?). Selv om det ikke ble satt opp en felles protokoll, er det en vidtgående overensstemmelse mellom disse to rapportene.

[1460] Sml. Gottfried G. Krodel's bedømmelse av situasjonen: "Due mostly to Eck's flexibility and Melanchthon's willingness to make concessions, this committee made good progress, and reached tentative agreement on 15 articles of the first part of the Augsburg Confession." (LW 49, 405) I virkeligheten var kanskje kompromissviljen minst like stor blant politikerne i utvalget som blant teologene. Nürnbergs utsendinger Kreß og Bernhard Baumgartner skriver - med markgrev Georg og Heller som kilder - 17. august: "Und erzeigt sich der Gegentheil nicht gar u(e)bel, sonder schiedlich und wohl. Und obgleich Doctor E ck und P h i l i p p u s je bisweilen hitzig gegen einander seyn wollen, so fahren ihnen doch die Fürsten unter, dasz sie bescheidlich handeln." CR 2, 288. Det betyr ikke at det hersket personlig uvennskap mellom Eck og Melanchthon. Sml. Müller 1980: Zwischen Konflikt und Verständigung, 22-24 (= Müller 1989, 167-169).

[1461] Sml. Brecht II, 388: "Melanchthon bemühte sich allerdings, die Differenzen als möglichst gering darzustellen." Sett i lys av et nokså omfattende notat fra september om lærespørsmål det ikke var enighet om (MBW 1061), er dette ganske treffende når det gjelder Melanchthons innstilling mens utvalgsforhandlingene pågikk.

[1462] MBW 1041 (25. aug. 1530 til Luther). Dette stemmer med Vehus' summarium av 29. august, Libell, (298)299-309, som var en innberetning til keiseren etter oppdrag fra de romersk-katolske stender. Johann Faber regner opp art. 11, 12, 15, 20 og 21 som de artikler i første del av CA en ikke er blitt enige om, og han mener at de lutherske her avviker "a communi ecclesia", Libell, 294f. Melanchthon har neppe tenkt på uenigheten om art. 11 og 15, ettersom utvalget hadde utsatt disse sakene til behandlingen av CA's annen del.

[1463] Sml. Eck til Campeggio om CA 11, 15, 20 og 21, sitert i Pfnür 2006, 116f n. 153.

[1464] Presteekteskapet, messen, munkeløftene og klostergodset kan også nevnes, sml. Libell, 70.

[1465] Sml. Müller 1965; Honée 1972/73.

Forliksforslag fra romersk side 19. august

Den 19. august la de romerske forhandlerne i fjortenmannsutvalget fram et forliksforslag.[1466] Det gikk inn på nattverdutdeling, messer og messekanon, presteekteskap og klosterfolk og klostereiendommer. Innledningen viser at den overordnede målsettingen er at de tradisjonelle kirkelige ordningene skal bestå og - som konkretiseringene lar forstå, - i størst mulig utstrekning overholdes av de lutherske stender.[1467]

Der nattverdutdeling under begge skikkelser i lengre tid har funnet sted[1468], kan dette fortsette "uff zulassung oder permittieren bapstlicher heiligkeit oder ires legaten, mit wissen und bewilligen Kay. Mt."[1469] inntil et konsil har avgjort saken. En forutsetning er at kommunikantene får forkynt at det ikke er noe guddommelig bud om å motta sakramentet under begge skikkelser[1470], men at den hele Kristus er og blir mottatt såvel under én av skikkelsene som under begge. En annen forutsetning er at de som vil kommunisere sub una, får gjøre det. Forslaget kan oppfattes som anbefaling av en prøveordning, som reformkatolske stender gjerne ser innført overalt gjennom et generalkonsil.

Menighetsmesser og privatmesser skal holdes i samme form som før. Johann Ecks tolkning av messeoffertanken blir lansert som løsningsforslag.[1471]

Da ekteskap er uforenlig med presteløftet og kanonisk lov, er de angivelig gifte prestene, egentlig ikke gift. Men "one bekrefftigung unnd approbation ires furnemens"[1472] kan en, blant annet for å skåne forførte kvinner, forsørge uskyldige barn og unngå anstøt, inntil konsilet tolerere de prester som har levd en stund i uegentlige ekteskap.[1473] Men de må stå fritt til å oppløse forbindelsen, og ingen nye presteekteskap må inngås før konsilet har

---

[1466] Libell, 226-233

[1467] "Das es damit - inn fasten, feyren, beychten, gebetten, proceßion, ceremonien, unnderschidlichen zeitten, speysen unnd anndern dergleichen herprachten gebreuchen, reichung der sacramenten, auch mit bischofflicher gewaltsame unnd oberkaitten - von churfursten, fursten unnd iren verwanndten gehallten werd, wie inn gemeyner kirchen herkomen unnd von alters bey inen inn gebruch gewesen." Libell, 227,1-6

[1468] Sml. forslag til vilkår fra romersk side (Johann Fabri?), trykt i Müller 1965, 425-427, som vil begrense tillatelsen til lutherske fyrstedømmer og byer, ibid., 425. (Om dette dokumentet som mulig forarbeid innenfor rammer Campeggio kunne være med på, se Honée 1969/70, 180ff. Müller 1972, 145f, regner ikke med at Campeggio står bak.) Forliksforslaget av 19. august holder derimot åpent for communio sub una i flere territorier.

[1469] Libell, 227,18f

[1470] Dette kravet er i samsvar med Basel-konsilets lære at lekfolk og prester som ikke forretter (non conficientes), "non astringuntur ad suscipiendum sub utraque specie". Sml. Libell, 228 n. 130; Müller 1965, 425f n. 2.

[1471] "Als Cristus inn dem osterlemblin im alten testament 'figuraliter' oder 'typice', das ist bedeutlicher weyß, geopfert und nachmals derselb Cristus am stamen des creutzes sich selbs ein warlich lebendig opffer Gott dem Vater fur die sunden der menschen geopffert, also wurd jetzundt das 'sacrificium' oder opffer der messsen ein 'misteriale' oder 'in misteriis et representativum', das ist ein sacramentlich oder widergedechtlich opffer, teglich inn der kirchen geubet unnd gebraucht, zu erinnerung unnd gedechtnuß des leidenns unnd sterbens Christi." Libell, 229f; sml. ibid. n. 139.

[1472] Libell, 230,15f

[1473] Jeg kan ikke følge Honée, som (Libell, 230f n. 141) tolker denne toleransen som "eine Bereitschaft der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit, von Strafverfolgung abzusehen". Ettersom det er tale om "ernehrung unschuldiger kindlin" (230,13), er det nok alt her ment "tolerantz in ministerio" (231,14). Det forutsetter imidlertid at en ikke finner ugifte til å erstatte de gifte prestene, og at Roma ser gjennom fingrene med løftebruddet. Da vil de gifte prestene fortsatt kunne betjene menighetene og forsørge sine husfolk. På lengre sikt er en ikke fremmed for tanken om at konsilet åpner for gifte prester. Her er det en reformkatolsk linje som slår igjennom på bekostning av Ecks prinsipale ønske om en hard linje, sml. ibid., 231 n. 142.

truffet avgjørelse i saken. En skal også søke å erstatte gifte prester med sølibatære om da ikke paven eller hans legat tolererer at de gifte beholder embete (officium) og gods (beneficium). Det må bli slutt på at prester har konkubiner, og at overordnede (ordinarii) tolererer det, men i forslaget ser en for seg at konsilet kan åpne for at gifte menn kan bli ordinert til prester, slik praksis var i kirkens første århundrer.

Klosterliv og ordensdisiplin skal opprettholdes. I en overgangsfase skal en nøye seg med kirkelige botsstraffer for de mange som uten tillatelse har forlatt klostrene. Klostre som blir stående tomme, skal beholde sine inntekter, de skal ikke gå til den lokale øvrigheten. Men også på dette området kan konsilet treffe endelige beslutninger.

De romerske ber om fortgang i konsilplanene. De ønsker at keiseren og pavens legat skal avtale tid, sted og målsetting for et universalkonsil.

Når det gjelder nattverdutdeling, og enda tydeligere når det gjelder presteekteskap, er det som Honée har pekt på, en analogi mellom *Campeggios* tankegang og forliksforslaget 19. august. Campeggios instruks for Bonfio (sml. 2.5.4.) kan ha vært brukt i den romersk-katolske leiren som grunnlag for konkordieforhandlinger.[1474]

Motforslag fra luthersk side 20. august

I sitt svar 20. august[1475] kommer de lutherske forhandlerne inn på alle artiklene i CA's andre del.

De kan ikke gå med på å si at det er rett å ta imot nattverden under én skikkelse, og viser til CA 22. Menighetene må også bli undervist om at det er nattverd under begge skikkelser som er rett, men prestene og predikantene legger band på seg for fredens skyld inntil videre behandling på et konsil. Kravet om å forkynne konkomitanslæren blir besvart med at en bekjenner at "das gantzer leyb Christi"[1476] er under brødets skikkelse, men det er *Kristi innstiftelse* av sakramentet med begge skikkelser som er avgjørende. På kravet om å la folk fritt få kommunisere sub una, svarer forhandlerne at ingen er blitt nektet å søke sakramentet "seines gefallens, wa ers hatt wissen zu bekomen"[1477].

De lutherske forhandlerne hevder under henvisning til CA 24 at messene i deres territorier blir holdt "mit iren substantialen, auch mit gewonlichen ceremonien, nach einsetzung Christi"[1478]. Dermed prøver de å unngå en diskusjon om messekanon.

Under henvisning til CA 23 fastholder de at de holder presteekteskapet for "cristlich unnd recht"[1479]. De legger til grunn at de gifte prester må kunne fortsette i tjenesten så lenge de lever, og peker på at det neppe vil være tilstrekkelig mange dyktige ugifte prester med kyskhetens gave til å ta over etter dem.

Under henvisning til CA 27 avviser de å gå med på forføyninger mot dem som har forlatt klostrene. De vil heller ikke ta stilling til indre forhold i klostre som fortsatt er i

[1474] Sml. Honée 1969/70, 175-180.
[1475] Libell, 234-241
[1476] Ibid., 234,16
[1477] Ibid., 235,4f
[1478] Ibid., 235,16f
[1479] Ibid., 235,23

funksjon, men overlate slikt til et allment, fritt, kristent konsil. Inntektene til forlatte klostre må inntil videre kunne brukes til å forsørge dem som tidligere bodde der og ellers til prester og skoler.

De lutherske klager over at biskopene har forsømt å sørge for rett forkynnelse og sakramentforvaltning og heller ikke har vært opptatt av om prestene levde i tukt. De vil i det hele at biskopene skal ta sitt kirkelige embete alvorlig, så de *går inn for rett forkynnelse, alvorlig og kristelig sakramentforvaltning, å ordinere dyktige folk til prester, som lever tuktig, og så de ikke misbruker bannet.* Men Nürnberg-predikantene kan ikke ha oppfattet dette som oppstilte vilkår (sml. nedenfor), og slik det er formulert, kan det også oppfattes dit hen at de lutherske gir tilsagn om å ville holde det tyske episkopatet oppe under protest mot misbruk av det: "Man ist auch inn all weg dises theils genaigt, bischofflich regiment unnd gewalt helffen zu erhallten; doch damit ungebillicht der offentlichen mißbreuch, // ---"[1480]. På si side vil de lutherske framstille sine prester for de lokale ordinarii (som da altså beholder ordinasjonsmyndigheten), likeså skal disse fortsatt ha makt til å straffe prester og i det hele beholde sin jurisdiksjonsmyndighet, inkludert myndigheten til å ekskommunisere, "wie sich nach der heiligen schrifft geburt"[1481]. De lutherske vil inntil konsilet følge samme episkopale ordning som andre stender. Likeså vil de i utgangspunktet overholde vanlige fastebestemmelser og andre seremonielle ordninger, men ber om at førtidagersfasten før påske av sosiale grunner blir fordelt på flere kortere perioder. I denne type saker er det tale om å tilpasse seg de andre stender for kjærlighetens, fredens og enhetens skyld.

Skriftemålet vil de beholde for absolusjonens skyld. Samvittighetene må få høre at syndsforlatelsen ikke er avhengig av at alle synder blir regnet opp, derimot skal folk lære å tale om det som gjør at de trenger særskilt råd eller trøst.

De lutherske forhandlerne er enige i at keiseren bør virke for "ein furderlich universal concilium inn teutscher nation [...] die kirchen ann haupt unnd glidern zu refomieren"[1482].

Det er nokså tydelig at motforslaget bærer Melanchthons preg. Men det er også tydelig at det er strammet så inn i forhold til det diplomatiet Melanchthon en stund hadde drevet, og er bragt så vidt i kontakt med forutsetningene i Torg. A 7 at det virket samlende innad i den protestantiske delegasjonen, som bl. a. talte professor i Marburg, Erhard Schnepf. I brev til presten Matthäus Alber (1495-1570) i Mariakirken i Reutlingen forsvarer Melanchthon kompromisset. De lutherske har bare sagt seg villige til å gi noen politiske (politica quaedam) innrømmelser uten å gå på akkord med samvittigheten. Motivet er å trygge freden gjennom enighet (concordia) mellom folka i riket. For mange ulikheter i kirkene hindrer fred. Kan det skje uten å krenke samvittigheten, må det være best å unngå skisma og finne sammen med biskopene, ikke oppløse den kirkelige samfunnsorden (πολιτεια Ecclesiastica) og ikke omstyrte bispesetet (Cathedra Episcopi).[1483]

[1480] Ibid., 238,2-4
[1481] Ibid., 239,3
[1482] Ibid., 241,16-18
[1483] MBW 1037 (23. august)

2.5.5.4. Innbyrdes uenighet blant lutheranerne

Men de lutherske forhandlerne var ikke uten videre representative for de lutherske stender, og de riksbyene som hadde underskrevet CA, var ikke representert i delegasjonen. Et vitnemål om spenningen er den reaksjonen som predikantene i *Reutlingen* nettopp med Alber i spissen planla å sende dem, men som kanskje ikke ble sendt.[1484] I Reutlingen kan ingen motta sakramentet under én skikkelse, og predikantene avviser å åpne for dette for romersk-katolsk sinnede menighetslemmer. Slike ting som messeklær og messesang, som ikke lengre brukes i menighetene, kan ikke gjeninnføres uten å risikere at folk tar anstøt av det. Predikantene må ta hensyn til sine Kristus-troende menighetslemmer, hevder de, og da ikke til papistene. At de lutherske forhandlerne kan gå med på å søke etter sølibatære prester, besvarer Reutlingen-predikantene med ironi og forakt.[1485] Å gi biskopene makt er etter predikantenes oppfatning å gi Antikrist scepteret i handa på ny. Biskoper skal være tjenere, ikke herrer. Og slike som har forfulgt de evangeliske og holder oppe falsk gudstjeneste og tyrannisk styre, kan ikke være hyrder for de evangeliske. "Christus, ja Christus wirt es nit zülassen, dass wir wollen zwaien herren dienen."[1486] Vel er det en kristenplikt å holde fred så langt det er mulig. Men en kan ikke for den timelige fredens skyld gå med på noe som er Gud imot. Kristus har sagt at hans disipler må vente uro og ikke skal frykte den som slår legemet i hjel. De lutherske kan ikke anerkjenne pave og biskoper som kristne brødre, de står nemlig Guds ord i mot med ord og handlinger, og da er det i strid med Skriften å anta dem som øvrighet i åndelige saker.

For Reutlingen-predikantene ser det ut som forhandlerne i Augsburg setter biskopenes gunst høgre enn den kristne frihet. Predikantene vil heller ikke gjeninnføre fasteskikker og helligdager som ikke lengre holdes, først og fremst for ikke å vekke anstøt. I den sammenheng viser en til Paulus' frykt for å ha gjort seg møye med galaterne forgjeves (sml. Gal. 4,11), noe som viser *at predikantene ser en analogi mellom Paulus' kamp for den kristne frihet og sin egen motstand mot forliksprosjektet*.[1487] De slutter seg til forhandlingsforslaget om skriftemålet, men understreker at det praktiseres ubundet av tid, sted og personer.

Reutlingen-predikantene mener at forhandlerne for den ytre fredens skyld har gitt for mye etter, især ved å tilby biskopene en jurisdiksjon som ikke er grunnet i Skriften. At mennesker tar anstøt og kaster vrak på Guds ord, er verre enn at motparten går til krig. Det er om å gjøre at forhandlerne i Augsburg avslører Satans spill.

[1484] Albers originalmanuskript ligger uten underskrifter i statsarkivet i Stuttgart blant aktstykker fra Reutlingen, Gußmann I, 1, 315-319; MWA 7/2, 270f nr. 210 n. 3.

[1485] "---, mit wölchem schein wollt ir dan solichs verantworten und euer aigen bücher und schriften cassieren und zu nichts machen?" Gußmann I, 1, 316f

[1486] Ibid., 317

[1487] Her er også en økonomisk komponent: "- etlich feirtag, so man auch vor nit sonder hoch gehalten und in der versamlung zu Regenspurg abgethon sind, haben wir auch faren laußen, angesehen, dass das volk bi uns alles sich seiner handarbait erneren muß." Gußmann I, 1, 318

I *Nürnberg* blir det også utarbeidet en kritisk kommentar til det lutherske forliksforslaget av 20. august.[1488] I kommentaren forbigår predikantene CA 22-24 i stillhet, men advarer mot fortsatt klostervesen, tilpasning til romersk bots- og skriftemålspraksis, faste og helgendyrkelse. Sist, men ikke minst tar de til motmæle mot å gi biskopene slik makt som utvalgsmedlemmene har gått inn for. Noen mer subtil måte å fjerne evangeliet på, kan ikke tenkes. Skal biskopene ha makt over prestene, må en regne med at de enten ikke tilsetter kristne prester, eller at de mobber dem vekk eller det som verre er. *Stendene må tenke på menneskers frelse og handle etter Guds ord og samvittigheten. Spørsmålet om fred eller ufred får de overlate til Gud.* Teologer som Luther vil ikke tie, og hva enighet og fred vil det da være? Her typologiserer nürnbergerne på en slik måte at Luther og Melanchthon kommer i hver sin kategori, henholdsvis rett kristen predikant og utilbørlig ettergivende forhandler. *Til forskjell fra Melanchthon og de andre lutherske utvalgsmedlemmene, mener Nürnberg-predikantene at en felles episkopal ordning forutsetter enighet om både lære og reformer.*

2.5.5.5. Luthers reaksjon på forliksforslag

Kurfyrst *Johann* sendte 22. august både det romersk-katolske og det lutherske forliksforslaget til Luther på Veste Coburg.[1489] Kurfyrsten har ikke villet ta stilling uten først å ha en betenkning fra Luther, særlig hva han mener "das wir mehr thun und bewilligen konnen oder nicht"[1490], dersom det skulle bli spørsmål om å strekke seg ytterligere. I et etterskrift ber han om Luthers syn på tre konkrete spørsmål: Kan bruk av nattverden under begge skikkelser kalles en "indifferens", eller er det et bud (praeceptum)? Kan fyrsten la være å forby privatmesser (og kan på den andre side Johann som fyrste i det hele tatt forby "solche dinge")? Og kan messekanon tillates med en passende tolkning?[1491]

Samme dag skrev også *Melanchthon* til Luther.[1492] Forhandlingene i fjortenmannsutvalget hadde i Melanchthons øyne snarere vært en strid (contentio) enn en rådslagning (collatio).

> "Når det gjelder læresetningene, har det seg slik: Eck snakket ironisk om ordet "alene" der vi sier "at mennesker blir rettferdiggjort ved troen alene". Han fordømte ikke saken, men sa at uerfarne tok anstøt. Jeg tvang han nemlig til å si at det var rett av oss å legge rettferdigheten til troen, men han ville at vi skulle skrive at vi blir rettferdiggjort gjennom nåden og troen. Jeg motsatte meg ikke dette, men denne uvettige [eller: den tosken] forstår ikke uttrykket "av nåde".

[1488] OGA 4, (137)145-153; sml. Müller 1979-80, 249f (= Müller 1989, 185f).
[1489] WAB 12, 124-125(126), nr. 4243
[1490] WAB 12, 124 nr. 4243,26
[1491] Sml. MBW 1035, som later til å være et forarbeid av Melanchthon etterat forhandlingene i fjortenmannsutvalget stoppet opp. Her gjøres rede for en rekke spørsmål om nattverdutdeling og messe som de lutherske må ta stilling til.
[1492] MBW 1036

> En annen strid var om ettergivelse av botsstraffer og fyllestgjørelser, en tredje om fortjeneste. I disse to loci ble en ikke enige om noe. Selv om han tildelte fortjenesten lite, ville vi ikke vite noe av det."[1493]

Konkret ber Melanchthon om at Luther kommenterer diskusjonen om nattverdutdelingen. Han kunne ikke gå med på Ecks krav om å definere nattverdmottakelse under begge skikkelser som noe likegyldig (indifferens) og ikke som et bud. Til Ecks påstand om at de lutherske fordømte hele kirken, unnskyldte han dem som til da hadde mottatt sakramentet sub una. Melanchthon fortsetter: "Hva mener du? Kristi ordning gjelder like mye lekfolk og klerikere, og derfor, om vi enn ikke blir tvunget til å bruke sakramentet, bør vi dog holde på samme form når vi bruker det. Dersom du mener dette, så skriv det tydelig."[1494]

Også *Spalatin* ber Luther om å si hvordan han ser på saken. Han er ikke trygg på at Melanchthon kjenner kompromissgrensen, og han ber Luther straks svare på "hva vi kan tillate trygt og uten skade for Guds ære eller hans ord eller vår frelse, og om vi, dersom de trengte slik på, bør kreve tillatelse av legaten og keiseren."[1495]

Luther svarer 26. august og avviser motpartens forliksforslag fullstendig.[1496] En hovedsak for lutheranerne er at *både lære og praksis må ha sikkert feste i Guds ord*.[1497] Det har nattverd under begge skikkelser. "Darumb konnen wir nicht willigen noch leren, das einerley gestalt recht sey."[1498] Kristi ord er ikke noen "indifferens". Dessuten viser

---

[1493] "De dogmatibus sic se res habet. Cavallibatur Eccius vocem 'sola', cum dicimus sola fide iustificari homines. Neque tamen rem damnabat, sed dicebat imperitos offendi. Nam ego coegi eum fateri recte a nobis tribui iusticiam fidei, voluit tamen nos ita scribere, quod iustificemur per graciam et fidem. Non repugnavi, sed ille stultus non intelligit vocabulum 'graciae'. Altera rixa fuit de remissione poenae et satisfactionibus, tercia de merito. In his duobus locis nihil convenit. Quanquam est exiguum, quod merito trubuit, nos tamen ne illud quidem recepimus." MBW 1036.2

[1494] "Quid tibi videtur? Ordinatio Christi iuxta ad laicos et clericos pertinet, quare, tametsi sacramento uti non cogamur, tamen utentes formam sacramenti pariter retinere debent. Tu si sic sentis, scribe plane." MBW 1036,18-21. - Honée 1972/73, 87-89, drøfter forholdet mellom spørsmålet om bud eller indifferens i kurfyrstens brev og dette stedet i Melanchthons brev. Han heller til den oppfatning at noen i kurfyrstens kanselli feilaktig har trodd at Melanchthon var usikker på om sub utraque var bud eller indifferens, men at Melanchthon i sitt brev antyder at det kanskje finnes en generell dispensasjon for lekfolk der hvor kalken ble unndratt dem. Honées argumentasjon virker subtil og ikke særlig overbevisende. Jeg legger til grunn at Melanchthon kjente Luthers syn på lekfolkets stilling fra svaret på dronning Marias spørsmål. Med brev til Luther 28. juli (MBW 994) hadde Melanchthon oversendt noen spørsmål om nattverden, som den unge enkedronning Maria hadde stilt gjennom sin hoffpredikant. Maria (1505-1558) var søster av keiser Karl og kong Ferdinand og enke etter kong Lajos (Ludvig) 2. av Ungarn og Bøhmen, som falt i slaget ved Mohács 1526. Både hun og hoffpredikanten Johann Henkel, som begge var til stede i Augsburg, var grepet av reformasjonen. De fem spørsmåla som fulgte Melanchthons brev, er trykt som bilag i WAB 5, 511. Luthers svar er trykt i WA i bilag 1 til hans brev til Melanchthon 04. August (MBW 1011). Bilaget er imidlertid etter alt å dømme en kompilasjon av to tekster: Det femdelte svaret på Marias fem spørsmål (WAB 5, 528, bilag 1,3-32) og et tredelt svar på liknende spørsmål (WAB 5, 528f, bilag 1,33-51). Det siste er langt på veg identisk med en betenkning fra 1531, WAB 6, 142f, nr. 1837; sml. MWA 7/2, 236, nr. 193 note 7. Luthers anvisning i svaret på Marias spørsmål er i prioritert rekkefølge: "Sivil ulydighet", utreise ("ut (-) quaerat locum christianae libertatis" (linje 12f)), åndelig nytelse uten elementene. Under ingen omstendighet vil han at noen skal slå seg til ro med utdeling under én skikkelse.

[1495] "quid tuto et incolumi Dei gloria et verbi eius et nostra salute permittere possimus, et an debeamus, si ita urserint, facultatem postulare a Legato et Caesare." WAB 5, 557 nr. 1692,13-15 (23. august)

[1496] WAB 5, 572-574(575) nr. 1697 (til kurfyrst Johann); sml. MBW 1047 (til Melanchthon).

[1497] "das vnser heubtstuck eines ist, das man nichts leren noch thun sol, Es sey denn gewis mit Gottes wort gefasset", WAB 5, 572 nr. 1697,10-12

[1498] WAB 5, 573 nr. 1697,17f

den blodige forfølgelsen av slike som holder på nattverdmottakelse under begge skikkelser, at saken ikke er likegyldig for motstanderne, mener Luther. Han har hørt at motstanderne ikke klarer å holde på folket når de lutherske ikke vil gå med på at de har rett. Det er noe Luther gleder seg over å høre og så visst ikke noe argument for å gi etter. Som utdeling under én skikkelse så er også vinkelmessene menneskepåfunn. Svaret på om fyrsten skal forby dem, kan synes nokså omstendelig, men konklusjonen er at det bør han. Tanken er at det egentlig ikke er fyrsten, men Skriften som forbyr disse messene. Det Skriften forbyr, bør ingen fyrste tillate. Og som kristen kan han heller ikke gjøre det. Her gjelder alt eller ingenting, for evangeliet går ikke sammen med menneskeverk.[1499] Når Luther mener at spørsmålet dreier seg om hva fyrsten skal gjøre som kristen og ikke som fyrste, synes meningen å være denne: I åndelige saker skal Skriften styre. En kristen fyrste vil holde seg til den. Både det åndelige og det verdslige regimentet er til evangeliets fremme, men midlene er ulike. En fyrste styrer ikke ved forkynnelsen av Guds ord, men ved lovgivningen. Å forvalte ordet og sakramentene er ikke fyrstens sak, men han vil gi sin tilslutning til at ordet blir rett forkynt og sakramentene rett forvaltet og verne nådemiddelforvaltningen med sin verdslige makt. Når altså Skriften forbyr vinkelmessene, kan ikke fyrsten tillate dem.[1500] Luther tar også skarpt avstand fra å tolerere messekanon med en passende tolkning. Kanskje med brodd mot en tradisjon fra Nicolaus Cusanus (1401-1464)[1501], sammenlikner han dette med å tolke tyrkernes tro og all vantro som kristendom.[1502] Messen er blitt solgt som et offer (sacrificium) og en gjerning (opus). Det er et utålelig menneskepåfunn. Er motparten enig i at messen ikke er sacrificium, har de ingen grunn til å beholde de anstøtelige formuleringene. Å bruke dem vil være å gi seg i unødig fare, og det er å friste Gud. Har en først den rette forståelsen, bør uklare formuleringer vike for klare.[1503] Men det strekker ikke til å fjerne ordet sacrificium fra messekanon, for også uten dette ordet blir messen framstilt som et offer.[1504] Messeofferet er bespottende og kan ikke omtolkes til ihukommelse (gedechtnis) av Kristi lidelse. Ihukommelsen skjer gjennom forkynnelsen.

[1499] "Lassen wir die winckelmessen zu, So mugen wir flugs das gantz Euangelion lassen faren vnd eitel menschenwerck annemen. Denn es ist kein vrsache, warumb eins vnd nicht alle menschenwerck angenomen solten werden. Vnd der sie alle verboten vnd verdampt hat, der hat eines auch verboten vnd verdampt." WAB 5, 573 nr. 1697,40-44

[1500] "Das sie furwenden, Furstlich ampt strecke sich nicht dahin, solchs zu weren, Wissen wir fast wol, das furstenampt vnd predigtampt nicht einerley ist, Vnd ein furst solchs nicht zu thun hat. Aber man fragt itzt, ob ein furst als ein Christ hierin bewilligenn wolle, Vnd ist nicht die frage, ob er hie als ein furst handele. Es ist ein anders, ob ein furst predigen solle odder ob er ynn die predigt willigen wolle. Es sol nicht der furst, Sondern die schrifft der winckelmessen wehren. Will nun ein furst der schrifft zufallen odder nicht, das stehe bey yhm, niemand zwingt yhn dazu auff erden." WAB 5, 573 nr. 1697,45-52

[1501] Sml. Cusanus: "De pace fidei", skrevet etter Konstantinopels fall 1453; tilgjengelig i tospråklig utgave latin/tysk: "Vom Frieden zwischen den Religionen" (misvisende oversettelse av tittelen).

[1502] "Ja, wenns hie ynn dieser sache an einem guten ausleger lege, wolt ich der Turcken glaube lengst wol glosiert vnd alle vnglauben zum Christenglauben bracht haben." WAB 5, 573 nr. 1697,53-56

[1503] Luther viser til Augustins ord: "Teneat sententiam, corrigat linguam" ("De civitate Dei", 5.1: "sententiam teneat, linguam corrigat", MSL 41, 141).

[1504] "Denn der Canon on das so gar klerlich die messe fur ein recht opffer ausspricht, das kein mensch anders deuten noch verstehen kan, denn das die messe ein opffer sey" WAB 5, 574 nr. 1697,69-71

Mot slutten av brevet til kurfyrsten trekker Luther opp skillet mellom det som står fast ut fra Guds ord, og det som mennesker kan bestemme over ut fra fornuften. Som vi tidligere har sett (sml. 2.5.1.; 2.5.3.), aksepterer ikke Luther at det finnes rom for å innstifte noen gudstjeneste i tillegg til den som har hjemmel i Guds ord, og heller ikke at biskopene har noen egen ordningsmyndighet i kirken. Derimot kan den *verdslige* øvrighet treffe seremonielle bestemmelser på fornuftsmessig grunnlag, vel å merke som verdslige ordninger. På den måten er Kursachsen beredt til et stykke på veg å tilpasse seg riksdagsflertallet.[1505]

Til Melanchthon skriver Luther og advarer mot skinnenighet.[1506] Ecks formale tilslutning til læren om rettferdiggjørelse ved troen blir motsagt ved at han forsvarer pavedømmets styggedommer og forfølger dem som bekjenner den evangeliske læren.[1507] For Luther kan det ikke være tale om sann enhet uten at papistene innser at de har gjort galt og gjør bot. Noen forhandling om læremessig enighet (doctrinae concordia) vil Luther stadig slett ikke ha. "Som om vi kan fordrive paven eller som om vår lære kan være berget når paven er berget!"[1508] *Pavedømmet står i vegen for enighet.*[1509] Om motstanderne rettferdiggjør reformasjonen, er det ingen grunn til at de skal holde på gamle misbruk. Men om de, som Luther tar for gitt, fordømmer den, ser han ingen hensikt i å forhandle for å komme til enighet. Motparten skal ikke overprøve lutheranerne. "Det var nok at vi har avlagt regnskap for troen og ber om fred."[1510]

Luther sier seg enig i det Melanchthon skrev om nattverd under begge skikkelser, som er et bud og ingen likegyldighet. Dessuten regner han med en

---

[1505] "Endlich wollen wir alles leiden vnd weichen, was ynn vnser macht stehet. Aber was ynn vnser macht nicht stehet, bitten wir, das sie es nicht wolten von vns begeren. Was aber Gotts wort ist, das ist nicht vnser macht. Vnd was on Gottes wort gestifftet ist zum Gottesdienst, ist auch nicht vnser macht anzunemen. Darumb die fasten vnd feyren, so man sich erbeut, konnen wir auch nicht weiter annemen, denn so fern sie von welltlicher oberkeit als eine welltliche ordnung gestellet wird. Denn das heisst alles welltlich, was man mit Ceremonien schmuckt, als kleider, geberde, fasten, feyren, Sintemal solchs Gott der vernunfft vnterworffen vnd befolhen hat, das sie frey damit handeln mag, Geñ 2. Denn es ist yrdisch ding vnd ein wesen auff erden, welchs alles vnter der vernunfft ist, durch das Wort: Dominamini terre [sml. 1Mos. 1,28]. Weil nu welltliche oberkeit solcher vernunnft hohest werck ist, kan sie hierinn schaffen vnd gebieten." WAB 5, 574 nr. 1697,79-91

[1506] MBW 1047

[1507] Luther tror ikke på Ecks tilslutning til læren om trosrettferdigheten: "Scribis Eccium a te esse coactum fateri nos fide iustificari. Utinam coegisses eum non mentiri. Scilicet Eccius fatetur iusticiam esse fidei, sed interim papatus abominationes omnes defendit, occidit, persequitur, damnat hanc doctrinam fidei professos necdum poenitet, sec pergit. Idem facit tota pars adversariorum." MBW 1047,11-15. - I "Ein Sendbrief D. M. Luthers vom Dolmetschen", som Luther sendte i manuskript til Linck i Nürnberg 12. september, og som Linck straks lot trykke, ironiserer Luther over papistene som kritiserer hans bibeloversettelse, og forsvarer sin oversettelse av Rom. 3,28. "Sage mir doch / ob Christus tod vn(d) aufferstee(n) vnser werck sey / das wir thun / oder nicht? Es ist ja nit vnser werck / noch einiges gesetzes werck. Nu macht vns ja allein Christus tod vn(d) aufferstehen frey von sunden vn(d) frum / wie Paulus sagt Ro. 4. Er ist gestorbe(n) vmb vnser sunde willen / vn(d) aufferstande(n) vmb vnser gerechtigkeit wille(n). Weiter sage mir / Welchs ist d(as) werck / damit wir Christus tod vn(d) aufferstehe(n) fassen vn(d) halte(n)? Es mus ja kein eusserlich werck / sondern allein der ewige glaube ym hertzen sein / der selbige allein / ja gar allein / vnd on alle werck fasset solchen tod vn(d) aufferstehen wo es gepredigt wird durchs Euangelion." MLS 3, 491,34 - 492,7

[1508] "Quasi vero nos papam deiicere possimus aut quasi salvo papatu nostra doctrina salva esse possit!" MBW 1047,7-9

[1509] "Summa, mihi in totum displicet tractatus de doctrinae concordia, ut quae plane sit impossibilis, nisi papa velit papatum suum aboleri." Ibid., linje 40f

[1510] "Satis erat nos reddidisse rationem fidei et petere pacem", ibid., linje 42.

kjedereaksjon ("dominobrikke-effekt"): Setter en noe av Guds ord til side, kan en sette alt til side.

> "Det kommer nemlig ikke an på om vi vil bestemme eller tolerere noe i Guds kirke og i dyrkelsen av Gud, og det vanhelligende ordet "likegyldig" plager meg ikke lite: med det ordet kunne jeg nemlig lett gjøre alle Guds lover og ordninger likegyldige. For har en først latt én ting i Guds ord være likegyldig, med hvilken begrunnelse vil du sette deg imot at alt skulle være likegyldig?"[1511]

De lutherske fordømmer ikke kirken, som mot sin vilje har vært i et fangenskap som kan liknes med det babylonske.[1512] "Men Eck vil forkynne at han og hans er kirken. Vi sier derimot at hele kirken blir ikke fordømt av oss, men at hele Guds ord, som er mer enn kirken, blir fordømt av dem, i sakramentet, som er krenket."[1513] Luther advarer mot et forlik som partene tolker på hver sin måte. Går en med på biskopenes krav om lydighet, jurisdiksjon og allmenne seremonier mot å få ha evangeliet fritt, risikerer en å bli fanget. "De vil nemlig oppfatte våre konsesjoner vidt, videre, videst, men gi sine egne stramt, strammere, strammest."[1514]

Også til Jonas og Spalatin skriver Luther 26. august. I sterke ordelag advarer han Jonas mot å la seg bedra av Campeggio og paven. De lutherske må ikke vike for motparten i noe, "dersom de da ikke beviser det med den klare Skrift"[1515]. Til Spalatin skriver han ironisk om det merkelige foretaket å skulle forlike paven og Luther (concordandi pape & Lutheri). Men det kan de spare seg: "paven vil det ikke, og Luther fraber seg det"[1516]. Luther går ikke av vegen for å sammenlikne det med å skulle forlike Kristus og Belial (sml. 2Kor. 6,15).

29. august er Luthers brev ennå ikke kommet fram til Augsburg.[1517] En må imidlertid anta at de kom innen lutheranerne 30. august definitivt avviste videre kompromissdrøftinger.

[1511] "Non enim nostri est arbitrii in ecclesia [D]ei et in cultu [D]ei vel statuere vel tollerare, quod verbo [D]ei non potest defendi. Et me urit non parum ista sacrilega vox ‘indifferens‘; scilicet hac eadem voce facile fecerim omnes [D]ei leges et ordinationes indifferentes. Uno enim admisso indifferenti in verbo [D]ei, qua ratione obstabis, ne omnia sint indifferentia?" Ibid., linje 19-24

[1512] Det er altså ikke slik at utbredelsen av en praksis i seg selv legitimerer den. Dette kommer Luther inn på i brev 15. september til Melanchthon: "Sic etiam Turce disputant: Non est praesumendum damnari tantum populum. Hoc argumento salvo, quis est fidei articulus reliquus, quem fateri aut retinere possimus, si a multitudine pendent articuli fidei?" MBW 1077,14-16

[1513] "Sed Eccius vult se et suos ecclesiam praedicari. Nos contra dicimus non ecclesiam totam a nobis damnari, sed ab ipsis totum verbum [D]ei, quod plus quam ecclesia est, damnari in sacramento violato." MBW 1047,30-33

[1514] "Ipsi enim nostras concessiones large, largius, largissime accipient, suas vero stricte, strictius, strictissime dabunt." Ibid., linje 38-40

[1515] "nisi quod evidenti Scriptura probaverint", WAB 5, 580 nr. 1700,17f.

[1516] "papa nolet & Lutherus deprecatur", WAB 5, 576 nr. 1698,14.

[1517] MBW 1050.1; 1051.2; 1052

2.5.5.6. Seksmannsutvalget 24.-30. august 1530

Seksmannsutvalget med tre delegater fra hver side var i virksomhet i tida 24.-30. august.[1518] Utvalget bestod av juristene Hieronymus Vehus og Bernhard von Hagen samt teologen Eck fra romersk side og juristene Brück og Sebastian Heller samt Melanchthon som teolog fra luthersk side.[1519] De hadde alle vært med i fjortenmannsutvalget, som hadde innstilt arbeidet 21. august. Melanchthon hadde pålegg om ikke å gi ytterligere konsesjoner. Hessen, Braunschweig-Lüneburg-Celle og Nürnberg mente at Kursachsen hadde innrømmet biskopene for mye.[1520] Og motparten var på si side i tvil om fjortenmannsutvalget hadde angrepet den katolske substansen.[1521] Seksmannsutvalget hadde store vansker med å komme noen veg. Det møttes bare annenhver dag.

24. august gikk Vehus gjennom en rekke stridsspørsmål, som han bad lutheranerne samarbeide om å løse.[1522] Lutheranerne har vært regnet som "abgesonnderte der kirchen"[1523]. Det kan bare endres på den måten at "wir bederseits der lere ainig weren"[1524] . *Humanistene Vehus og Melanchthon kunne enes om et forlik basert på enhet i troen og forskjell i skikker.*[1525] Riktignok regner Vehus med at et snarlig konsil vil kunne utlikne også denne forskjellen, men inntil da vil en kunne holde seg til modellen én tro, men ulike skiker (unitas fidei - diversi ritus). "[W]ann wir aber nit wolten vonn beiden teilen bekennen, das ein Jeder teil recht leret vnd hielt, so fiel vnitas fidei"[1526]. Men Vehus ser at det er sammenheng mellom tro og skikker. *Også spørsmål som blir behandlet i CA's andre del, angår troen*: "Nun weren der C o m m u n i o n halb noch drej stuck, darInn vngleicher glaub plib."[1527] Det er neppe tvil om at Vehus mener at enheten forutsetter gjensidig aksept av hverandres skikker. *Det store testspørsmålet på enighet om nattverdutdelingen er for Vehus om lutheranerne kan forkynne konkomitanslæren og si at begge former for utdeling er rett.*[1528] Bak dette ligger Basel-kompaktatene 1436-37.[1529] Men Vehus er også opptatt av at kommunikanten selv må avgjøre om han ønsker å motta sakramentet under den ene eller under begge skikkelser. Etter

[1518] Sml. Honée i Libell, 74-85. På luthersk side har kurfyrsten og markgreven vært mer innstilt enn andre riksstender på å gå videre med forliksforsøket, sml. CR 2, 301f.312.
[1519] Sml. n. 1451.
[1520] Schirrmacher, 242f
[1521] Müller 1965, 418
[1522] Sml. Libell, 257f.260-263 (Vehus' referat); Förstemann II, 292-298 nr. 163 (Hellers referat). Jeg holder meg hovedsaklig til Hellers referat, som ser møt et fra lutheranernes ståsted. Melanchthon gir en framstilling av motpartens krav i MBW 1041.
[1523] Förstemann II, 292
[1524] Ibid.
[1525] Scheible 1997, 114, sier at det nå skulle prøves om det var mulig å slutte fred på basis av gjensidig anerkjennelse av hverandres praksis som rettmessig. Slik kan en se det, men det treffer ikke riktig når Scheible fortsetter: "Dies ist ein deutlicher Schritt hin zur modernen Tolerenz, die von dem Ziel, die eine Wahrheit zu erkennen und dann auch mit staatlicher Gewalt durchzusetzen, Abstand genommen hat." (Ibid.) Begge parter krevde faktisk læremessig enighet.
[1526] Förstemann II, 293
[1527] Ibid.
[1528] Sml. Melanchthon: "Utranque speciem sic tolerant, ut tamen interim a nostris praedicaretur recte et porrigi et accipi unam tantum speciem. Item non esse precepti utranque speciem." MBW 1041,9-11
[1529] "Dann wir wussten, was Im Concilio zw Basell dauon gehanndelt were, wie das in compactatis Concilij Basilien: zubefinden, das diser artickl gar hoch angesehen wurd." Förstemann II, 293; sml. Libell, 257. Om kompaktatene med bøhmerne se Libell, 245 n. 220.

Hellers referat å dømme har han også regnet det som spørsmål om enhet i troen at en for eksempel har en felles ordning for sjukekommunion, i størst mulig grad bringer sjuke kommunikanter til kirken og ved soknebud holder messe ved et bærbart alter. *For kirkens enhets skyld* ("vmb ainigkeit willlen der kirchen",[1530]) er det *nødvendig* ("von noten"[1530b]) at *messekanon* blir brukt i de lutherske territoriene som andre steder. Den romersk-katolske side håper da at de lutherske kan slå seg til ro med tolkningen av offertanken i forliksforslaget fra 19. august.[1531] Men nå skiller de romerske mellom messen som sacrificium (offer) og oblatio (frambæring) og messen som opus (gjerning) og meritum (fortjeneste). Og de vil henvise spørsmåla om messen som meritorisk gjerning og *applicatio missae*[1532] til konsilbehandling.[1533] Privatmessen må imidlertid ikke avskaffes.

Når det gjelder presteekteskap, trekker de romerske seg tilbake til det sølibatsløftet som prestene frivillig har avlagt. De mener at de lutherske er for snare til å tenke at prestene mangler "gnad der keuscheitt"[1534]. Med større livsalvor ville det nok være lettere å holde sitt løfte. Og sølibatære prester skal nok lutheranerne kunne finne dersom de stiller krav om sølibat til kandidatene. Det er ikke å vente at keiser og riksdagsflertall vil godta presteekteskapet, tvert imot vil de ganske sikkert hevde at det er ugyldig, og at vedkommende prester må suspenderes fra officium, ministerium og beneficium. Derimot kunne konsilet tillate at menn som alt var gifte, ble ordinerte, ettersom Paulus sier "sit episcopus vnius vxoris vir"[1535], og kanskje riksdagen ville tolerere de gifte prestene inntil konsilet. Prester som ville oppløse forholdet, måtte uhindret kunne beholde sitt embete, og nye presteekteskap måtte ikke inngås før konsilet. I ledige embeter måtte en prøve å få inn ugifte prester "die on ergernus Inn keuscheit sich hallten mochten"[1536]. Vehus slipper også den nyheten at pavens legat skal være innstilt på innen en måned å beramme et konsil. All tale om moratorium blir dermed ganske kortsiktig. Midlertidig må keiseren kunne treffe bestemmelser om nedlagte klostre.

Siste del av Vehus' referat fra 24. august inneholder forslag til endringer i lutheranernes forliksforslag av 20. august. Prestekandidatene skal ikke bare presenteres for biskopene, men også eksamineres og admitteres av dem. Når det gjelder faste og seremonier, tar forslaga sikte på størst mulig uniformitet. Og den prinsipielle presiseringen om kristen frihet i det lutherske forslaget vil motparten ha bort.[1537]

[1530] Förstemann II, 294
[1530b] Ibid.
[1531] Dvs. Ecks tolkning, sml. n. 1472.
[1532] Det siktes til den forutsetning at prestens messefeiring appliseres på andre og kommer dem til gode.
[1533] Libell, 258; sml. Förstemann II, 294f; sml. også MBW 1048,7f: "Rationes disputabiles remittantur ad concilium. Quid de applicatione missae et opere operato dimicas?" (Eck 27. august til Melanchthon)
[1534] Förstemann II, 295
[1535] Ibid., 296 uthevet skrift; sml. 1Tim. 3,2.
[1536] Ibid., 297
[1537] Libell, 262,5f. I det lutherske forslaget heter det: "Doch wollen wir hiemit niemands gewissen beschwerdt haben, als musten solche ceremonien fur nottige gottesdienst gehallten werden, sonnder das gute ordnung seyen, umb frides unnd liebe willen zu hallten." Ibid., 239,9-12

Melanchthon lar seg presse. Betenkning 24./25. august.

Noe av det som de romerske foreslo, må ha vært som et slag i ansiktet på Melanchthon. Til Luther klager han over motstanderne.[1538] Klemt mellom barken og veden mener han at hans forliksvilje blir møtt med utilbørlig press fra motparten. Av den oversikten over stridsspørsmål som han sannsynligvis sendte Luther med samme brev[1539], aner vi hvor urimelig han mener presset til å godta "de mest papistiske" seremonier er.[1540] Det relative skal absolutteres. Selve begrunnelsen for lutheranernes seremonielle akkomodasjon skal strykes.[1541] Avslutningsvis skriver Melanchthon i oversikten: "Endelig er en i tvil om den romerske biskops legat tillater at våre ber om fred og toleranse inntil et framtidig konsil."[1542]

Hvor presset Melanchthon er, og hvor langt han lar seg presse, kan vi lese av hans *betenkning 24./25. august* om nattverdutdeling, messe, presteekteskap og klostre.[1543]

Her holder han fast ved at utdeling under begge skikkelser er et bud (preceptum). Men kommunikanter, som ikke selv forvalter sakramentene ("selbs nit haben administrationem sacramentorum"[1544]), må ta imot sakramentet slik det blir rakt dem. Folk er derfor unnskyldt "durch den casum necessitatis"[1545]. Videre er det tenkelig at det fantes rettmessige grunner til å innføre utdeling sub una, men hva det har vært for grunner, må et konsil svare på. Melanchthon vil verken fordømme eller godta dem som utdeler sakramentet sub una, men overlate saken til konsilet. Han anser budet om utdeling under begge skikkelser som "dispensibile, wie andere ceremonialia darumb etwan ainich gestalt geprauchte mag werden, als mit schwachen, so nit wein trincken etc. oder sonst in gleichen fellen"[1546].

Når det gjelder motpartens krav om at de lutherske stender ikke skal forby privatmesser, mener Melanchthon at de kan gå med på det under den uttrykkelige forutsetningen at applicatio missarum - det at messene foregis å fortjene nåde for døde og levende -, som han kaller et stort misbruk, "würd suspendirt zu handlung in einem concilio"[1547]. Og det så mye mer som dette er en sak for samvittighetene, som fyrstene kan overlate til prestenes samvittighet. Om nå de lutherske stender tillater

---

[1538] "Huiusmodi argumenta captant, non quae doctrinam pietatis contineant, sed quae plurimum valeant ad concitandam invidiam. Et nostra moderatio in talibus locis auget ferociam hominum insolentium. Non potest dici, quos agant triumphos hic. (...) Nihil tamen, ut spero, faciemus contra evangelium." MBW 1040,2-6.9f

[1539] MBW 1041; sml. MBW 1040.1. - I brev 28. august viser Luther til det han skrev to dager tidligere; MBW 1049,1f.

[1540] MBW 1041,24-30

[1541] "Cum nostri in omni oblatione sua adiecerint, servaturos se ceremonias, ieiunium, ferias, non ut obligentur conscienciae, sed propter bonum ordinem in ecclesia et ob pacem publicam et tranquillitatem, adversarii eam particulam volunt deletam et omissam." Ibid., linje 33-36

[1542] "Dubitatur postremo, an liceat nostris a legato Romani pontificis petere pacem et toleranciam usque ad futurum concilium." Ibid., linje 37f. Avskriveren Veit Dietrich har notert følgende som kommentar av Luther: "Servus non est interrogandus, an eam rem permittere velit, quam iam ante permisit [D]ominus." Ibid., linje 39f

[1543] MBW 1043

[1544] MBW 1043.1.1

[1545] Ibid.

[1546] MBW 1043.1.3

[1547] MBW 1043.2.1

privatmesse i sine territorier, vil antakelig den annen part finne seg i at messekanon ikke blir brukt i de evangelisk-lutherske menighetene. Allerede suspensjonen av applicatio missae, som jo uttrykkes i messekanon, er en seier. Dette innebærer imidlertid ikke at motparten tillater endring av messekanon[1548], men denne skulle ikke være helt ubrukelig dersom en hjelper seg med subtile glosser. Men om det siste er akseptabelt, må også andre uttale seg om.[1549] Melanchthon skulle bare ha visst hva Luther skulle svare (sml. ovenfor)!

De lutherske stender kan gå med på at de skal bestrebe seg på å finne ugifte til å overta etter avdøde prester, men uten å binde dem til å forbli i sølibat[1550]. De må også kunne gå med på motpartens krav om klostrene unntatt at de skal gripe inn mot dem som vil oppgi klosterlivet.[1551]

2.5.5.7. Avvikling av utvalgsforhandlingene

I et møte mellom de lutherske stenders rådgivere 25. august sørget riksbyene sammen med Braunschweig-Lüneburg-Celle og Hessen for at de tre forhandlerne ikke skulle gå videre langs Melanchthons linje, men foreløpig holde seg til forslaget av 20. august, som etter deres mening allerede var for imøtekommende overfor de romersk-katolske.[1552] *Forliksprosjektet er i realiteten dødt – to måneder etter opplesningen av CA.* Da seksmannsutvalget kom sammen igjen 26. august, kom en ikke videre. For de lutherske gjaldt det nå å oppnå moratorium til et konsil. De romerske krevde imidlertid at de gikk tilbake på reformer.[1553]

I seksmannsutvalget 28. august legger de lutherske fram et nokså omfangsrikt dokument som tar sikte på å vinne motparten for å utsette stridsspørsmåla til et fritt generalkonsil.[1554] For fredens og enighetens skyld har de lutherske ofte nå tilbudt et forlik som kan komme i stand "mit Gott und gewyßene"[1555]. Men da måtte den annen part ha kommet med noe mer i seksmannsutvalget. Har de ikke et bedre forliksforslag enn de alt har fremmet, får de heller drøfte et allment, fritt, kristent konsil, som kan tjene til fred og enighet. De lutherske stender griper tilbake til sin appell i 1529 til et framtidig konsil, til løftet om snarlig konsilinnkalling og til moratoriet fra riksdagen 1526.

[1548] Sml. MBW 1050.2 (Melanchthon 29. august til Luther).
[1549] "Ob man aber mit solichen gloßen den Canon wider annemen wöll, stell ich anndern auch zu bedenncken." MBW 1043,55f
[1550] Motpartens tremannsutvalg foreslo derimot "das sich hie zwuschen kunfftigem cocilio kein priester mehr vereeliche bey peen byder rechten", Libell, 260,22f. Både kanonisk og romersk strafferett skulle altså settes inn mot at prester fortsatt giftet seg.
[1551] Sml. Libell, 261,5-9.
[1552] Sml. CR 2, 313f (Kreß og Baumgartner 26. august til borgermester og råd i Nürnberg); sml. Honée i Libell, 76.
[1553] Melanchthon skrev samme dag til Luther: "Tot iam dies colloquimur de sarcienda concordia neque tamen expedimus quidquam. Urgent de missa privata deque aliis rebus proponunt condiciones, quas non satis tutum videtur accipere." MBW 1046,3-5. Stendene er neste morgen bestemt på ikke å gå lengre enn de alt har gjort, CR 2, 320.
[1554] Libell, 269,17 - 275,5; sml. Honée i Libell, 79.
[1555] Libell, 269,24

Vehus' rapport til de romersk-katolske stender inneholder mot slutten et nytt forliksforslag fra den romerske side.[1556] Forslaget krever at de lutherske fastholder at den hele Kristus, hans legeme og blod, er under både brødets og vinens skikkelse, og at de som mottar sakramentet under én skikkelse, ikke gjør urett. Messekanon skal brukes ved menighetsmesser og privatmesser, og den skal tolkes kristelig. De uttrykk som er diskutable, skal sammen med andre spørsmål om messen, så som om applicatio og om opus operatum, behandles av konsilet. Om de gifte prester og de nedlagte klostrene skal keiseren treffe avgjørelse. Ellers skal klosterlivet fortsette som før til konsilet.

29. august ber Melanchthon om ytterligere betenkningstid.[1557] Samme dag sender han forslaget, motpartens "siste krav", til Luther.[1558] Luthers brev av 26. august er ennå ikke kommet til Augsburg, og Melanchthon tenker på om han kan gi mer etter. Spørsmålet er om de lutherske kan si at heller ikke presten som utdeler sakramentet under én skikkelse, gjør urett. Til Luther skriver han:

> "De vil at vi skal si at verken den som tar imot eller den som rekker sakramentet under én skikkelse, synder. Vi har unnskyldt slike som tar imot, saken står fast på dem som rekker sakramentet. Basel-konsilet gikk med på at bøhmerne fikk hele sakramentet på vilkår av at de ville si at sakramentet med rette kunne mottas og gis under én skikkelse. De trakter etter å presse denne bekjennelsen også av oss. Eck sier at han anstrenger seg fordi de ikke kan styre folket i gudstjenesten dersom ikke også vi stiller folks samvittighet fritt når det gjelder sakramentet. Vi trakter altså etter å høre din mening. Saken om applikasjon av messen lar de være uavgjort til et konsil. Og det betyr i virkeligheten at de ikke legger den byrde på oss at vi skal overta en ugudelig mening om messen. Og dog befaler de oss å overta kanon, men med høvelig og from tolkning. Jeg ser at det legges feller for oss."[1559]

Honée vil ha det til at et brev fra Melanchthon til Camerarius viser "dass er persönlich sich mit dem angebotenen Kompromiss einverstanden erklären konnte".[1560] Men det framgår ikke av brevet.[1561] Det er klart at Melanchthon ville fortsette forhandlingene, men ikke at han ville gå med på alle motpartens krav.

[1556] Libell, 278,1 - 279,15. Sml. Tetleben, 136; Honée i Libell, 80ff.
[1557] Libell, 82.
[1558] "Mitto tibi exemplum novissimorum postularum, ut facilius respondere possis." MBW 1050,21f
[1559] "Volunt, ut fateamur neque sumentes neque porrigentes alteram sacramenti partem peccare. Nos excusavimus sumentes, de porrigentibus haeret res. Synodus Basiliensis hac condicione concessit Boemis integrum sacramentum, si faterentur recte posse unam sumi ac dari. Hanc confessionem et a nobis cupiunt extorquere. Eccius inquit se ideo laborare, quia non possint vulgus retinere in officio, nisi et nos liberemus vulgi consciencias de sacramento. Tuam igitur sentenciam audire cupimus. Causam applicationis missarum suspendunt ad synodum. Qua in re significant se non imponere nobis hoc onus, ut impiam de missa opinionem recipiamus. Et tamen Canonem recipere nos iubent, sed cum commoda et pia interpretatione. Video nobis insidias strui." MBW 1050,4-14 ("zr" i linje 10 er kommet inn i MBW T 4/2 ved en inkurie ifølge e-post 01. mars 2010 fra Melanchthon-Forschungsstelle)
[1560] Honée 1972/73, 95 n. 324.
[1561] Sml. MBW 1052 (29. august).

30. august avviste lutheranerne det siste forslaget.[1562] Og 01. september skriver Melanchthon til Luther at drøftingene er slutt. "For vi ville ikke gå med på vilkåra om sakramentet under én skikkelse, om kanon og privatmesser, og heller ikke om sølibatet. Nå er saken igjen henvist til keiseren, og hva som vil skje, kan jeg ikke spå om. La oss bare be Kristus om at han bøyer keiserens sinn til å opprettholde fred, noe som nå ikke bare vi, men hele Tyskland i høgste grad trenger."[1563]

Stendene har altså stanset videre forliksforhandlinger. De tre lutherske forhandlerne var i ferd med å strekke seg lengre enn oppdragsgiverne deres kunne gå med på, noe Melanchthons brev til Luther illustrerer. Melanchthon synes å ha en annen toleranse for skinnenighet enn Luther. Om en tolket messekanon sier han: ”[H]va jeg skulle gjøre i en privat bekjennelse, kan jeg lett dømme om. Men denne saken er felles for alle. Derfor mener jeg at de andres meninger må innhentes.”[1564]

2.5.5.8. Luther sier nei til forlik

En *ny betenkning* fra Luther[1565] har vel først nådd fram etter det siste møtet i seksmannsutvalget. Det må ha kommet som en bekreftelse på at kompromiss var utenfor rekkevidde.

Luther anerkjenner CA's første del, "den artickeln die lere belangend"[1566]. "Diese artickel konnen wir nicht weichen"[1567]. Det samme gjelder art. 22 om communio sub utraque, "weil es ein gottliche ordnung ist, die Christus selbs geordent hat"[1568]. Det går derfor ikke an å lære at det ikke er urett å gi og å motta sakramentet under én skikkelse. Selv om "Unterricht der Visitatoren" (1528) går inn for å gi de svake samvittigheter tid til å venne seg til kommunion under begge skikkelser, *er det ikke dermed rett å kommunisere sub una*. Til påstanden om at de lutherske fordømmer hele kristenheten, hevder Luther at det er *Guds ord*, og ikke kristenhetens handlinger, som er normative.[1569] *Står valget mellom å fornekte enten Guds ord eller kristenheten, må en fornekte kristenheten.* For Guds ord, som har skapt kristenheten, er større enn den.

[1562] Vergleichsverhandlungen, 434; Tetleben 137; sml. Honée i Libell, 84f.

[1563] "Noluimus enim conditiones de altera sacramenti parte, de Canone et privatis missis, item de coelibatu recipere. Nunc res iterum ad Imperatorem relata est, ubi, quid futurum sit, divinare non possum. Tantum oremus Christum, ut mentem Imperatoris flectat ad pacem retinendam, qua nunc maxime opus est non tantum nobis, sed eciam uniuersae Germaniae." MBW 1058,2-7. Sml. MBW 1060,15-21 (sitat av brev fra Melanchthon 01. september til ukjent adressat); MBW 1073,5-7: "Non recepimus condiciones ab adversariis propositas de utraque specie, de coniugio, de missa. Itaque rursus est reiecta res ad Cesaris deliberaciones." (Melanchthon 10. (så MBW) september til Luther)

[1564] ”[Q]uid mihi in privata confessione faciendum esset, facile iudicare possum. Sed haec res est communis omnium. Ideo aliorum sentencias requirendas esse censeo.” MBW 1050,14-16

[1565] WAB 5, (589)590-595(597) (nr. 1707 bilag) (28. august?)

[1566] WAB nr. 1707 bilag, linje 11

[1567] Ibid., linje 12

[1568] Ibid., linje 24f

[1569] "So ist nicht die Christenheit ein regel odder mas vber Gottes wort, Sondern Gottes wort ist eine regel vnd mas vber die Christenheit. Vnd die Christenheit macht nicht Gottes wort, Sondern Gottes wort macht die Christenheit; denn sie wird aus Gotts wort geborn, geneeret vnd erhalten, wie S. Petrus sagt 1. Pet. 3 [1,23]: "yhr seid geborn nicht aus vergenglichem samen, sondern aus dem wortt Gottes, das ewiglich bleibt." WAB nr. 1707 bilag, linje 47-53

Men nå har kristenheten vært under tvang av tyranner. Kalkunndragelsen er skjedd "on bewillung odder mitwissen der Christenheit"[1570], og dertil kommer at det å synde ikke er ensbetydende med å være fordømt, for Gud forlater synd. Kirken er både hellig og syndig.[1571] Den kan ta feil, men når Den Hellige Ånd avslører synden, må ingen forsvare den.[1572]

De lutherske kan ikke tillate sølibatskrav. Heller ikke privatmessen, som blir holdt som "opus operatum & applicatum"[1573], i strid med hovedartikkelen om troen på Kristus. Av samme grunn kan de heller ikke gå med på bruk av messekanon. Det nytter ikke å tolke offeret som ihukommelse all den stund messen opfattes som "opus operatum & applicatum"[1574]. "Sol aber die glose recht sein, so mus die messe nicht ein opus operatum sein, Vnd frisst also entweder der Canon die glose odder die glose den Canon."[1575] Messekanon er en uforpliktende menneskelig ordning, som har variert, og som varierer hos grekerne. Luther har ikke noe imot at munker eller nonner blir forsørget i klostrene, men klostervesenet med sine ordensregler og messer kan de lutherske ikke verne. De kan ikke godta og ta medansvar dersom keiseren vil åpne nedlagte klostre for munke- eller nonneordener.

Forutsatt at de romerske ikke går med på lutheranernes vilkår, er det spilt møye å forhandle om biskopelig jurisdiksjon. Å besvære samvittighetene med tradisjonene om faste og helligdager er i strid med Paulus' lære. Men uten å legge snare for samvittighetene kan keiseren gi bestemmelser om disse ting.

I *brev til Jonas* 28. august antyder Luther at lutheranerne under riksdagen i Augsburg står i samme bekjennelsessituasjon som han selv gjorde i Worms 1521.[1576] Og han er overbevist om at såsant de holder fast på at de verken har gått med på eller vil gå med på noe i strid med evangeliet, er de uangripelige. I stedet for å gå i motstandernes felle, vil de selv kunne fange dem.[1577] *Til Melanchthon* skriver Luther samme dag[1578] at motparten tilslører sin ugudelighet. Han anbefaler forhandlerne å komme unna grove feller ved å erklære *at de vil gi Gud det som Guds er, og keiseren det*

[1570] Ibid., linje 72

[1571] "War ists, Heilig ist die Christenheit vnd kan nicht yrren (Wie der artickel sagt: "Ich gleube eine heilige Christliche kirche"), Aber das ist war, so fern es den geist betrifft, da ist sie gantz heilig ynn Christo vnd nicht ynn yhr selber, Aber so fern sie noch ym fleisch ist, hat sie sunde vnd kan feylen vnd verfuret werden. Aber vmb des geists willen wirds yhr vergeben, vnd sind auch vergebene sunde, darumb, das sie an Christo gleubt vnd yhr sunde (auch die vnbewusten) bekennet, ps. 18 [19,13]: "Wer merckt alle feyle?" WAB nr. 1707 bilag, linje 94-101

[1572] Tankegangen kommer igjen i oppgjøret med helgenpåkallelsen i "Ein Sendbrief D. M. Luthers vom Dolmetschen und Fürbitte der heiligen", sml. MLS 3, 495,14 - 496,10.

[1573] WAB nr. 1707 bilag, linje 128

[1574] Ibid., linje 144

[1575] Ibid., linje 145-147

[1576] "Tantum vos, quicquid admiseritis, euangelium exceptum velitis, sicut ego feci Wormatiae, nam similis (ut video) et casus et cursus et tractatus est." WAB 5, 586 nr. 1706,9-11

[1577] "Ipsi quaerunt, ut dominenter fidei et conscientiis, et arte ista vos avocare volunt a verbo, quod satis video, verum nihil metuo, quia, si insidiis pergent, impingent ipsi in nostras insidias. Nam ubi hoc unum tenueritis, vos nihil contra euangelium concessuros esse aut concessisse, quid tum sunt illorum insidiae? Nae ego tunc pulche eos tractavero, declarans rhetorica mea, quod sint ausi contra euangelium a vobis postulare quaedam, isti tanti fidei et euangelii propugnatores." WAB 5, 582 nr. 1704,5-12 (28. august til Spalatin). Sml. ibid. 587 nr. 1707,13-18 (28. august til Lazarus Spengler i Nürnberg).

[1578] MBW 1049

som keiserens er. Som vi tidligere har sett hos Luther, finner han ikke noe myndighetsrom mellom det åndelige og det verdslige regimentet, ingen causa efficiens legis. Foruten å lyde Gud eller keiseren er det bare mulig å lyde djevelen. "La dem forklare det de foreslår, det vil si vise at det gjelder Gud eller keiseren."[1579] Men Luther ser for seg at motparten kan misforstå innrømmelser, eller verre: at lutheranerne kan gi noe de må trekke tilbake. Han sier:

> "jeg ville kanskje være for sikker i så grove feller, og jeg vet at dere der ikke kan forårsake annet enn kanskje synd mot våre personer, at vi påstås å være troløse og ustadige. Men det bildet lar seg lett korrigere ved sakens egen stødighet og sannhet. Selv om jeg ikke vil at dette skal skje, taler jeg likevel slik, for at det ikke skal framkalle fortvilelse om det skjer. For om vi unngikk vold og hadde oppnådd fred, vil vi lett rette på våre lurerier og feil, ettersom hans barmhjertighet rår over oss."[1580]

Dette svært omdiskuterte stedet, som har spilt en rolle i den antilutherske polemikken, må rimeligvis forstås dit hen at de lutherske kan komme i skade for å innrømme for mye og med skam måtte trekke det tilbake, men uten at Gud vender seg fra dem, og uten at evangeliet går under.[1581] Til *Spalatin* skrev Luther samtidig:

> "Og sett nå at dere har gått med på noe i strid med evangeliet,- noe dere ved Kristi nåde ikke vil gjøre - , og de slik har lukket denne ørnen[1582] inne i en eller

---

[1579] "Solvant illi, quod proponunt, id est, ostendant esse [D]eum vel caesarem." MBW 1049,11

[1580] "ego in tam crassis insidiis forte nimis securus sum sciens vos nihil posse ibi committere nisi forte peccatum in personas nostras, ut perfidi et inconstantes arguamur; sed quod postea caussae constantia et veritate facile corrigetur. Quamquam nolim hoc contingere, tamen sic loquor, si qua contingeret, non esse desperandum. Nam si vim evaserimus pace obtenta, dolos ac lapsus nostros facile emendabimus, quoniam regnat super nos misericordia eius." MBW 1049,14-21. Sml. Salme 117 (Vulg. 116),2.

[1581] Om tekstoverlevering og tolkning se WAB 5, 585 n. 8; Rückert 1936 / 1972, 118ff. Jeg kan ikke fri meg fra det inntrykk at Rückert i sin artikkel er generende opptatt av å polemisere mot "Bekennende Kirche" (!), sml. 1972, 112f.118.136, men mener at han tross alt har oppfattet syntaksen i den siste setningsperioden rett.

[1582] Kaspar Aquila - etternavnet betyr ørn - ble tidlig grepet av Luthers evangeliske lære og forkynte den. Dette hadde ført til en konflikt med - den senere så ireniske - biskop Christoph von Stadion av Augsburg, som holdt Aquila fanget i et halvt år (1523-24). Sml. Schmauch 1956, 83-88. Da dette i et muntert vennelag ble bragt på bane foran riksdagen i 1530, fortalte Melanchthon om en drøm der han så en ørn bli forhekset til en katt, som ble puttet i en sekk. Den jamret kraftig. Men dramaet fikk en plutselig slutt da Luther overraskende kom og befalte at katten skulle slippes løs. Johann Agricola, som i brev til Luther 04. mai forteller om drømmen og tolkninger av den, bruker dramaterminologi: "ad finem tanquam bonae rei subitam catastrophen supervenisse Lutherum ..." (WAB 5, 299 nr, 1559,14f) Noen tolket drømmen om kurfyrst Johann: Han skulle utsettes for press under riksdagen og ikke kunne komme ut av klemmen dersom ikke Luther kom til Augsburg. Andre ville ha det til at Aquila - fra 1528 superintendent i Saalfeld - med sine uerfarne medarbeidere var truet av ulykke og fall. Og andre igjen oppfattet det som tegn på at keiser Karl var forhekset og handlingslammet av alle kardinalhattene og av sofisters og fariseeres ordstrid og betenkeligheter, men etter å ha hørt Luther og forstått evangeliets sak, blir han satt fri. Dette betyr ikke nødvendigvis at drømmen ble oppfattet som en åpenbaringsdrøm, men Melanchthons beretning ble brukt som metaforisk utgangspunkt for situasjonsbedømmelse og høgttenkning. Er det å gå for langt å gjette på at Melanchthon selv kom til å betrakte frigivelsen av ørnen og av Aquila som tegn på Stadions endrede holdning? 30. juli skriver han at biskopen av Augsburg har behandlet Aquila ærefullt, har lest opp Luthers åpne brev til kardinal Albrecht i fyrsterådet og i det hele kjemper svært fast for lutheranerne, MBW 998.2 (til Luther). Men en kan ikke unngå å legge merke til den sterke troen på at det ville være til god hjelp om Luther fikk være med i Augsburg. Luther hadde merket seg dette.

annen sekk, så vil Luther komme, tvil ikke på det, han vil komme og herlig befri ørnen. Så sant som Kristus lever, vil dette skje. Frykt derfor ikke, dere som alt er seierherrer over volden fra de listige vannbobler, uansett hvordan saken ender! Luther er fri, ..."[1583]

Av sammenhengen er det klart at Luther ikke tenker på noe fysisk nærvær i Augsburg, men på sitt polemiske forfatterskap. Dersom forliksprosjektet blir drevet for langt, vil bekjennelsen annullere ethvert uholdbart kompromiss. Det lover han å sørge for. Bare én grense må de lutherske forhandlerne forsvare i Augsburg: "For når dere holder fast på dette ene at dere ikke vil gå med på, og ikke har gått med på, noe som er i strid med evangeliet, hva er da de andres list?"[1584]

2.5.5.9. Melanchthon kontroversiell blant protestantene

Melanchthon hadde ønsket å føre forliksprosjektet videre og fortsette de forhandlingene som ble brutt i slutten av august. Hos "våre" mangler det, mener han, interesse for å utnytte fredsmulighetene, og de lutherske riksbyene med Nürnberg i spissen er sterkt imot å gjeninnføre biskopenes jurisdiksjon.[1585] Melanchthon går inn for en middelveg og angripes fra begge kanter.[1586]

Det kan se ut som den noe aristokratiske Melanchthon ikke har så lett for å få med seg Luthers tanke at ordningsmyndigheten prinsipielt tilligger menigheten.[1587] Mer sannsynlig tør det være at han i praktisk kirkepolitikk tar hensyn til at den episkopale kirkeforfatningen er en integrert del av riksforfatningen[1588]. Dertil kommer at han ikke har tro på at protestantene vil klare å erstatte den episkopale kirkeordningen med en ordning som ikke får tyranniske utslag.[1589] Å forkaste det historiske episkopatet er etter Melanchthons mening svært risikabelt både kirkelig og politisk. Av pragmatiske grunner går han derfor inn for å berge biskopenes jurisdiksjon, mens Luther, som fortalen hans til "Unterricht der Visitatoren" (1528) vitner om, har som program et evangelisk visitatorembete etter bibelsk og oldkirkelig mønster[1590].

[1583] "Et esto, aliquid manifeste (quod non facietis Christo favente) contra euangelium concesseritis, et ita in saccum aliquem aquilam istam concluserint: veniet, ne dubita, veniet Lutherus hanc aquilam liberaturus magnifice. Ita vivit Christus; verum hoc erit. Quare nolite timere victores iam violentiae ab istis bullis insidiarum, utut res ceciderit! Liber est Lutherus, ..." WAB 5, 582f nr. 1704,12-17

[1584] "Nam ubi hoc unum tenueritis, vos nihil contra euangelium concessuros esse aut concessisse, quid tum sunt illorum insidiae?" WAB 5, 582 nr. 1704,8f [Sml. note ovenfor.]

[1585] Sml. MBW 1050.3 (29. august til Luther); 1051.1 (samme dag til nürnbergeren Dietrich); 1052 (samme dag til Camerarius i Nürnberg).

[1586] "Sic est, ut scribit Thucydides [sml. Peloponneskrigen III, 82]: "τα εν μεσω αμφωτερωθεν κτεινονται"." MBW 1052,9f

[1587] Sml. 2.4.5. om de 40 tesene og 2.5.1. om Luthers brev 21. juli. Sml. også Apol. 28.15.

[1588] Sml. Lau 1960/61, 110f.

[1589] "Video enim, qualem simus habituri ecclesiam dissoluta πολιτεια ecclesiastica. Video multo intolerabiliorem futuram tyrannidem nostrarum synodorum, quam illa priorum fuit." MBW 1053,18-20 (31. august 1530 til Camerarius)

[1590] Sml. MLS 3, 406-414 (Luthers fortale); sml. også Nürnberger 1937, 24f; Brecht 1990.

Nå gikk faktisk kurfyrst Johann, markgrev Georg av Brandenburg-Ansbach-Kulmbach og hertug Ernst av Braunschweig-Lüneburg-Celle 30. august inn for å gjenreise den kirkelige makten (potestas ecclesiastica)[1591], og Melanchthon har et inderlig ønske om at det blir virkelighet. Da han ikke ser for seg noe reelt alternativ, mener han at kirkeordningen må gjenreises på vilkår av at den annen part tillater den evangelisk-lutherske læren.[1592] Det er ifølge Melanchthon ikke å gå lengre enn Luther var innstilt på under drøftingene før riksdagen. "Jeg ville også ha gitt noe mer i tillegg for den offentlige freds skyld", skriver han til Camerarius.[1593]

Det er imidlertid blitt klart at det lutherske kravet om ren lære trekker en grense for kompromiss om praksis i kirken. På den ene side kan Melanchthon formulere det lutherske kravet som det å få beholde lærens renhet (puritas doctrinae)[1594]. På den andre side innebærer dette konsekvenser ikke bare for forkynnelse og undervisning, men også for praksis i kirken. Melanchthon konstaterer i et notat[1595] at det er uenighet mellom partene om rettferdiggjørelseslæren og gode gjerninger, skriftemålet og boten, sakramentenes virkning[1596], kirkens enhet, menneskelige tradisjoner, munkevesen, helgenpåkallelse, nattverd under begge skikkelser, ekteskap og messen.[1597] Også uenigheten om de tre siste temaene er i virkeligheten av læremessig art.[1598] I tråd med CA 7 heter det om *kirkens enhet*:

> "Das zu warer eynigkeyt der kirchen und des glawbens nicht nott sey gleicheit menschlicher satzungen, sonder gleicheit in artikeln des glawbens und brauch der sacrament."[1599]

Når da motparten ikke uten videre delte denne enhetskonsepsjonen og det ikke var enighet om troen og sakramentforvaltningen, måtte forliksforsøket strande. Melanchthon tolker imidlertid *motstanden fra byene* svært negativt. Han mener at de setter ytre frihet foran fred og enighet, ja, foran læren.[1600] Det er nok en tendensiøs kritikk preget av frustrasjon. Det finnes jo en rekke vitnemål om at prinispielle teologiske betraktninger og omsorg for evangeliets frie løp lå bak motstanden mot

---

[1591] MBW 1053.4 (31. august til Camerarius)

[1592] "Restitui πολιτειαν ecclesiasticam, hoc interpretantur nostri restitutionem dominacionis pontificiae. Neque ignoro, cur tantum abhorreant ab hoc consilio. Aegre paciuntur civitates reduci in urbes illam episcoporum tyrannidem. Et sapiunt. Sed quo ore eripiemus eis, si nobis permiserint doctrinam. Quid? Quod omnia quae largiti sumus habent eiusmodi exceptiones, ut episcopi satis intelligant offerri ρηματα αντι αλφιτων**."** Ibid., linje 11-17. Erasmus omtaler ordtaket "Ikke ord i stedet for byggmel!" i "Adagia" II.6.16

[1593] "Neque ego non additurus eram aliquid quasi auctarium publicae pacis causa." Ibid., linje 23f. – Melanchthon kan også fortelle Camerarius at hans egne επιεικειαι – sammen med Brücks χρηστολογια – skal ha mildnet keiseren, MBW 1054 (samme dato).

[1594] Sml. MBW 1055 (31. august til svogeren Peter Harer).

[1595] MBW 1061 (03.? september)

[1596] Den tyske versjonen av notatet, linje 19f, har et ledd om sakramentenes virkning: "Das die heyligen sacrament nicht gerecht machen on glawben, ex opere operato."

[1597] Oversikten over artiklene en ikke kom til enighet om, er uvanlig fyldig. Til sammenlikning se MBW 1066 (06. september til Johannes Hess).

[1598] Sml. MBW 1061, latinsk tekst, linje 27-36; tysk tekst, linje 38-45.

[1599] MBW 1061, tysk tekst, linje 21-23

[1600] Sml. MBW 1058.2 (01. september til Luther)

biskopene. Helt uten forståelse er Melanchthon likevel ikke, for det gamle regimet var utålelig, men han mener at dersom biskopene godtar læren, kan det ikke bli noe vilkårlig tyranni.[1601] Uten forlik med biskopene er freden i fare, og både kirke og statssamfunn kan gå i oppløsning (dette synes å være en fast overbevisning hos Melanchthon). Går motparten med på rimelige vilkår, har de lutherske neppe rett til å oppløse den kirkelige samfunnsorden, og om de har det (det handler jo ikke om ordninger iure divino), er det neppe gagnlig.[1602]

Motsetningen mellom en del *nürnbergere* og Melanchthon er sterk. Nürnberg-predikantene gikk imot forliksprosjektet, som vi har sett. Det samme gjorde rådsskriveren Lazarus Spengler (1479-1534), som presiserte at han holdt Melanchthon for både lærd og from, men han var uten Luthers erfaring.[1603] Kanskje ble situasjonen tilspisset da rådsherren Hieronymus Baumgartner (1498-1565) kom som utsending i Augsburg fra slutten av august[1604] og stilte seg i skarp motsetning til Melanchthon[1605]. Melanchthon blir anklaget for å gå papistenes ærend.[1606] Han på si side mener mange nürnbergere fører "sveitserpolitikk".[1607] Og det er viktig for han å påvirke Nürnberg.[1608] Et vitnemål om dette er et brev fra Erasmus Ebner til sin far, Hieronymus Ebner (1477-1532), som også var rådsherre i Nürnberg.[1609] Brevet er nemlig konsipert av Melanchthon.[1610] Unge Erasmus sier at det er bruk for Melanchthon i forhandlingene fordi han vil bevare den kirkelige samfunnsorden (ecclesiastica politia) for ettertida, og han mener at Melanchthon, som slett ikke er alene med sitt syn, hittil ikke har gitt mer etter enn han hadde dekning for i drøftingene med Luther og andre kursachsiske rådgivere før riksdagen. "Det vil bli en krig uten ende og ødeleggende for hele dette riket dersom sakene skal avgjøres på slagmarken."[1611] Og selv om en unngår krig, må en i alle fall regne med oppløsning

---

[1601] Sml. MBW 1053.2; 1064.2 (05. september til Camerarius).

[1602] "Quo iure enim licebit nobis dissolvere πολιτειαν ecclesiasticam, si episcopi nobis concedant illa quae aequum est eos concedere? Et ut liceat, certe non expedit." MBW 1064,15-17 (spørsmålstegn etter første setning, contra MBW, men i samsvar med MWA 7/1, 293)

[1603] Sml. Müller 1979-80, 253-256 (= Müller 1989, 189-192).

[1604] Hieronymus Baumgartner er nevnt av byrådet som utsending 26. august (MWA 7/2, 280 nr. 217 n. 3), men undertegner ikke utsendingenes brev samme dag (sml. CR 2, 314 med 319). Han er vel kommet til riksdagen 27. eller 28. august (sml. CR 323 fotnote).

[1605] Sml. MBW 1052.

[1606] MBW 1058.2 (01. september til Luther). - I brev fra Hieronymus Baumgartner 13. september til Spengler (CR 2, 363-365) blir Melanchthon, Brenz og markgrev Georgs kansler Heller bedømt negativt, mens hans kansler Vogler og Kursachsens Brück blir bedømt positivt i likhet med landgrev Philipps representanter. Baumgartner holder ikke ettergivenhet for et sikkert middel til å oppnå fred. Skulle nå evangeliet bli fratatt byen med makt, "so ist es doch gegen Gott leichter zu verantworten, denn dasz wir frei willku(e)hrlich in die Weg bewilligen sollten, dadurch es uns mit Listen wu(e)rde gestohlen." (Sp. 364) Det personlige og partiske brevet gir et sterkt inntrykk av spenningen i den lutherske leiren.

[1607] MBW 1071.2 (10. september til Camerarius)

[1608] Sml. 10. september til Dietrich: "Tui ciues valde reprehendunt nostram επιεικειαν. Sed his, ut spero, si modo continget pax, facile satisfaciemus." MBW 1072,6-8

[1609] MBW 1074 (10. september)

[1610] Sml. "Ebnero filius eciam scripsit multo plenius exponens causas meorum consiliorum. Nam ego composui epistolam et fingo illum recitare sermones non meos tantum, sed nostri Nestoris." MBW 1071,18-21 (10. september til Camerarius)

[1611] "Infinitum bellum erit et huic toti imperio exitiale, si res ad arma deducetur." MBW 1074,15f

av kirkene dersom de skal være uten bestemte biskoper. Men biskopene må tvinges til å ta vare på kirkene med større omhu enn tidligere.[1612]

Det er betydelig spenning mellom de lutherske stender, en spenning som, om vi - uten sammenlikning for øvrig - bruker en terminologi kjent fra vår tids politikk, både henger sammen med at grensen mot "venstre" (Confessio Tetrapolitana) stadig er uavklart, og at det er interessekonflikt mellom noen som vil en sentrum-høgre-allianse (så Kursachsen), og noen som vil en sentrum-venstre-allianse (så Hessen). Slik sett er ikke Kursachsen og Melanchthon uten videre representativ for underskriverne av CA.

Også i *Reutlingen* oppstod det kritikk av Melanchthons forlikspolitikk, som vi har sett. Det var heller ikke her bare politiske motiv som lå bak motstanden mot biskopenes jurisdiksjon. Matthäus Alber målbærer en kritikk basert på prioritering av sannhet framfor fred og på en kirkelig risikovurdering, som en kan se av det ovenfor nevnte manuskriptet til en (i det minste planlagt) henvendelse til de lutherske deltakerne i fjortenmannsutvalget.[1613] Og i riksdagsbyen *Augsburg* bar stadslegen Gereon Sailer fram liknende tanker med harde ord mot forliksprosjektet.[1614] Han kunne fortelle at "hele byen" (flertallet gikk i protestantisk retning) rimet slik mot "konkordien":

> "es ist besser mit Christo gestorben und verdorben,
> weder [= als] ohne ihn der ganzen Welt Huld erworben."[1615]

Melanchthons forsvarer Brenz prøver 11. september å berolige presten Johann Isenmann (ca. 1495-1574) i *Schwäbisch Hall*. Om noen vilkår er harde og vanskelige, er de ikke dermed urettferdige og ugudelige. Men det ser ikke ut til at en kommer til enighet med de romerske. Brenz håper ikke lengre på godkjenning (approbatio), bare toleranse (toleratio) av den lutherske læren.[1616] *Philipp av Hessen* argumenterte teologisk mot gjeninnføring av biskopenes makt.[1617] Og den hessiske teologen *Erhard Schnepf*, som hadde vært med i fjortenmannsutvalget, gjorde det samme.[1618]

Var forholdet til Hessen og lutherske riksbyer vanskelig, var forholdet til *Strassburg* lenge ganske fastlåst. Og Martin Bucer mener at Melanchthon er

---

[1612] "Etiamsi omnia tranquilla erunt, tamen mira dissipatio erit ecclesiarum ad posteritatem, nisi iterum iam coniungantur et habeant certos episcopos, qui cogantur diligentius curare ecclesias, quam olim curaverint." MBW 1074,18-21

[1613] Sml. n. 1485; Maurer KR, 249f.

[1614] CR 2, 295-297 (Sailor 20. eller 21. august til Spalatin); sml. Maurer KR, 248f.

[1615] Sml. ibid., 297 (som trykker teksten som prosa).

[1616] CR 2, 361f. Maurer KR, 250, må ha misforstått teksten når han refererer slik: "Man darf die Befürworter der bischöflichen Gewalt nicht Pseudoproheten und Mörder schelten." Det kan ikke være tvil om at det er *biskopene* som Isenmann regner som falske profeter og mordere, ikke Melanchthon og likesinnede. Men går biskopene med på de lutherske vilkår, er heller ikke de falske profeter eller mordere, hevder Brenz. Jeg siterer: "De dominatione autem episcoporum in ministros ecclesiae eadem nobiscum sentiunt boni quique. Sed, inquis, psudoprophetae sunt et homicidae. At, si nostra media et conditiones acceptarent, desinerent esse psudoprophetae et homicidae."

[1617] Philipp av Hessen avviste Melanchthons forlikskonsept, og han ville ikke ha noen forfølgelse av zwinglianerne, sml. CR 323-327 (to brev 29. august til sine representanter i riksdagsforhandlingene); sml. Müller 1979-80, 252 (= Müller 1989, 188).

[1618] CR 2, (329)330-331 / Förstemann II, 311-313; sml. Müller 1979-80, 252f (= Müller 1989, 188f).

opportunist: "Ich hab aber nicht Zweifel, wäre M. Philippus den zehenden Teil so geneigt, mit uns als mit den Papisten Fried zu machen, es wäre under uns den Fried schon gemachet. Es ist aber leider kein Kaiser uf unserer Seiten."[1619] Men det er en ganske partisk bedømmelse. Hans Peter Schmauch skriver imidlertid om Christoph von Stadion noe som så langt kan treffe også Melanchthon: "Trotz all seines Einsatzes (-) blieb ihm ein Erfolg versagt, mußte ihm versagt bleiben, weil er das Trennende der beiden Konfessionen nicht in der Lehre, sondern in Fragen der kirchlichen Ordnung wurzelnd sah."[1620]

2.6. Lutheranerne samler seg om bekjennelsesprosjektet

Melanchthons forliksprosjekt fikk sin sjanse i utvalgsforhandlingene i august, men det kjørte seg fast. De lutherske stender satte også en stopper for å gå videre langs denne linja. I stedet ble bekjennelseslinja videreført i form av en apologi for CA, igjen med Melanchthon som sentral aktør. I september har Melanchthon også langt på veg inntatt Luthers standpunkt, slik at han ikke lengre prøver å redde en kirkelig enhet med de romerske. Etterat forliksforhandlingene er stoppet, viser det seg at Melanchthon - som Jonas - kan argumentere mot å strekke seg lengre med *mye av samme argumentasjon* som predikantene i Reutlingen brukte mot forliksprosjektet (2.5.5.), samtidig som han har åpnet for forhandlinger med Bucer.

2.6.1. Melanchthon står imot press fra kretsen rundt kardinal Eberhard

Presset på Melanchthon var fortsatt stort. I begynnelsen av september har han kontakt med kretsen rundt kardinal Eberhard, biskop av Lüttich (Liège), en kirkefyrste med innflytelse hos keiseren[1621]. Næres nok en gang et håp om å møte forståelse hos en av kardinalene som deltok i Augsburg?[1622] Ambisjonsnivået er i alle fall lavt. Melanchthon ser i øynene at motsetningene er uoverstigelige når det gjelder nattverd under begge skikkelser, ekteskap og sølibat og messen (CA 22-24). Derfor ønsker han fred fram til et konsil. En betenkning han skriver for kardinalens kansler,

[1619] Sitert etter Köhler 1953, 226.
[1620] Schmauch 1956, 148
[1621] Eberhard von der Mark (Erard de la Marck) (1472-1538) var biskop av Lüttich fra 1506, erkebiskop av Valencia fra 1520 og kardinal fra 1521. Tidlig hadde Eberhard fått ord på seg for å være velvillig stemt mot Luther, noe som skal ha vakt mishag i Roma; sml. WAB 1, 413 nr. 183,34; WAB 2, 157 nr. 321,73-81. Senere skal Eberhard imidlertid ha motarbeidet lutheranerne, sml. WAB 6, 358 nr. 1958,5f; WAB 7, 246 nr. 2232,15-17.
[1622] Det skal ha vært seks kardinaler i alt, nemlig legaten Campeggio, biskopen av Trient, Berhard av Cles (1485-1539), som var kansler for kong Ferdinand, erkebiskop Matthäus Lang av Salzburg (1468-1540), kurfyrst Albrecht, Eberhard og Vincenzo Pimpinella av Rossano (1485-1534), som var pavelig nuntius hos Ferdinand. Sml. WAB 5, 392 nr. 1602,34-37. Schirrmacher, 344, nevner de fem første.

Aegidius av Plackery[1623], tar sikte på å redegjøre for lutheranernes stillingtaken og ber om "at saken utsettes til konsilet som en så ofte nå har gitt denne nasjonen håp om. Og at en nå tar opp til drøfting hvordan en skal holde fred fram til konsilet."[1624] Borte er talen om kirkelig enhet og forlik, vel å merke som mål for riksdagsforhandlingene. Men fra den annen side gjøres det forsøk på å få Melanchthon til å gi etter. Det kan vi se av to brev 04. og 05. september[1625] fra en gammel kjenning, som oppholder seg i Augsburg, og som har nær kontakt med Aegidius av Plackery. Det er neppe tvil om at avsenderen er Melanchthons tidligere kollega Otto Beckmann (1476?-1540)[1626], som er i Augsburg som utsending for biskopen av Osnabrück og Paderborn[1627]. Beckmann kan fortelle at kardinal Eberhard skal være svært velvillig stemt overfor kurfyrst Johann og har nettopp drøftet lutheranernes sak med Campeggio. Aegidius har formidlet Melanchthons betenkning til Eberhard, men tror ikke den strekker til som grunnlag for en fredelig overenskomst. Det er især ekteskap for ordensfolk og endringene i messen kansleren mener det er vanskelig for flertallsstendene å finne seg i. Bak ligger et romersk motstykke til lutheranernes advarsel mot paven i rollen som Antikrist. Reservasjonen mot applikasjonstanken har de romerske i realiteten godtatt, men den totale avskaffelsen av offermessen tolkes – i samsvar med Confutatio art. 24 - som Antikrists avskaffelse av det stadige offer (sml. Dan. 11,31).[1628] Skal Eberhard, som han nok gjerne vil, kunne gå inn for forlik mellom keiseren og kurfyrst Johann, må det være et forlik som ikke vekker anstøt. Dessuten må en ta hensyn til keiseren, som er sterkt bundet til de tradisjonelle seremonier og neppe kan godta at privatmessene er avskaffet i de lutherske territoriene. Beckmann har sett at Melanchthon har gitt opp den kirkelige enheten, men vil tilskynde han til et nytt forsøk der han tilpasser seg til keiserens og Campeggios premisser. Beckmann lokker: Mindretalls- og flertallsstender har felles interesser. "Tenk etter, min Philipp, og du vil komme til at samfunnets redning, kirkens enhet og sjelenes ro ikke bare er din og dines, men også

[1623] MBW 1062. Melanchthon har selv satt overskriften: "Responsio exhibita cancellario Leodiensi de articulis, de quibus non poterat convenire im ausschuss."
[1624] "ut reiiciatur res ad concilium, cuius toties iam huic nationi spes facta est. Et nunc suscipiatur deliberatio de retinenda pace usque ad concilium." MBW 1062,49-51
[1625] MBW 1063 og 1065; sml. Honselmann 1965, 436-441.
[1626] Sml. Förstemann II, 380, Honselmann 1965, 435f; MBW Reg. 1, 439. Otto Beckmann var en av humanistene som hadde distansert seg fra reformasjonen. Han hadde alt vært professor ved artistfakultetet i Wittenberg i en årrekke, og var regnet som den fremste representanten for humanismen ved universitetet, da den unge Melanchthon kom i 1518. Melanchthon dediserte tiltredelsesforelesningen til Beckmann da den gikk i trykken, MBW 30. Beckmann forlot Wittenberg 1523 for å bli prest i heimbyen Warburg. 1527 var han blitt prost ved benediktinerinneklosteret St. Ægidien i Münster. Sml. Honselmann 1965; BBKL 17, sp. 94-96 (internettversjon 17.05.2000); Scheible 1997, 115f.
[1627] Honselmann 1965, 431. Biskopen av Osnabrück og Paderborn, Erich von Braunschweig-Grubenhagen, hadde gjennom sine talsmenn stått sammen med protestantene mot riksdagsflertallet i Speyer, sml. RTA 7/1, 667f.702.875. - Melanchthon hadde også tidligere under riksdagen hatt kontakt med Beckmann, og skrevet at han ivrer i fyrsterådet for fred, MBW 995,4ff (Melanchthon 28. juli til Dietrich). - 04. september sier brevskriveren: "Nihil per me vel apud summos viros omissum est pro pace concilianda et honore vestro servando." MBW 1063,33-35
[1628] "..., de missa apud nos fieri solita, quae si, ut vis, amitteretur, ut ipsorum utar verbis, iuge illud sacrificium et sacerdotium quoque omne tolleretur." MBW 1063,8-10. Sml. CCA, 164f.

fyrstenes sak."[1629] Men han peker også på krigsfaren, for ikke å si at han truer[1630]: Keiseren er nær ved å miste tålmodigheten og gripe til sverdet, og lutherske alliansepartnere må ikke tro at de klarer å stå militært samlet mot han. For sin del mener Beckmann at lutheranernes latinske messe (sml. Luthers "Formula missae", 1523) vil kunne bli tolerert dersom lutheranerne på si side tillater at privatmessene igjen blir lest.[1631]

Vi vet ikke hvordan Melanchthon reagerte på Beckmanns initiativ, men vi kan trekke noen forholdsvis rimelige slutninger ved lesning av det brevet Beckmann skrev alt dagen etter. Melanchthon har antakelig ikke kommet til et avtalt møte med Beckmann og Aegidius i St. Georgs kirke. I og med at Beckmann framhever Melanchthon som den fornemste forhandler på luthersk side (04. september) og knytter et særlig håp til han som fredsstifter, må Melanchthon ha været at noen er ute etter å fange ørnen, for å bruke denne metaforen[1632]. Beckmann, som har utfordret Melanchthon til åpenhet, unnskylder i sitt andre brev sin egen frittalenhet slik han generelt legger den for dagen i sosial omgang, og forsikrer om sin lojalitet. Dette kan peke i retning av et samtaleklima som Melanchthon i september ikke er interessert i. Er forliksprosjektet i prinsippet oppgitt, gjelder det nå for Melanchthon å forsvare bekjennelsesprosjektet på prinsipielt grunnlag og ikke gi motparten falske forhåpninger om at lutheranerne vil kunne strekke seg lengre enn de har gjort. Har keiseren og Campeggio alt lagt premissene (sml. Beckmanns brev 04. september), er forhandlingsmulighetene uttømt. Beckmann signaliserer også at han forstår at den kirkelige enhet (unitas ecclesiae) kanskje er en urealistisk målsetting. Men om enheten er brutt, må det være mulig å holde ro og ytre fred i kirken (tranquillitas ecclesiae; publica ecclesiae pax), og dette er også Aegidius og Eberhard opptatt av. Men Beckmanns andre brev må også styrke Melanchthons mistanke om at det ikke er noe å hente i kontakten med kardinal Eberhards folk: Kardinalen har sagt at de lutherske ikke kan be om irregulære ting (enormia), og Beckmann har bedt Aegidius prøve å gjøre Eberhard vennligere innstilt overfor de lutherske dersom det skulle være slik at kardinalen taler mot dem overfor keiseren. Antakelig var det Beckmann som tok initiativet til formidling, verken Eberhard eller Aegidius; og Melanchthon regnet det nok i denne fasen av riksdagsforhandlingene som et dødfødt prosjekt.[1633]

[1629] "Cogita, mi Philippe, quod non modo in tuam et tuorum, verum etiam principum rem, publicam salutem, ecclesiae unitatem et animorum tranquillitatem esse putaveris." MBW 1063,29-31

[1630] Sml. Honselmann 1965, 444: "Daß er seinem Kontrahenten auch die Gefahren, wie er sie sah, darlegte, wird man nicht als Drohung auslegen dürfen. Auch in anderen Briefen von Vertretern beider Seiten sind diese Schwierigkeiten eindeutig umschrieben worden."

[1631] "Credo etiam missam vestram publicam, saltem Latinam, usque ad synodum tolerari posse, modo et privatae interea fierent, et sacerdotibus saltem quibusdam rem sacram facturis, sacerdotia redderentur." MBW 1063,45-48

[1632] Sml. n. 1582.

[1633] Honselmann 1965 har en annen helhetsforståelse av hendelsesforløpet. Han regner med en større grad av affinitet mellom Melanchthon og Beckmann enn jeg her gjør, og han tror at Melanchthon møtte Beckmann og kardinalens kansler (ifølge Honselmann 1965, 436 n. 36, var dette Gilles de Blocquerie) i St. Georgs kirke 04. september (Honselmann 1965, 439). Hovedargumentet er at Beckmann forteller at da de gikk fra St. Georgs kirke, talte han sterkt til kardinalens kansler om Melanchthon som nøkkelmann i den fastlåste konflikten (MBW 1065.1). Om en ikke kunne stole på at Melanchthon holdt avtaler, ville anbefalingen ikke vært aktuell, mener Honselmann. Det er en noe firkantet argumentasjon. Dersom Beckmann virkelig anstrenger seg for å bidra til forlik, og det har vi all grunn til å tro, vil han ikke la en uteblivelse han ikke kjenner grunnen til, ødelegge

2.6.2. Roma vil lukke øynene, men for sent?

I et forsvunnet brev av 30. august og et nytt brev 08. september skriver Salviati til Campeggio at paven vil lukke øynene for lutheranernes nattverdutdeling under begge skikkelser og til deres presteekteskap om de ellers vil "leve som gode kristne".[1634] Grunnen til den oppmykede holdningen skal være tyrkerfaren.[1635] På grunn av denne kunne heller ikke keiser Karl tenke seg å gå til krig mot de lutherske.[1636] Men i Roma betød trolig motviljen mot å kalle sammen til konsil ennå mer.[1637] Det første brevet skal ha nådd fram 07. september, det andre først 20. september.[1638] Müller peker på at *etter* utvalgsforhandlingene var frontstillingene festnet. Å lukke øynene for den lutherske praksis på de to områdene var i samsvar med Melanchthons forslag i kontakten med Campeggio i begynnelsen av juli[1639], men etterat uenigheten var blitt tematisert, var det ikke lengre gjennomførbart.[1640]

---

forsøket. Etter min oppfatning peker "Heri, ut promisi, in templo D. Georgii una cum Cancellario Leodiensi [...] summo desiderio te expectavi" (MBW 1065,1-3) i retning av at de to ventet forgjeves, slik også MBW Reg. 1, 439 tar det. Honselmann (anf. art., 441) oppfatter også betenkningen til kansleren, ikke som foranledning til, men som et resultat av Beckmanns påtrykk. (MBW Reg. 1, 438 oppfatter den derimot som Melanchthons consultatio, som Aegidius alt 04. september har forevist kardinalen (MBW 1063.1).) Men betenkningen inneholder nettopp forliksvilkår som Beckmann slett ikke tror at den annen part kan gå med på, og som han ønsker at Melanchthon firer på. Det virker heller som en reaksjon på den aktuelle betenkningen enn som tilskyndelse til den når Beckmann f. eks. skriver: "cupit Leodiensis paucis absolvi, quod nuper multis verbi egisti, quo pacto missae vestrae publicae Caesare et Pontificio Legato (...) annuentibus admitti debeant et possint et privatae interea non abrogentur, et ne sacerdotibus eas dicere volentibus a vulgo vis fiat." (MBW 1063,24-28) Og Honselmann har ikke forklart hvorfor Beckmann i det siste brevet er så opptatt av å overbevise Melanchthon om sin oppriktighet. Må ikke grunnen til det være at han merker at Melanchthon trekker seg tilbake?

[1634] Honée peker på at den kirkerettslige ideen om *coniventia* eller *dissimulatio* dukker opp alt i Campeggios instruksjon til Bonfio og i kompromissforslaga 19. august. Har paven og hans legat tilegnet seg noe av Melanchthons tanker om pragmatisk ettergivenhet (sml. MBW 952; 955; 1010)? Det mener Honée. "Jedenfalls ist Melanchthon der erste gewesen, der Wörter wie "dissimulare", "relaxare" und "remittere" in den Mund genommen hat. Anschliessend muss jedoch bemerkt werden, dass Campeggio und dann auch Klemens VII. diesen kanonisch-rechtlichen Termini eine weit engere Bedeutung beizulegen wünschten als es Melanchthon je für möglich gehalten hätte." Honée 1969/70, 195

[1635] I chiffertekst står det: "Scrissi ultimatamente l'opinione de N. S. circa quelli dua capi de communione et conubio sacerdotum, di serrare li occhi in qualche cosa, pure che nel resto tornassino a vivere da buoni Christiani. Questa lettera de V. S. Rev[ma] ci ha posto in speranza che potria pure essere che si trovi qualche forma d'assetto, che saria, per li pericoli nelli quali siamo del Turco, alla Christianità de grande utile et sicurezza". ND 1, 1E, 120 (nr. 30)

[1636] ND 1, 1E, 106f; sml. Honée 1969/70, 186; Müller 1972, 146. Finansielt og innenrikspolitisk var det også vanskelig for Karl å gå til krig mot protestantene; Müller 1980: Zwischen Konflikt und Verständigung, 27f (= Müller 1989, 172f). En rekke fremtredende fyrster var imot krig, således nevner Luther kurfyrstene av Mainz, Trier, Köln og Pfalz som fredeligsinnede foruten biskopen av Augsburg, WAB 5, 608 (nr. 1713,8-10; 08. september til sin hustru).

[1637] Sml. Müller 1969, 106f.

[1638] Müller 1965, 420; ND 1, 1E, 119 (nr. 30 n. 1)

[1639] Sml. MBW 955.4.

[1640] Sml. Müller 1965, 421; Müller 1972, 149. Av et brev 15. september fra Andrea da Burgo, som var utsending i Roma fra kong Ferdinand, kan det se ut som paven på visse vilkår - spesielt er nevnt at de lutherske må godta konkomitanslæren - er innstilt på å *samtykke* i - vel ikke bare lukke lukke øynene for - at lutheranerne utdeler nattverden under begge skikkelser: "ut consentiret illum articulum sub utraque specie". Dette kan imidlertid *ikke* bekreftes av aktstykkene fra korrespondansen mellom kurien og Campeggio. Sml. Müller 1965, 422f med sitat av brevet i fotnote. Om Campeggios forsøk på å formidle i september se Müller 1977; sml. forøvrig Müller

Sakene om nattverdutdeling og presteekteskap ble gjenstand for en slags gjensidig ansvarsfraskrivelse mellom pave og keiser. Kurien ville la Campeggio se gjennom fingrene med at protestantene lot lekfolk kommunisere sub utraque og hadde gifte prester dersom keiseren gikk med på det. Men Karl ville ha samtykke av paven, og Clemens ville på grunn av andre nasjoner ikke gi det.[1641]

2.6.3. De lutherske stendene står imot press fra keiseren

Fra romersk-katolsk side på riksdagen så saken slik ut: Et mindretall av riksstendene danner nye sekter og går imot kirkens gamle skikker og imot pave, keiser og andre øvrigheter, og så ber de om et konsil og vil ha en fredsrecess. Dette lot keiseren dem få høre 07. september.[1642] Ettersom han ønsker fred og enhet, går imidlertid også han inn for et konsil for å vinne fram til enhet i ordning og lære og å gjøre opp med misforhold[1643]. Den tyske riksdagen har altså ikke løst konflikten. Dermed er den hele vestkirkens sak, og blir henvist til konsilbehandling. Men det må være et vilkår at de lutherske stender inntil konsilet innordner seg under vanlig romersk-katolsk praksis.[1644]

Stendene som hadde underskrevet CA, protesterte mot at de skulle ha innført nye sekter og lærdommer, og viste til det som stod i CA, og det de hadde hevdet i forhandlingene. Deres lære var grunnet i evangeliet og Skriften, og ut fra dette normgrunnlaget var de villige til å la seg korrigere. De ønsket et fritt, kristelig konsil holdt i Tyskland. "Das ßie aber mitler zceit vermog key^{r} M^{t} beger absteen, de althen gebreuch widerumb uffzurichten, das were innen nit muglich und konthen es nit thun."[1645] I et keiserlig gjensvar[1646] het det blant annet at keiseren var villig til selv å gå inn i en ny forhandling og "vff mittel vnd weg zcugedencken, die zcu frid vnd einigkeit mitler Zceit eins Concilij furderlich vnd dienstlich wheren, vnd domit man in guttem fride bei einander sitzen vnd bleiben mocht"[1647]. Men da måtte de lutherske fyrstene være villige til videre forhandlinger og ikke bare bli stående ved det svaret de hadde gitt.

1980: Zwischen Konflikt und Verständigung, 32f (= Müller 1989, 177f). "Deliberatorius tractatus super pacifico recessu usque ad futurum concilium", som Campeggio 13. september sendte til Roma, må ifølge Müller oppfattes som det mest imøtekommende formidlingsforslaget som var framkommet fra romersk side; sml. Müller 1977, 161ff (= Müller 1989, 217ff).

[1641] Se til dette Müller 1977, 168 (= Müller 1989, 224).

[1642] Sml. Förstemann II, 392, sml. 396; Tetleben, 141.

[1643] "Damit in gemeiner Christenheit ein gutte einhellige ordnung gemacht vnd auch der miszbreuch halben vnd anderer beschwerung einsehung gescheen vnd also alle sachen vnd irrung zcu gutter christenlicher vnd fridlicher einigkeit gebracht werden." Förstemann II, 393

[1644] "Doch dergestalt vnd mit der masz, das sich ir Chur vnd f. g. sampt derselven verwanthen dises theils mittler zceitt eins Conciliums mit irer key^{en} M^{tt}, Churfl., Fursten vnd gemaynen Stenden des Reichs vnd also gemayner Christlichen kirchen in irem wesen, wie das bisheer loblich herkhummen vnd gehalten worden, gleichformig hielten, machten vnd ertzaigten." Förstemann II, 393

[1645] Tetleben, 141

[1646] Förstemann II, 395-397; Tetleben, 141f

[1647] Förstemann II, 396

Neste dag har de lutherske stendene - fire nye byer er kommet til siden 25. juni[1648] - skrevet et svar[1649], som ble foredratt av Brück 09. september. De hevder at deres lære er ugjendrivelig grunnet i Guds ord, befaling og ordning. De har ikke veket av fra Guds ord og ordning og har ikke hatt til hensikt å vike av fra den hellige, kristne kirke. Når deres forhandlere i enkelte saker ikke har kunnet bli enige med den andre parten, er det nettopp fordi de har vært forpliktet på Guds klare ord, ordning og befaling.[1650] Og med utsøkt diplomatisk høflighet takker de nei til keiserens tilbud om videre forhandlinger om de rent kirkelige spørsmål.[1651] Ytre fred mellom stendene er noe annet.[1652] Det er grunn til å regne med at *Melanchthon* ble sterkt involvert i rådslagninger om svaret til keiseren.

Det er flere *notater og betenkninger* som naturlig leses i lys av dette. MBW 1067-1070 er alle i denne tekstutgaven satt til 07.(-08.) september, selv om bare 1067.1 (presteekteskap nevnes), 1067.2 (om nattverdutdeling under begge skikkelser), 1068 (om svar til keiseren og om messen) og 1069 (om messen) er overlevert med denne dateringen[1653]. MBW 1070 (betenkning om reformasjonsrett) har vært gjenstand for svært ulike dateringer. Originalmanuskriptet skal ha ligget blant riksdagsdokument fra 1525, og Bretschneider daterte det til den tid, som en betenkning foran riksdagen i Speyer året etter, men Förstemann fulgte Spalatin, som daterte betenkningen til 1530, og han satte den tentativt til 07. september.[1654] Det er også ganske klart at MBW 1067.8, som er overlevert som et notat av Melanchthon i 1530, er et forarbeid til betenkningen om reformasjonsrett. MBW legger til grunn at betenkningen forutsetter både opplesningen av Confutatio og bruddet i utvalgsforhandlingene, og setter den i sammenheng med forberedelsen av svaret til keiseren av 08. september.[1655]

Det mest offisielle av disse dokumentene er en forklaring av det lutherske standpunktet til *privatmesse og messekanon* (MBW 1069), som ifølge Aurifaber og Coelestin er skrevet av Melanchthon på vegner av kurfyrst Johanns teologgruppe, og

---

[1648] Kempten og Heilbronn samt Nürnbergs drabanter Weißenburg og Windsheim
[1649] Förstemann II, 410-415; sml. Tetleben, 142f.
[1650] Förstemann II, 411
[1651] Förstemann II, 414
[1652] "Aber vonn einem fridlichen anstand, damit Christlicher frid erhallten werd Inn mitler weil des Concilij, zuhanndeln, darzu habenn wir vnns hieuor vnnderthenigclich erbotten. Erbieten vnns des auch gegen eur key^n Mt. gannz vnnderthenigclich nochmals, mit Churfursten, Fursten vnnd Stenden dauon handeln zulassen vnd geburlichen vns darumb zusam zuorden, vergleichen, vnnd vnns auch Inn mitler weil zuhallten, wie wir das gegen [G]ott vnnd eur key^n Mt. Inn vilberurtem Concilien vnuerweislich hoffenn vnnd vertrauen zuueranntworten." Förstemann II, 414
[1653] Denne dateringen av i alle fall MBW 1067.1 og 2 ser ut til å gå tilbake til Spalatin, MBW T 4/2, 648. Bretschneider (CR 2, 348) har oppfattet dateringen over 1067.2 (”Feria 4^ta. Vigilia Nativitatis Mariae Virginis beatissimae. 1530.") som fjerde dagen etter vigilien for Marias fødsel, dvs. 11. september. I virkeligheten er feria quarta ukedagen torsdag, her regnet fra onsdag kveld 07. september. Sml. Förstemann II, 397; Schirrmacher, 164. Förstemann og Schirrmacher oppfatter det slik at dateringen også gjelder MBW 1067.5, men overser nok at de ulike delene står mer eller mindre for seg. Sml. MBW T 4/2, 648 og MBW Reg. 1, 440: "Die Zusammensztellung dürfte jedoch sekundär sein, so daß einzelne Argumentreihen aus den Ausschußberatungen stammen können." - MBW 1068 er av Aurifaber (RsT62) overlevert som “Scriptum a Philippo Melanctone compositum in Vigilia nativitatis Mariae. Anno 1530.” (Linje 1f)
[1654] CR 1, 763-770; Förstemann II, 400-409
[1655] MBW Reg. 1, 441

som de lutherske fyrster skal ha antatt som sitt eget svar 07. september om kvelden.[1656] Det gjaldt å presisere hvor umulig det var for de lutherske stender å gå med på keiserens krav på dette området. Betenkningen er et profilert (slutt)oppgjør med privatmessen:

Ettersom motparten lærer at messen er en gjerning (werck) som kan "appliseres" på andre, døde og levende, og som når den er utført, fortjener nåde og timelig lykke for dem, er det ikke mulig for de lutherske stender å tillate at messelesningen blir gjenopptatt, da dette er åpenbar villfarelse (offentlicher irrthumb). Denne læren motsier Paulus' lære om rettferdighet ved troen uten vår gjerning. På basis av Hebr. 10,14 - "Una oblatione consummati sunt sancti" - avviser betenkningen at det finnes noe annet satisfaktorisk offer (opfer zcur satisfactio) enn Kristi lidelse. Og på basis av Kristi ord om å komme han i hu (1Kor. 11,24f) avviser betenkningen at messen er til nytte for de avdøde. Kristi død skal forkynnes, og kommunikantene skal formanes til å komme han i hu i tro. Ettersom det ikke er noen forskjell på prestenes og lekfolkets kommunion, er det å ha egne messer der prestene skal kommunisere for andres skyld, til anstøt og forvirring om prestetjenesten (confusio ministerii). Når Kristus i sakramentet gir oss alle den nye pakts goder, er det ikke et offer der vi gir Gud noe. Ettersom messekanon stadfester læren om "applikasjonen", og denne læren åpenbart er i strid med evangeliet, kan ikke de lutherske stender tillate at messekanon blir lest.

Melanchthons notat MBW 1068.2 har så nær berøring med betenkningen at den etter alt å dømme er et *forarbeid* til denne.[1657] Det er ikke plass til noe messeoffer ved sida av Kristi lidelse som det ene og tilstrekkelige offeret. Notatet tar i likhet med CA 24 og betenkningen om fem messeoppfatninger[1658] avstand fra den tanken (som Melanchthon mente å finne hos Thomas) at messen er et offer for de daglige synder.[1659] Sonofferet appliseres ved troen, ikke ved prestens utførte gjerning. Og troen virkes av Helligånden ved ordet om forlikelsen. Ihukommelsen av Kristus er å tro ordet, som en hører forkynt.[1660] Messen gagner altså ikke de døde, som ikke er til stede og hører. Kanon med sin applikasjonsforståelse kan ikke tåles (non est ferendus). Og messeoffertanken forutsetter et ubibelsk skille mellom lekfolkets og prestenes kommunion.

[1656] MBW 1069 er overlevert i Spalatins annaler (GA340) med innledningen “Am abend Nativitatis Marie, der reynen Junckfrawen, haben die evangelische Churfursten und fursten lassen antzeigen, auf diesem kayßerlichen reichstag zxu Augsburg im xxxten”; sml. MBW T 4/2, 661f, som argumenterer bestemt for at den tyske versjonen, som MBW gjengir, er eldre enn den latinske.

[1657] I likhet med Coelestin setter Bretschneider notatet i samband med bruddet i forhandlingene i fjortenmannsutvalget, mens Schirrmacher mener at det er skrevet om kvelden 07. september, sml. CR 2, 303; Schirrmacher, 291f.

[1658] MBW 981.3

[1659] Sml. Wisløff 1957, 151f; Pfnür 1970, 56-58. Wisløff 1983, 150f beklager det inntrykk som Melanchthon i CA 24 gir av romersk messeofferlære og mener at han kanskje "ville nøye seg med - i den vanskelige situasjon på riksdagen - å ta avstand fra et syn som neppe noen ville forsvare" (s. 151). For min del tror jeg heller at Melanchthon, som jo oppfattet dette som Thomas' syn, var opptatt av dette fordi han var overbevist om at det var representativt for den tenkning som førte til de mange kjøpe- og vinkelmesser, sml. Nb 9b,1-6; CA 24.22f; MBW 981.3.1; 1002.1.1.

[1660] "Meminisse est credere." MBW 1068,26

Er ovennevnte betenkning og notat kommentarer til CA 24, kan Melanchthons *betenkning om reformasjonsretten* (MBW 1070) sammen med MBW 1067.8 leses som kommentarer til CA 28. Betenkningen framstår som svar på spørsmål fra kurfyrsten. Var det rett å slutte seg til den evangelisk-lutherske lære og avskaffe misbruk uten at biskoper og prelater tillot og stadfestet dette? Eller skal de lutherske fyrster med rette kalles skismatikere? Var det rett av fyrstene å tillate reformer i menighetene og heller ikke tåle de gamle misbruk i klostre og stift[1661]?

Melanchthon mener at motparten argumenterer mot reformer som blir gjennomført uten biskopenes medvirkning, fordi de ikke kan angripe selve læren ("unser lahr"[1662]). De hevder at bare biskopene kan "ettwas ordnen oder anrichten"[1663] i kirken. Og når messen, munkeløftene osv. har vært praktisert så lenge, kan det ikke være feil. Lydighet er dessuten en overordnet verdi, og skisma må unngås. Mangler må tolereres for kjærlighetens skyld og slik at krig og opprør unngås. Til det er å si at enhver predikant må forkynne troen på Kristus, som Melanchthon kaller "das heuptstuk christlicher lahr"[1664]. Tidligere ble det ikke lært rett om Kristus, men i stedet forkynt egne gjerninger. Og nye, falske gudsdyrkelser med ordener, messer og helgendyrkelse kom inn. "Dise unzeheliche mißbreuch und unchristliche heydnische lahr sind die prediger auch schuldig gewesen zu straffen"[1665]. Predikantene står under samme ansvar som profeten Esekiel (sml. Esek. 3,18), og det andre bud forbyr urett lære. Det er nødvendig å ta til motmæle mot en rekke læreavvik som Melanchthon betegner som "offentliche blasphemiae"[1666]:

- at våre egne gjerninger gjør oss fromme for Gud
- at våre gjerninger kan gjøre fyllest for og ta bort synden
- at messen gjør alle dem fromme for Gud som den blir holdt for
- at klosterlivet er like med dåpen, tar bort synd og er fullkommenhetens stand
- at en skal påkalle helgenene
- at deres fortjenester forsoner Gud både med dem og med oss

Dertil kommer grove misbruk når det gjelder pavens og biskopenes regiment og liv.

Selv om biskopene har befaling om å lære og styre kirkene, har også predikantene et ordinært kall (ordinaria vocatio) og befaling om å lære kirkene. Og når "unsere prediger"[1667] har formant pave og biskoper til å se på misbruka, har disse begynt å forfølge læren. Predikantene har Guds bud og kan ikke vente på pave og biskoper. Kristus og apostlene ventet heller ikke på at Annas og Kaifas skulle tillate at evangeliet ble forkynt, men fulgte Guds vilje. I den ekstraordinære situasjonen som kirken er i, settes prekenembetet opp mot biskopene: "Also mussen die prediger alle thon, wie auch die apostel thetten Actuum 5, do yhn das predig ampt verbotten

[1661] Om stift, collegia canonicorum, se BS, 426 (Schm. Art. III.1 og n. 4).
[1662] MBW 1070,7
[1663] MBW 1070,11f
[1664] MBW 1070,31f
[1665] MBW 1070,44f
[1666] MBW 1070,62
[1667] MBW 1070,77

ward, sprachen, sie mußten [G]ott mehr gehorsam seyn, denn den menschen."[1668] Skismatikere var vel lutheranerne dersom motparten er kirken som ikke kan feile. Men etter Ef. 5,26 er *kirken* "alleyn die ienige, so [G]ottes wort haben vnd damitt gereyniget werden"[1669]. Kirken er overalt hvor Guds ord "recht getrieben vnd verstanden wirt"[1670], men ikke andre steder. Pave, biskoper, munker og prester er ikke kirken, selv om en del av dem ikke godtar villfarelsen, men har en rett tro og hører kirken til. Pave og biskoper oppfyller forutsigelsen om at Antikrist skal sitte i kirken med et mektig regiment (sml. 2Tess. 2,4). De er ikke kirken, men kirken har i mange hundre år måttet være under dem. Å refse Antikrists villfarelser er slett ikke skismatisk. De lutherske tror det samme som de kristne før dem har trodd, selv om undervisningen ikke alltid har vært like klar i alt.[1671] Kritikere som har representert de rette kristne, kan ha hatt en annen praksis enn de lutherske, f. eks. når det gjelder å ete kjøtt. Men "solch eusserlich ding ist nit nottig zu eynigkeit der kirchen, ia wenn mans nottig machen will, so musß man dagegen mit wort und werken fechten."[1672] Vi ser tankegangen i CA 7 i funksjon: Tro, lære og bekjennelse er identisk hos alle kristne til alle tider (satis est); menneskelige tradisjoner trenger ikke være de samme (nec necesse est).

Overfor anklagen om ulydighet mot pave og biskoper framholder Melanchthon at lydighet først og fremst skal vises mot Gud. Overfor den tanken at en må tåle misbruk av hensyn til de svake, framholder han at papistene ikke er slike svakttroende som Paulus krever at en bærer over med. Når pave og biskoper kjemper mot den rette læren, er de tvert om tyranner og gudsbespottere. Det er som å høre Gereon Sailer.[1673] Overfor advarselen om at konflikten kan føre til krig, framholder Melanchthon at det alltid har vært motstand mot Guds ord, og at Kristus har sagt at han ikke er kommet for å sende fred, men sverd. Det er som å høre Matthäus Alber og predikantene i Reutlingen.[1674] Evangeliet er en større verdi enn de jordiske riker. Striden står i grunnen om Kristi ære og den ene artikkel om syndenes forlatelse gjennom troen på Kristus, og ikke gjennom egne gjerninger og fortjeneste.

Altså er "die unsern"[1675] ikke skismatikere, men har Guds bud som byr å kritisere misbruk. De trenger ikke vente på pave og biskoper, især ikke når pave og biskoper fordømmer og forfølger læren. Både predikanter og folk står under Guds befaling om å høre på Kristus. "Hunc audite" (Matt. 17,5 parr.). Enhver er derfor pliktig til å følge evangeliet uten å vente på pave og biskoper. De lutherske fyrstene

[1668] MBW 1070,9-11
[1669] MBW 1070,97f
[1670] MBW 1070,99. Melanchthon skrev først "recht geleret wirt [eller: wirdt]", men strøk dette (note i MBW).
[1671] "Also ob wir schon des Antichrists yrthumb straffen, sind wir darumb nit von der kirchen gefallen, denn wir halden eben dasselbig, welches die rechten christen, so unter seyner tyranney gelebet, gehalden haben, ob sie woll in ettlichen stuken so claren bericht nit gehabt haben. Denn das muß man auch zulassen, das rechte christen mangel und gebrechen haben khonnen und betten mussen: "Et dimitte nobis delicta nostra."" MBW 1070,107-113
[1672] MWA 1070,119-121
[1673] Sml. CR 2, 296: "At Papisti nostri non sunt infirmi, sed potius coeci; dimittendi igitur sunt."
[1674] Sml. Gußmann I, 1, 317.
[1675] MBW 1070,165

har heller ikke opptrådt skismatisk. De kan ikke forfølge predikantene når de er enige med dem i læren. Om de ikke var enige, kunne de likevel ikke gå tyrannisk fram mot dem. Selv om keiseren og andre myndigheter krever forfølgelse av den evangeliske læren, har fyrstene ingen plikt til å etterkomme det. Jonatan ville ikke drepe David (1Sam. 19-20). Obadja forsørget hundre profeter i skjul (1Kong. 19,4.13).

Ekklesiologien i betenkningen er den samme som i MBW 1067.8, som ser ut til å være et umiddelbart *forarbeid*. Predikantene skal forkynne Kristus, og det å forkynne rett er den høgste gudsdyrkelse. Men de må også refse falsk gudsdyrkelse. De har et rett kall (iusta vocatio) og kan ikke vente på at verden skal gi dem det (donec mundus conferret). Å imøtegå påstanden om at motparten er kirken, som ikke kan ta feil, er lett. I Ef. 5 lærer Paulus "at bare de er kirken, som har Guds ord og blir renset ved det."[1676] Men selv om pavedømmet er antikristelig, er det mennesker som er under paven, men kjemper mot pavedømmet og er kirken. Selv om disse og lutheranerne har ulike ytre skikker, består den kirkelige enheten mellom dem.[1677] Men papistenes villfarelser er uforenlige med troen.[1678] "Da våre altså har fulgt Kristi bud, kan de ikke anklages for å være skismatikere."[1679] Det er Melanchthons konklusjon om de lutherske lærere. Likeså må folket ta imot læren og avskaffe misbruk. Og fyrstene som har forsvart evangeliets lære (evangelii doctrina), har gjort sin plikt og med rette latt være å adlyde keiserens edikt. Heller ikke de kan anklages for å være skismatikere. Verken lærere, folk eller fyrster har handlet vilkårlig, men de har vært drevet av ordets autoritet til å handle, lære og avskaffe misbruk.

Som en skjønner, har Melanchthon måttet *revidere* mye av sin egen tankegang og tilnærming til konflikten. Han er kommet mer på linje med *Jonas*, som i en betenkning 13(?). september advarer alvorlig mot å godta motpartens krav.[1680] Jonas forklarer *skiftet i den kursachsiske politikken* med at den romersk-katolske motparten har avslørt seg som fiender av læren og evangeliet. Så langt har lutheranerne holdt seg til Rom. 12,18, "So viell es müglich, lebt mytt allen menschen In friede". Men nå må de ta seg i vare for fariseernes surdeig, "nytt allein Ir falsche lare, sonder alle Ir heuchelwortt" (sml. Lk 12,1). Papistene er å sammenlikne med de falske brødre i Galatia, som var kommet for å lure på de kristnes frihet (sml. Gal. 2). Som Torg. A 1 (Melanchthon?)[1681], predikantene i Reutlingen[1682] og Sailer[1683] viser også Jonas til eksemplet med Titus, som Paulus ikke ville la omskjære nettopp for å hevde evangeliets sannhet og den kristne frihet. Motstanderne vil ikke bare oppnå consensus mellom partene, men at lutheranerne tilbakekaller sin evangeliske lære (revocatio). Når de romerske vil undertrykke reformasjonen i egne territorier, viser

---

[1676] "eos tantum esse ecclesiam, qui verbum [D]ei habent et eo purificantur." MBW 1067 (Vollständige Fassung), linje 152f
[1677] "Neque diversitas externorum nos abfellig von inen macht, quia talia non sunt de necessitate unitatis ecclesiae." Ibid., linje 156f
[1678] "sed papistarum errores non sunt eiusmodi, qui cum fide possint stare." Ibid., linje 160f
[1679] "Cum igitur nostri secuti sint mandatum Christi, non possunt pro schismaticis accusari." Ibid., linje 166f
[1680] Förstemann II, 423-428 / CR 2, 368-371 (nr. 901)
[1681] Sml. MBW 883, 127-132.
[1682] Gußmann I, 1, 318
[1683] CR 2, 296

det at en ikke kan fortsette med mild tilnærming.[1684] I samme retning som Jonas trekker også Spalatin i sin betenkning 14. august.[1685]

2.6.4. Motvilje mot totalt brudd med biskopene

En umulig syntese?

MBW 1078 fra 17. september *må regnes som den siste betenkningen som foreligger fra Melanchthon og kurfyrstens teologgruppe i Augsburg*.[1686] Og den stadfester inntrykket av mistillit til motparten. Det er viktig å unngå å bli tolket slik at en stilltiende tilbakekaller noe av sin lære. En må heller ikke gi inntrykk av at det er gjort "einen friede und einigkeit" med motparten basert på enighet om en del artikler samtidig som det er uenighet om andre. Dette har stor *ekklesiologisk* relevans. Dersom de lutherske holdt de romerske for brødre, ville det innebære at en nedskrev betydningen av de artikler det var uenighet om, og styrket motparten i deres villfarelse.[1687] Derimot kan fyrstene uten at det vekker anstøt, forhandle om ytre, legemlig fred som mellom jøder og kristne. "Denn mit dieser handlung macht man sich nicht brueder, sondern wirdt offentlich ausgedruckt, welcher artickel wir nicht einig."[1688] En hadde heller ikke inngått brorskap med zwinglianerne i Marburg i 1529. Stendene må tåle at deres predikanter taler mot hverandre. Betenkningen går imot å søke ordinasjon og stadfestelse av prestekall hos biskopene fordi de motarbeider læren og forfølger evangeliske prester. Men dersom biskopene erklærer at de vil stadfeste kallet av prester som forkynner "unser leer"[1689], stiller saken seg annerledes. Jurisdiksjon i ekteskapssaker og "der pfaffen obedientia"[1690] er helt og holdent verdslige, borgerlige ting (res politicae), som biskopene etter menneskelig ordning kan beholde. Det er heller ikke noe problem om biskopene utøver en viss justis i kriminalsaker. Ved å gå med på dette styrker en ikke biskopenes tyranni, men demmer opp for påstander om at lutheranerne er skismatikere. Dermed har en igjen holdt seg til Rom. 12,18: "Quantum in vobis est cum omnibus hominibus pacem habentes."[1691] Som Sakarias var undersått under Kaifas, kan en gi biskopene det som

---

[1684] "das man biszher gelinde gehandelt, habenn wir In liebe getan In hoffnüng des fridens, Nun merken wir aber ausz allen vmbstenden vnd vilen antzeigungen, das sie disse lare sonst Im gantzen reiche, wo sie noch nytt angenomen, zu dempfen vnnd vnter zu dru(e)cken gedenckenn, vnnd alle Ir anschlege do hyn gehen, dysse lere zu schandenn zu machenn vnnd zuuorvnglimpfenn." Förstemann II, 424f

[1685] Förstemann II, 428-431; sml. I. Höß 1989[2], 352f.

[1686] Mens MBW Reg. 1 (utg. 1977), s. 445, holder latinsk versjon for å være original, har tekstbindet (utg. 2007) kommet til at den tyske versjonen åpenbart er mer opprinnelig (T 4/2, 694).

[1687] Som artikler det er uenighet om, nevner betenkningen uttrykkelig: "de iustificatione, de merito, de traditionibus humanis, de confessione, de satisfactionibus, de votis, de potestate episcoporum, de utraque specie, de missa, de coniugio, de invocatione sanctorum, de unitate ecclesiae", MBW 1078,30-33

[1688] Ibid., linje 23f

[1689] MBW 1078,67f

[1690] MBW 1078,73f

[1691] MBW 1078,87f

tilkommer dem etter verdslig rett, uten at det betyr at en samtykker i deres lære, eller at en hilser dem velkommen (sml. 2Jh v. 10).

Slik jeg forstår Jonas' og Melanchthons linje, løper de sammen i denne betenkningen. *Jonas' sterke advarsel mot å la seg fange*[1692], reflekteres av den tydelige læremessige avgrensningen. *Melanchthons lidenskapelige kamp mot ytre brudd*, viser seg i viljen til å gi biskopene maksimalt innenfor det minimale. Resultatet er organisatorisk uklart. Men betenkningen kombinerer avvisningen av motpartens lære med motviljen mot å kutte alle band til biskopene. *Selv om de lutherske og de romerske ser på hverandre som heretikere og ikke som kristne brødre, skal de bevare mest mulig av det rettslige fellesskapet. Slik skal lutheranerne unngå å bli stemplet som skismatikere.*

2.6.5. Apologien for CA

Å gå inn i forliksforhandlinger og å skrive en apologi for CA er to strategier som begge svarer på Confutatio.[1693] I prinsippet utelukker de ikke hverandre. Apologien kan forstås som (forsinkede?) premisser for, kommentar til og alternativ til forhandlinger. Så lenge utvalgsforhandlingene pågikk, var det neppe særlig framdrift i arbeidet med Melanchthons apologi.[1694] Men 29. august ble det bestemt at den skulle ferdigstilles for å bli gitt til keiseren.[1695] 19. september kan Melanchthon fortelle Camerarius at han har arbeidd med den.[1696] I et brev til den keiserlige predikanten Aegidius (samme dag?) forutskikker Melanchthon den bemerkningen at apologien *vil være nokså mye hardere* (aliquanto asperior) *enn CA*, når de lutherske ikke kan bli møtt med rimelighet.[1697] Dette bekrefter bildet av at Melanchthon i september har et langt mer negativt syn på motparten enn tidligere. 22. september avslo keiseren å ta imot apologien for den lutherske bekjennelsen. Hvordan teksten så ut på dette stadiet, vet vi ikke sikkert. Men vi kan studere flere stadier av apologien.[1698]

[1692] Sml. også CR 2, 305f. Sml. Maurer KR, 250f.

[1693] Sml. Peters 2000, 180ff.

[1694] 18. august skriver rådet i Nürnberg til sine riksdagsrepresentanter at de er kjent med at Melanchthon og andre teologer forbereder et mulig svar på Confutatio, og de oversender Osianders apologi ("diser unnser prediger verzaichnus"), Peters 1997, 12f. Melanchthon fikk straks denne i hende, CR 2, 289. Osianders apologi: OGA 4, 125-134 (nr. 147). Heller ikke Osiander var til stede da Confutatio ble lest opp, Peters 1997, 83.

[1695] Peters 1997, 15

[1696] MBW 1079.2

[1697] MBW 1081.1 (Fassung des ausgegangenen Briefes)

[1698] Litterærkritisk og teksthistorisk skiller Christian Peters mellom tre stadier for den *latinske* apologiteksten i Augsburg: De er representert av den såkalte "Grundschrift Spalatins" fra tidsrommet 13.-15. august (og nærmest sammenfallende med det som er trykt med fete typer i CR 27, 275-316 / den nedre rubrikken i BS; sml. Peters 1997, 57f), utvidet i Wolfenbüttel-handskriftet fra ultimo august - medio september (CR 27, 275-316; sml. Peters 1997, 54ff) og endelig Dresden-handskriftet (Peters 1997, 507-544), som konstaterer at utvalgsforhandlingene strandet. I denne siste form kan skriftet ha blitt tilbudt keiseren 22. september (sml. Peters i ISCA, 107-112.125), dagen før kurfyrst Johann brøt opp fra riksdagsbyen. Alt i Augsburg forelå også en *tysk* versjon (CR 27, 315-378). Selv om Melanchthon stod i spissen, kan det regnes som sikkert at Jonas, Spalatin og Brenz medvirket til arbeidet med Apologien i den form den fikk i september 1530. Det er Peters' konklusjon, Peters 1997, 46. Om visse likheter med Osianders apologi se Peters 1997, 84.

Apologien, som motsatt av CA, bruker langt større plass på *lærebekjennelsen* enn på reformforsvaret, er et vitnemål om at da Melanchthon motvillig gav opp forlikskonseptet, var det ikke bare etter motstand fra Luther og stendene, eller fra kolleger som Jonas, Spalatin og Schnepf. *Melanchthon måtte ta inn over seg den læremessige ulikheten, og da han gjorde det, fant bruddet gjenklang i hans egen kristendomsforståelse.* Ellers hadde han ikke kunnet skrive Apologien.

Til belysning av Melanchthons og de lutherske fyrsters endrede holdning til forliksforhandlinger, skal vi her bare se på *forsvaret for art. 28*.

De lutherske vil ikke røre ved biskopenes verdslige makt. De er opptatt av den åndelige makt og biskopenes kirkelige embete, som disse forsømmer. De lutherske har også så langt som mulig villet støtte den kirkelige orden og biskopenes kirkestyre.[1699] Når skismaet like fullt er et faktum, er det viktig for Apol. å få sagt at årsaken ikke ligger hos lutheranerne, men hos motparten, som har fordømt Luthers lære og holdt hardt på urimelige krav om å godta kirkens bestemmelser.

Ifølge evangeliet er den kirkelige makt oppdraget å forkynne evangeliet, forvalte sakramentene og forlate og fastholde synder. Dette kalles dels potestas ordinis, dels potestas iurisdictionis (kirketukten / nøklemakten). Men der finnes *ingen kirkelig myndighet til å gi lover og innstifte nye dyrkelser* (potestas condendi leges et nouos cultus). Motparten mener at en slik makt følger av potestas iurisdictionis. Men den jurisdiksjon evangeliet gir, er uløselig knyttet til evangeliet selv.[1700] Den er altså verken tyrannisk (sine certa lege) eller kongelig (supra legem). Det er viktig å motarbeide forestillingen om potestas condendi nouos cultus et leges, som fordunkler læren om nåden og trosrettferdigheten.

Sammenliknet med brevvekslingen med Luther i juli har Melanchthon nå nådd en viss klarhet og presisert tankegangen i CA 28 uten å gi noe etter. *Han har nærmet seg Luther, men spenningen er ikke helt opphevet.* Det ser vi når det er tale om ordningsmyndighet i kirken:

I tillegg til den makt evangeliet gir, har de lutherske i CA godtatt at biskopene beholder myndighet til å fastsette ordninger i kirken. Det gjelder gudstjenestetider og liturgi. Men ikke påbud om fastedager, sølibat og liknende. Gudstjenesteordninger må verken settes på lik linje med å holde Guds bud eller ta troens plass. Det samme gjelder religiøse øvelser som den enkelte kan velge[1701]:

> "Men å innstifte en slik gjerning, forplikte samvittighetene og gjøre den til noe frelsesnødvendig, det er beint fram å friste Gud, som Peter sier [sml. Apg. 15,10]

[1699] Ofte har de bevitnet at de "ecclesiastica(m) politiam et gradus in ecclesia magnopere probare et quantum in nobis est conseruare cupere. Non detrectamus autoritatem Episcopor(um), modo non cogant facere contra mandata Dej." Peters 1997, 541

[1700] "Nam scriptura concedit, vt iurisdictionem exerceant, vt soluant, vt ligent, non ex nouis legibus, sed ex ipso euangelio." Peters 1997, 541

[1701] TT: "Nu mag einer selbs ein vbung furnehmen, die Ihm gefeltt, als fasten, lesen, ader der gleichen", CR 27, 374.

og strir mot den kristne friheten, som lærer at vi blir rettferdiggjort for intet ved troen på Kristus, og ikke av noen gjerninger som vi gjør."[1702]

Her er motsetningen til Confutatio skarp: "Motstanderne anklager heftig denne læren om den kristne friheten, men de vet at de kommer med disse ukvemsorda, ikke mot oss, men mot Guds ord. For dersom de mener at slike gjerninger er dyrkelser som er nødvendig til kristen rettferdighet, blir rettferdigheten av troen og nåden rett ut sagt fordunklet."[1703]

Revolusjonære er de lutherske ikke. Men de krever at tradisjonene handheves med rimelighet.[1704] De opprettholder tilbudet om å forklare seg nærmere.[1705]

Melanchthon, som omsider fikk en kopi av Confutatio, arbeidde videre med forsvarsskriftet. Han har som mål å gi en utførlig og nyttig framstilling av de hovedspørsmål konflikten gjelder.[1706] Målgruppen er "alle gode og kloke menn" (omnes boni ac prudentes viri).[1707] Men stoffet vokser mellom hendene på han, og utgivelsen tar tid.[1708] Den første latinske trykkutgaven (i kvartformat) kom i Wittenberg i april/mai 1531.[1709] Melanchthon var imidlertid ikke tilfreds med teksten, og nye revisjoner førte til en ny utgave i september 1531 (i oktavformat).[1710]

[1702] "Sed instituere tale opus et obligare conscientias et efficere rem necessariam ad salutem, hoc plane est, sicut Petrus inquit, tentare Deum [sml. Apg. 15,10] et repugnat christianae libertati, quae docet, quod gratis iustificemur per fidem in Christum et non ex vllis nostris operibus." Peters 1997, 542

[1703] "Aduersarij vehementer criminantur hanc doctrinam libertatis christianae, sed sciant se haec conuicia non nobis, sed verbo Dei dicere. Nam, si putentur talia opera esse necessarij cultus ad iusticiam christianam, prorsus obscuratur iusticia fidei et gratiae." Peters 1997, 543

[1704]"Itaq(ue) necesse est in ecclesijs doceri hanc 'epieikeian' traditionum humanarum." Peters 1997, 543. Til Aristoteles' tolkning av επιεικεια se hans nikomakiske etikk, 5.10.

[1705] Sml. Peters 1997, 544.

[1706] 12. november skriver Melanchthon til Veit Dietrich at han utformer Apologien på nytt. "… Apologiam, quam nunc recudo et ornare studeo et explicabo ibi controversias praecipuas integras. Quod erit, ut spero utile." MBW 1099,9f. Og samme dag til Camerarius: "Totus sum in Apologia recudenda et ornabo eam diligenter, quantum decere videbitur, et complectar nostras controversias et integras exponam, quod erit utile, ut spero." MBW 1098,29-31. Ved årsskiftet finner vi han også i fullt arbeid med artikkelen om rettferdiggjørelsen: "Omnino valde multum laboris sustineo in Apologia in loco iustificationis, quem cupio utiliter explicare." MBW 1111,21f (til Camerarius 01. januar 1531). Sml. også MBW 1110.4.

[1707] Sml. MBW 1103.2-3 (fortale til CA og Apol., skrevet oktober/november 1530).

[1708] Sml. Melanchthon 19. februar 1531 til Spalatin: "Apologia nondum absoluta est, crescit enim inter scribendum. Mittam, cum fuerit absoluta." MBW 1130,17-19 (disse setningene er overlevert i bare ett av de mange handskriftene, Hb92). Likeså forteller han Camerarius om framdriften, og nå heter det "min Apologi": "Apologia mea nondum absoluta est, crescit enim opus inter scribendum." MBW 1134,16f

[1709] Sml. MBW 1151.4 (Melanchthon 12. mai 1531 (så MBW) til Brenz); 1152.5 (Melanchthon 12. mai (så MBW) til Camerarius); 1154 (Melanchthon mai 1531 til Bucer). BS bringer denne utgaven i venstre kolonne.

[1710] Trykt i CR 27. - Sml. Melanchthon 14. september 1531 til markgrev Georg: "Ich sende e. f. g. die Apologia, newlich wider ausgangen und gebessert, darinn ich mit vleys die nutzlichsten hendel als de iustificatione und de poenitentia und de missa gehandelt habe." MBW 1186,51-54; 29. september til Justus Menius: "Mea Apologia renata est et melior facta in loco iustificationis. Quam lege et scribe tuum mihi iudicium, cum legeris." MBW 1191,7-9 – Se også Scheible 1998, 83.

2.6.6. Brevveksling Melanchthon - Luther september 1530

Melanchthon ser ikke ut til å ha villet involvere Luther direkte i arbeidet med Apologien. Skjønt han bemerker at han gjerne skulle ha hatt tettere kontakt med Luther.[1711] Melanchthon er opptatt av kritikken fra nürnbergerne og andre som ikke ville ha biskopenes jurisdiksjon. Han mener at kritikken er usaklig og beror på at de er mer opptatt av frihet fra biskopene enn av å sikre evangeliets frie løp. "Jeg har hittil ikke oppgitt eller forkastet noen artikkel som gjelder læren. De ergrer seg bare over politiske ting, som det ikke er opp til oss å ta fra biskopene."[1712] Stilt overfor kravet om å oppgi de kirkelige reformer virker det på Melanchthon som Nürnberg, Hessen og Braunschweig-Lüneburg-Celle er tilbøyelig til å gå i allianse med sveitserne, mens Kursachsen søker en ærlig fred, uten å strekke kompromissgrensen lengre enn de hadde gjort.[1713]

Luther ber i første omgang Melanchthon om ikke å ta seg nær av kritikken. Det er noen som ikke riktig forstår den jurisdiksjon som er gitt biskopene tilbake, og ikke tenker på de gitte omstendigheter.[1714] Noen dager senere, etter å ha møtt kurprins Johann Friedrich, som var på gjennomreise fra riksdagen, øser han ut sin anerkjennelse av Melanchthon og de andre.[1715] Luther håper at kollegene snarest kommer seg fra Augsburg. Han ønsket ikke å følge med kurprinsen på heimveg, men vil vente på kollegene og "tørke svetten" av dem etter det badet de har vært gjennom.[1716] Han håper og ber om at de "ikke må bli forvirret av de nærværende tings utseende og skikkelse"[1717]. Det er altså ikke situasjonen slik den ser ut for den menneskelige beregning som er avgjørende, men det er hva den Allmektige vil gjøre.

Men klagene over kurfyrstens forhandlere, og særlig over Melanchthon, når også Luther på Veste Coburg.[1718] Og selv om han tar dem i forsvar, kan han 20. september ikke helt skjule mistanken om at det kan være noe berettiget i kritikken: "jeg håper at dere ikke skjuler noe for meg som hører til saken."[1719] Han sier seg imidlertid viss på "at dere ikke har oppgitt noe dersom det ikke kunne skje med bekjennelsen i behold og uten å krenke evangeliet"[1720]. Den kursachsiske linjen, som Luther selv har stilt seg bak, har vært å tilby å tåle og gjøre alt det samvittigheten og

---

[1711] Sml. MBW 1073.1 (10. (så MBW) september til Luther).
[1712] "Ego nullum adhuc articulum deserui aut abieci, qui ad doctrinam pertineat. Tantum stomachantur de politicis rebus, quas non est nostrum eripere episcopis." MBW 1058,13-15 (01. september)
[1713] MBW 1073.2-3
[1714] MBW 1075.4 (11. september)
[1715] "Tu vide, ut memineris, te esse unum illorum, qui vocantur Lot in Sodomis, quorum animas cruciant isti nephandis operibus die et nocte. Verum sequitur: Novit Dominus iustos eripere a tentatione. Christum confessi estis, pacem obtulistis, Caesari obedistis, iniurias tolerastis, blasphemiis saturati estis nec malum pro malo reddidistis. Summa, opus sanctum Dei, ut sanctos decet, digne tractastis. Laetamini etiam aliquando in Domino et exultate iusti, Satis diu tristati estis in mundo. Respicite et levate capita vestra. Appropinquat redemptio vestra. Ego canonisabo vos ut fidelia membra Christi. Et quid amplius quaeritis gloriae?" MBW 1077,17-26 (15. september til Melanchthon)
[1716] MBW 1077,35-37
[1717] "ne specie et facie ista rerum praesentium turbemini", MBW 1077,38f.
[1718] Sml. MBW 1082,2-4 (20. september til Melanchthon)
[1719] "nec spero, quod me aliquid celetis, si ad rem pertinet." MBW 1082,10f
[1720] "quod nisi salva Confessione et excepto euangelio nihil sitis concessuri." MBW 1082,11f

evangeliet tillater. Men er Melanchthon blitt overrumplet av maktbruk og bedrag? Luther ber om å bli ajourført, men dette siste brevet nådde ikke Melanchthon før kurfyrsten og hans følge brøt opp fra Augsburg 23. september.

2.6.7. Mellom Roma og Strassburg

De siste ukene Melanchthon var i Augsburg innevarslet en viss oppmyking av forholdet til Strassburg og byens framstående teolog Martin Bucer (1491-1551).[1721] Bucer var kommet til Augsburg 23. juni og hadde gått i gang med å utarbeide det som ble Confessio Tetrapolitana (CT), fra 26. juni i samarbeid med kollegaen Wolfgang Capito (1487-1541). De to holdt seg skjult i Augsburg.[1722] 30. juni kom representanter for de fire byene Strassburg, Konstanz, Memmingen og Lindau overens om bekjennelsen.[1723] Nattverdartikkelen i den framlagte teksten skulle forkortes.[1724] Lørdag 09. juli, to uker etter opplesningen av CA, ble CT overlevert Balthasar Merklin, visekansler hos keiser Karl.

Først 14. juli fikk Melanchthon vite sikkert at Capito og Bucer var i Augsburg.[1725] Han stilte seg reservert til deres ønske om å samtale.[1726] Det lyktes landgrev Philipp å få til et møte mellom Bucer og den kursachsiske seniorkansler Brück.[1727] Omsider lyktes det også for Bucer gjennom Rhegius, den augsburgske stadslegen Gereon Sailer og ikke minst den modige evangeliske adelsdamen Argula von Grumbach[1728] å få et *møte med Melanchthon*.[1729] Melanchthon mente at Bucer måtte redegjøre skriftlig overfor Luther for sin nattverdoppfatning. 25. august skrev Melanchthon til Luther: "Bucer skriver til deg om Herrens nattverd og vil gå over til vår mening. Han mener

---

[1721] Köhler 1953, 220ff, er delvis foreldet, især etter det kritiske arbeidet som MBW bygger på.

[1722] 12. juli skrev Capito heim at de to ennå ikke hadde fått lov av sine herrer å vise seg offentlig. Sml. WAB 5, 467 n. 3.

[1723] Også Ulm, Biberach, Isny, Kempten, Heilbronn, Frankfurt og Weissenburg er nevnt som deltakere ved konferansen. BDS 3, 21 note 37

[1724] Sml. Bucers kommentar i forklaring for rådet i Zürich oktober 1530, BDS 3, 395,10-21.

[1725] MBW 971.2

[1726] MBW 972; sml. 980; 987; 988.

[1727] Møtet har funnet sted atskillig tidligere enn Köhler 1953, 220 antyder, kanskje 24. juli, sml. MBW Reg. 1, 412.

[1728] Argula von Grumbach, f. von Stauff (1492-1554?(ca. 1568?)), nedstammet fra den eldste bayerske adel og var gift med den frankiske adelsmannen Friedrich von Grumbach (d. 1529 eller1530). Som overbevist lutheraner tok fruen offentlig kampen opp (under navnet Argula von Stauff) mot undertrykkelsen av evangelisk kristendom. Som følge av dette mistet mannen sitt godt lønnede embete hos Bayern-hertugene, og han overlot til hustruen og firebarnsmoren å styre flere gjeldbundne gods. Hun besøkte Luther på Veste Coburg en av de første dagene i juni 1530 (MBW 920,2f; WAB 5, 348 nr. 1582,10f; MBW 922,10ff) og var i Augsburg under riksdagen (WAB 5, 536 nr. 1676,11f). 1533 ble hun gift med en protestantisk greve av Schlick, men han døde etter halvannet år. Det er uklart om Argula, slik tradisjonen sier, døde 1554, eller om hun er identisk med fru von Köfering, en gammel "Staufferin", som 1563 ble arrestert anklaget for å undergrave den romersk-katolske kirke. Sml. BBKL 2 (1990), 370-373 (internettversjon 16.09.2001); Radermacher 2003.

[1729] Liebmann 1980 mener at ved sida av Brenz og Sailer har først og fremst Rhegius stått bak møtet. Köhler 1953, 222 tillegger fru Argula (som 1529 hadde sendt sin eldste sønn til Wittenberg, der han som student bodde hos Melanchthon (sml. WAB 5, 348 nr. 1582 n. 5; Radermacher 2003, 20)) større innflytelse og siterer Bucer: "Zuletzt har fraw Argula von Staufen bey Philippo erlangt ein stund zum gesprech." (brevutkast i Stadtarchiv Straßburg; Kôhler ibid., n. 1)

at Kristi legeme ikke er i brødet, men at det framstiller seg med brødet etter den pakt som er kunngjort. Det er summen. Jeg har skrevet teser for han, men han sendte selv etter en bestemt beslutning sine teser."[1730]

Tesene[1731] som Melanchthon skrev "[e]tter hans egen munn"[1732], plasserer Bucers syn *mellom Luthers og Zwinglis*. Bucer benekter at Kristi legeme er localiter i brødet, men hevder at det i sannhet er til stede og rekkes til den troende, men ikke til den vantro. Bucer saknet i disse tesene en presisering av at Kristi legeme etter hans syn blir mottatt *utelukkende av sjelen ved troen*.[1733] Derfor skrev han - sammen med et noe høgstemt brev til Luther - sine egne teser, som Melanchthon lovte å formidle til Veste Coburg.[1734] Her kan Bucer fortelle at han ved lesning av Oekolampads "Quid de eucharistia veteres tum Graeci, tum Latini senserint, dialogus" ("En samtale om hva de gamle, både grekere og latinere, mente om evkaristien", 1530) er kommet til at det ikke er noe skille mellom Strassburgs og Luthers lære om Kristi nærvær i nattverden, men at en har snakket forbi hverandre. Kunne enigheten (sancta concordia) gjenopprettes, ville det også komme den evangeliske bevegelsen i Frankrike til gode, mens innbyrdes uenighet er en stor hindring. Bucer ser for seg en samling av lutherske, sveitsiske og sørtyske kirker.[1735]

Dagen etter (26. august) sendte Melanchthon til Dietrich de tesene han selv hadde stilt opp for Bucer, og bad han vise dem til Luther. Etter Melanchthons oppfatning var det dårlig samsvar mellom disse og de tesene Bucer selv hadde skrevet.[1736] Og 01. september gir han uttrykk for at han ikke tror Bucers iver for å komme til enighet er oppriktig, men mistenker at Bucer blir brukt av dem som alltid har prøvd å knytte Kursachsen og Strassburg sammen (les: først og fremst Philipp av Hessen).

11. september kommenterer Luther saken slik:

> "Jeg vil ikke svare Martin Bucer noe. Vit at jeg hater deres bedrag og list, de behager meg ikke. Slik har de hittil ikke lært, og dog vil de ikke erkjenne det eller gjøre bot, men vedblir å påstå at det ikke har vært uenighet mellom oss, nemlig at vi skulle innrømme at de har lært rett, og at vi virkelig har kjempet

[1730] "Bucerus scribit tibi περι δειπνου κυριακου et vult accedere ad nostram sententiam. Sentit adesse corpus Christi non in pane, sed ex pacto se sistere proposito pane. Haec summa est. Scripsi ei propositiones, sed ipse certo consilio misit suas propositiones." MBW 1040,11-14
[1731] MBW 1039
[1732] "De ipsius ore", MBW 1045,6f (Melanchthon 26. august til Dietrich)
[1733] WAB 5, 567; Köhler 1953, 223
[1734] WAB 5, 566-572 nr. 1696 (Bucer 25. aug. til Luther); tesene s. 570f; sml. bd. 12, 126-131.
[1735] Til det siste se WAB 12, 131. Sml. ellers Köhler 1953, 223ff.
[1736] "Omnino non videntur mihi quadrare proposiciones illae, quas misit, ad has, quas ego scripsi de ipsius sentencia." MBW 1045,9f. Som Melanchthon uttrykker det i en betenkning, som MBW setter i samband med Bucers teser 25. august, mener han at Bucer setter opp snarer for lutheranerne ved å si at det er enighet mellom dem og strassburgerne. Bucer mener, sier Melanchthon, at Kristi legeme er til stede "non realiter, sed obiective", MBW 1044,18, "contemplatione fidei, hoc est imaginatione", ibid., linje 3f.

> feil eller heller har vært gale. Slik legger djevelen feller for vår bekjennelse fra alle kanter når han ikke kan vinne over sannheten med vold."[1737]

I slutten av september ble Luther imidlertid oppsøkt av Bucer på Veste Coburg. De to drøftet i to dager muligheten av å komme til enighet. Luther fastholdt manducatio oralis og manducatio impiorum. Bucer gav ikke opp troen på at det var mulig for sørtyskerne og sveitserne å formulere nattverdforståelsen slik at Luther kunne godta det, og Luther fattet håp om at de reelt kunne slutte seg til hans lære.[1738]

En kort betenkning som reflekterer *Melanchthons egen usikkerhet om den lutherske konsubstanslæren*, er i MBW datert til juli-august 1530.[1739] Denne dateringen er basert blant annet på den innholdsmessige nærheten til betenkningen for kardinal Albrecht[1740]. Problemstillingen i betenkningen er denne: Om motparten oppgir applikasjons- og meritumforestillingene, dvs. at prestens offer erverver syndsforlatelse for levende og døde (sml. 2.5.5. om Vehus 24. august i seksmannsutvalget[1741]), men vil holde oppe daglige privatmesser som takkehandlinger, hvordan skal en effektivt argumentere mot det? Kan ikke motparten vise til analogier både i gammeltestamentlig kult og i oldkirken? Irenaeus og Augustin, for eksempel, mener at nattverden kan holdes både til trøst og til takk. Melanchthon oppfatter en slik argumentasjon som vikarierende og spissfindig. Men han synes å tenke at så lenge en holder fast ved enten transsubstantiasjonslæren, som de romerske, eller konsubstanslæren[1742], som Luther, er det vanskelig å være uenig i resonnementet. Det skal gode grunner til for å si nei til å ære og frambære Kristus i brødet dersom han er innesluttet i det.[1743] For nå å komme bort både fra oppfatningen av messen som offer for levende og døde og fra oppfatningen av den som en takkehandling som også presten kan utføre alene, og å komme fram til den tredje oppfatningen i betenkningen til Albrecht, nemlig om nattverden som sakramentalt måltid, foreslår han å løsne opp tesen om at Kristi legeme og blod er i elementene.[1744] Dette er et radikalt løsningsforslag, og originalmanuskriptet skal ha havnet hos Brenz.[1745] Kanskje kom det ikke lengre. Å framheve Kristi nærvær i måltidet og nedtone elementene likner unektelig på Martin Bucers tankegang. Sammen med

---

[1737] "Martino Bucero nihil respondeo, nosti, οτι εγω μισω τας κυβειας και πανουργιας αυτων, ουκ αρεσκουσι μοι αυτοι. Sic non docuerunt hactenus, nec tamen agnoscere aut poenitere volunt, quin pergunt asserere non fuisse inter nos dissensionem, scilicet ut nos confiteamur eos recte docuisse, nos vero falso pugnasse vel potius insaniisse. Sic diabolus undique nostrae Confessioni insidiatur, quando vi nihil potest, veritate superatus." MBW 1075,16-21 (1075.2)

[1738] Sml. Köhler 1953, 233-235.

[1739] MBW 1003a; til dateringen sml. MBW 9 "Addenda und Konkordanzen", 94.

[1740] MBW 1002; sml. ovenfor 2.5.3.

[1741] Sml. n. 1534.

[1742] Denne betegnelsen for det lutherske synet oppstod på reformert hold (Pelikan, Tradition 4, 201).

[1743] "Si est inclusus Christus pani, cur non ibi adorandus est, cur non offerendus?" MBW 1003a,17f

[1744] "Si tolleretis coniunctionem corporis cum pane, tota causa esset illustrior et haberetis grande fundamentum contra tenues argutias, quas nunc comminiscuntur adversarii", ibid., linje 15-17.

[1745] Den eksisterende avskriften har denne påtegningen: "Ex autographo D. Philippi Melanthonis descriptum, reperto inter epistolas Philippicas ad Brentium scriptas", MBW T 4/1, 488

elementene brød og vin som tegn gis Kristi legeme og blod til de sanne disiplene.[1746] Dette kan sies å være en spiritualistisk konsubstansoppfatning. Etter min oppfatning representerer da betenkningen ikke bare et ønske om å inkludere Strassburg - men ikke zwinglianerne -, men også å gi Strassburgs sakramentteologiske mellomposisjon innflytelse. Men er det virkelig en posisjon "i midten"?

Bucer og Melanchthon søker begge forlik. I slutten av august fant de hverandre på samme arena. Som vi også har sett i dåpslæren, er Melanchthons sakramentlære ikke like tydelig avgrenset mot "spiritualismen" som Luthers. Nå vakler han mellom Luthers realpresenslære og Bucers spiritualistiske konsubstansoppfatning. Men disse er ikke forlikelige. Mister en tesen om enheten mellom Kristi legeme og brødet og mellom Kristi blod og vinen, mister en også tesene om manducatio oralis og manducatio impiorum, som luthersk og romersk lære er felles om. Det er enklere å tenke seg at Bucers lære kan forlikes med Zwinglis.

2.3. Oppsummering: Mer enn fred og enighet

Melanchthon har hatt en ganske klar oppfatning av hvor problemene i forholdet til den romersk-katolske motparten lå. Han reiste til Augsburg for å få aksept for presteekteskap, nattverdutdeling under begge skikkelser og opphør av privatmesser[1747]. Men da han ble klar over Ecks 404 artikler, fant han også å måtte riste heretikerstemplet av den lutherske parten. Sammenliknet med Luther, som går til et bredt angrep på papistene, er Melanchthons strategi *defensiv*. Han trekker seg tilbake til grunntrekk i den evangeliske læren, framstiller det som levende tradisjon av den bibelske sannheten, som han forutsetter at også motparten bekjenner seg til, betoner motstanden mot noviteter og søker å unngå konfrontasjon. Det kan i det store og hele kalles en humanistisk strategi: konsentrasjon om hovedsaker, appell til kildene og en irenisk innstilling. Melanchthon er under mye usikkhet og store indre kamper i ferd med å utforme en egen profil. Og han trekker i månedsvis i en annen retning enn Luther. Kaller Luther til bot, tinger Melanchthon om fred.

Utover sommeren 1530 blir det stadig mer merkbart at det lutherske bekjennelseprosjektet og Melanchthons (!) versjon av forliksprosjektet trekker i hver sin retning. I juli venter Luther kollegene tilbake fra Augsburg etter fullført oppdrag, mens Melanchthon forbereder seg på å møte en ny situasjon etterat motpartens og keiserens svar på CA er blitt lagt fram. Luther er innstilt på et definitivt oppgjør med pavedømmet og utvider for sin del den fronten som bekjennelsen må holde.

[1746] I et forslag til bekjennelse fra Strassburg og andre byer på riksdagen het det: "das Christus der Herr seinen Jungernn, (---) in seinem namen versamlet, mit dem wort vnd Sacramenten brott vnd weins, die er durch den diener darreychet, seinen waren leyb vnnd wares bluet warlich vnnd mit der that zu essen vnnd trinckhen gibt, wie er das im ersten nachtmal, das er mit seinen Jungernn gehallten, gereychet vnd geben hat, vnd das nit allein zuer speyß vnd tranckh der seelen, sonder das daher auch dem leyb itzt mer fertigkeit zum dienst des geists vnd in khönfftigem die vffersteeung vnd das ewig leben zue khomen." BDS 3, 126,19-26

[1747] Sml. rekkefølgen i Torg. A; MBW 883.4-6.

Melanchthon er urolig for at det skal bryte ut krig mellom tyske riksstender, og at det skal føre til at ikke bare riket, men også kirken går i oppløsning. Han mener fortsatt at vegen til politisk fred går gjennom kirkelig enighet.

Spenningen mellom bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet topper seg etterat Confutatio er lest opp 03. august. Melanchthons håp om å kombinere bekjennelse og forlik synes fåfengt, men dette håpet ligger likevel under hans innsats i de etterfølgende forliksforhandlingene. Melanchthon prøver hvor langt han kan drive forliksprosjektet uten å sette bekjennelsesprosjektet over styr. Med bruddet i forliksforhandlingene 30. august utliknes spenningen idet forliksprosjektet ettertrykkelig blir underordnet under bekjennelsesprosjektet.[1748] *Forliksprosjektet er oppgitt. Bekjennelsesprosjektet skjerpes.*

Jeg har pekt på at Melanchthon beveger seg bort fra Torg. A 7, som han trolig selv har ført i pennen. Når denne artikkelen omtaler som forutsetning for gjenforening med biskopene at læren "unß zugelassen und von inen angenohmen wurde"[1749], må rimeligvis denne dobbelte bestemmelsen forstås om både å tillate og å tilegne seg læren. Luther setter som vilkår at biskopene tilegner seg den evangeliske læren. Men isolert sett kunne trolig uttrykket "von inen angenohmen" tolkes på flere måter, slik at det ikke nødvendigvis betød mer enn at de aksepterer luthersk bots- og rettferdiggjørelseslære som en mulig katolsk forståelse av Skriften og oldkirkelig tradisjon. Når de lutherske i det store og hele oppfattet seg som fridd fra heretikerstemplet da de la fram CA, må Melanchthon også ha ment at vilkåret var innfridd. I forhandlinger med motparten har han tøyet kompromissgrensen, men han har ikke vært seg bevisst å ha brutt med det kursachsiske forhandlingskonseptet. Han vil gi biskopene jurisdiksjonen tilbake mot konsesjoner til reformene. Framstiller Luther de sentrale reformene som klare følger av det evangeliske kristendomssynet, søker Melanchthon aksept ved å stresse det gamle konseptet om rituelle variasjoner som ikke bryter kirkens enhet.

Under det presset han kjenner på i Augsburg, og uten Luther i umiddelbar nærhet, tyr Melanchthon til en humanistisk farget aktivisme for å unngå at riksdagen skal ende med full splittelse og striden bli henvist til slagmarken. Forlik med biskopene eller religionskrig er lenge de to alternativene han nærmest ser for seg. Og trangen til fred og enighet er dypt forankret hos Melanchthon.

Men til slutt må forliksprosjektet vike for bekjennelsesprosjektet. Melanchthon sørget nok over at forhandlingene i seksmannsutvalget ble avbrutt. Han ville ha prøvd å forhandle videre. Og han var opptatt av å finne hvor kompromissgrensen mellom det absolutte og det relative gikk. Men han var aldri i tvil om at det fantes en

[1748] Med lutheranernes avvisning av den romersk-katolske motparten øker samtidig spenningen mellom flertall og mindretall i riksdagen. Det er likevel for enkelt å tale om flertall og mindretall. Ireniske stender på begge sider søkte å bygge bru: Kursachsen, Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, erkebiskopene av Mainz og Köln (som var kurfyrster), biskopen av Augsburg osv. Disse prøver å unngå en polarisering mellom fløyene.
[1749] MBW 883,326

slik kompromissgrense. Da bruddet kom, identifiserte han seg med bekjennelsesprosjektet. Og energisk frontet han dette i begynnelsen av september. Er det så noe annet enn trangen til fred og enighet som ligger dypest hos han? Tyder ikke hans virke i Augsburg sett under ett på at kjærligheten til sannheten og trangen til å tjene Guds ære og menneskers frelse er mer grunnleggende?

Del 3. Bakgrunn og forutsetninger, mål og taktikk for Melanchthons dobbelstrategi

3.1. Bekjennelse og forlik – spenning og sammenheng

Med de to første hoveddelene i avhandlingen har jeg ønsket å bidra til et nyansert bilde av forholdet mellom Luther og Melanchthon gjennom studiet av en fase preget av at Melanchthon begynner å markere seg mer selvstendig som reformator ved sida av Luther. I likhet med Elert, Hägglund, Scheible og Wengert ser jeg en grunnleggende enighet mellom de to reformatorene i læremessig henseende, og det gjelder ikke minst i dialektikken mellom lov og evangelium, rettferdiggjørelseslæren og ekklesiologien i den aktuelle perioden. En felles wittenbergsk teologi tar form om enn aksentueringen kan være noe ulik.[1750] Men når Melanchthons opptreden i Augsburg fram til månedsskiftet august/september har et tvetydig preg, er han ikke da vaklende og usikker, som Maurer og Lohse mener? Eller følger han et konsistent mønster der han søker å fremme sin lutherske teologi gjennom en irenisk kirkepolitikk? Det er ikke enkelt å gi et entydig svar. Det er konsistens i Melanchthons kirkepolitikk. Men han er usikker på kompromissgrensen. Det viser korrespondansen med Luther.

I den perioden avhandlingens del 1 og 2 er konsentrert om, ser vi at Melanchthon i utgangspunktet appellerer til reformvilje på romersk-katolsk side og søker å motvirke provokasjoner på evangelisk-luthersk side. I Melanchthons egen hermenevtiske nøkkel til bekjennelsesskriftet, oppsummeringen av CA's første hoveddel og innledningen til andre hoveddel, hevder han at ikke noe i lutheranernes lære avviker fra Skriften, eller fra den katolske kirke, eller fra den romerske kirke "så langt som den er kjent for oss fra forfatterne"[1751]. Alt i brevet til erkebiskop Albrecht 03. juni 1530 hadde Melanchthon inntatt den holdningen at læren fundamentalt er den samme på evangelisk og romersk side (sml. 2.1.1.). Han stiller seg dermed i motsetning til forutsetningene i Torg. A 7, nemlig at biskopene må slutte seg til den lutherske læren, som de forbyr å forkynne. Den *ekklesiologiske* konsekvensen av et slikt syn må i praksis bli sammenfallende med en reformkatolsk. Melanchthon deler ikke Luthers forutsetning om at det er et læremessig vannskille mellom partene. Derfor oppfatter han seg i utgangspunktet fri til å inngå kompromiss.

Det betyr ikke at Melanchthon er blind for alle utvekstene under pavedømmet, men han bedømmer den romerske kirke først og fremst ut fra dens klassiske form. Som forhandler under riksdagen så han det splittende ikke i synet på læren, men i uenighet om ordninger. Og så lenge han inntok denne posisjonen, ble han som andre

[1750] Sml. Scheible 1998, 69ff; Junghans 2001, 204f.
[1751] "quatenus ex scriptoribus nobis nota est", BS, 83c,11

humanister stående mellom to fløyer som verken ville eller kunne anerkjenne hverandre fordi de grunnleggende teologiske paradigmene var uforenlige. Ut fra prinsippet om å godta alt som kan godtas uten å krenke samvittigheten søker Melanchthon å redusere uenigheten til et minimum. Men når han på den ene side hevder at kirkens enhet ikke er brutt ved ulikhet i ytre ordninger, og på den andre side at det er en konflikt om misbruk som strir mot Guds bud og evangeliet, etterlater det et forklaringsproblem. Det er jo ikke vanntette skott mellom lære og reformer. Den evangeliske læren fører til kritikk av misforhold, som igjen fører til reformer. Men de konsesjoner Melanchthon ber om, er ikke det samme som enighet om evangeliets lære, selv om Rhegius senere hevdet at Melanchthon og han selv i 1530 ville ha konsesjoner både til læremessige og ytre reformer (2.3.3.). Her er en uklarhet hos Melanchthon både før og under riksdagen i 1530.

Det er altså en *spenning* mellom forliksprosjektet og bekjennelsesprosjektet. *På den ene side* blir reformer på luthersk mark forsvart, dels med henvisning til Guds bud og evangeliet, dels med at adiafora ikke må gjøres til frelsesnødvendige observanser på bekostning av Kristi ære og rettferdiggjørelsen ved troen (sml. Torg. A 1; CA 22-28). Ordninger og tradisjoner blir bedømt ut fra Guds ord og rettferdiggjørelsen ved troen. Med 1Tim. 4,1 avgrenser de lutherske seg skarpt mot papismen.[1752] *På den andre side* insisterer Melanchthon samtidig på at de lutherske ikke har brutt kirkens enhet, for de lærer det som den ene kirke alltid har lært. Biskopene kan få sin jurisdiksjon tilbake mot å gi konsesjoner til nødvendige reformer. Problemene ligger altså mer på kanonistikkens enn på teologiens område. Forliksprosjektet er basert på en forutsetning om at enheten består tross ulikhet i ytre ordninger, med andre ord en grunnleggende harmoni. Og i den grad Melanchthon er overbevist om at det er slik, framtrer forlik som et imperativ. For så vidt Melanchthon i 1530 driver forliksprosjektet, tildekker han uvegerlig den læremessige uenigheten. En pragmatisk argumentasjon er i ferd med å fortrenge en prinsipiell. For så vidt han driver bekjennelsesprosjektet, kan han derimot anklage motparten for ved sine misbruk å ha brutt enheten.

Det er likevel *sammenheng* mellom bekjennelsesprosjekt og forliksprosjekt. Og bekjennelsen i den snevre betydningen Confessio Augustana kan ikke forstås uten i denne sammenhengen. Forliksprosjektet løper ikke bare rundt CA, men ligger også i CA, som vil vise at det er læremessig enhet, at lutheranerne tar avstand fra gjendøpere og spiritualister, og at samvittigheten er forpliktet på trosrettferdigheten. Melanchthon må være fullt klar over at det ikke er enighet om trosrettferdigheten, men han postulerer enighet mellom de hellige, og dermed med den gamle kirke, i alle fall "extra disputationes"[1753]. Kirkebegrepet har ulik funksjonsretning hos Luther og Melanchthon sommeren 1530. Mens Luther påviser motsetning mellom de romerske og de lutherske, vil Melanchthon påvise enhet.

[1752] Sml. MLS 2, 135,30 – 136,3 (Luther i "An den christlichen Adel", 1520); 3, 441,18f ("Unterricht der Visitatoren", 1528).
[1753] Propositiones, F^{r} / CR 12, 457, X30; sml. Apol. 24.95.

I forhold til Luthers teologi foretar Melanchthon en frontforkorting. CA tier om det allmenne prestedømmet, om pavedømmet, om antall sakramenter, om skjærsildslære og avlat. Men i september 1530 må Melanchthon konstatere at det ikke bare er uenighet med den romersk-katolske motparten om nattverd under begge skikkelser, ekteskap og messe, men også om rettferdiggjørelse og gode gjerninger, skriftemål og bot, sakramentenes virkning, kirkens enhet, menneskelige tradisjoner, munkevesen og helgenpåkallelse.[1754] Melanchthons frontforkorting bestod i å holde spørsmål han mente var underordnet, utenfor debatten. Det kan ses som et typisk humanistisk trekk i bestrebelsene på å nå målet. Men det viste seg at uenigheten gikk dypere.

Under riksdagen søker Melanchthon å drive forliksprosjektet gjennom tre politisk strategiske kanaler: den tyske kirkes primas, keiserhoffet og pavens legat. Han forfølger prosjektet også i augustforhandlingene. Han søker ryggdekning hos Luther, men får det ikke. Melanchthon blir en fraksjonspolitiker i Augsburg, som ikke har et samlet luthersk parti bak seg. Til tider virker han mer som en mekler enn som en forhandler. Men når forliksforhandlingene strander, trer bekjennelsesprosjektet i forgrunnen, og Melanchthon avviser en (u)mulig tilnærming til kardinal Eberhard og til keiseren. Han som så lenge hadde prøvd å tøye grenser, kunne også sette grenser. Nå blir krigsfaren noe underordnet. Det er ikke lengre kirkens enhet som skal vernes ved å unngå krig, men det er evangeliet som skal vernes om så gjennom krig. Papistenes villfarelser er uforenlige med troen. Det er ikke nok med delvis enighet. Det inntrer et skifte i Melanchthons holdning til de romersk-katolske, så den begynner å likne på holdningen til "sakramentererne". CA 7 får nå samme funksjonsretning hos Melanchthon som hos Luther.

Det er en kjent sak at en kan peke på endringer i Melanchthons teologiske og filosofiske syn over tid. Men finnes det hos han en underliggende tenkning som er relativt stabil, og som er egnet til å forklare tilsynelatende inkonsekvenser i hans kirkepolitikk? I del 3 vil jeg undersøke hans filosofiske og teologiske forutsetninger med henblikk på å finne et tankemønster som er bestemmende for Melanchthons særlige dobbelstrategi. Har både bekjennelsesprosjekt og forliksprosjekt røtter i samme underliggende kirketenkning? Det er rimelig å tro at et slikt underliggende tankemønster, om det finnes, mer eller mindre tydelig reflekteres *i alle faser av Melanchthons virke*. Det er derfor relevant å ta i betraktning Melanchthons tenkning og handlingsmønster *også i situasjoner etter 1530* som er mer eller mindre analoge i forhold til utfordringene han ble konfrontert med i Augsburg, i det minste må det gjelde de 5-10 nærmeste år etterpå. Dermed rykker også det indreprotestantiske forliksprosjektet sterkere inn i synsfeltet. Jeg søker altså å forstå det jeg har funnet ved nærstudium av perioden før og under riksdagen i 1530 gjennom å se på Melanchthons bakgrunn og forutsetninger og hans mål og taktikk over lengre tid.

[1754] Sml. MBW 1061.

3.2. Mellom humanisten Erasmus og reformatoren Luther

3.2.1. Melanchthon en humanistisk reformator

Det ligger nær å tro at et underliggende tankemønster er preget av de intellektuelle impulser som har formet Melanchthon, især erasmisk humanisme og luthersk reformasjon. Det ytre historieforløpet og Melanchthons intellektuelle profil taler etter min oppfatning for at Maurer har rett i at det erasmiske og det lutherske er sammenvevd hos Melanchthon[1755] - til å begynne med. Men om han i den forstand kan sies å stå mellom Erasmus og Luther, betyr det ikke at han står mellom nordeuropeisk humanisme og tysk reformasjon, nærmest i et ingenmannsland. Nei, han tilhører begge retninger, han er reformator og humanist samtidig. Heller ikke kan en si at Melanchthon læremessig står mellom Erasmus og Luther. I så måte vet han seg tidlig knyttet til Luther og ikke til Erasmus. På den andre side må en ikke oppfatte det som om Luther er fremmed for humanismen, tvert imot er humanismen, som han tidlig i livet hadde møtt i Erfurt, med dens sans for språk, retorikk og klassisk litteratur og dens kritiske blikk et viktig innslag også i hans bakgrunn og intellektuelle horisont.[1756] Dette stod Luther sammen med Melanchthon om.[1757] Men på en sjelden måte inngår det humanistiske og det reformatoriske i en syntese i Melanchthons sinn og i hans innsats. Som teolog er Melanchthon humanist, og som humanist er han evangelisk teolog. Og spørsmålet melder seg om vi her finner nøkkelen til hans dobbelstrategi og en forklaring på spenningen vi har sett mellom Luther og han.

Felles for reformasjon og humanisme er en oppfatning av at det normative ligger i fortida, og at det gjelder å finne tilbake til dette. Alt i antikken ble begrepet *reformatio* brukt om å vende tilbake til en tidligere og presumptivt rettere og bedre tilstand. Senmiddelalderens reformbevegelser forutsatte at menneskene skulle ta vare på, ikke endre, de ordninger Gud hadde gitt for kirke og samfunn. Det gjaldt derfor å komme tilbake til det

[1755] Sml. n. 20.

[1756] Sml. Brecht I, 48ff; Luther Handbuch, 67ff (Volker Leppin); Leppin 2006, 24ff. Helmar Junghans skriver: "Je stärker bibelhumanistische Intentionen – das heißt Abkehr von der scholastischen Theologie, Hinwendung zur Bibel, den Kirchenvätern, den biblischen Ursprachen und zur philologischen Interpretation biblischer Texte sowie zur Rhetorik – bei Luther beachtet werden, um so mehr treten Übereinstimmungen mit Melanchthon hervor." (Junghans 2001, 205) - Når Erasmus og Luther begge er døde, ønsker Melanchthon tydeligvis å forsone minnene om dem. Det viser på sin måte hans tilbøyelighet til å tenke eklektisk og syntetisk. Erasmus og Luther tegnes i hver sin rolle. Og mens Erasmus representerer den humanistiske form som Melanchthon har tilegnet seg, solidariserer han seg med Luther i læren. I minnetalen over Luther 22. februar 1546 skildrer Melanchthon den store reformatoren som en "erasmisk" humanist som kombinerte fromhet og dyd med lærdom og visdom. Den humanistiske side ved Luther kommer ikke mindre sterkt til uttrykk i Melanchthons fortale til 2. bind av Luthers opera latina samme år. Riktignok beklager Melanchthon at Luther i artistfakultetet i Erfurt ikke hadde funnet mer humanistisk orienterte lærere, som kunne ha ført han inn i et "mildere" studium av aristotelisk filosofi ("vera Philosophia") og pleie av talekunsten, noe som kanskje ville ha mildnet hans heftige natur. Sml. CR 6, 157 /Weinacht, 19,18-24 (MBW 4277). Men han refererer også medisinerprofessoren Mellerstadt, som skal ha spådd om den unge Luther at han med sin intellektuelle kraft ville gjøre slutt på det skolastiske undervisningsmønstret, CR 6, 160 / Weinacht, 25,13-15 (MBW 4277).

[1757] Sml. Scheible 1986, 107f.

som før hadde vært, og som reflekterte disse ordninger. Når vi taler om Melanchthon som reformator, tenker vi på han som representant for den evangeliske teologien som ble utformet i Wittenberg med utgangspunkt i Luthers epokegjørende tolkning av den paulinske rettferdiggjørelseslæren og som medarbeider i den reformasjon av kirke og utdanningsvesen som fulgte av denne, og som etterhvert ble institusjonalisert i en luthersk konfesjonskirke.[1758]

Begrepet *humanisme* er ikke entydig.[1759] Renessansehumanismen er blitt tolket forskjellig, men tre momenter nevnes gjerne: det litterært-språklige, dannelsen og den praktiske filosofien, og dem finner en også hos Melanchthon.[1760] I den senere tid er det akseptert i forskningen at renessansehumanismen ikke var et teoretisk filosofisk system, men et pedagogisk program.[1761] De typisk humanistiske fag var grammatikk, retorikk, historie, poesi og moralfilosofi.[1762] Dette dannelsesprogrammet framstod som en justering av skolastikkens trivium og quadrivium med en særlig brodd mot den måten logikken (dialektikken) ble drevet på.[1763] Et ciceroniansk trekk ved renessansehumanismen var kombinasjonen av visdom (sapientia) og veltalenhet (eloquentia) som ideal.[1764] Troen på lærdom og dannelse som nøkkel til å løse problemer var sterk.[1765] Dannelsen innbefattet en videreføring av Ciceros og Senecas humanitetsidelal, og det rommet bl. a. ærbarhet, beskjedenhet, samfunnssinn, mildhet, måtehold, vennlighet, fredsommelighet.[1766] Ikke å undres over at mange humanister gjorde tjeneste for fyrster og magistrater eller i skoler og artistfakultet[1767]. Melanchthon er således typisk. Humanistene var ellers svært forskjellige. De kunne være patrioter eller kosmopoliter, kurialister eller antipapalister, mystikere eller dogmatikere, og de var ikke alle irenikere, noen var militante.[1768] Filosofisk var de gjerne eklektikere, noe også Cicero hadde vært.[1769] Den innflytelsesrike renessanseforskeren Paul Oskar Kristeller sier: "I have been unable to discover in the humanist literature any common philosophical doctrine, except a belief in the value of man and the humanities and in the revival of ancient learning."[1770] Det intense arbeidet med å finne og utbre kjennskap til

[1758] Historiografisk brukes begrepet *reformasjon* etter Leopold von Ranke (1795-1886) om en epoke i tysk og europeisk historie gjerne avgrenset av henholdsvis Luthers offentliggjøring av tesene mot avlatshandelen i 1517 og religionsfreden i Augsburg i 1555. Sml. Rolf Decot i LdR, 623f.

[1759] Wriedt 2006A, 142 n. 9: "Je länger je mehr erweist sich das historiographische Etikett "Humanismus", "Humanisten", "humanistisch" als außerordentlich vieldeutig und alles andere als geklärt." Begrepet går tilbake til den tyske skoledebatten i begynnelsen av det 19. hundreåret, der "Humanismus" sikter til beskjeftigelsen med greske og latinske "klassikere", Kristeller 1979, 21f. Dette samsvarer med en språkbruk som kan spores tilbake til renessansen: En humanist (humanista) er en som studerer eller underviser i disse "klassikerne", ibid., 22; sml. 244f. Melanchthon skriver om Rudolf Agricola (1443?-85): "Intelligebat autem sine Graecis literis Philosophiam percipi non posse." (CR 11, 441 (Declamatio de vita Rodolphi Agricolae, 1539))

[1760] Wiedenhofer 1976 I, 411

[1761] Sml. OER 2, 271: "Kristeller reoriented scholarship so as to see humanism as a set of disciplines and intellectual methods derived from the fivefold *studia humanitatis* rather than as a specific philosophy. His view [...] has become definitive."

[1762] Sml. Kristeller 1979, 22.244.

[1763] Meier-Oeser 2006, 182, taler om en bred strøm - tidlig i det 16. århundret - av "immer lauter werdenden Kritik an der spätscholastischen Philosophie, wie sie insbesondere in der Ausgestaltung der Logik manifest wird". Skolastikk og humanisme blir polarisert: obscuritas – claritas, confusio – perspicuitas, incertitudo – certitudo, impuritas – puritas, absurditas – cohaerentia, inutilitas – utilitas m. m.; sml. ibid. 184.

[1764] Sml. Kristeller 1961, 18f; Cesare Vasoli i CHRPh, 61.

[1765] Sml. Lortz 1982 I, 50f, som hevder at humanismen i synet på lærdom og dannelse lå under for en sokratisk villfarelse.

[1766] Meier-Oeser 2006, 180

[1767] Sml. Kristeller 1961, 102.

[1768] Sml. OER 2, 265.

[1769] Sml. Kristeller 1979, 252.

[1770] Ibid., 31f

antikke tekster gjennom utgivelser på originalspråk og i oversettelser, den tekstkritiske og litterærkritiske innsatsen blant humanistene endret imidlertid rammebetingelsene for den vitenskapelige diskursen.

En strømning innen humanismen kalles *bibelhumanisme* eller *kristenhumanisme*.[1771] Det betyr ikke at humanismen for øvrig var negativ til kristendommen, men det sikter til den delen av humanismen som var opptatt av at fornyet og øket kjennskap til de klassiske kildene la nye premisser for teologien.[1772] Kildene var Bibelen og tekstene fra den gamle kirke. Filologisk tekststudium skulle kombineres med retorisk framstilling for praktisk kirkelig bruk.[1773] Lærdom og veltalenhet skal ifølge Melanchthon komme til nytte både for kirke og stat.[1774] En må lære å tale for å systematisere kunnskapen, og en må ha kunnskap for å forklare viktige saker.[1775] *Teologisk* stod humanistene for ulike posisjoner. Retningen innebar snarere en endring av rammene for diskursen enn en endring av læremessig innhold. Men generelt rommet kristenhumanismen en lengsel etter reformer i kirken.[1776]

Erasmus står i skjæringsfeltet mellom nederlandsk fromhet og italiensk humanisme og utfolder seg som intellektuell reformkatolikk på en europeisk arena.[1777] Ikke ulikt Brødrene av felleslivet (Fratres communis vitae), som han i sin ungdom mottok inntrykk av, vender han seg bort fra senskolastiske spekulasjoner og monastiske tradisjoner og går inn for en religionspedagogisk oppgave. Han søker å fremme fromhet blant lekfolket gjennom innføring i "Kristi filosofi" (philosophia Christi), forstått som kjærlighet til visdommen åpenbart i Ordet, som ble kjød. Bibelen og skrifter fra oldkirken (Erasmus hadde en preferanse for Hieronymus selv om han rokket ved dennes latinske bibeloversettelse) skal være vegledere.[1778] Teologi er tilegnelse av læren fra himmelen, og dette er ikke forbeholdt de få, men er for alle døpte. Bibelen må derfor utgis på de forskjellige folkespråk. Ved sida av religiøs oppseding av folket ser Erasmus sin livsoppgave også i å være premissleverandør for teologene gjennom det store arbeidet han utfører som tekstutgiver. "Paraclesis ad lectorem pium" ("Oppfordring til den fromme leseren")[1779], som ledsager Erasmus' NT-utgave, rommer et reformprogram og en kritikk av kirke og skolastikk, som James McConica sammenfatter slik: "the universality of the Christian, baptismal vocation, the enduring moral value of pagan wisdom, the dangers of religious formalism and mere ceremonial, the

---

[1771] Sml. OER 2, 264f.
[1772] Sml. Kristeller 1961, 4: "Paganism and Christianity".
[1773] Under mottoet "ad fontes" gikk kristenhumanistene til studiet av Skriften "guided by a deepened reading of the earliest church fathers, thereby rejecting the dialectical modes of late medieval Scholasticism as too technical for the primary functions of theology, which they usually took to be pastoral and devotional", sier James Michael Weiss i OER 2, 265.
[1774] "Et in hoc instituta sunt haec scholastica exercitia, ut in utroque genere elaboremus, quod quidem eo faciendum est, ut Ecclesiae ac Reipub. usui esse possimus." CR 11, 445 (De vita Rudolphi Agricolae, 1539)
[1775] "Nam nec rerum cognitio recte comparari potest sine exercitatione dicendi, nec destitui rebus, idonei sunt ad seria negocia explicanda." CR 11, 445
[1776] Kristeller 1961, 82: "Just as the philological study of the pagan philosophers led the way towards a revival of Platonism and of other ancient philosophies, and more specifically to a new kind of Aristotelianism, so the humanistic study of the Bible and of the Church Fathers led to new interpretations of early Christian thought, that are characteristic of the Renaissance and Reformation period. Thus the attempt to interpret the Epistles of Paul without the context and superstructure of scholastic theology was made by scholars like Ficino, Colet, and Erasmus before it had such powerful and decisive results in the work of Luther."
[1777] Om Erasmus' utvikling til humanistisk teolog se Holeczek 1993.
[1778] Sml. Maurer 1967A, 241 n. 7: "Die von ihm herausgegebenen Kirchenväter werden theologisch gewürdigt als die auch für die Gegenwart maßgeblichen Schriftausleger. Er sieht in ihnen nicht die Repräsentanten der geschichtlichen Vergangenheit".
[1779] Welzig 3, 2-37

perversion of theology by inappropriate (Aristoteles) philosophical instruments and the damage done thereby to the faith and peace of Christendom, and withal the scandal of laxity and of ignorance of scripture on the part of religious professionals, monks as well as theologians."[1780] Først og fremst er "Paraclesis" en oppfordring til å arbeide seriøst med Det nye testamentet. Her er Kristus hos oss etter sitt løfte i Matt. 28,20, og her underviser han oss.[1781] Filosofene har erkjent deler av den moralen som Kristus forkynner. Men en skulle ikke bruke så mye tid på å studere deres skrifter. I stedet skulle en omgås med Kristi lære, som overgår alle filosofenes læresystemer, og la seg omforme av den så en omsetter den i livsførselen. Visdommen er ikke knyttet til skolastiske spekulasjoner, men korresponderer med et sedelig liv.[1782] Her møtes kristendom og stoisisme.[1783]

Melanchthons forhold til Erasmus er uvanlig komplekst. De to møttes aldri personlig, og de tok gjensidig avstand fra hverandres teologi. Men minst fem impulser fra bibelhumanismen og Erasmus synes å ha satt sitt preg på Melanchthon og hans teologiske og kirkepolitiske profil:

1. Ad fontes. Det vitenskapelige arbeidet må baseres på antikke kilder, et synspunkt han med styrke fremmer i tiltredelsestalen i Wittenberg 1518[1784]. Kjennskap til språk og filosofi framtrer som nødvendige forutsetninger for adekvat arbeid med bibeltekstene, som også må drøftes i lys av sin tidlige tolkningshistorie.

2. Praktisk tilnærming til teologien. Forståelsen av teologien som praktisk vitenskap, ikke spekulativ, er i utgangspunktet felles for bibelhumanismen og reformasjonen.[1785] Men hadde reform av livet prioritet i erasmisk humanisme, var det reform av læren med sjelesørgerisk sikte som stod i forgrunnen i den lutherske reformasjonen. Melanchthon søker imidlertid en tydelig kombinasjon av disse sider, der det folkepedagogiske har stor oppmerksomhet.

3. Skillet mellom åpenbaring og overlevering. Humanismens krav om å gå til kildene, innebærer i prinsippet et skille mellom den en gang for alle gitte åpenbaring i Skriften og overleveringen ned gjennom kirkehistorien. Bibelhumanismen av erasmisk type er tradisjonskritisk. Under innflytelse av Luther viderefører Melanchthon dette og trekker konsekvenser som Erasmus ikke våget å trekke, om han enn ikke var like dristig som Luther.

4. Det siste har sammenheng med synet på kirken som epistemologisk fellesskap, som er viktig for Erasmus, og som er viktigere for Melanchthon enn for

---

[1780] OER 2, 57
[1781] Welzig 3, 28
[1782] "Qua ratione intelligant angeli, fortasse subtilius disserat alius vel non Christianus, at illud persuadere, ut hic puri ab omnibus inquinamentis vitam exigamus angelicam, id demum Christiani theologi munus est." Welzig 3, 16/18; sml. ibid., 26.
[1783] "Viderunt Stoici neminem esse sapientem nisi bonum virum, viderunt nihil esse vere bonum aut honestum praeter veram virtutem", Welzig 3, 24
[1784] MWA 3, (29)30-42
[1785] Melanchthon er bestemt av et *praktisk-funksjonalt* vitenskapssyn. *Dialektikkens* mer teoretiske spørsmål (quid sit) tilordnes *retorikkens* spørsmål om virkning (quid effectus) og hensikt (quae officia). *Hevristisk* sett er således teologien, legekunsten (i tradisjonen fra antikk terapeutisk filosofi) og psykosomatisk antropologi *analoge* vitenskaper, der spørsmål om hensikt og virkning står i forgrunnen. Se til dette Saarinen 2006. - Til Luthers og Melanchthons oppfatning av teologi som praktisk vitenskap sml. Pannenberg 1973, 233f.238ff; til Luther sml. også Holm 2005, 21-24.

Luther. Melanchthon vil ikke være opphavsmann til noen ny læresetning. Han finner det ikke trygt å fravike gammel og velprøvd lære. Omstridte læreartikler bør drøftes i fellesskap av lærde og fromme menn, som ut fra Skriften og vitnesbyrd fra den gamle kirke avgjør hva som er rett.[1786] Dette kan forstås som reflekser av Melanchthons humanistiske bakgrunn og innstilling. Og det er så å si en videreføring av Erasmus' anbefaling til kurfyrst Friedrich i Köln høsten 1520.[1787]

5. Engasjementet for fred og enighet. Hos Erasmus er det et sterkt engasjement for politisk fred[1788], og han ønsker å motvirke sprengning av kirken. Fred og enighet var idealer som Melanchthon mer enn de fleste var preget av, og det både for det politiske livet og i kirken. Overbærenhet, måtehold og mildhet - uten å gå på akkord med erkjent sannhet - ble viktig for han, og han strevde med å finne grensen for kompromiss i kirken.

Det ser ut som Erasmus og Melanchthon uttrykker et felles humanistisk engasjement samtidig som de gjensidig tar avstand fra hverandres teologi.[1789] Melanchthon støtter Erasmus' kamp for vitenskapelig virksomhet i ei urolig tid, ja, følger som en menig soldat humanistkongens faner, forsikrer han i 1528.[1790] Ikke desto mindre diskvalifiserer han fullstendig Erasmus som teolog i brev til sin fortrolige venn Camerarius året etter.[1791]

Skillet mellom åpenbaring og overlevering gir rom for reformkrav. Denne "formalstrukturen", for å bruke Siegfried Wiedenhofers uttrykk,[1792] danner også bakgrunn for Melanchthons reformforsvar og bekjennelsesprosjekt. For ensidig betoner imidlertid Wiedenhofer likheter mellom humanistisk reformteologi og Melanchthons reformatoriske teologi. I virkeligheten sprenger lærebekjennelsen den erasmiske rammen. For det ene i og med at Melanchthon prinsipielt stiller seg sammen med Luther bak tesen om Skriftens klarhet og tilstrekkelighet (sml. 3.5.3.)[1793], mens Erasmus insisterer på at læreavgjørelser krever universalkirkelig konsens.[1794]

[1786] Sml. MBW 1555.2.1. (fortale til Henrik 8. av England til Loci 1535).
[1787] Erasmus' "Axiomata" om Luther-saken, Erasmi opuscula, 336-337; Eckert II, 347f.
[1788] Sml. Kantzenbach 1957, 72: "Die Befürchtung eines Krieges stand bei Erasmus ganz im Vordergrund aller Erwägungen."
[1789] Sml. Scheible 1984B.
[1790] MBW 664.5 (23. mars 1528 til Erasmus)
[1791] MBW 807.5 (24. juli 1529 til Camerarius); sml. Maurer 1969B, 29f, som etter min oppfatning uten grunn spør om sammenlikningen med arianerne virkelig gjelder Erasmus, eller om den går på Zwingli. Fra både romersk og luthersk side ble Erasmus anklaget for arianske tendenser, sml. TRE 10, 12; WAB 7, 33ff (nr. 2903,206ff; Luther ca. 11. mars 1534 til Amsdorf); Brecht III, 89. Sml. også Scheible 1984B, 177 (= MuR, 193).
[1792] Sml. 0. Innledning, 10.
[1793] Sml. Maurer 1969A, 60: "Von der Schrift her blieb die Möglichkeit eines Widerspruches zur Vätertradtion immer offen. Sofern Melanchthon diese Tradition - als Gräzist vor allem in ihrer östlichen Prägung wissenschaftlich durchforschte, blieb er christlicher Humanist. Sofern er diese Tradition von seinem reformatorischen Schriftverständnis begrenzte, unter Umständen auch verwarf, erwies er sich als Schüler Luthers."
[1794] Erasmus' tentative "diatribe sive collatio", som går ut på å drøfte ulike oppfatninger i stedet for å nå fram til sikre læreutsagn, svarer til tanken om at den enkelte ikke kan opptre som dommer i strid om læren, mens Luthers "assertiones" er basert på overbevisningen om at Skriften er klar og ikke må tilsløres av teologiske tradisjoner. Om Melanchthon i visse henseende er mer tilbakeholden enn Luther med å profilere seg såvel overfor de romerske som overfor "sakramentererne", er det ikke desto mindre sikre utsagn på basis av Guds åpenbaring han mener å stå for, ikke uforpliktende "opiniones". Dette er en viktig epistemologisk markør, som knytter Melanchthon sammen med Luther, ikke med Erasmus. Sml. B. Bauer 1996, 50f. – I en tale Melanchthon skrev

Og for det andre ved at bekjennelsen er basert på en "formalstruktur" som er karakteristisk for luthersk teologi, nemlig skillet mellom lov og evangelium. Dette er en hermenevtisk struktur, som lar dialektikken mellom "lovens lære" og "troens lære" tre klart fram (sml. 1.1.1.).

Når Melanchthon kritiserer tradisjonen, skjer det altså ut fra den evangeliske partens forståelse av åpenbaringen.[1795] Spenningen mellom Erasmus og Luther i synet på Skriftens klarhet, på menneskets vilje og på frelsen kan ikke underslås. Og Melanchthon anklager Erasmus for å underslå skillet mellom åpenbaring og fornuft. I striden med Luther om menneskets vilje, i virkeligheten om antropologien og rettferdiggjørelsen, vrir Erasmus etter Melanchthons oppfatning på saken med en slanges list, for å få den til å stemme med fornuften.[1796] Melanchthon er ingen erasmianer i viljespørsmålet.[1797] Han stiller seg helt og holdent på Luthers side i de spørsmål han oppfatter som nødvendige for kristenlivet.[1798] Melanchthon fastholder at det naturlige mennesket ikke er fritt til å velge den åndelige rettferdigheten. Han fastholder altså tesen om den trellbundne viljen (servum arbitrium), som Luther hadde funnet tilløp til hos Augustin.[1799] Og lenge holdt han, påvirket av Luther, på at det er en absolutt, konstitutiv dobbelt predestinasjon. Men fra Romerbrev-forelesningen 1532 skjer en nytolkning.[1800] Læren om en utvelgelse til frelse korresponderer med rettferdiggjørelseslæren. Evangeliets frelsesordning utelukker fortjeneste fra vår side, men den utelukker ikke nødvendigheten av å kommme til troen. Melanchthon slutter fra utholdende tro til utvelgelse.[1801] Tanken om en dobbelt predestinasjon trer tilbake og forsvinner. Mens utvelgelsens causa efficiens er Guds barmhjertighet, er forkastelsens causa efficiens det vantro menneskets vilje. Den systematiske asymmetrien må ses i sammenheng med at Melanchthon fra omkring

---

om kurfyrst Friedrich (1551), framholder han at denne ikke godtok dem som holdt for mye av egne meninger (opiniones), men derimot gledet seg over et sitat tillagt Simonides (d. 468 f. Kr. f.): "το δοκειν βιαζεται την αλφθειαν" (opinio vim adfert veritati), CR 11, 970; jfr. Simonides' fragm. 2, 93.

[1795] Sml. Slenczka 1997[2], 100: "Die entscheidende geistliche und systematische Voraussetzung für Erkenntnis und Beseitigung der Deformation [-] ist die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschen Wort, von Werk Jesu Christi und Werken der Christen."

[1796] Sml. "Huc etiam allata est parare eum secundam partem aspidis de libero arbitrio contra Lutherum." MBW 540,7f (ca. 12. mai 1527 til Spalatin; det greske ασπις kan både bety et stort skjold (sml. Erasmus' "Hyperaspistes", og en giftslange, det latinske aspis vil si en slange); "In eo uno est, ut sententias a te citatas callide interpretetur, ne dissentire credantur a iudicio rationis humanae." 597,4f (02. okt. til Luther).

[1797] Contra Maurer i HK II, 53ff, som etter min oppfatning ut fra en søkt tolkning mener at Kolosserbrev-kommentaren 1527 gir uttrykk for en synergisme helt på linje med Erasmus. - Sml. MBW 616.4 (til Caspar Aquila i Saalfeld ultimo oktober 1527) og 664.3 (til Erasmus 23. mars 1528).

[1798] At det samtidig medfører brudd med Erasmus, ser også Maurer; sml. Maurer KG I, 274; Maurer 1969A, 506. - Det er ikke lett å skjønne at Maurer 1969A, 483f, kan mene at Melanchthon sluttet å polemisere mot å operere med liberum arbitrium "im Bereich der iustitia spiritualis"(!) etter at Erasmus gav ut "De liberum arbitrium diatribe"(1524), enda Kolosserbrev-kommentaren 1527 viser det motsatte, sml. MWA 4, 222-225.

[1799] Sml. WA 7, 142; 7, 445f, der Luther referer til "De Spiritu et littera" 3. 5 og til "Contra Iulianum" II, 8. 23.

[1800] Se til dette Haendler 1968, 511ff, som jeg her støtter meg til.

[1801] "Iudicamus igitur a posteriore hos, qui evangelio credunt et hanc fiduciam non abicunt ad extremum, electos esse." MWA 5, 253,23-25 (Romerbrev-kommentar 1532). Sml. CR 21, 451 (Loci 1535).

1530 søker å kombinere reformatorisk teologi med en aristotelisk farget antropologi.[1802]

3.2.2. Humanisme og reformasjon i Melanchthons dobbelstrategi

Motivet for Melanchthons bekjennelsesprosjektet kan formuleres slik: Guds bud og evangelium er urokkelig autoritet, som alle menneskebud, menneskelige ordninger og menneskemeninger i opposisjon må vike for. Ellers blir Kristi ære krenket og mennesker hindret i å nå det evige liv, og det timelige livet blir forringet. Bekjennelsesprosjektet blir derfor også reformprosjekt. Under dette ligger den humanistisk-reformatoriske "formalstrukturen" som skiller mellom åpenbaring og overlevering og tillegger åpenbaringen den kritisk suverene funksjonen. Rammen har erasmisk humanisme og reformasjon sammen, grensedragningen mellom åpenbaring og overlevering og forståelsen av åpenbaringens innhold er reformatorisk. Bibelhumanismen ville reform av kirken gjennom åndelig fornyelse av enkeltmennesket, men en mer grunnleggende reform av kirkelæren gjennom oppgjør med senskolastikkens antropologi og soteriologi kom med reformasjonen.[1803] Bekjennelsesprosjektet springer ut av reformasjonen og den reformatoriske teologien Melanchthon identifiserte seg med i Wittenberg, men det drives med humanistiske midler.

Melanchthons forliksprosjekt peker i retning av en humanistisk bakgrunn, men sikter på å fremme den evangeliske reformasjonen. Prosjektet er drevet ut fra to hovedmotiv: Det ene er evangeliets frie løp også utenfor de lutherske territoriene. Det andre er ytre sikkerhet for reformene der. Motivet og forliksprosjektet i 1530 kan formuleres slik: Fred og enighet er så viktige forutsetninger for borgerlig og kirkelig velferd at en må gå med på alt som ikke er i strid med Guds bud og evangelium, for å oppnå eller bevare dette. Slik Luther taler om muligheten av forlik, sprenger han den reformkatolske rammen, mens Melanchthon under presset i Augsburg var tilbøyelig til å oppgi noe av den vunne kirkelige frihet for politisk fred og ytre sikkerhet for nødvendige og gjennomførte reformer i de lutherske territorier. Men i den større sammenhengen er evangeliets frie løp motivet for Melanchthons stadige forsøk på å bygge bru og oppnå forlik. I det indreprotestantiske forliksprosjektet etter 1530 er Melanchthon utvilsomt motivert ut fra kallet til å motvirke skeptisisme og vantro og til å utbre evangeliets lære. Selv om prosjektet korresponderer med

---

[1802] Sml. Hägglund 1959, 181-214; Andersen (upubl.) 2005, del 2.2.: "Melanchthons antropologi". - Melanchthon løser opp teodicéproblemet i Luthers "De servo arbitrio", men høster et annet logisk paradoks. Men i og for seg har han en logisk forklaring på vantroens og forherdelsens gåte. At Gud forherder noen (sml. 2Mos. 4,21) eller overgir noen til deres hjerters begjær (sml. Rom. 1,24), er talefigurer som vil si at han ikke hindrer dem i å leve etter deres lyster. Sml. MWA 5, 257,22-258,4 (Romerbrev-kommentaren 1532). Ansvaret for synden ligger hos djevelen og de ugudelige, som misbruker det liv som Gud holder oppe; MWA 4, 222,6-19 (Kolosserbrev-kommentaren 1527); sml. BS, 75 (CA 19); MWA 5, 257,12-21 (Romerbrev-kommentaren 1532).

[1803] Wiedenhofer 1976 I, 306. Sml. Lohse 1995, 49ff, om Luthers korsteologi, som tar form under avgrensningen ikke bare mot skolastikken, men også mot Erasmus' humanisme.

politiske interesser, kan dette motivet neppe understrekes for sterkt. Her er en fellesnevner for bekjennelsesprosjekt og forliksprosjekt.

Humanisten Melanchthon sluttet aldri å tro på muligheten av å overbevise ved argumenter. Der ikke motstanden er hardnakket, vil en kunne komme til enighet ved logisk argumentasjon. Bekjennelsen – og begrunnelsen for den - baner da veg for forlik, og bekjennelsesprosjektet blir middel til å gjennomføre forliksprosjektet. Men det motsatte gjelder også. Gjennom forlik sikres ytre rammer for å gjennomføre reform av lære og praksis. Evangelieforkynnelsen når lengre ut. Forliksprosjektet er middel til å gjennomføre bekjennelsesprosjektet.

3.3. Epistemologiske forutsetninger

3.3.1. Filosofi og evangelium

Skillet mellom filosofi og evangelium, som korresponderer med skillet mellom lov og evangelium[1804] og mellom borgerlig og åndelig rettferdighet, er en grunnstruktur i Melanchthons tenkning.[1805] Fra Origenes ser han skillet tilslørt, høg- og senmiddelalder har vært preget av sammenblanding, men med Luther er skillet kommet fram i lyset.[1806]

Luther skjelnet skarpt mellom teologi og filosofi, mellom troens område og fornuftens område. Hans syn på fornuften[1807] kan kort skisseres slik: I likhet med menneskets vilje ble menneskets fornuft (ratio) pervertert i fallet, slik at mennesket ut fra sin medfødte syndige natur både voluntativt og kognitivt søker sitt eget og ikke Gud. Fornuften forstår seg nok på det dennesidige og timelige, men fatter ikke Gud som skaper og skjønner ikke hva hensikten med menneskelivet er, med andre ord mangler den forståelse for både causa efficiens og causa finalis, som Luther med aristoteliske definisjoner kan si.[1808] I det hele fatter fornuften ikke den bibelske

[1804] Wiedenhofer 1976 I, 245, uttrykker Melanchthons oppfatning slik: "Das Evangelium ist nun das von Gott in der Geschichte, in seinem Wort und Handeln *Offenbarte* schlechthin, während das Gesetz das prinzipiell bereits *mit der Schöpfung Gegebene ist*."

[1805] Sml. MWA 2/2, 353,11-25 (Loci 1543).

[1806] Se CR 6, 161.166-169 / Weinacht, 27 og 39/41/43/45 (MBW 4277; fortale til 2. bind av Luthers opera latina, 1546).

[1807] Sml. bl. a. Hägglund 1955; Lohse 1958.

[1808] Sml. "Disputatio de homine" (1536), tese 13: "Nam Philosophia efficientem [causam] certe non nouit, similiter nec finalem." (MLS 5, 130,6); videre WA 10 I,1, 531,6—14: "Inn tzeyttlichen dingen und die der menschen angehen, da ist der mensch vornunfftig gnug, da darff er keynisz andern liechts denn der vornunfft. Darumb leret auch [G]ott ynn der schrifft nit, wie man hewszer bawen, kleyder machen, heyratten, kriegen, schiffen oder dergleychen thun soll, das sie geschehen; denn da ist das natu(e)rlich liecht gnugsam tzu. Aber ynn gottlichen dingen, das ist: ynn den, die [G]ott angehen, das man alszo thue, das es [G]ott angenehm sey und damit selig werde, da ist die natur doch stock star unnd gar blind, das sie nitt mag eyn harbreytt antzeygen, wilch dieselbigen dinge sind." (Kirkepostillen 1522) Sml. WA 22, 216,2-10 (Crucigers sommerpostille 1544); WA 42, 291,22 – 292,22 (Genesis-forelesningen 1535-1545). – I en tidlig Luther-tekst skjelner den vordende reformatoren mellom intellekt og fornuft, eller mellom ratio superior og inferior, og relaterer det første til de evige sannheter og det andre til de timelige gjøremål, WA 1, 26 (preken 1. juledag 1514).

virkelighet og begrepsverden.[1809] Fornuften er fremmed overfor korsteologien, som holder seg til Guds løfter, i stedet for til den synlige ytre virkelighet.[1810] Den kommer til kort overfor paradokset og dogmene.[1811] Det er altså en latent motsetning mellom fornuft og tro: "Om fornuften pleier å stole på de nærværende ting, favner troen det fraværende, og i motsetning til fornuften holder troen det for å være nærværende."[1812] I syndefallet ble også følelseslivet pervertert, slik at følelsene hindrer den vantro i å stole på evangeliet når han føler lovens dom.[1813] I den grad fornuften erkjenner at Gud har skapt verden, protesterer den mot at han tillater det onde.[1814] Fornuften er lovisk innstilt og fremmed overfor rettferdiggjørelsen ved troen alene.[1815] I den grad fornuften erkjenner en forpliktelse på moralske krav[1816], forveksler den mellommenneskelig rettferdighet med den rettferdighet som gjelder

---

[1809] Sml. MLS 3, 241,38-41: "Ergo diuinas res (et) uerba metitur ex usu (et) rebus hominum, quo quid peruersius, cum illa sint caelestia, haec terrena? Prodit igitur stulta seipsam, quam nihil de Deo nisi humanum cogitet." ("De servo arbitrio", 1525) Sml. også WA 36, 493,4-9: "Denn menschen weisheit und vernunfft kan nicht ho(e)her noch weiter komen denn richten und schliessen, wie sie fur augen sihet und fu(e)let odder mit sinnen begreiffet, Aber der glaube mus uber und wider solch fu(e)len und verstehen schliessen und hafften an dem, das jm fu(e)rgetragen wird durchs Wort, Das kan er aus vernunfft und menschlichem vermo(e)gen nicht thun, sondern ist des Heiligen [G]eists werck jm hertzen" (preken 11. august 1532 / trykt versjon); WA 39 II, 3,1f: "Etsi tenendum est, quod dicitur: Omne verum vero consonat, tamen idem non est verum in diversis professionibus." (Disputas om Joh. 1,14, tese 1, 11. januar 1539) Sml. også Hägglund 1955, 11.16ff.

[1810] Sml. WA 17 II, 273,22 – 274,8; 275,13-22 (festpostillen 1527 / Roths referat).

[1811] Sml. WA 23, 118,30f / 120,1: "Solten wir aber der vernunfft vnd augen nach vnsers glaubens artickel vnd die schrifft vrteilen, wie hie Ecolampad thut, so ist freylich ein iglich stuck ynn der schrifft widder das ander" ("Das diese Wort Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen", 1527 / manuskript) Sml. også WA 22, 216,11-17: "Denn von welchem Menschen ist es je erdacht oder ergru(e)ndet, das drey personen des ewigen Go(e)ttlichen wesens ein einiger Gott sind, und die ander person, Gottes Son, hat mu(e)ssen Mensch werden, von einer Jungfrawen geborn, Und kein ander weg zum leben hat ko(e)nnen sein, denn das er fur uns gekreutzigt wu(e)rde? Es were freilich noch nie geho(e)ret noch gepredigt, und wu(e)rde auch in ewigkeit nimer erfaren, erlernet noch gegleubet werden, so es nicht Gott selbs offenbaret." (Crucigers sommerpostille 1544) Og videre WA 48, 76 (nr. 100,2-9): "VErnunfft ist auch ein Liecht vnd ein scho(e)nes Liecht. Aber den weg vnd den fus, der da sol aus den Su(e)nden vnd aus dem Tod gehen zur Gerechtigkeit vnd zum Leben, kan es nicht weisen noch treffen, sondern bleibt im finsternis. Gleich wie vnser vnslet [= Unschlitt(kerze)] vnd wachsliechter nicht erleuchten den Himel, auch die Erden nicht, sondern die enge winckel in heusern, Die Sonne aber erleuchtet Himel, Erden vnd alles. Also ist Gottes Wort auch die rechte Sonne, die vns den ewigen Tag gibt zu leben vnd fro(e)lich zu sein." (Udatert kommentar til Salme 119,105)

[1812] "Ratio praesentibus soleat niti, fides absentia complectitur, et ea contra rationem praesentia esse iudicat." WA 42, 452,24f (Genesis-forelesningen 1535-1545)

[1813] I Fastepostillen 1525 holder Luther fram Kristi mor som eksempel til etterfølgelse når hun under bryllupet i Kana ikke fortviler over en tilsynelatende avvisning, men tror fullt og fast at Kristus vil hjelpe: "Darumb ist dis stuck des Euangelii das ho(e)hist und wol zu mercken, das wyr mu(e)ssen Gott die ehre geben, das er gu(e)ttig und gnedig sey, ob er gleich selbs sich anders stellet und saget und alle synn und alles fulen anders gedechten. Denn damit wird das fulen geto(e)dtet und gehet der allte mensch unter, auff das lautter glauben ynn Gottis gu(e)tte und keyn fulen ynn uns bleybe." WA17 II, 66,26-30

[1814] Sml. WA 42, 482,11f: Filosofien "negat providentiam, iudicat Deum humana non curare, sed omnia casu et temere ferri." Og ibid., linje 17-19: "Huius caecitatis quae causa est? Haec nimirum, quod ratio tantum intuetur in praesentia incommoda, his vincitur et obruitur: Promissionem autem de futuro prorsus nescit." (Genesis-forelesningen 1535-1545)

[1815] Sml. WA 40 I, 563 (Galaterbrev-kommentaren 1535).

[1816] Sml. WA 46, 668,9-11: "So weit kömet die Vernunfft in Gottes erkentnis, das sie hat cognitionem Legalem, das sie weis Gottes gebot, und was recht oder unrecht ist. Und die Philosophi haben dis erkentnis Gottes auch gehabt, aber es ist nicht das rechte erkentnis Gottes, so durchs Gesetze geschiet, es sey Mosi oder, das in unser natur ist gepflantzet" (preken 20. oktober 1537 over Joh. 1,18). Men heller ikke Guds bud blir rett forstått av den blinde fornuft, sml. WA 40 II, 71 (Galaterbrev-kommentaren 1535).

for Gud.[1817] Luther avviser filosofien som ramme eller ontologi for teologien.[1818] Ikke bare er fornuften totalt utilstrekkelig til å fatte trossannhetene[1819], som følge av syndefallet er den også fanget av trangen til selvhevdelse og selvforløsning. Det handler ikke først og fremst om en filosofisk Aristoteles-kritikk (sml. Heidelberg-disputasen 1518), men om en kritikk av filosofi som uttrykk for kjødelig visdom og selvtilfreds hovmod.[1820] Åndelig sett er fornuften stummende mørk, men Guds ord er lyset. Trossannhetene kan derfor ikke begrunnes med fornuften.[1821] Når evangeliet blir blandet sammen med fornuften, oppstår heresiene. Vranglæren kommer av at fornuften blander seg inn på det området der vi er totalt avhengige av Guds ord.[1822] Fornuften må kapitulere overfor åpenbaringen og tas til fange under lydigheten mot Kristus. Da vil den ikke bare bli nyttig innenfor det verdslige regimentet, men også bli en tjenerinne for troens refleksjon over Guds ord.

Alt i reformasjonens gjennombruddsfase hadde *Melanchthon* tatt avstand fra den skolastiske metafysikkens omklamring av teologien, som han betraktet som en invasjon av fornuften på de himmelske mysteriers område, noe som førte til at det dannet seg teologiske skoleretninger (således thomister, scotister, okhamister) alt etter de filosofiske posisjoner, mens teologiens kristologisk-soteriologiske scopus kom i bakgrunnen.[1823] Og selv om Melanchthon i tiltredelsestalen i Wittenberg 1518 varmt hadde anbefalt studiet av Aristoteles' (384-322 f. Kr. f.) etikk[1824], vendte han seg

---

[1817] Luther slår fornuften som det naturlige lys i hartkorn med den frie vilje som den naturlige kraft og videre med "die heydnische bucher und menschenlere", som alt sammen representerer den falne naturs protest mot trosrettferdigheten og tro på gjerningsrettferdighet. "Denn alszo hatt Aristoteles geleret: wer viel gutts thutt, der wirt dadurch gutt, darauff hafftet sie fest, und alszo keret sie die schrifft umb, meynett, Gott soll die werck tzuuor ansehen und darnach die person." WA 10 I,1, 327,6-8 (kirkepostillen 1522) - Fornuften med sine mennesketanker "weis nichts mehr denn von dem Gesetz und Zehen Geboten, Die ergreiffet sie und bleibt dabey, Schleusst darnach nicht weiter denn: Wer also lebt und thut, wie die Zehen Gebot fordern, dem ist Gott gnedig, Weis nichts von dem jamer der verderbten Natur, das niemand Gottes Gebot vermag zu halten, und alle Menschen unter der su(e)nde und verdampt sind, das jnen nicht anders zu helffen gewest, denn das Gott hat mu(e)ssen seinen Son fur die Welt geben und ein ander Predigt stifften, dadurch uns gnade und verso(e)nung verku(e)ndigt wu(e)rde." WA 22, 218,8-16 (Crucigers sommerpostille 1544)

[1818] Sml. Hägglund 1955, 13.

[1819] "Nulla forma Syllogistica tenet in terminis divinis." MLS 1, 169,11 (tese 49 (47) contra scholasticam theologiam, 1517)

[1820] Sml. Hägglund 1955, 15; Lohse 1958, 76: "Erst die in der Psalmenvorlesung gewonnene und im Römerkolleg ausgebildete Auffassung, daß der Versuch menschlicher Gotteserkenntnis notwendig sündhaft ist, hat Luthers Angriff auf die Philosophie die volle Schärfe gegeben."

[1821] Om 1Pet. 3,15 sier Luther: "Aber den text haben die Sophisten auch verkeret, das man soll mit der vernunfft und aus naturlichem liecht Aristotele die ketzer ubirwinden, darumb das hie ym latinischen stehet 'Rationem reddere', als meynet S. Peter, man soll es mit menschlicher vernunfft thun. […] Es mu(e)sse mit der vernunfft zu(o) gehen und auss dem gehyrn komen, daraus mu(e)sse mans beweysen, das der glawb recht sey, so doch unser glawb ubir alle vernunfft und alleyn Gottis krafft ist." (WA 12, 362,10-17 – kommentar til Første Petersbrev 1523)

[1822] Sml. WA 26, 608,-8: "Anfang / mittel ende aller yrthumb ist / das man aus den einfeltigen worten Gotts tritt / vnd wil mit der vernunfft ynn gottlichen wundern handeln vnd die sache bessern" ("Ein Bericht an einen guten Freund von beider Gestalt des Sakraments aufs Bischofs zu Meißen Mandat", 1528); WA 47, 331,24f: "Alle Ketzerei ist dohehr geflossen und ihren ursprung gehabt, das die Vernunfft will die Heilige Schriefft meistern und uberklugeln." (preken over Matt. 19,13ff (1537-40))

[1823] Se Frank 1995, 52-55.

[1824] MWA 3, 39

et par år senere skarpt mot stagiritens metafysikk og også mot hans morallære[1825]: "Jeg fordømmer de metafysiske teoriene, for jeg mener at det er svært farlig å undersøke himmelske mysterier etter vår fornufts metoder, og sannelig også etikken, for den strir direkte mot Kristus."[1826] Melanchthons humanistiske tradisjonskritikk var blitt skjerpet gjennom møtet med reformasjonen, slik at han nå stiller seg avvisende til antikkens metafysikk og filosofiske etikk, selv om han stadig anser de matematiske og naturvitenskapelige fag, som også hørte filosofien til, som uunnværlige.[1827]

Den unge Melanchthons sterkt filosofikritiske fase brytes imidlertid når han i en teserekke 1522 – forsåvidt i Luthers spor - skiller mellom regimen spirituale og corporale.[1828] Regimen corporale omfatter alle naturlige ordninger for menneskelivet, så som familie, stat og skole. Kirkelige tradisjoner hører heller ikke til det åndelige regimentet, men er borgerlige lover og paedagogia (tese 22), men må selvsagt ikke være i strid med Skriften (tese 23). For Melanchthon var reformasjon av kirken en sak innenfor regimen corporale for keiser, rike og landsherre.[1829] Hadde Melanchthon i 1521 foretrukket at Moseloven ble lagt til grunn på det rettslige området[1830], reserverer han seg i 1523 mot krav om å ordne samfunnslivet etter den[1831]. I 1525 omtaler han Skriften som norm for troen, men han vil høre Cicero om samfunnsmoralen (civiles mores).[1832] Politiske forhold må ordnes etter hensiktsmessighet ut fra fornuften og hensynet til den offentlige fred, til religion og medmenneskelighet (humanitas)[1833], og i antikken finnes det mønstre.[1834] Melanchthon har stor tro på at romersk lovgivning vinner gjenklang i ratio.

[1825] MWA 1, 74ff (skriftet mot Thomas Rhadinus); sml. Sperl 1959, 80f; Maurer 1969A, 135ff. Om metafysikken: "Mundum aeternum esse, immutabiles esse coelestium orbium motus, animam hominis una cum corpore interire, et hoc genus alia, quibus imbuti iuveniles animi, cum ad divinas literas accedunt, nimirum ab equis ad asinos desilire sibi videntur, velut antea in iis versati, quae ingenium, quae eruditionem alant, nunc vulgare et idioticum sapiendi genus meditaturi, in quo experiri vim ingenii nusquam possint." MWA 1, 74,36 – 75,6

[1826] "Damno enim μεταφυσικας θεωριας, quod periculi plenum arbitror, mysteria coelestia ad nostrae rationis methodos exigere, Ethica vero, quod plane ex diametro cum Christo pugnant." MWA 1, 77,38 – 78,4 (skriftet mot Rhadinus, 1521) - På tilsvarende måte hadde Luther erklært: "Nulla forma Syllogistica tenet in terminis divinis." (MLS 1, 169,11 (tese 49 (47) contra scholasticam theologiam, 1517)). Mot filosofenes "endimensjonale" rettferdighetsbegrep sa han: "Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta." (Ibid., 168,20 (tese 42 (40)) Mot skolastikerne fortsatte han derfor: "Tota fere Aristotelis ethica, pessima (est) gratiae inimica" (ibid., 169,1 (tese 43 (41)).

[1827] MWA 1, 72(skriftet mot Thomas Rhadinus)

[1828] Sml. teserekken "Themata ad sextam feriam discutienda", MWA 1, 168-170. Se til dette Sperl 1959, kap. 3. "Das Traditionsverständnis auf Grund der Lehre vom 'duplex regimen'", som jeg her støtter meg til.

[1829] Melanchthon går til dels i Luthers spor fra dennes skrift "An den christlichen Adel" (1520). Men Melanchthon begrunner ikke fyrstens reformasjonsrett og -plikt ut fra det allmenne prestedømmet, men ut fra tesen om kirkeordninger som borgerlige lover. Og fra 1522 så han ikke på øvrighetens overoppsyn med kirkeordningene som en midlertidig nødsordning. Sml. Sperl 1959, 146ff.

[1830] Pöhlmann 7.71f / MWA 2/1, 135,33-136,1; sml. Sperl 1959, 95f.

[1831] MBW 291.1 (04. september til Spalatin)

[1832] CR 11, 88 (fortale til "Officia Ciceronis")

[1833] Sml. CR 11, 77 ("De legibus", 1525).

[1834] I praksis mener Melanchthon at det er mye å lære av Cicero og romerretten; sml. Strohm 2000, 349f.

Humanismens sammenknytting av antikk tradisjon og ratio gjøres altså gjeldende i regimen corporale.

Med dette er vegen igjen åpnet, ikke bare til Aristoteles' politikk, men også til hans etikk.[1835] Når den kristne og den borgerlige rettferdighet ikke blir blandet sammen[1836], når moralfilosofien ikke brukes til å forkludre antropologien og rettferdiggjørelseslæren, kan moralfilosofien ha positiv betydning på det mellommenneskelige planet. "En må nemlig holde fast på forskjellen mellom loven og evangeliet og vite at etikken er en del av den guddommelige lov og gjelder samfunnsmoralen."[1837] Moralfilosofi er rett forstått den guddommelige lovs ytterside: "Moralfilosofien er den delen av den guddommelige lov som underviser om de ytre handlingene."[1838] Uttrykker Melanchthon med det en etisk rasjonalisme som relativiserer motsetningen mellom Kristi Ånd og menneskelig visdom[1839], og som har mer til felles med humanismen enn med reformasjonen, mer med stoisismen enn med Skriften? Ikke uten videre. I likhet med Luther tilkjenner han fornuften mer eller mindre kapasitet til å orientere seg moralsk, politisk og kulturelt. Til forskjell fra Luther, som kunne påstå at en pottemaker hadde mer forstand på disse ting enn Aristoteles[1840], og setter vanlige folks erfaringer og kunnskaper opp mot hans skrifter og i det hele mot fornuftens umettelige vitebegjær[1841], var Melanchthon mer opptatt av å ta vare på forskjellige samfunnsnyttige erkjennelser som en alt i antikken var nådd fram til[1842], i og for seg i likhet med skolastisk vitenskapsteori som forener autoritet og fornuft[1843]. Luther hadde villet ha vekk fra universitetene ikke bare Aristoteles' metafysikk, men også fysikken, psykologien og etikken;[1844] innblandingen av Aristoteles' etikk i teologien hindret forståelsen både av Skriften og av Aristoteles. Senere uttalte Luther seg imidlertid anerkjennende om Aristoteles' arbeid med etikken: Den femte bok av den nikomakiske etikk (som handler om rettferdighet), er utmerket og har et skjønt avsnitt om rimelighet (επιεικεια).[1845] I den perioden denne avhandlingen konsentrerer seg om, beskjeftiger Melanchthon seg intenst med Aristoteles, med dialektikken, etikken og politikken.[1846]

[1835] Frank 2003, 93, regner med at Melanchthon ved å gjennomleve den kirkelige og sosiale uroen på 1520-tallet ble overbevist om at et sivilisert samfunn hadde bruk for antikk moralfilosofi.

[1836] Noe Melanchthon anklaget de "aristoteliske" teologene for å gjøre: "Docent mereri nos nostris viribus et nostro conatu gratiam, peccata remitti propter satisfactiones nostras, quibus dogmatibus plane obscuratur satisfactio Christi." MWA 1, 185,15-18 ("Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae", 1524)

[1837] "Tenendum enim est discrimen legis et Evangelii, et sciendum ethicam doctrinam esse partem legis divinae de civilibus moribus." CR 16, 277f (Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529/1546)

[1838] "Philosophia moralis est pars illa legis divinae, quae de externis actionibus praecipit." CR 16, 21 ("Philosophiae moralis epitomes", 1538). Sml. Scheible i HuWR, 142f.

[1839] Ifølge Sparn 1993, 211, gjør en etisk rasjonalisme i den spesifikt "humanistiske" teologi nettopp det.

[1840] MLS 2, 154,21f ("An den christlichen Adel", 1520)

[1841] WA 10 I,1, 565f.569 (Kirkepostillen 1522 til Mt 2,1-12)

[1842] Sml. Wiedenhofer 2000, 63: "Beide, Kultur und Religion erscheinen nun vor allem als verantwortliche sprachlich-geschichtliche Vermittlungs- und Überlieferungstätigkeit."

[1843] Sml. Ebeling 1978, 70.

[1844] MLS 2, 154 ("An den christlichen Adel", 1520). Logikken, retorikken og poetikken kunne han gå med på å beholde, "iunge leut zuvben / wol reden vnd predige(n)", ibid., 155,5-7.

[1845] WA 44, 704,15ff (Genesisforelesningen 1535-1545)

[1846] Se N. Kuropka 2002, kap. 1 II og 5 I.

Melanchthons etikk kan beskrives på to plan, et som er allment tilgjengelig gjennom fornuften, og et som er tilgjengelig gjennom skriftåpenbaringen. Eller, om en vil, som filosofisk og som kristen etikk. På det ene planet handler det om menneskelig rettferdighet, som menneskets vilje i prinsippet kan frambringe.[1847] På det andre planet handler det om kristenlivet, som Den Hellige Ånd frambringer i de troende.[1848] De filosofiske dyder er innøvde vaner som demper det falne menneskets affekter. De kristne dyder derimot er det nye menneskets "affectus".[1849] Men Melanchthon ser også på dekalogen som en sammenfatning av de naturlige lovene (epitome et summa legum naturae)[1850]. Og i den grad han framholder dekalogen framfor fornuften som uttrykk for de naturlige lover som gjelder i det verdslige regimentet, bryter han med det vanlige mønstret i tradisjonen.[1851]

Melanchthon advarer både mot å blande filosofi og evangelium så evangeliet blir en ny filosofi, og mot å sette dem opp mot hverandre så det ikke er rom for filosofien. Mens evangeliet viser oss Guds frelsende vilje, forlater synd og lover Den Hellige Ånd, så lærer filosofien oss om det ytre og borgerlige liv.[1852] Således dyktiggjør filosofien kirken og de kristne til fornuftig medansvar i rettslig ordnede samfunn.[1853] Om dette er Luther og Melanchthon i prinsipp enige, men det kan knapt være tvil om at mens Luther er opptatt av å få fram motsetningen mellom teologi og filosofi[1854], - han kan da også stemple filosofien som hedningenes og fornuftens "teologi"[1855] -, er Melanchthon mer opptatt av å tegne en harmonimodell. Likesom det er én sann teologi, er det også én sann filosofi, og som Skriften rett forstått må være kritisk norm for teologien, må fornuften rett brukt være det for filosofien. Sann filosofi og sann teologi kommer begge fra Gud,[1856] filosofien gjennom det vi kan kalle

---

[1847] "Philosophicae virtutes sunt, quae honesta opera, et consentanea rationi, seu legibus foris exprimunt, et efficit haec humana voluntas suis ipsa viribus." CR 16, 281 (innledning til Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529(?); sml. n. 1852).

[1848] "Christianae virtutes propriae sunt, timor Dei, fiducia erga Deum, diligere proximum, deponere voluptatem et gloriae amorem, castitas etc. Atque haec efficit in piis Spiritus sanctus." CR 16, 282 (innledning til Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529(?); sml. n. 1852).

[1849] Se N. Kuropka 2002, 181 med sitat fra førsteutgaven av Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis (1529): "[-] Christianae virtutes vere sunt ipsi affectus insiti a Spiritu sancto, sicut docet Paulus, cum vocat eas fructus Spiritus [sml. Gal. 5,22f]. At civiles virtutes non sunt affectus, sed habitus, qui regunt et moderantur affectus naturales", folio D4^{v}.

[1850] CR 16, 70 ("Philosophiae moralis epitomes", 1538-40)

[1851] Se Witte 2002, 127; sml. også ibid., s. 133, der Witte peker på at mens det i middelalderen var et normsystem av kanoniske bestemmelser med tilknytning til kirkens sju sakramenter, la Melanchthon grunnen for en verdslig lovregulering på grunnlag av dekalogen.

[1852] Se CR 16, 280f n. 1 med innledning til Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529 (så ifølge N. Kuropka 2002, 277; sml. 276 n. 91; contra CR 16, 280, som lar innledningen være fra annenutgaven).

[1853] "Etiam in Ecclesia in disputationibus de civilibus officiis et moribus, multa sumuntur ex hac doctrina, videlicet ex lege naturae, ut, cum de contractibus, de officiis magistratuum, de virtutibus plerisque, de legibus humanis disseritur. Et maiori dexteritate explicare tales materias possunt, qui recte instituti sunt in hac philosophia." CR 16, 279 (Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529/1546)

[1854] Sml. WA TR 3, 48,25-30 (nr. 2881, januar 1533): "Philosophi sunt non theologi. Ideo non gratis monet Paulus, ut caveamus a philosophia, id est de omni philosophia, quia talis nihil habet quam humanae sapientiae verba, quae certe cum evangelio non convenient nec possunt quidem convenire."

[1855] "Philosophis est quasi theologia gentium et rationis." WA TR 1, 4,12 (nr. 4, sommer/høst 1531)

[1856] Melanchthon uttrykker en universalhistorisk overbevisning om at Gud har villet og bevart den filosofiske erkjennelsen som Aristoteles nådde fram til: Ved guddommelig styrelse (divinitus) hadde Aristoteles fått en heltenatur (MWA 3, 103,4), Gud styrte det slik at Platon forfinet stagiritens lykkelige natur så ettertida skulle ha

en naturlig åpenbaring, teologien gjennom Guds ord. Filosofisk lære bevises logisk og empirisk, teologisk lære bevises med Skriften. En kan ikke unngå å legge merke til at Melanchthon er sterkt preget av overbevisningen om kongruens mellom bibelsk etikk og et klassisk gresk-romersk dannelsesideal.[1857] Og når han stadig ønsker læren i kirken gransket, prøvet og utlagt av "gode og lærde menn", er dette humanistiske begrepet farget av hans kristnede hellenistiske ideal og av antropologiske og epistemologiske forutsetninger.

Melanchthons epistemologi er dialektisk i den forstand at filosofien på den ene side og evangeliet eller teologien på den andre side har hvert sitt kompetanseområde, men også står i forhold til hverandre som tjener og herre. Melanchthon er opptatt av å skille mellom filosofi og teologi, men også av den nytten individ og fellesskap har av filosofiske fag, og faktisk især på det teologisk-kirkelige planet.

> "Men jeg skulle ønske at teologene ikke forsømte filosofien, […] Men her må en i særlig grad passe på at ikke den kristne læren og filosofien på tåpelig vis blir blandet sammen. Derfor bør en kjenne deres områder og avstanden mellom dem."[1858]

I og for seg gjelder filosofien det timelige og mellommenneskelige, mens teologien gjelder evigheten og forholdet til Gud. Filosofien handler om det som er lagt under fornuften, teologien handler om troens artikler. (Filosofi var på reformasjonstida ikke et avgrenset fagområde, men all immanent vitenskap.[1859]) Teologien legitimerer filosofien og trekker grensen for dens kompetanse. Filosofien med sin kompetanse på den sansbare verden og især på forståelse og bruk av litterær og muntlig kommunikasjon tjener teologiens selvforståelse og selvmeddelelse. I utlegningen av Skriften er det bruk for ferdigheter i "filosofiske" fag, især grammatikk, dialektikk og retorikk. Språkvitenskapen er nødvendig både for forståelsen av Skriften og for oppgjør med vranglære.[1860]

---

en fullkommen filosofisk mester på hans arbeidsområder (ibid., 99,19-22), og ved guddommelig styrelse (divinitus) er skrifter av Aristoteles som er særlig egnet for undervisningsformål, blitt bevart for ettertida (ibid., 101,11-13).

[1857] Således skriver han: "Ac saepe mihi de eo cogitanti, venit in mentem dulcissima descriptio Marci Antonini, de quo Dion inquit: Similis sibi ipsi semper fuit, nec mutatus est una in re unquam, erat autem bonus, et nihil erat non nativum, nihil astute simulatum aut adscitum. Talis profecto erat et Dux Saxoniae Ioannes Elector." CR 11, 960 (Oratio de Ioanne Electore (1550), framført av Laurentius Lindemann). Det gjelder, mener Melanchthon, å lære doctrina virtutis av slike historiske eksempler. "Etsi enim quaedam sunt principum virtutes propriae, non communes privatis, tamen consideratio prodest omnibus. Deinde vera Dei invocatio, diligentia cognoscendae doctrinae coelestis, fides, veritatis amor, iusticia, modestia, castitas, virtutes communes esse debent." CR 11, 962 (samme oratio)

[1858] "Ego tamen optarim theologos non negligere philosophiam, [...] Sed hic magnopere opus est cavere, ne inepte confundatur doctrina christiana et philosophica. Quare scire oportet earum regiones et intervalla." MBW 854,123-127 (plan for en teologistudent, trolig 1529 eller 1530)

[1859] Hägglund 1955, 11

[1860] Sml. MBW 854.13 (plan for en teologistudent, trolig 1529 eller 1530): "Est etiam et ad perfecte intelligendas scripturas et ad refutandos haereticos cognitione linguarum opus. Multae enim controversiae diiudicari possunt

3.3.2. Antropologiske forutsetninger for rett erkjennelse

Melanchthons positive vurdering av fornuft og filosofi hviler på bestemte antropologiske forutsetninger. Gudsbildet, som menneskesinnet gjenspegler, er kunnskapen om Gud og evnen til å skille mellom ærbart og usømmelig, og selv om dette er fordunklet gjennom syndefallet, er det ikke borte.[1861] Fornuften kan ikke trekke slutninger om Guds frelsende vilje uten Guds ord og troen, men den er i seg selv et gudskapt gode (bona Dei creatura), gitt til å erkjenne og bedømme det som er underlagt sansene våre, og det som tjener til å opprettholde og styre det legemlige livet. Selv om affektene er urene og ikke bøyer seg for fornuftens dom, er fornuften i stand til å kjenne morallovene: "Det er nemlig i fornuften blitt værende en oppfatning av eller en kunnskap om moralen"[1862].

I Loci 1521 deler Melanchthon lover i naturlige, guddommelige og menneskelige.[1863] En naturlig lov bestemmer han i lys av Rom. 2,14f som "den allmenne oppfatningen som alle mennesker på samme måte slutter seg til, og det i den grad som Gud har inngravert den i den enkeltes sjel, og som passer til å utforme moralen."[1864] Som andre vitenskapsgrener har også etikken sine principia communia, som erkjennes umiddelbart uten å måtte bevises logisk. Fra stoisismen låner Melanchthon begrepene κοιναι εννοιαι og προληψεις om disse grunnsetningene. Og som stoikerne oppfattet den umiddelbare erkjennelse av aksiomene som delaktighet i en guddommelig verdensfornuft, sier Melanchthon at Gud har plantet i oss en rettesnor å dømme om moralspørsmål etter (regula iudicandi de moribus).[1865] Men dømmekraften er sterkt svekket av den medfødte blindhet, noe antikkens filosofer ikke innså. Gamle lover og leveregler kan derfor ofte være uttrykk for slette, egosentriske affekter.[1866] "En god mann avpasser borgerlige forordninger etter det rimelige og gode, nemlig etter de guddommelige og de naturlige lover.

---

recte cognita natura sermonis et figurarum. Neque tamen de natura sermonis et de figuris iudicare poterit quisquam, nisi legerit eloquentium homiunum scripta, Ciceronis, Livii, Virgilii, Terentii, Ovidii, Quintiliani. Addendi sunt et Graeci Homerus, Herodotus, Demosthenes, Lucianus. Ad haec accedat stylus seu exercitium scribendi, quod inprimis acuit iudicium. Si quid ex philosophia aut iure volet sumere theologus, viderit, ne inepte commisceat doctrinam spiritualem cum politica. Caeterum dialectica perinde opus est ut grammatica et rhetorica. Nam cum his ita coniuncta est, ut divelli ab eis non possit."

[1861] "Transfuderat Deus imaginem suam, id est, notitiam Dei, et discrimen honestorum et turpium in mentes humanas, tanquam in speculum, et fulsissent hae notitiae multo clarius, et voluntas flagrasset amore Dei, et omnibus virtutibus ornata fuisset, si natura hominum mansisset incorrupta. Nunc vero sunt obscurae notitiae: manent tamen, et sunt testimonia, quod sit Deus, quod sit providentia, etiamsi corda non obtemperant." CR 16, 279 (Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529/1546); sml. Strohm 2000, 343.

[1862] "Mansit enim in ratione iudicium seu notitia de moribus", CR 16, 281 (innledning til Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529(?); sml. n. 1852).

[1863] Pöhlmann 3,5 / MWA 2/1, 41,20f

[1864] "sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur atque adeo quam [D]eus insculpsit cuiusque animo, ad formandos mores accommodata." Pöhlmann, 3,9 / MWA 2/1, 41,34-37

[1865] Pöhlmann 3,10 og 13 / MWA 2/1, 41f; sml. Pöhlmanns n. 263; Strohm 2000, 341f.

[1866] Pöhlmann 3,11f og 39ff / MWA 2/1, 41 og 45

Bestemmelser som strir mot disse, kan ikke være annet enn urettferdige."[1867] Innholdsmessig samler Melanchthon de naturlige lovene i tre hovedkrav: Å dyrke Gud, å ikke skade noen, å nyttiggjøre seg de materielle ting i fellesskap. Riktignok finner Melanchthon det ikke mulig i en verden med vold og begjær å holde skadevoldere skadeløse eller å praktisere eiendomsfellesskap. Etter syndefallet er det således nødvendig med en øvrighet som i størst mulig grad hindrer at mennesker blir skadet, og med privateiendom, som imidlertid skal brukes til nytte for medmennesker.[1868] I 1527 hevder Melanchthon at de naturlige lover, som er innskrevet i våre sjeler, ikke er mindre hellige enn dekalogen, som ble inngravert i stein.[1869] Men at han med dette tenker på to sider av samme sak, viser visitasartiklene.[1870] Også i Loci 1535 relaterer Melanchthon den naturlige lov nært til den guddommelige lov: "Naturens lov er den kunnskapen om den guddommelige loven som er inngitt i menneskenaturen."[1871] I og med denne har Gud trykket et bilde av sin egen visdom i menneskesinnet. Som Gud gir våre øyne lys, gir han våre sinn den innsikt som skal til for å erkjenne og bedømme, og som filosofene kaller notitia principiorum eller κοιναι εννοιαι og προληψεις.[1872]

Melanchthon tolker den bibelske antropologien og den naturlige åpenbaringen i et nyplatonsk perspektiv.[1873] De innpodede kunnskaper er ikke bare om timelige ting, men også om Gud, og at mennesket er skapt til å likne Gud. I Romerbrev-kommentaren 1532 heter det i tilknytning til Rom. 1,19 at menneskene vet "at Gud finnes, at han er god, at han er rettferdig, at han krever det rette, at han straffer ugudelige, at han bønnhører og verner dem som lyder loven."[1874] Dette er kunnskap om loven, ikke om evangeliet (notitia quaedam legis, non evangelii), men den er viktig nok og blir senere beskrevet med likelydende formuleringer i Melanchthons psykologi og i hans dialektikk.[1875] Så langt den rekker, stemmer den naturlige fornuften overens med åpenbaringen. Korrelasjonen mellom den naturlige

[1867] "Bonus vir attemperabit civiles constitutiones aequo ac bono, hoc est tum divinis tum naturalibus legibus, contra quas, quidquid constituitur, non potest non iniquum esse." Pöhlmann 3,45 / MWA 2/1, 45,31-35

[1868] Pöhlmann 3.16ff / MWA 2/1, 42ff; sml. Bornkamm 1966[2], 77. - Også Thomas More og Erasmus målbar idealet om bruksfellesskap (Pöhlmann, s. 105 n. 267). – Sml. også de åtte "lover" i kommentaren til Matt. 7,12 (1523), MWA 4, 164f.

[1869] MWA 4, 234,30-34 (Kolosserbrev-skoliene)

[1870] Om dekalogen heter det: "Haec pars legis, quae scripta est in cordibus, non potest aboleri, cum natura humana non sit abolita, in qua scripta semper extat." CR 26, 26

[1871] "Lex naturae est notitia legis divinae, naturae hominis indita." CR 21, 398

[1872] Sml. CR 21, 399

[1873] Se MWA 3, 333f ("Liber de anima", 1553); sml. E. Kessler i CHRPh, 517.530. - Entydig (ny)platonsk er den filosofiske læren om medfødte ideer ikke. Den har også ciceronsk-stoisk bakgrunn. Sml. Frank 1995, 26.

[1874] "quod sit Deus, quod sit bonus, quod sit iustus, quod requirat iusta, quod puniat impios, quod exaudiat et servet legi oboedientes." MWA 5, 70,23-25

[1875] "Deus est mens aeterna, sapiens, verax, iusta, casta, benefica, conditrix mundi, servans rerum ordinem, et puniens scelera. Mens humana ad hanc similitudinem condita est. Sit igitur homo verax, iustus, beneficus, castus. Huic normae obtemperare est recte facere. Discedere ab hac norma, est facere Deo displicentia et turpia. Et discedens accersit sibi poenas." MWA 3, 341,17-23 ("Liber de anima", 1553); sml. CR 13, 647f (dialektikken 1547)

lovåpenbaringen og dekalogen betyr at den naturlige fornuften vitner om også det første bud (så Loci 1535).[1876]

Et tidlig stadium av Melanchthons epistemologi ser vi i baccalaureatstesene (1519)[1877]. Tese 12-15 er erkjennesesteoretiske. Forstanden (intellectus) kan ikke gi sin tilslutning til noen tese (propositio) utenom fornuft (ratio) eller erfaring (experimentia). Viljen kan ikke tvinge forstanden til å gi sin tilslutning "eicotibus", det vil trolig si: ved sannsynlighetsbevis, altså usikre tegn[1878]. Men når kjærligheten (charitas) rykker viljen til et troverdig objekt (obiectum credibile), kan viljen befale forstanden å gi sin tilslutning.[1879] Denne tilslutning er tro (fides) eller visdom (sapientia). Viljen er her styrt av "affekten" kjærlighet. Rundt 1530 dukker en tradisjonell aristotelisk psykologi opp hos Melanchthon, og etterhvert utformer han sin syntese av aristotelisk og reformatorisk antropologi. Han stiller nå fornuften, sammen med viljen, over affektene, ikke som i den tidligreformatoriske fasen, der affektene ble identifisert med menneskets vilje eller hjerte og stilt over fornuften.[1880] Det har til følge at fornuften kan styre affektene, men hos det naturlige mennesket stritter hjertet imot fornuftens erkjennelse. Både for den borgerlige og den åndelige rettferdighet må en søke Gud. Som angerens beveggrunner er tre, nemlig loven, som påtaler synden, Den Hellige Ånd, som virker ved loven og setter viljen i bevegelse, og viljen, som gir sin tilslutning, er også troens beveggrunner tre, nemlig evangeliet, som forkynner syndsforlatelse, Den Hellige Ånd, som virker ved evangeliet og setter viljen i bevegelse, og viljen som gir sin tilslutning.[1881] Melanchthon vil visselig en antinomistisk misbruk av Luthers lære om frelsestilegnelsen til livs når han utfordrer viljen, men han skiller ikke skarpt mellom den falne og den nyskapte viljen, og i et omstridt tillegg i Loci fra 1548[1882] omtaler han i likhet med Erasmus den frie viljen som facultas applicandi se ad gratiam (evne til å forbinde seg med nåden).[1883] Luthers monergisme, som han tilspisser i "De servo arbitrio" (1525), og Melanchthons stigende appell til viljen om å slutte seg til evangeliet under indre kamp mot vantroen setter henholdsvis Luthers teosentriske og Melanchthons antroposentriske orientering i relieff. Mens Luther er opptatt av omvendelsen i et strengt teologisk perspektiv, er Melanchthon opptatt av dens psykologiske side.

[1876] "Cum enim homines nascantur cum quadam Dei notitia, natura ipsa iubet eos agnoscere Deum. Idque ratio naturalis, hoc est, conscientia in singulis hominibus clamitat, et testatur esse Deum, conditorem totius naturae, qui benefacit iustis et punit iniustos. Et huic Deo conditori omnium rerum obediendum esse, eumque invocandum esse. Ac testantur ipsi conscientiae terrores, qui existunt in hominibus, Deum minari poenam iniustis." CR 21, 400

[1877] MWA 1, 24f

[1878] Sml. Andersen (upubl.) 2005, 11f.

[1879] Tese 14: "Voluntas per charitatem rapta ad obiectum credibile imperat intellectui, ut assentiatur." (Credibile kan være adjektiv n. akk. eller adverb.)

[1880] Sml. Hägglund 1959, 181ff; Andersen (upubl.) 2005, 16f.

[1881] CR 13, 426 ("Elementorum rhetorices libri duo", 1531)

[1882] MWA 2/1, 244,20 – 246,8 (CR 21, 658-660)

[1883] Sml. Hägglund 1959, 199ff; Andersen (upubl.) 2005, 17-19.

Som det framgår av "Liber de anima" (1553), opererer Melanchthon med fire visshetskriterier, tre filosofiske og et teologisk.[1884] De filosofiske kriteriene definerer han i tilknytning til stoisk tradisjon (αισθησις, προλεμψις, γνωσις) for det ene som allmenn erfaring (experientia universalis), for det andre som innlysende sannheter, dvs. kunnskap som Gud har innpodet i vår medfødte natur (notitiae principiorum), og for det tredje logiske slutninger (intellectus ordinis in syllogismo). Kirken kjenner også det fjerde visshetskriteriet, og det er Guds åpenbaring, som er gitt gjennom klare og usvikelige vitnesbyrd i Bibelen, som alle tenkende skapninger (omnes creaturae rationales) bør stole fullt og fast på. Skriftåpenbaringen er delvis sammenfallende med notitiae principiorum, men rommer også sannheter som vi ikke kan kjenne av naturen, men må tro på Guds autoritet. Loven utvider den erkjennelsen mennesket tilegner seg gjennom filosofien, dvs. ut fra den medfødte kunnskap og dømmekraft, og evangeliet, som var helt ukjent før det ble åpenbart, utvider den erkjennelsen mennesket har tilegnet seg gjennom loven. Fornuften kan si noe om hvordan Gud er, men ikke hvem han er, nemlig den treenige Gud, og heller ikke hva han har gjort og gjør til frelse for oss. Dette har Gud åpenbart i evangeliet. I denne grensedragningen står Melanchthon sammen med Luther.[1885] Av naturen og fornuften vet mennesket at Gud eksisterer, at han er mektig og god. Men hvem han er, og hva han vil gjøre med meg, vet jeg ikke av min naturlige fornuft. Men mens det for Luther er den fornuft og erfaring som synes å tale imot evangeliet, som må overvinnes, er det for Melanchthon snarere den intellektuelle tvilen (dubitatio) som må bekjempes:

> "Men en del av menneskeslekten slutter seg til [Guds ord], beveget ved de vitnesbyrd som underne er. I disse menneskene tenner Den Hellige Ånd dette lyset ved evangeliets røst og bøyer deres sinn så de slutter seg til, og sinnet er lydig mot Den Hellige Ånd, det favner om evangeliets røst og kjemper mot tvilen. Denne tilslutningen som favner om de læresetninger som Gud har åpenbart, kalles tro, men i noen er den mattere, i andre er den derimot sterkere."[1886]

Filosofien peker ifølge Melanchthon mot gudstroen og teologien. Åpenbaringen og troen er ikke mot fornuften, men over fornuften. Også Luther kan gi uttrykk for at et fornuftig resonnement peker mot troen på Gud som skaper og oppholder[1887], og

[1884] Se MWA 3, 340ff ("Liber de anima", 1553).
[1885] Sml. Frank 1995, 195: "In dieser Hinsicht findet sich bei Melanchthon weder ein Bruch in seinem Denken, noch ein Abrücken von "reformatorischen Grundpositionen", sofern man darunter dieses offenbarungstheologisch-soteriologische Proprium zählt."
[1886] "Pars tamen aliqua generis humani assentitur, testimoniis miraculorum mota, in qua voce Evangelii Spiritus sanctus hanc lucem accendit, et flectit mentem ad assentiendum, et mens obtemperat Spiritui sancto, amplectitur vocem Evangelii, et repugnant dubitationi. Et haec assensio quae amplectitur sententias a Deo patefactas, dicitur fides, quae quidem in aliis languidior, in aliis firmior est." MWA 3, 342,4-10 ("Liber de anima", 1553)
[1887] "Ego [-] non possum cogitare, wie eim menschen zu sinn sein mus, qui serio non sentit esse Deum, cum tamen videat solem oriri. Necesse est ei aliquando in mentem venire, fuerintne aeterna, oder sie mussen die

han er klar på at troen ikke er i strid med den rette fornuft, som kjenner sin begrensning. I likhet med Melanchthon holder han skapelsesordning og frelsesordning fra hverandre: Den kunnskap om Gud som er åpenbart gjennom skaperverket, ligger på lovens plan (sapientia legalis), men de skolastiske teologene i Paris vrir det til å gjelde dogmene.[1888] Men mens teologien for Melanchthon synes å ligge i forlengelsen av filosofien, er filosofien uten troen for Luther en hindring for evangeliet, og han bygger da ikke minst på Rom. 1,18ff. Satt på spissen: Er fornuftens og troens riker for Melanchthon forbundsfeller, er det for Luther stadig krig mellom dem.[1889] Heinrich Bornkamm har trolig rett når han sier om Melanchthon at hans ciceronianske forutsetninger "sollen helfen, den Menschen aus sich selbst heraus von der Wahrheit des göttlichen Wortes zu überzeugen und ihm feste Anleitung für sein Handeln zu geben".[1890] Betraktningen av den naturlige lov vitner tydelig om (evidens testimonium est) at Gud og hans forsyn finnes, og den tjener til å stadfeste dem som har den rette tro.[1891] Og ettersom filosofien kan observere menneskenaturens skrøpelighet, men må innrømme at den ikke skjønner årsaken til denne, må den også erkjenne at teologien (divina doctrina) er overlegen. Både viser den guddommelige læren oss årsaken til nøden og tilbyr oss hjelpen. Rett brukt vil filosofien bevisstgjøre oss om vår uvitenhet og hjelpeløshet og rydde plass for teologien. Et stykke på veg tillegges altså filosofien lovens diagnostiserende funksjon i forhold til det syndige mennesket.[1892]

3.3.3. Visshetens grunn – Guds åpenbaring

Når Melanchthon tross syndefallet er viss på at sikker erkjennelse er mulig, henger det sammen med at han er overbevist om at Gud stadig virker aktivt i verden og især gjennom evangeliet. Men uten å ha Guds ord som korrektiv er ofte den filosofiske erkjennelsen høgst usikker. Både filosofi og evangelium er gaver fra Gud, men de skal bli tilegnet på hvert sitt plan, og fornuft og tro har hvert sitt applikasjonsområde. Men forholdet er ikke symmetrisk. Mens fornuften som en del av vår medfødte natur ikke bare tilegner seg filosofien, men også genererer den, blir

augen ins kot hinein stecken sicut sues; videri enim illa sic moveri et non cogitare, ob yemandt sey, der es treyb, est incredibile." WA TR 1, 196,15-20 (nr. 447, tidlig på året 1533)

[1888] WA 39 II, 13f (disputas om Joh. 1,14, 1539)

[1889] Wiedenhofer 1976 II, 151-153 n. 130-131, har en kortfattet, men samtidig bredt anlagt oversikt over posisjoner når det gjelder tolkningen av Melanchthons syn på forholdet mellom fornuft og åpenbaring, sml. Wiedenhofer 1976 I, 186.

[1890] Bornkamm 1966[2], 79

[1891] CR 16, 280 (innledning til Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529(?); sml. n. 1852). Også Augustin taler om divina providentia som årsak til naturlig erkjennelse av den sanne Gud og av moralske bud: Hedningenes lærdommer "etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos. Quod eorum tamquam aurum et argentum quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, […]" "De doctrina christiana" II, 40.60 (MSL 34, 63)

[1892] "[P]hilosophia cernit infirmitatem in hominis natura", CR 16, 280 (innledning til Enarratio librum primum et secundum ethicorum Aristotelis, 1529(?); sml. n. 1852). Sml. Loci 1521: "Lex peccatum ostendit"; "Lex morbum indicat", Pöhlmann 4.4 / MWA 2/1, 66,17f.

troen, som ikke er medfødt, entydig generert gjennom evangeliet og ikke omvendt. Det er også slik at evangeliet og troen stadfester filosofi og fornuft på en måte som ikke er resiprok, dvs. at filosofien og fornuften ikke på samme måte kan stadfeste evangeliet og troen.[1893]

Som alt nevnt ser Melanchthon på åpenbaringen som selvstendig visshetskriterium. Og det er epistemologisk av største betydning at Melanchthon med Aristoteles, og i motsetning til det yngre akademiet med sin skepsis og metodiske tvil[1894], insisterer på at det finnes sikker kunnskap, ikke bare sannsynlighetsbetraktninger.[1895] Han går her i Augustins spor.[1896] Filosofiens methodus demonstrativa (Melanchthon bruker methodus som et hunkjønnsord, slik μεθοδος på gresk er) må imidlertid holdes atskilt fra teologiens metode, som henter kirkens lære fra Guds egne ord.[1897] Mer og mer prøvde Melanchthon å bevise rasjonalt at Skriften er Guds ord og har ubetinget autoritet.[1898]

Fra den første fasen av sin teologiske løpebane så Melanchthon for seg to eksistensielle grunnspørsmål. Det ene, som nok er aktualisert gjennom senmiddeladerens teologi og kirkelige situasjon, og som han bestemmer som "et spørsmål som alltid har vært og alltid vil være felles for alle mennesker"[1899]: Hvem er det som blir rettferdiggjort?[1900] Det andre, som brøt seg fram med den begynnende nytid: Om Gud finnes og er skaper og styrer.[1901] På disse spørsmåla svarer

---

[1893] Sml. Scheible i HuWR, 142: "Melanchthon trieb als Theologe Philosophie, nicht etwa als Philosoph Theologie."

[1894] Med Arkesilaos (d. ca. 241 f. Kr. f.) fikk skepsis og metodisk tvil innpass i Platons akademi, sml. MWA 2/1, 169f. Se også n. 2094.

[1895] Propositiones, upaginert, svarende til H viij^{v} / CR 12, 704: "Academici non recte iubent επεχειν de omnibus rebus, nec recte disputant omnia incerta esse[.]" Sml. Wiedenhofer 1976 I, 359: "S i c h e r e s W i s s e n ist mit dem Wissen der wissenschaftlichen Erkenntnis identisch. Davon gibt es nach Melanchthon folgende Arten: das Wissen der ersten Prinzipien, das Wissen der aus Beweisen hervorgegangenen Schlüsse, das technische Wissen, das auf die Lebenspraxis bezogene Wissen und schließlich den auf wahre Zeugenschaft gestützten Glauben." - Melanchthon bruker betegnelsene noticia principiorum, scientia, ars, prudentia og fides, som alt gir sikker kunnskap (certa noticia), CR 13, 536-538 (dialektikken 1547). "Fides" blir her definert slik: "Fides est noticia propositionum certarum, quas firma assensione amplectimur, propter asseverationem testium veracium, ut iudex assentitur narrationi propter testes veraces." (Ibid., 538) Når Melanchthon i 1527 sammenfatter filosofien i "scientia loquendi et rerum naturalium et civilium morum" (MWA 4, 230,12ff), opererer han med en enklere typologi. At Melanchthon kan veksle mellom med Aristoteles å skille mellom scientia, ars og prudentia og å bruke begrepene synonymt, illustrerer, mener Wiedenhofer, hans humanistiske Aristoteles-resepsjon, som skiller seg fra skolastikkens, Wiedenhofer 1976 I, 359f.

[1896] Augustin skrev mot "de nye akademikerne", "Contra Academicos", sml. "De civitate Dei", 19.18 (MSL 41, 646)

[1897] "Ac ut in Philosophia quaeruntur certa et discernuntur ab incertis et causae certitudinis sunt Experientia universalis, Principia et Demonstrationes, ita in doctrina Ecclesiae certitudinis causa est revelatio Dei et considerandum est, quae sententiae a Deo traditae sint." MWA 2/1, 168,15-20 (Loci tertiae aetatis (1543/44))

[1898] Sml. Haendler 1968, 160f n. 52

[1899] "quae quaestio omnium hominum semper communis fuit eritque", Pöhlmann 9.1 / MWA 2/1, 157,35f

[1900] Sml. Pöhlmann 9.1f / MWA 2/1, 157f; Wiedenhofer 1976 II, 206 n. 402.

[1901] Sml. CR 13, 761: "Ut a conditione rerum ordiretur, non historiae tantum ordo postulabat, sed et ipsa docendae pietatis ratio, quia hoc caput omnium quaestionum est: Sitne Deus: Sintne a divina aliqua vi haec condita: Reganturne aliquo divino numine. Et hoc caput est ignorantiae et impietatis humanae, quae comprehendere non potest rerum vel conditionem vel administrationem, sentitqne res temere ferri, nasci, interire, redire etc." (Genesis-kommentar 1523, fortale); Wiedenhofer 1976 II, 206f n. 403.

Melanchthon at frelsen er ved Kristus alene, og at Gud har åpenbart seg.[1902] At Guds åpenbaring er mulighetsvilkår for gudserkjennelse og teologi, blir etterhvert en sentral tanke hos Melanchthon. Oppbygningen av hans teologi er preget av problemet med den samtidige ateismen. Og han setter dette problemet i sammenheng med kirkesplittelse og lærestrid.[1903] Med en humanistisk omskrivning kaller Melanchthon ateister og skeptikere for "epikureere" eller "akademikere".[1904] Mot disse viser han til at Guds Sønn er åpenbart for oss, og har vist oss Faderen: "Og det er ingen tydeligere bekreftelse mot epikureisk og akademisk galskap enn nettopp denne meditasjonen over åpenbaringen og over underne, som alle først og fremst var vitnesbyrd om åpenbaringen."[1905] Melanchthon rammer det kristologisk-soteriologiske perspektivet inn i et (apologetisk) teologisk perspektiv, til trøst og vern mot spott fra de vantro.[1906]

3.4. Metodiske forutsetninger

Med prinsippet om Skriften som norm for den rette læreoverlevering, rykker spørsmålet om skrifttolkningen, det hermenevtiske spørsmålet, i sentrum. Det lar seg naturlig betrakte i rammen av Melanchthons mer generelle vitenskapelige metodikk.[1907] Selve begrepet methodus - av gresk μεθοδος, som vil si å følge en veg, - blir brukt av Melanchthon i varierende mening, og det kan være nyttig å skjelne mellom tre hovedbetydninger: formaldialektisk metode, fagspesifikk metode og loci-metodene.

3.4.1. Formaldialektisk metode

Nicole Kuropka peker på at Melanchthon betrakter *aristotelisk dialektikk* som grunnleggende vitenskapelig metode.[1908] "Ingen kan undervise rett uten at han er

[1902] Sml. Wiedenhofer 1976 I, 244: "Diese doppelte Fragestellung und diese doppelte Antwort wurde in der bisherigen Melanchthonforschung praktisch kaum beachtet."
[1903] Alt i 1531 skriver han til Camerarius: "Egregium habent homines αθεοι praetextum hoc tempore, qui nullas volunt habere religiones, qui volunt omnia vincula excutere, simulant se recipere Ρωμαικην διδαχην abiecta nostra." MBW 1201,14-17
[1904] Teoretisk er det vel snarere tale om en "førmoderne" agnostisisme basert på fornektelse av muligheten for å ha sikker kunnskap enn om en mer "moderne" ateisme basert på et immanent verdensbilde med et empirisk-positivistisk vitenskapsbegrep. Sml. Lønning 1958, 16, om situasjonen ennå i det 17. århundrets Frankrike.
[1905] "Nec ulla est illustrior confirmatio adversus epicureos et academicos furores, quam haec ipsa cogitatio de patefactione et miraculis, quae omnia fuerunt principaliter testimonia patefactionis." CR 14, 418 (notater til evangeliene, 1549); sml. Wiedenhofer 1976 II, 207f n. 405.
[1906] Til dette avsnittet se Wiedenhofer 1976 I, 242-245; sml. Wiedenhofer 2000, 56-58.
[1907] Ifølge Wiedenhofer 1976 I, 368, er riktignok spørsmålet om denne metodikken et av de vanskeligste i hele Melanchthon-forskningen, ettersom det impliserer drøfting både av hans retorikk og hans dialektikk og dermed også av loci-metoden, og ettersom Melanchthon selv ikke har gitt noen konsekvent og enhetlig framstilling av saken.
[1908] Sml. N. Kuropka 2002, 173-175.

kyndig i dialektikk", het det i Melanchthons "De officiis concionatoris" (1529)[1909]. Og dialektikken definerer Melanchthon som ars definiendi, dividendi et argumentandi[1910], som ars perspicue docendi[1911], eller som "unteredkunst vel unterrichtkunst"[1912]. Det sikter ikke så mye på hevristisk som på *pedagogisk* kompetanse, å undervise rett, ordentlig og klart er dialektikkens opus eller officium.[1913]

> "[B]etegnelsen metode bør helst brukes om denne undervisningsmåten der vi gjør bruk av demonstrasjon, traderer definisjoner, spør etter årsaker, utleder virkninger og særskilte oppgaver av årsaker, og der vi viser opphavet til de ulike fag."[1914]

Her peker Melanchthon på den enkelte vitenskaps aksiomatiske grunnlag, på beviskrav og definisjoner, på spørsmål om årsak, virkning og hensikt. Melanchthon presenterer klassisk forståelse av metode som ratio recte atque ordine docendi iuxta praecepta dialectices.[1915] De dialektiske regler, som i og for seg er av hevristisk art, skal altså tjene praksis (docere) og sikre at undervisningen er rett og i god orden. Kjennskapet til Aristoteles' metode må holdes oppe for å unngå forvirring i læren.[1916] Den hermenevtiske komptetansen som dialektikken gir, er såre nødvendig når stridsspørsmål skal løses, ja, i fortalen til dialektikken 1547 kaller Melanchthon denne disiplinen et enighetsbånd (concordiae vinculum).[1917] I en fortale til egne skrifter (1541) uttrykker han håp om at den klarhet og det måtehold i framstillingen av læren som følger av hans dialektiske form, skal bidra til allmenn enighet (communis concordia).[1918] Melanchthon hadde en fast tro på at logisk argumentasjon kan overbevise motparten. Og mangel på dialektisk-retorisk dannelse stod for han som

---

[1909] "NEMO potest rite docere, nisi dialecticae peritus sit." Suppl. 5/2, 7,10. Sml. ibid. 8,15-17: "Nec satis est linguas utcunque callere, sed ut recte iudicare possit, magnum habeat etiam dialecticae ac rhetoricae usum."

[1910] "Dialectices libri quatuor", Hagenau 1528, A 3^{v}

[1911] "Ea enim ars est perspicue docendi, neque ob aliam causam inventa est ullam, nisi ut viam et rationem res obscuras explicandi teneremus." Suppl. 5/2, 7,10-12

[1912] Sml. Meier-Oeser 2006, 199.

[1913] CR 13, 513; sml. B. Bauer 1996, 44f.

[1914] "[M]ethodi nomen [...] potissimum ad hanc docendi viam accomodari debet, cum demonstratione utimur, cum definitiones tradimus, cum causas quaerimus, cum ex causas effectus et propria officia ducimus, cum ostendimus principia artium." "De dialectica libri quattuor", Wittenberg 1529, L^{v}; her sitert etter N. Kuropka 2002, 33 n. 109

[1915] "De dialectica libri quattuor", Wittenberg 1529; her etter N. Kuropka 2002, 32 n. 106

[1916] "[...] planeque ita sentio magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex." MBW 3, 104,25-27 (De vita Aristotelis, 1537). Sml. MWA 3, 93,19ff (De philosophia, 1536).

[1917] "Imo Dialectica opus est, non solum ut doctrina lucem habeat, sed etiam ut sit concordiae vinculum. Ut enim sit una et consentiens vox docentium, necesse est tenere doctrinae summam inclusam artium septis, proprio sermone et ordine comprehensam." CR 6, 655 (nr. 3992) (MBW 4875; dedikasjon 01. sept. 1547 til Camerarius) – Sml. Meier-Oeser 2006, 189.

[1918] "Usus autem sum dialectico quodam filo in explicandis dogmatibus non eo tantum, quod haec forma expeditior est et facilius res comprehensae talibus metis intelliguntur, sed etiam quia, quae proprie et perspicue dicuntur, moderatissime dicuntur. Sperabam autem fore, ut aliquando rerum optimarum perspicuitas et evidentia και ενεργεια et moderatio aditum ad communem concordiam patefacerent. Durabiliora sunt et etiam certiora, quae proprie dicuntur, si modo vera sunt, quam ambigua et intricata." MBW 2780,87-94

en rot til strid i kirken. Lærebøker i retorikk og dialektikk, som han skrev, tar sikte på å ruste de unge til å begrunne den evangeliske kristendomsoppfatningen og å tilbakevise motstandernes lære.[1919]

3.4.2. Fagspesifikk metode

Metode er for Melanchthon også en mønstergyldig innføring i det enkelte fagområdet: "Det er nemlig ingen sak en helt og fullt kan skjønne om ikke vårt sinn danner seg en metode som det skal følge i tenkningen om, undersøkelsen av og forklaringen av denne saken."[1920] På ethvert område for menneskelig erkjennelse må en altså ha begrep om hva det handler om, hva en skal spørre etter, og hvordan en skal forklare temaet. Hver vitenskap har således sin metode, eller hva vi kanskje heller ville kalle en norm eller et mønster, men det må også assosieres med sammenfatning: "Jeg kaller det nemlig metode når læren blir sammenfattet til et hele i en riktig ordning."[1921] I skrifttolkningen tjener Romerbrevet som metode, i moralfilosofien Aristoteles' nikomakiske etikk, i sivilretten "Insitutiones" i Corpus iuris civilis, i medisinen er Avicenna (d. 1037) en metodisk mester.[1922] Påstander som disse i dialektikken 1529 er ikke ukontroversielle, men signaliserer Melanchthons ståsted innenfor universitetenes klassiske fagfelt.

3.4.3. Loci-metodene

> "Liksom det i andre vitenskaper er til nytte å ha hovedloci disponert etter en metode og i en rekkefølge, så en når en kjenner dem, kan se hvor vitenskapene begynner, går videre og ender, slik lønner det seg også i den kristne læren å utforme en metode. For det står fast at det er eneste rette framgangsmåte når en skal undervise fullkomment, feiret av alle lærere og vitenskapsmenn."[1923]

[1919] "Sie vermitteln eine konkrete Vorstellung davon, was Melanchthon im Idealfall von der Auseinandersetzung mit den Glaubensgegnern erhoffte." (B. Bauer 1996, 42) Men når B. Bauer, ibid., mener at det først er etter 1530 at også Melanchthons dialektikk bærer preg av teologisk lærestrid, henger det sammen med at hun oppfatter det slik at "De dialectica libri quattuor" først kom ut i 1531, mens den i virkeligheten kom i 1529, se N. Kuropka 2002, 262f, især n. 28.

[1920] "Nulla res est enim, quae penitus perspici possit, nisi animus noster methodum sibi quandam informet, quam in eius rei cogitatione, inquisitione, et explicatione sequatur." "De dialectica libri quattuor", Wittenberg 1529, K8; her sitert etter N. Kuropka 2002, 32 n. 106

[1921] "Voco autem methodum, cum doctrinae summa iusto ordine contrahitur." Suppl. 5/2, 12,17f ("De officiis concionatoris", 1529)

[1922] "De dialectica libri quattuor", Wittenberg 1529, K8; sml. N. Kuropka 2002, 32.

[1923] "Sicut in aliis artibus prodest tenere praecipuos locos methodo et serie quadam dispositos, quibus cognitis initia, progressiones, exitus artium prospici possunt, ita conducit et in doctrina Christiana methodum aliquam informare. Constat enim hanc unam esse iustam perfecte docendi viam, omnium doctorum et prudentum litteris celebratam." CR 21, 347

Med disse ord fra innledningen til Loci 1535 stiller Melanchthon teologien i formal henseende på linje med andre vitenskaper. Og perspektivet er snarere det pedagogiske enn det hevristiske, snarere menighetens forståelse enn teologens erkjennelse. I så måte minner metoden om Luthers mesterlige bilde for katekismeundervisningen i "Deutsche Messe" (1526), der han taler om at troen og kjærligheten må innprentes i hjertet: Troens sekk, som er av gull, inneholder to pengepunger. I den ene, som altså er syndserkjennelsens pung, legges to rhinske gylden (Rom. 5,12 og Salme 51,7), i den andre, som tilsvarende er gjenløsningens pung, legges to ungarske gylden (Rom. 4,25 og Joh. 1,29), og så videre med nye mynter i kjærlighetens sølvsekk. Hele Skriften kan samles i slike punger som loci communes.[1924]

To typer loci hører imidlertid med i Melanchthons retorikk. Det er for det ene formale *loci argumentorum* og for det andre innholdsbestemte *loci communes*.[1925] Loci argumentorum er hevristiske verktøy.[1926] Loci communes i den andre betydningen er læremessige grunnbegrep, hovedbegrep eller artikler. I teologien dreier det seg om loci communes fidei et operum[1927], som samles i loven og evangeliet[1928].

I bakgrunnen for Melanchthons formal-argumentative loci-metode står Aristoteles' topikk.[1929] Den andre typen loci er loci communes, som er grunnbegreper i den enkelte vitenskap. Også her går ei linje tilbake til Aristoteles, men da til hans analytikk (logikk), der det handler om å trekke sikre slutninger av forutsetninger som med nødvendighet må være sanne.[1930] Det kan ikke være tvil om at Melanchthon

---

[1924] WA 19, 77f

[1925] Sml. Wiedenhofer 1976 I, 370.373-376; N. Kuropka 2002, 48f; Andersen (upubl.) 2005, 9f. – Wiedenhofer vil skjelne mellom tre betydninger av loci hos Melanchthon: 1) "Fundgrube für Argumente", 2) "generelle Überschriften für allgemeine Erwägungen" eller "die eine Wissenschaft strukturierenden Titel" og 3) "die inhaltlich dahinterstehenden Grundbegriffe".

[1926] Sml. CR 13, 424: "Loci simplicis quaestionis sunt. Quid sit. Quae sint partes vel species. Quae causae. Qui effectus. Quae cognata et pugnantia. Hi loci consulendi sunt, cum docere de aliqua re homines volumus."; CR 13, 428: "Loci coniuncti tbematis fere sunt iidem, quos iam recensui. Nam omnis docendi ratio consistit in definitione, causis et effectibus. Ducuntur igitur argumenta in confirmando et confutando. A definitione. A causis. Ab effectibus. A partibus. A pugnantibus."

[1927] CR 13, 470 ("Elementorum rhetorices", 1531)

[1928] "Extremi tamen loci hi sunt, Lex seu Decalogus, et Evangelium, intra quos versari oportet hos, qui interpretantur scripturam." CR 13, 468 ("Elementorum rhetorices", 1531)

[1929] I topikken, som hører til dialektikken (Breen 1968, 46) er loci (topoi) synsvinkler på en spørsmålsstilling. Gjennom topikken finner taleren noe å drøfte og gjennom retorikken finner han ord for å sannsynliggjøre en oppfatning og overbevise om sin mening. Hos Cicero blir loci hevristiske verktøy, ledetråder i den del av talerens arbeid som kalles inventio, der for eksempel en forsvarer spør etter fakta og omstendigheter han kan bruke i sin argumentasjon. Topikken glir over i retorikk.

[1930] Aristoteles selv forente nok analytikk og topikk, filosofi og retorikk, men mens hans analytikk gikk i glømmeboka, ble topikken og retorikken videreført av Cicero og Quintilian på isokratiske premisser. Når Isokrates (436-338 f. Kr. f.) satte retorikken i høgsetet var det ut fra en antropologi som betraktet mennesket snarere som et sosialt enn som et rasjonalt vesen, sml. Breen 1968, 96. - N. Kuropka 2002, 35, peker på at Melanchthon ser forholdet mellom Aristoteles og Cicero som mellom teori og praksis: "Der Lateiner ist für ihn derjenige, der in "De officiis" eine wunderbare Auslegung der Morallehre geliefert hat, den theoretischen Vorbau bietet aber der Grieche." Ciceros loci-metode vant et stort innpass i Nord-Europa gjennom Rudolph Agricola og Erasmus. Påvirket av disse to gjorde Melanchthon den ciceronianske loci-metoden fruktbar for reformatorisk teologi. Sml. "De locis communibus ratio" (1531), CR 20, 695-698; MBW 2780.1.2-3 (fortale til egne skrifter (1541); og Maurer 1967A, 113. Ifølge Breen 1968, 99f, indikerer Melanchthons tittelbruk ved utgivelsen av de forskjellige versjonene av Loci en forskyvning fra retorisk til dialektisk forståtte loci. I Loci primae aetatis er således loci communes synonymt med hypotyposes, som i den retoriske tradisjon må forstås

harmoniserer Platon, Aristoteles og Cicero, som for han står som filosofiens fyrster, "som har skaffet oss filosofien", som han sier på sine eldre dager.[1931] Det kan være grunn til å hevde at han oppfatter både Platon[1932] og Aristoteles[1933] gjennom Cicero. Og retorikken, eloquentia, er så å si fellesnevneren for disse tre. De la vinn på å tale *suaviter*, og det vil ikke bare si mildt og behagelig, men vinnende.[1934]

Når han hevder at all lære må ha hjemmel i Skriften, at Skriften er klar og tolker seg selv, og at Skriften taler dialektisk i lov og evangelium, er Melanchthon viss på at han tjener den teologiske fornyelsen som han er overbevist om at Gud har skjenket kirken gjennom Luther. I 3.5.3. vil jeg komme tilbake til skriftprinsippet og

---

som inntrykksfulle skildringer; sml.: "ab aliis υποτυπωσις dicitur, proposita quaedam forma rerum ita expressa verbis ut cerni potius videantur quam audiri", Quintilian, 56 ("Institutio oratoria", 9.2.40). Fra 1535 er hypotyposes borte fra boktittelen, og i de mange utgavene i tertia aetas (fra og med "Loci theologici recens recogniti", 1543/44) varierer bestemmelsene mellom loci theologici, loci communes theologici og loci praecipui theologici. Inntrykket stadfestes ved sammenlikning av forord i Loci 1521, 1535 og 1543/44. Melanchthon blir mer opptatt av dialektisk (logisk) metode enn han var i prima aetas. Men dialektikken tjener som hos Cicero det retoriske siktet.

[1931] "qui Philosophiam nobis pepererunt", CR 9, 696; sml. 691 (Responsio pro Hermolao, 1558).

[1932] Sml. Maurer 1967A, 188.

[1933] Quirinus Breen mener at Melanchthon ikke har forstått Aristoteles særlig godt, men nærmest gjør han til en ciceroniansk retoriker (sml. Breen 1968, 46f; 100ff). Mens Aristoteles skilte mellom dialektikk (inkludert topikk) og logikk (analytikk), utgjør for Melanchthon logikk og topikk sammen dialektikken, som underordnes under retorikken. For Melanchthon "[d]ialectics was largely a branch of philology rather than a method of arriving at clearer concepts of truth." (Ibid., 88) Til tross for at Melanchthon (til forskjell fra Cicero, som delte det nye akademiets skepsis) insisterer på muligheten av sikre utsagn, blir hans teologi værende på et retorisk, argumentativt, homiletisk plan uten sikre kriterier for den nærmere bestemmelsen av lærens grunnlag, profil og innhold. Det dilemmaet Breen postulerer i Melanchthons teologi som praktisk vitenskap, kan beskrives som et epistemologisk underskudd. Han bestrider at Melanchthon logisk har sikret forutsetningene om at den kristne lære helt og holdent må være dekket av Skriften og ikke kan suppleres av kirken, og at lov og evangelium er teologiens fundamentale loci. Her er det snarere tale om Luthers og Melanchthons meninger enn om sikker kunnskap. Denne kritikken beveger seg i skjæringsfeltet mellom det historiske og det systematiske, og jeg skal ikke her drøfte den i noen bredde. Men det er grunn til å peke på at Melanchthons innfallsvinkel ikke bare til teologien, men til alle vitenskaper er mer av pedagogisk enn av hevristisk art (sml. 3.4.1.). Dette henger sammen med hans overbevisning om at sannheten er gitt i naturen og i åpenbaringen og i prinsippet erkjent i antikken. Riktignok kan fornuften, som forholder seg til det selvinnlysende, til logiske bevis og til erfaring, fortsatt utvide erkjennelsen i de "filosofiske" fag, men teologiens innhold, doctrina Christiana, er gitt én gang for alle. Denne forskjellen svarer til skillet mellom ratio og revelatio, fornuft og åpenbaring. Filosofien erkjennes med fornuften, den kristne læren erkjennes i troen. "Et fides non est dubitatio, sed ελεγχος, id est, certa assensio de rebus non apparentibus." CR 21, 349 (Innledning til Loci 1535); sml. Hebr. 11,1. Melanchthon tar således fullstendig avstand fra "akademikerne" og skeptikerne, som prinsipielt nekter at det er mulig å ha sikker kunnskap. "Prorsus tollit religionem, si quis iubet de voluntate Dei, quatenus in scripturis revelata est, hoc est, de comminationibus et promissionibus dubitare. Sic iudicandum est de ceteris articulis, quos scriptura proponit." CR 21, 349 (Innledning til Loci 1535) Men i skrifttolkningen har fornuften sin plass når det f. eks. er spørsmål om det bibelske budskapets grunnstruktur. Som innledningen til Loci 1535 viser, vil Melanchthon etterlikne struktur og "methodus" i Skriften selv. Det handler da om å betrakte (considerare) rekkefølgen i Bibelen og legge merke til (animadvertere) den hensiktsmessige økonomien i framstillingen av skapelse, fall og frelse. Fra urhistorien av samles Guds ord i to loci, loven og evangeliet, en "methodus" som på en særlig måte kommer klart fram hos Paulus, og som teologen må etterlikne (imitare). Sml. "De officiis concionatoris", 1529, som gjør gjeldende at Romerbrevet som som summa og methodus bestemmer hvordan loci-metoden skal brukes: "Alicubi narrantur exempla et historiae, ubi interpres observabit, ad quos locos communes transferre exemplum conveniat. Nam in praeceptis aliarum artium exempla traduntur, ut praecepta fiant illustriora; ita in sacris literis traduntur exempla, quae vel fidem exigant, vel timorem incutiant et de certis officiis nos doceant. Sed videre, qui loci maxime congruant, nemo potest, nisi teneat summam doctrinae Christianae seu methodum, quae ex epistola ad *Romanos* rectissime cognosci potest." Suppl. 5/2, 9,21-28

[1934] Breen oversetter suavitas med "agreeableness", sml. CR 6, 696 med Breen 1968, 62.

Melanchthons tillit til Skriftens klarhet og tro på kontekstanalyse som sikker veg i skrifttolkningen.

3.4.4. Romerbrevet som teologiens methodus og Loci communes 1521

"In sacris literis methodus est epistola Pauli ad Romanos."[1935] I denne setningen i dialektikken 1529 signaliserer Melanchthon sitt *teologisk-hermenevtiske* ståsted. I tråd med humanistiske idealer så han tidlig for seg en fornyelse av teologien ved å oppgi en filosofisk betinget skolastikk til fordel for bibelteologien.[1936] Alt som ganske ung universitetslærer hadde han begynt å fordype seg litterært og teologisk i Romerbrevet. I "Theologica institutio in epistolam Pauli ad Romanos" (1519)[1937] deler han brevets innhold i tre teologiske loci: rettferdiggjørelsen, utvelgelsen (predestinasjonen og kallet til hedningene), etikken. Men som for Luther er også for Melanchthon spørsmålet om rettferdighet overfor Gud det sentrale spørsmålet i teologien som praktisk vitenskap. Og således framheves rettferdiggjørelseslæren og dens tre loci: synden, loven og nåden.[1938] At Melanchthon er påvirket av Erasmus' Romerbrev-tolkning, som setter tilliten til Kristus i sentrum, kan ikke overses, men han skiller seg fra Erasmus med sin bruk av loci-metoden og sin begrepstolkning. Således tolker han loven, ikke som mosaisk seremoniallov, men som morallov.[1939] Dermed legger han til rette for med Luther å skille mellom lov og evangelium og med det distansere seg fra Erasmus.[1940]

27. april 1520 skriver Melanchthon til Johann Hess:

> "Nå ruster jeg meg til obeliskene og til Paulus' brev til romerne. Arbeidet med obeliskene vokser utrolig. Jeg hadde nemlig ikke tatt til med merknader, men vil skrive om grunnbegreper, om lover, om synd, om nåde, om sakramenter og andre mysterier. Jeg vil følge retorenes råd. De sier at en skal sammenfatte vitenskapene med grunnbegreper. Kommentaren til Romerbrevet, enten jeg har valgt å utarbeide den fullstendig eller ikke, vil jeg sende deg omhyggelig ordnet, så du kan studere den."[1941]

[1935] "De dialectica libri quattuor", Wittenberg 1529, K8; her sitert etter N. Kuropka 2002, 32 n. 106

[1936] Om seg selv kan Melanchthon i 1520 si: "Nonnullam animi iacturam in Philosophorum literis puer feci, quam, ut spero, feliciter olim doctrina Pauli sarciet." MWA 1, 34,12-14 (Tale 25. januar 1520 om Paulus' lære)

[1937] CR 21, 49-60; sml. Maurer 1969A, 104-107; Green 1980, 129-135.

[1938] "Nam *tribus his summa iustificationis nostrae* comprehenditur, de qua tam varie multa nugati sunt Philosophi, ut vel ex tam variantibus sententiis constare potuerit, tenebras et mendacia esse universam philosophiam." CR 21, 49

[1939] Se til dette Maurer 1969A, 105-107.

[1940] Luther på si side synes i fortalen til Romerbrevet (1522) å være påvirket av måten Melanchthon framhever dette brevet på, og av hans bruk av loci-metoden; sml. Bayer 1994, 134.

[1941] "Iam ad Obeliscos, ac Pauli Romanos accingor. Obeliscorum opus crescit mire; nam non, ut coeperam, adnotaciones, sed Locos communes scripturus sum: de legibus, de peccato, de gracia, de sacramentis deque aliis mysteriis. Secutus sum rhetorum consilium qui Iocis communibus comprehendere artes iubent. Commentarium in Romanos, sive excudere placuerit, sive non, ad te mittam diligenter descriptum, in quo philosopheris." MBW 84,69-75

Med "obeliskene" mener Melanchthon kritiske kommentarer til Petrus Lombardus' sentenser.[1942] Hadde beskjeftigelsen med lombarderen alt preget hans Theologica institutio 1519, vokser arbeidet nå via Capita (1520)[1943] til "Loci communes" (1521). Den hermenevtiske nøkkelen til Bibelens budskap om rettferdiggjørelsen og rettferdiggjørelsens frukt i et nytt liv, og til teologien i det hele, finner Melanchthon hos Paulus og især i Romerbrevet. Hans Romerbrev-forelesning 1520-21 begynner med en formaning til studium av Paulus[1944]. Og til en venn skriver han: "Metoden vår, som vi har stilt opp som innledning til Paulus' brev til romerne, slik vi har diktert den i forelesningene våre, viser deg en sikker framgangsmåte om du vil bruke den."[1945] Både arbeidet med Romerbrevet og med lombarderen munner ut i Loci, som ikke vil lede inn i skolastiske disputaser, men inn i studiet av Skriften[1946].

"Loci communes seu hypotyposes theologicae", som er tittelen i 1521 på det som senere skulle utvikle seg til ei større dogmatisk lærebok, kan oversettes med "Vanlige begrep eller teologiske bilder". Med det tilsikter Melanchthon en tilsvarende systematikk i teologistudiet som i andre vitenskaper som sammenfatter innhold og sikte i loci. I innledningen antyder han at han finner en viss presedens for dette også i den teologiske tradisjon, således hos Johannes Damascenus (ca. 650 – ca. 750) og Petrus Lombardus (d. 1160), men han mener at filosofi og menneskemeninger hos dem fortrenger Skriftens lære. Melanchthon nevner en lang rekke teologiske hovedtemaer (capita), men han skiller mellom det vi ikke kan forstå, og det som vi må bestrebe oss på å fatte. Den antispekulative og korsteologiske ansatsen, som gjenspegler Luthers Heidelberg-teser 1518, har jeg ovenfor pekt på (3.2.2.). Trinitetslæren, skapelsen og inkarnasjonen er visselig teologiske hovedtemaer, men Melanchthon ser ingen grunn til å bruke mye krefter på disse. "Det ville være bedre om vi tilbad guddommens mysterier, enn om vi gransket dem."[1947] Han gjør front mot skolastiske teologer. Hva har de oppnåddd med å drøfte disse temaene i århundrer? Har de ikke snarere forsvart visse heresier enn bevist de katolske dogmer? Men kristne mennesker trenger å vite hva synd, lov og nåde er. Det er ikke nok å vite om Kristi to naturer og kjenne hans historie. En må vite hvorfor (in quem usum) han kom i kjød og ble korsfestet. "[Å] lære å kjenne Kristus er å lære å kjenne hans velgjerninger"[1948].

[1942] Sml. ibid., 157: "Ego in obeliscis sententiarum ostendam, quibus locis in natura hominis hallucinati sint magisterculi illi τριοβολοι." Sml. Maurer 1969A, 111ff.
[1943] CR 21, 11-46; sml. Maurer 1969A, 113ff.
[1944] CR 11, 34-41; sml. Maurer 1969A, 122f.
[1945] "Nostra Methodus, quam praefiximus Paulinae Epistolae ad Romanos dictatam scholis nostris, certe viam tibi indicabit, si voles uti." MBW 124,24f (12. febr. 1521 til Georg Ebner)
[1946] Se dedikasjonen til Wittenberg-universitetets stedfortredende rektor, Tilemann Plettener, Pöhlmann, W / MWA 2/1, 3-5.
[1947] "Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus." Pöhlmann 0,6 / MWA 2/1, 6,16f. Med disse ord viderefører Melanchthon forsåvidt både Gersons "mystikk" og Erasmus' resepsjon av patristisk teologi. Sml. Wiedenhofer 1976 I, 64.317; Pöhlmann, 18ff n. 19.
[1948] "[H]oc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere", Pöhlmann 0,13 / MWA 2/1, 7,10f

Melanchthon avgrenser omfanget av teologien, doctrina christiana, på to måter, ut fra det teoretiske grunnlaget og ut fra det praktiske formålet. Teoretisk er læren avhengig av hva Gud har åpenbart i de hellige skrifter. "Skuffet blir enhver som søker kristendommens vesen fra et annet sted enn den kanoniske skrift."[1949] Praktisk er doctrina christiana av sjelesørgerisk art og sikter på den rette cognitio christiana. "Derfor vil vi skissere et system av de loci som legger Kristus på ditt hjerte, som styrker samvittigheten, som reiser ditt sinn opp mot Satan."[1950] Det er for Melanchthon nøye samsvar mellom den teoretiske og den praktiske avgrensningen. Paradigmet for konsentrasjonen om den personlige tilegnelsen av evangeliet finner han nemlig i Skriften selv, og da især i Romerbrevet som doctrinae christianae compendium. Der behandler Paulus loven, synden og nåden, "og disse loci alene er kjennskapet til Kristus avhengig av."[1951]

3.4.5. Loci secundae aetatis

Melanchthon omarbeidde og utvidet sin dogmatiske lærebok. Det er vanlig å regne med tre "aetates", som innledes henholdsvis i 1521, 1533/35 og 1543/44.[1952] Et søk etter et noenlunde konstant underliggende tankemønster som bestemmer Melanchthons dobbelstrategi i Augsburg, må rettes ikke bare mot prima aetas, men også mot Loci secundae aetatis, som på mange måter er i emning i åra omkring 1530.[1953]

I Bugenhagens nedtegnelser fra Melanchthons Loci-forelesning 1533, tas igjen utgangspunktet i behovet for en teologisk metode, nemlig "å samle hovedbegrep i en slik ordning at en kan forstå hva den kristne læren som helhet inneholder, hva som hører til den, og hva som ikke hører til den."[1954] Det handler altså for det ene om en innholdsmessig avgrensning. For det andre handler det om lærens struktur og sikte.[1955] For det tredje er den kristne læren ikke en spesialitet for teologene, men noe allminnelige kristne trenger å kjenne. Avgrensning og innhold bestemmes igjen av Skriften. Og derfor handler det for det fjerde om muligheten for sikre påstander (assertiones) og å ha en fast overbevisning. Skriften gir denne muligheten. Troen på læreinnholdet er en fast overbevisning ut fra Skriften, ikke en mening en kan være i

---

[1949] "Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica." Pöhlmann, W 8 / MWA 2/1, 4,31f

[1950] "Itaque nos aliquam delineabimus eorum locorum rationem, qui Christum tibi commendent, qui conscientiam confirment, qui animum adversus Satanam erigant." Pöhlmann 0,20 / MWA 2/1, 8,1-4

[1951] "e quibus locis solis Christi cognitio pendet." Pöhlmann 0,18 / MWA 2/1, 7,19f

[1952] Se MWA 2/1, 164f.

[1953] Sml. fortalen til egne skrifter, 1541: "Collegi in duobus libellis, in Locis theologicis et in Commentario epistolae ad Romanos, doctrinam ecclesiarum nostrarum, quam profecto optarim synceram et incorruptam ad posteros propagari." MBW 2780,74-76

[1954] "ordine colligere praecipuos locos, ut intelligi possit quid in summa profiteatur doctrina Christiana, quid ad eam pertineat, quid non pertineat." CR 21, 253

[1955] Uten metode i vitenskapene "neque initia neque exitus artium cerni possunt, ac intelligi quid in summa docere aut efficere velint", CR 21, 253.

tvil om. Den kristne læren er altså kongruent med skriftåpenbaringen.[1956] En sammenfatning av den kristne læren er ensbetydende med summa scripturae. Læren må belegges og samvittighetene dekkes med Skriftens vitnesbyrd, men nå er det også viktig for Melanchthon å vise hva den tidlige etterapostoliske kirke mente.[1957] Som i 1521 klager han over at skolastiske teologer ofte bare spør Skriften om dyder (eller laster) med det til følge at deres lære ikke vesentlig skiller seg fra moralfilosofien.[1958] Men den kristne læren handler langt mer om Gud og om hans (frelses)vilje åpenbart gjennom Sønnen. Denne læren om voluntas Dei er ny (novum genus doctrinae) og ukjent for verden. Skillet mellom filosofien og teologien (som Melanchthon kaller doctrina Christiana) møter vi også i innledningen til Loci 1535:

> "På den andre side er det noen som, når de skal samle teologiske loci, bare henter noen fra moralfilosofien. De regner opp dyder, så som rettferdighet, måtehold, godgjørenhet og liknende. Men selv om disse filosofiske loci til dels med rette regnes til en del av Guds lov, bør de kristne vite at det er stor forskjell mellom den kristne læren og filosofien, og at det i den kristne læren er spørsmål om andre og mye større ting, ting som er ukjente for filosofien, som det snart vil framgå av loci-katalogen."[1959]

Mens Melanchthon tidligere hadde sett på Romerbrevet som teologiens methodus og dogmatiske paradigme, utvider han i 1533-forelesningen horisonten. Skriften har sin egen dogmatiske metode, og den er frelseshistorisk og dialektisk (lov og evangelium). Bibelhistorien handler om skapelse, syndefall, løfte, lov og evangelium om Kristus. Evangeliet om Kristus konkretiseres på den ene side med Paulus' lære om rettferdiggjørelsen og forklaringen av skillet mellom lov og evangelium og på den andre side med Johannes' lære om Kristi (guddommelige) natur og om trosrettferdigheten. Og Melanchthon vil nå gjennomgå flere teologiske capita eller loci enn han gjorde i 1521.[1960] Forbilder finner han i oldkirken, således i

---

[1956] "Est et hoc sciendum de fide ac notitia voluntatis Dei, quod non satis est opinionem aliquam in animo circumferre, sed contra habere certam et firmam sententiam de articulis fidei ex scripturis." CR 21, 255. Melanchthon tar således avstand fra akademikere og skeptikere, som vil trekke alt i tvil og er imot å hevde noe med sikkerhet (asserere). "Nam Christiana doctrina maxime requirit, ut certam et firmam sententiam de [D]eo et de voluntate [D]ei, quantum scriptura patefacit, teneamus. Fides enim non est dubitatio, sed est firma et certa notitia et constanter assentiri verbo [D]ei." Ibid. Sml. Luther, som insisterer på at kristen tro, båret av Helligåndens overbevisende gjerning, viser seg i assertiones, og sier: "Absint a nobis Christianis Sceptici et Academici." MLS 3, 181,7 ("De servo arbitrio", 1525).

[1957] "[M]eo iudicio necesse est in methodo veritatis dogmatibus munire conscientias scripturae testimoniis. ad haec etiam ostendere quid vetustissimi scriptores in ecclesia senserint." CR 21, 254 - Om Melanchthons bruk av testimonia fra Skriften og den gamle kirke se Fraenkel 1961, 37ff.

[1958] Sml. Pöhlmann 0,21 / MWA 2/1, 8,4-6 med CR 21, 255.

[1959] "Porro quidam in colligendis Theologicis locis, tantum quosdam ex Philosophia morali accersunt. Enumerant virtutes, ut Iustitiam, Temperantiam, Beneficentiam et similes. Sed Christiani scire debent, etsi hi Philosophici loci ad partem aliquam legis Dei recte referuntur, tamen ingens discrimen inter doctrinam Christianam et Philosophiam esse, et requirendas hic esse alias res multo maiores, ignotas Philosophiae, ut mox apparebit in catalogo locorum." CR 21, 347

[1960] Utvidelsen har utvilsomt med truselen fra antitrinitarianere å gjøre, sml. Fraenkel 1961, 46f, men reflekterer også et mønster fra Luthers Bekenntnis (1528), Schwabach- og Marburg-artiklene (1529) og Confessio Augustana (1530).

"selve symbolet"[1961] og i forklaringer til dette, som hos Cyprian. Melanchthon har ikke gitt opp det kristosentrisk-soteriologiske perspektivet. Det første kapitlet i forelesningen ("De Deo") tar utgangspunkt i Jesu ord i Joh. 14,9f og formaner til å søke Gud i Kristus.[1962]

Under tittelen "Loci communes theologici recens collecti et recogniti a Philippo Melanthone" utkommer Loci for første gang på ti år i ny skikkelse (secundae aetatis) 1535[1963]. I fortalen til Henrik 8., skrevet tidlig på året,[1964] gir Melanchthon uttrykk for en dobbelt målsetting med Loci: For det ene at læren skal tjene kristenlivet (pietas), og for det andre å bidra til kirkelig fred og enighet (pax concordiaque).[1965] Fortalen gir en innføring i den pedagogiske metoden han tilstreber. Planen har vært å sammenfatte den katolske kirkelæren (doctrina catholicae ecclesiae Christi), som er overgitt i de apostoliske skrifter og deretter i anerkjente kirkelæreres skrifter (in apostolicis literis et receptis scriptoribus ecclesiasticis). Stoffet som skal formidles, må inndeles systematisk og sammenfattes etter en metode.[1966] Melanchthon har samlet framtredende temaer i teologien (praecipui loci doctrinae christianae), og da dem som han mener er mest til nytte for kristenlivet (pietas) og mest må innprentes i forkynnelsen. Det gjelder å undervise samvittighetene, ikke forvirre dem. Han har derfor villet utlegge stoffet troverdig og enkelt, uten "sofistikk". I formal henseende hevder Melanchthon bestemt at han står i en tradisjon fra oldkirkelige symbolforklaringer og troslærebøker[1967] og fra den metodiske innsatsen til Johannes Damascenus og Petrus Lombardus. Han vil ikke innføre noe nytt. Likevel sakner han

---

[1961] "Quid enim est ipsum Symbolum, nisi talis quaedam [quidam?] methodus?" CR 21, 253

[1962] CR 21, 255f

[1963] CR 21, (331)333-558; med fortale til Henrik 8. av England sp. 333-340 / MBW 1555 (mars 1535)

[1964] Om Wittenberg-reformatorenes forhold til Henrik 8. og England se Atkinson 1983. - Melanchthon skriver til Henrik for å fremme evangelisk lære og støtte humanistisk lærdom i England. Det skjer ikke uten en hyllest til kongen for å ha vist moderasjon og mildhet i kirkestriden, et retorisk grep som snarere må tolkes som en innstendig henstilling enn som en objektiv konstatering. Til vennen Camerarius skriver han 11. mars 1535: "De Anglia fortasse istic multa feruntur patere eam doctrinae puriori relligionis. Ηλθε δε προς ημας ξενος τις πεμφθεις εκ της Βρετανιας, μονον διαλεγομενος περι του δευτερου γαμου του Βασιλεως, των δε της εκκλησιας πραγματων ου μελει, ως φησι, τω Βασιλει. Sed hoc boni habe:, saevicia nunc nulla ibi exercetur contra studiosos melioris doctrinae." MBW 1551,18-22 - Og 22. desember til Camerarius: "Mori casu afficior, nec me negociis illis admiscebo. In dedicatione nondum illa audieramus. Et ego amico cuidam volui consulere." MBW 1678,34f. Det vil si at Loci ble tilegnet Henrik i et forsøk på å støtte den luthersk pregede teologen Robert Barnes (1495-1540), og at han er opprørt over dødsdommer som følger i kjølvannet av kongens politikk. I de utgavene av Loci som kom i 1541, var fortalen helt tatt ut, eller delvis tatt ut og stilet til "leseren" i stedet for til Henrik, eller avløst av en nyskrevet fortale til leseren (MBW 2799). Da var også Barnes blitt et offer for kongens blodige styresett, sml. WA 51, (445)449-451 (fortale til Barnes' trosbekjennelse, 1540).

[1965] "Oro itaque maiestatem tuam, ut hoc nomine non gravatim scriptum meum accipiat, in quo, ut spero, videbit me et res ad pietatem utiles complexum esse, et pacis concordiaeque ecclesiasticae cupidissimum esse." MBW 1555,247-250

[1966] "Cum in docendo magnopere prosit tenere summas rerum ordine et ratione distributas et in methodum contractas, ---" MBW 1555,3f

[1967] "- nonnulli non inconcinne Augustini sententias collegerunt de singulis articulis, in libello, cui titulus est, De fide ad Petrum. Extat et vetus scriptum Origenis περι αρχων, cui hunc titulum fecit propterea, quod praecipuos locos christianae doctrinae ibi serie quadam disponit et explicare conatur." MBW 1555,27-31 - "De fide" stammer fra Fulgentius av Ruspe (d. ca. 530), sml. apparatet i MBW. I innledningen til forelesningen 1533 nevnte Melanchthon at Origenes' arbeid verken var godkjent av kirken eller eksisterte i sin opprinnelige skikkelse, CR 21, 253.

ofte klarhet (perspicuitas) og omhyggelighet (diligentia) hos de gamle. Verken Origenes eller lombarderen er enkle å forstå. Og når Melanchthon sier at en ofte kunne ha ønsket å spørre de gamle hva de egentlig mente, korresponderer det med at han har som mål "at den kristelige og sikre læreformen må bringes videre til etterslekten"[1968]. Læren må uttrykkes klart og umisforståelig, Er ikke læren rett og klar, oppstår det lett anstøt i kirken så den slites i stykker. Altså må metoden forbedres. Forbilde finner Melanchthon i Romerbrevet. Der drøfter Paulus med største omhu syndens årsak, lovens bruk, Kristi velgjerning og hvordan vi skal få syndenes forlatelse og bli forlikt med Gud. Og oldkirkens "symboler" er ment å være korte sammenfatninger av den kristne læren, der mennesker finner "loci" som er nødvendige for kristenlivet (pietas). Det er måten å gi nyttig undervisning på.

Egentlig skulle det å komme fram til den rette, enkle og sikre læreform metodisk og innholdsmessig være en sak for et konsil der de beste og mest lærde menn drøftet de artikler som det ofte blir strid om, og som heller ikke de gamle taler med én stemme om, og etter grundig prøving framsatte den uforfalskede religiøse læren. Det handler både om å hjelpe den enkeltes samvittighet, å trygge enighet og ro i kirken og å hindre ulærde, opprørske og fanatiske mennesker i å spre meninger som setter religion og sivilsamfunn i fare. Melanchthon mener det er nødvendig at verdslige fyrster tar ansvar for at dette skjer.[1969] "[T]il denne kirkens beste stilling er det ingen ting som bidrar mer enn om det finnes en slik kristelig og enkel læreform, som er skriftlig nedfelt med stor autoritet."[1970] Sparterkongen Arkidamos' ord hos Xenofon til soldatene om å gi fedrelandet til etterkommerne maner store og sterke menn til kamp for å berge staten, men hvor mye mer bør ikke kristne fyrster og lærde strebe etter å overlate etterslekten en kirke i rett og god orden (ecclesia recte constituta ac tranquilla)? Kirkens tilstand er for Melanchthon viktigere enn statens tilstand, og han omformer derfor Arkidamos' ord, "la oss overgi fedrelandet til våre etterkommere" ("αποδωμεν τοις επιγιγνομενοις την πατριδα"), til "la oss overgi kirken til våre etterkommere" ("αποδωμεν τοις επιγιγνομενοις την εκκλησιαν").[1971]

Konfliktene i kirken kan ikke løses med vold. Riktignok må det brukes makt mot slike som hevder ukristelige læresetninger eller tilskynder til opprør, men skal samvittighetene hjelpes og det bli varig ro, må læren forklares ordentlig (rite).[1972]

[1968] "ut pia et certa doctrinae forma ad posteros propagetur", MBW 1555,87f

[1969] "Haec enim et ambigentes animos sanare et concordiam ac tranquillitatem ecclesiae restituere et in posterum munire posset. Huius summi inter homines beneficii autores non solum episcopos, sed etiam summos principes esse decet, ut et gloriam [D]ei ornent et omnium gentium saluti consulant, praesertim cum sine ope ipsorum res tanta perfici nequeat." MBW 1555,66-70

[1970] "[A]d hunc optimum ecclesiae statum nulla res afferret plus momenti, quam si talis aliqua pia ac simplex extaret forma doctrinae gravi autoritate scripta." MBW 1555,64f

[1971] MBW 1555.2.4. – Sml. CR 3, 478: "Plato inquit *magis amandam esse patriam, quam matrem, quia patria sit divinum quiddam. At vero patria nobis Ecclesia esse debet, et haec vere divina est. Est enim templum Dei, et coetus membrorum Christi. Quare hanc amare debemus, et ei libenter obedire, eius utilitati et tranquillitati plurima condonare.*" (Melanchthon om menneskelige tradisjoner i kirken, 1537); sml. CR 16, 115f ("Philosophia moralis epitome", 1538-40) og MBW 2174,9f: "Ut patriam omnes amamus, ita multo magis ecclesia amanda est, que verius est patria singulis quam ille Iocus, qui nascentes excipit." (Melanchthon 01. april 1539 til Nicholas Heath)

[1972] "Id vero non potest effici, nisi rite explicata doctrina. Nam violenta consilia nec sanant ambigentes animos, nec prosunt ad constituendam durabilem tranquillitatem. Et quanquam cohercenda est petulantia et severis

Undervisning i den rette læren virker altså ifølge Melanchthon forsonende i kirkestriden. Bekjennelsesprosjektet, som naturligvis har sin verdi i seg selv, tjener samtidig forliksprosjektet.

Melanchthon distanserer seg både fra de frie "akademiske" (skeptiske) disputaser, der talerne kan fordreie stoffet og bruke det som de har lyst til, og "antihumanistiske" anabaptister, som prøver å innføre en "barbarisk" teologi i kirken, noe som appellerer til vanlige folk, mennesker som gjerne vil bli verdsatt, men av naturen har motvilje mot lærdom. Felles for "akademikere" og anabaptister er at de ikke spør etter hva som ble sagt i den gamle kirke.[1973]

Melanchthon har ikke gitt opp håpet om at et konsil en gang skal gå til verket med den rette metode, men av hensyn til de uerfarne, som trenger å få læren forklart og bli vernet mot ukristelige tanker, har han selv samlet "loci" med henblikk på systematisk undervisning, og har gått til verks med de rammer som metoden setter. Og han forsikrer at han gjerne lar boka si bedømme av den katolske kirke og dermed av alle fromme, lærde og erfarne (pii, docti et periti).[1974] "Av hjertet ærer jeg Kristi katolske kirke. Jeg omfavner dens lære med all iver, og jeg ville aldri være uenig i avgjørelsene til de gode og lærde."[1975]

Tydelighet og relevans er viktig for Melanchthon. "Ellers har jeg hjulpet til så talen skulle være klar. Jeg blandet ikke inn fremmede drøftinger."[1976] Med det siste avgrenser Melanchthon den rollen de "filosofiske" fag har i forhold til teologien. Rollen er av formal og underordnet, tjenende art. "For selv om jeg mener at de som ikke har fått undervisning i de filosofiske fag, ikke er tilstrekkelig brukbare til å utlegge den religiøse læren, og at det i de fleste loci er noe å hente fra andre fag, og at en av og til må drøfte noen religiøse læresetninger med filosofien, er det likevel her som i andre saker en framgangsmåte som er mest kjærkommen."[1977] Det gjelder å holde seg til saken og vise leseren hva som er sikkert. Melanchthon har selv i Loci heller tatt med for lite enn for mye fra andre vitenskaper. Av andre vitenskaper kan en lære å holde hus med stoffet (instituere oeconomia) og tegne lærebygningen (aedificii forma delineare). Ved sammenlikning med filosofiske fag kan en få hjelp til å se inndeling, sammenheng, skille og motsetning. Den humanistiske dannelsen er i

---

exemplis puniendi sunt, qui serunt aut amant impia dogmata aut seditiones excitant, tamen videndum est, ne pariter sine discrimine exerceatur saevicia in bonos et malos." MBW 1555,103-108

[1973] Sml. om disputaser "academico more": "sine autoritate veteri", MBW 1555,128-130, og om antihumanistiske anabaptister: "nullam adhibent antiquitatis noticiam", MBW 1555,162f.

[1974] MBW 1555.1.2

[1975] "Ego ex animo veneror ecclesiam Christi catholicam eiusque sententiam omni studio amplector. Nec velim unquam a iudiciis bonorum et doctorum in ecclesia dissentire." MBW 1555.241-244 – Sml. innledningen (fortalen til studentene): "Ut autem semper sensi, rem unam omnium difficilimam et maximam esse, doctrinae Christianae summam dextre et perspicue exponere, Ita optavi, non tantum consilio unius edi talem aliquam Methodum [Loci er altså "metode" i teologien], sed in synodo aliqua, aut alio foeliciore congressu doctorum et piorum, rebus diligenter deliberatis, publica autoritate proponi tale scriptum." CR 21, 341

[1976] "Caeterum dedi operam, ut sermo esset perspicuus. Non admiscui peregrinas disputationes." MBW 1555,139f

[1977] "Etsi enim ita statuo eos, qui non sunt instructi liberali eruditione, non satis idoneos esse ad exponendam relligionis doctrinam, et in plerisque locis quaedam ex aliis literis assumenda sunt, interdum conferendae quaedam sententiae relligionis cum philosophia; tamen, ut in aliis rebus, ita hic quoque modus gratissimus est." MBW 1555,140-145

det hele uomgjengelig for teologene. "Paulus vil at de som formidler den religiøse læren, skal være dugelige til å undervise, og det kan visselig ingen som er ukyndig i andre vitenskaper, vise at han er."[1978]

Mangel på dannelse skader både sivilsamfunnet og religionen. "For dannelse gjør ære på sitt navn, ikke bare fordi den skjerper oppfatningene, og fordi den lærer hvordan en skal undervise, men også fordi den er til nytte for moralen."[1979] Kirken kan ikke rammes av noen verre pest enn at onde mennesker, som ikke kjenner den kristne læren, freidig gjør krav på autoritet.

3.5. Teologiske forutsetninger

3.5.1. Resepsjon av Luthers kirkebegrep

Er det kanskje slik at bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet peker i retning av hver sin type ekklesiologi, en protestantisk og en hierarkisk (for nå å unngå å kalle en av dem katolsk)? Og at begge typer er historisk betinget av at *den augustinske syntesen* av et åndelig-predestiansk og et institusjonelt kirkebegrep er blitt rokket? Den institusjonelle kirken var blitt utfordret av det predestianske kirkebegrepet og en sterk kritikk av hierarkiet. Dramatisk var reaksjonen kommet til uttrykk i Konstanz-konsilets dom over Wyclif og Hus 04. mai og 06. juli 1415. Ekklesiologiske forfattere som Cusanus og Torquemada hadde på hver sin måte forsvart den augustinske syntesen. Med en spenstig formulering er reformasjonen blitt kalt "the ultimate triumph of Augustine's doctrine of grace over Augustine's doctrine of the church"[1980]. Det kan se slik ut, men holder vi oss til den lutherske reformasjon, er det nok rettere å si at både den augustinske nådelæren og den augustinske kirketanken gjennomgår en korsteologisk forvandling. For nåden som Guds miskunn (favor Dei) og rettferdiggjørelsen ved troen alene blir nøkkel til den lutherske nådelæren, og det historiske episkopatet mister sin betydning som synlig merke på kirken. Augustinismens og lutherdommens syn på kirkens hellighet er grunnleggende sett langt på veg sammenfallende. I likhet med Augustin skiller Luther og Melanchthon mellom den sanne kirke av hellige og det ytre kirkelige fellesskap og lærer at ordet og sakramentene er virkekraftige i kraft av Kristi innstiftelse. I synet på menneskelige tradisjoner kan Melanchthon trekke veksler på Augustin.[1981] Og hans affinitet til Augustins sakramentlære er tydelig. Men oppfatningene av kirkens enhet og katolisitet divergerer sterkt. For Augustin er det utenkelig at kirken finnes utenfor

---

[1978] "Paulus vult eos, qui tradunt doctrinam religionis, esse διδακτικους, quod profecto nemo praestare potest rudis aliarum literarum." MBW 1555,152-154. Sml. 1Tim. 3,2.

[1979] "Nam eruditio non solum hoc nomine prodest, quod acuit iudicia, quod docendi formam monstrat, sed conducit etiam moribus." MWA 1555,166-168

[1980] Benjamin Breckenridge Warfield: "Calvin and Augustine", Philadelphia 1956, 322, her sitert etter Pelikan, Tradition 4, 9.

[1981] Sml. MBW 883.2-3 (Torg. A 1).

det kirkelige fellesskapet som er i kommunion med biskopen av Roma. For lutheranerne har det historiske episkopatet mistet sin (relative) betydning som merke på kirkens enhet, katolisitet og apostolisitet. Men Melanchthon anstrenger seg for å oppnå *en "mildere" syntese*: Ikke av et predestiansk og et sakramentalt-institusjonelt kirkebegrep, men av et åndelig og et organisatorisk-rettslig.

Melanchthon deler Luthers åndelige kirkebegrep. Kirken i egentlig forstand er de hellige, CA 8. Men i høgre grad enn Luther er han opptatt av kirkens ytre framtreden, kirken "i dette liv" (in hac vita). Og dermed har han et tilknytningspunkt til motparten som Luther ikke uten videre har. Begge reformatorene lærer at alle kristne har del i det allmenne prestedømme, og begge ser nødvendigheten av at noen blir kalt til tjenesten med ordet og sakramentene. Men igjen er det aksentforskjeller. I høgre grad enn Luther rommer Melanchthons kirketenkning paralleller til de standsforskjeller som hører "dette liv" til.

Melanchthon søker enhet på sannhetens grunn.[1982] CA og ikke minst artikkel 7 viser det. I prinsippet er han på linje med Luther. Luthers kirkebegrep tar form i oppgjøret med Romas jurisdiksjonskrav og trer helt klart fram ved tida for Worms-riksdagen i skriftet mot Catharinus 1521. Den strukturelle likheten mellom kirkebegrepet i dette skriftet og i CA er tydelig.[1983] Som jeg har vært inne på i 1.3.3., har det bakgrunn i skriftet mot Catharinus når reformatorene fastholder kirkens åndelige enhet under ytre forskjeller, og når de ser kirkens kjennetegn i den rette forvaltning av de nådemidler som kirken blir til og lever ved. Ef 4,3ff er locus classicus, som både Luther og Melanchthon begrunner kirkens åndelige enhet med. Å prioritere læremessig enighet foran ordningsmessig uniformitet var langt fra like selvsagt for den romersk-katolske motparten, og Confutatio krevde at universalkirkelige skikker ble overholdt.[1984] Men som jeg pekte på i 2.4.4., har kirkebegrepet motsatt funksjonsretning hos Luther og Melanchthon ved starten av riksdagen i 1530. Først etter negative erfaringer med Melanchthons forliksprosjekt, får kirkebegrepet samme funksjonsretning hos han som hos Luther. Pavekirken blir underkjent.

[1982] Sml. anklagen mot den romerske-katolske motpart: "[...], ut ostendant se neque veritatem neque concordiam quaerere, sed ut sanguinem nostrum exsorbeant." BS, 143,28-31 (Apol., fortalen 12)

[1983] Elert 1931, 226ff, er oppmerksom på dette forholdet; det samme er Fagerberg 1965, 280ff.

[1984] CCA, 96f. Sml. Iserloh 1980,74: "Man war, besonders auf Seiten der katholischen Stände, eher bereit, in den dogmatischen Fragen Differenzen hinzunehmen oder ungeklärte Fragen offen zu lassen, als Verschiedenheit im Kult und im äußeren kirchlichen Leben zu dulden. Die Klärung der Lehrfragen konnte man zur Not bis zum Konzil in der Schwebe lassen. Verschiedenheit in den Bräuchen und im kirchlichen Leben in ein und demselben Ort war dagegen für damaliges Empfinden unerträglich."

3.5.2. Reformasjonen i kirkehistorisk kontekst

Melanchthons kirkehistoriske konsepsjon: Historisk bølgebevegelse

Den humanistiske tanken om historien som læremester, som også finnes hos Luther[1985], er framtredende hos Melanchthon[1986], men perspektivet er et annet enn hos Erasmus[1987]. Og det er i samsvar med humanistenes historieoppfatning når Melanchthon innordner reformasjonen i en historie om forfall og fornyelse.[1988] Vekslingen mellom forfall og fornyelse har fulgt kirken fra dens begynnelse i urhistorien. Djevelen "pleier å vekke til live de samme heresiene gang på gang"[1989]. Men kirken vil etter Jesu løfte bestå til verdens ende (sml. CA 7). Den minker og vokser. Sanne lærere har en nøkkelfunksjon.[1990]

Etter apostlenes tidsalder skjelner Melanchthon mellom Origenes', Augustins, munkenes og reformasjonens tidsalder. Origenes og munkene innvarslet forfallet, Augustin og særlig Luther kalte tilbake "ad fontes"[1991] og formidlet evangeliets lys.[1992] Den læren som lyder i de lutherske menighetene, er således evangeliets røst. Men det ligger jo i konseptet at et nytt mørke truer, og det så mye mer som det er de siste tider og dager, "vonn welchenn die schrifft meldet, die welt ye mer erger vnnd die

---

[1985] Sml. Luther Handbuch, 100.

[1986] Scheible 1993, 145f, gjør oppmerksom på at i tiltredelsestalen i Wittenberg 1518 ytrer Melanchthon seg om historiens betydning på en måte som minner om Reuchlin i fortale til Nauclerus' historie, trykt 1516 i Tübingen hos Thomas Anshelm, der Melanchthon var korrekturleser. Reuchlin skriver: "nulla plane vitae pars, neque publicis, neque privatis, neque forensibus, neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, magistra historia potest non uti." (sitert hos Scheible 1993, 146) Og Melanchthon sier: "Hac nulla vitae pars, neque publica, neque privata [historia] vacare potest." (MWA 3,39,17f) - Fraenkel 1961, 54 peker på at Melanchthons monografiske studier i kirkehistorien i hovedsak faller på slutten av 1530-tallet og på 1540-tallet, en periode preget av forliksprosjekt og religionssamtaler. - Sml. også fortalen til "Chronicon Carionis" (1558-60), CR 12, 711-716.

[1987] Sml. Maurer 1967A, 172: "In seinem Verständnis der Geschichte bleibt Melanchthon zeitlebens von Erasmus geschieden." Erasmus regner ikke med noen kontinuerlig filosofisk sannhetsoverlevering. Historien blir en hjelpedisiplin for retorikken. Ibid., 241 n. 7: "Auch an der Kirchen*geschichte* ist Erasmus nicht eigentlich interessiert. Die von ihm herausgegebenen Kirchenväter werden theologisch gewürdigt als die auch für die Gegenwart maßgeblichen Schriftausleger. Er sieht in ihnen nicht die Repräsentanten der geschichtlichen Vergangenheit".

[1988] Sml. Maurer 1969A, 62; se også Sperl 1959, 31f.39. Etter å være kommet til Wittenberg så Melanchthon for seg en begynnende frigjøring av kirken fra nærmere fire hundre års babylonsk, dvs. skolastisk, fangenskap, (MBW 47.1; fortale mars 1519 til Luthers "Operationes in Psalmos"). - Fraenkel 1961, 71-75, regner med at Melanchthon opererer med fire kirkehistoriske lover, som vi kan gjengi slik: 1) forfallet pågår stadig, 2) kirken er liten og svak, 3) Gud fornyer kirken, men 4) det gode og det onde er blandet i denne tidsalder. Sml. ibid., 77: Som en femte lov kan regnes at det er et klart skille mellom den sanne tro og villfarelsene.

[1989] "solet easdem haereses subinde renovare." Kisch 1967, 222,43 / CR 11, 358

[1990] "Etsi autem necesse est, hanc veram Ecclesiam semper durare, quia regnum Christi est perpetuum, et scriptum est: "Manebo vobiscum usque ad consummationem seculi," tamen sciendum est, hanc veram Ecclesiam non semper pariter florere, sed saepe admodum exiguam esse, ac subinde restitui divinitus, missis veris doctoribus, ut Noae tempore fuit angusta Ecclesia et paucorum coetus." MWA 1, 328,18-25 ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis", 1539). Sml. også CR 21, 344f (innledning til Loci 1535); CR 11, 785 ("De Luthero et aetatibus ecclesiae", 1548).

[1991] CR 11, 786 ("De Luthero et aetatibus ecclesiae", 1548)

[1992] Sml. CR 6, 166-168 / Weinacht, 39/41/43 (MBW 4277; fortale til 2. bind av Luthers opera latina, 1546); CR 11, 785f ("De Luthero et aetatibus ecclesiae", 1548). Sml. også HuWR, 211 ($A3^{r-v}$).

mennschen gebrechlicher werden"[1993]. Den implisitte ekklesiologien i dette historiesynet, preget av luthersk korsteologi epistemologisk og eksistensielt[1994], utfordret den romersk-katolske overbevisningen om kirkens integritet.[1995]

Apostlenes lære var "ren og klar" (pura et perspicua)[1996]. Men selv Peter mente at det var nødvendig å følge kultiske bud i loven ("cultus legis necessarios esse"[1997]), før en røst fra himmelen lærte han at Kristi rike "ikke er et jødisk borgersamfunn, men åndelig og tidløs gudsdyrkelse"[1998]. Melanchthon kan variere mellom å si at selv i aposteltida var det noen som blandet troens artikler med cultus legis, og å si at i apostlenes og deres nærmeste etterfølgeres tid var læren ennå ikke blandet med platonske meninger og overtroiske skikker. Det kan se ut som om Melanchthon etterhvert ser urkirkens tid i høgre grad som idealtid, men det forhindrer ikke at også apostlene måtte kjempe mot vranglære, enten den opptrådte i deres samtid, eller kom inn etterpå. Viktig er det at apostlenes egen *lære* ikke er blandet med feiltagelser, men gjør seg gjeldende i kamp mot villfarelser.[1999] I den etterapostolske tid til Irenaeos (ca. 130 – ca. 200), var forbindelseslinjene til apostlene klare, både personlige forbindelser og kontinuitet i læren. I bedømmelsen av oldkirken etter Irenaeus er Melanchthon svært nyansert.[2000] Men han lar Origenes representere et vendepunkt i soteriologien. Origenes er nok et nyttig vitne om trinitetslæren, tonaturlæren, barnedåpen, arvesyndslæren, nattverdens usus og andre artikler,[2001] men han visket ut skillet mellom evangelium og filosofi så skillet mellom lov og evangelium nesten ble borte, åndelig rettferdighet ble forvekslet med borgerlig, og pelagianismen fikk innpass[2002].

Men Gud bevarer alltid frø av den rene lære hos noen. Mye ble renset ved Augustin. Melanchthon tenker at det er identitet mellom Augustins perpetua sententia, eller hans pectus, og lutheranernes mening, selv om han ikke finner at Augustin er tilstrekkelig presis.[2003] Det er imidlertid uærlig av reformasjonens motstandere å ta Augustin til inntekt for deres eget avguderi. Gregor representerte et nytt forfall.[2004] Hans tid kan ikke være norm for å rette på ting i kirken (norma emendandae Ecclesiae).[2005] Da biskopene i middelalderen steg i makt og rikdom,

---

[1993] Ficker 8b,5-7; sml. BS 89,15-18; sml. Fraenkel 1961, 60; sml. Chenu 1968, 165ff, om tidsalderstenkningen på 1200-tallet.
[1994] Sml. ekskurs 1.
[1995] Sml. Fraenkel 1961, 77-78.
[1996] MWA 1, 331,15
[1997] MWA 1, 331,10
[1998] "non esse politiam Iudaicam, sed cultus spirituales et perpetuos" MWA 1, 331,11-13; sml. Apg. 10,9ff.
[1999] Se til dette Fraenkel 1961, 75f.
[2000] Sml. Fraenkel 1961, 86-93.
[2001] Sml. MWA 1, 345
[2002] Sml. CR 6, 166f / Weinacht, 39 (MBW 4277).
[2003] Sml. CR 6, 167 / Weinacht, 41 (MBW 4277). Til debatten om Melanchthons resepsjon av Augustins teologi se oversikten i Wiedenhofer 1976 II, 174-176 n. 250.
[2004] MWA 1, 366ff; sml. Fraenkel 1961, 96-100.
[2005] "The age of Gregory is, theologically speaking, the beginning of the Middle Ages – an assertion that shocked several Roman polemists into replying." Fraenkel 1961, 98

fulgte "kjempenes tidsalder"[2006]. Dominikanere og fransiskanere ønsket å motvirke utviklingen, men Albertus og andre slapp Aristoteles inn på en slik måte at kirkelæren begynte å bli omgjort til filosofi. Kritikken av Thomas og Duns Scotus (som Melanchthon hadde målbåret da han kom til Wittenberg[2007]) er gjennomgangstema.[2008]

Ved Luthers tjeneste begynte Gud å fordrive mørket som lå over storparten av kirken. Kirkens rene lære (Ecclesiae pura doctrina) ble gjenreist.[2009] Luther gav ut læreskrifter med den frelsende og nødvendige læren (doctrina salutaris et necessaria), som underviser om boten, troen, frukter av troen, bruken av sakramentene, forskjellen mellom lov og evangelium og mellom evangeliet og filosofien, den borgerlige ordens verdighet, ja, "om de fremste artikler i den læren som med nødvendighet må stå klart fram i kirken."[2010] I mange områder "er det innført en kristelig ordning i kirkene, og læren som helhet framstår uskadd og klart, uten fordervende innslag."[2011] Det tør være karakteristisk for humanisten Melanchthon å legge mer vekt på reformasjonen som fornyelse og kontinuitet med eldre tider enn som brudd.[2012] Luther brøt nok med de Paulus-tolkninger "som var

---

[2006] "Interea tamen crescentibus imperiis et opibus Episcoporum, secuta est velut Gygantum aetas, Prophani homines et indocti regnarunt in Ecclesia, quorum aliqui aulae Romanae artibus aut forensi doctrina exculti fuerunt." CR 6, 167 / Weinacht, 41,24-27 (MBW 4277). Dette korresponderer med Luthers tolkning av 1Mos. 6,4b; sml. WA 42, 287-289 (Genesisforelesningen 1535-1545).

[2007] Sml. MWA 3, 32,23ff (tiltredelsestalen 1518).

[2008] Sml. CR 6, 159 / Weinacht, 25,1 (MBW 4277): "Huius [Ockhams] acumen anteferebat Thomae et Scote."; ibid., 161 / 27,29-31 (MBW 4277): "[D]iscrimen Legis et Evangelii, promissionum Legis et promissionis Evangelicae, Philosophiae et Evangelii [-] certe non extabat in Thoma, Scoto et similibus"; ibid., 168 / 43,11-13 (MBW 4277): "Tanta labyrinthorum et falsarum opinionum est in *Thoma, Scoto* et similibus, ut semper saniores theologi desideraverint aliud genus doctrinae planius et purius." (Alt fra fortalen 1546); videre CR 11, 786: "Quid est enim doctrina Thomae aut Scoti, nisi barbaries conflata ex confusione duarum malarum rerum, ineruditae et nimis garrulae Philosophiae, et cultus idolorum, videlicet abusus Coenae Domini, invocationis mortuorum, coelibatus, superstitionum monasticarum." ("De Luthero et aetatibus ecclesiae", 1548).

[2009] CR 6, 168 / Weinacht, 43 (MBW 4277)

[2010] "de praecipuis articulis doctrinae, quam in Ecclesia extare necesse est." CR 6, 169 / Weinacht, 45,23f (MBW 4277)

[2011] "pia constitutio Ecclesiarum facta est, et integrae doctrinae summa sine corruptelis extat." CR 11, 786

[2012] Luthers selvbiografiske fortale til 1. bind av hans opera latina (1545) og Melanchthons biografiske til 2. bind (1546) har ulike perspektiv. I sin egen fortale skriver Luther om sin "klosterkamp", og da om kampen han kjempet i Wittenberg for å forstå meningen med Guds rettferdighet i Rom. 1,17. Melanchthon sier at Luther gjennom en gammel munks vitnesbyrd i Erfurt samt gjennom studium og påkallelse av Gud fikk stadig mer lys over evangeliet (CR 6, 159; sml. 165 / Weinacht, 23; sml. 35 (MBW 4277)). Melanchthon bringer her den gamle munken (Johann Greffenstein, som var Luthers novisemester og skriftefar i klostret, Weinacht, 61; sml. Brecht I, 68; WAB 13, 4; sml. Luther om Greffenstein WA 6, 591; 30 III, 530f; 40 II, 411f; WAB 9, 133f; WA TR 2, 408 (nr. 2288)) og dennes henvisning til en preken av Bernhard inn i Luther-biografien (så å si i stedet for Luthers eget intense arbeid med Rom. 1,17). Greffenstein viser den anfektede unge mannen via trosbekjennelsens credo remissionem peccatorum og Bernhards preken for Marias budskaps dag til apostelen Paulus' lære om rettferdiggjørelsen. Det peker i retning av en lærekontinuitet: Erkjennelsen av trosrettferdigheten har alltid vært tilstede, om det til tider har vært få som har hatt den. - Felles for Luthers selvbiografiske og Melanchthons biografiske framstilling i hver sin fortale er omtalen av den støtten for sin tolkning som Luther fant hos Augustin (MLS 5, 637; CR 6, 159 / Weinacht, 23 (MBW 4277)). Men mens Luther forbeholdent sier at Augustin "de imputatione non clare omnia explicet" (MLS 5, 637,13), sier Melanchthon (selv om han også er kritisk til Augustin, sml. CR 6, 167 / Weinacht, 41 (MBW 4277)) at Luther hos Augustin fant mange tydelige utsagn (perspicuae sententiae), som styrket læren og trøsten som var vekket i han. Og mens Luther understreker at han som professor i bibelfag kjempet med forståelsen av Rom. 1,17 og bare gradvis (scribendo et docendo) tilegnet seg en evangelisk erkjennelse (MLS 5, 635ff), noe som synes å peke i retning av en heller sen datering av hans reformatoriske gjennombrudd, framstiller Melanchthon det som om Luther kommer fra Erfurt alt i 1508 med et

for handa den gangen"[2013], men ikke med den genuine læretradisjonen, som ifølge Melanchthon kan følges fra apostlene via folk som Augustin, Prosper (ca. 390 – ca. 463), Maximus (sanns. Maximus bekjenneren, ca. 580 – 662), Hugo (d. 1142) og Bernhard[2014]. Luther innordnes altså i en rekke av vitner om evangeliet.

Retrospektive utsagn om Luther etter hans død, som jeg her har referert til, må selvsagt brukes med varsomhet når det gjelder å danne seg et bilde av Melanchthons syn på reformasjonen og Luthers rolle rundt 1530. Vi har merket en viss selvstendighetstrang hos Melanchthon i 1529 (1.3.1.) Men under riksdagen i 1530 søker han støtte og ryggdekning hos Luther, og Melanchthon kan kalle han"vår teolog" (noster θεολογος) eller bare teologen (ο θεολογος)[2015]. Og når Melanchthon i et utkast til fortale til CA (Wa) omtaler læren om hvordan en får nåde og syndenes forlatelse som lærens hovedstykke, taler han om fordreiningen av læren som det sentrale misbruk som Luther tok oppgjør med, samtidig som han viste hvordan samvittighetene skal trøstes ved troen på Kristus.[2016] Den lutherske reformasjon representerer et tidsskille: "Tidligere ble samvittighetene pint ved læren om gjerningene. De hørte ikke trøsten av evangeliet."[2017] Men den representerer også en evangelisk lærekontinuitet.[2018]

Samtida tolket som endetid

Bølgeperspektivet brytes imidlertid av et mer eskatologisk perspektiv. Den historien som veksler mellom forfall og fornyelse, vil ta slutt. Samtida tolkes i lys av Bibelens profetier. Også andre spådommer og underlige fenomener som kunne tydes som tegn på store omveltninger, opptok Melanchthon, således kunne det at Tiberen gikk over sine bredder og voldte store ødeleggelser i Roma høsten 1530, varsle at papistene ville gå under.[2019] Og tanken om å leve i den avsluttende epoken er ikke langt unna. Kanskje oldkirken opplevde evangeliets middagstid, mens det nå er kveld og vi straffes for våre synder med en blindhet som holder seg til menneskelige lærdommer og teologien fra Sorbonne i stedet for til evangeliet, tenker Melanchthon i 1521.[2020] Det er den siste tid, og om den har Kristus forutsagt at religionen vil være i den største fare, heter det i Apologien 1531.[2021] Med tolkningen av paven som

avklart evangelisk grunnsyn. Augustinereremitten Luther er vegledet av den gamle augustinereremitten Greffenstein til Paulus gjennom Bernhard, og han tar nå opp arbeidet med å utlegge Bibelen som lov og evangelium.

[2013] "quae tunc in manibus erant" CR 6, 159 / Weinacht, 23,18 (MBW 4277)

[2014] CR 6, 167 / Weinacht, 41 (MBW 4277); sml. HuWR, 211 ($A3^{r-v}$)

[2015] MBW 1086.1 og 4 (04. oktober 1530 til Camerarius) – Fraenkel 1961, 109 n. 283, peker på at Melanchthons syn på Luthers særlige rolle kan spores tidlig: "vir unus, quem ego ausim, et vere, non modo omnibus huius aetatis, sed omnibus omnium seculorum, omnium temporum vel Augustinis vel Hieronymis vel Nazianzenis praeferre." MBW 109,24-27 (04. nov. 1520 til Spalatin)

[2016] MBW 889 (BS, 36-39, nr. II.)

[2017] "Olim vexabantur conscientiae doctrina operum, non audiebant ex evangelio consolationem." CA 20.19 (BS, 78,15-17)

[2018] Sml. CA 20.12-14.

[2019] MBW 1101.2

[2020] MWA 1, 149 (skriftet mot Paris-fakultetet)

[2021] Apol. 12.125

Antikrist og tyrkerne som det gudfiendtlige endetidsriket i Dan. 7[2022] - eller som Gog og Magog[2023] - bidrar Melanchthon som Luther til den sterke endetidsforventningen på 1500-tallet.[2024] Situasjonen kaller til bønn og til å holde seg til den rette kristne læren og bringe den videre. "Og i denne verdens siste alder forestår store forvirringer i rikene, derfor blir den sanne kirke trykket og ristet fra alle kanter, det vil si at de spredte kristne lar evangeliets røst lyde vidt og bredt i verdens riker, og de bør visselig skjønne både hva Guds kirke er, og hvilken trengsel de må tåle, og hvilke kamper de må innstille seg på, og forberede sinnet på disse viktige ting, for å forsvare evangeliets rene lære og overgi den til andre."[2025] Og inntrykket av å leve i endetida kommer tydelig fram i 1530: "Vi minnet også om at det trenges en særlig framsynt klokskap i disse siste tider, hvor Kristus har forutsagt at det skulle være farligere enn før."[2026] I den særdeles farlige tid en opplever, trenges en særlig prudencia, det vil si framsynt klokskap, som er en av hoveddydene i antikk filosofi.[2027] Selv om også Luther er opptatt av at enhver må gjøre sin plikt, synes Melanchthon i større grad å søke muligheter til å påvirke utgangen av et stort drama han spiller en rolle i.[2028] Melanchthon mener å ha lagt vinn på framsynt klokskap i Augsburg, der han var svært opptatt av å unngå at reformasjonen ble kvalt i blod: "I den hensikt drøftet jeg mye i Augsburg med noen gode menn og sa hva jeg mente

[2022] MBW 769.4 (april 1529 til kong Ferdinand); sml. WA DB 11 II, 12,14--22 (fortale 1530 til Daniels bok), som tolker det slik at tyrkerne ikke vil legge under seg mer av det gamle Romerriket enn de har gjort, nemlig Egypt, Asia og Grekenland (sml. Dan. 7,8).

[2023] Således i 1556: CR 12, 154 (Declamatio de capta Constantinopoli)

[2024] I en tekstutlegning i 1552 antyder Melanchthon at noe avgjørende nok vil skje en mannsalder senere. "Certum tamen est nos non procul a fine abesse." (CR 25, 872; Postilla Melanchthoniana) Jerusalems ødeleggelse er typos på den siste tid. Og fra utgangen av Egypt til Jerusalems ødeleggelse gikk det ifølge Melanchthon 1582 år, mens det nå er gått nesten 1552 år fra Kristi fødsel. "*Sehet zu,* quando veniet annus 80., *was da werden wird.* Veniet aliquid." (Ibid., 871). - Melanchthons overtok tradisjonen om verdens tre ganger to tusen år, og at den siste tredjedelen på grunn av synden blir forkortet, CR 11, 490 (1540); CR 12, 49 (1553); CR 8, 663 (1556); CR 12, 717 (1558-60); sml. Luther foran sin "Supputatio annorum mundi" (1541), WA 53,22; Maurer 1967A, 106f; Luther Handbuch, 99.

[2025] "Et in hac extrema mundi senecta maiores confusiones imperiorum impendent, undique igitur premitur et concutitur vera Ecclesia, id est, pii sonantes Evangelii vocem dispersi passim in imperiis mundi, quos quidem oportet intelligere et quae sit Ecclesia Dei, et quae aerumnae ferendae, et quae certamina suscipienda sint, et ad has tantas res animum preparare, ut puram Evangelii doctrinam defendant et aliis tradant." MWA 6, 419,36 – 420,4 (Responsio ad scriptum cleri Coloniae, 1543)

[2026] "Commemorabamus etiam his postremis temporibus singulari prudencia opus esse, de quibus praedixit Christus plus fore periculi quam antea." MBW 1093,109-111 (okt./nov. 1530 til Johannes Silberborner). Sml. "Recusatio Synodi Tridentinae" (1546): "- in tantis periculis extremae senectae mundi, profecto diligentia et circumspectione opus est, ne et haec quae iam restituta sunt, novis praestigiis obruantur", H. E. Bindseil: "Philippi Melanchthonis epistolae, iudicia, concilia, testimonia aliorumque ad eum epistolae quae in Corpore Reformatorum desiderantur", Halle 1874 / opptrykk med "Nachtrag" Hildesheim / New York 1975, 262 (her sitert etter Fraenkel 1961, 332 n. 89).

[2027] Sml. Aristoteles' nikomakiske etikk 6.5 [1140a – 1140b].

[2028] I en "bordtale" høsten 1531 tar Luther forskjellen til orientering: "Parvae et leves causae me multum movet, magnae autem non movent, sic enim cogito: Hoc est supra te, du kanst es nit halten, ergo so lass es gehn. Diversum facit Philippus. Is meis negotiis non movetur, sed movent eum illa grandia reip[ublicae et religionis. Me privata tantum premunt. Sic sunt varia dona." WA TR 4, 30 (nr. 80); sml. Scheible 1984A, 27.

truet dersom motstanderne ikke gjorde noen innrømmelser, nemlig en fryktelig læreforvirring og en endeløs kirkesplittelse."[2029]

Den tid Melanchthon lever i, blir altså på en særlig måte et kall til årvåkenhet og bønn, varlig vandring i troskap mot læren og vitnesbyrd for andre.

3.5.3. Skriften som absolutt norm

Tanken om kirkehistorien som bølgebevegelse korresponderer med tanken om den sanne kirke som skjult i den ytre. Og denne tanken korresponderer igjen med tanken om Skriftens ytre klarhet. Når Luther i oppgjøret med Erasmus framholder at den sanne kirke, som holder fast ved den rette læren, er skjult og ikke må forveksles med den ytre kirke, gjør han det for å underbygge tesen om at Skriftens ytre klarhet er vilkår for læreavgjørelser.[2030]

I prinsippet tenkte teologer og kanonister i senmiddelalderen slik: Skriften er inspirert av Den Hellige Ånd, og kirken er styrt av Den Hellige Ånd. Derfor kan ikke kirkens lære være i strid med Skriften.[2031] Utfordringen var å finne forholdet mellom Skriftens primat og kirkens læreautoritet, snarere enn forholdet mellom Skriften og tradisjonen.[2032] Ifølge Hermann Schlüssler utvikler senmiddelalderen to grunnmodeller i oppfatningen av forholdet mellom Skriftens og kirkens læreautoritet. Begge modeller knytter vissheten om rett tro til kirkens vitnesbyrd om Skriftens lære. Den ene modellen tillegger gjerne konsil eller kurie (og ikke eksklusivt paven) den formale kirkelige læreautoriteten. Den andre modellen tillegger kirken som helhet autoritet til å ta standpunkt til det som kommer fra de kirkelige læreorganer. De troendes resepsjon tillegges da avgjørende betydning.[2033] Dersom Schüssler har rett i bestemmelsen av de to grunnmodellene, og dersom Luther og Melanchthon kan knyttes til en av disse modellene, er det den andre.[2034] Men som

---

[2029] "In hanc sententiam multa disputavi cum bonis quibusdam viris Augustae exponens, quae mihi viderentur impendere, si nihil remitterent adversarii, videlicet horribilis confusio dogmatum et infinita ecclesiarum dissipacio." MBW 1093,106-109

[2030] Sml. WA 18, 638-661 ("De servo arbitrio", 1525).

[2031] Schüssler 1977, 295

[2032] Så ifølge Schüssler 1977, 71. Han kritiserer Heiko Oberman, som setter to tradisjonsbegrep opp mot hverandre: Det ene "represents the sufficiency of Holy Scripture as understood by the Fathers and doctors of the Church. In the case of disagreement between these interpreters, Holy Scripture has the final authority". Det andre "refers to the written and unwritten part of the apostolic message as approved by the Church." (Oberman: "The Harvest of medieval Theology", Cambridge 1963, 371f; her sitert etter Schüssler 1977, 68 n. 25) Det er det andre tradisjonbegrepet som, etter å være utviklet av ockhamister som Biel, har preget tridentinsk og ettertridentinsk syn. Men Schüssler mener at Oberman gjør for mye ut av det for senmiddelalderens vedkommende. Det er ikke slik at den muntlige tradisjonen krever å bli definert av kirkens læreembete. "Vielmehr hat sie [die spätmittelalterliche Theologie] die außerschriftlichen Traditionen weithin einfach als ein Faktum hingenommen, ohne zunächst schon bewußt bestimmte Kriterien für ihre Feststellung und Geltung aufzustellen. Überdies ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß es sich dabei um Wahrheiten handelte, die das Wesen des Heils nicht berührten." (Schüssler 1977, 69)

[2033] Schüssler 1977, 295f

[2034] Sml. MLS 4, 256,29f: "Das ist mein glaube / denn also gleuben alle rechte Christen / Vnd also leret vns die heilige schrifft" (Bekenntnis 1528); BS, 83c,6ff: "Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia Romana, quatenus ex

Schüssler også peker på, kan bestemmelsen av forholdet mellom Skriften og kirken ikke løsrives fra sin ekklesiologiske kontekst.[2035] Med sitt kritiske kirkebegrep sprenger de wittenbergske reformatorene forestillingen om den ytre kirkes rett til å definere læren.

Når Melanchthon driver forliksprosjektet, melder det seg igjen og igjen et spørsmål om hvor grensen for kompromiss går. Materialt er dette gjenstand for diskusjon, formalt er det imidlertid ikke det. Kompromissets grense er bekjennelsen slik samvittigheten forpliktet på Skriften må avlegge den. Ideelt sett trekker Skriften kompromissgrensen.

At Kristus har etterlatt oss et varig avtrykk av seg selv i skriftlig form,[2036] og at det som er overgitt oss i de kanoniske skrifter, er Den Hellige Ånds lære[2037], er et skriftsyn Melanchthon deler med erasmisk humanisme. At Skriften er inspirert av Ånden og derfor ufeilbarlig, er i det hele allment anerkjent.[2038] Men Melanchthon trekker radikale konsekvenser som rokker ved kirkens autoritet slik ikke bare skolastikere og kanonister, men også en humanist som Erasmus oppfattet den.[2039]

Alt i "Defensio Phil. Melanchthonis contra Joh. Eckium" (1519)[2040] hadde Melanchthon presisert sitt syn på forholdet mellom Skriften og "fedrene". "Fedrene" kunne ta feil, og de motsier hverandre, for eksempel når det gjelder stedet i Matt. 16 om kirkens klippe; "bare én skrift er den himmelske Ånds skrift, ren og pålitelig i alt, og det er den som de kaller kanonisk"[2041]. Melanchthon krever at "fedrenes" tolkninger prøves på Skriften selv.[2042] Skriften er entydig, slik den himmelske sannheten er, og den lar seg tolke ved hjelp av litterær kontekstanalyse.[2043] På den skal menneskers meninger og bestemmelser prøves som metall på en lydisk stein, som kan angi gullinnhold.[2044] I den grad "fedrenes" teologi skal konsulteres i bibeltolkningen, er det deres eksegetiske mer enn deres retoriske arbeider en må spørre etter.[2045] Da kan en, som Luther har gjort, finne støtte for egen litterær analyse av Skriftens ord.[2046]

---

scriptoribus nobis nota est."; BS, 84,4-6: "Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica," (CA).

[2035] Sml. Schüssler 1977, 71.

[2036] MWA 1, 48,2-4

[2037] Ibid., 49,20-22

[2038] Sml. Schüssler 1977, 74f.

[2039] Sml. Sperl 1959, 77: "Neu ist freilich die exklusive Betonung der Schriftautorität und die radikale kritische Folgerung, die Melanchthon zieht."

[2040] MWA 1, 13-22.

[2041] "una est scriptura coelestis [S]piritus, pura et per omnia verax, quam canonicam vocant." Ibid., 19,22f

[2042] Ibid., 17,38 – 18,3

[2043] "Quandoquidem unus aliquis et simplex scripturae sensus est, ut et coelestis veritas simplicissima est, quem collatis scripturis e filo ductuque orationis licet assequi." Ibid., 18,3-6

[2044] "In hoc enim iubemur philosophari in scripturis divinis, ut hominum sententias decretaque ad ipsas ceu ad Lydium lapidem exigamus." Ibid., 18,6-8. Lydisk stein – sml. SNL 7, 725.

[2045] "Deinde ut omnino ad iudicandas scripturas adhibendi sint S. patres, satius est ex his locis scripturae sententiam colligere, ubi hoc ipsum agunt, ut enarrent, quam iis, ubi vel rhetoricantur, vel affectibus suis quocumque modo indulgent." MWA 1, 18,9-13

[2046] "Itaque ex ipso scripturae ducti, ex argumenti ordine colligenda fuit Martino firma et stabilis sententia, quam adiuvant optimi quique, qui eum ipsum locum integrum enarrant." Ibid., 20,2-6

Melanchthons baccalaureatsteser (1519)[2047] og brevet hans til Johann Heß (1520)[2048], der han kommenterer tesene 16-18, viser at han har distansert seg fra Erasmus' syn på universalkirkelig konsens som forpliktende autoritet. Det er ikke nødvendig å holde noe for katolsk lære som ikke er bevitnet i Skriften (tese 16). Skriftens autoritet står over konsilenes autoritet (tese 17). Derfor gjør ingen seg skyld i heresi ved ikke å tro character indelebilis, transsubstantiasjonen og liknende læresetninger (tese 18). Og den skolastiske læren om fides acquisita er en mening (opinio), altså ikke et dogme (tese 19). Dette var til og med før Luther hadde rokket ved transsubsstantiasjonslæren og således banebrytende.[2049] Scheible peker på at det handler om syllogistiske slutninger, der ingen vil bestride premissene, nemlig at Skriften er normativ, og at den også er det for konsilene. Derfor er konklusjonene desto mer oppsiktsvekkende.[2050]

Av tese 16 og 17 sammenfatter Melanchthon den regel "at en katolikk skal tro Skriften alene, og at Skriftens autoritet står over konsilene"[2051]. I hellige saker må en ikke søke avgjørelsen andre steder enn i de hellige skrifter.[2052] Skriftens lære, den kanoniske læren (canonica doctrina) er kristendommens fundament.[2053] Kristi lære kan ingen forandre.[2054] Dersom det konsilene bestemmer, er i strid med Skriften, kommer det ikke fra Den Hellige Ånd. Og dersom det de bestemmer, ikke kan bevises av Skriften, har vi ingen visshet for at det kommer fra Den Hellige Ånd. Konsiliarister sier nok at konsilene ikke kan ta feil i trossaker (concilia in fidei causa errare non posse), og gjør de det, er de ikke rette konsiler, men conciliabula. Men de kan altså ta feil, enten de nå kalles konsiler eller ikke, og derfor må det de bestemmer, enten stadfestes eller tilbakevises ut fra Skriften.[2055] Melanchthon mener han er i god samklang med Augustin[2056]: "Du ser hva Augustin tillegger henholdsvis Skriften og konsilene. Han sier nemlig at konsilene kan ta feil, men hevder at det visselig er ugudelig å tvile på Skriften."[2057]

I en kirkepolitisk svært følsom samtale med Wolfgang Capito (den gang kurfyrst Albrechts kansler) høsten 1521 holder Melanchthon fast på at alle læresetninger må ha hjemmel i Skriften, som i seg selv er entydig, og at tolkningen

---

[2047] Ibid., (22)23-24
[2048] MBW 76 / MWA 1, 43-53
[2049] Sml. WAB 1, 514 (nr. 202,33ff; Luther 03. okt. 1519 til Staupitz).
[2050] Scheible 1998, 74
[2051] "Catholico solam scripturam credendam esse, et conciliis superiorem esse scripturae autoritatem." MBW 76,76f / MWA 1, 45,34f
[2052] MBW 76,125-127; 152-154 / MWA 1, 47,26-28; 48,25-27. Sml. Loci 1521, ep. dedicatoria: "Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica." Pöhlmann, W 8 / MWA 2/1, 4,31f
[2053] "Error est quod contra scripturam decretum est, ambiguum est quod scriptura non communiit, ut peccatum est quod contra legem fit, medium, quod praeter legem fit." MBW 76,169-171 / MWA 1, 49,10-14
[2054] "Plato Aegyptiacam legem fuisse scribit, ne quod in sacra novum carmen reciperetur. Quanto minus committendum erat a nobis, ut doctrina sacrorum divinitus ipsoque [D]ei filii autore prodita, commenticiis hominum traditionibus mutaretur." MBW 76,100-104 / MWA 1, 46,30-35
[2055] Se til dette MBW 76.15 / MWA 1, 50.
[2056] MBW 76,200ff / MWA 1, 50,15ff refererer til "De baptismo contra Donatistas" 2, 3.4.
[2057] "Vides, quid scripturae, quid conciliis tribuat Augustinus, haec enim labi posse fatetur, de illa vero dubitare nefas censet." MBW 76, 206-208 / MWA 1, 50,24-26

ikke er bundet til kirkens autoritet.[2058] I Melanchthons stridsskrift mot pariserfakultetets fordømmelse av Luthers lære (1521)[2059] er skillet mellom Skriften på den ene side og fedrenes, konsilenes og universitetenes tolkninger på den andre side så å si bærebjelken i forsvaret for Luther.[2060] Skriften alene kan fastsette trosartikler. Fedrene og konsilene ville være i overensstemmelse med Skriften og har ingen autoritet mot Skriften. Skriften er tydelig (perspicua) og tolker seg selv.[2061] En kan forstå den uten konsilenes, fedrenes og universitetenes utlegning. Luther har lagt til grunn Skriftens sikre mening (certa scripturae sententia).[2062] Og han er i overensstemmelse med storparten av teologene i den gamle kirke[2063] og med de konsiler som har lært i overensstemmelse med Skriften[2064]. Men universitetene[2065], og i særlig grad Sorbonne, er jevnt over fanget av skolastisk teologi. Derfor anklager Luther dem for heresi. Basis for å opponere mot så mange er evangeliet[2066] og Skriften[2067]. Begrepene brukes her ekvivalent.

Det var en sentral premiss både for humanistisk og for reformatorisk teologi at de kanoniske skrifter er ufeilbarlig kilde til erkjennelse av sannheten. Det samme var en selvsagt forutsetning også i skolastisk teologi, uansett hvordan den enkelte teolog tenkte om forholdet mellom Skriften og tradisjonen eller mellom Skriftens og kirkens autoritet. Men i reformatorisk teologi blir altså skriftprinsippet hevdet eksklusivt og i konfrontasjon med tradisjonell tenkning om kirkens autoritet:

> "I trossaker har verken paver, konsiler eller den universelle kirke rett til å endre eller å bestemme noe, men trosartiklene må ganske enkelt prøves på de hellige skrifter som mønster. Og noe som er framsatt uten Skriften, skal ikke holdes for en trosartikkel."[2068]

[2058] MBW 175.4 (okt. 1521 til Spalatin); sml. Maurer 1969A, 224f.
[2059] MWA 1, 142-162
[2060] Sml. Fraenkel 1961, 41f; sml. også Maurer 1969A, 139: "An keiner früheren Stelle seiner theologischen Schriftstellerei hat Melanchthon so wie hier das reformatorische Schriftprinzip zum Ausdruck gebracht."
[2061] "Quid, quod eatenus sibi credi patres volunt, quatenus per testimonia scripturae sua communierunt? Quid, quod etiam vetera Concilia sine scriptura nihil decreverunt et hac ratione inter Concilia vera et falsa discernimus, quod haec cum scriptura evidente consentiunt, illa a scriptura dissentiunt? Proinde dabitis mihi certam esse scripturae sententiam ac perspicuam, ita ut ipsa, si quis alicubi locus est obscurior, sese exponat, praesertim in his, quae sciri credique voluit [S]piritus sanctus." MWA 1, 146,32 – 147,4; "Quid enim manifestius est, quam, quod paulo ante diximus, perspicuae scripturae, Synodorum quarumcumque, patrum et scholarum sententias debere cedere?" Ibid., 155,4-7
[2062] "Iam cum certa sit scripturae sententia per sese, debet praeferri non modo scholis aut patribus, sed et Conciliis diversum sententibus, Apostolo ad Galatas autore: "Si angelus de coelo evangelizet praeterquam quod evangelizavimus vobis, Anathema sit." Liceat igitur Luthero opponere certam Scripturae sententiam Conciliis, patribus et scholis." Ibid., 147,10-17. Sml. ibid., 147,19-22: "Aut negate certam esse scripturae sententiam, aut permittete Luthero opponere scripturam quibusvis diversum sententibus."
[2063] Ibid., 147,24 - 150,24
[2064] Ibid., 150,25 - 153,28
[2065] Sml. ibid., 153,28 - 155,7.
[2066] Sml. ibid., 153,32f: "sicubi profitentur, quae ab Evangelio dissentiunt"
[2067] "Sed quis credat, inquies, tot errare? Errant, quotquot diversum a scriptura docent, quotquot illam impiam scholasticen probant." Ibid., 153,37 - 154,2
[2068] "De fide non habent ius neque pontifices neque concilia neque universa ecclesia quidquam mutandi aut statuendi, sed simpliciter ad praescriptum sacrarum literarum exigendi sunt articuli fidei. Nec habendum est pro articulo fidei, quod citra scripturam proditum est." Pöhlmann 3.127 / MWA 2/1, 56,34 – 57,1

Reformatorene brøt prinsipielt med det firfoldige bibeltolkningsskjemaet (quadriga). Den grammatiske betydningen er for Luther den virkelig teologiske.[2069] Slik også Melanchthon ser det, leder quadriga-tolkningen bort fra Skriftens entydige mening, tar oppmerksomheten bort fra de mest nødvendige loci i den kristne læren og danner grobunn for uenighet. Skriftens utsagn har bare én betydning, og det er den enkle meningen som gir seg av en språklig analyse (ratio grammatica).[2070] Ved hjelp av grammatikkens og retorikkens regler finner en den sikre, egentlige og opprinnelige meningen. Finner en på andre tolkninger, gir en seg inn på noe usikkert, som samvittighetene ikke kan lite på.[2071] Ved å insistere på at Skriften er entydig, skiller reformatorene lag ikke bare med skolastikken, men også med erasmisk bibelhumanisme.[2072]

I Loci-forelesningen 1533, som danner bakgrunn for Loci secundae aetatis og gir bred plass til treenighetsdogmet, er det slående at det er skriftbeviset som er avgjørende. "Det heter at Gud er én, og likevel tilskriver Skriften tre personer guddomsvesen."[2073] Når Melanchthon her behandler Kristi guddommelighet, heter det således:

> "[F]ør jeg kommer til Johannes, stiller jeg opp to grunner hentet fra Skriften, som etter min oppfatning både underviser og trøster de fromme. Den første er at det er nødvendig å si at Kristus er Guds Sønn av natur, for Skriften skiller mellom adoptivsønner og Kristus som sønn. Når han da uten tvil er sønn av natur, må det nødvendigvis finnes guddommelig natur i vesensmessig forstand i han. (Paulus sier legemlig, andre virkelig.) Og det som er utenom Faderens person, men likevel er guddommelig natur, må nødvendigvis være person. Den andre grunnen: Hele Skriften lærer samstemt å tilbe og kalle på Kristus, og befaler likeså å stole på han, altså tilskriver den han uendelig og guddommelig makt, at han er overalt, rettferdiggjør hjerter, bønnhører, bevarer. Altså må det

[2069] WA 5, 27,8 ("Operationes in Psalmos", 1519-21); sml. Ebeling 1978, 88; sml. MSL 3, 269,11-15 ("De servo arbitrio", 1525); sml. Alfsvåg 1996. 147ff.
[2070] Sml. MWA 1, 19,8-13 ("Defensio Phil. Melanchthonis contra Joh. Eckium", 1519); MBW 750.1.2-3 [MWA 4, 307f] (januar/februar 1529 til Magnus av Mecklenburg, fortale til "Nova scholia in Proverbia Salomonis"); sml. N. Kuropka 2002, 103f.
[2071] I "De officiis concionatoris" (mai/juni 1529) sier Melanchthon: "VNA est et simplex scripturae sententia, quam adfert grammatica enarratio. Haec una cum sit certa, maxime docere et confirmare conscientias potest. Si quid praeter hanc fingitur, quoniam incertum est, non potest satis munire conscientias. Sequamur igitur semper iuxta grammaticae seu rhetoricae praecepta propriam et nativam sententiam." Suppl. 5/2, 10,21-25
[2072] Sml. Sick 1959, 43ff, som poengterer en systematisk sammenheng mellom det reformatoriske skriftprinsippet og tesen om Skriftens entydighet. - Wiedenhofer 1976 I, 456-467, finner imidlertid ikke at "die Idee des einfachen Schriftsinnes" (s. 465) er utpreget reformatorisk, men søker (ved hjelp av et forholdsvis komplisert idehistorisk resonnement) å begrunne at kontinuiteten mellom intensjonen i Melanchthons eksegese og tradisjonell eksegese er større enn diskontinuiteten. – For Cranz 1970, 99, synes det å måtte ligge i sakens natur at den allegoriske tolkningstradisjonen trer tilbake når Luther avskriver den platonske forestillingen om trippelstruktur i tilværet; sml. Andersen (upubl.) 2009, 8ff.
[2073] "Dictum est unum esse [D]eum et tamen scriptura tribus personis tribuit divinam essentiam." CR 21, 258; sml. ibid., 353 (Loci 1535).

> være guddommelig natur i Kristus, og det finnes klare vitnesbyrd om å kalle på Kristus, om å sette sin lit til Kristus."[2074]

Og tilsvarende heter det når han skal vise at Den Hellige Ånd er en guddommelig person:

> "Men som Skriften for det meste beskriver Sønnens guddommelighet på den måten at den befaler å påkalle han osv., slik vil den også at vi skal lære å kjenne Den Hellige Ånds guddommelighet nettopp gjennom trøsten og levendegjørelsen. Derfor bekjenner vi slik: Jeg tror på Den Hellige Ånd, og det betyr at jeg tror Den Hellige Ånd, som framstiller vitnesbyrdet om evangeliet i kirken, og at jeg tror at Den Hellige Ånd virker kraftig gjennom ordet og underviser og levendegjør de troende."[2075]

Det er ikke Credo, men Jesu ord om å døpe til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn[2076] som for Melanchthon er rammen for treenighetslæren.[2077] Han imøtegår symbolkritikken nettopp som uttrykk for uholdbar skrifttolkning. Ut fra Skriftens aprioriske autoritet som guddommelig åpenbaring vil han vise at symbolenes trinitetslære og kristologi er sann og rett.[2078] Således sier han at *fordi* Skriften (quia scriptura) skiller mellom adopterte sønner og Kristus som sønn av Gud, er det nødvendig å bekjenne at Kristus er Guds Sønn av natur.[2079]

Skriftens lære er avgjørende.[2080] Og den sanne kirke er den som holder fast ved Skriften og dens lære.[2081] Såsant en holder fast ved denne læren, er det derfor gitt a

---

[2074] "[P]riusquam ad Ioannem accedo, ponam duas rationes sumptas ex scriptura, quae meo iudicio et docent et consolantur pios. Prima est, Necesse est fateri Christum esse naturalem filium [D]ei, quia scriptura discernit filios adoptionis a filio Christo, Iam cum haud dubie sit natura filius, necesse est in eo aliquid esse divinae naturae substantialiter. (Paulus dicit Corporaliter, alii realiter.) Porro quicquid est extra personam patris, quod tamen est aliquid divinae naturae, id necesse est personam esse. Secunda ratio. Tota scriptura magno consensu praecipit Christum adorare, invocare, iubet in eum confidere, ergo tribuit ei potentiam infinitam et divinam, quod ubique adsit, corda iustificet, exaudiat, salvet, Necesse est igitur in Christo esse divinam naturam, Extant autem clara testimonia de invocando Christo, de fiducia in Christum." CR 21, 260; sml. ibid., 267. Sml. også ibid. 356 (Loci 1535).

[2075] "Sicut autem scriptura plaerumque filii divinitatem ita describit, ut iubeat eum invocari etc. Sic etiam [S]piritus sancti divinitatem vult nos cognoscere in ipsa consolatione ac vivificatione, Ideo sic profitemur, Credo in [S]piritum sanctum i. e. credo [S]piritui sancto, qui Evangelio testimonium in ecclesia perhibet, credo [S]piritum sanctum efficacem esse per verbum, docentem et vivificantem credentes." CR 21, 268; sml. ibid., 366 (Loci 1535).

[2076] Matt. 28,19

[2077] Sml. CR 21, 259.268. Sml. også ibid., 355f.365 (Loci 1535).

[2078] Adolf Sperl har nok rett i at det bak bevisføringen ligger en overbevisning om at Skriften og symbolene er i overensstemmelse med hverandre, men det er viktig å legge merke til at Melanchthon ikke forutsetter at symbolene har autoritet på samme måte som Skriften. Noe tilspisset kan Sperl 1959, 186, si: "Melanchthon bräucht die exegetische Begründung unbedingt und hält in diesem formalem Sinn am Schriftprinzip fest; was aber begründet werden soll, sagt ihm die Lehre der alten Kirche und insofern setzt er praktisch der Anwendung des Schriftpinzips Grenzen. Für ihn selbst liegt darin kein Gegensatz, weil er von der Einheit der christlichen Antike zutiefst überzeugt ist. Er selbst glaubt deshalb nur im Sinne des Schriftprinzips zu handeln, wenn er es in der oben skizzierten Weise anwendet."

[2079] CR 21, 260; sml. ibid., 356 (Loci 1535).

[2080] Sml. "De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis" (1539): "Idem de Synodis dico, Audiendas esse Ecclesiae Synodos, quae, cum de verbo Dei disputant, docent et monent nos, sed iudicium accedat et cum vera

priori at en er enig med den hellige, allmenne kirke.[2082] Utenfor Skriften (extra scripturam) kan ikke sann katolsk lære bevises. Verken fornuften[2083], "fedrene"[2084] eller konsilene[2085] strekker til. Også barnedåpen er begrunnet i Skriften.[2086] Uttrykk som Skriften lærer (scriptura docet)[2087] eller Skriften vitner (scriptura testatur)[2088] er karakteristiske. Melanchthon legger vinn på å bevise den evangelisk-lutherske læren ved vitnesbyrd fra Skriften og argument hentet fra Skriften (testimonia scripturae et argumenta ex scriptura sumptis).[2089] Og Skriftens lære er praktisk. Det gjelder også når den underviser om Kristi og Helligåndens guddommelighet.[2090]

3.5.4. Oldkirken som resonansbunn

Bekjennelsesprosjektet pretenderer å springe ut av troskap mot Skriftens lære. Men ikke i motsetning til kirkens lære når kirkelæren i klassisk mening forstås som de oldkirkelige dogmene og de beste oldkirkelige forfatternes lære. Melanchthons appell til den gamle kirke er langt mer enn pragmatisk argumentasjon for å vinne sympati hos den romersk-katolske motparten. Han er overbevist om at det er et

---

tradunt, credamus propter verbum Dei, ut Nicena Synodus pie et utiliter docuit et admonuit omnem posteritatem de Filio Dei, sed articulum credimus non propter Synodum, sed quia videmus sic traditum esse in verbo Dei. Caetera, quae sunt extra Scripturas, non sic amplectenda sunt, ut Synodus Nicena condidit Canones poenitentiae, qui sunt traditiones humanae extra Scripturam et fuerunt semina multarum superstitiosarum opinionum" MWA 1, 338,21-33

[2081] Dette poengterer Melanchthon i Loci tertiae aetatis: "Tantum hic populus est Ecclesia, qui hunc librum amplectitur, audit, discit et retinet propriam eius sententiam in invocatione Dei et in regendis moribus. Non igitur est Ecclesia Dei, ubi reiicitur hic liber, ut apud Mahometistas, aut ubi extincta propria sententia proponitur commentitia, ut apud Haereticos." MWA 2/2, 440,22-28

[2082] "Nec dubitamus, quin doctrina, quam ecclesiae nostrae profitentur, sit vere consensus ecclesiae catholicae filii [D]ei. Non enim discedimus a scriptis apostolicis." MBW 2533,102-104 (protest i Worms 1540). Sml. CR 9, 453f (MBW 8539) (beretning 1558 om kollokvium i Worms).

[2083] I Loci-forelesningen 1533 sier Melanchthon om oppholdelsen av skaperverket: "Et haec praesentia [D]ei in rebus seu conservatio rerum non cernitur ratione, sed fide cerni debet. Atque ita nos scriptura docet, non solum de conditione rerum, sed de perpetua conservatione." CR 21, 271; sml. ibid., 369 (Loci 1535).

[2084] Sml. MWA 1, 345ff ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis", 1539).

[2085] Sml. MWA 1, 338ff ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis", 1539).

[2086] "Hae rationes sumptae sunt ex scripturis, quare ecclesia non instituit baptismum puerorum humana autoritate, sed usurpat propter autoritatem scripturarum. Si haec responsio non satisfacit adversariis, interrogemus et ipsos vicissim, qua autoritate ipsi improbent universalem consensum ecclesiae, et utrum sentiant pueros extra ecclesiam salvos fieri. Nos habemus generale mandatum ecclesiae, habemus deinde gravissima argumenta ex scripturis sumpta, quod illud generale mandatum etiam ad pueros pertineat. Nam Evangelium certe ad pueros pertinet. Haec piis et moderatis satisfaciunt, praesertim cum adversarii contra non possint afferre scripturam quae improbet baptismum infantum, sed tantum afferant infirmissimas opiniones natas apud ipsos sine autoritate scripturae et ecclesiae." CR 21, 300 (Loci-forelesningen 1533); sml. ibid., 476 (Loci 1535).

[2087] Sml. CA 24.28; CR 21, 271 (Loci-forelesningen 1533); ibid., 353.369 (Loci 1535).

[2088] Sml. Propositiones, E / CR 12, 503 (XXXIX.38) (testatur scriptura); CR 21, 258 (Loci-forelesningen 1533); ibid., 359 (Loci 1535).

[2089] Apol. 4.117, sml. 389, 392 og 400.

[2090] "Ita scriptura saepius practice nos docet de divinitate Christi et officia eius nobis commendat, ut fidem in nobis excitet et de vero cultu nos doceat, quia in tali usu rectius agnoscimus Christum quam in ociosis speculationibus." CR 21, 265f (Loci-forelesningen 1533); sml. ibid., 362 (Loci 1535); "Sicut autem scriptura docet nos de Filii divinitate, non tantum speculative, sed practice, hoc est, iubet, ut Christum invocemus, ut confidamus Christo; sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis: ita vult nos Spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere." CR 21, 366 (Loci 1535).

høgrisikoprosjekt å tolke Skriften uten å være i rapport med den oldkirkelige skriftutlegning. Livet ut beskjeftiget han seg da også med oldkirken som resonansbunn for reformatorisk teologi.[2091] Kampen for reformasjonen var samtidig en kamp mot middelalderlige noviteter.[2092]

Etter å ha tilegnet seg Romerbrevet som teologisk methodus, kan Melanchthon skjelne skarpere i den oldkirkelige litteraturen. Det er sannsynligvis tidlig på året 1521 han sender en venn i Nürnberg vegledning for lesning av Augustin og andre forfattere[2093] og skriver: "Tro meg: Både av eldre og nyere forfattere har det vært få som rett har forstått forskjellen mellom loven og evangeliet og behandlet den i samsvar med Paulus' lære."[2094] Melanchthon finner støtte for den lutherske læren (nostra theologia) bare hos Augustin og noen få greskspråklige.[2095] Som Origenes må også Ambrosius og Hieronymus leses med kritisk våkenhet. "For det er hos dem ikke lite som synes å være i strid med den apostoliske læren."[2096] Cyprian og Hilarius er mer pålitelige. Melanchthon framhever Cyprians nådelære, men først og fremst Augustins. Ellers skjelner han mellom Augustins skrifter, tar avstand fra "De libero arbitrio", og vil at vennen skal lese "De fide et operibus" i lys av Paulus og av Luthers i 1520 utkomne skrift "De libertate christiana" (tysk: "Von der Freiheit eines Christenmenschen"). "Les du Luthers bok om den kristne frihet, og ikke la deg rive bort fra læren om korset."[2097]

Som gresklærer tiltrekkes Melanchthon nå især av de greskspråklige teologene, ikke minst Gregor av Nazianz.[2098] Og som den første sendte han de såkalte "canones apostolici" i trykken – og det på gresk.[2099] For en stor del er dette regler for disiplin i hierarkiet, og Melanchthon gir i tilegnelsen til Spalatin uttrykk for at de ikke kan

---

[2091] En viktig innføring, især i forhold til nattverdlæren, med forskningshistorisk presentasjon og problemdrøfting er Wriedt 2006B.

[2092] "Melanchthon's earliest theological activities are accompanied by a steady stream of patristic references, historical studies, editions of ancient theological texts and assertions that they are a guide to the pure ultimate source of all theology, the Gospel", sier Peter Fraenkel, som også hevder at "the rôle that he attributed to theological "tradition" remained substantially the same throughout his career." (Fraenkel 1961, 29) *The point of departure* i Fraenkels avhandling "Testimonia patrum" (1961) er Melanchthons kombinasjon av kampen *for* en kirkelig-teologisk fornyelse med kampen *mot* teologiske og politiske noviteter; ibid., 13ff. Et tidlig eksempel er kapitlene om bot og skriftemål i Loci 1521 (Pöhlmann, 8.61-111 / MWA 2/1, 149-155; sml. Fraenkel 1961, 31f.), der Melanchthon polemiserer mot papistiske jurister som overfører ordningen med botsstraffer til privatskriftemålet. Å pålegge de botgjørende satisfaksjoner er et menneskelig påfunn, som stammer fra den offentlige bot i oldkirken. Slik er Kristi satisfactio og troen på absolusjonens ord blitt fortrengt. Og avlaten, denne romerske handelsvaren (Merx Romana), er oppstått.

[2093] MBW 124 / CR 20, 703-706 (brev); ibid., 705-708 (studievegledning); sml. Fraenkel 1961, 18f.

[2094] "Veterum ac novorum (mihi crede) pauci fuere, qui Legis et Gratiae discrimen proprie intellexerint, et iuxta Pauli sententiam tractarint." CR 20, 705

[2095] CR 20, 704

[2096] "Sunt enim in eis non parum multa, quae Apostolicae doctrinae videntur adversari." CR 20, 705

[2097] "Tu lege librum de libertate christiana Lutheri, et ne patiare te avelli a doctrina crucis." CR 20, 708

[2098] Sml. Fraenkel 1961, 19.

[2099] "Canones, qui dicuntur apostolici, promiscue a graecis Episcopis congesti", Wittenberg 1521; sml. Fraenkel 1961, 19f; Maurer KR, 173f. Dette skjedde altså før Jacques Merlin publiserte de femti canones i latinsk versjon (1524) og G. Holoander de 85 greske (1531); sml. CE: "Apostolic Canons" (http://www.newadvent.org/cathen/03279a.htm).

være fra apostlenes tid.[2100] Men de gir et inntrykk av den gamle kirke og vitner om fromme biskoper. Melanchthon forsvarer dem mot at Gratian til dels har ment at de stammer fra heretikere.

> "Jeg er sikker på at du vil finne at det meste er fromt bestemt, og at våre biskoper på ukristelig vis har forandret det ved nye lover. Men jeg presenterer virkelig ikke disse canones for at de skal holdes for å være høghellige; jeg skulle jo i det hele tatt ønske at ingen lover utenom Skriften ble tatt imot; men jeg presenterer disse canones forat våre folk i dem for en del skal betrakte kirkens gamle dager."[2101]

Det Melanchthon synes først og fremst å ville vise, er at de eldste kirkelovene var få, at de ikke ville hindre den kristne frihet og Åndens virke, men var praktisk nyttige. Men etterhvert ble menneskelige tradisjoner absoluttert og kirken overgrodd av slike. Dette er en viktig tolkningsnøkkel, både til Melanchthon syn på kanonisk lov og hans syn på kirkens historie. Her øyner vi grunnsynet som kommer til uttrykk i CA 28. Og kirkens forfall inntrer når rett lære i kombinasjon med nøytrale skikker blir etterfulgt av en dogmatisering av skikker til forderv av læren og åpning for nye skikker på falskt læremessig grunnlag.[2102]

Melanchthon vil at en skal bedømme de gamle canones historisk og videreføre det som er i samsvar med evangeliet, uten å gjøre det til et spørsmål om rettferdighet overfor Gud: "En skal også lese de gamle canones, forat vi skal vite hva kirken hadde bestemt. Og en skal ta ut dem som stemmer med evangeliet. Mange canones er av samfunnsmessig art og handler om ordninger for kirkeskikker. Da må en overveie hva grunnene er til at de er innført, så de kan bli tatt imot som de andre menneskelige lovene, og disse skikkene ikke blir tillagt å kunne fortjene rettferdigheten overfor Gud."[2103]

I et forord i 1525 til Gottfried Hittorps utgave av en framstilling (tillagt Hegesippus) av den jødiske krig, ivrer Melanchthon for utgivelse av skrifter som kaster lys over antikken. Han mener at kjennskapet til den gamle historien er

---

[2100] MBW 156. - Keiser Justian hadde akseptert reglene som apostoliske (6. "novella"), men i vestkirken var det sterke reservasjoner mot samlingen, særlig canon 51-85; sml. CE: "Apostolic Canons" (http://www.newadvent.org/cathen/03279a.htm).

[2101] "Certe pleraque pie constituta hic invenies quae impie mutarunt novis legibus pontifices nostri. Neque vero hos Canones in hoc propono, ut pro sacrosanctis habeantur - optarim enim in universum nullas leges praeter scripturam recipe -, sed ut antiquitatem ecclesiasticam aliqua ex parte in his contemplentur homines nostri." MBW 156,18-23 (til Spalatin, fortale til "Canones qui dicuntur apostolici …", 1521)

[2102] Sml. Fraenkel 1961, 91f.

[2103] "Legendi et veteres canones, ut sciamus, quid decreverit ecclesia. Eligendi sunt qui cum evangelio consentiunt. Multi sunt politici de ordinationibus ecclesiasticorum rituum, qui quibus de caussis facti sint, expedendum est, ut ita accipiantur ut caeterae humanae leges neve tribuatur illis ritibus, quod mereantur iustitiam coram Deo." MBW 854,93-97 "Methodus discendi sacras literas" (1529/30?)

nødvendig for å treffe riktige avgjørelser på kirkelivets område liksom på alle andre aktverdige områder.[2104]

> "Videre var det blant alt menneskelig ingen mer aktverdig prydelse for religionen enn litteratur. Og jeg skulle ønske at også de forfattere ble utgitt som forteller gammel historie om det som skjedde blant de kristne. Dersom det ble gjort, kan de fleste av de ting som blir trukket i tvil i vår tid, bli prøvd og avgjort på mer passende vis."[2105]

Det er rimelig å tro at Melanchthon her har nattverdstriden i tankene[2106], selv om han uttrykker en nokså generell tiltro til at stridsspørsmål kan løses ved oldkirkelige studier. Og Melanchthon betoner da også stadig mer at en må lytte til oldkirken i viktige og omstridte spørsmål.[2107] Vitnesbyrd av etterbibelske forfattere er ikke i seg selv læremessige bevis, men når de vitner om hvordan Skriften den gangen ble oppfattet, kan de også tjene til å forklare Skriftens mening.[2108] I tilegnelsen til Friedrich Pistorius[2109] av utgivelsen av Nonnos av Panopolis sin parafrase over Johannesevangeliet (1527) poengterer han at det i første rekke er de eldste forfatterne og de som har bygd på grunnvollen med gull eller sølv[2110], - noe han mener Nonnos med sin parafrase over Johannesevangeliet har gjort[2111], - han er interessert i. Det er rent eksegetiske oppklaringer Melanchthon er ute etter.[2112]

3.5.4.1. "De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis" (1539)

I "De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis" ("Om kirkens autoritet og om de gamles skrifter", 1539)[2113] tillegger Melanchthon sikre forfattere (certi autores) fra den gamle kirke autoritet som vitner: I likhet med det de gamle synoder og forfattere gjorde, må kirken framholde vitnesbyrd fra apostlene og sikre forfattere.[2114] Med sitt differensierte syn på kirkehistorien vil Melanchthon tegne en middelveg mellom to

---

[2104] "Nam qui nullam antiquitatis notitiam habent, hi mihi nihilo certius vel de religione vel de rebus aliis honestis iudicare posse videntur, quam illi quos finxit Plato in specu rerum simulacra tantum procul videre, non intueri prope res ipsas." MBW 378,63-66

[2105] "Porro inter humana omnia nullum erat honestius ornamentum religionis quam literae. Optarim autem et eos autores publicari qui veterem historiam rerum inter christianos gestarum continent. Quod si fieret, de plerisque quae hoc tempore in dubium vocantur iudicari statuique commodius posset." MBW 378,53--58

[2106] Sml. Fraenkel 1961, 22.

[2107] Sperl 1959, 172

[2108] Sml. Fraenkel 1961, 37f om bibelske og oldkirkelige "testimonia" i Loci tertiae aetatis.

[2109] MBW 548

[2110] 1Kor. 3,12

[2111] Nonnos av Panopolis (ca. 400) er sannsynligvis forfatteren av denne parafrasen i hexameter, som bare delvis er bevart. ODCC, 980, sier at den "has a certain value for the light it throws on the text of the Bible, but is otherwise of scant interest." Sml. BBKL 6, sp. 1008-1010 (internettversjon 07.11.2008: Nonnos von Panopolis).

[2112] "Etenim quanquam ita religiose servarit Nonnus leges παραφρασεως, ut de suo vix quidquam addiderit Ioanni, tamen plerasque sententias mira foelicitate illustravit. Huius igitur aedificium putemus ex auro constare qui proxime sequitur archetypum nec procul ab ipsa historia evangelii discedit, tamen ut enarret et adferat lucem obscurioribus sententiis." MBW 548,20-25

[2113] MWA 1, (323)324-386. I MWA som i CR 23 kalt "De ecclesia et de autoritate verbi Dei".

[2114] Ibid., 327,16-18

ytterligheter. På den ene side finnes det slike som "dikter opp at kirkens autoritet skal gå foran Guds ord, og at kirken kan endre det som er overlevert i Guds ord"[2115], med andre ord som løsriver kirkens autoritet fra Skriftens autoritet. På den andre side finnes slike som "med skriftord som de ille har forvrengt, tenker ut nye meninger så de helt forkaster den sanne kirkens enighet og alle synoder uten forskjell"[2116], med andre ord slike som bryter med kirkens genuine læretradisjon og fornekter de oldkirkelige dogmer og den klassiske sakramentlæren. Løsrives kirkens autoritet fra Skriften, åpner det for absoluttering av menneskelige tradisjoner.[2117] Men avvises kirkens autoritet fullstendig, åpner det for nye læresetninger basert på vilkårlig bibeltolkning.[2118] Kirkens autoritet er til sist Guds ords autoritet. Den etterapostoliske oldkirke vitner om apostlenes lære.[2119] Og Melanchthon finner støtte for reformasjonsteologien hos dens forfattere når de vitner om apostelkirken.[2120] På den andre side har de gamle også skrevet ting som står i motsetning til evangelisk-luthersk lære.[2121] Humanisten Melanchthon framhever de mest rettlærende som "de mer dannede fedre"[2122]. De kombinerer dannelse med nærhet til apostletida.[2123] Men prinsipielt er det med oldkirkelige forfattere som med samtidige forkynnere: De skal prøves på Guds ord (i Skriften), og de skal høres så sant de lærer som Guds ord.[2124]

[2115] "affingunt autoritatem Ecclesiae anteferendam esse verbo Dei, ac posse Ecclesiam mutare tradita in verbo Dei" Ibid., 326,33-35

[2116] "fingunt ex dictis scripturae male detortis novas opiniones, ut prorsus aspernantur consensum verae Ecclesia et omnes Synodos sine discrimine" Ibid., 327,9-11

[2117] Sml. ibid., 326,33 – 327,7.

[2118] Sml. ibid., 327,8-18; 336,10ff.

[2119] "Item, valet prima Ecclesia ut testis Apostolorum. Loquor autem de dogmatibus, non de humanis traditionibus. Nam dogmata volebant esse firma et perpetua. Ritus humanos non volebant esse perpetuos aut immutabiles. Nec errabant Apostoli in doctrina. Ideo prodest tenere, ubi allegent vetustissimi Scriptores autoritatem Apostolorum." Ibid., 337,18-24

[2120] "Confirmant enim nos suo testimonio: De Trinitate, De naturis in Christo, De baptismo infantum, De usu coenae Domini, De ordinatione ministrorum, De coniugio ministrorum, De usu indifferentium, De poenitentia lapsorum. De his articulis omnibus citantur memorabilia exempla Apostolorum, quae nobis patrocinantur." Ibid., 345,10-16

[2121] "Scio ex veteribus excerpi posse multa pugnantia cum nostris sententiis." Ibid., 376,25f

[2122] "eruditiores Patres", ibid., 376,40

[2123] Sml. Sperl 1959, 178.194. Meier-Oeser 2006, 185, hevder at Melanchthon framhever den gamle kirke snarere p. g. a. språklig og stilistisk nærhet til NT enn p. g. a. nærhet i tid, og han mener å ha belegg for dette i "De utilitate studiorum eloquentiae" (1538): "Vetus Ecclesia quam habuit eloquentes scriptores, Basilium et alios, qui cum haberent studium recte dicendi, curabant: Primum, ut res ipsas recte intelligerent, postea ut proprie et perspicue aliis traderent. Ideo sincerior apud eos doctrina est, quam in posterioribus, qui nullam in dicendo curam adhibuerunt." (CR 11, 371) Det beviser imidlertid ikke at nærheten i tid kommer i annen rekke. Den kronologiske prioriteten er viktig, sml. MWA 1, 327,8 – 328,9. Men dannelse bidrar til å sikre overleveringen. Og som Sperl peker på, regner Melanchthon med at klassisk dannelse går under med folkevandringene.

[2124] "Sicut Evangelium praecipit audire Ecclesiam, ita semper dico, eum coetum, penes quem fuit verbum Dei, et qui dicitur Ecclesia, audiendum esse, sicut iubemus quoque audiri nostros Pastores. Audiamus igitur docentem et admonentem Ecclesiam, sed non propter Eccclesiae autoritatem credendum est; Nam Ecclesia non condit articulos fidei, tantum docet ac admonet. Verum propter verbum Dei credendum est, cum videlicet admoniti ab Ecclesia, intelligimus hanc sententiam vere et sine Sophistica in verbo Dei traditam esse." MWA 1, 336,29 – 337,2; "Dixi autem audiendos esse Scriptores, sicut nunc quoque dicimus, audiendos esse Concionatores, quia aliqui manent in Ecclesia, qui retinent veritatem, alias purius, alias impurius. Sed addendum est, ut auditi iudicentur ex verbo Dei, quod semper manet Regula doctrinae." ibid. 337,31 – 338,2; "Quare iudicium esse debet penes Apostolicam scripturam." Ibid., 345,27f; sml. 328,4-9: "Quare ordine dicam, quid sit Ecclesia, et quod audienda sit, ac probatis testimoniis utendum, et tamen doctrina iudicanda sit ex verbo Dei, ut maneat summa autoritas verbi Dei, iuxta illud: "Si quis aliud Evangelium docuerit, anathema sit."

På samme måte er det med konsilene. Når de sunnere konsiler (saniores Synodi[2125]) drøfter Guds ord, lærer og påminner oss og deres avgjørelser traderer det sanne, skal vi tro dem på grunn av Guds ord. Nikea-møtets artikkel om Guds Sønn "tror vi ikke på grunn av konsilet, men fordi vi ser at slik er det overlevert i Guds ord"[2126]. Men det som er uten dekning i de hellige skrifter (extra Scripturas[2127]), skal en ikke slutte seg til. Det samme synet på konsilene hadde Melanchthon hevdet i Loci 1521.[2128] Melanchthon skiller mellom konsilvedtak som gjelder læren (dogmata), den kirkelige organisasjon (politica) og kirkeskikkene (ceremonialia).[2129] Avgjørelser på de to sistnevnte områdene kan gjerne ha vært nyttige i sin tid og til og med stadig være det, men de må ikke absolutteres og forveksles med trosartikler. Ifølge Melanchthon ser den romerske motparten bort fra nyttige dekreter, som f. eks. at biskopene skal komme sammen til årlige provinssynoder (sml. liknende i appellen til Albrecht 1527[2130]), men holder fram mindre viktige ting forat det skal se ut som om de lutherske opponerer mot den gamle kirkes autoritet. Men dette avviser han: "Vi er imidlertid ikke dermed uenige med den gamle kirke, men fastholder synodens artikler om dogmene, som egentlig angår kirken. Det andre, som er utenom eller i strid med Guds ord, angår ikke kirken."[2131]

Melanchthons brev 01. april 1539 til den engelske erkediakonen Nicholas Heath[2132] gir et ekstrakt av hva han vil ha fram i "De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis". Heath har villet drøfte kirkens autoritet med Melanchthon. Og Melanchthon har fordypet seg i skrifter fra den gamle kirke for å se hva som er vellykket behandlet, og hva som er for svakt behandlet. En bør elske kirken langt høgre enn sitt fedreland. Melanchthon tenker da ikke på den romerske flokken, men på Kristus og andre fromme lys, som har tatt vare på den rene himmelske læren.[2133] De etterbibelske vitner må bedømmes ut fra de profetiske og apostoliske skrifter. Noen bygger med gull og sølv, men andre med høy, som Paulus uttrykker det (1Kor. 3). De er ofte preget av stor svakhet, men bidrar også som "doctores seu monitores". En som ikke har hørt kirken, vil kanskje ikke skjønne at Ordet i Joh. 1 er en person. Den som har lært det, tror det likevel ikke på grunn av kirkens autoritet, men fordi han finner det urokkelig bevitnet i Skriften. De oldkirkelige forfatterne kan tradere

[2125] Ibid., 376,40
[2126] "credimus non propter Synodum, sed quia videmus sic traditum esse in verbo Dei", ibid., 338,26-28
[2127] Ibid., 338,29
[2128] Se Pöhlmann 3.127 og 140ff / MWA 2/1, 56,34 – 57,1 og s. 58f.
[2129] Sml. MWA 1, 339ff.
[2130] Se 2.1.1.
[2131] "Nec propterea dissentimus a veteri Ecclesia, retinemus articulos Synodi de dogmatibus, quae proprie ad Ecclesiam pertinent. Caetera, quae sunt extra vel contra verbum Dei, non pertinent ad Ecclesiam." MWA 1, 340,32-35
[2132] MBW 2174
[2133] "Nec ego ecclesiam voco illum coetum Romanum, qui nefaria tyrannide ecclesiam oppressit, sed illa lumina piorum, Adam, Noe, Prophetas, Christum, apostolos et ceteros pios, qui conservarunt puritatem coelestis doctrinae." MBW 2174,11-14

tolkninger som stammer fra apostlene. Men i likhet med samtidige predikanter skal de prøves på kildene i Israel[2134]: profetene, Kristus, apostlene.

> "På denne måten blir profetene og apostlene tilskrevet den øverste autoritet, som ikke kan kritiseres, men det viser også hvilken nytte en kan søke av en annen klasse forfattere, så ikke disse blir helt forkastet, og samtidig blir den regel framsatt at en ikke må samtykke i galskap og feil."[2135]

Som vi ser, er det linjer fra den unge Melanchthons tenkning om Skriften og læreoverleveringen i kirken, og det syn han gjør gjeldende i 1539 skiller seg ikke vesentlig fra det syn han har omkring 1530 på forholdet mellom Skriften som absolutt autoritet og den gamle kirkes tolkning av Skriften som relativ og vegledende autoritet.[2136] I fortalen til "Sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini" (1530) hevder Melanchthon at det er dumdristig å så ut læresetninger uten å konsultere den gamle kirke.[2137] De sterke skal styrke de svake, og det hjelper å ha kirkens vitnesbyrd i all prøvelse. Selv om vi kan spørre de levende til råds, skal vi ikke ringeakte de gamles vitnesbyrd. Det er farlig "å gå bort fra den gamle kirkens allminnelige mening".[2138] *Denne betoningen kan tolkes som en avgrenset videreføring av den kirkelige konsens som erkjennelsesprinsipp i humanistisk teologi.*[2139] *Det representerer en*

[2134] "Verissimum est autem, quod ait Psaltes: fontes esse in Israel." MBW 2174,14f. Melanchthon tenker nok helst på Salme 68, 27 (Vulg. 67,27).

[2135] "Hoc modo prophetis et apostolis tribuitur authoritas summa et ανεπιληπτος, et monstratur, quae utilitas interea ex alia classe peti possit, ne prorsus explodantur scriptores, et tamen regula proponitur, ne deliramenta et errata approbentur." MBW 2174,36-39

[2136] Omkring 1530 skjer det ifølge Haendler 1968, 150ff, en forskyvning i Melanchthons skriftsyn. Skjelnet den unge Melanchthon mellom Skriften og overleveringen, ser han nå på Skriften som overlevering av Guds åpenbaring. Skriften traderer profetenes, Kristi og apostlenes forkynnelse. "Die Schrift als Tradition (actus tradendi) der geschichtlichen Offenbarung Gottes: das ist die neue und vertiefte Sicht der Schrift, die die letzten drei Jahrzehnte des melanchthonischen Wortbegriffes charakterisiert." (Ibid., 150) Wiedenhofer 1976 I, 247ff, finner imidlertid at Melanchthon beholder det prinsipielle skillet mellom åpenbaring og overlevering, som han ser som en "formalstruktur" i hans humanistisk-reformatoriske teologi (sml. 3.2). Åpenbaringen omtales gjerne i perfektum, overleveringen i presens. Men mange termer kan brukes både om åpenbaringen og om overleveringen, f. eks. tradere, patefacere, ostendere, proponere, docere. Kriterium for å skjelne mellom åpenbaring og overlevering er imidlertid om Gud eller mennesker er handlende subjekt. "Doch können [-] Offenbarung und Überlieferung auch wieder auf eine gewisse Identifikation zusteuern, insofern sie sich beide unter den weiten Begriff "Übergabe" / "Überlieferung" fassen lassen (vgl. bes. das Wort "tradere")." (Ibid, 256) - Åpenbaring og overlevering forholder seg til hverandre som kjensgjerning og formidling. Haendler er opptatt av at Melanchthon ser at formidlingen skjer alt gjennom de bibelske vitner og i Skriften. Wiedenhofer framhever at det for Melanchthon er et prinsipielt skille mellom Skriften som Guds ord og den etterapostoliske overleveringen. Men begge ser at det finner sted en overlevering både i Skriften og av Skriftens lære; sml. Haendler 1968, 149f; Wiedenhofer 1976 I, 251ff. Og begge ser at Melanchthon holder Skriften for ufeilbarlig, mens han lar den etterapostoliske overleveringen være gjenstand for kritisk prøving; sml. Haendler 1968, 157ff.186ff; Wiedenhofer 1976 I, 253ff. Og dette siste er en avgjørende del av Melanchthons reformatoriske profil; sml. "De officiis concionatoris" (1529): "Tota enim doctrina Christiana divinitus tradita est et mandata literis a prophetis et apostolis. Id scriptum sequendum est." (Suppl. 5/2, 7,25-27) Det er tydelig at Melanchthon taler om Skriftens lære som doctrina a Deo tradita nettopp for å framheve den som uforanderlig og normativ; se ref. i Wiedenhofer 1976 II, 216f n. 37.

[2137] MBW 863.6

[2138] "a communi sentencia veteris ecclesiae discedere" MBW 863,11f

[2139] I likhet med Luther deler Erasmus Augustins prinsipielt kritiske holdning til andre bøker enn Skriften (sml. Welzig 3, 202 ("Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam")). Til Erasmus' skriftsyn se

viss aksentforskyvning i forhold til Luther, som står mer i en ockhamistisk tradisjon og har lettere for å tenke at et menneske alene kan gå imot majoriteten under henvisning til Skriften.[2140]

3.5.5. Ingen nye læresetninger

Det var en grunnleggende enighet mellom Luther og Melanchthon i synet på Skriften som absolutt norm og den gamle kirkes lære og praksis som vegledende, men ikke feilfritt mønster. I "De servo arbitrio" (1525) hadde Luther satt Skriftens klarhet opp mot alle som lærte viljefrihet, mens Erasmus hadde krevd anerkjennelse av "fedrene" og kirkens autoritet. Mot slutten av 1520-tallet begynte Luther å framheve den gamle kirkes tro og allmenne praksis som norm, og å forsvare reformer som tilbakevending til opprinnelig praksis.[2141] Dette får stor betydning i sakramentlæren. Overfor anabaptistene forsvarte Luther barnedåp ikke bare ut fra bibeltolkningen, men også som historisk ubrutt praksis fra aposteltida. Overfor sveitserne bestred han at de hadde "fedrene" på si side i nattverdstriden, men insisterte på at tolkningen av innstiftelsesorda var det avgjørende. Han ser samtidig

---

Wiedenhofer 1976 I, 37-39. Når Maurer 1969A, 60, - uten belegg – sier at humanister som Erasmus brukte "Schrift und Väterauslegung als untrennbare Einheit anzusehen", er det i beste fall en forenkling. Maurer skriver videre: "Er setzte dabei die Vieldeutigkeit der Schrift voraus und meinte, die Kirchenväter seien sprachlich und theologisch am ehesten imstande gewesen, in ihrer Deutung den rechten Mittelweg zu weisen, der extreme Folgerungen aus schwierigen Stellen abschnitt." Og sant nok viser Erasmus' "De libero arbitrio diatribe" (1524) at han, om han i prinsippet anerkjenner Skriften som avgjørende norm, er bundet av det han holder for en 1300-årig tolkningstradisjon, sml. "Diatribe" Ia4, Ib1, IV 17 (Welzig 4, 6.20/22.190/192/194). Men til forskjell fra Luther, som legger til grunn at en enkelt person som holder fast ved Guds ord, har rett selv om alle andre er av en annen oppfatning, er Erasmus overbevist om at Den Hellige Ånd vegleder kirken som kollektiv gjennom en universal kirkelig konsens som individet ikke kan overprøve (til Erasmus' konsensbegrep se Gebhardt 1966, 52ff; McConica 1969). Erasmus avviser å sette "privatautoritet" opp mot kristenhetens offentlige praksis og dens lederes autoritet. Med skriftemålet som eksempel sier han: "Vir pius admissorum confessionem ut a maioribus ortam et paulatim ad hanc formam redactam observet reverenter iudicans non esse dissentiendum privata auctioritate ab eo, quod publicus Christianorum usus et procerum auctoritas comprobavit." (Welzig 3, 204 (Ratio)) Ikke alt en kristen er forpliktet på, kan tilbakeføres til Skriften, men Ånden vegleder den universelle kirke. Således er det likegyldig for troen om Kristus selv har forordnet skriftemålet som en nødvendig del av botssakramentet, eller om kirken inspirert av Kristi Ånd har gjort det. "Quid enim ad hanc refert, utrum ipse Christus instituerit aliquid an ecclesia Christi [S]piritu afflata, ..." (Welzig 3, 206 (Ratio)). Gebhardt 1966, 66f, kan synes å ha rett i at Erasmus foregriper den romersk-katolske læren om tradisjonen som åpenbaringsmiddel. Wiedenhofer betoner på den annen side at overleveringen for Erasmus prinsipielt er feilbarlig og gjenstand for bedømmelse (sml. Wiedenhofer 1976 I, 41ff), og han går så langt som til å hevde at det ikke er noen vesentlig forskjell mellom humanistisk og reformatorisk tradisjonsoppfatning (Wiedenhofer 1976 I, 493). Det synes imidlertid klart at der Luther kan appellere til Skriften alene, er det for Erasmus spørsmål om konsens i bibeltolkningen. Det står en fritt å bedømme den enkelte forfatter – som Augustin, Thomas og Duns Scotus (sml. Welzig 3, 202 (Ratio)), likesom pavelige bestemmelser ikke uten videre kan forplikte alle (sml. Gebhardt 1966, 365ff), noe annet er det med "quod publicus Christianorum usus et procerum auctoritas comprobavit" (Welzig 3, 204 (Ratio)). Bare ut fra kirkens konsens diakront og synkront, ikke ut fra Skriften alene finner Erasmus det altså mulig å falsifisere eller å verifisere en oppfatning.

[2140] Sml. Sperl 1959, 47. For Ockham står det fast at den universelle kirke ikke kan ta feil. Men kirkebegrepet får en kritisk aksentuering ved at kirken defineres som de rettroende. Det er tenkelig at hele klerus er vranglærere mens lekfolket er rettroende. Eller at mennene er frafalne og kvinnene er igjen som kirken. Eller at de voksne er utenfor og kirken består av barn. Ja, om det bare finnes én rettroende kristen, er det denne ene som er kirken. Sml. Seeberg III, 587f; Congar 1971 I, 191.

[2141] Se til dette Arffman 1997, 71-85 og 88.

på allmennkirkelig konsens og praksis som uttrykk for at Gud holder kirken oppe. I et notat fra 1534 kan han om realpresenslæren skrive: "Evangeliets tekst er klar. Fedrenes ord stemmer overens. Kirkens enighet er sann og universal."[2142] Men det er ikke alt han finner klart hos "fedrene". Deres lære om rettferdiggjørelsen er ikke i samsvar med Skriftens lære om rettferdiggjørelse ved troen alene for Kristi skyld alene.[2143] Likevel kan Luther generelt si at læren i CA 1-21 er allmennkristelig, vel begrunnet i Skriften og "werden auch durch der heiligen Veter schrifft gewaltiglich beweiset".[2144] Dette har en dypere ekklesiologisk begrunnelse. Luther anskueliggjør det ved å utlegge Augustins ord "[J]eg ville visselig ikke ha trodd evangeliet dersom ikke den katolske kirkes autoritet hadde beveget meg"[2145] som oppgjør med manikeerne.[2146] I motsetning til manikeerne hadde apostlene Den Hellige Ånd og evangeliet og representerte den rette kirken. Evangeliet og kirken forholder seg til hverandre som causa efficiens og effectus. Mens evangeliet a priori avviser vranglæren, så gjør kirken, som tror evangeliet, det a posteriori.[2147] Men også forfallet i den ytre kirke kan stadfeste Skriftens lære. Således er for Luther historien om pavedømmet aposteriorisk bevis for den negative bedømmelse han tidlig apriorisk – dvs. ut fra Skriften – hadde kommet med.[2148]

Også Melanchthon tok stilling i diskusjonen om Augustins ord. Han drøfter utsagnet i disputaser.[2149] At Augustin sier at han ikke ville ha trodd evangeliet dersom den katolske kirkes autoritet ikke hadde tilskyndet han til det, betyr ikke at kirken har større autoritet enn evangeliet, eller at kirken kan oppheve evangeliet. En dommer fester ikke lit til en beretning uten vitner, men vitnene kan ikke endre på beretningen. Vi tror et sendebud, men budet kan ikke endre oppdraget han har fått. Og vi tror kirken som budbærer eller vitne om evangeliet, eller som en lærer vi stoler på. Augustins ord har gyldighet mot heretikerne. En lære som verken har Skriftens eller kirkens vitnesbyrd for seg, må avvises. Det gjelder for eksempel manikeismen. Men før det kunne bli noen kirke, måtte Guds ord være til stede. Augustin påberoper

---

[2142] "Textus Euangelii clarus. Dicta Patrum consona. Ecclesiae consensus verus et vniuersalis." WAB 12, 163 (nr. 4851 bilag, 22-24) (før 17. desember 1534)

[2143] Sml. Rörers referat av preken over Matt. 11,2ff på 3. søndag i advent 1530: "Hanc praedicationem non invenis in Greg[orio, Aug[ustino, Hiero[nymo, multo minus in pap[ae libris. Ideo Euangelii praedicatio solum in sacra scrip[tura." WA 32, 245,1-3..

[2144] Se WAB 5, 590 (nr. 1707 bilag, 11ff) (betenkning 28. august? 1530). Sml. Arffman 1997, 77 og ibid., 87: "In der Praxis fällte Luther keine Entscheidungen, die dem Glauben und der Praxis der alten Kirche widersprochen hätten. Auf der anderen Seite beschrieb er deutlich die negativen Züge auch der ältesten Kirche und war der Ansicht, daß das Evangelium in der endzeitlichen Gegenwart sogar reiner zu hören sei als zur Zeit der alten Kirche."

[2145] "[E]go uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoueret auctoritas." MSL 42, 176. - Til den senmiddelalderlige diskusjonen om Augustins ord, der bl. a. Gerhard av Bologna (d. 1317) og Gregor av Rimini (d. 1358) hevdet Skriftens primat, se Schüssler 1977, 96ff; sml. også Pelikan, Tradition, 4, 125f.

[2146] Luther bestrider igjen og igjen at Augustin har ment å si at evangeliet har sin autoritet fra kirken, sml. WA 2, 429ff; MLS 2, 246; WA 10 II, 89f; 216f; 26, 575ff; 30 II, 688-690; 39 I, 191 (sml. oversikt i Delius 1984, 155 n. 1292 eller MLS 2, 246 n. 538). Sml. Arffman 2006.

[2147] Sml. WA 39 I, 191; 59, 714; Arffman 2006, 142.

[2148] WA 50, 5,26-33 (fortale til Robert Barnes' "Vitae Romanorum pontificum", 1536); sml. Arffman 1997, 78.

[2149] Sml. Propositiones, upaginert side, svarende til A viij^{r} - B ij^{r} og F^{v}-Fiiij^{v} / CR 12, 482-488 (disp. XXVI og XXVII).

seg kirkens vitnesbyrd til fordel for Skriften. Det er utålelig at ulærde mennesker vrir hans utsagn mot Skriftens autoritet.[2150]

CA vil vise at de lutherske har fornyet kirkelæren uten å komme med en ny lære. Det den gamle kirke bekjente, bekjenner også de lutherske menighetene. Det den gamle kirke fordømte, fordømmer også de. I art. 5, 9, 12, 16 og 17 "fordømmer" de anabaptistene. Og når de klargjør læren om synd og nåde eller om troen og gjerningene, hevder de å stå i tradisjonen fra Ambrosius og Augustin.[2151] Men "fedrene" og konsilene har ingen egen autoritet. Den guddommelige Skriften (scriptura divina) er overordnet norm. Derfor skal en følge den og holde fast ved symbolene (som Melanchthon etter hvert kom til å understreke), og når en gjør det, er en læremessig i overensstemmelse med Kristi katolske kirke.[2152]

Når det gjaldt Kristi legemlige nærvær i nattverden, gjorde det seg etterhvert gjeldende en spenning mellom Luther og Melanchthon. Enkelt kan det sies slik at Luther ut fra innstiftelsesorda sa at Kristi legeme og blod er *i* brødet og vinen, mens Melanchthon på bakgrunn av sine oldkirkelige studier fant det mest naturlig å si at Kristi legeme og blod er *sammen med* brødet og vinen. Så nær som de to wittenbergerne stod hverandre i synet på forholdet mellom Skriften og kirkehistorien, kunne Luther framheve prinsippet om Skriften alene der Melanchthon framhevet prinsippet om ikke å komme med noe nytt. For Luther var skriftordet avgjørende, samtidig som han var overbevist om at han hadde den gamle kirke med seg. Melanchthon var bestemt av prinsippet om ikke å innføre noen ny lære og næret derfor mistanke om at Luther kom i skade for å gjøre nettopp det.[2153]

Også i middelalderen var det dyp skepsis til innovasjoner. Reformer måtte legitimeres som tilbakevending til det opprinnelige. Luther ble raskt møtt med anklage om å bryte med kirken som lærefellesskap, ja, som Cajetan sa det i 1518, å ville grunnlegge en ny kirke[2154]. Og han ble anklaget for å gjenopplive gamle og av kirken fordømte heresier. I utgangspunktet var de romerske og de lutherske enige om at den som innfører en ny lære veksler over fra kirkelig enighet til splittende villfarelse. Det er forståelig at det da ble en strid om hvem av partene som hadde innført noe nytt. Dette er imidlertid en forenkling. I den senere del av middelalderen utviklet det seg en framskrittstenkning ved siden av tradisjonstenkningen. Som ratio

---

[2150] Sml. også CR 12, 488 (disp. XXVIII.9): "Quare prudenter videndum est, quid consensus Doctorum et piorum in ministerio probaverit omnibus temporis, ne novas et ignotas opiniones catholicae Ecclesiae recipiamus. In hanc sententiam ait Augustinus: Evangelio non crederem, nisi Ecclesiae catholicae crederem."

[2151] Sml. Fraenkel 1961, 48.

[2152] Sml. MWA 1, 376,29-40. I et utkast til protestantisk svar på Nikolaus Granvellas åpningstale under konventet i Worms 1540 heter det: "Semper professi sumus et docuimus et constanter retinemus ac proponimus ecclesiis nostris tria simbola, in quibus praecipui articuli evangelii breviter recensentur, et ostendimus hos articulos certo traditos esse, in verbo [D]ei revelato per patres, prophetas, per filium [D]ei et apostolos. Et docemus hos simbolorum articulos necessario credendos et firma fide amplectendos esse." MBW 2562,58-63

[2153] Sml. Arffman 1997, 79f. Om spenningen mellom Luther (ο διδασκαλος) og seg selv skriver Melanchthon 22. mars 1538 til Dietrich: "ο διδασκαλος dixit se potius omnes veteres scriptores, omnium testimonia repudiaturum esse quam mutaturum suam sententiam. Ego vero non postulo mihi credi. Quid sensisset ecclesia, non alienum putabam inquirere." MBW 2009,29-32

[2154] Wriedt 2006A, 141

kunne gi ny innsikt i filosofiske fag på bekostning av de gamles autoritet og utvikle ny rett på sedvanens bekostning, tenkte en at teologien kunne utvikles ved hjelp av ratio eller også ved at Helligånden utdypet åpenbaringen av frelsesplanen.[2155] Kirken som lærerinne (doctrix) fikk dermed ny betydning. Også i humanistisk teologi av erasmisk type rygger en tilbake fra å sette seg opp mot kirkens beslutninger. Men reformatorene hevdet at Skriften var nødvendig og tilstrekkelig norm for læren og regnet ikke med at Ånden åpenbarer noe læremessig nytt.[2156] Luther og Melanchthon hevdet at det nye hos dem var eldre enn det de forkastet hos motparten, ja, det var reformasjonen som representerte det gamle og opprinnelige.[2157] De mente også å ha den gamle kirke med seg når de hevdet at det gamle og opprinnelige var kriterium til å skille mellom sant og falskt. Det var "Tertullians regel": "At det er rett som er først i tid, men også at det er falskt som er kommet senere. Og han kaller nettopp det for det første som apostlene med sikkerhet har overlevert, for slik tolker han seg selv."[2158]

Som CA 28.30ff viser, var det strid mellom de lutherske og de romerske om hvordan Joh. 16,12f skulle forstås. I Johannes-kommentaren (1523) hadde Melanchthon gått sterkt imot å tolke stedet som legitimering av hierarkisk myndighet til å innføre tradisjoner i kirken. Det var ikke ytre ting som helligdager og klesdrakt apostlene ennå ikke var i stand til å fatte, men Den Hellige Ånd skulle bevirke at de skjønte Kristi ord klart og rett, og lære dem "om korset og dets herlighet, om å utbre evangeliet til folkene, om det åndelige riket"[2159].

*

Luther og Melanchthon ser det slik at deres lære ikke er noe annet enn det den sanne kirke bekjenner, selv om mye av den ytre kirke ikke godtar det, og selv om ofte

---

[2155] Jeg baserer meg på Wiedenhofer 1976 I, 488f; sml. 241. For nærmere referanser se Wiedenhofer 1976 II, 390f n. 845ff; sml. 205 n. 393.

[2156] Cochlaeus vek ikke tilbake for å hevde at Kristus og Helligånden gjennom kirken kan stille opp nye artikler mot nye heresier, se Fraenkel 1961, 177.

[2157] I innledningen til CA's andre hoveddel heter det. "Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusus omittant, qui novi sunt et contra voluntatem canonum vitio temporum recepti, […]" (BS, 84.4-8); sml.: "Nihil novi docemus, sed vetera et quae ab initio docuimus inculcamus et stabilimus." (WA 40 I, 93,29; store Galaterbrev-kommentar, 1535) "Dem Vorwurf der kirchlich nicht legitimierten Innovation auf seiten der Vertreter der römischen Kirche korrespondiert auf seiten der Reformatoren die Behauptung einer biblisch nicht legitimierten Neuerung innerhalb der Kirche, die in den vergangenen Jahrhunderten zunehmend deren Bestand gefährde." Wriedt 2006A, 140

[2158] "Rectum esse, quodcunque primum est, adulterinum vero, quodcunque posterius. Et quidem vocat primum, quod Apostoli certo tradiderunt, sic enim ipse sese interpretatur." MWA 1, 327,20-24 ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis", 1539); sml. CR 9, 80 (MBW 8119; forord til Peder Palladius' isagogikk, 1557); sml. Tertullian: "Adversus Praxean", 2.2. Slik avviser Melanchthon "des Mahomets, bapsts und mönch fantaseyen", MBW 2921,73f (forord til tysk utgave av Loci, 1542). Sml. til dette Fraenkel 1961, 187ff.

[2159] "de cruce et eius gloria, de Evangelio spargendo in gentes, de regno spirituali" CR 14, 1200. Sml. ibid., 1199: "Et breviter, unum est Evangelium promissum in scripturis sanctis, quod est per Christum praedicatum Iudaeis, et per Apostolos accepto Spiritu sancto sparsum in omnes gentes, quia sine Spiritu sancto non intelligitur verbum Christi. Proinde cum hunc locum: Adhuc multa habeo vobis dicere, opponunt impii, cave credas, novum aliquod verbum traditum esse, quod ad salutem pertineat, praeter Evangelium a Christo praedicatum. Sed huc pertinet. Apostoli adhuc putabant, regnum Christi corporale regnum fore, sicut apparet Act. I.: Nesciebant Evangelium sparsum esse in gentes. Breviter, crucem et crucis gloriam nondum intelligebant, tametsi verbum editum esset. Ideo Christus contentus est, pauca dixisse."

også de sanne troende ikke har sett sannheten klart.[2160] Men det kan ikke være tvil om at Melanchthon, særlig etter 1530, tillegger diakron og synkron konsensus en annen betydning enn Luther gjør.[2161] Melanchthon er på vakt mot å gå ut over "fedrenes" vitnesbyrd om realpresensen i nattverden. Men ettersom det oldkirkelige synet ikke er enhetlig, kan striden ikke ganske enkelt løses ved å bare å undersøke hva de gamle lærte. Den synkrone diskursen blir også nødvendig.[2162] Han er stadig opptatt av å få til reelle forhandlinger om læren mellom humanistisk dannede teologer som vil avgjøre stridsspørsmålene ut fra Skriften og den gamle kirkes skriftforståelse. Og han erklærer tydelig villighet til å la seg prøve av det lærde fellesskapet og å høre på ansvarlige kirkeledere.[2163] På sett og vis knytter dette han til erasmisk humanisme. Men han tenker ikke som Erasmus at kirken etter aposteltida kan ha fått nye forordninger ved Kristi Ånd.

3.6. Kirkepolitiske prinsipper og praksis

Melanchthons evangeliske teologi blir satt på prøve på den kirkepolitiske arenaen. Med følsomhet for sin samtid og antenner for dens krav søker han harmoni mellom stridende parter på grunnlag av den overleverte læren og, så langt det er mulig, i rammen av de overleverte kirkelige og politiske ordningene. Hans kirkepolitiske dobbelstrategi spegler derfor hans kirkepolitiske mål, forhandlingsrom og teologisk bestemte grenser.

Guds ære og menneskets frelse er det overordnede målet for hele Melanchthons tjeneste. Derfor er det om å gjøre at evangeliet blir lært rent og tatt imot. Alle stender har ansvar for dette. Biskopene må se sitt ansvar for læremessig enighet og dermed for enighet i staten.[2164] De burde tenke på kirkens enighet og fred i stedet for å sikre seg tyrannisk makt.[2165] Et særlig ansvar har også de verdslige fyrstene når pave og biskoper svikter. Melanchthon sier til dem:

[2160] Sml. CR 23, 207f ("Enarratio Symboli Niceni", 1550). Elert 1957, 328, ser det som humoristisk når Melanchthon her skriver at en trygt kunne ha overlatt læreavgjørelser til Bernhard og Bonaventura, om de hadde levd, "ubi nostram explicationem audivissent", men Melanchthon har nok ikke ment det som en morsomhet, da det jo svarer helt til hans tenkning om nødvendig konsens og feiltakelser, noe også referansen hos Elert impliserer.

[2161] Sml. CR 21, 342 (innledning til Loci 1535).

[2162] Sml. MBW 1527.4-5 (jan. 1535 til Brenz); sml. kommentaren i Sperl 1959, 174f.

[2163] Sml. MBW 1527,20f: "Ego me non facio iudicem et libenter cedo vobis, qui praeestis ecclesiis." (Jan. 1535 til Brenz)

[2164] Sml. CR 11, 371 om Salme 133: "In Psalmo de concordia: Ecce quam bonum, comparat concordiam balsamo, quo Pontifex ungitur; significans suavissimam esse, quia in Repub. in omnibus periculis utilissima est. Vide autem quam venuste pingat in Pontifice balsamum, in barbam et in totam pallam defluens. Cur hac utitur pictura? non solum quia illud Pontificium halsamum erat praestantissimum, sed etiam ut significet in Repub, praecipuum concordiae autorem esse debere Pontificem. Huius munus est, efficere ac tueri doctrinae consensum." ("De utilitate studiorum eloquentiae", 1538)

[2165] Sml. MWA 1, 384,10-15: "Non sunt Episcopi, non sunt Ecclesiae membra, sed hostes Christi, qui cum furiis agitentur, non de Ecclesiae concordia et pace cogitant, sed de tyrannide stabilienda, non student sanare Ecclesias,

> "Det er i sannhet om å gjøre for dere å gjenreise og ta vare på den læren som Kristus har innviet med sitt blod, og som han samtidig har fastsatt som vegen til frelse. De som lærer noe annet, ønsker å sørge for sin buk, sitt tyranni, sin ære, ikke for deres frelse eller Guds ære. Jeg kan ikke legge dere evangeliet på sinne med noen sterkere grunn enn det at jeg tilskynder til at enhver må sørge for å bli frelst. Dersom dere ikke bryr dere om det, så taler jeg nå ikke til kristne fyrster, men til diokletianer og maxentier."[2166]

Melanchthon søkte å motvirke den subjektivismen som fulgte renessansen og lett kunne hefte ved humanismen.[2167] Han stilte seg i bevisst motsetning til all skeptisisme.[2168] Han hyllet det evangeliske skriftprinsippet, men trakk inn oldkirkelig teologi til løsning av samtidige konflikter. Stilte den romersk-katolske motparten sitt kirkeprinsipp opp mot det evangeliske skriftprinsippet, søkte Melanchthon å holde skriftbasert reformatorisk lære sammen med romersk-katolsk kirkeorganisasjon. Og der han mente å finne nødvendig læremessig enighet, så han ingen grunn til å føre kirkestrid.

3.6.1. Religionspolitisk mål: Pax atque concordia

En kan ikke unngå å legge merke til den sterke trangen hos mange aktører i samtida til *fred og enighet*, pax et concordia. Således målbærer både utskrivningen til riksdagen i 1530 og Brücks fortale til CA ønsket om kirkelig enighet og indre fred i riket. Og bak Melanchthons dobbelte tilnærming til den romersk-katolske motparten ligger en sterk trang til fred og enighet, en trang som både må tilskrives hans personlighet[2169] og hans overbevisning om hva rett er. Fred og enighet er hans kirkepolitiske mål, som vi her vil se nærmere på.

Ekskurs 3: *Fred og enighet - Begrepshistorisk bakgrunn*

Fred og enighet er et ideal med røtter både i kristendommen og i den greske byrepublikken. 1.Klemens' brev, fra menigheten i Roma til menigheten i Korint (trolig år 96), har gjenopprettelse av fred (ειρηνη) og enighet (ομονοια) som et hovedmål.[2170] Odd Magne

---

sed moliuntur bella civilia, vastitatem Ecclesiarum, parricidia piorum sacerdotum et piarum mulierum." ("De ecclesiae autoritate et de veteris scriptis", 1539)

[2166] "Vestra vero interest, restituere ac tueri doctrinam, quam sanguine suo dedicavit Christus, qua praescripsit una ad salutem viam. Qui diversum docent, suo ventri, suae tyrannidi, suae gloriae, non saluti vestrae, non gloriae [D]ei consultum volunt. Non possum efficatiori ratione vobis Evangelium commendare, quam cum adhortor, ut sua cuique curae salus sit, quae si vos non habet sollicitos, non iam ego apud Christianos principes, sed apud Diocletianos, apud Maxentios dico." MWA 1, 137,29 – 138,1 (skriftet mot Rhadinus, 1521)

[2167] Sml. Lortz 1982 I, 127ff med hard kritikk av Erasmus' skepsis til mer dogmatiske posisjoner.

[2168] Sml. Luther, MLS 3, 180ff ("De servo arbitrio", 1525).

[2169] "Fuit autem D. Philippus natura miti ingenio, studiosus pacis, et concordiae, amans tranquillitatis", CR 10, 304 (Jakob Heerbrands minnetale over Melanchthon i Tübingen 15. mai 1560).

[2170] Se 1Kl 60,4; 63,2; 65,1; sml. Bakke 2001, 72ff.

Bakke peker på at termen ομονοια, som ikke forekommer i NT, har bakgrunn i Hellas og hellenismen, som en politisk og sosial term. Ble enigheten blant grekerne personifisert i religionen som gudinnen Homonoia, så også blant romerne som gudinnen Concordia. Termen betegner et fundamentalt og etterstrebelsesverdig gode som skal trygge (by)staten mot innbyrdes strid, splittelse og oppløsning, et perspektiv som utvides til også å trygge fred og samhold mellom greske republikker og til sist i hele det romerske imperiet. Men enighet framholdes som ideal også for ethvert menneskelig fellesskap.[2171] Som ομονοια betegner fravær av splid (στασις), betegner ειρηνη fravær av krig (πολεμος). Og fraværet av krig er forutsetning for velstand, noe bronsestatuen av fredsgudinnen Eirene med rikdommen som sitt barn på armen symboliserte i det gamle Athen. Kombinasjonen av begrepene fred og enighet er typisk for den politiske diskurs og betegner hver for seg og sammen politiske hovedverdier i hellenismen.[2172] Men ειρηνη er også et bibelsk begrep, som har bakgrunn i det hebraiske *sjalom* med sitt vide betydningsspekter, og som har en særegen dybde brukt om fred med Gud og om samfunn mellom hans barn. I kristelig litteratur må vi regne med også denne horisonten.

Ifølge Eusebios har Ireneos under påskestriden opptrådt mot Victor av Roma og forsvart de bispedømmer som holdt på at den kristne påsken skulle feires samtidig med den jødiske, og som hadde avvikende fastepraksis. Han viser til at denne kultiske ulikhet og valgfrihet har bestått fra eldre tid uten å hindre innbyrdes fred, tvertom: Dette er en uoverensstemmelse (διαφονια) som (ved ikke å føre til brudd) viser desto tydeligere at det er enighet (ομονοια) i troen.[2173] Analogien med forholdet mellom byer som hører sammen, er der nok, men nå er det ikke tale om politisk fred, men om kirkefred, pax ecclesiastica i motsetning til ekskommunikasjon.[2174] Det skjer en kristianisering av det opprinnelig politiske ordparet pax et concordia. For Cyprian vil det å skille seg fra kirkens biskoper si å bryte Kristi fred og enighet.[2175] Kommunionsbrudd opphever brorskap og fred. Optatus av Mileve anklager donatistene for å ha brutt Kristi fred ved å skille seg fra den katolske kirke i kommunion med biskopen av Roma.[2176] Augustin kaller freden mellom mennesker for den ordnede enighet (pax hominum ordinata concordia), en tilstand som i heimen som i staten viser seg i at det er noen som befaler og noen som lystrer. For han inngår dette i et større hele av orden og fred i tilværet. Freden er fullkomment til stede i den himmelske stad, og freden er den ordnede ro (pax omnium rerum tranquillitas ordinis).[2177] Er så freden mellom mennesker det samme som concordia? Thomas drøfter dette. Han kommer til at concordia kan finnes uten fred, således blant ugudelige, mens fred er utenkelig uten concordia. Concordia er mellommenneskelig enighet, mens pax i tillegg rommer indre harmoni i individet.[2178]

Det er forståelig at fred (pax) og enighet (concordia) var hovedtemaer i senmiddelalderlig reformlitteratur.[2179] Cusanus kaller Den Hellige Ånd opphavsmann til fred

---

[2171] Se til dette Bakke 2001, 73-75.
[2172] Bakke 2001, 78.81-84. Ifølge Bakke tenderer begrepene ειρηνη og ομονοια i kombinasjon med hverandre til et hendiadyoin.
[2173] Eusebios' KH 5.24.9-13
[2174] Sml. Ratzinger 1954/1992, 60f.
[2175] "De unitate ecclesiae" 6: "Qui pacem Christi et concordiam rumpit, adversus Christum facit. Qui alibi præter Ecclesiam colligit Christi Ecclesiam spargit." MSL 4, 503
[2176] Sml. Ratzinger 1954/1992, 116f.
[2177] "De civitate Dei" 19.13.1 (MSL 41, 640)
[2178] ST II, II q 29 a 1
[2179] Avis 2006, 21

og enighet og forstår pax og concordia som gaver Ånden skjenker. Hele skaperverket er teleologisk og strukturert rundt forskjellige concordantiae, og det blir forent med Skaperen gjennom concordia.[2180] Kommer et universalkonsil fram til ensstemmige definisjoner, er det således bevis på at det er inspirert av Helligånden.[2181]

Det opprinnelig mer politiske begrepsparet fred og enighet blir altså kristianisert, og det kan brukes på flere plan, fra gudsforholdet til forholdet mellom stater. Om det brukes uspesifisert, må den nærmere betydningen avleses av konteksten.

Humanismen representerer en fornyet lengsel etter fred og enighet.[2182] Fred er for Erasmus et sentralt paulinsk tema, som springer ut av tro og kjærlighet.[2183] Det samme kan sies om enighet.[2184] Splittelse er for han et moralsk problem, som springer ut av hovmod og begjær.[2185] Christiana concordia er en ytre enhet, som snarere hviler på moral og fravær av strid enn på læremessig enighet.[2186] Tross sympati med Luthers kritikk av kirkens praksis mener Erasmus at røsten fra Wittenberg er for provoserende.[2187] Luther ønsker imidlertid også pax og concordia[2188], men han mener at vegen går gjennom felles erkjennelse av sannheten.[2189] I så måte mener han at Erasmus gjorde noe nyttig ved å reise spørsmålet om menneskets vilje.[2190] "De servo arbitrio" (1525) rommer like fullt en meget kritisk bedømmelse av Erasmus' posisjon. Etter Luthers oppfatning stiller Erasmus i realiteten Skriften for en menneskelig fornufts- og verdidomstol.[2191] Og det henger sammen med at enhet i kirken for Erasmus snarere er ytre fred enn enhet i lære.[2192] Men denne "moderata Sceptica

[2180] De Cusa 1514/1928, FO. VI^{r-v} / "The Catholic Concordance", 9f (I. II. 12)
[2181] De Cusa 1514/1928, FO. XVII^{r} / "The Catholic Concordance", 58 (II, IV.78)
[2182] Sml. Heer 1960, 19f. Og ibid., 183f, som refererer Karl 5.'s abdikasjon 1556: "Ich habe die Kaiserkrone gesucht, nicht um über noch mehr Reiche zu gebieten, sondern um für das Wohl Deutschlands und meiner anderen Reiche zu sorgen, der gesamten Christenheit Frieden und Eintracht zu erhalten und zu schaffen und ihre Kräfte gegen die Türken zu wenden."
[2183] Sml. Welzig 3, 306ff. "Quid enim aliud est pax quam mutua caritas?" Ibid., 308
[2184] Sml. Wiedenhofers interpretasjon av Erasmus: "Das Bekenntnis hat sich im Leben zu erweisen; was für den Christen Liebe ist, ist für die kirchliche Gemeinschaft Friede und Eintracht." Wiedenhofer 1976 I, 55
[2185] Sml. Welzig 3, 320.324.
[2186] "Summa nostrae religionis pax est et vnanimitas. Ea vix constare poterit, nisi de quam potest paucissimis definiamus, et in multis liberum relinquamus suum cuique iudicium", Allen 5, 177 (nr. 1334,217-219; Erasmus til Johannes Carondiletus, fortale til Hilarius-utgave 1523). Sml. Schätti 1954, 103; Lortz 1982 I, 132.
[2187] Sml. McConica 1969, 79f: "What he objects to in Luther he proclaims with unmistakable clarity from the first to the last, openly and to everyone: Luther is a source of dissention." Som Erasmus anklaget skolastikerne for å forårsake splid med sin dialektikk og sine disputaser, anklaget han Luther med sin polemikk og kompromissløshet for det samme; sml. McConica 1969, 80. "Non possum non execrari dissidium, non possum non amare pacem et concordiam", skriver Erasmus (01. febr. 1523 til Marcus Laurinus; Allen 5, 227; nr. 1342,999f), men vegrer seg mot å felle noen dom over Luthers lære. Gjennom dialog mellom partene og voldgiftsdom ved verdige og milde menn kunne en prøve om Luthers lære er rett og hensiktsmessig og samtidig hindre opprør og anarki. Både reformer og orden er nødvendig. Sml. Schätti 1954, 108ff.
[2188] Han skriver sin formaning til de kirkelige riksstendene i 1530 til deres beste "vmb friede vnd einigkeit willen", MLS 4, 323,10.
[2189] Sml. WA TR 4, 495: "Ich habe sorg, das wir nimer mehr so nahent zw samen khumen werden als zw Augsburg." (Nr. 4780)
[2190] Sml. MLS 3, 355,8-13.
[2191] Sml. ibid., 204,20-25. Det er etter Luthers mening en viss parallell mellom papistene - og Erasmus - p. d. e. s. og Karlstadt-retningen p. d. a. s. i holdningen til skriftordet, sml. ibid., 221,24 - 222,9.
[2192] Sml. ibid., 197,27-33: "Plane [-] significas, pacem istam (et) tranquillitatem carnis tibi longe praestantiorem uideri quam fidem, quam conscientiam, quam salutem, quam uerbum Dei, quam gloriam Christi, quam Deum

Theologia" fører til ubotferdighet fordi den står i vegen for syndserkjennelse og anger.[2193]

Vi har sett at Melanchthon i 1527 forsvarte botslæren med sitt sterke engasjement for enighet i kirken[2194], sml. 1.1.2. Neste vår skrev han til Erasmus at det først og fremst var den offentlige freden han var opptatt av.[2195] Betyr det at han tilpasset bildet av seg selv etter hvem han skrev til? For like sikkert som Erasmus ivret for fred, like sikkert ivret Aquila for læremessig enighet. Men slik Melanchthon og svært mange andre så det, var termene enighet og fred så nært assosierte at de knapt kjente på spenningen mellom dem. Og vegen til fred gikk gjennom enighet. Men om Melanchthon distanserer seg fra Erasmus' lære, som han mener er potensielt krisemaksimerende[2196], søker han likevel å utnytte Erasmus som fredsagent[2197].

Melanchthon deler ikke Erasmus' syn at en for fredens skyld bør la være å søke klarhet i læremessige stridsspørsmål[2198], men Erasmus' sterke interesse for fred og enighet som sosial verdi gjenfinnes i Melanchthons politiske ideal.[2199] Kristenhumanismen i Erasmus' ireniske utforming har ikke avgjørende innholdsmessig innflytelse på Melanchthons teologi. Derimot er den en påvirkningsfaktor for han politisk (selv om han mener at Erasmus' forfatterskap faktisk bærer en kime til samfunnsopprør i seg[2200]) og når det gjelder rammene for den teologiske diskusjonen. Antikkens forestilling om intern concordia som vilkår for effektivt å kunne møte ekstern ufred militært reflekteres også hos Melanchthon. Både kirkesplittelsen og tyrkerkrigen opptok riksdagene i 1529 og 1530, og det var et politisk mål å stå samlet mot den ytre fienden. "Du forstår jo hvor stor hjelp det er i at en er enige heime når en skal føre krig borte"[2201], skrev Melanchthon til kurfyrst Albrecht i 1527.[2202] Før og under riksdagen i 1530 ivrer Melanchthon likeså for at den

---

ipsum. Ideo dico tibi, atq(ue) hoc sensibus imis reponas oro, Mihi rem seriam (et) necessariam, aeternamq(ue) in hac causa peti, talem ac tantam, ut eam assertam (et) defensam oporteat per mortem quoq(ue), etiam si mundus totus non solum conflictari (et) tumultuari debeat, uerum etiam in unum cahos ruere et in nihilum redigi." Sml. ibid., 183,4f.

[2193] Sml. ibid., 189,8-14.

[2194] "Ego in hac inspectione ecclesiarum maxime volui concordiam constituere." MBW 584a,4f (aug./sept. 1527 til Aquila)

[2195] "[N]ihil mihi unquam erit antiquius publica pace, cui cum servirem, adhortatus sum eos qui in ecclesiis docent, et quidem de Principis mandato, ad moderationem." MBW 664,47-49 (til Erasmus 23. mars 1528)

[2196] "Illum amant qui multorum perniciosissimorum dogmatum semina in suis libris sparsit, quae quidem longe graviores tumultus aliquando excitatura erant, nisi Lutherus exortus esset ac studia hominum alio traxisset." MBW 807,31-34

[2197] Sml. MBW 1004 (01. aug. 1530 til Erasmus).

[2198] Sml. n. 2188.

[2199] De to talene Melanchthon skrev om kurfyrstene Friedrich i 1551 (CR 11, 962-975; nr. 123) og Johann i 1550 (CR 11, 954-962; nr. 122) illustrerer dette.

[2200] Åpenbart fordi Erasmus ikke som wittenbergerne skiller mellom borgerlig og kristen rettferdighet; sml. MBW 807.5 (24. juli 1529 til Camerarius). Således synes Melanchthon i sin "Dispositio orationis in epistolam Pauli in Romanos" (1530) å gi Erasmus noe av ansvaret for at radikale bevegelser forkaster øvrigheten idet de tror at kristen rettferdighet nødvendiggjør radikal omforming av sivilsamfunnet; CR 15, 487; sml. Welzig 3, 192/194 (Erasmus' "Ratio"); N. Kuropka 2002, 196ff.

[2201] "Neque enim non intelligis, quantum opus sit domestica concordia ad bellum foris gerendum." MBW 546,44-46

[2202] Den samme tankegangen er den keiserlige utskrivningen av riksdagen 1530 båret av. Også Campeggio tenker slik. Jonas beretter om hans tale i riksforsamlingen 24. juni 1530: "Hortatus est ad concordiam Germanos

kirkelige concordia skal bli gjenopprettet. Den manglende kirkelige enighet truer også den politiske fred og enighet i riket.[2203] Således søker han å påvirke legaten Campeggio til "dra omsorg for offentlig fred og redning for mange folk"[2204]. Fred og enighet i kirken (ecclesia) og fred og enighet i landet (patria) ses som to sider av samme sak, men det første som forutsetning for det andre.[2205]

Melanchthon nærer uro for krigens kaos og tyranniets vilkårlighet og taler for et godt ordnet rettssamfunn.[2206] At han var sønn av en krigsskadd far, dattersønn av en fogd (tysk: Schultheiß) og var oppkalt etter en kurfyrste (Philipp av Pfalz), skal her bare nevnes. Han søker stabilitet i kirken såvel som i keiserriket. Pax eller tranquillitas er mål og motiv. I utgangspunktet er kirke og stat, den romersk-katolske kirke og det tysk-romerske riket likesom territorialkirker og riksstender så sammenvevd at det ikke er å undres over at et kirkelig og et politisk betydningsinnhold i begrepene pax og concordia griper inn i hverandre. Melanchthon kan skjelne mellom ytre, legemlig fred (pax corporalis) og kirkefred (pax ecclesiae). Men hans forliksprosjekt tar sikte på begge deler, at ytre fred blir trygget, og at kirkefellesskapet blir gjenopprettet.[2207] I begge henseende er det tale om en rettslig-sosial relasjon. Freden som offentlig behov i kirke og borgersamfunn er et bønneemne for alle kristne.[2208] Og humanistiske studier skal tjene kristendomsundervisning og rettspleie og dermed trygge fred i landet (pax domi).[2209] Den offentlige freden (pax publica) er et hovedmål for den verdslige øvrighet.[2210] Ikke bare opprør mot den verdslige øvrighet, men også opprør mot religionen er brudd på den offentlige freden. Den borgerlige makt er vokter av hele loven (custos totius legis) forsåvidt gjelder ytre forpliktelser. "Derfor sitter den også til doms over ytre tjenester og erklæringer som gjelder den første tavlen. For også den første tavlen gjelder det legemlige liv for tuktens skyld."[2211]

---

et ad bellum gerendum contra Turcas. Nihil acerbe, nihil odiose dixit contra Lutheranos." (WAB 1602,11-13) Det samme motivet gjør seg gjeldende under riksdagen i Regenburg 1541, sml. CR 4, 151-154 (nr. 2179; keiserlig foredrag 05. april 1541); ibid., 156-160 (nr. 2182; de lutherske stendenes svar 09 april), der det heter at før riksdagen kan gjøre vedtak om tyrkerkrigen og offentlige ordninger, krever sakenes natur "ut pax in Germania fiat quod ad causam religionis attinet", sp. 160. Sml. Schmidt 1861, 387f.

[2203] Campeggio melder 05. juli at Melanchthon har et sterkt ønske "di qualche bona concordia per la quiete di quella natione", ND 1, 1E, 76.

[2204] "consulere paci publicae et multarum gencium saluti" MBW 1012,15f

[2205] "Quod maius beneficium praestare posses tuae patriae, quam si pacem concordiamque procul exulantem in ecclesias reduceres?" MBW 546,116f

[2206] Sml. I. Deflers 2005, 148.

[2207] "Proderit non solum ad pacem corporalem, sed eciam ad pacem ecclesiae, si vobis coniuncti fuerimus, si obedienciam legittimam vobis reddiderimus, qua recuperata, cum de doctrina non dissenciemus, nulla debebit videri discordia, eciamsi ceremoniae alicubi dissimiles sint." MBW 921,40-44 (03. juni 1530 til kurfyrst Albrecht)

[2208] En skal ikke bare be for egne behov, men også for offentlige, "ut pro magistratibus, pro pace, pro gloria Evangelii, pro annona", CR 26, 14 (visitasartikler 1527).

[2209] Sml. CR 13, 486f (retorikken 1531); N. Kuropka 2002, 51.

[2210] I Kolosserbrev-skoliene 1527 heter det at regnum civile "distribuit hereditates (arveeiendom), punit maleficia, constituit iudicia pacis publica causa", MWA 4, 269,33f. Sml. CA 28.29. Sml. også "Regnu[m] corporale affert res corporales, disciplinam honestam, pacem publicam et cohercet ui corporali." Propositiones, G ij^{r-v} / CR 12, 696 (disp. B VI)

[2211] "Quare etiam externa officia, & profeßiones pertinentes ad primam tabulam iudicat. Nam & prima tabula propter [Propositiones: poopter] disciplinam, pertinet ad uitam corporalem." Propositiones, G iij^{r} / CR 12, 697

Forlik mellom de lutherske stender og biskopene er vegen Melanchthon ser til kirkefred. I appellen til kurfyrst Albrecht 1527 krever han at biskopene rådslår om enighet mellom kirkene (concordia ecclesiarum), og dette holder han vel å merke sammen med ansvaret biskopene har forat evangeliets lære skal bli rett overlevert (ut doctrina evangelica recte traderetur).[2212] I den spente situasjonen sommeren 1530 klynger han seg til et håp om pavelig og biskopelig mildhet (pontificia clementia; clementia episcopalis) for at ikke konflikten skal ende i krig og spillerom for heresier som kan hindre enighet for all framtid.[2213] Det gjelder at moderate krefter tar kontroll over utviklingen[2214], og gode menn (boni viri) har derfor mye å gjøre i den ytterst vanskelige situasjonen[2215]. I sin rapport til Johannes Silberborner i oktober/november 1530 setter Melanchthon ord på sitt strategiske konsept. Med et måteholdent bekjennelsesskrift, som ikke er i strid med evangeliets og den katolske kirkens lære, men som belyser en rekke læremessige loci som tidligere hadde vært tilslørt av profane meninger, har de lutherske strakt handa ut til en fredelig løsning. De er villige til å følge de samme skikker som motparten så langt det er tale om adiafora. Det har ikke vært meningen å rokke ved biskopenes verdighet eller kirkens orden, biskopene må bare ikke fordømme evangeliet.[2216] "Men vi kunne ikke med våre aldri så rimelige vilkår tilfredsstille motstanderne"[2217].

Forutsetningen for biskopenes jurisdiksjon, som var nedfelt i Torg. A 7, nemlig at de selv slutter seg til den evangeliske læren, holder Melanchthon også senere fast på, selv om han i Augsburg 1530 var på vikende front. I fortale til nyutgave 1546 av Luthers "Warnung an seine lieben Deutschen" (1530) klager han over at biskopene ikke har villet gå inn på dette forliket:

> "Es suchen auch die hohen Potentat nicht, dasz sie Unordnung in Besserung bringen, dazu wir ihnen oft den Weg gewiesen haben, dasz die Bischove rechte Lehre annehmen sollten, und dagegen sollten sie ihre Autorita(e)t als Bischove u(e)ber unsere Kirchen haben, dieselben zusammen halten, dasz also ein ordentlich Kirchen-Regiment sein und bleiben mo(e)cht."[2218]

I idealet om fred og enighet ser Melanchthon også føringer for den teologiske samtalen. I innledningen til Loci 1535 skriver han at det er om å gjøre både å elske sannheten (amor veritatis) og å ha omsorg for enigheten (cura retinendae concordiae) mellom dem som bekjenner den sanne læren. Enigheten har bruk for at en dømmer

[2212] MBW 546.6
[2213] Se MBW 1010.5 (04. aug. 1530 til Bonfio) og 1022.3 (13. aug. til Christoph von Stadion).
[2214] Sml. MBW 1004 (01. aug. 1530 til Erasmus).
[2215] MBW 1022.2
[2216] MBW 1093.4
[2217] "Verum ne his quidem quamlibet aequis condicionibus placare adversarios potuimus", MBW 1093,56f.
[2218] CR 6, 193 (nr. 3508) (MBW 4319)

mildt og vakkert om andre (aequitas animi[2219], candor in iudicando) uten å godta fremmed lære:

> "Det er så mange himmelske taler som viser hvor nødvendig den andre dyden er, nemlig det å sørge for overensstemmelse mellom de fromme. Dette er taler som tilskynder lærere og tilhørere til iver for enighet, og til enigheten trenger en å holde fast på en del filosofi, nemlig velvilje, som stundom overser gode menneskers krenkelser, og vakker bedømmelse, så ikke det som er rett tenkt og gjort, blir fordreid på bedragersk vis. Om jeg har sagt noe som synes å være enten meningsløst eller farlig, vil jeg gjerne endre det om jeg blir minnet på det. Jeg ber bare om å bli møtt med en vakker bedømmelse, noe jeg som kjent også selv har praktisert når jeg har prøvd mange av de gamle meningene. Og jeg håper at mange ser at jeg med mine råd har hatt som mål for det første å overlevere hele læren i våre kirker til den oppvoksende slekt så trofast som mulig og for det andre å sørge for innbyrdes overensstemmelse hos oss. Først og fremst for disse to formål mener jeg at vi må bruke krefter på læresteder. Jeg har også villet oppfordre dem som kan bli helbredet, til å omfavne den frelsende læren, men jeg har aldri villet blande sammen læresetninger eller støtte motstandernes villfarelser."[2220]

Å overlevere hele læren og å sørge for innbyrdes overensstemmelse, det er bekjennelse og forlik i funksjon. Og den siste setningen i sitatet beskriver godt hvordan Melanchthon ønsker forliksprosjektet forankret i bekjennelsen.

I den lange rekken av reformatorer som undertegnet De schmalkaldiske artikler (1537) skiller Melanchthon seg ut med sin påtegning[2221]. Han mener at dersom paven "das evangelium wolte zulassen", må en akseptere at han etter menneskelig rett har overhøyhet over biskopene. Motivet er: "umb friedens und gemeiner einigkeit willen der ienigen christen, so auch unter yhm sind und kunfftig sein möchten". Melanchthon synes i denne sammenheng å ha ønsket visse tilføyelser i De schmalkaldiske artikler, som innebar toleranse med at sakramentet inntil videre ble utdelt sub una i land der den evangeliske forkynnelsen ikke hadde trengt gjennom,

---

[2219] Sml. Budés definisjon av aequitas animi som "die richtige Verfassung des Geistes und eine ruhige Gemütslage, frei von jeder Äußerung des Unwillens, was die Griechen ευγνωμοσυνη nennen"; gjengitt etter Kisch 1960, 192.

[2220] "Altera virtus, videlicet cura tuendi consensus piorum, quam necessaria sit, significant *tot* conciones coelestes, quae hortantur doctores et auditores ad studium concordiae, ad quam retinendam quadam Philosophia opus est, hoc est, aequitate animi quae interdum dissimulet offensiones bonorum, et candore in iudicando, ne recte dicta aut facta *calumniose* depraventur. Ego si quid dixi, quod videtur vel absurdum, vel periculosum, admonitus libenter mutabo, Tantum rogo, ut in iudicando adhibeatur candor, quo me usum esse etiam in censura multarum veterum opinionum constat. Et spero multos videre, hunc fuisse meorum consiliorum scopum, Primum, ut quam possem propriissime traderem adolescentibus summam doctrinae Ecclesiarum nostrarum, Deinde ut nostrum consensum tuerer. Ad haec duo praecipue existimo nobis in scholis quasi manum dirigendam esse. Invitare etiam sanabiles volui, ut amplecterentur doctrinam salutarem, sed miscere dogmata, aut stabilire adversariorum errores nunquam volui." CR 21, 346

[2221] MBW 1833 / BS, 463f

"[s]o der Bapst beyde gestalt lies frey unverboten durchaus geen"[2222], og tilpasning til de romerske-katolske i adiafora[2223]. Noen ny innordning under paven ønsket imidlertid ikke kurfyrst Johann Friedrich.[2224]

Plikten til å virke for fred og enighet kan Melanchthon utlede av Kristi ord i Matt. 5,9.[2225] Og både kjærlighet og fornuft tilsier at en bør etterstrebe enighet. Fred og enighet lå også stadig Melanchthon på hjerte. Concordia er et mål både i den private og den offentlige sfæren, som krever godvilje.[2226] Concordia er en etisk verdi, ja, nettopp den fullkommenhet (perfectio) som apostelen nevner i Kol. 3,14. Kjærligheten knytter hele kirken sammen, de sterke og de svake, en bærer over med hverandre og bærer gjerne andres byrder. "Slik står kirken fast gjenom enighet, mens den nødvendigvis blir rokket dersom de sterkere ikke bærer over med eller tar hensyn til de svakere."[2227] Uansett hvor stor rolle den politiske situasjonen spiller, kan det ikke være tvil om at forliksprosjektet for Melanchthon har sitt grunnlag i den kristne kjærligheten, slik bekjennelsesprosjektet har sitt grunnlag i troen. Nicole Kuropka[2228] peker på Melanchthons Jena-forelesning 1527 over en del salmer, der Salme 133 bestemmes som en lovprisning av enighet og kjærlighet.[2229] I kommentaren sammenlikner Melanchthon verdslig og profetisk visdom, noe han også gjør i fortalen til kommentaren 1529 til Salomos ordspråk. Også fornuften tilsier at enighet er verdt å strebe etter, men Guds ord lover hjelp til dem som i kjærlighetens tjeneste søker enighet.[2230]

For Melanchthon og stendene bak CA er det to ting som skal til for at den kirkelige concordia skal bli gjenopprettet. For det ene må kirkelæren bli renset.[2231] For det andre må misbruk bli avskaffet.[2232] Dette svarer til CA som lærebekjennelse og

---

[2222] MBW 1831,17

[2223] "Wenn der Bapst das evangelion leiden und nicht verfolgen wolt, ob wir zu unterhaltung gemeines fridens, doch one abbruch der reynen heylsamen lere und christlicher freyheit die adiaphora und indifferentia oder gemeyne stucke, als nemlich feyer, fasten etc., halten mochten mit und gleich den papisten." MBW 1831,33-37

[2224] Sml. WAB 8, 5f; Brecht III, 182f.

[2225] "Et cum Christus filios Dei vocet pacis autores, gratissimum haud dubie officium Deo is praestiterit qui tot gentium pacem atque concordiam constituerit." MBW 546,134-137 (før 20. mai 1527 til kurfyrst Albrecht). Sml. MBW 953.9.

[2226] "Χρηστοτης proprie commoditatem morum significat, virtus imprimis necessaria ad retinendam concordiam privatam et publicam." MWA 4, 291,17-19 (Kolosserbrev-kommentaren 1527)

[2227] "Ita concordia ecclesia manet firma, quam labefieri necesse est, si non ignoscant aut cedant firmiores infirmioribus." MWA 4, 294,13-15 (Kolosserbrev-kommentaren 1527)

[2228] N. Kuropka 2002, 96ff.

[2229] "Encomium est concordiae vel potius charitatis. [...] Postremus versus est αιτιολογια, continet enim rationem, quare concordia seu charitas bona sit, quia charitas Deo placet, et Deus iuvat eos, qui charitatem servant." ("In Psalmos aliquot Davidicos. Enarrationes doctissimae", 1528, G^{r}; sitert etter N. Kuropka 2002, 99 n. 39) Også i dialektikken samme år blir Salme 133 omtalt som "Encomium concordiæ" ("Dialectices libri quatuor" (1528), A 5^{r-v}).

[2230] "Hoc [-] inter sententias prophanas et propheticas interest. Sallustius inquit, concordia parvae res crescunt, discordias maximae dilabuntur. Propheticae sententiae idem docent, et praeterea addunt promissionem voluntatis Dei, quod Deus iuvet eos, qui charitatem servant." ("In Psalmos aliquot Davidicos. Enarrationes doctissimae", 1528, G^{v}; her sitert etter N. Kuropka 2002, 98 n. 36. Sml. hos Sallust (d. 34 f. Kr. f.) Bellum Iugurthinum, 10.)

[2231] Således appellerte Melanchthon i 1529 til kong Ferdinand om å gjenopprette concordia gjennom den rensede kirkelæren (repurgata doctrina ecclesiastica); MBW 769.10.

[2232] "Non petunt ecclesiae nostrae, ut episcopi honoris sui iactura sarciant concordiam; quod tamen decebat bonos pastores facere. Tantum petunt, ut iniusta onera remittant, quae nova sunt et praeter consuetudinem ecclesiae catholicae recepta." CA 28.71f (BS, 131,42 – 132,6)

reformforsvar. Under forhandlingene i Augsburg strevde Melanchthon forgjeves for å gjenopprette enigheten, mens Luther advarte mot å gjøre seg håp om læremessig concordia.[2233] I prinsippet står Melanchthon sammen med Luther: Vranglære legitimerer brudd på kirkefellesskapet.[2234] I 1539 kritiserer Melanchthon en politisering av begrepene pax og concordia som skiller dem fra spørsmålet om den rette læren. Det er en høglydt protest mot å ville trygge concordia ecclesiae med pave- og bispemakt og ikke med felles tilslutning til den rette læren.[2235] For protestantene er dette en umulighet. Så understreker da også Melanchthon at det første bud går langt foran alle menneskelige ting, "menneskers lover, riker, regulær myndighet, fred, fedreland, enighet"[2236].

Melanchthons truselbilde var annerledes enn Luthers. Han var mindre pavekritisk, men kanskje til gjengjeld mer tyrkerkritisk enn det Luther var. Det kan se ut til at for Melanchthon kommer truselen mot Tyskland snarere fra "tyrken" enn fra paven. Således kopler han Arminius-motivet til forsvar mot tyrkerne i stedet for, som det var typisk i humanistiske kretser, til kampen mot Roma.[2237] Melanchthon var dessuten mer keiserpositiv enn det Luther var.[2238] Også Luther var dypt beveget av det tyrkiske presset og så det som et eskatologisk drama.[2239] Men især oppfattet han pavedømmet som djevelens redskap.[2240] Var Melanchthon tilbøyelig til å tenke at Tysklands framtid var avhengig av ytre fred og kirkelig enighet, riktignok om evangeliets rene lære, tenkte Luther korsteologisk: Om evangeliet vil aldri Satan la det være fred og enighet, men Gud bevarer sin kirke. Tysklands framtid er avhengig

---

[2233] Sml. MBW 969.1; 975.3; 1046.1; 1047.

[2234] "Sciant autem pii, se et Ecclesiae concordiae et dignitati ministerii hoc debere, ne discedant a ministris propter eorum mores, si non est impia doctrina." CR 21, 509 (Loci 1535)

[2235] "Exoritur autem quoddam novum genus sapientum, qui cum sint αθεοι, nulla prorsus volunt moveri de religione certamina, laudant pacem et concordiam, exsecrantur omnes, qui quocunque modo serunt discordias, hos tanquam καθαρματα et pestes generis humani tollendos esse censent, Haec est una Philosophia Pontificum, Cardinalium, Regum, Canonicorum et plurimorum, qui perhiberi volunt viri politici, qui scilicet otium suum interturbari nolunt, nolunt dignitatem suam labefactari, oderunt doctrinam, quae videtur offectura commodis ipsorum, denique alius aliam habet causam, Horum omnium una vox est in Regum consiliis, Nullam mutationem concedendam esse, retinendam esse concordiam Ecclesiae, autoritatem ordinariae potestatis." MWA 1, 377,3-17 ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis") Sml. ibid., 414,20-27 (betenkning 1546).

[2236] "legibus hominum, imperiis, ordinariae potestati, paci, patriae, concordiae", MWA 1, 378,20f.

[2237] Arminius (17 f. Kr. f. – 21 e. Kr. f.) var en germansk høvding, som drev romerne tilbake i Germania, sml. CR 12, 907 ("Chronicon Carionis" II) om "pugna Harminii"). Sml. MBW 2059.1-2; CR 17, 637f; Rhein 1997, 189.

[2238] Alt i minnetalen 1519 om keiser Maximilian (CR 11, 26-34) hadde Melanchthon gått mot de sentrifugale tendenser i riket, sml. Maurer 1969A, 40f.

[2239] Sml. fortale til Esek. 38-39 (WA 30 II, 223-226), som Luther skrev på Veste Coburg i 1530. Luther oppfatter Gog som "tyrken" og det herjede Israel, som Herren vil frelse, som kirken. Ettersom djevelen "sihet, das Bapst; Keiser, ko(e)nige und fursten das Euangelion nicht mu(e)gen dempffen, denckt ers mit macht durch seinen Gog zu vertilgen." (225,16f) Det som har gjort "tyrken" så sterk og seierrik, er "[n]icht fur war seine menge odder macht, sondern unser sunde, sagt der text [sml. Esek. 39,23f], die haben Gottes zorn erweckt und sein angesicht von uns verborgen und den Gog so grewlich lassen wu(e)ten." (225,33-35) Men ved bot og bønn blir en fri fra Guds vrede, og da vil Kristus overvinne undertrykkeren, "denn daru(e)mb ist auch das Euangelion jtzt so helle erschienen, das Christus beide, Bapst (wie er angefangen) und Tu(e)rcken, wil hinrichten und abhelffen und uns ein mal gantz und gar erlo(e)sen mit seiner herrlichen zukunfft, welcher wir teglich warten." (226,7-10)

[2240] Sml. Luthers fortale til 1. bind av hans Opera latina (Wittenberg-utgaven), 1545: " Papam non esse iure diuino Caput Ecclesiae, iam defendebam publice. Tamen id quod consequens erat, non uidi, scilicet, Papam necessario esse ex Diabolo. Quod enim ex Deo non est, necesse est ex Diabolo esse." MLS 5, 633,19-22

av evangeliet: "Nemen sie das euangelion aus dewczschen landen, so sol das landt myt weg."[2241]

For mange er det vanskelig å tenke seg fred uten enighet.[2242] For noen betyr det at de truer med våpen for å tvinge fram enighet. For Melanchthon fører det til den sterke uroen for krig og det intense diplomatiet for å unngå det. Han driver i 1530 et forliksprosjekt som for det første tar sikte på fred i betydningen kirkelig kommunion og enighet om troen som fides quae (trosinnholdet), og som for det andre tar sikte på politisk fred og samhold mellom rikets stender. "Vi frambar en trosbekjennelse som var særdeles moderat skrevet, så det er klart at vi ikke avskydde fredsplaner."[2243] Men erkjennelsen av at forliket er menneskelig umulig, splitter begrepene fred og enighet. Freden blir den politiske sameksistensen i det tyske riket, mens den brutte enigheten er relatert til læren og den kirkelige praksis. For dette skillet har Luther banet veg. Også Melanchthon trekker konsekvensen av at enigheten er nødvendig for den kirkelige enheten, og at politisk fred er mulig uavhengig av kirkelig enhet. Motstrebende blir til slutt også han talsmann for *fred uten enighet*. Skulle også den ytre freden brytes eller utebli fordi læren ikke tåles, må en lyde Gud mer enn mennesker. "Epikureiske svin"[2244] kaller Melanchthon vantro og likegyldige mennesker som vil tilpasse kirkens lære til tida(!) og makthavernes ønsker for å unngå splid og oppnå timelig fred og verdslig vellyst.[2245]

3.6.2. Definisjon av den rene lære som middel til å gjenopprette concordia

Melanchthons overbevisning om at den filosofiske som den teologiske sannhet er én, kaster lys over sammenhengen mellom bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet. Enheten kan bare oppnås der det er *felles erkjennelse av den ene sannhet*. Å søke sannhet og å søke enhet er for Melanchthon to sider av samme sak. Og sannheten er prinsipielt å finne i Skriften. Melanchthon er overbevist om at enighet og fred i kirken bare er mulig på grunnlag av den rene lære og en tydelig og forpliktende sammenfatning av den.[2246] Samtidig finner vi en tendens hos

---

[2241] WA 31 II, 303,30f (Jesaja-forelesningen 1528-30); sml. Maurer 1969B, 13ff, som framhever Luthers applikasjon av Jesaja-materialet på sin samtidssituasjon.

[2242] Dette preget riksdagene på 1520-tallet (Decot 1998, 50).

[2243] "Nos obtulimus Confessionem fidei moderatissime scriptam, ut apparet nos non abhorrere a consiliis pacis." MBW 1093,42f (okt./nov. 1530 til Johannes Silberborner)

[2244] Billedbruken er kjent fra Horatius (Epist. 1.4.16), MLS 3, 183 n. 59.

[2245] MWA 1, 414,20 – 415,2 (betenkning 1546); sml. ibid., 377,3-17 ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis", 1539). - Benz 1949, 4-33, viser hvordan Melanchthon med støtte av Camerarius i 1543 under inntrykk av tyrkisk ekspansjon prioriterer arbeidet for reformasjonen framfor politisk samling av Tyskland. Til Cruciger skriver han 09. mai 1543: "Etsi magna est confusio Imperiorum, et dolendum est distrahi Germaniam, tamen tantae sunt tenebrae, ut nos iustissimis et necessariis causis urgeri intelligere possimus, ut doctrinae puritatem adseramus." CR 5, 106 (nr. 2700) (MBW 3241)

[2246] I fortalen til Loci 1535 gir Melanchthon uttrykk for en dobbelt målsetting med boka: For det ene at læren skal tjene kristenlivet (pietas), og for det andre å bidra til kirkelig fred og enighet (pax concordiaque). "Oro itaque Maiestatem T., ut hoc nomine non gravatim scriptum meum accipiat, in quo, ut spero, videbit me et res ad pietatem utiles complexum esse, et pacis concordiaque Ecclesiasticae cupidissimum esse." CR 21, 340 / MBW 1555.4.9 Og i innledningen skriver han: "Cum autem duae virtutes maxime salutares sint Ecclesiae, amor

Melanchthon til å tøye området for akseptable ordningsmessige og rituelle variasjoner og til å innskrenke omfanget fundamentale læresetninger. Særlig påfallende er dette sammenliknet med den romersk-katolske motpartens krav til uniformitet og enighet.

Melanchthon søker å oppnå nødvendig læremessig enighet samtidig som han vil unngå unødvendige brudd med den nedarvede kirkeordningen. I brev 27. oktober 1532 til biskop Andreas Cricius i Plock[2247] viser han til sin medsendte Romerbrev-kommentar:

> "Den kloke leser kan lett merke at jeg avskjærer mange diskusjoner og søker dette ene at visse temaer som er nødvendige for fromheten, skal bli tydeligere framstilt. Når så disse er rett forstått, kan diskusjonene for en stor del bli avgjort ut fra dem. Jeg prøver også å bringe i ære den kirkelige samfunnsordens verd."[2248]

For Melanchthon som reformator var reform av lære viktigere enn oppgjør med misbruk i skikker og religiøs praksis.[2249] Og har Melanchthon fra humanismen med seg en tendens til å konsentrere de avgjørende spørsmål til færrest mulig loci[2250], har han samtidig som humanist og reformator et sterkt ønske om å framstille disse klart og rent. Derfor griper han til sine dialektiske og retoriske verktøy.[2251] Men han kan bevege seg på to presisjonsnivå. Det lavere nivået kan da enten representere et kritisk sikret minimum (assertiones), eller det som stridende parter foreløpig kan enes om

---

Veritatis, et cura retinendae concordiae inter eos, qui verae doctrinae societate coniuncti sunt, has diligenter colamus." CR 21, 346. Sml. fortale til tysk utg. av Loci, 1542"Das ein ordenliche, reine, klare summa christlicher lere, die alle menschen zu wissen und zu erhalten schuldig sind, von vielen fürnemen, gottforchtigen, gelarten, treuen, geübten personen semptlich bedacht und gestellet würde, das, achte ich, were seer ein nützlich werck, und zu ausbreitung und erhaltung göttlicher lere, auch zu einigkeit und frieden vieler kirchen dienlich, wie vor alten zeiten dieser meinung die symbola in rechten concilien gemacht sind." MBW 2921,2-8; sml. også Wiedenhofer 1976 I, 386.

[2247] MBW 1288; sml. Stupperich 1960, 84f.

[2248] "Prudens lector facile animadvertet me multas controversias praecidere et hoc unum agere, ut quidam loci ad pietatem necessarii fiant illustriores, quibus recte intellectis magna ex parte diiudicari hae controversiae possunt. Conor etiam in honorem adducere το αξιωμα της εκκλησιαστικης πολιτειας." MBW 1288,24-29

[2249] Sml. Wiedenhofer 1976 I, 495: "Melanchthon wird ja immer wieder betonen, daß es nicht um die abusus, sondern um die doctrina gehe". - Men det er klart at "misbruk" for Melanchthon henger sammen med falsk lære om forsoningen og rettferdiggjørelsen. Og begrepet "misbruk" er for Melanchthon ikke avgrenset til skikker, men omfatter også og framfor alt forvrengninger av læren: "Und ist unter andern miszbräuchen der furnehmist gewesen, das man fast in allen schulen, clostern und kirchen wenig von hauptstuken christlichen glawbens geprediget und gelart hatt, sonder dem volk viel schedlicher lahr furtragen von falschen [G]ots dienst, dadurch die gewissen hoch und seer beswert worden. Und wurden menschliche satzungen, orden, heylgen dienst, walfarten, indulgentien und ander unnötige und untuchtige ding mehr und hefftiger getrieben zu verderbung der seelen, denn was das evangelium leret, die gewissen zu trosten." MBW 889,9-16 (BS, 37,30-36) (fortaleutkast til CA) - Sml. Wiedenhofer i CAuC, 302, som hevder at også lærespørsmål har dannet bakgrunn for CA fra først av.

[2250] Sml. Meier-Oeser 2006, 201.

[2251] Barbara Bauer taler om Melanchthons "optimistisches Ziel, den Gegner durch Belehrung aufzuklären und zu bekehren"; B. Bauer 1996, 49.

(konvergens). Tilsvarende kan det høgre nivået enten innbefatte diskutable teser (opiniones)[2252] eller representere målet om enighet (consensus).

3.6.2.1. To presisjonsnivå: Fra konvergens til consensus

Melanchthon vil bygge enighet på grunnvollen, og la det sentrale og nødvendige i troen kaste lys over de uoverensstemmelser som måtte være mellom partene. Slik lar han i CA den grunnleggende antropologien, rettferdiggjørelseslæren og ekklesiologien i den første hoveddelen (art. 1-21) kaste lys over kontroversielle spørsmål i den andre hoveddelen (art. 22-28) i et tradisjonskritisk perspektiv.

Mye tyder på at Melanchthon generelt opererer med to presisjonsnivå, som jeg nettopp skisserte**.** På det ene nivået definerer og konstaterer han grunnleggende overensstemmelse om bibelsk-katolsk lære mellom ulike parter. På det andre nivået definerer han en mer avklart lære, slik de lutherske lokalkirker bekjenner den, slik han forsiktig søker å bygge ut en felles bekjennelse, og slik han forventer at et fritt konsil vil kunne definere læren.

Slik kan Melanchthon operere med partiell enighet som delmål, som vi tydelig ser det i forliksprogrammet hans for Frankrike 1534. I en situasjon der det var et politisk ønske om en allianse mellom Frankrike, England og de tyske protestanter, lanserte han et program for kirkelig forlik.[2253] Betenkningen er saktens "ein merkwürdiges Gutachten"[2254], som skisserer et dristig prosjekt[2255]. I følgeskrivet til biskop du Bellay omtaler Melanchthon betenkningen som et moderasjonsprogram og hevder at kontroversene ikke er så mange. Han er sikker på at alle kunne løses om noen konger sørget for at gode og lærde menn drøftet dem i en atmosfære av kjærlighet og frihet.[2256] Melanchthon søker å avgrense spørsmålsstillingene. Han finner at striden om rettferdiggjørelsen har avtatt med tida. De lærde er blitt mer enige. Det er ikke lengre noen som hevder at en kan fortjene syndenes forlatelse og være rettferdig "på grunn av egen verdighet og oppfyllelse av loven" (propter propriam dignitatem et legis impletionem), men alle sier at det er nødvendig å tro på Kristus og syndsforlatelsen.[2257] Også om viljefrihet, arvesynd og andre emner er det enighet. Melanchthon lot Bucer få innblikk i betenkningen han hadde skrevet, og kommenterte sin imøtekommenhet overfor de romersk-katolske.[2258] Kommentaren begynner slik: "Jeg tenker som du, kjære Bucer, at vi må gi opp håpet om å komme til enighet med den romerske biskop."[2259] Om det kunne virke som om Melanchthon var for romslig overfor motstanderne, måtte det oppfattes som en tilpasning til det franske folks følelser (affectus illius gentius), forat de gode menn (boni viri) som

[2252] "[N]oticia incerta dicitur Opinio, cum videlicet agnitam propositionem non amplectimur firma assensione. Sed languide partem unam magis probabilem esse existimamus." CR 13, 536 (dialektikken 1547)
[2253] MBW 1467 (plan sendt Guillaume du Bellay før 01. aug. 1534); sml. Schmidt 1861, 269-272.
[2254] Schmidt 1861, 269
[2255] Sml. WA 38, 386.
[2256] MBW 1469.1
[2257] MBW 1467.5 (Ursprüngliche Fassung)
[2258] MBW 1468.1 (01. aug. 1534 til Bucer). Sml. Schmidt 1861, 272.
[2259] "Assentior tibi, mi Bucere, desperandam esse concordiam cum pontifice Romano." MBW 1468,3f

hadde tatt initiativ til forlik med protestantene, skulle skjønne hva hovedsakene i striden var. Melanchthon ville vinne godvilje hos de lærde ved å vise moderasjon, og i læren om rettferdiggjørelsen hadde han bevisst nøyd seg med en skisse: "Jeg nevnte visse ting i store trekk."[2260] Dersom partene noen gang skulle komme til enighet, måtte imidlertid alle artikler framstilles grundig.[2261]

I forhold til den indreprotestantiske nattverdkonkordien kan det lavere presisjonsnivået for Melanchthon til og med representere den nødvendige enigheten. Det høgre presisjonsnivået kan inneholde definisjoner som fortsatt kan stå til debatt så lenge det ikke er allmenn consensus om disse.[2262]

Den lutherske nattverdlæren ble faktisk i Augsburg lagt fram på to presisjonsnivå. CA 10 LT (som viderefører forarbeidet Na) avgrenser seg mot zwinglianismen ved å bekjenne at Kristi legeme og blod i sannhet er til stede og blir rakt kommunikantene, men uten å gå inn på tesen om manducatio oralis piorum et impiorum. CA 10 TT (som viderefører Nb) knytter Kristi legeme og blod til brødet og vinen og poengterer at det også blir tatt imot under elementenes skikkelse.[2263] Melanchthon kunne både da og senere bevege seg på begge presisjonsnivå, og Luther gav han et slikt handlingsrom.[2264] I 1537 sluttet Melanchthon seg til nattverdlæren i De schmalkaldiske artikler, som sier "das brod vnd wein im Abendmal / sey der warhafftige leib vnd blut Christi. Vnd werde nicht allein gereicht vnd empfangen / von fromen / sondern auch von bo(e)sen Christen."[2265] På den andre side lot han i sitt testament høsten 1539 Wittenberg-konkordien av 29. mai 1536 gjelde som sin egen nattverdbekjennelse.[2266] Og det går en tydelig linje fra konkordien til CA variata (1540), der Melanchthon i all korthet skriver: "Om Herrens nattverd lærer de at sammen med brød og vin blir Kristi legeme og blod i sannhet rakt fram for dem som eter i Herrens nattverd (De Coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena

[2260] "Indicavi quaedam quasi procul." MBW 1468,11

[2261] Sml. MBW 1493,16-18: "De Gallico scripto vides me de missis nihil nisi disputationes movisse. Quid enim adhuc aliud illis proponeretur?" (16. sept. 1534 til Bucer)

[2262] Hans handtering av nattverdartikkelen på møtet i Schmalkalden vinteren 1537 synes å stadfeste det; sml. MBW 1845 (landgrev Philipps referat for Jakob Sturm 10. febr. 1537 av Melanchthons muntlige framstilling); Brecht 2000, 95.

[2263] Det er imidlertid forenklet når Bernhard Lohse sier: "In der Abendmahlsartikel (Artikel 10) gibt der lateinische Text mit seiner weiten Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Blut Christi zu den Abendmahlselementen die Auffassung Melanchthons wieder, während der ausfürlichere und präzisere deutsche Text die lutherische Realpräsenzlehre bietet." LuW, 408. En kan også hevde at den latinske teksten vil bygge bru til sørtyskerne (og trekke dem bort fra Zwingli), mens den tyske teksten representerer en tilnærming til romersk-katolsk lære. Til drøfting av forholdet mellom LT og TT se ellers Wenz I, 647-650.

[2264] Melanchthon kommer til at den lutherske læren om Kristi nærvær i sakramentet er på et høgre presisjonsnivå enn oldkirkens. Derfor mener han at det fra luthersk side finnes en margin for kompromiss. Han er tilfreds med Bucers konkordieforslag for Württemberg, som går ut på å bekjenne at Kristus er til stede i sannhet og substantielt (vere et substantialiter) med brødet og vinen. "Confitetur datis rebus illis, pane et vino, vere et substantialiter adesse Christum. Ego quidem nihil reguirerem amplius, […]" MBW 1491,16f; "Magnum est fateri praesentiam veram et substantialem. Illa scis ignota fuisse veteri ecclesiae, [...]" Ibid., linje 26f (16. sept. 1534 til Erhard Schnepf) Også Luther godtar dette, "so es herr Bucerus also meinet, wie seine wort lauten, wie ich denn nit zweifel." MBW 1492,11f (Melanchthon 16. sept. 1534 til landgrev Philipp)

[2265] MLS 5, 423,3-5 (trykt utgave 1538); sml. BS, 450f.

[2266] "De coena [D]omini amplector formulam Concordiae hic factam." MBW 2302,28f

Domini).” Formuleringen sier vesentlig det samme som den opprinnelige art. 10 LT.[2267] Den ivaretar læren om Kristi legemlige nærvær hos elementene uten å gå nærmere inn på spørsmålet om manducatio oralis piorum et impiorum. Men CA invariata har med en improbatio av dem som lærer annerledes. Når det er utelatt i Variata, har det vel med hele tendensen der å gjøre. Melanchthon kjenner seg fri til å utfolde seg på humanistisk vis, mildt og forklarende[2268], samtidig som han (visstnok) ikke ønsker å gi opp håpet om å vinne zwinglianerne i Sveits for et bredere protestantisk fellesskap. CA variata skjerper motsetningen til den romersk-katolske motparten og framstår som et samlende uttrykk for protestantisk lære, som Wittenberg og Strassburg (Bucer og Calvin(!), som da var prest for franske flyktninger i Strassburg) stod sammen om.[2269]

Teologisk underbygger Melanchthon sin avgrensning av den nødvendige enigheten til det han forstår som den fundamentale læren for kirken, og sin toleranse overfor mindre ulikheter i syn og praksis med apostelens vitnesbyrd om Jesus Kristus som kirkens grunnvoll (fundamentum) og med skillet mellom på den ene side det å bygge på grunnvollen med gull, sølv og kostbare steiner og på den andre side det å bygge med tre, høy og strå. Med bruk av teksten i 1Kor. 3,11ff beskriver Melanchthon den sanne kirke som en kirke med en fast grunn, men med feilbarlige lærere. Fundamentet som holder, er det sanne kjennskapet til Kristus. Mens den ene bygger med materiale som består prøven, nemlig med den kostelige læren og med kult og gjerninger som Gud selv har påbudt, bygger andre med tre, høy og strå, nemlig ufruktbare meninger og fåfengte gjerninger. Selv hos de hellige fedrene finner en den slags påfunn om seremonier og andre ting. Menneskers feilbarlighet gjør altså sitt til å dekke den sanne kirke til.[2270]

[2267] Det ligger etter min oppfatning i ”vere exhibeantur”. Jeg mener derfor at det er spissfindig når Lohse sier: ”Die Realpräsenz ist nicht ausgesagt: man kann sie allerdings in den Text hineinlesen.” LuW, 414. Bakgrunnen er den sakramentale forening, sml. Wittenberg-konkordiens ”sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi.” MBW 1744, latinsk tekst, linje 9f / BS, 65,33f

[2268] Sml. Gensichen 1955, 86, der Gensichen også bestrider at Melanchthon ville bekjenne seg ”zur Sache der Schweizer”, men hevder at CA Var. 10 dokumenterer en usikkerhet i nattverdlæren, som fulgte Melanchthon resten av livet.

[2269] Sml. MWA 6, 12 (innledning til CA Var.); Weinacht, 95f.

[2270] CR 21, 507 (Loci 1535); sml. også disputatio ”de Ecclesia” (1531?), Propositiones B ij^{r} / CR 12, 484 (XXVI.21). Det er en tendens hos Melanchthon til i stigende grad å betone den overleverte læren. I Apol. 7/8.20 definerer han fundamentet som vera Christi cognitione et fides, og i Loci 1535 som vera notitia de Christo (CR 21, 507), mens han i Loci 1559 sier at å ha Kristus som fundamentet innbefatter ”cognitionem incorruptam omnium articulorum fidei et prohibitionem cultus idolorum” (MWA 2/2, 484,6-8). På den andre side har Melanchthon fra sitt reformatoriske gjennombrudd sett på Skriftens eksklusive stilling som læregrunnlag (sml. Pöhlmann 3,152ff / MWA 2/1, 60f) og trosrettferdighetens like eksklusive stilling som grunnlag for gudsforholdet (sml. MWA 4, 29 (Annotationes in 1Cor., 1522)) som komplementære sider ved det å ha Jesus Kristus som fundament. Fides quae og fides qua hører sammen i en sann tro. Melanchthon ser 1Kor. 3,11 under ulike synsvinkler. Og hans bemerkning i Korinterbrev-kommentaren 1547-51 kunne etter min oppfatning også være falt langt tidligere: ”Retinendam esse fundamentum, id est, articulos fidei, et ibi Ecclesiam Dei esse, ubi fundamentum retinetur.” (CR 15, 1067) - Hvordan Luther kunne tolke 1Kor. 3,11ff, ser vi av en preken 1537. Læren skal prøves på om den overvinner anfektelsen. Han regner med grader av renlærighet, endog blant apostlene (NB! uten å nevne de kanoniske skrifter): "Ich acht, wir wurdn Paulum reiner zu predigen Christum achten den Petrum." (WA 45, 390,32f) Men han synes ellers å være mer tilbøyelig til å se på sannhet og villfarelse som motsetninger som en ikke kan fastholde samtidig. Han advarer sterkt mot å bygge noe ved sida av

3.6.2.2. Visshet og klarhet

Melanchthon anklaget "sakramentererne" for å bygge "uff ungegrundte opiniones, daraus grosse spaltung in der kirchen, dazu unrichtigkeit im gewissen volget"[2271], og også kunne gi årsak til krig. En må nok ha tålmod med og regne som brødre kristne som tar feil uten å forsvare sine villfarelser, "[a]ber die ienige, so ungegrundte lahr furgeben und verteydingen, khan man nicht fur bruder halden. Denn man soll ia nicht willigen in unrechte lahr."[2272] Men tilsvarende klagemål rettet han også mot skolastiske teologer.

I Apol. 12 angriper Melanchthon Confutatios forfattere som "sofister" og vender seg direkte til legaten Campeggio og utfordrer han.[2273] Campeggio burde ha hindret mennene bak Confutatio i å skrive noe som kunne minske pavestolens anseelse. "Dersom den romerske stol mener at det er rimelig at alle folk anerkjenner den som troens lærerinne, bør den sørge for at lærde og uklanderlige menn gjør undersøkelser om religionene."[2274] Roma må nå i de siste tider vise framsynt klokskap (prudentia) og omhu (diligentia) så sant den vil vokte og styre kirkene (gubernare religiones; sml. TT), ellers er Romas stilling truet av omskiftelse (mutatio). Det lar seg ikke gjøre å holde på kirkene med våpenmakt. "Menneskene krever å bli undervist om religionen."[2275] Melanchthon antyder at skarer av mennesker kommer i tvil om hva som er sant, fordi det er strid om de største ting, og er harme fordi Roma ikke vil undersøke og avgjøre spørsmåla på rett vis (has tantas res rite cognoscere et iudicare recusatis) så samvittighetene blir opplyst. "For mange gode menn er denne tvilen bitrere enn døden."[2276] Ved sin skjødesløshet kan ikke pavestolen høste annet enn hat. Folk vil ha en undersøkelse og læreavgjørelse som fjerner tvilen. "[-] ved denne velgjerningen vil dere kunne knytte alle folk til dere, for alle forstandige mennesker holder det for det aller største dersom dere helbredet tvilrådige samvittigheter."[2277] Melanchthon presiserer imidlertid at dette ikke må oppfattes dit hen at lutheranerne er i tvil om sin bekjennelse. "For vi vet at den er sann, from og til gagn for fromme samvittigheter."[2278] Det viser at Melanchthon er overbevist om at den læreprøvingen han stadig oppfordrer til, vil måtte stadfeste at den evangelisk-lutherske læren er rett. Det svarer til at han vil avgrense læren til det vesentlige og nødvendige og holde diskutable opiniones utenfor. Når han også kan gi uttrykk for at han vil bøye seg for

---

fundamentet og stole på egne gjerninger: "Dasz fewr wird dich verzeren, Du bist von grunde gewichen" (ibid., 391,21f).

[2271] MBW 924,7-9 (Melanchthon og Brenz 11. juni 1530 til Philipp av Hessen)

[2272] MBW 924,26f

[2273] Apol. 12.124-130; sml. Wengert 2001, 479-483.

[2274] "Si romana sedes censet aequum esse, ut omnes gentes agnoscant eam pro magistra fidei, debet operam dare, ut docti et integri viri de religionibus cognoscant." BS, 278,38-42 (Apol. 12.125)

[2275] "Doceri de religione postulant homines." BS, 279,2f (Apol. 12.127)

[2276] "Multi sunt boni viri, quibus haec dubitatio morte acerbior est." BS, 279,13f (Apol. 12.128)

[2277] "[-] hoc beneficio devincire omnes gentes vobis poteritis, quod omnes sani homines summum et maximum iudicant, si dubitantes conscientias sanaveritis." BS, 279,35-38 (Apol. 12.129)

[2278] "Scimus enim eam veram, piam et piis conscientiis utilem esse." BS, 279,39 (Apol. 12.130)

kirkens votum, tenker han neppe at det kan måtte bety at han skal måtte korrigere sin lære i substantiell henseende.[2279]

Klarhet i læren virker til allmenn enighet (publica concordia). Uklarhet kan lett medføre strid.[2280] Fører skolastiske diskusjoner der reglene for gyldige syllogismer blir brutt, til uvisshet for enkeltmenneskene, fører de på det kollektive plan til uenighet og splid og eventuelt til krig. Med quintiliansk argumentasjonsteori og aristotelisk syllogismelære vil Melanchthon motvirke dette og overbevise i diskusjoner.[2281] "For i all gransking og drøfting er målet ved stadfestelse som ved tilbakevisning at sjelene finner hvile i sannheten, som en er kommet fram til."[2282] Vi har sett at det var forskjell på Luthers og Melanchthons forventning til CA. Luther ventet at motparten ville forkaste den evangeliske bekjennelsen til Kristus, Melanchthon håpet at bekjennelsen skulle danne grunnlag for enhet.[2283] Nå kan det være grunn til å minne om at Melanchthon absolutt fornemmet motpartens fiendskap under riksdagen og slett ikke var sikker på at saklig framstilling av læren og logisk presentasjon av grunnene til de gjennomførte reformene virket overbevisende på motparten.[2284] Poenget i denne sammenhengen er likevel at Melanchthon vanskelig kan gi opp å prøve forhandlinger og da helst med

---

[2279] Sml. MBW 2780,97-101: " [H]ic iterum testor, ut saepe alias testatus sum, me non defugere iudicia piorum et eruditorum toto orbe terrarium, deinde me ecclesiis nostris candide permittere iudicium de omnibus meis sententiis et actionibus. Ac sentio ecclesiam Christi esse nostras ecclesias et pios ubicunque terrarum iudicio et voluntate cum nostris ecclesiis coniunctos." (Fortale til egne skrifter, 1541)

[2280] I en tale "De philosophia" (1536), MWA 3, 88-95, krever Melanchthon at filosofiske fag må tas i bruk for å motvirke at teologien blir drevet uvitenskapelig. Og han setter aristotelisk metodelære opp mot "sofistikk" og mot blant andre "akademikerne", som representerte skeptisisme (sml. Breen 1968, 95; Wiedenhofer 1976 II, 208; MD I, 131f; Augustin 2002, 807 n. 5; ibid., 831; Kristeller 1979, 198.203; Lortz 1982 I, 82.126). Uvitenhet skader fromhetslivet, fører til konflikt og splitter kirken. Det finnes forvirret lære som blander det som skal holdes atskilt, og skiller det som hører sammen. Ulogiske påstander framsettes, forhastede slutninger trekkes, og egne vrangforestillinger forsvares. Samvittighetene finner ikke ro, og verdsligheten får innpass. Men "doctrinae puritas et concordia salutem et concordiam hominum ac praecipue ecclesiae conservat." MWA 3, 94,31f

- I en tale fra 1547 om apostelen Paulus' ord i 1Tim. 4,13 (Sis intentus lectioni, consolationi, et doctrinae.) heter det: "Et haec diligentia recte docendi, primum necessaria est ad veram agnitionem Dei et ad animarum salutem: deinde et ad concordiam publicam retinendam utilis est. Plerunque enim dissidia oriuntur inde, cum negligentes Doctores dicta impropria spargunt, quae dissimiles opiniones, et ut ita dicam, dissimiles ideas in mentibus auditorum gignunt. Sit igitur oratio docentis propria, distincta et perspicua, et sit una consentiens vox Ecclesiae, verum Deum recte et ardenter invocans." CR 11, 780 - Sml. Wiedenhofer 1976 I, 331.

[2281] Sml. CR 13, 593ff; B. Bauer 1996, 45f.

[2282] "Nam in omni disputatione ac deliberatione hic finis est, ut per confirmationem et refutationem inventa veritate, mentes acquiescant." CR 13, 594 ("Erotemata dialectices" III, 1547/1580)

[2283] Sml. 2.4.2. B. Bauer 1996, 59f, peker også på forskjellen, men refererer her til CA's fortale uten å ta hensyn til at den er skrevet av Brück. Imidlertid kunne en vise til utkastet til fortale og ikke minst til epilog i Jena-manuskriptet (Ja), BS, 35-39 / MBW 896; BS, 135f / MBW 903. Sml. også N. Kuropka 2002, 226, som her viser til B. Bauer, men treffende formulerer Melanchthons håp om forlik: "Eine klare Darlegung der Fragen mußte für Melanchthon die Einheit wiederherstellen, weil er darauf vertraute, daß eine sachgerechte Darstellung der Theologie zu beiderseitiger Einsicht und zum Einverständnis führe."

[2284] N. Kuropka tenker at Melanchthon etter opplesningen av Confutatio ikke lengre regnet med at motparten ville være i stand til å føre en vitenskapelig kvalifisert samtale om CA. Hun mener at han snarere er skuffet enn lettet: "Ohne Sachkompetenz der Gegner war eine Klärung auf vernünftige Weise nicht mehr zu erwarten." (N. Kuropka 2002, 229) Melanchthons brev 06. august 1530 til Dietrich og Luther (MBW 1013 og 1014) viser imidlertid tydelig nok at Melanchthon med lettelse slår fast at Confutatio ikke holder faglig mål, samtidig som han regner med at sakens utgang er knyttet til det politiske og diplomatiske spillet om keiserens gunst, men at den når alt kommer til alt, ligger i Guds hand. Sml. n. 2319.

humanistiske reformkatolikker (boni et docti viri). "Og alle lærde godkjente læren til å begynne med"[2285], skriver han til kurfyrsten.

I samband med religionssamtalene rundt 1540 opptrådte Melanchthon som overbevist forsvarer for CA, om han enn kunne endre på formuleringer.[2286] Han søkte å holde en kompromissgrense. Innenfor denne kunne han gi etter og se gjennom fingrene med uenighet, men utenfor kompromissgrensen gjaldt det for Guds æres og kirkens rednings skyld å hevde sannheten på grunnlag av Skriften og å motvirke tvetydighet. Systematisk framstilling av læren uten unødig polemikk tjente etter Melanchthons oppfatning til fred og enighet.[2287] Skinnenighet er til skade for sannheten og bærer nye splittelser i seg. Bare på grunnlag av sannheten kan det bli varig ro i kirken.[2288] Hadde Melanchthon i 1530 av pragmatiske grunner kunnet kalkulere med tvetydighet, synes han å distansere seg fra det senere.

Å kalle på Gud i den rette tro er noe av kjernen i Melanchthons kristendomsoppfatning.[2289] Splid blant de lærde fører til uenighet og tvil på den rette læren. Og tvil om de viktigste deler av læren medfører at bønnen sjukner hen. Ja, tvil kan føre til "epikureisk" forakt for Gud og enhver religion. "Men det er ingen tvil om at det ville få til følge mye uenighet i folket og sterk uvilje mot religionen dersom vi forkastet de sanne læresetningene."[2290] Tvil om læren fører til splittelse. Visshet og klarhet medfører enighet. Det fremmer enigheten om fagteologer (ordo docentium) har et avgjørende ord i læresaker.[2291] Gode og lærde menn kan forklare de saker det

---

[2285] "Et doctrinam approbaverunt initio omnes docti." MBW 976,11 (betenkning 16. juli 1530)

[2286] I CA variata (1540) heter det etter art. 1-21: "Haec summa est doctrinae, quae in Ecclessis nostris traditur. Et consentaneam esse iudicamus et Propheticae ac Apostolicae scripturae et Catholicae Ecclesiae, postremo etiam Romanae Ecclesiae, quatenus ex probatis scriptoribus nota est. Atque idem iudicaturos esse speramus omnes bonos et doctos viros." MWA 6, 36,18-22. B. Bauer 1996, 66, beskriver [under henvisning til C. Augustijn: "Die Religionsgespräche der Vierziger Jahre", i G. Müller (Hrsg.): "Die Religionsgespräche der Reformationszeit", Gütersloh 1980, 43-54, særlig 45-48] Melanchthons retoriske strategi i Regensburg 1541 slik: "Melanchthon war vom ökumenischen Geist der Confessio Augustana überzeugt. Er glaubte, jeder vernünftige Christ müsse ihr zustimmen, wenn er sie nur kennenlernen und verstehen würde. Folglich versuchte er, sie durch ständige Überarbeitungen und neue Begründungen an die sich wandelnde politische Lage anzupassen." Sml. Stupperichs innledning om CA variata i MWA 6, 12.

[2287] "Ich aber und meins gleichen sindt schuldig, die christlich lahr [= Lehre] recht und rein zu lehren und [G]ott zu bitten, seine kirchen zu behalden und zu schutzen, wie ich nicht zweifel, [G]ott werde dieses liecht nicht gantz lassen untertrucken. Und wiewol ich wol weis, das von mit geret wirt, als sey ich zu hart, so ist doch dagegen offentlich, das ich vor dieser zeit viel streittige materias etwas eingezogen und gelindert habe. Und habe solchs gethan, nicht den grossen hern zu hofiern, sondern als ein schulperson, das ich gemerckt, das der iugent solcher ordenlicher bericht von noten ist. Und solche erklerung dienet an ihr selb zu frieden und einikeit." MBW 2740,171-180 (betenkning 1541 om religionssamtalen i Regensburg)

[2288] "Nulla durabilis tranquillitas in Ecclesia sine veritate constitui potest. Fucosae moderationes et veritati nocebunt, et inflammabunt discordias ac saeviciam, et parient infinitas dissipationes et sectas." CR 11, 548 (Oratio de fugienda sophistica in dirimendis controversiis ecclesiasticis, 1541) – Om denne talen sier Meier-Oeser 2006, 200: "Die polemische Stoßrichtung zielt hier gegen solche Einigungs- und Ausgleichsversuche, die um der Ruhe willen auf Kosten der Wahrheit sprachliche Scheinlösungen anbieten, welche beide Seiten oberflächlich zufriedenstellen."

[2289] Ikke minst ser vi det i declamatio de Luthero et aetatibus ecclesiae (1548), CR 11, 783-788.

[2290] "Nec obscurum est, si veras sententias abiiceremus, secuturas esse in populo maiores discordias, et maiora odia adversus religionem." CR 11, 784. - Etter å være kommet fra riksdagen i 1530 hevdet Melanchthon at det blant motstanderne i Augsburg også fantes åpenlyst epikureiske og ateistiske folk, som ikke tok kristendommen alvorlig, men spottet alle religioner; MBW 1093.7.

[2291] Sml. CR 11, 514: "[-] est profecto pernecessarium retineri in Ecclesiis ordinem docentium: hoc enim neglecto necesse est plurimum dissidiorum oriri in Ecclesiis, quod concordia esse non possit, ubi docti et indocti

strides om, slik at det kan bli roligere i kirken.[2292] Ved dialektikkens hjelp vil Melanchthon vise forskjellen mellom rett og gal lære og ved retorikkens hjelp framstille den klart og overbevisende. Slik mener han å fremme enhet i kirken. Programmatisk heter det i talen "De philosophia" (1536): "[R]enhet i og enighet om læren bevarer velferd og enighet mellom menneskene, og særlig i kirken"[2293]

3.6.2.3. Bekjennelsen i rikspolitisk kontekst

Melanchthons arbeid med en bekjennelse hører snarere heime i en riksrettslig kontekst enn i en territorial. Maurer[2294] har gjort gjeldende det syn at Luther, når han utformer sin Bekenntnis (1528) som en bekjennelse for Guds ansikt og en redegjørelse for etterslekten om hva han med den hellige kirke gjennom alle tider har trodd og lært, er motivert av behovet for læremessig oppklaring og ikke er bestemt av politiske motiver, mens Melanchthon i sitt arbeid med å formulere den lutherske bekjennelsen er bestemt av både teologiske og politiske hensyn. Luther er fredløs i keiserriket og bannlyst i romerkirken, men han observerer hendelser og tolker dem i troens lys. Melanchthon opplever seg selv langt sterkere som en medansvarlig politisk aktør.[2295] Mens Luther er mer opptatt av den personlige og offentlige trosbekjennelsen som et effektivt åndelig våpen, er Melanchthon mer opptatt av en argumenterende lærebekjennelse. Det virker plausibelt å regne med en slik forskjell mellom de to reformatorene, ikke minst slik de reagerer i forhold til riksdagen i 1530. En kan ane en spenning mellom Melanchthons forarbeid og Luthers endelige betenkning som svar på kurfyrstens spørsmål 27. januar 1530 om han kunne sette seg til motverge mot keiseren dersom denne ville undertrykke reformasjonen med vold.[2296] Begge wittenbergerne tar bestemt avstand fra militær motstand mot keiseren. Melanchthon lar det dessuten tale til keiserens fordel at den lutherske læren ikke er anerkjent av motstanderne: "vi drøfter derfor ikke et åpenbart overgrep"[2297]. Melanchthon mener at keiseren har lov til å bestemme over undersåttene også i kirkelige saker. "Vil han regulere kirkelivet, får han gjøre det."[2298] Så får enhver selv om nødvendig ta omkostningene ved å bekjenne evangeliet. Men Luther ser i problemstillingen en prøve på tro og viser til Jes. 30,15f. Det gjelder å være rolig og

---

autoritate sunt pares." (declamatio de imperatore Ottone I., 1540, ab Henrico Smedenstedt Lunaeburgensi facta et pronunciata, 1540)

[2292] "Fortassis etiam Ecclesia erit aliquando tranquillior, cum ad iudicandum adhibebuntur viri boni et docti, qui controversias plane et simpliciter explicare poterunt, et cum mitiora studia homines colere coeperint." CR 11, 375 (Georg Sabinus' declamatio de utilitate studiorum eloquentiae, 1538)

[2293] "[D]octrinae puritas et concordia salutem et concordiam hominum ac praecipue ecclesiae conservat." MWA 3, 94,31f; sml. n. 2282.

[2294] Sml. Maurer 1969B.

[2295] "Bei beiden Theologen sind die politischen Beobachtungen und Urteile eingebettet in eine religiöse Betrachtungsweise." Maurer 1969B, 40

[2296] WAB 5, 223-224(225) (nr. 1522; kurfyrst Johann 27. januar 1530 til Luther); MBW 872 (Melanchthons utkast før 06. mars 1530); WAB 5, (249)258-261(262) (nr. 1536; Luther 06. mars 1530 til kurfyrsten).

[2297] "non igitur de notorio nunc agitur", MBW 872,65f

[2298] "Si vult ordinare ecclesias, ordinet." Ibid., linje 60

sette sin lit at Gud vet å verne og hjelpe.[2299] Det er her en spenning mellom Melanchthons utkast og Luthers betenkning, som igjen viser seg under riksdagen i Augsburg. Ikke helt uten grunn hevder Adolf Sperl at et riksrettslig grunnlag for reformasjonen er mye viktigere for Melanchthon enn for Luther.[2300] Men Melanchthon tenker neppe så formaljuridisk som Sperl synes å mene. Generelt søker han å vinne innflytelsesrike fyrster i kristenheten, enten det er kirkefyrster eller verdslige fyrster, for et forlik basert på at læren er felles, men seremonier kan være ulike.

Det er en oppgave for en autorisert læreprøving å undersøke de ulike oppfatningene blant riksstendene for å skille ut og stadfeste hva som er den rene kristne lære ut fra Skriften og i overensstemmelse med den gamle kirkes oppfatning. I en tale om kurfyrst Johann, som Melanchthon skrev i 1550, blir denne rost for sin bekjennelse i Augsburg:

> "I denne bekjennelsen må en rose for det første hans omhu, at han ikke ville blande inn meninger som er fremmede og unyttige for kirken, mens det jo med de igangsatte diskusjoner var et stort mangfold av meninger, men han sørget for at de nødvendige ting ble oppklart, og at det kom fram en lære om alle artikler, som også andre kirker med rette kunne følge, slik andre landområder og stater senere har gjort. […] Og sannheten er så klart framstilt i bekjennelsen for dem som sammenholder denne med kildene, nemlig med den læren som er overgitt ved Guds Sønn, profetene og apostlene, og med symbolene, at det ikke er vanskelig å dømme om den for oppriktige sinn."[2301]

Her framholdes at CA vil konsentrere seg om det sikre og nødvendige, som også er nyttig for kirke og kristenliv, som er felleskirkelig (katolsk) og i samsvar med læregrunnlaget i Skriften og symbolene, og det så klart at det er enkelt å etterprøve. At bekjennelsens lære blir holdt for å være sant katolsk og i realiteten overlevert fra begynnelsen, framheves også når det heter at kurfyrsten ikke fravek så mange århundrers og folks samstemmige syn (consensus tot seculorum et gentium).[2302] Det er viktig for Melanchthon å bygge videre på den enigheten som tross alt finnes.[2303]

[2299] Se WAB 1536,85ff.
[2300] Sml. Sperl 1959, 180ff.
[2301] "In hac confessione primum diligentia ipsius laudanda est, quod non voluit misceri opiniones peregrinas, et inutiles Ecclesiae, cum tamen motis disputationibus tunc magna esset opinionum varietas: sed curavit ut res necessariae illustrarentur, et extaret forma doctrinae de omnibus articulis, quam et aliae Ecclesiae pie sequi possent, sicut postea hanc normam aliae regiones et Respublicae secutae sunt. […] Evidentia autem veritatis tanta est in confessione, conferentibus eam ad fontes, videlicet ad doctrinam traditam per filium Dei, Prophetas et Apostolos, et ad symbola, ut bonis mentibus iudicium non sit difficile." CR 11, 959f (Talen ble framført av Laurentius Lindemann 09. des. 1550.)
[2302] CR 11, 959
[2303] Maurer legger til grunn at mens Luther ved utgangen av 1520-tallet er opptatt av å sikre reformatoriske erkjennelser for ettertida, er Melanchthon mer opptatt av å overlevere den oldkirkelige læren uforfalsket. "Er erstrebt das gesamtkirchliche Bekenntnis und ist überzeugt, daß es gerade als solches die Erkenntnisse der Reformation in sich enthält. Diesem Streben entsprach auf kirchenpolitischem Boden in den letzten Monaten [etter å ha vært til stede i Speyer] seine Bemühung um eine "Reichsreligionsgespräch", auf dem die humanistisch gebildeten "boni viri" von der altgläubigen Seite den Ausschlag geben sollten." (Maurer 1969B, 36) En slik

Hadde Melanchthon i Speyer 1529 gått inn for tålmodighet med zwinglianerne og håpet på en nøktern prøving av deres lære, endte riksdagen det året med at protesterende stender med uforenlig sakramentlære ble drevet i fanget på hverandre. Dette betød en religiøst sett kritisk situasjon, som måtte møtes med tydelig læremessig avgrensning, både overfor Zwingli og overfor den zwinglianske teologiens erasmiske røtter.[2304] Melanchthon oppfatter seg som medskyldig i et uhyre alvorlig feilgrep i Speyer, nemlig at en ikke tok åpent avstand fra Strassburg, og han søker å avverge konsekvensene ved å motvirke alliansepolitikken. Det blir om å gjøre å trekke en læremessig grenselinje mot "sakramentererne". På den "indreprotestantiske" arena må de lutherske verge seg mot den rasjonalistiske surdeigen som etter Melanchthons oppfatning stammer fra Erasmus.[2305] Og likesom Melanchthon i striden mellom lutheranere og papister ønsket en granskingskommisjon av gode og erfarne menn, og ikke partiske skolastikere og høgpapalister, så ønsket han en læresamtale, ikke med Zwingli, men med moderate "sakramenterere" og med romersk-katolske teologer til stede. Melanchthons vaktsomhet overfor Philipp av Hessen og dennes sympati med sveitserne er bestemt av at han verken teologisk eller politisk kan forsvare noen protestantisk partikulærbekjennelse som ikke er konform med oldkirkens lære. Mellom Speyer-riksdagen 1529 og Augsburg-riksdagen 1530 arbeider han seg fram til en egen oppfatning om oldkirkens communis sententia i nattverdlæren. I mars 1530 skriver han til Ulrich Wieland:

> "Jeg så at mennesker som ikke bare hadde framragende evner og lærdom, men også stor autoritet, sådde en ny lære. Jeg så at den gamle kirkes vitnesbyrd ble påberopt mot den vedtatte mening. Derfor har jeg både lyttet ivrig til dem og omhyggelig undersøkt de gamles meninger om denne saken, for å lære å kjenne hele saken. Jeg har også ofte ønsket at noen gode menn skulle samtale med hverandre om denne striden. Det syntes meg å være mer til gagn for kirkens enighet enn heftige skriftlige innlegg som blir spredt vidt og bredt."[2306]

Melanchthon reagerer sterkt på at tekster fra oldkirken spilles ut mot den vedtatte mening (recepta sentencia), det offentlig vedtatte dogmet (dogma publice receptum).[2307] Han nevner her ikke Erasmus ved navn, men det kan være liten tvil

---

aksentforskjell må ikke overbetones. Begge reformatorene ser en syntese mellom oldkirkelig og reformatorisk teologi, en syntese som ikke har rom for zwinglianske tendenser i nattverdlæren.

[2304] Sml. MBW 807.5-6 (24. juli 1529 til Camerarius); Maurer 1969B, 32.34ff.

[2305] Sml. MBW 830,7-9 (12. okt. 1529 til Kaspar Aquila): "Cinglius mihi confessus est se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de coena [D]omini."

[2306] "Videbam homines non solum ingeniis et doctrina praestantes, sed etiam autoritate magna praeditos novum dogma serere. Videbam allegari veteris ecclesiae testimonia contra receptam sententiam. Itaque et studiose audivi illos et inquisivi diligenter hac de re veterum sentencias, ut causam cognoscerem totam. Saepe etiam optavi, ut de hac controversia aliquot boni viri inter se colloquerentur. Ea res videbatur mihi magis ad ecclesiae concordiam profutura quam violentae scripciones, quae passim sparguntur." MBW 887a,10-17. Det udaterte brevet har tidligere vært satt til 20. juni 1529; til den nye dateringen se MBW 9, 89.

[2307] Se Sperl 1959, 179f, og Haendler 1968, 254f n. 170, til spørsmålet om Melanchthon med det vedtatte dogmet nærmest sikter til den økumeniske, men også riksrettslige anerkjennelse av det trinitariske og kristologiske

om at dette representerer noe av den samme kritikken av humanistkongen som brevet til Camerarius 24. juli 1529.[2308] Ny og usikker lære holder ikke i prøvelsens stund, men forårsaker forvirring og tvil.[2309] Melanchthon, som stadig ønsket samtalen mellom de gode menn, forstått som en læreprøving der også romersk-katolske teologer var til stede,[2310] hevder selv å ha prøvd "sakramenterernes" argumenter og sammenholdt dem med den gamle kirkes oppfatning. Resultatet av undersøkelsen av "de gamles meninger" foreligger i "Sententiae veterum aliquot scriptorum, de Coena Domini, bona fide recitatae" (1530).[2311] I brevet til Wieland kaller han arbeidet "noe som ikke så mye er en disputas som det er min samvittighets vitnesbyrd. For i den meningen som jeg i denne lille boka har kommet fram til, finner jeg ro etter å ha arbeidd lenge og mye med saken."[2312]

At Melanchthon ser på felles bekjennelse til den ene åpenbarte sannheten fra Gud som nødvendig grunnlag for kirkelig enhet og mål for riksdagsforhandlingene, kommer tydelig fram i et utkast til epilog til CA.[2313] Om keiseren får nåde til å gjennomføre den åpne og gode saksbehandlingen som riksdagsutskrivningen har talt om, vil en kunne avsløre det den ene eller den andre part har hevdet eller foretatt "wider die klare und helle gottliche Schrift"[2314]. Slik vil splittelser og misforståelser om Skriftens lære kunne ryddes bort, og en vil kunne enes om sannheten som Gud har kunngjort for verden gjennom sitt ord og gjennom Kristus, om hva hans vilje er, hva han krever av menneskene, og når han rettferdiggjør og frelser dem. Denne enighet er rett grunnlag for kristenhetens enhet. Målet må være at den farlige og sørgelige splittelse i kirker og menigheter oppheves, og at alle stender holder fast ved den ene sanne kristne religion.[2315] Om en ikke lykkes med denne intensjonen, må en regne med at kirken vil splittes og oppløses enda mer.[2316]

Bekjennelsen tjener altså forliket. Og epilogen i CA editio princeps (som nokså nært følger Brücks epilog) gir uttrykk for at bekjennelsen er avlagt "daraus

---

dogmet (så Sperl) eller snarere til den allmennkirkelig anerkjente nattverdlæren (så Haendler). At Melanchthon vil forebygge tvil og anfektelse i samvittighetene (MBW 887a.2-3), peker etter min oppfatning i retning av at han er mer opptatt av læren som kirkens tro enn som rikets lov, selv om han også sier: "Non potest verbis explicari, quantum sit periculi dubitante conscientia novum dogma serere, praesertim tale, quod non tantum ecclesiis, sed etiam omnibus rebus publicis et universo imperio horribilem mutacionem afferre possit." MBW 887a,35-38

[2308] Se MBW 807.5; sml. n. 1792.

[2309] MBW 887a.2-3

[2310] Sml. MBW 769.9; 775.6; 777.2; 802.3; 887a.1; Maurer 1969B, 27f.

[2311] CR 23, (727)733-752. Sml. fortalen til Myconius, MBW 863.

[2312] "non tam disputationem quam meae conscientiae testimonium. Nam in hac sentencia. quam in hoc libello complexus sum, re diu multumque agitata acquiesco." MBW 887a,18-20. Kritikken mot Erasmus kommer indirekte til uttrykk i fortalen til Myconius. Det gjelder å støtte seg til tydelige (perspicua) vitnesbyrd, ikke uklare og tvetydige. Origenes og Hieronymus for eksempel, som var forfattere Erasmus foretrakk, er for ubestemte. MBW 863.2

[2313] BS, 135f

[2314] BS, 135,17f

[2315] "In welcher Einigkeit und unitas der Christenheit als auf die recht Grundfesten allein ruhet und stehen soll, abgetan und also zwuschen allen Ständen eine einige wahre, christliche Religion angenommen und gehalten und so gefährlicher und sorglicher Zweispalt, als itzt in Kirchen und Gemeinden vorhandn, gänzlich hingelegt und abgestellet werde." BS, 135,23-26

[2316] "Neque enim potest esse diuturna pax, si in ecclesiis falsae opiniones haeserint." MBW 769,89f

männinglich [sic!] erkennen mag, dasz wir in Lahr [= Lehre] und Zeremonien nicht halten zuwider Gottes Wort oder der heiligen gemeinen und catholica christlichen Kirchen."[2317]

3.6.2.4. Autorisert prøving av lære

De gode, forstandige og erfarne menn – humanistiske lærde - som Melanchthon i 1527 utfordret kurfyrst Albrecht til å kalle sammen, skulle avgjøre de læremessige stridighetene ut fra Skriften og den gamle kirke. Enighet er mål, og kvalitetssikret skriftutlegning er middel (sml. 2.1.1.). Som vi har sett, er dette en løsningsmodell som opptar Melanchthon senere.[2318] Han er heller reservert til den offentlige diskusjonen som Luther gjerne kan egge til (sml. 1.3.1.). Et fritt konsil er å ønske[2319], men i praksis knapt å håpe på. Derfor oppfordrer han kong Ferdinand til å sørge for en upartisk undersøkelse og en rettferdig avgjørelse av kirkestriden.[2320] Det er etter formen en rettstvist. Og prinsippet om at begge parter skal høres, er ikke bare nedfelt i gamle attiske lover, men også innpodet av Gud i menneskesjelen.[2321] Melanchthon holder det altså for både mulig og nødvendig å komme fram til hva som er den rette bibelske læren, og som samsvarer med oldkirkens communis sententia. Og når det er klarlagt hva som er rett lære, må de som avviker fra den, bli undervist, ikke undertrykket med vold.[2322] Å prøve de ulike oppfatningene på Skriften og oldkirkens skrifttolkning, for så å opplyse samvittighetene om den sanne læren framtrer som middel til å nå fram til enighet, fred i riket og ro i kirken. "For det kan ikke være varig fred dersom falske meninger har satt seg fast i kirkene."[2323]

I prinsippet ser Melanchthon prøvingen av lære som et særskilt ansvar for biskopene. Og med sin Romerbrev-kommentar 1532 vil han utfordre den humanistisk dannede Albrecht av Mainz, "hvis klokskap i enhver henseende er erkjent i hele Tyskland"[2324], til å bedømme boka og lutheranernes lære. "Og jeg har

[2317] BS, 136,17-19

[2318] Sml. MBW 955,4-7: "Tantum vociferantur adversum nos theologi quidam illiterati et improbi. Si res iudicetur a bonis et eruditis viris et saltem communi sensu praeditis, multo minus fuerit turbarum et facile convenire possemus." (07. juli (?) 1530 til Bonfio) - I CA variata (1540) heter det: "Faciet igitur Imperator rem dignissimam sua magnitudine et felicitate et exoptatam universae Ecclesiae, si in Synodo permiserit iudicium de tantis rebus, non illis, qui privatos adfectus in consilium adhibent, sed delectis piis et doctis viris, qui gloriae Christi et saluti universae Ecclesiae consulere cupiant. Haec est usitata et legitima via in Ecclesia dirimendi dissensiones, videlicet ad Synodos referre controversias Ecclesiasticas." MWA 6, 37,2-10

[2319] Sml. MWA 6, 37,2ff (CA var.).

[2320] "Maxime optant omnes, ut synodus cogatur; sed, si hoc tam turbulentis temporibus fieri non potest, tamen meo iudicio ita consuli posset ecclesiae concordiae, si aliquot probis ac doctis viris authoritate summorum principum committeretur, ut de dogmatibus iudicarent." MBW 769,100-104 (april 1529)

[2321] MBW 769,96-98 (769.8)

[2322] MBW 769.10

[2323] "Neque enim potest esse diuturna pax, si in ecclesiis falsae opiniones haeserint." MBW 769,89f

[2324] "cuius prudentia in omni genere perspecta est universae Germaniae", MBW 1301,30f (05. jan. 1533 til Hans Jordan Hertzheimer); sml. MBW 1276 (fortale 1532 til Albrecht av Mainz).

aldri utgitt noe som jeg ikke har villet overgi til bedømmelse av lærde og gode folk"[2325], sier han.

I sin plan for et kirkelig forlik i Frankrike (1534) ønsker Melanchthon at pave eller fyrster samler noen gode og kloke menn (boni viri et prudentes) til samtale for en endelig avklaring av hvordan en får syndenes forlatelse, og hvilken plass en kristens gode gjerninger har.[2326] Rettenkende menn kan også komme til enighet om synet på helgenene.[2327] Det som er vanskeligst å komme til enighet om, mener han, er messen.[2328] Her trenges et konsil, men når det ikke lar seg realisere, kan kongene av Frankrike og England sørge for at noen gode og lærde menn (boni et docti viri) fra begge riker samtaler om det som er så vanskelig. Melanchthon finner situasjonen desto mer komplisert som protestantene er uenige internt.[2329] Skal ikke andre bli skremt bort fra evangeliet, må protestantene komme til enighet i nattverdlæren seg imellom.[2330] Forlik og bekjennelse er her to sider av samme sak og tjener utbredelsen av den evangeliske læren.

Også i den indreprotestantiske nattverdstriden ser Melanchthon en mulighet til å komme fram til enighet ved at fromme og lærde menn drøfter saken og klargjør hva som er sannhet: "[...] når saken var drøftet i fellesskap, ville både sannheten bli avdekket og enigheten opprettet. Jeg mener at det ikke er til gagn for kirken at noen enkeltpersoner gjør endringer som brødre mener er foraktelige. Og ennå ønsker jeg inderlig at det endelig en gang blir mulig for fromme og lærde menn å drøfte saken i kjærlighet og frihet."[2331] Ut fra Skriften og med bakgrunn i den gamle kirke er det altså mulig å definere hva som står fast, og hva som beviselig er feil, og forsåvidt også hva ved realpresensens "hvordan" som er gjenstand for mer eller mindre begrunnede privatmeninger, da mysteriet jo går ut over det vi kan forklare.

Dette minner om Erasmus' tilnærming til Luthers antropologi og rettferdiggjørelseslære. Avgjørelser om læren er hele kirkens sak. Generalkonsilet er bærer av "alle kirkers og folks konsens"[2332]. Erasmus var skeptisk til muligheten av å gjennomføre et legitimt generalkonsil i samtida. Derimot så han for seg en dialog

---

[2325] "Neque ego quicquam edidi unquam, de quo non voluerim permittere iudicium doctis ac bonis." MBW 1301, 28f

[2326] "De priore articulo [dvs.: de remissione peccatorum] etiam existimo facile posse constitui concordiam, quod in remissione peccatorum necessaria sit contritio et mutatio morum, et tamen remissionem contingere non propter dignitatem nostrae contritionis seu operum, sed tantum per misericordiam propter Christum, quae fide, hoc est, fidutia Christi, appehenditur. In hac sententia clarum est non excludi bona opera, sed aliam causam remissionis peccatorum queri certam et sufficientem." MBW 1467 (Ursprüngliche Fassung), linje 92-98

[2327] MBW 1467.14 (Ursprüngliche Fassung)

[2328] Sml. MBW 1467 (Ursprüngliche Fassung), linje 309: "Ac meo iuditio nullus est articulus difficilis praeter unam missae causam."

[2329] "Ego quid hic consulam nescio, cum adhuc inter nostros sint dissensiones de coena [D]omini." MBW 1467 (Ursprüngliche Fassung), linje 141f

[2330] Sml. også MBW 1468.2.

[2331] "[...] re deliberata communter et veritas patefieret et concordia constitueretur. Nec iudico utile esse ecclesiae singulos contempto fratrum iudicio νεωτεριζειν, et adhuc omnibus votis opto, ut tandem aliquando amanter et libere pii ac docti viri inter se colloqui possint." MBW 1537,20-23 (03. febr. 1535 til Bucer)

[2332] "omnium ecclesiarum ac gentium consensus", Allen 6, 209 (nr. 1637,31f; Erasmus okt. 1525 til Konrad Pellikan)

mellom partene og en voldgiftsdom ved verdige og milde menn.[2333] Men for Melanchthon er læren prinsipielt avgjort ved Skriftens ord, som på absolutt sikker vis uttrykker kirkens consensus. "Profetenes konsens må i sannhet bli regnet som den universale kirkes konsens."[2334] Og denne consensus kan han gjøre gjeldende mot Leo 10.'s og konfutatorenes dom, som vi ser i Apol. 12,66.

Idealet om den veltalende, ikke som en manipulerende forfører, men som en velutdannet mann med høg moral (vir bonus) har bakgrunn hos Cicero. For Melanchthon handler det om humanistisk dannede som er moralsk forpliktet på dialektikkens og grammatikkens grunnleggende lover og den sannhet de har erkjent, og som kan utrede stridsspørsmålene for andre. En trenger disse for å få slutt på lærestridene. Satt på en spiss kan en kanskje med Stephan Meier-Oeser si at de lærde og gode menn "bilden für ihn [dvs. Melanchthon] in theologischen Sachfragen die eigentliche Kirche."[2335] Melanchthon var overbevist om at dialektikkens og grammatikkens grunnleggende lover er innpodet i oss av Gud. Det muliggjør entydig mellommenneskelig kommunikasjon, definisjon av læreinnhold og problemstillinger og logisk rette slutninger av uomtvistelig sanne forutsetninger. Han ønsket forhandlinger i Augsburg mellom lærde menn.[2336] Han kunne bli frustrert over mangel på humanistisk dannelse hos motparten, det lot seg ikke gjøre å styre utfallet ved omhyggelig (humana diligentia) å følge dialektikkens og retorikkens regler, men han erkjente også at saken måtte ligge i Guds hender.[2337] Lot det seg ikke gjøre å samle kompetente teologer som kunne gjøre slutt på stridighetene, måtte enhver se sitt ansvar. Apologien (1531) sender Melanchthon ut med følgende sluttord: "Nå overlater vi til alle fromme å bedømme om det er med rette at motstanderne roser seg av i sannhet å ha gjendrevet vår bekjennelse med Skriftene."[2338]

3.6.2.5. Forma usitatae doctrinae retinere[2339]

Melanchthon kunne holde to tanker i hodet samtidig. Han kunne være på vakt mot skinnenighet samtidig som han var opptatt av å "snakke samme språk" som motparten. I fortalen til Apologien nevner han et spesielt middel til å oppnå enighet:

[2333] Sml. Schätti 1954, 82ff.

[2334] "Profecto consensus prohetarum iudicandus est universalis ecclesiae consensus esse." BS, 265,20-22 (Apol. 12.66)

[2335] Meier-Oeser 2006, 196, som ibid. sier: "Von diesem Hintergrund kann gerade seine [dvs. Melanchthons] pädagogische Tätigkeit, sein sich in der Lehre und der Produktion von Lerhrbüchern zur Grammatik, Rhetorik und Dialektik zeigendes Bemühen um eine Verbreitung humanistischer Wissenschaft als eine Arbeit am Projekt der Einheit der Kirche erscheinen."

[2336] Sml. MBW 976.2

[2337] Sml. MBW 1014,30-32: "Res tota est "εν γουνασι θεου" nec regitur ulla humana diligentia. Id interdum stomachor, interdum reputo [D]eum haec praesidia nobis adimere, ne confidamus nobis." (06. aug. 1530 til Luther); sml. J. Loehr 2000, 74f; N. Kuropka 2002, 229.

[2338] "Nunc iudicium permittimus omnibus piis, an adversarii recte glorientur se confessionem nostram scripturis vere confutasse." BS, 403,14f (Apol. 28.27)

[2339] Sml. BS, 143,20ff (Apol., fortalen 11)

Å beholde vanlige læreformuleringer (retinere forma usitatae doctrinae).[2340] Jonas gjengir: "von christlicher Lehre nach gewöhnlicher Weise zu reden und zu handeln" (TT). Melanchthons mange appeller til kanonisk lov illustrerer noe av poenget. Ennå mer ser vi det i konflikten i 1527 om botslæren. Melanchthon vil langt på veg tilpasse seg romerkirkens terminologi og tradisjoner. Også det er et middel for å nå målet om en reformert og enig kirke. Således advarer han Kaspar Aquila mot å polarisere forholdet til papistene (sml. 1.1.2.). Selv om det kan være grunn til å polarisere mellom motstandernes meninger og lutheranernes lære og innprente den kristne læren i mennesker som om de var ubeskrevne blad, er dette ikke Melanchthons linje. Ved i størst mulig grad å behandle spørsmålsstillinger og bruke uttrykksmåter som både motstanderne og vanlige folk kjente igjen, ville han holde døra åpen for en fortsatt samtale og et endelig forlik i form av enighet om læren.[2341]

Språket læren formidles gjennom, er i det hele av stor viktighet for språkhumanisten Melanchthon. Sannheten uttrykkes i ord og erkjennes gjennom ord. En kan vel si at Melanchthon vil et grammatisk korrekt og dannet språk, et språk som er lett forståelig fordi det er kollektivt eid og ikke komplisert gjennom individuell praksis eller for mye teknisk terminologi.[2342]

Ekskurs 4: *Opplegg til diskusjon med Pfnür*

I sin avhandling "Einig in der Rechtfertigungslehre?" (1970) poengterer Vinzenz Pfnür at det i første rekke er senskolastikken, nærmere bestemt Gabriel Biel og den tradisjonen han formidler, og ikke samtidige kontroversteologer, CA polemiserer mot.[2343] I en nyere artikkel peker Pfnür på en rekke trekk i Apologien som han mener representerer en tilnærming til den romersk-katolske motparten og styrker "die 1530 in Augsburg formulierte Gemeinsamkeit".[2344] Han nevner 1) forståelsen av synden, 2) forholdet mellom troen og nåden, 3) begrepet substantialiter i nattverdlæren, 4) synet på gode gjerninger, 5) bruken av sakramentbegrepet om bot og ordinasjon, 6) henvisningen til skolastiske teologer om absolusjonen, 7) omtalen av skriftemålet for presten, 8) tredeling av boten, 9) embetssynet og 10) anerkjennelsen av Jakobs brev (min nummerering). Pfnür erkjenner at Apologien er langt mer polemisk mot motparten enn CA er, men han mener at selve formuleringen av den evangelisk-lutherske posisjonen i Apol. likevel ligger nærmere romersk-katolsk teologi enn den gjør i CA.[2345] Nå var det utvilsomt skjedd en tilnærming i utvalgsforhandlingene i august 1530. Men det spørs om Melanchthon i Apol. sikter på noe annet enn å forklare den lutherske bekjennelsen som katolsk og forsvare den mot Confutatio, som blir skarpt kritisert. Apologien kan forstås som premisser for, kommentar til og alternativ til forhandlinger. Men indirekte ligger her en invitt til de moderate på romersk-katolsk side. La oss se på trekkene 1-10.

[2340] "Semper hic meus mos fuit in his controversiis, ut quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire concordia posset." BS, 143,20-24 (Apol., fortalen 11)
[2341] "Neque multo secus nunc facio; etsi recte possem longius abducere huius aetatis homines ab adversariorum opinionibus." BS, 143,24-27 (Apol., fortalen 11)
[2342] Sml. Wiedenhofer 1976 I, 432ff om Melanchthons "sermo grammaticus".
[2343] Pfnür 1970, 86
[2344] Pfnür 2006, 119
[2345] Ibid.

1) Confutatio ville ikke godta CA 2's definisjon av arvesynden.[2346] Ikke desto mindre fant en ifølge Hieronymus Vehus en løsning ved at lutheranerne selv forklarte meningen.[2347] Som også Pfnür peker på, tolket de da artikkelen ut fra den tyske tekstens ord om at vi ikke "von Natur" kan ha noen sann gudsfrykt eller gudstro, noe som gjelder voksne like mye som spedbarn.[2348] Og da de som Augustin[2349] skilte mellom syndens natur og syndens skyld[2350], synes de romerske teologer å ha konvertert dette til den thomistisk klingende formelen: "den blir opphevet formalt sett, men blir værende materialt sett"[2351]. Pfnür har utvilsomt et poeng i at forhandlerne kom til enighet. Bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet har funnet sammen i en lykkelig syntese. Men enigheten impliserer en korreks til Confutatio, ikke til CA. Apologien går ikke inn på forhandlingsresultatet, som jo heller ikke var ratifisert, men viderefører den samme løsningen under henvisning til blant andre Thomas, Bonaventura og Hugo av St. Victor og sier: "Vi lærer altså ikke noe om arvesynden som er fremmed for Skriften eller for den katolske kirke, men vi fornyer Skriftens og fedrenes høgst alvorlige læresetninger, som var blitt tildekket av nyere teologers sofistiske tretter, og har stilt dem opp igjen i lyset."[2352]

Pfnür er uenig med Klaus Rischar, som sier: "Eine Einigung über das Problem der Konkupiszenz mußte sich als unmöglich erweisen, weil sich beide Glaubensparteien zu keinem Zugeständnis bereit erklärten."[2353] Men selv om Pfnür har rett i at Rischar bygger framstillingen på et for smalt kildemateriale og uten videre stiller Apologiens polemikk mot Biels nominalisme opp mot (en tidligform av) Confutatio og identifiserer Eck med denne, synes det klart at Eck er opptatt av enighet om definisjoner[2354], mens Melanchthon er opptatt av å imøtegå pelagianske trekk i senskolastikken. Menneskets medfødte og totale avmakt når det gjelder å frykte, elske og tro på Gud, er korrelat til læren om rettferdiggjørelsen og fornyelsen som Guds verk ved ordet og Ånden. Melanchthon tilpasser seg nok den thomistiske kombinasjonen av Anselms definisjon av arvesynden som mangel på den opprinnelige rettferdigheten (carentia iustitia originalis) og Augustins definisjon av den som ond lyst (concupiscentia)[2355], men det er om å gjøre for han å innholdbestemme mangelen på den opprinnelige rettferdigheten som mangel på gudsfrykt og tillit til Gud[2356], som utelukker

---

[2346] "At declaratio articuli, quod peccatum originis sit, quod nascantur homines sine metu [D]ei, sine fiducia erga [D]eum, est omnino reiicienda." CCA 81,7f. Conf. ser på mangel på gudsfrykt og mangel på tillit til Gud som gjerningssynder. "Sed et ea reiicitur declaratio, qua vitium originis concupiscentiam dicunt, si ita concupiscentiam volunt esse peccatum, quod etiam post baptismum remaneat peccatum in puero." Her påberoper Conf. seg banntruselsbullen mot Luther (1520), art. 2 og 3. Sml. Pfnür 1970, 228ff.

[2347] De lutherske definerte nemlig arvesynden slik: "Das die erbsundt sey ein mangel ursprunglicher gerechtigkeit, welche dann erforderte glauben, vertrawen unnd gottliche forcht; das auch die begirliche naigung, so uß der erbsundt erwechst, pleyb in dem menschen, aber die erbsundtliche schuld werde durch den tauff hingenommen, id est: Quod tollatur quoad formale, sed maneat quoad materiale." Libell, 213,12 - 214,3

[2348] Förstemann II, 231; sml. Apol. 2.2f. Sml. Pfnür 1970, 253f; Pfnür 2006, 112f.

[2349] Sml. "[…] dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur." MSL 44, 430 ("De nuptiis et concupiscentia" I, 25), sml. referat av Augustin i Apol. 2.36.

[2350] "Von naturlichen lusten halden wir, das der sunde natur bleibe, Aber die schuld ist durch die tauff weg genom(m)en(n)." Förstemann II, 231

[2351] "tollatur quoad formale, sed maneat quoad materiale", Libell, 214,3

[2352] "Nihil igitur de peccato originis sentimus alienum aut a scriptura aut a catholica ecclesia, sed gravissimas sententias scripturae et patrum, obrutas sophisticis rixis theologorum recentium, repurgamus et in lucem restituimus." BS, 153,24-29 (Apol. 2.32)

[2353] Rischar 1968, 43; sml. Pfnür 1970, 256 n. 273.

[2354] Se sitat fra Ecks "Summarium" i Pfnür 1970, 255 n. 269.

[2355] Sml. Pfnür 1970, 187 n. 312; Breuning / Hägglund 1980, 99.

[2356] De romersk-katolske "haben sich überzeugen lassen, daß der Sache nach dasselbe gemeint sei wie Fehlen der Urgerechtigkeit und haben so die neue Terminologie anerkennen können. Haben sie auch wahrgenommen, daß

at mennesket selv kan bidra til sin frelse, og å avvise at synd bare er ting som en frivillig gjør seg skyldig i. Det kommer til uttrykk like tydelig i Apologien som i Loci 1535. Kan Eck si at begjæret "verken egentlig eller i virkeligheten eller formaliter er synd dersom viljen ikke lyder denne dårlige tilbøyeligheten så den regjerer i det dødelige legemet"[2357], er dette i Melanchthons øyne å blande menneskelig rettsfilosofi inn i teologisk antropologi[2358]. Dermed avgrenser Melanchthon seg også fra Thomas, som på aristotelisk vis lærer at viljen er essensiell når det er tale om synd, enten synden er en handling eller en unnlatelse.[2359] I bakgrunnen for Melanchthon står Luthers lære om hele mennesket som synder.[2360]

2) Ifølge Pfnür skjedde i fjortenmannsutvalget en tilordning av den reformatoriske talen om rettferdiggjørelse gjennom troen til den skolastiske talen om rettferdiggjørelse gjennom gratia gratum faciens.[2361] Det forundrer dersom de lutherske i utvalgets forhandlinger om CA 4-6 var villige til å oppgi "sola fide" til fordel for en kompromissformel.[2362] At syndene blir forlatt "formaliter" gjennom den nåden som gjør mennesket velbehagelig for Gud, og gjennom troen, og "instrumentaliter" gjennom ordet og sakramentene, er en konvergenstese som partene kan tolke på hver sin måte. Og da er en vel like langt?

La oss se på Spalatins beretning om det som skjedde:[2363] Eck forlanger en "erclerung"[2364] til CA 4, 5 og 6. Han er opptatt av lønnstanken. Gud vil lønne gode gjerninger som er gjort i den kjærligheten som springer ut av troen. Dette er da meritoriske gjerninger, men ikke i seg selv: "das meritum sey nichts denn gratia Dej."[2365] Eck kritiserer da også talen om rettferdiggjørelse ved troen alene. Han har tre argument. For det ene mener han at slik tale er anstøtelig og fremmer råskap, ondskap og frekkhet. For det andre hevder han at ingen av kirkens gamle lærere har talt slik. Men for det tredje sa han "das der Glaub nicht allein gerecht mache, Sondern die liebe, vnd mer die Liebe denn der Glaube"[2366]. Melanchthon forsvarer den formen CA har med tre argument. For det ene er det i den formen Paulus taler. For det andre ville det å bytte ut troen med for eksempel kjærligheten være å vise til menneskene og ikke til Guds nåde. Og for det tredje er det forståelig og klart, for enhver kristen føler troen. Eck tar til motmæle. Sola fide er verken paulinsk eller bibelsk. Kjærligheten er Guds nåde, ikke vårt verk. Og CA's formuleringer er ikke mer forståelige

---

die neue Art zu sprechen sogar eine Vertiefung der Konkupiszenzlehre anbot?" spør med god grunn Breuning / Hägglund 1980, 97.

[2357] "nec proprie nec vere aut formaliter est peccatum, nisi voluntas huic vitiosae inclinationi obedieret, ut regnet in mortali corpora", Eck i en betenkning om CA, i G. Müller: "Johann Eck und die Confessio Augustana", i "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", bd. 38, 1958, 225, her sitert etter Pfnür 1970, 254 n. 259.

[2358] Apol. 2.43; CR 21, 379 (Loci 1535)

[2359] Sml. "[…] voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati." (ST II, I q 71 a 5 co); "Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est; sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto." (ST II, I q 74 a 1 co). – Når Pfnür 1970, 189.255, viser til at partene i Worms 1541 var enige i oppfatningen av begjæret, er det grunn til å peke på at det også var enighet om å tale om fordervelsen av menneskenaturen (humanae naturae depravatio), som står Guds lov imot, som synd, i samsvar med Paulus' språkbruk, CR 4, 33.

[2360] Sml. Breuning / Hägglund 1980, 81ff.

[2361] Pfnür 2006, 113f

[2362] "quod remissio peccatorum sit per gratiam gratum faciens et fidem formaliter et per verbum et sacramenta instrumentaliter." Libell, 214,7 - 215,2; sml. Pfnür 1970, 259.

[2363] Sml. Förstemann II, 224-227; Pfnür 1970, 256-259.

[2364] Ibid. 224

[2365] Ibid. 224

[2366] Ibid. 225

enn den andre parts. Eck stiller ultimatum: "Das Sola konne auch keyn eynickeit machen."[2367] Men mens Eck hevdet at en for å få syndenes forlatelse, måtte ha Guds nåde, troen og kjærligheten, hevdet Melanchthon at en fikk syndenes forlatelse når hjertet var forskrekket og så grep troen og Guds kjærlighet, en trøst en også kunne føle.[2368]

Spalatins beretning levner liten tvil om at partene stod langt fra hverandre.[2369] Også Spalatin refererer konvergensformelen, og en får her det inntrykk at den legges fram som et forslag fra Eck.[2370] Pfnür hevder at de lutherske gav avkall på uttrykket "sola fide", men poengterer at det saklig sett ikke betød noe tilbaketog.[2371] Eugène Honée, utgiveren av Vehus-aktene, peker på at verken Spalatins beretning eller de lutherskes "Erclerung" om resultatet av forhandlingene[2372] bekrefter at de lutherske var villige til å stryke ordet "sola"[2373]. Derimot viser den lutherske protokollen at de gikk med på andre del av vilkåret (konvergensformelen), som her lyder slik:

> "Erklerung des 4. 5. und 6. artikels.
> Bekennen wir, das vergebung der sunde geschee durch gnad, dadurch wir ein Gnedigen Gott haben, vnd durch glauben geschee in vnns, vnd durch Gottes wort vnd sacrament, als durch Instrument."[2374]

Selv om Cochlaeus senere mente at den nevnte konvergensformelen ble foreslått av Melanchthon[2375], tyder den lutherske Responsio av 04. september 1530 på at forslaget kom fra den annen part. De lutherske godtok en formel uten ordet "sola" ettersom poenget med "sola" verken var å utelukke nåden, ordet eller sakramentene fra rettferdiggjørelsen, men gjerningene.[2376] Og ifølge Responsio skal motparten ha innrømmet at syndsforlatelsen gis ved troen, "og verken på grunn av forutgående eller på grunn av etterfølgende fortjenester"[2377]. Når Responsio nevner den folkepedagogiske, men ikke den dogmatiske

---

[2367] Ibid. 226

[2368] Sml. Luthers Bekenntnis, 1528: "Denn das ist vnser trotz / so wir solchs [G]eists zeugnis ynn vnserm hertzen fulen / das Gott wil vnser Vater sein / sunde vergeben / und ewiges leben geschenckt haben." MLS 4, 251,19-21 – Se også 1.1.3.

[2369] Da synden er hat mot Gud ("ein verhassung Gottes"), må den bli forlatt gjennom kjærligheten, hevdet Eck. Troen i seg selv er ikke rettferdighet, men en forutsetning for rettferdiggjørelsen: "Fides sey pra(e)suppositum Iustificationis vnd nicht Iustitia." Förstemann II, 227. Brenz hevdet at Ambrosius [sml. Ambrosiaster-sitat i CA 6 (MSL 17, 195)] og Hilarius på grunnlag av Paulus talte om sola fide for å utelukke merita, mens Eck holdt på at det var for å utelukke at en ble rettferdiggjort ved seremoniallovens gjerninger. Diskusjonen synes å ha vært ganske opphetet. Spalatin refererer innlegg fra de fleste av teologene, og avslutter med følgende: "C o c l e u s hat vil dreyn geredt, Aber wenig zur sachen dienstlich." Förstemann II, 227.

[2370] "Doctor E c k sagt, sie beken(n)ten, das die vergebung der sunden sey per gratiam gratum facientem et fidem formaliter, et per verbum et sacramenta instrumentaliter. Man soll den artickel also stellen." (Förstemann II, 227)

[2371] Pfnür 1970, 259.261

[2372] Förstemann II, 230-233 (nr. 145)

[2373] Libell, 214 n. 57. Ifølge Vehus' var kompromissets første forutsetning "Quod verbum "sola", ibi "sola fide" etc., videlicet sola fide iustificemur, obmittatur". Libell, 214,5-7

[2374] Förstemann II, 231. Sml. fotnote hos Förstemann: Spalatin hadde opprinnelig skrevet: "Im Vierdten artickel Beken(n)en" osv. og "Im funfften, Sechsten vnd Sibenden artickel ist man gleich." Melanchthon endret teksten.

[2375] Sml. Libell 215 note 58; Pfnür 2006, 113.

[2376] "Et uolebant addi, quod per gratiam gratum facientem et fidem formaliter contingat remissio peccatorum, et per verbum et sacramenta instrumentaliter. Et haec uerba Lutherani receperunt, quod per uocabulum, SOLA non excludunt gratiam aut uerbum aut sacramenta, sed opera." Schirrmacher 254; sml. Pfnür 1970, 260f.

[2377] "non propter merita praecedentia, neque sequentia", ibid. Sml. Cruciger i Propositiones, H v[v]: "Eccius in conuentu Augustano concedebat, fide iustificari homines, tanquam principali causa, operibus tanquam minus principali causa."

argumentasjonen mot "sola fide", er det vanskelig å unngå å konkludere med at resultatet bygde på skinnenighet.[2378] Er ikke Melanchthons brev til Luther 22. august tilstrekkelig bevis på det, når han mener at Eck ikke forstår hva "av nåde" er?[2379] Melanchthon gikk med på en tvetydig formel, noe Luther mislikte[2380] (sml. 2.5.5.). Forliksprosjektet har presset bekjennelsesprosjektet.

I avsnittet "Quod remissionem peccatorum sola fide in Christum consequamur" ("At vi får syndenes forlatelse alene ved troen på Kristus") i Apologien[2381] anklager Melanchthon motstanderne for å ødelegge evangeliet.[2382] I skolastikkens spor taler de om fides formata og mener at troen rettferdiggjør på grunn av kjærligheten. "Dersom troen mottar syndenes forlatelse på grunn av kjærligheten, vil syndenes forlatelse alltid være usikker, for vi elsker aldri så mye som vi skal, ja, vi elsker ikke i det hele tatt dersom ikke hjertene er visse på at syndenes forlatelse er gitt oss."[2383] Men ved troen blir skrekken over synden og den evige død overvunnet, og ved troen alene (sola fide) får vi syndenes forlatelse og Den Hellige Ånd, og da er det troen alene som rettferdiggjør. Og troen er "nettopp den rettferdigheten som vi blir regnet rettferdige overfor Gud ved"[2384]. Pfnür mener at enigheten fra utvalgsforhandlingene er nedfelt i Apol. 4,116:

> "Og fordi alene denne tro tar imot syndenes forlatelse, gjør at vi blir tatt imot av Gud, og bringer Den Hellige Ånd, kunne rettere den [dvs. troen] kalles nåden som gjør velbehagelig, enn den etterfølgende virkningen, nemlig kjærligheten."[2385]

Men det er ingen konstatering av varig enighet. Det er en presisering av hva Melanchthon og den lutherske side legger i konvergensformelen. Og Pfnür erkjenner selv: "Während MELANCHTHON gratia gratum faciens und Glaube identifizierte, setzt ECK diese mit der eingegossenen göttlichen Liebe gleich."[2386] Det er derfor drøyt å si at "eine sachlich fundierte Einigung in der Rechtfertigungslehre erzielt wurde"[2387].

3) I fjortenmannsutvalget hadde lutheranerne ingen vanskelighet med å imøtekomme motpartens ønske om å si at Kristi legeme og blod realiter eller substantialiter er til stede i nattverden, eller på tysk: wesentlich.[2388] I Apologien følger Melanchthon opp dette:

> "Den tiende artikkelen er godtatt. Der bekjenner vi at vi mener at Kristi legeme og blod i sannhet og etter sitt vesen er til stede i Herrens nattverd, og at det i sannhet blir rakt fram sammen med de ting som vi ser, brødet og vinen, til dem som tar imot

---

[2378] Se til dette Libell 215 note 58.
[2379] MBW 1036.2
[2380] Sml. MBW 1047.2.
[2381] Apol. 4.75-121
[2382] Apol. 4.120f
[2383] "Si fides accipit remissionem peccatorum propter dilectionem, semper erit incerta remissio peccatorum, quia nunquam diligimus tantum, quantum debemus; imo non diligimus, nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum." BS 183,5-11 (Apol. 4.110)
[2384] "ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur" BS, 178,36f (Apol. 4.86)
[2385] "Et quia sola haec fides accipit remissionem peccatorem, et reddit nos acceptos Deo, et affert [S]piritum sanctum : rectius vocari gratia gratum faciens poterat, quam effectus sequens, videlicet dilectio." BS, 183,50-55
[2386] Pfnür 1970, 262
[2387] Müller / Pfnür 1980, 129
[2388] Sml. Förstemann II, 228.231.

sakramentet. Denne læren forsvarer vi bestemt etter å ha undersøkt og drøftet saken omhyggelig."[2389]

Dette omtaler han som en lære godtatt i hele kirken (recepta in tota ecclesia sententia).[2390] Og den svarer til det lutherske kompromissforslaget i Marburg i 1529, som senere fikk sin tilslutning i Württemberg-konkordien i 1534 og Wittenberg-konkordien i 1536. Som jeg ovenfor har pekt på, ligger den tyske versjonen av CA 10 på et høgre presisjonsnivå enn den latinske og knytter Kristi legeme og blod til elementene. Her kan det synes som kompromissviljen har vært størst fra romersk-katolsk side idet Confutatios krav om bekjennelse til konkomitanslæren og transsubstantiasjonslæren ikke ble fulgt opp, men det første kravet kom opp i samband med diskusjonen om CA 22.

4) Når det gjelder synet på gode gjerninger, peker Pfnür på at Apologien godtar tanken om gradert lønn.[2391] Dette er imidlertid ikke nytt, men hører med til "det som vi alltid har vitnet om"[2392], og det blir belagt bl. a. med 1Kor. 3,8. Det innebærer at de som alt er rettferdiggjorte ved troen alene, fortjener ved gode gjerninger ulike legemlige og åndelige belønninger. Dette står Melanchthon sammen med Luther om[2393], og Apologien gjør front mot motstanderne, som "overfører saken fra andre belønninger til rettferdiggjørelsen"[2394]. Ved spørsmålet om fortjeneste er vi ved et vannskille i læren om rettferdiggjørelsen. Da fjortenmannsutvalget behandlet CA 20, kom kontroversen rundt art. 4-6 opp igjen, og det var ikke mulig å bli enige om den troendes gode gjerninger er "verdiennstlich, auch ob unnd wie man in dieselben hoffen soll"[2395].

5) Pfnür viser til at Apologien kan bruke begrepet sakrament i samband med boten og ordinasjonen. Det dreier seg imidlertid om henholdsvis "absolusjonen, som er botens sakrament"[2396], og "ordo" forstått om ministerium verbi til forskjell fra messeofferideologiens sakrifisielle tolkning av presteembetet. Som dåpen og nattverden har også absolusjonen Guds bud og løfte om nåde for seg, og ordets embete har også Guds bud og herlige løfter.[2397] Melanchthon svarer her på oppfordringen i Confutatio om å applisere sakramentteologien på "kirkens sju sakramenter"[2398]. I "Adversus anabaptistas iudicium" (1528) hadde han hevdet at ettersom et sakrament er et guddommelig innstiftet tegn på den Guds nåde som er lovt, kan en i og for seg med rette og til nytte (recte et utiliter) regne med flere sakramenter

---

[2389] "Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur nos sentire, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt. Hanc sententiam constanter defendimus re diligenter inquisita et agitata." BS, 247,45 – 248,6 (Apol. 10.1)

[2390] BS, 248,42-44.(Apol. 10.4)

[2391] Sml. BS, 227,29f; 229,21 – 230,9 (Apol. 4.355 og 366-369).

[2392] "quod saepe testati sumus", BS, 229,21f.

[2393] Sml. Pfnür 1970, 207. Kanskje går Luther lengre enn Melanchthon i å regne med timelig velsignelse for vantro mennesker? Modalsli 1963, 90, sier: "So energisch Luther gegen den Gedanken der verdienstlichen Werke in bezug auf den locus iustificationis kämpft, ebenso bestimmt behauptet er den Lohn der guten Werke extra locum iustificationis. Es ist seine Anschauung, daß der Herr in seiner großen Sorge um die Menschen jede dem Menschen erwiesene Wohltat im Gedächtnis behält und den Wohltätern ihren Lohn verheißt, gleichgültig ob die Werke durch Gläubige oder Ungläubige getan werden. Die Belohnung kann sowohl zeitlich wie ewig sein. Weil aber allein der Glaube die Seligkeit erlangt, werden die Ungläubigen nur mit zeitlichem Lohn gesegnet."

[2394] "transferunt rem a reliquis praemiis ad iustificationem", BS, 229,39f

[2395] Libell, 219,10f; sml. Pfnür 1970, 266.

[2396] "absolutio, quae est sacramentum poenitentiae" BS, 292,25-27 (Apol. 13.4)

[2397] Apol. 13. 4 og 11

[2398] "septem sacramentis ecclesiae", CCA, 111,11

enn dåpen og nattverden.[2399] Og mens Schwab. 8 avgrenser sakramentene til disse to[2400], gir CA gjennom plasseringen av art. 11-12 mellom to artikler om dåpen og nattverden og art. 13 om hensikten med sakramentene, inntrykk av at skriftemål og bot regnes med til sakramentene. De to artiklene framhever absolusjonen. Og det er nettopp absolusjonen som i Apol. 13.4 kalles botssakramentet. Dermed imøtekommer Melanchthon ønsket om å definere botssakramentet som sakrament, men viktigere er at den innholdsmessige avgrensningen av sakramentet til absolusjonen er bestemt av evangelisk teologi. Bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet løper for så vidt sammen. På tilsvarende måte er det når han definerer "ordo" som ordets tjeneste og kan gå med på å kalle handpåleggingen (impositio manuum) et sakrament.

6) Pfnür har et poeng med å vise til at Melanchthon skriver: "Og absolusjonen kan i egentlig forstand kalles botens sakrament, som de mer dannede skolastiske teologer også sier."[2401] For det er ikke akkurat Duns Scotus[2402] en ville vente at Melanchthon kalte "mer dannet".[2403] I Apologien er det også flere utsagn som er kritiske til Scotus, og de fleste gjelder hans botslære.[2404] Ikke desto mindre hadde Scotus, den såkalte "doctor subtilis", og hans etterfølgere lært at det som gjorde boten til sakrament, "was not the penance of the sinner, whether understood as his penitent sense of contrition or as his penitential acts of confession and satisfaction, but the divine absolution pronounced by the priest"[2405].

7) Ifølge Luthers lære, som kommer til uttrykk i Marburg-artiklene (Marb. 11), kan skriftemål skje hos ens prest eller neste. I Apologien synes Melanchthon å forutsette at det skjer hos presten.[2406] Men Melanchthon har nettopp for øye bekjennelsen for prestene (confessio sacerdotibus facienda), som han i CA 25 har slått fast at tilhører menneskelig rett (ius humanum), men er beholdt i de lutherske menighetene.

8) Når det gjelder tredelingen av boten, synes lutheranerne i fjortenmannsutvalget å ha gått lengre enn Melanchthon gjør i Apologien. Der gikk de med på å beskrive boten som contritio, confessio og satisfactio. Men de presiserte hva de mente med det. Som i CA ble contritio beskrevet som skrekk som oppstår i samvittigheten ved syndserkjennelsen. Confessio må ikke isoleres fra absolusjonen og troen. Satisfactio er verdige frukter av boten. Partene var enige om at syndens skyld ikke tas bort på grunn av disse frukter. Men de var ikke enige om satisfactiones er nødvendige for at syndens straff (pena, poena) skal tas bort (utrum necessarie sint satisfactiones ad remissionem peccati quoad penam).[2407] I Apologien følger Melanchthon mønstret fra CA 12 og taler primært om angeren og troen (contritio et fides) og dertil om frukter som er boten verdige.[2408] Og spørsmålet om de såkalte fyllestgjørelsene er nødvendige forat straffen skal bli tatt bort, besvarer Apologien negativt.[2409] Motstanderne "forestiller seg at fyllestgjørelser tjener til å frikjøpe fra straff,

[2399] MWA 1, 274f
[2400] Sml. første trykk-utg.: "eusserliche zeichen, die man Sakrament nennet" (WA 30 III, 180).
[2401] "Et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam scholastici theologi eruditiores loquuntur." BS, 259,17-20 (Apol. 12.41)
[2402] BS, 259 n. 1 viser til hans In sent. 4 d. 16 q. 1 § 7.
[2403] Sml. Meijering 1983, 104.
[2404] Sml. Apol. 4.105; 12.68; 12.143; sml. 12.148.
[2405] Pelikan, Tradition 4, 129
[2406] Sml. Apol. 12.104 og 109.
[2407] Libell, 216-218
[2408] Apol. 12.28 og 45
[2409] Apol. 12.118ff

enten skjærsildsstraffer eller andre straffer"[2410]. Skolastisk teologi har ikke skjønt at "fyllestgjørelsene" egentlig bare var en samfunnsmessig sak (res prorsus politica), innført for disiplinens skyld.[2411] Den lange art. 12 i Apologien (som nest etter art. 4 er den lengste) er en utførlig forklaring av det reformatoriske synet på boten med avgrensning mot det skolastiske.

9) Pfnür mener å se en tilnærming "in der Aussage, daß auch unwürdige Amtsträger "die Person Christi repräsentieren wegen der Berufung der Kirche" und bei der Darreichung der Sakramente "an Christi Statt" (Christi vice et loco) handeln"[2412]. I virkeligheten øker Apologien heller avstanden til motparten. For CA 8 bruker Jesu ord om de skriftlærde og fariseerne som sitter på Mose stol (Matt. 23, 2f), og Wessel Gansfort lar oss forstå at det har vært vanlig at biskoper og abbeder har begrunnet sitt lydighetskrav med dette ordet.[2413] Den antidonatistiske markeringen i CA 8 er tilsynelatende reservasjonsløs. Ikke så i Apologien. "Ugudelige lærere skal en forlate, for de handler nå ikke på Kristi vegner, men er antikrister."[2414] Og Melanchthon tenker da på vranglærere.[2415]

10) Apologien behandler Jakobs brev som kanonisk skrift.[2416] Melanchthon finner ingen motsetning mellom Paulus og Jakob. Jakob skiller mellom død og levende tro. Den levende troen er "en guddommelig kraft, som vi blir levendegjort ved, og som vi seirer over djevelen og døden ved"[2417]. Jak. 2,14ff dreier seg om hvordan en rettferdig er etter rettferdiggjørelsen og gjenfødelsen.[2418]. Luther hadde som kjent stilt seg reservert til full anerkjennelse av Jakobs brev. Likevel tolket også Luther teksten på tilsvarende måte, noe som framgår av en nedtegnelse fra 1530, som ikke rokker ved brevets kanoniske stilling.[2419]

- Etter Confutatio og riksdagsresessen lar ikke Melanchthons idé om læremessig overensstemmelse mellom de to partene seg opprettholde. Og den sentrale kontroversen går om rettferdiggjørelseslæren.[2420] Hvor radikal den lutherske læren om den tilregnede rettferdighet var, og hvor flytende grensen mellom evangelisk og semipelagiansk tankegang kunne synes å være, får vi et inntrykk av gjennom et brev til Brenz 12. mai 1531, der Melanchthon drøfter rettferdiggjørelseslæren.[2421] Av diplomatiske grunner, for at ikke meningen skal bli forvrengt (!), har han ikke funnet å kunne uttrykke seg så tydelig i Apologien som overfor Brenz.[2422] Via en teserekke om at en blir rettferdiggjort ved troen,

---

[2410] "fingunt satisfactiones prodesse ad redimendas poenas seu purgatorii seu alias" BS, 276,21-23 (Apol. 12.118)
[2411] Apol. 12.120f
[2412] Pfnür 2006, 119; sml. Apol. 7.28 og 47.
[2413] Miller/Scudder II, 161, sml. 167. Gansfort poengterer at å sitte på Mose stol er å lære det samme som Moses gjorde. Det er m. a. o. ikke tale om blind lydighet mot prelater; tilhørerne skal være kritiske i samsvar med 1Tess. 5,21. Sml. ibid., 162f.168.
[2414] "Impii doctores deserendi sunt, quia hi iam non funguntur persona Christi, sed sunt antichristi." BS, 246,48-50 (Apol. 7.48)
[2415] Sml. henvisningene til Matt. 7,15 og Gal. 1,9.
[2416] Apol. 4.244-253; 12.109
[2417] "divina potentia, qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus." BS, 209,16f (Apol. 4.250)
[2418] "Nec describit hic modum iustificationis, sed describit, quales sint iusti, postquam iam sunt iustificati et renati." BS, 209,29-32 (Apol. 4.251)
[2419] WA 30 II, 664f (De loco Iustificationis)
[2420] Til Brenz skriver Melanchthon vel utpå ettervinteren 1531: "Ego retexo Apologiam, et edetur longe auctior et melius munita. Nam hic locus, quare doceamus fide, non dilectione iustificari hominess, copiose tractatur, quod propter propiciatorem Christum necesse sit sentire, quod fide iustificemur et quod illa iustificatio dilectionis sit iustificatio legis, non evangelii." MBW 1132,5-9
[2421] MBW 1151
[2422] "Ego conatus sum eam in Apologia explicare, sed ibi propter adversariorum calumnias non sic loqui licet, ut nunc tecum loquor, etsi re ipsa idem dico." MBW 1151,32-34

ikke ved kjærligheten,[2423] kom Melanchthon fram til rettferdiggjørelsesartikkelen i septemberutgaven (oktavutgaven) av Apologien.[2424]

Den skjerpede fronten mot papistene går også hand i hand med en nedbygging av fronten mot "sakramentererne". Melanchthon argumenterer for å overbevise og gjendrive papistenes lære om bot og rettferdiggjørelse, men viser tålmodighet, overser motsetninger og søker å dempe konfliktnivået i forhold til "sakramentererne". Overfor Bucer gir han uttrykk for at Apologien nok vil kjennes som et hardt angrep på de romerske. Samtidig understreker han at han håper på og ber Gud om en virkelig konkordie mellom de lutherske og strassburgerne. Han beklager den heftige striden mellom Luther og Zwingli og sier at han aldri har likt den. Den bør bilegges gjennom rådslagning. Melanchthon har ikke gått særskilt inn på denne striden i Apologien, men tenker at Gud engang vil gi kirken fred også i denne sak.[2425] Brevet gir inntrykk av en bestemt vilje til avgrensning mot de romerske og likeså av uvilje mot avgrensning overfor strassburgerne, ja, selv overfor Zwingli. Melanchthons innstilling er motsatt av den han gav uttrykk for etter riksdagen i Speyer i 1529.

Ettersom utvalgsforhandlingene i Augsburg hadde strandet, kan Apologien, som legger til grunn at Confutatio viser motpartens offisielle posisjon, oppfattes som innlegg i en omkamp. Selvsagt har Melanchthon in mente den partielle enigheten en oppnådde i forhandlingene, og det ligger i sakens natur at han ønsker fortsatt dialog med modererende krefter på den andre side, men jeg mener at Apologien representerer en distansering og en grensesetting i forhold til den romersk-katolske motpart, som viser at Melanchthon nå klart prioriterer bekjennelsesprosjektet foran forliksprosjektet i forholdet til de romersk-katolske. Fronten mot "høgre" er skjerpet.[2426] Det skal ikke være noen tvil: Forlik forutsetter felles bekjennelse.

3.6.3. Grensesetting og adiafora

Bekjennelsen som grense for kompromiss

Hvor irenisk enn Melanchthon er, og hvor gjerne han vil unngå tilspissede situasjoner, konflikt og militær konfrontasjon, kjenner han seg bundet av troskap mot evangeliet når han blir stilt på valg. Som Luther[2427] ser også Melanchthon på det å

[2423] "Disputatio quare fide iustificemur non dilectione", Propositiones, A iiij^{r} – A vj^{v} / CR 12, 446-449

[2424] Sml. Peters i ISCA, 120.

[2425] "De nostris negociis nihil habeo quod scribam, nisi quod sperem aliquando inter nos veram et solidam concordiam coituram esse; idque ut fiat, [D]eum oro. Certe, quantum ipse possum, ad hoc annitar. Nunquam enim placuit mihi haec violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum et Cinglium. Melius illi toti causae consultum fuerit, si sinamus paulatim consilescere has tragicas contentiones. Apologia mea edita est, in qua locos de iustificatione, de poenitencia et quosdam alios videor mihi ita tractasse, ut adversarii praegravari se intellecturi sint. Περι ευχαριστιας pauca dixi, profecto non ut exulcerem hoc negocium, quod utrinque malo consilescere, quia non volunt ηγουνεμοι nostri convenire. Sed dabit [D]eus aliquando et in hac re ecclesiae suae pacem." MBW 1154.2-3 (mai 1531)

[2426] Så også Christian Peters: Apologien "ist das Dokument, das – und dies wie kein zweites – das Scheitern der Augsburger Ausgleichsbemühungen nicht nur festgehalten, sondern auch festgeschrieben hat." (Peters 2000, 169)

[2427] Se n. 1226.

forherde seg mot den erkjente sannhet som synd som ikke kan tilgis.[2428] Når han oppfatter den evangelisk-lutherske læren som uttrykk for erkjennelse av sannheten, gir det grenser som ikke kan overskrides. Måtte Moses følge Guds befaling selv om Egypt ble ødelagt, hvor mye mer må ikke nå evangeliet forkynnes, det som er for alle folk og gjelder Kristi ære og evig liv?

> "Dweyl nu der handel so wichtig und die ehr Christi belanget und viel grosser ist denn Moises sach, mussen wirs auch [G]ott bevehlen, es khomen ergernus, krieg oder anders."[2429]

Melanchthon kjemper nok med å definere kompromissgrenser, men overfor det som tydelig faller utenfor grensene, er han kompromissløs. I forhold til de romersk-katolske trekker han kompromissgrensen som en sirkel rundt læren om trosrettferdigheten:

> "So wissen wir in der warheit, das aller streyt ob disem eynigen artikel ist, das wir leren, das wir durch glawben an Christum, nit durch unser eygne werk und verdienst, vergebung der sunden erlangen und das man sich gewißlich des trosten soll und darauff verlassen, das wir umb Christus willen, nit durch unser verdienst, gnad erlangen."[2430]

Melanchthons forliksprosjekt i forhold til de romersk-katolske hadde strandet i Augsburg i 1530. Luther hadde fått rett i at forlik med papistene var umulig. Fred i kirken eller kirkelig samfunn krever enighet om det fundamentale (1Kor. 3), om evangeliets lære og sakramentforvaltningen (CA 7). Når en ikke kom fram til denne enigheten i Augsburg, måtte læren og reformene forsvares. Etter riksdagen i 1530 skjer det et markant skifte i lutheranernes kirkepolitikk, og Melanchthon identifiserer seg med dette. Han skriver:

[2428] Se MWA 1, 383: "Nam Christus negat blasphemos sanari, qui contra conscientiam oppugnant veritatem, defendunt manifestam ειδωλομανιαν et piorum cruore se resperserunt." ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptis", 1539); sml. CR 6, 162.164 / Weinacht, 31,11ff; 35,9f (MBW 4277) (fortale til 2. bind av Luthers opera latina, 1546); 11, 967 (tale om kurfyrst Friedrich, 1551); 16, 480 ("Quaestiones aliquot ethicae", 1552).

[2429] MBW 1070,158-160 (betenkning 07./08. sept. 1530 for kurfyrst Johann); sml. 1067,165f: "quia haec doctrina ad Christi gloriam pertinet, non curandum est, si veniant seditiones, scandala." – I minnetalen over Melanchthon i Tübingen 15. mai 1560 sier Jakob Heerbrand om han: "Nec deerat acumen ingenii, non eruditio, ut facile potuerit conciliationes dogmatum fucatas instituere, flexiloqua, ambigua, et quae in utramque partem detorqueri possent, vocabula excogitare. Sed fuit constans, nec suis commodis attemperare religionem, nec doctrinae genus, quod noverat cum sacra scriptura consentire, mutare, aut colludendo cum Adversariis, prodere voluit." CR 10, 304

[2430] MBW 1070,151-156

”Jeg har helt latt den saktmodigheten fare, som jeg tidligere viste motstanderne. For etterat de ikke ville gjøre seg nytte av meg som fredsstifter, men heller vil ha meg som fiende, vil jeg gjøre hva saken krever, jeg vil trofast forsvare vår sak.”[2431]

I en betenkning fra 1531 står Melanchthon sammen med Jonas om å sette kompromissgrenser.[2432] En skal ikke stride om unødvendige ting, forårsake splittelse i utrengsmål og pådra seg unødig forfølgelse, men såvidt mulig holde fred med alle. Det vil si at en bare må ta striden og den lidelsen som måtte følge, når det står om nødvendige ting, som Gud har gitt befaling om. Jonas og Melanchthon skiller således mellom p. d. e. s. adiafora, som å avstå fra å ete kjøtt, og p. d. a. s. læren om at en får syndenes forlatelse ved troen på Kristus uten gjerninger, at en ikke fortjener dette ved menneskelige tradisjoner, at messen ikke er en gjerning som fortjener dette for andre, døde eller levende, at en ikke skal påkalle helgenene og stole på at de har fortjent noe.[2433] Denne læren må en bekjenne og om nødvendig lide for.[2434]

Mange oppfattet Melanchthon som vaklende og ettergivende. Selv forsvarer han seg mot dette inntrykket, som vi kan se av hans brev til den franske diplomaten Guillaume du Bellay 28. august 1535. I slutten av juni hadde kong Frans 1. sendt Melanchthon innbydelse til en religionssamtale i Frankrike.[2435] I permisjonssøknaden til kurfyrst Johann Friedrich[2436] tar Melanchthon utgangspunkt i underretninger om forfølgelse i Frankrike ”vonwegen der religion” og at Guillaume du Bellay ”neben etlichen andern” har tilskyndet kongen ”zur lindigkeit”, og han mener at det er viktig å innfri forventningene om å komme på besøk for å støtte opp under den ”linderung” som brødrene du Bellay (rådsherren og biskopen av Paris, kardinal Jean du Bellay) hadde utvirket. Han betoner også ønsket om å utbre kjennskap til den evangelisk-lutherske læren og til forskjellen mellom lutheranere og anabaptister.[2437] Kurfyrsten satte seg imidlertid sterkt imot at Melanchthon skulle reise til Frankrike (selv om han holdt åpent for at Melanchthon kunne reise på eget ansvar). Det passet

---

[2431] ”Ego plane abieci πραυτητα, qua erga adversarios antea usus sum. Postquam enim me pacificatore uti noluerunt et hostem esse malunt, faciam, quod res postulat: causam nostram fideliter defendam.” MBW 1143,7-10 (08. april 1531 til Brenz); sml. 1145.3; 1158.3.

[2432] MBW 1209. Jonas er her forfatteren, og skriver også i entall: ”Diß hab ich euch zu kurtzem underricht gestellet,” (l. 72f; sml. 80f).

[2433] Fleksibiliteten når det gjelder tradisjonen, kan minne om tidligskolastisk syn på urkristendommens forhold til mosaiske skikker, således hos Hugo av St. Victor, sml. Funkenstein 1986, 225 n. 12: ”Hugh argues for the wisdom of an ”intermediate time” of overlapping systems of law.”

[2434] Betenkningen skjelner imidlertid mellom læren og det å dele ut nattverden under begge skikkelser, at prester gifter seg og at en forlater klostrene. ”Wiewol nu dise zum theil aus den vorigen volgen, dennoch ist ein unterscheidt darzwischen.” (MBW 1209,57f) Forskjellen blir imidlertid ikke forklart når det gjelder nattverdutdelingen, bare når det gjelder presteekteskap og oppløsning av klostrene. Adressaten, som er ridder, har personlig ikke noe ansvar for om prestene gifter seg og klosterfolk flytter ut. Han trenger verken å forsvare eller å forby det, men kan trygt overlate det til den enkeltes samvittighet. ”Den es sol niemand widder sein eigen gewissen handeln.” (MBW 1209,65f) Han skal altså la kristen frihet råde.

[2435] MBW 1579. Se om dette Seidel 1970, kap. 7: ”Die Einladung Melanchthons nach Paris”.

[2436] MBW 1603

[2437] ”Denn ia wahr ist, das man diesen groswichtigen handel der religion den großen potentaten und frembden nation so viel moglich einbilden [= faßbar machen (MLS 6, 49)] muß, das sie doch anfahen, diese lere zu horen, und nicht zu gleich vordammen anabaptisten und uns, wie uns den unsere feind alle gleich halten und den frembden nation furmalen.” MBW 1603,27-32

ikke med hans egne planer om å normalisere forholdet til huset Habsburg. Dessuten oppfattet kurfyrsten Melanchthon som vankelmodig og ubestandig, altså som lite egnet til å fronte den lutherske reformasjon i en presset situasjon.[2438]

Åpenhjertig og analytisk skriver Melanchthon til Guillaume du Bellay om at kurfyrsten hadde nektet han samtykke til å reise til Frankrike.[2439] Han tror ikke at den habsburgvennlige politikken var den viktigste grunnen til avslaget. Johann Friedrich hadde nemlig reagert skarpt på en eneste ting i betenkningen Melanchthon hadde sendt til Frankrike, nemlig at om paven opphevet forbudet mot nattverdutdeling under begge skikkelser, kunne han bestemme at den ene part ikke skulle fordømme den andre.[2440] Dette mente kurfyrsten var et alvorlig feiltrinn. Melanchthon akter ikke særlig på dette.[2441] En kortutgave på tysk av Melanchthons betenkning hadde versert, og ukyndige mennesker hadde fått inntrykk av at han var begynt å ære den kirkelige myndighet slik at han forrådte reformasjonen. Påvirket av slike klager hadde kurfyrsten svart Melanchthon krenkende, og denne hadde bestemt seg for å unngå anklagen om å stå i vegen for sin fyrstes interesser og dermed å utsette reisen. Melanchthon tolker motstanden mot seg som urimelige og ulærde menneskers forveksling av hans humanistisk fargede forliksprosjekt med vankelmodighet og feighet.[2442] Det Melanchthon tilstreber, er at læren skal bli rett lært og tydelig forklart (pie et dilucide explicari), og han har ment at begge parter må moderere seg forat enigheten (concordia) skal bli gjenopprettet i kirken.[2443] Historisk er det en kjent sak at i politiske konflikter kaster sinte mennesker seg over slike som opptrer moderat. Melanchthon oppfordrer brødrene du Bellay til å påvirke den annen part til moderasjon og ikke minst kongen til å avholde seg fra grusomheter mot protestantene.

Melanchthon skriver også til kong Frans, og det med diplomatisk varsomhet. Han lykkønsker Hans kongelige majestet (regia maiestas tua)[2444] med initiativ til

---

[2438] MBW 1605 (kurfyrsten 19. aug. 1535 til Brück) og 1610 (kurfyrsten 24. aug. 1535 til Melanchthon) - Den franske konkordiepolitikken må forstås ut fra en politisk betinget trang til å forlike pavedømme og protestantisme og også å samle antihabsburgske stender i Tyskland, de være seg romersk-katolske eller protestantiske.

[2439] MBW 1611 (28. aug. 1535). - Seidel 1970, 164, mener brevet til du Bellay (ved det franske hoffet) altfor åpenhjertig blottlegger politiske hemmeligheter, viser Melanchthons "Arglosigkeit" i verdslige saker "und macht die Bedenken der kursächsischen Regierung gegen ihn verständlich". - I kurfyrstens brev 18. august til den franske kongen (CR 2, 905-907) er avslaget begrunnet i noe svevende vendinger og mest konkret i at Melanchthon for tida vanskelig kan være borte fra universitetsundervisningen.

[2440] Sml. MBW 1467.12 ((Ursprüngliche Fassung). Den samme holdningen hadde Melanchthon inntatt I visitasartiklene i 1527: "[-] doceant, quod sicut Christus instituit, ut utraque specie utantur, itaque sumendam utramque speciem. Cyprianus ait, quod nec minimum discedendum sit a Christi mandato et praescripto, Sed tamen si adhuc aliqui infirmi essent, nec satis eruditi, hi sinendi sunt suae conscientiae, ut altera specie tantum utantur. Et hic docendi sunt homines, ne alter alterum iudicet." CR 26, 19

[2441] "Nec profecto me illa ineruditorum iudicia movent, et sepe iam in similibus actionibus de pace plagas accepi. Sed quia ipsi me largiorem aut timidiorem existimant, cavendum putant, ne, siquid ego condonavero, praegraventur praeiudiciis." MBW 1611,22-26

[2442] "Nec pugnant mecum eruditi, sed tantum indocti mihi succensent." MBW 1611,39f. – Sml. Melanchthons klage over motstanden mot hans moderasjonslinje og kurfyrstens avslag i brev 31. august til Camerarius (MBW 1616.2-3) og ved månedsskiftet august/september til Jonas (MBW 1619).

[2443] MBW 1611,37-39

[2444] Til sammenlikning titulerer kurfyrst Johann Friedrich franskekongen som Vestra Regia Serenitas, CR 2, 905.

reform og prøver å holde han fast på et fredelig program for reform av kirkelæren, til ære for Kristus, anseelse for kirkens orden og ro i samfunnet. De romersk-katolske og protestantene omtales som to partier som begge må moderere seg.[2445] Melanchthon prøver å etablere moderate kirkekritikere som lutheranerne som en ansvarlig fraksjon som de romersk-katolske kan komme til forståelse med. Kongen må ikke skjære alle over én kam. Melanchthon ønsker ikke brudd med kirkens hellige ordning.[2446] Om han ikke nå kunne reise til Frankrike, er han innstilt på å komme senere og bidra til å mildne konfliktene. Sin egen mening vil han alltid føye etter gode og lærde menns oppfatning.[2447]

Av disse to brevene ser vi hvor innflettet i hverandre bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet er. Melanchthon vil bidra til å avklare hva den rette læren er, og derved forlike den romersk-katolske bispekirken med protestantene, under avgrensning mot reformasjonens politisk radikale venstrefløy. I kontakten med Frankrike 1534-35 oppviser Melanchthon den samme viljen til forlik med de romersk-katolske som i Augsburg fire-fem år tidligere, og strategien er vesentlig den samme, men håpet om enighet med paven er forsvinnende lite. Derfor er det en tendens til at bekjennelsesprosjektet løses fra forliksprosjektet: Det gjelder å utbre den evangeliske læren. Og en tendens til at forliksprosjektet mentalt nedskrives til å skaffe protestantene et frihetsrom.

Melanchthon mener nå å vite hvor kompromissgrensen går. Og han kan være med og sterkt advare de lutherske stender mot "in der lahr [= Lehre] und nötigen stucken" å gi seg inn på "flickwerck, glosieren, endrung oder sophisterey".[2448] Og når han i 1541 overfor kurfyrsten anbefaler fyrst Georg av Anhalt som reformatorisk biskop av Naumburg, tilbakeviser han ryktet om at Georg skal være tilbøyelig til læremessig "Flickwerk". Tvert imot har han med gode argument kjempet mot papistenes meninger, og han har "mich, Philippum, vor meinem abreisen mundlich, und ernach schrifftlich zu Regensburg gebeten, ich wolle mich nicht in flickwerck einlassen, beide lahr in einander zu mengen oder artikel zu machen, die beider teil fur sich deuten und lencken könten."[2449] En slik mann, som ikke blander papisme og lutherdom, og som tar avstand fra tvetydighet, har også Melanchthons tillit![2450]

[2445] "Quare gratulor regiae maiestati tuae, quod etiam hoc tempore suscipit curam sanandae ecclesiae: non tamen violentis remediis, sed vera ratione et digna rege optimo et Christianissimo, et in his dissensionibus utriusque partis impetus moderari studet, ut explicata doctrina christiana et repurgata, simul gloriae Christi, dignitati ecclesiastici ordinis et tranquillitati publicae consulatur." MBW 1612,7-12 (28. aug. 1535)

[2446] Mihi quidem nullae immoderatae opiniones aut quae labefactarent pulcherrimum et sanctissimum ecclesiae ordinem, unquam placuerunt. Quo quidem nihil in terris carius, nihil antiquius esse debet. Atque ita scio apud nos affectos esse omnes bonos viros, qui in hoc ipso doctrinae genere versantur, in quo ego versor." MBW 1612,20-24

[2447] "... polliceor me meum iudicium perpetuo ad bonorum et doctorum virorum in ecclesia sententiam adgregaturum esse." MBW 1612,34-36

[2448] MBW 2346.2 (Luther, Jonas, Bugenhagen og Melanchthon 07. jan. 1540 til kurfyrst Johann Friedrich). Synoden i Sirmium i 357 nevnes ibid. som advarende eksempel: " Welche zurüttung hatt das concordieren im synodo zu Syrmio angerichtet im handell vom son [G]ottes!" MBW 2346,26f; sml. Hahn, 199-201.

[2449] MBW 2829,55-58 (Melanchthon og fl. 01. nov. 1541 til kurfyrsten)

[2450] Også Luther hadde tillit til fyrst Georg, Brecht III, 297; sml. Wriedt 1990, 79.

3.6.4. επιεικεια som middel til å gjenopprette concordia

I tilegnelsen av Kolosserbrevsskoliene 1527 til Alexander Drachstadt gjør Melanchthon seg til talsmann for επιεικεια forstått som en holdning i de kirkelige stridighetene. Den er nødvendig for å bidra til å gjenopprette enigheten (concordia).[2451] Den polemiske fronten er først og fremst mot "venstre": Mennesker på jakt etter mengdens gunst (ambitiosi homines) vekker støtt strid og oppstand.[2452] I kommentaren til Kol. 2 advarer han mot slike som drevet av en slik jakt etter gunst (adducti ambitione) bytter gamle skikker med nye. Ut fra 1Kor. 7,18 formulerer han en regula Pauli: "Å bruke de ordninger som er, for kjærlighetens og fredens skyld"[2453]. Og i Chrysostomos' spor tolker Melanchthon – til forskjell fra Erasmus og Luther - 1Kor. 7,21 som en oppfordring til å gjøre seg bruk av trelldommen selv om en kan bli fri, og dermed til å følge tilvante seder og skikker.[2454] *Det er neppe feil å her se en kime til spenningen mellom de to wittenbergerne under riksdagen i 1530* og til uenigheten og motsetningen mellom Melanchthon og gnesiolutheranerne under interimsstriden 1548. Paulus lærer at vi er kalt til frihet, men driver oss ifølge Melanchthon tilbake til trelldom (servitus). Paulus påbyr gjensidig kjærlighetstjeneste og å nære den offentlige enighet (concordia publica).[2455] Melanchthons eksegetiske vegvalg må ha vært enkelt fordi han kan støtte seg til det som med få unntak (Origenes, Hieronymus og syreren Ephraem) fortoner seg som oldkirkens communis sententia[2456], og fordi det resulterer i et paradigme som passer inn i hans samfunnssyn. Men dette kan også tolkes som påvirkning fra Luthers traktat om et kristenmenneskes frihet (1520)[2457] og hans tese om at frihet og trelldom lar seg kombinere.[2458] I 1530 bekjenner Melanchthon sin vilje til å følge fakultative

[2451] "... volui non tantum diligentiam meam probari lectoribus, sed etiam *epieikeian*, quam in ecclesiasticis dissensionibus imprimis praestari oportebat. Neque enim aliter aut conservari aut sarciri ecclesiae concordia potest." MWA 4, 210,11-15
[2452] MWA 4, 210
[2453] "praesentibus ordinationibus propter caritatem et pacem uti", MWA 4, 276,10f
[2454] MWA 4, 276; sml. Chrysostomos' In epist. I. ad Cor. Homil. 19.4 (MSG 61,156).
[2455] MWA 4, 277,9-12
[2456] Sml. Bartchy 1973, 1ff.
[2457] MLS 2, (260)263-309 (tysk og latin) - Luther utvikler her sine to teser om et kristent menneske som fri herre over alle ting og ingen undergitt, og som pliktig til å tjene i alle ting og enhver undergitt, fri i troen og tjener i kjærligheten. Kjærligheten strekker seg således så langt som mulig for nestens skyld (Paulus lot Timoteus omskjære), mens troen setter grense for salighetens skyld (Titus ble ikke omskåret). En kristen skal føye seg etter myndigheter av kjærlighet og frihet. "Siquis ergo hanc scientiam haberet, facile se posset gerere, citra periculu(m), in infinitis illis mandatis (et) pr(a)eceptis Pap(a)e, Episcopor(um). Monasterioru(m), Ecclesiaru(m), principum (et) magistratuu(m), qu(a)e aliqui stulti pastores, sic vrgent, quasi ad iustitia(m) (et) salute(m) sint necessaria", MLS 2, 302,9-12. Luther skjelner her ikke mellom kirkelig og verdslig øvrighet, men lar et generelt prinsipp om å tjene nesten i kjærlighet gjelde oppfyllelse av alle krav så lenge en ikke kommer i konflikt med Gud.
[2458] 09. sept. 1521 hadde Luther fra Wartburg skrevet til Melanchthon: "[N]am et haec libertatis euangelicae pars est: posse se subdere voto et legibus." MBW 165,29f

kirkeskikker (adiafora) og sier: "Vi unndrar oss ingen byrde som en kan ta på seg uten å gjøre noe galt."[2459]

Begrepet epieikeia har en rettshistorisk bakgrunn. Aristoteles oppfatter epieikeia både funksjonalt (epieikeia supplerer loven med det som lovgiver ville ha sagt om det konkrete tilfellet som faller utenfor lex lata) og materialt (rimelighet, fornuftighet, ettergivenhet osv.). Bryter dette tydelig fram i den nikomakiske etikk, er det fullt utviklet i retorikken, der voldgift basert på sunt skjønn framtrer som den rettslige formen for epieikeia.[2460] Med Thomas' tolkning av epieikeia som dyd og som en del av rettferdigheten, eller "quasi superior regula humanorum actuum",[2461] får Aristoteles' epieikeia-lære innpass i skolastikken og derigjennom i kanonistikken.[2462] Visstnok først med de humanistisk lærde, særlig Guillaume Budé (1468-1540), som identifiserer επιεικεια med aequitas og επιεικες med aequum et bonum, trenger læren inn i sivilretten.[2463]

Men begrepet epieikeia har også bibelsk bakgrunn. Termene επιεικεια / επιεικες forekommer 16 ganger i Septuaginta (uten noen egentlig hebraisk ekvivalent)[2464] og i Det nye testamentet. I NT er epieikeia-begrepet med unntak av Apg. 24,4 gjengitt i Vulgata med modestia-begrepet. Luthers bibeloversettelse gjengir det med Lindigkeit (Gelindigkeit i Apg. 24,4) og adj. gelinde.[2465] Er epieikeia i nytestamentlig språkbruk for Luther altså ensbetydende med det mer allmenne begrepet mildhet (Lindigkeit), er termen i juridisk sammenheng ekvivalent med aequitas, som Luther forstår som rimelighet (Billigkeit).[2466] Det står i motsetning til ius strictum. Den som skal styre andre, kan ikke regne med at lovene dekker alle situasjoner, men må kunne gjøre unntak.[2467] Epieikia er "billickeit" i motsetning til "scharff recht".[2468] En overordnet må også overse ting.[2469] Er epieikeia i rettslig sammenheng det samme som å utvise et rimelig og medmenneskelig skjønn, er det i allminnelig mellommenneskelig sammenheng i heim, borgersamfunn og kirke å vise godhet og barmhjertighet. Luther ser en analogi mellom Guds barmhjertighet og menneskers epieikeia. Han assosierer således epieikeia med syndenes forlatelse.[2470] I

[2459] "Nullum detrectavimus onus, quod sine scelere suscipi posset." MBW 1093,55 (okt./nov. 1530 til Johannes Silberborner)
[2460] Se Nikomakiske etikk, 5.10 [1137a – 1138a]; Retorikken 1.13 [1374a-b]; sml. Kisch 1960, 22-24. Luther foretrekker frivillig voldgift framfor rettssak for å sikre "billigkeit", WA 51, 352 ("An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen", 1540).
[2461] ST II, II q 120
[2462] Sml. Kisch 1960, 41.
[2463] Sml. Kisch 1960, 177ff.
[2464] DNTTh 2, 257. Se bl. a. Salme 86,5 / 85,5 LXX om Gud; Visd. 12,18 om Gud som dommer; 2Makk. 9,27 om et mildt styre.
[2465] Tit. 3,2 i "Luther-bibelen" har en margnote til "Gelinde": "Das sind die alle ding zum besten keren und deuten oder annemen." (Sml. forkl. til 8. bud.) Paulus viser til Kristi επιεικεια, 2Kor. 10,1, og Jakob sier at visdommen ovenfra er επιεικης, Jak. 3,17. De kristne må legge sin saktmodighet for dagen, Fil. 4,5, i motsetning til stridslyst, Tit. 3,2. Ikke minst gjelder det en tilsynsmann, 1Tim. 3,3. Tertullus appellerer (captatio benevolentiae) til Feliks' epieikeia, Apg. 24,4. Og herrer som en tjener, kan være gode og rimelige eller vrange, 1Pet. 2,18 (τοις αγαθοις και επιεικεσιν – τοις σκολιοις).
[2466] Sml. MLS 3, 370,28 – 371,6. Til begrepet Billigkeit se WA 30 III RN, 47 til 206,22 (med ref. til litteratur).
[2467] Sml. Witte 2002, 164.
[2468] WA 37, 157 (preken 01. okt. 1533); sml. WAB 2, 639 (nr. 561; 20. des. 1522 til Hans von Dolzig); WA TR 4, 182,4-11 (TR 4178 (1538)).
[2469] "Qui nescit dissimulare, nescit imperare. Haec est επιεικεια." WA TR 1, 129,18 (TR 315 (1532)). "Qui ne sait dissimuler, ne sait régner", var valgspråket til den Ludvig 11., Frankrikes konge 1461-1483; ibid., n. 15
[2470] Sml. WA TR 1, 57,19ff (nr. 134; nov./des. 1531); 1, 131,11ff (nr. 320; sommeren/høsten 1532).

mellommmenneskelige forhold må en vise rimelighet og være villig til å tilgi.[2471] Og Luther oppfatter seg selv som en modererende faktor i kirkestriden: Teologer som Zwingli og Karlstadt hadde ikke tjent "illam επιεικειαν" slik som han gjorde i forhold til papistene.[2472]

Melanchthons knytter nok til aristotelisk tolket romerrett[2473], men han oppfatter aequitas som det å mildne loven/lovbruken i særtilfelle heller enn å justere lovene[2474], og han favoriserer skreven rett framfor dommerskjønn[2475]. Det rimelige kommer etter hans syn først og fremst til uttrykk gjennom skreven rett, dernest gjennom lovanvendelsen. Det rette og det rimelige går her i ett.[2476] For Melanchthon er ius scriptum lik ius aequissimum[2477], i alle fall når loven er gjennomsyret av dannelse[2478]. Dette må ses i sammenheng med den usikkerheten i rettslige spørsmål som både den jevne mann og de lærde stadig klaget over. Og mens allmuen (i likhet med Luther) oppfattet dette som følge av at romerretten fortrengte sedvaneretten, var de lærde tilbøyelige til (som Melanchthon) å se usikkerheten som en følge av at leke domsmenn opptrådte altfor vilkårlig.[2479] Melanchthon ble en ivrig talsmann for resepsjon av romerretten og en rettsvitenskap basert på denne. Luther var opptatt av at lovene måtte underordnes under fornuften.[2480]

"Gud vil at livet skal styres med skreven lov,"[2481] lærer Melanchthon, og han distanserer seg fra Aristoteles, som sammenlikner rimelighet i gitte situasjoner med blysnora som føyer seg etter steinene. "Det var altså bedre om byggmesterne hadde sagt: Steinen må tilpasses til målesnora, og ikke målesnora til steinen."[2482] Etter Melanchthons syn er det som en seriøst forberedt lov uttrykkelig sier, også det mest rimelige, selv om han også kan innrømme at bildet med blysnora passer "der det er

---

[2471] Sml. TR 315 (1532); TR 542 (1533).
[2472] TR 3553 (1537)
[2473] Sml. Witte 2002, 165.
[2474] Sml. Strohm 2000, 351f med n. 76.
[2475] Om Melanchthons insistering på skreven rett (romerretten) sml. I. Deflers 2005, 139ff.
[2476] Sml. MWA 3, 217,15-18: "[N]ec pugnat aequitas cum scripto iure, nam in iis casibus, de quibus lex principaliter loquitur, gravissima deliberatione lator deprehendit id esse aequissimum, quod constituit." ("Philosophia moralis epitomes", 1546)
[2477] Sml. Kisch 1967, 232 / CR 11, 222 ("De scripto iure", trykt 1539). - Melanchthon kan synes ikke å være klar over at romerretten (Lex Placuit) setter aequitas over ius, sml. Kisch 1967, 177ff. Lex Placuit, Codex Iustinianus 3.1.8 sier: "Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem." Melanchthon tok opp spørsmålet om forskjellen her mellom strictum ius og aequitas (epieikeia); sml. Kisch 1967, 270ff / CR 11, 552ff ("De aequitate et iure stricto", 1542). Han legger imidlertid til grunn at teksten er slik, evt. må være slik å forstå: "Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque scriptae, quam stricti iuris rationem." (Så versjon 1544, sml. Kisch 1967, 270 (tekst) og 179f, og MD I, 172 (mens CR 11, 552 istedenfor "aequitatisque" har det heller uforståelige "aequitatis quam"). Sml. også MWA 3, 217,19f.) Den skrevne rettferdighet og rimelighet har forrang for den strenge rett! Dette er imidlertid ikke så merkelig sett i rettshistorisk lys. "Denn Melanchthon orientiert sich an einer völlig gesicherten Auslegung, die auf C. 1.18.1 basiert.." (I. Deflers 2005, 170) Poenget er at tvilstilfelle avgjøres av keiseren, og hans avgjørelser blir retningsgivende ius scriptum.
[2478] "Nam scriptum ius est firmum praesidium adversus tyrannidem, et quo eruditius est, eo plus continet aequitatis." Kisch 1967, 227,228-230 / CR 11, 363 ("De dignitate legum", 1538)
[2479] Sml. I. Deflers 2005, 142.
[2480] Sml. Lohse 1958, 123f.
[2481] "Deus vult scripto iure vitam regi," Kisch 1967, 271,77f / CR 11, 553
[2482] "Melius igitur architecti dixerunt: Lapis ad regulam, non regula ad lapidem accommodanda est." Kisch 1967, 271,81f / CR 11, 553

en tydelig og forsvarlig grunn"[2483]. Derfor tolker han strictum ius i Lex Placuit[2484] som fordreid lovtolkning (calumniosa interpretatio)[2485]. Og det kan være å applisere loven på tilfeller utenfor dens egentlige intensjonsområde. Loven skal altså ikke tolkes vilkårlig, verken maksimalistisk eller minimalistisk, men dens ord skal følges innenfor intensjonsområdet.[2486] Utenfor dette området må en bruke det rette skjønn, men de styrende kan ikke sette seg over loven.

Men nettopp fra makthavere (potentes) kommer fiendskapet mot skreven rett, hevder Melanchthon. Ikke alle fyrster er like villige til å la seg binde av lovene og la seg rettlede av juridisk sakkyndige rådgivere.[2487] Tyranni og barbari motvirkes ved å forplikte fyrstene på skreven rett.[2488] Prinsippet om det ærlig og redelig lovfestede som det rimelige tjener livet, sedene og freden.[2489] Står retten fast, er friheten trygget.[2490] Gud har selv gitt sin samfunnsordning (politia) skrevne lover, og både grekere og romere har erfart at freden fordrer skreven rett.[2491] Mens Aristoteles i virkeligheten setter sedvaneretten foran både dommerskjønn og skreven lov[2492], tolker Melanchthon stagiriten dit hen at han foretrekker skreven rett[2493].

[2483] "ubi est perspicua et probabilis ratio" MWA 3, 218,25f ("Philosophia moralis epitomes", 1546)

[2484] Sml. n. 2479.

[2485] Sml. Kisch 1967, 271 / CR 11, 553.

[2486] "Scripta aequitas semper in iis casibus, de quibus scriptum loquitur, nec ab ea regula discedendum est." Kisch 1967, 232,152-154 / CR 11, 222 ("De scripto iure", trykt 1539)

[2487] "Nam ut natura alii temperantiores facilius patiuntur iustas leges, alii intemperantes minus eis sunt morigeri, ita in genere fit; aliae naturae magis contumaces sunt et minus patientes freni." Kisch 1967, 229,39-42 / CR 11, 219; sml. I. Deflers 2005, 142f.

[2488] "..., additae sunt leges regibus, ut ex scripto iure gubernarent rempublicam." CR 16, 440 (Comm. in pol. Aristotelis, 1530). Sml. Kisch 1967, 214f / CR 11, 350 ("De Irnerio et Bartolo iurisconsultis", 1537 (?)); I. Deflers 2005, 144.

[2489] "Itaque noster textus sententiam utilem vitae, moribus, paci continet." Kisch 1967, 272,110 / CR 11, 554. – I Comm. in pol. Aristotelis (1530) hevder Melanchthon med styrke at rettsavgjørelser bør treffes etter skrevne lover, se CR 16, 443ff. Sml. også MWA 3, 216,23-29: "Ius scriptum frenat affectus iudicum. Ideo Aristoteles tradidit sententiam dignissimam memoria, de scripti iuris dignitate. Qui legem iubet praeesse, Deo et legibus imperium tribuit: qui autem hominem iubet praeesse, praeficit beluam. Nam cupiditas et iracundia depravant etiam optimos viros. Lex autem mens est sine cupiditatibus." ("Philosophia moralis epitomes", 1546) Sml. Aristoteles' Politikk 3, 16 [1287a]: "ο μεν ουν τον νουν κελευων αρχειν δοκει κελευειν αρχειν τον θεον και τον νουν μονους, ο δ ανθρωπ ον κελευων προστιθησι και θηριον η τε γαρ επιθυμια τοιουτον, και ο θυμος αρχοντας διαστρεφει και τους αριστους ανδρας. διοπερ ανευ ορεξεως νους ο νομος εστιν." I stedet for "τον θεον και τον νουν μονους" leser Melanchthon "τον θεον και τους νομους", sml. CR 16, 446.

[2490] "..., ut certi iuris autoritate tuta esset libertas." Kisch 1967, 229,52f / CR 11, 220 ("De scripto iure", trykt 1539)

[2491] MWA 3, 216,34 – 217,1 ("Philosophia moralis epitomes", 1546). Sml. Kisch 1967, 211,55-57 / CR 11, 216: "Nec poterat restitui civitatis tranquillitas, nisi certae leges essent, quibus praepositis nemo posset fidem iudicum in dubium vocare." ("Res non iudicandas secundum arbitrium iudicis, sed secundum scriptum ius", 1532) – Strohm 2000, 352, sier: "Das Interesse [Melanchthons] an einer Stärkung der Autorität der geschriebenen Gesetze resultiert ebenso wie die vielfach ausgeführte naturrechtliche Begründung der weltlichen Gesetze aus der Erfahrung der Bedrohung der bürgerlichen Gesetze durch Täufer, Schwärmer und aufständische Bauern. Deren gemeinsames Kennzeichen ist nach Melanchthons Auffassung die Infragestellung der Autorität des weltlichen Regiments und der zivilen Gesetze."

[2492] Aristoteles' Politikk 3, 16 [1287b]: "ετι κυριωτεροι και περι κυριωτερων των κατα γραμματα νομων οι κατα τα εθη εισιν, ωστ ει των κατ α γραμματα ανθρωπος αρχων ασφαλεστερος, αλλ ου των κατα το εθος."

[2493] CR 16, 444ff (Comm. in pol. Aristotelis, 1530). Om Melanchthon og hans bestrebelser på å trygge rettsssikkerheten sier I. Deflers 2005, 142: "Ihn trieb die grundlegende Sorge um, wie in einer Zeit, die durch

Rettslæren er nødvendig for det offentlige liv, og alle gode menn (boni viri) må forsvare lovene mot både pøbelens og tyrannenes raseri.[2494] Melanchthon verdsetter det lærde arbeidet for å bestemme grunnsetningene i romerrettens kilder og anvende dem i livets mangfold. Den skrevne rett må drøftes og tolkes av de rettslærde. Med humanistens blikk for gjenerobringen av antikk kunnskap hyller Melanchthon den store Bologna-juristen Irnerius (d. 1130?) og hans etterfølgere for å ha gjort romersk rett tilgjengelig på ny. Denne veldige vitenskapelige landevinningen kan, mener Melanchthon, bare ha skjedd på grunn av en guddommelig velgjerning.[2495] Slik Melanchthon med sin universalhistoriske oppfatning ser det, gjelder det å holde fast på romerrettens prinsipper og ikke drive med stadige lovendringer. Det trygger fred og kontinuitet.[2496] Endringer i det tilvante fører derimot til uro.[2497] Riktignok bør lovene i utgangspunktet stemme overens med naturretten, som den menneskelige fornuft er i stand til å erkjenne, men i praksis bør en av hensyn til ro i samfunnet (publica tranquillitas) avfinne seg med uvesentlige avvik fra det ideelle. Det er med andre ord viktig å kunne dissimulare, tolerare og connivere i forhold til mangler i lovene.[2498] Melanchthon er i så måte på linje med Luther, som her skjelner mellom den absolutte renhet - renhetens punctum mathematicum -, som manifesteres i Kristi rike, og rettferdighetens punctum physicum, dvs. en omtrentlig rettferdighet, som en kan forvente manifestert i jordiske riker.[2499]

I "Philosophia moralis epitomes" (1546) stiller Melanchthon spørsmålet om forskjellen på summum ius og epieikeia.[2500] "Men den høgste rett er det når en holder strengt på lovene uten mildhet, selv om omstendigheten på en eller annen måte tillater å vise mildhet"[2501]. Rimeligheten (επιεικεια) modifiserer lovanvendelsen etter den aktuelle situasjon og især for å unngå konsekvenser som lovgiver ikke har tilsiktet.[2502] "For ingen lov kan romme alle tilfelle og omstendigheter."[2503] En dommer må f. eks. ta hensyn til om en tjuv er barn eller voksen, om han har forbrutt seg av nød eller av frekkhet. Om dommeren mildner straffen, godtar han ikke dermed forbrytelsen. Han avskaffer heller ikke loven, men tolker den. "Derfor heter det at

---

innere Unruhen und Aufstände aus religiös-politischen Motiven gekennzeichnet war, eine praktikable und akzeptierte Rechtsordnung geschaffen werden könne."

[2494] Sml. Kisch 1967, 228,9ff / CR 11, 218 ("De scripto iure", trykt 1539).

[2495] Sml. Kisch 1967, 230f / CR 11, 220f ("De scripto iure", trykt 1539) og Kisch 1967, 127ff.

[2496] Sml. I. Deflers 2005, 146.

[2497] "Magna consuetudinis vis est, quae mores omnes, quibus assuefacti sumus, sine perturbatione publica mutari non sinit. Quare leges vel hoc nomine, quod consuetudini mos gerendus est, oportuit conservari." Kisch 1967, 200,379-382 / CR 11, 77 ("De legibus", 1525)

[2498] CR 16, 433f (kommentar til Aristoteles' politikk, 1530)

[2499] WA 40 II, 525f (forelesning over Salme 45, 1532)

[2500] MWA 3, 211ff

[2501] "Est autem summum ius, cum leges severe sine mitigatione retinentur, etiamsi qua circumstantia admittit mitigationem", ibid., 211,35 – 212,2

[2502] "Verum *επιεικεια* est moderatio legis in aliqua circumstantia, praesertim in casu, de quo non principaliter lex loquitur", ibid., 212,19-21; sml. Kisch 1967, 170f.

[2503] "Nulla enim lex complecti omnes casus et circumstantias potest." MWA 3, 212, 31f; sml. 213,24-28: "Cum autem tanta sit varietas casuum et negotiorum, ut non possit de omnibus eodem modo pronuntiari, sed interdum propter circumstantias opus sit, aut exacerbatione aliqua, aut mitigatione, diligenter haec doctrina de επιεικεια consideranda est".

epieikeia er lovenes tolk"[2504]. Melanchthon, som er opptatt av å motvirke vilkårlighet, hevder at rimelighetshensyn i allminnelighet er skriftlig nedfelt i lovene eller i lovkommentarer. Men i prinsippet med tilslutning sier han at Aristoteles bruker begrepet om det å mildne loven enten det er skriftfestet eller ei.[2505] Også konsens blant de lærde må anses for å ha lovs kraft, "når den ikke bare hviler på en ærbar og alvorlig grunngiving, men også på den autoriteten som professorene har fått."[2506] Dommerens avgjørelse har autoritet i kraft av å være lovens røst (legis vox). Også uten scripta aequitas er det stundom åpenbart at loven må modifiseres og tilpasses til en situasjon den i utgangspunktet (principaliter) ikke tok sikte på.[2507] Ved konflikt mellom rettsregler må den overordnede (lex superior) ha fortrinn, som når moralloven gikk foran Moselovens seremoniallov. Og av fornuftige grunner kan en dommer dispensere fra en menneskelig lov, men samtidig gjelder ordtaket "Dispensasjon er ikke oppløsning. For en kan ikke gå med på å slakke av på noe i strid med naturretten og i strid med den guddommelige rett."[2508] Melanchthon kan også si at Gud mildner sin lov (επιεικεια legis divinae) når evangeliet forkynner at de troendes påbegynte og ufullkomne lydighet er til behag for Gud for Kristi skyld.[2509]

I Apologien etterlyser Melanchthon kjærlighet og epieikeia hos motparten.[2510] Enighet (concordia) mellom mennesker fordrer gjensidige tjenester, og fred (tranquillitas) at en overser og tilgir visse feil. Det må i kirken "være en kjærlighet som holder fast på enigheten, som tåler, om det er nødvendig, brødres råere seder, som overser mindre feil, så ikke kirken skal falle fra hverandre i forskjellige splittelser og det av splittelsene skal oppstå hat, partier og heresier"[2511]. Motstanderne splitter kirkene og skriver lover med blod, som de vil ha den milde keiser til å promulgere. Hadde de handlet etter kjærligheten, ville kirken ha ro og staten fred.

[2504] "Ideo dicitur επιεικεια esse legum interpres", ibid., 212,32f. - Kisch 1967, 172f, mener at Melanchthon gir epieikeia en føraristotelisk tolkning, når han taler om det å tolke loven og slakke på krav etter omstendighetene i stedet for om det å bøte loven (emendatio). Men en må ikke overbetone forskjellen i forhold til Aristoteles. Er epieikeia for Aristoteles en uskreven rettskilde, er det for Melanchthon viktig at den modifikasjon som epieikeia er, springer ut av rettskilder med lovs kraft (sml. CR 16, 404: "[I]udex sit prudens, et aequitatem ex veris fontibus legum superiorum sumat.").

[2505] "Aristoteles generaliter aequitatem vocat mitigationem legis, sive scriptam, sive non scriptam." MWA 3, 217,24f

[2506] "cum non solum honesta et gravi ratione nitatur, sed etiam auctoritate, quae professoribus concessa est." Ibid., 217,36-38

[2507] "Sed incidunt interdum casus, de quibus lex non principaliter loquitur, ac honesta ratio flagitat moderationem, propter aliquam circumstantiam perspicuam. Hic etiamsi deest scripta aequitas, tamen iudex adhibere mitigationem debet", ibid., 218,7-11

[2508] "Dispensatio non sit dissipatio. Nam contra iura naturae et contra ius divinum non sunt concedendae laxationes." Ibid., 212,5f; sml. Kisch 1967, 170ff. I så måte er Melanchthon på linje med Luther i TR 4178 (1538).

[2509] MWA 3, 215 ("Philosophiae moralis epitomes", 1546); sml. Strohm 2000, 351f n. 76.

[2510] Sml. BS, 204-207 (Apol. 4.231-243).

[2511] "--- dilectionem existere, quae retineat concordiam, quae toleret, sicubi opus est, asperiores mores fratrum, quae dissimulet quaedam levia errata, ne dissiliat ecclesia in varia schismata et ex schismatis oriantur odia, factiones et haereses." BS, 204,49-54 (Apol. 4.232)

> "Det er heller ikke tilfeldig at apostlene så ofte minner om denne kjærlighetens plikt som filosofene kaller epieikeia. For denne dyden er nødvendig å holde fast på for den offentlige enigheten, som ikke kan bestå om ikke prester og menigheter seg imellom overser mye og tilgir mye."[2512]

I de kirkelige stridighetene er epieikeia, forstått som mildhet og godvilje eller som rimelighet, middel til å myke opp frontene og finne en modus vivendi. Begrepet får også en karakter av ettergivenhet. Melanchthon skriver: "I det hele sømmer det seg å bruke den største επιεικεια i slike spørsmål som gjelder sed og skikk; og derfor finner jeg meg lett i at alle skikker som ikke rommer åpenlys ugudelighet, blir overholdt."[2513] Dette korrelerer med hans tendens til å velge en middelveg mellom ytterstandpunkter. I brev 22. juni 1537 til Veit Dietrich skriver han:

> "Du vet at jeg sier en del mindre skremmende ting om predestinasjonen, om viljens tilslutning, om nødvendigheten av vår lydighet, om den dødelige synden. Jeg vet at Luther i virkeligheten mener det samme om alt dette, men ukyndige mennesker er altfor glade i visse grovere utsagn han har kommet med, fordi de ikke ser hva saken gjelder. Jeg gir meg ikke i strid med dem. De får bare ha glede av sin oppfatning. Men de skulle la meg som et peripateisk menneske, som har middelvegen kjær, få tale mindre stoisk av og til."[2514]

Også i en situasjon med læremessig uenighet kan mildhet være på sin plass, det være seg i form av en konsentrasjon om det hovedsaklige, eller i form av tålmodighet med en motpart som trenger tid til vekst i erkjennelse. Således poengterer Melanchthon i sin rapport til Silberborner at CA er skrevet svært måteholdent (moderatissime scriptam)[2515], og i fortalen til Apologien (1531) at han i denne har skrevet så måteholdent som han har kunnet (quam moderatissime potui) og konsentrert seg om hovedargumentene (praecipua argumenta), for å vise at de lutherske holder fast ved den åpenlyse og for kirken nødvendige sannhet[2516]. Og i 1534 gir Melanchthon uttrykk for at lutheraneren Erhard Schnepf må gå fram "des gelinder" når det er håp om bred protestantisk enighet om nattverdlæren.[2517] Melanchthon bestrebet seg generelt på mildhet og måtehold og søkte å få dette

---

[2512] "Neque temere de hoc officio dilectionis toties praecipiunt apostoli, quod philosophi vocant *επιεικειαν*. Necessaria est enim haec virtus ad publicam concordiam retinendam, quae non potest durare, nisi multa dissimulent, multa condonent inter se pastores et ecclesiae." BS, 207,18-24 (Apol. 4.243)

[2513] "Omnino decet in questionibus talibus, quae pertinent ad mores et ritus, summam adhibere επιεικειαν; quare facile patior, omnes ritus, in quibus non est manifesta impietas, servari." MBW 1208,34-36 (til presten Bernhard Rothmann i Münster etter dennes besøk i Wittenberg 1531)

[2514] "Scis me quaedam minus horride dicere de praedestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiae nostrae, de peccato mortali. De his omnibus scio re ipsa Lutherum sentire eadem, sed ineruditi quaedam eius φορτικωτερα dicta, cum non videant quo pertineant, nimium amant. Nec ego cum illis pugnandum mihi esse duco. Fruantur suo iudicio. Mihi tamen concedant homini peripatetico, et amanti mediocritatem minus stoice alicubi loqui." MBW 1914,12-18; sml. Scheible i MuR, 321.

[2515] MBW 1093,43 (okt./nov. 1530)

[2516] Se fortalen 13ff (BS, 143f).

[2517] MBW 1492.3 (16. sept. 1534 til landgrev Philipp)

tilbake.[2518] Her var Luther annerledes. Han mente at Melanchthons moderatio var lite egnet til å nedkjempe motstanden.[2519] Selv om han syntes Melanchthon var blitt tøffere med åra, kunne han påstå at "sein discipel", Philipp av Hessen (Macedo), utrettet mer(!).[2520]

3.6.5. Humanistisk aktivisme

Det kan neppe være tvil om at Luther har et sterkere dualistisk perspektiv på livet i denne verden enn Melanchthon har. Begge reformatorene er klar over at verden ligger i det onde, og at den sanne kirke kan være nærmest dekket over av den falske, men Melanchthons utrettelige innsats for de humanistiske displiner gjenspegler en tro på at dette lar seg motvirke, og at menneskelige anstrengelser er av betydning, en holdning som ikke uten videre faller sammen med Luthers korsteologiske orientering. Melanchthons ireniske kirkepolitikk finner sted innenfor en sosial kontekst, og det ligger nær å betrakte den som en realisering av hans moralfilosofiske oppfatning av framsynt klokskap (prudentia), måtehold (moderatio) og fredsengasjement (studium pacis).[2521] Det politiske forløpet arter seg i hans øyne som et drama, der klassisk dydslære vil bli bekreftet. Johanna Loehr har undersøkt dramateoretiske innslag i korrespondansen mellom Coburg og Augsburg.[2522] Uten at jeg fordyper meg i den dramateoretiske analysen av Luthers og Melanchthons brevveksling, mener jeg at hun gjør en interessant observasjon av en spenning som svarer til Sperls skille mellom Luthers teosentriske og eskatologiske orientering på den ene side og Melanchthons antroposentriske og etiske orientering på den annen side.[2523] Flere av breva Luther og Melanchthon skriver, viser at de bruker det greske drama som tolkningsramme for riksdagen. Dramaet er moralpedagogikk. Komedien viser at lykken er viktigere enn fornuften, tragedien at synden får sin fortjente straff. Melanchthons frykt for at riksdagen skal vise seg å være en "tragedie", blir til visshet (brev til Luther 08. juli[2524]), mens "dramaet" for Luther er dobbelt: "tragedie" for papistene, "komedie" for de evangeliske (brev til Jonas 09. juli[2525]), og det forstås bare korsteologisk. Det som for Melanchthon ser ut som en tragedies katastrophé (utgang), er i Luthers øyne en komedies epítasis (forvirringsklimaks), som vil bli etterfulgt av en lykkelig katastrophé. Felles for komedie og tragedie er et mønster, en

[2518] Se appellen til biskopene om "lenitas" (BS, 83c,18) eller "sich billich [--], wann schon bei uns der Tradition halben ein Mangel wäre, gelinder erzeigen" (BS, 83d,19-22).
[2519] WA TR 4, 653 (nr. 5091; juni 1540)
[2520] WA TR 5, 231,11ff (nr. 5551; 1542/43)
[2521] Sml. f. eks. MBW 1258 (23. juni 1532 til Johannes Obernburger).
[2522] J. Loehr 2000
[2523] Johanna Loehr har uten tvil rett i at Luther og Melanchthon tolker riksdagen som et drama, men når hun mener at dramaanalysen for de to ikke bare er aksidensiell metaforikk, men en realitetsanalyse, har hun eo ipso reist spørsmålet om forholdet mellom teologien og dramaets strukturer. Forutsetter reformatorene en ontologisk analogi mellom en relativt fast dramastruktur og virkelighetens struktur, og hvordan begrunner de da dette?
[2524] MBW 960
[2525] WAB nr. 1635

indre sammenheng. De to reformatorene, som både er fortolkere og aktører, gjør seg opp en mening både om hva de kan vente seg, og om hva som kreves av dem. Luther er imidlertid nærmest tilskuer og er på forhånd sikker på at han observerer en "komedie". Ikke en lykkelig tilfeldighet, men Gud selv vil sørge for at det går godt for de evangeliske.[2526] Melanchthon er midt i handlingen og opptatt av å unngå å gjøre seg skyld i en tragedie ved feiltrinn eller forsømmelse, likeså av at Luther og de lutherske stender ikke må forspille mulighetene til forlik. Etter opplesningen av Confutatio er det som han aner at dramaet tross alt er en "komedie" (brev til Luther 06. august[2527]). Det betyr ikke at han har oppgitt sitt mål om et teologisk forlik med motparten.[2528]

I en spent konflikt er det ifølge Melanchthon mye å gjøre for gode menn (laborandum maxime bonis viris).[2529] Men om Melanchthon kan kalles en kirkepolitisk aktivist, er han ikke like pragmatisk som Bucer. Bucer synes å tenke mer pragmatisk enn prinsipielt: Kirkelig enhet er et middel til evangeliets fremme, ikke så mye en verdi i seg selv.[2530] For wittenbergerne springer kirkelig enhet ut av kirkens vesen. Luther[2531], Melanchthon og Bucer mener alle at splittelsen mellom protestantene hindrer utbredelsen av evangeliet, men wittenbergerne ser dertil en ekklesiologisk tragedie, som Bucer er mindre opptatt av.

3.7. Forlik for evangeliets skyld

Melanchthon er overbevist om at frukten av enighet og forlik er langt mer enn ytre fred. Evangeliets lære vil bli tydelig. Slik blir Kristus æret og mennesker reddet fra fortapelse og hjulpet til et nytt liv i tro og gudsfrykt.[2532] Og her ligger den dypere

[2526] Se også WA 31 I, 270,26-28 (utlegning av Salme 3 under oppholdet på Veste Coburg).
[2527] MBW 1014
[2528] Johanna Loehr bedømmer Melanchthons diplomatiske aktivitet positivt: "Die Struktur eines Geschehens in der Rolle des Handelnden als Komödienstruktur zu erkennen und trotzdem nicht im Vertrauen auf die dann ja ohnehin eintretende Wendung zum Guten unachtsam oder gar handlungsunfähig zu werden, sondern weiterhin ernsthaft sein Ziel zu verfolgen, zeigt Melanchthons Verknüpfung von theologischer Hoffnung und philosophischer Taktik, von Glaube und Vernunft." (J. Loehr 2000, 84)
[2529] Se MBW 1022,13.
[2530] Sml. "Nec ipse dubito, quin probe expendas, quantum cursui Euangelii obstiterit hoc dissidium, etsi vere nos non agnoscamus eos, quorum vobis societate magnopere opus sit, nisi quatenus sanctos iuuat, vel quemlibet gregi Christi accedere." WAB 6, 32 (nr. 1779,103-106; Bucer 09. febr. 1531 til Luther)
[2531] "Et volo te mihi credere, sicut et Coburgi tibi dixi, hoc nostrum dissidium optare me compesci, etiamsi vita mea ter esset impendenda, quia vidi, quam sit necessaria nobis vestra societas, quanta tulerit et adhuc affert incommoda euangelio, ita ut certus sim, omnes portas inferi, totum papatum, totum Turcam, totum mundum, totam carnem, et quicquid malorum est, non potuisse tantum nocere euangelio, si concordes essemus." WAB 6, 25f (nr. 1776,38-44; 22. januar 1531 til Bucer)
[2532] Så heter det i avslutningen av betenkningen for Guillaume du Bellay: "Opto autem, ut [D]ominus noster Iesus Christus efficiat, ut talis constituatur aliquando concordia, qua et ipsius gloria fiat illustrior et piae mentes non perdantur, sed adiuventur, ut in timore [D]ei et vera fide et vero cultu [D]ei et omnibus virtutibus proficiant ad salutem. Amen." MBW 1467 (Ursprüngliche Fassung), linje 310-313 - Sml. CA variata (1540): "Non enim adducti prava cupiditate, sed coacti autoritate verbi Dei et veteris Ecclesiae amplexi sumus hanc doctrinam, ut gloria Dei fieret illustrior et consuleretur piis mentibus in universa Ecclesia. […] Et cum propter gloriam Christi,

motivasjonen for både forliksprosjekt og bekjennelsesprosjekt. Det er ikke ugrunnet panegyrikk når professorkollegaen Veit Winsheim i Melanchthons gravferd uttaler:

> "For vi som nå i mange år har hatt samkvem med denne mannen, vet med sikkerhet at han rettet alle tanker og råd, alt arbeid og all sin iver mot dette ene å utbre den sanne, visse og klare læren og å forklare Kristi, Guds Sønns ære, kort sagt mot at kirkene og flest mulig mennesker skulle bli berget. Dette var hans faste og uavbrutte forsett, dette var hans eneste mål."[2533]

Selv kunne Melanchthon si: "Hele lydigheten bør være en bekjennelse, det vil si at den bør tjene til å kunngjøre Kristi ære og å utbre evangeliet."[2534] Kristi ære og menneskers frelse er ikke atskilte motiver, men hører sammen og blir fremmet ved den rene lære. Evangeliets ære[2535] er også Kristi ære[2536] og Guds ære[2537]. En kristen kan ikke med god samvittighet hindre forkynnelsen av evangeliet.[2538] "Vi ønsker jo at alle folk lærer Kristus å kjenne, gir han ære og adlyder han i sann tillit til hans barmhjertighet og i kjærlighet til nesten."[2539] Og enigheten om læren forbinder de kristne og fremmer evangeliets løp. I likhet med Bucer var Melanchthon opptatt av intern enighet mellom protestantene i nattverdlæren.[2540] Og det henger sammen med

---

tum propter salutem omnium gentium maxime optamus, ut diligenter cognitis his controversiis Ecclesia repurgetur et ab iis abusibus liberetur, qui dissimulari non possunt, […]" MWA 6, 36,27-31.33-36

[2533] "Nos enim, qui iam per annos multos cum hoc viro versati sumus, hoc certo scimus, eum omnes cogitationes, consilia, labores, et studia sua tantum direxisse ad verae, certae et perspicuae doctrinae propagationem, ad gloriam Christi filii Dei illustrandam, denique ad Ecclesiarum et quam plurimorum hominum salutem, haec illi constans et perpetua intentio, hic solus scopus fuit." CR 10, 202

[2534] "Universa obedientia debet esse confessio, id est, referri ad celebrandam gloriam Christi, et ad propagandum Evangelium." CR 15, 530 (Romerbrev-kommentaren 1540)

[2535] Sml. MBW 792,20f; 942,9; 1110,18f.

[2536] Melanchthon nevner ofte Kristi ære og det nærmest synonymt med evangeliets fremme; sml. MBW 2376.2.3.1 og 3.4 (1540). Det er tale om å forklare (illustrare) og øke (amplificare) Kristi ære; sml. CR 26, 259f (CA ed. pr., praef.); CR 15, 537 (1540).; Apol. 20.6; ... Kristi ære assosieres også med kirkens redning (salus ecclesiae); sml. MBW 2266.7 (1539); CR 3, 1012 (1540); MBW 2490.5 (1540); CR 10, 932 (1535); og kirkens nytte (utilitas ecclesiae); sml. Apol. 20.6. Den æren som tilkommer Kristus, må ikke gis til egne gjerninger, CA 2.3; 27.38.43; Apol. 4.204.269.302; CR 21, 430 (Loci 1535). Tar villfarelser og misbruk overhånd, og de evangeliske blir forfulgt, blir Kristi ære undertrykt; sml. MBW 2298.5-6 (1539); MWA 1, 377f ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptum", 1539). Kristi ære, kirkens behov og landets behov danner tre trinn ovenfra og ned i en prioriteringsorden; sml. "Debes hoc officium primum gloriae Christi, deinde necessitati ecclesiae; postremo patriae est, quam respicere te maxime oportet." MBW 1796,44f (17. okt. 1536 til Brenz)

[2537] Sml. CR 11, 329 (1537); MBW 2015.4 (1538); CR 11, 456 ("De vita Augustini", 1539); MWA 1, 377f ("De ecclesiae autoritate et de veterum scriptum", 1539); CR 11, 1040 ("De nativitate Christi", 1552); CR 13, 1361 (komm. til Salmene).

[2538] "Wir khonnen nicht willigen lang oder kurtz, niemand mit der lahr [= Lehre] zu uns zu ziehen, [keine?] predicanten zu senden an andere ort, so dises begern möchten; denn es steht geschriben: "Das evangelium ist nicht angebunden" [sml. 2Tim. 2,9]; item: "Gott will, das alle menschen selig werden und zu [G]ottes erkantnus khomen" [sml. 1Tim. 2,4] Und dweil [=dieweil] diser artikel gantz clar, bedurffts kheiner disputation." MBW 2178,12-16 (Melanchthon o. a. primo april 1539, betenkning for schmalk. forbund)

[2539] "Optamus autem, ut omnes gentes agnoscant et glorificent Christum et ei obediant vera fiducia misericordiae ipsius et dilectione proximi." MBW 1460,12-14 (anbefalingsbrev fra Luther, skrevet av Melanchthon, for den etiopiske diakonen Michael, 04. juli 1534)

[2540] "Ego si queam mea morte redimere concordiam, libenter effunderem hanc animam." MBW 1493,7-9 (16. sept. 1534 til Bucer). Et liknende utsagn av Luther, MBW 1511,50-52 / WAB 12,159; nr. 4251,50-52 (instruksjon for Melanchthon 17. des. 1534).

at han mener at uenigheten stenger for utbredelsen av evangeliet.[2541] Den indreprotestantiske uenigheten om nattverden er et anstøt som hindrer evangeliets løp og i stedet gir spillerom for villfarelser og skeptisisme. Oppnår en enighet og forlik, vil vranglære og vantro få trangere kår, og nye dører vil bli åpnet for utbredelsen av evangeliets saliggjørende lære. Den rolle dette momentet spiller i Melanchthons tenkning, kan neppe overvurderes.

3.8. Luther og Melanchthon - Ulike forventninger, ulik antropologi

En forskjell mellom Luther og Melanchthon er at Luther tenker mer konsekvent antitetisk enn Melanchthon gjør. Skriften taler antitetisk, hevder han, dvs. den taler om motsetninger som utelukker hverandre gjensidig.[2542] Melanchthon tenker også antitetisk i teologien, men han tenker mer syntetisk i kirkepolitikken. Der Luther ser motsetninger, spør Melanchthon om det finnes omforente løsninger.

Barbara Bauer skiller mellom Luthers og Melanchthons læremessige påstander som ulike språkhandlinger: expressiva (Luther), "über deren Gültigkeit und Evidenz gar kein rationaler Diskurs geführt werden könne," og konstativa (Melanchthon), "deren Geltungsansprüche auf Befragen rational begründbar seien".[2543] Hun viser til at Luther sier at Schwabach-artiklene "sind alle zu gut vnd viel zu ko(e)stlich dazu, das ich mit den Papisten druber handeln solt"[2544]. Dette må imidlertid ikke overinterpreteres. Luthers overbevisning om Skriftens ytre klarhet innebærer at dens lære er rasjonalt tilgjengelig, mens overbevisningen om dens indre klarhet innebærer at læren først tilegnes ved troen.[2545] Han formaner kirkefyrstene på riksdagen i håp om å vinne noen. Men han regner med at de fleste mangler den åndelige opplysningen som må til forat en skal forstå artikler som boten, messen, dåpen og troen og gjerningene. Slike artikler kan bare holdes oppe ved Kristus og hans Hellige Ånd.[2546] Som jeg har vært inne på i 2.2.3., kan det være grunn til å tenke at Luther advarer mot for stor tiltro til logisk argumentasjon i mer åndelige spørsmål. Et skarpt uttrykk for ulikheten de to wittenbergerne imellom gir Luther i brev 29. juni 1530: Saken (causa) er over menneskelig forstand. "Gud har plassert den i en locus communis som du ikke har i din retorikk og heller ikke i din filosofi. Den kalles tro,

[2541] "Profecto enim nihil magis cupio rerum omnium, quam ut illud ingens scandalum dissensionis inter nos aliquando auferatur, quod quantum impediat evangelii cursum, non ignoras." MBW 1468,16-18 (01. aug. 1534 til Bucer)
[2542] Sml. MLS 3, 347,13ff; WA 40 I, 391,3-5; sml. Luther Handbuch, 450 (Albrecht Beutel).
[2543] Sml. B. Bauer 1996, 59, som bygger på Jürgen Habermas: "Theorie des kommunikativen Handelns" I, Frankfurt 1988. Men det er vel mer enn tvilsomt om Habermas' typologi for universale språkhandlinger (Konstativa, Expressiva og Regulativa) passer til Luthers bekjennelsesbegrep, som jo gjør krav på å både formidle objektiv og ut fra Skriften etterprøvbar sannhet og subjektiv sannferdighet samt å være normativt.
[2544] WA 30 III, 194,28 / 195,13
[2545] Sml. MLS 3, 186 ("De servo arbitrio", 1525).
[2546] Sml. MLS 4, 359,5ff.

og i denne locus er alt det lagt som ikke kan ses og ikke viser seg."[2547] Om en prøver som Melanchthon å gjøre dette synlig og forståelig, høster en sorger og tårer som lønn. Isolert sett kan Luthers kritikk gi inntrykk av at det er en avgrunn mellom de to. Men nå vet jo Luther at troen er en locus i Melanchthons teologi. Poenget er å minne om at troen er korsteologisk å forstå. Utfordringen er å tro på Gud, som skjuler seg, ikke å ta saken i egne hender og tro at den lar seg løse ved hjelp av retorikk eller andre "filosofiske" fag. Etter opplesningen av Confutatio, som etter de lutherskes oppfatning slett ikke holder faglig mål, sier også Melanchthon at saken er i Guds hender.[2548] For Melanchthon som for Luther er Bibelen "Den Hellige Ånds klare skrift" (manifesta scriptura [S]piritus sancti)[2549], og en forstår den ikke uten å være opplyst av Ånden.[2550] "Av hellige ting forstår en bare så mye som Ånden viser en."[2551] Er da Skriften *erfart* som lov og evangelium gjennom Guds dobbelte gjerning i menneskehjertet, *forstås* den også som lov og evangelium.[2552]

Nå rammer Luthers kritikk neppe bare Melanchthons sorg, men rører også ved hans optimisme når det gjelder hva logisk argumentasjon kan utrette, især blant humanistisk dannede. Forklaringen på at Luther ikke er like optimistisk, må trolig søkes i ulikheter i menneskesynet og dermed i epistemologien. For Luther er Guds ord det klare lys, mens verden ligger i stummende mørke. Uansett hvor klart lyset skinner, er et menneske som er uten den indre klarheten, blind for sannheten. Selv om vedkommende kan Skriften utenat, tror han overhodet ikke på Gud. Skriftens lære er klar og uimotsigelig[2553], men Satan hindrer mennesker i å fatte Guds klare ord, og uten Guds kraft kan vi ikke gripe det[2554]. Og selv om motstanderne ikke kan stå imot den visdom de troende eier, bøyer de seg ikke for den så lenge de hører uten å forstå og ser uten å se. Om dette knytter Luther i "De servo arbitrio" (1525) en

[2547] "Deus posuit eum in locum quendam communem, quem in rhetorica tua non habes nec in philosophia tua. Is vocatur fides. In quo loco omnia posita sunt "ου βλεπομενα" και "μη εκφαινομενα"." MBW 946,52-55. Sml. MBW 950.5 (Luther 30. juni 1530 til Melanchthon).
[2548] MBW 1014,30f (06. aug. 1530 til Luther); sml. også MBW 934,24f.
[2549] Se BS, 143,4f (Apol., fortalen 9)
[2550] Også Erasmus tenker at Skriften bare kan forstås når Den Hellige Ånd skjenker forståelsen, sml. Wiedenhofer 1976 I, 58ff.
[2551] "Intelligi sacrarum rerum tantum quantum cuique ostenderet [S]piritus." MBW 175,59f (ca. 20. okt. 1521 til Spalatin)
[2552] Sml. CA 20.15-18; sml. også Haendler 1968, 67f.
[2553] "Debent enim omnes Christianorum articuli tales esse, ut non modo ipsis certissimi sint, sed etiam aduersus alios tam manifestis (et) claris scripturis firmati, ut omnibus os obstruant, ne possint quicquam contradicere, sicut nobis Christus promittens, dicit: Dabo uobis os (et) sapientiam, cui non poterunt resistere omnes aduersarij uestri." MLS 3, 225,14-18 ("De servo arbitrio", 1525)
[2554] Sml. "Satis sit exordio praemisisse, Scripturas esse clarissimas, quibus nostra sic possunt defendi, ut aduersarij non queant resistere, Quae uero sic defendi non possunt, aliena (et) non Christianorum sunt. Si uero sunt, qui hanc claritatem non uideant (et) in isto sole caecutiunt uel offendunt, ij si sunt impij, declarant, quanta sit maiestas (et) potentia Satanae in filijs hominum, ut clarisssima uerba Dei neq(ue) audiant, neq(ue) capiant, uelut si prestigio illusus quispiam solem putet esse carbonem frigidum, aut lapidem sentiat esse aurum. Si pij sunt, inter illos electos censeantur, qui in errorem ducuntur aliquanto, ut declaretur uirtus Dei in nobis, sine qua nec uidere nec prorsus quicquam possumus. Non enim imbecillitatis ingenij est (ut tu caussaris) ne uerba Dei capiantur, imo nihil aptius capiendis uerbis Dei imbecillitate ingenij, propter imbecilles enim (et) ad imbecilles Christus (et) uenit (et) mittit uerbum suum, sed nequita Satanae est in nostra imbecillitate sedentis, regna(n)tis ac Dei uerbo resistentis, Ni Satanas faceret, uno sermone Dei semel audito totus mu(n)dus hominu(m) co(n)uerteretur, nec pluribus opus esset." Ibid., 227,34 – 228,11 ("De servo arbitrio", 1525)

lengre kommentar til Jesu ord i Luk. 21,15: "- jeg skal gi dere munn og visdom som alle deres motstandere ikke kan motstå eller motsi."[2555] At motstanderne ikke kan stå imot, betyr ikke at de uten videre bøyer seg. Argumenter har de ikke, men historien viser at det ofte har gått som Jesaja-ordet sier: "Audientes audietis (et) non cognoscetis, (et) uidentes non uidebitis."[2556] Av seg selv har mennesket verken syn eller hørsel for Guds verk og ord.[2557] Verden er Satans rike, der de onde ånder regjerer over menneskene og et åndelig mørke rår.[2558] Skriftens ytre klarhet må altså møtes av den indre om den skal bli tatt imot. Den indre klarhet skapes av Den Hellige Ånd i enkeltmennesket. "For Ånden trenges for å forstå Skriften som helhet og en hvilken som helst del av den"[2559], sier Luther. Således er det to sider ved Skriftens klarhet, claritas externa og claritas interna. "Skriftens klarhet er dobbelt, likesom mørket er dobbelt. Den ene er den ytre klarheten, som er lagt inn i ordets tjeneste, den andre er innsikten som er lagt i hjertet."[2560] Den indre klarheten, som er ensbetydende med troen, skapes ved at Guds Ånd opplyser hjertet. Og den åndelige erkjennelsen ligger så å si i bruddet med den naturlige blindheten. For Melanchthon synes den åndelige erkjennelsen snarere å være kongruent med den naturlige intellektuelle (filosofiske) erkjennelsen (sml. 3.3.2). Etter min oppfatning tenker han at de gode og lærde menn, som han stadig ønsker å få i tale, ved moralsk holdning og humanistisk dannelse er forberedt på åndelig erkjennelse i møte med Skriften. Melanchthon står sammen med Luther om å avvise semipelagianske tanker om at menneskets egne gjerninger bidrar til rettferdiggjørelsen, han står således sammen med Luther i å avvise at manneviljen har kapasitet til å vinne åndelig rettferdighet, han står også sammen med Luther i å trekke en skarp grense mellom filosofien og evangeliet og dermed i å avvise at troens innhold er tilgjengelig ut fra den naturlige fornuft, men han står neppe sammen med Luther når det gjelder å avvise at det naturlige mennesket har epistemologiske forutsetninger for å gripe den åndelige sannheten. Mens både Luther og Melanchthon skiller skarpt mellom empirisk og logisk erkjennelse på den ene side og erkjennelsen av Guds åpenbaring på den andre

---

[2555] Sml. ibid., 225,23 – 227,20.

[2556] Ibid., 227,9f ("Idet dere hører, skal dere høre og ikke forstå, og idet dere ser, skal dere ikke se.") Sml. Jes. 6,10; Matt. 13,14par.; Joh. 12,40.

[2557] "Quid hoc est aliud, quam libe(rum) arbi(trium) seu cor humanum sic esse Satanae potentia oppressum, ut nisi [S]piritu Dei mirabiliter suscitetur, per sese, nec ea uidere possit, nec audire, quae in ipsos oculos (et) in aures manifeste impingunt, ut palpari possint manu ? tanta est miseria (et) caecitas humani generis. Sic enim (et) ipsi Euangelistae admirati, qui fieret, ut Iudaei operibus (et) uerbis Christi, quae plane fuerunt irrefragabilia (et) innegabilia, non caperentur, isto scripturae loco sibi respondent, Scilicet, quod homo sibi relictus, uidens non uidet, (et) audiens non audit." MLS 3, 227,10-17

[2558] "Proinde non est hoc mirum in rebus diuinis, quod tot saeculis uiri excellentes ingenio caecutiunt, [….] Quid enim est uniuersum genus humanum, extra [S]piritum, nisi regnum Diaboli (ut dixi) confusum cahos tenebrarum? unde Paulus Daemones appellat, rectores harum tenebrarum. Et .1. Corin. 1. [2.] dicit, Nemo principum huius mundi cognouit Dei sapientiam, Quid putas de reliquis sentiet, qui principes mundi asserat tenebrarum seruos? Per principes enim intelligit primos (et) summos in mundo, quos tu excellentes ingenio uocas." Ibid., 227,20-21.23-28

[2559] "Spiritus enim requiritur ad totam scripturam (et) ad quamlibet eius partem intelligendam" Ibid., 186,19f

[2560] "Duplex est claritas scripturae, sicut (et) duplex obscuritas, Vna externa in uerbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita", ibid., 186,13f; sml. ibid., 222 ("De servo arbitrio", 1525). Sml. Andersen (upubl.) 2009, 13-15.

side, synes Melanchthon å se en tilknytning for den åndelige erkjennelsen i den naturlige erkjennelsen, en tilknytning Luther ikke uten videre ser. Lærer Luther at den åndelige erkjennelsen er avhengig av at Gud opplyser det enkelte mennesket og skaper tro gjennom det konkrete møtet med evangeliet, tenderer Melanchthon etter min oppfatning til å tenke at erkjennelsen er tilgjengelig for den som går til Skriften med et ærlig sinn: "[A]tskillige av artiklene til dem som har renset kirkelæren, er så visse og klare at ikke noe forstandig menneske trekker dem i tvil."[2561] Er det her for Luther et epistemologisk sprang som er forbeholdt det åndelige mennesket helt uavhengig av intellektet, noe katekismeforklaringene til tredje trosartikkel viser, er det for Melanchthon så å si et steg fra den filosofiske til den åndelige erkjennelsen, som er muliggjort ved den medskapte erkjennelsesevnen.[2562] Han sier at det er bruk for utdanning (eruditio), ikke bare for det forgjengelige livet her i verden, "men langt mer for at det evige livet skal begynne i oss nå."[2563] Det kan ikke være tvil om at den rasjonale overbevisning betyr mer for Melanchthon enn for Luther. Det henger sammen med at Melanchthons antropologi endrer seg grunnleggende når han på slutten av 1520-tallet på ny vender seg til Aristoteles. I den tidligreformatoriske fasen (Loci 1521) satte han affektene forstått som vilje (voluntas) eller hjerte (cor) over ratio. Med kommentaren til den nikomakiske etikken (1529) begynte han å skille mellom voluntas og affectus og sette ratio sammen med voluntas over affektene og lære at disse må styres av ratio.[2564] Det hindrer ikke at også Melanchthon lærer at det er Den Hellige Ånd som virker troen i mennesker som hører evangeliet. Men det er grunn til å tenke at forbeholdet i CA 5, "hvor og når Gud vil"[2565], kom inn i bekjennelsen etter påtrykk fra andre og ikke reflekterer Melanchthons eget anliggende i 1530.[2566]

3.9. Oppsummering: Humanistisk innsats for evangeliet

I Melanchthons verden er fred og enighet begrep med både kirkelig-teologiske og politiske implikasjoner. Ut fra evangeliske premisser kan enighet (concordia) bare oppnås i form av consensus om Skriftens lære, Guds ord. Derfor bestreber

---

[2561] "[A]liquot articuli eorum, qui repurgarunt ecclesiasticam doctrinam, ita certi et perspicui sunt, ut nemo sanus eos in dubium vocet." MBW 1354,28-30 (fortale, 1533); sml. Greschat 1965, 155.

[2562] Sml. Bornkamm 1966[2], 82, - kritisk - om Melanchthons syn: "Die Gesamtheit der Erkenntnis kommt also durch eine Addition zustande." – Greschat 1965, 155, uttrykker poenget slik: "Menschliche Bildung und göttliche Wahrheit, Vernunft und Offenbarung schließen sich zu einer systematischen Einheit zusammen." Sml. også Wiedenhofer 1976 I, 186ff; II, 151ff n. 131.

[2563] "sed multo magis, ut aeterna vita nunc in nobis inchoetur." CR 11, 721 (declamatio de Macccabaeis, recitata a Ioanne Stigelio, 1546). I den samme talen heter det at de lærde (docti) i makkabeertida underviste jødene om forskjellen på gresk og jødisk religion og sa at en må lære Gud å kjenne "in ea doctrina, in qua se ipse certis et illustribus testimoniis patefecit"; ibid., 724.

[2564] Sml. CR 16, 298f.315; Hägglund 1959, 181ff; Andersen (upubl.) 2005, 16ff.

[2565] "ubi et quando visum est Deo", BS, 58,7f

[2566] Schwab. 7 og Marb. 8 har liknende formuleringer, men i forarbeidet Na 4 finnes ikke dette (BS, 59). Det kom inn i Nb 5 (Ficker, 1b), men Melanchthon har ikke beholdt det i CA var. 5 (MWA 6, 16). Sml. Schäfer 1997, 145 n. 2.

Melanchthon seg på å framstille denne læren så tydelig som han mener det er nødvendig for å kunne tale om consensus, og så overbevisende som mulig for å gjendrive motforestillinger. Han har små forhåpninger om at papalister eller skolastikere av thomistisk eller scotistisk type vil bøye seg for lutheranernes argumentasjon, men desto større tro på at uhildede humanistisk dannede, gode og lærde menn vil finne at den lutherske læren er i overensstemmelse med Skriften og den gamle kirkes oppfatning. Ikke mindre venter han gode resultat av en kristen undervisning av vanlige folk. Melanchthons arbeid med retorikk, dialektikk og andre humanistiske fag innrettes i stor grad på å tjene teologien, den kirkelige debatten og en allsidig utdanning av prestene. Guds ære og menneskers frelse er de overordnede mål for Melanchthions innsats.

Melanchthon søker stabilitet i kirken såvel som i keiserriket. Og krig assosieres med fritt løp for heresier og oppløsning av kirkene. Både i møte med spenninger i kirkelivet og i møte med misnøye med statsstyret ber han om en viss toleranse, om å kunne overse motsetninger som han mener er mindre vesentlige (dissimulare, connivere), med andre ord: han anbefaler epieikeia som middel. Vi har sett denne strategien i funksjon i kontakten med pavens legat i Augsburg. Melanchthon har tro på at motsetninger kan løses dersom partene gjensidig strekker seg mot hverandre. Melanchthon bestreber seg altså ikke bare selv på epieikeia, men ber også om å få epieikeia tilbake. Den romerske kirke må vise mildhet (clementia) og rimelighet (aequitas), nemlig mildne (relaxare) noen bestemmelser, eller overse (dissimulare) visse reformer og se gjennom fingrene med (connivere) rituelle ulikheter ettersom disse, mener Melanchthon, ikke kan være uforenlige med kirkelig enighet (concordia ecclesiae).[2567] Paven kan tillate (permittere) nattverdutdeling under begge skikkelser og frita klosterfolk (dispensare) fra sølibatsløftet. Ved å gi slipp på noe av den strenge retten (aliquid de summo iure remittere) og mildne kanoniske lover (mitigare canones), som selv sier at en må ta hensyn til tidene (temporibus cedere), kan den romerske parten etablere enighet og fred. I kontrast til dette står det å handheve retten strengt (acerbe et summo iure agere).[2568] Målet om en kirkelig disiplin med lydighet mot biskopene kan Roma etter Melanchthons oppfatning bare nå ved å vise mildhet og rimelighet og gi etter (condonare) for noe av protestantenes nyvunne frihet. Går en derimot til ytterligheter, kan situasjonen komme slik ut av kontroll at det ikke lengre er mulig å gjenopprette kirkelig enighet.[2569]

Hindringer for fred og enighet kan i og for seg ligge både i egne rekker og hos motparten. Ser Melanchthon hovedsaklig hindringer for *enighet* på motpartens side, mener han å se hindringer for *fred* like mye på protestantisk side. Ikke bare finnes det vilje til væpnet oppgjør på begge sider, men tross den enighet i læren som Melanchthon mener finnes, vil de romerske ikke oppgi menneskelige tradisjoner som i protestantiske øyne er misbruk, og en del protestanter vil ikke gi opp sin nyvunne frihet og uavhengighet av biskopene. Melanchthon arbeider for at begge parter skal

[2567] MBW 952
[2568] MBW 953
[2569] Sml. MBW 953.6; MBW 955.

vise mildhet og rimelighet (epieikeia) og dermed oppnå fred (pax). Såsant bekjennelsen ikke ble skadelidende, var han villig til å inngå forlik på ellers strenge vilkår (servitus), i overensstemmelse med sin tolkning av 1Kor. 7,21.[2570]

Fred og enighet er for han først og fremst kristne verdier, det er følger av forlik mellom motstandere og av bekjennelse av og utlegning av den åpenbarte sannheten. Således er det følger av kjærligheten og av troen. Epieikeia er heller ikke bare en rettsfilosofisk modifikasjon, men det er en mildhet som Gud selv viser, og som hans barn skal spegle av i sine liv. Melanchthons ideal er med andre ord å være "sannheten tro i kjærlighet" (Ef 4,15).)

[2570] Sml. MWA 4, 276f (se ovenfor 3.6.4.).

Del 4. Konklusjoner og utblikk

4. 1. Sammenfatning og konklusjoner

4.1.1. Melanchthons syn på forkynnelsen og sakramentforvaltningen 1527-1530

Forkynnelsen

Den trettiårige Melanchthon fikk et læremessig hovedansvar under kirke- og skolevisitasen i 1527. Det medførte at han skrev sine visitasartikler, som ble forløper for den offisielle "Unterricht der Visitatoren" (1528). Disse skriftene er i stor grad prekenlære.

I Loci 1521 hadde Melanchthon etablert et nytt dogmatisk paradigme med utgangspunkt i dialektikken mellom lov og evangelium. Læren må begynne med loven, som forskrekker og dømmer. I visitasartiklene som i Kolosserbrev-skoliene han utgav i 1527, framhever Melanchthon at den sanne tro følger i botens spor. Frykt og bot går forut for tro og syndsforlatelse. Melanchthon krever at loven blir forkynt sammen med evangeliet – eller som et av hovedstykkene i evangeliets lære. Og det både for å vekke frykt og syndserkjennelse og for å demme opp for synden og vise oss hvilke gjerninger vi skal gjøre. Jesu ord i Luk. 24,47 om forkynnelsen av omvendelse og syndenes forlatelse står for Melanchthon som en nøkkel til den rette forkynnelsen av evangeliet. Målet med forkynnelsen er at folk gjør bot og tror evangeliet, og som frukt av det gjør gode gjerninger.

Mennesket er styrt enten av Gud eller av djevelen. Overgangen fra djevelen til Gud skjer gjennom dødelse (mortificatio) og levendegjørelse (vivificatio). Begge deler skjer ved forkynnelsen. Dødelsen skjer i boten når lovforkynnelsen skremmer og vekker syndserkjennelse. Levendegjørelsen skjer ved at en tror at ens synder er forlatt på grunn av Kristus. Og som Melanchthon på den ene side holder sammen boten og troen, holder han på den andre side sammen syndenes forlatelse og Åndens liv i mennesket. Evangeliet er budskapet både om syndenes forlatelse og om Den Hellige Ånds gave (sml. Apg. 2,38).

Samtidig som Melanchthon betonte Guds bud, la han også vinn på en terminologisk konservatisme i forhold til tradisjonen – han beholdt begrepene contritio, confessio og satisfactio, men omtolket dem evangelisk - og søkte å dempe polemikken mot papistene. Pedagogiske og økumeniske motiv lå bak.

Melanchthons profilering av evangelisk-luthersk kristendomsforståelse utfordret dem i egne rekker som snarere ville dempe forkynnelsen av loven enn å skjerpe den. Dermed kom det til en forpostfekting foran de senere antinomistiske strider. I sin kjerne handlet uenigheten om hvordan mennesker blir omvendt. Skjer det ved lov og evangelium (så Melanchthon), eller skjer det ved evangeliet alene (så

Agricola)? Luther og bekjennelsesskriftene hevder det grunnsynet som Melanchthon stod for. Det gjør også "Unterricht der Visitatoren", som stempler sikkerhet uten gudsfrykt som verre enn alle tidligere villfarelser, og som også opererer med Hieronymus' og Melanchthons tolkning av Gal. 3,19 som et ord om at loven krever ytre eller verdslig rettferdighet, ikke med Luthers tolkning. Unterricht deler læren i to: læren om boten og læren om troen, som sammen utgjør "das Euangelion gantz". Når det gjelder det kristne liv, deler Unterricht det i tre: boten, troen og gode gjerninger. Botens lære og troens lære må virke sammen. Sann anger og sorg over synden kan bare eksistere i troen. Det siste er et berettiget anliggende hos Agricola, som også Melanchthon erkjenner. Terminologisk er verken begrepet bot eller begrepet evangelium strengt fiksert, men kan brukes både i vid betydning (henholdsvis om contritio og fides og om botens lære og troens lære) og i streng betydning (henholdvis om angeren og om troens lære).

Sakramentene

Visitasartiklene og Unterricht forsvarer barnedåpen mot anabaptister og læren om realpresensen mot "sakramenterere". Barnedåpen blir forsvart med analogien med omskjærelsen. Læren om at Kristi legeme og blod reelt er til stede i nattverdsakramentet, blir forsvart med innstiftelsesorda. Mot romersk-katolsk praksis blir også utdeling av nattverdsakramentet under begge skikkelser forsvart med innstiftelsesorda. Samtidig vil Luther og Melanchthon gi de svake, dem med manglende erkjennelse, tid til å bli trygge på at det er rett å ta imot under begge skikkelser. I 1528 sendte Luther og Melanchthon ut hvert sitt skrift mot gjendøperbevegelsen, en retning som i virkeligheten var langt mer sammensatt enn reformatorene hadde oversikt over.

Igjen og igjen behandler Melanchthon sakramentene under den augustinske synsvinkelen at de er Guds ord i synlig form, så også i Apol. 13.5. Han parallelliserer ordet og sakramentene. Sakramentene betegner det ordet sier. "Derfor er virkningen av begge den samme."[2571] Jeg har i et essay hevdet at en retorisk "forutforståelse" er med og bestemmer denne sakramentoppfatningen.[2572] I visitasartiklene, Unterricht og "Adversus anabaptistas" – som også i dåpslæren i Loci 1521 - er den dialektisk utbygd slik at sakramentene blir beskrevet både som tegn på bot – og det med front mot antinomismen – og som tegn på nåde – og det med front mot lovisk biblisisme. Som dialektikken mellom bot og tro, mellom dødelse og levendegjørelse for Melanchthon er hermenevtisk nøkkel til forkynnelsen, er den det nemlig også til sakramentlæren.

Melanchthon viderefører med dette en tidlig-reformatorisk tolkning av sakramentene som tegn som forsikrer om Guds løfte, et perspektiv som står i forgrunnen i CA 13. Verken omskjærelsen, dåpen eller nattverden rettferdiggjør, men de er tegn og segl på Guds frelsesvilje, hevder Melanchthon, og avgrenser seg

[2571] "Quare idem est utriusque effectus." BS, 293,3f (Apol. 13.5)
[2572] Se Andersen (upubl.) 2005, 11ff; sml. n. 178.

dermed mot den skolastiske læren om forskjellen mellom sakramenter i den gamle og den nye pakt. Når han også setter Johannes-dåpen og den kristne dåp på lik linje fordi han skiller mellom den ytre dåpen og åndsdåpen, beveger han seg bort fra Luthers syn på forholdet mellom Johannes' dåp og Kristi dåp som forholdet mellom løfte og oppfyllelse. Melanchthon er reservert til å assosiere åndsdåpen med vanndåpen og synes ikke å ha like sterke motforestillinger som Luther mot en "spiritualistisk" sakramentlære.

Barnedåp som rett praksis og uttrykk for rett dåpsforståelse

Var et hovedargument i den anabaptistiske polemikk å spille trosrettferdigheten ut mot barnedåpen - som etter anabaptistisk oppfatning ikke var dåp av troende -, hadde Melanchthon en noe annen strategi i forsvaret av barnedåpen enn Luther. Begge bruker omskjærelsesanalogien og Jesu ord om å la de små barna komme til han som argumenter for at barna er inkludert i kirkens nådemiddelfellesskap, Luther også til å si at de små barna da nødvendigvis svarer på ordet med tro. Bruker Luther beretningen om døperen Johannes som kjente Kristus før de ble født, som argument for at små barn kan tro, bruker Melanchthon den som argument for at barna kan bli frelst uten dermed å hevde at de kan tro.

Er Luthers påstand om at det lille barnet får troen i dåpen, blitt oppfattet som et fremmedelement i hans teologi, så er også Melanchthons påstand om at frelsen gjelder de små som blir døpt, selv om de ikke kan forstå ordet, blitt oppfattet som et fremmedelement i hans(!). Hos den ene som hos den andre av dem mener en å ha været en affinitet til en skolastisk opus operatum-lære, hos Luther når han lærer at ordet i dåpen skaper troen i barnet, hos Melanchthon når han uten å hevde at barnet tror, lærer at dåpen er virksom til frelse. Luthers angrep på læren om opus operatum retter seg imidlertid ikke mot den middelalderlige opus operatum-lærens egentlige intensjon, nemlig på antidonatistisk vis å fastholde sakramentenes objektivitet, men mot at nåden blir skilt fra troen og begrepet opus operatum brukt til å fremme tillit til egne gjerninger, således i offermessen.[2573] Så langt fra at tesen om barnetroen er noe fremmedelement i Luthers teologi, er den tvert imot et uttrykk for tilliten til at troen er ordets verk. Melanchthon er ikke overtydelig om forholdet mellom barnedåpen og troen. Dels sier han at barn som ennå ikke forstår ordet, blir helliget og på sin måte (pro modo ipsorum[2574]) blir drevet av Den Hellige Ånd. Det er som han vegrer seg mot å spekulere omkring måten, slik han også vegrer seg mot å spekulere om Kristi legemlige nærvær i nattverden, (sml. abscondito modo[2575]). Dels relaterer han en senere tro til barnedåpen, og med rette peker Haendler på at Melanchthon ser på dåpen som et løfte fra Gud som den voksne må gripe til i tro.[2576] Men jeg vil ikke utelukke at forskjellen mellom Luther og Melanchthon i dette stykke

[2573] Sml. Huovinen 1997, 52-60.70.
[2574] MWA 1, 287,30f
[2575] MBW 823,26
[2576] Haendler 1968, 429f

egentlig er av terminologisk og dermed pedagogisk art. Tilstreber Melanchthon en mer enhetlig konsekvent terminologi, passer ikke hans trosbegrep til det Luther kaller tro uten fornuft hos det lille barnet. Men vi kan ikke dermed påvise en reell uenighet. Wittenberg-konkordien (1536) viser *i hvilken forstand* også Melanchthon kan tale om tro hos det lille barnet, og det peker i retning av stor vilje til å stå sammen på tross av spenningen når det gjelder terminologi og definisjon.[2577]

Melanchthon har et bibelsk og oldkirkelig motiv når han framholder at kirken er et nådemiddelfellesskap for alle aldre, der frelsen finnes. Og han hevder nettopp at det er overensstemmelse mellom Skriftens lære og kirkens urgamle tradisjon. Når anabaptistenes tradisjonsbrudd ikke kan begrunnes ut fra noen motsetning mellom Skriften og tradisjonen, må det avvises. Her ser vi en humanistisk-reformatorisk formalstruktur i funksjon. Luther synes å ha større frimodighet til å bruke kirkens erfaring som argument for at Gud har gitt Den Hellige Ånd til barnedøpte gjennom tidene.

Innenfor en luthersk-augustinsk ramme – sakramentene er ord og løfter i synlig form og sikter på tro – skjer det hos Melanchthon en nivellering av forskjellen mellom omskjærelsen, Johannes-dåpen og de nytestamentlige sakramenter. Sakramentene parallelliseres med ordet, og troen på ordet, ikke den ytre mottakelsen av sakramentet, er avgjørende for det enkelte mennesket. Tross formuleringen i CA 9 at dåpen er nødvendig til frelse, er for Melanchthon de sakramentale tegn strengt tatt ikke frelsesnødvendige. Dette svarer til en spiritualiserende linje i arven fra Augustin. I vår sammenheng melder spørsmålet seg om det er med og forklarer Melanchthons dobbelstrategi. Det er tenkelig. Dels på den måten at han i større grad enn Luther kan tenke seg å forhandle om sakramentenes ytre form, som vi ser det i kontakten med de romersk-katolske om messen. Og dels på den måten at det etterhvert gjør han mer åpen for kretser på reformasjonens "venstre" fløy.

Læretukt blir strafferett

Til tross for en viss affinitet til spiritualistisk sakramentlære stiller Melanchthon seg politisk fullstendig avvisende til anabaptistiske grupper, ja, blant lutheranerne markerer han seg med en hard strafferettslig linje. For Melanchthon som for Luther stod det slik at anabaptismen var et resultat av djevelens raseri mot evangeliet og hans ønske om å ødelegge kirken. Som vokter av begge lovens tavler måtte øvrigheten hindre at anabaptistene fikk mulighet til å forføre andre. Læretukt og strafferett ble to sider av samme sak, som det hadde vært fra slutten av antikken. Men mens Luther synes å tenke at øvrigheten straffer åpenlys heresi på kirkens vegner og derfor vegrer seg mot bruk av dødsstraff, tenker Melanchthon at øvrigheten på Guds vegner må henrette halsstarrige gjendøpere. Og mens Luther nødig ser at anabaptister blir behandlet hardere enn papister, ønsker Melanchthon å stå sammen med de romersk-katolske mot anabaptistene. Det synes å være et

[2577] Sml. n. 334.

gjennomgående trekk i Melanchthons kirkepolitikk: Mens alle som tror annerledes enn lutheranerne, skal møtes med undervisning, er det bare avvikerne på reformasjonens venstrefløy som skal møtes med makt. Dette kan korrelere med en *ekklesiologisk* spenning mellom de to reformatorene.

For en som betrakter Kursachsens innstilling på nærmere 500 års avstand, ligger det nær å oppfatte straffeforfølgelsen av heretikere som videreføring av pavekirkens og keiserrikets linje. En forsøker å løse problemet med religiøs pluralitet ved strafferettslige midler. Det skjer ikke i blind lydighet mot keiserlige mandater.[2578] Men det skjer dels for å verne og fremme den evangelisk-lutherske læren, dels for å avverge uro og opprør i samfunnet. Den teologiske og politiske rasjonalisering av et slikt grep kan imidlertid ikke dekke over det faktum at Det nye testamentet avviser å føre åndskamp med kjødelige våpen.

Forutsetningen om grunnleggende enighet om Kristi legemes og blods nærvær i nattverden

Noen egen melanchthonsk nattverdlære kan en i 1527-28 ennå ikke tale om. Jeg har ikke kunnet følge Neuser, som mener at Melanchthon fra denne tid begynner å distansere seg fra Luthers nattverdlære, men jeg medgir at det er en spenning mellom Melanchthons oppfatning at Kristi legeme og blod er til stede på grunn av innstiftelsen, og Luthers oppfatning at hans legeme og blod er til stede i kraft av innstiftelsesorda når de blir framsagt. Og i 1529 synes det klart at Melanchthon velger å bruke det mindre presise uttrykket "med brød og vin" og ikke som Luther si "i brød og vin" om Kristi legemes og blods nærvær. Året etter heter det i Torg. A 4 (sannsynligvis ført i pennen av Melanchthon) "im nachtmalh", altså en ennå mindre presis beskrivelse av realpresensen.

Riksdagen i Speyer 1529 ble en rystende opplevelse for Melanchthon da han opplevde at lutheranerne var i ferd med å bli drevet i armene på mer eller mindre zwingliansk påvirkede riksstender. Slik han så det, var lutheranerne havnet på feil side av den religionspolitiske delelinja i Tyskland. Verken Luther eller han ville ha et forsvarsforbund med Strassburg. For Luther er dette først og fremst religiøst motivert. Etter min oppfatning er også den religiøse motivasjonen mer grunnleggende enn den politiske for Melanchthon (contra Neuser). Hans holdning til zwinglianerne er bestemt av skillet mellom åpenbaring og fornuft, mellom evangelium og filosofi (sml. Nicole Kuropka).

Mellom de to riksdagene i 1529 og 1530 var det viktig for Kursachsen å ta initiativet på protestantisk side fra den allianseivrige Philipp av Hessen. Sammen med markgrev Georg av Brandenburg-Ansbach-Kulmbach gikk kurfyrst Johann inn for at det planlagte forbundet skulle bindes til luthersk lære. Når det gjelder siktemålet med de såkalte Schwabach-artiklene, er det holdepunkter i teksten og den historiske konteksten for ulike oppfatninger. Jeg legger vekt på at artiklene skiller

[2578] Sml. Seebaß 1970, 76: "Tatsächlich [-] richteten sich wenige protestierende Stände bei der Verurteilung von Täufern nach den kaiserlichen Mandaten."

lutherdom fra zwinglianisme. Jeg kan ikke følge Köhler, som mener at artiklene tar sikte på å komme Strassburg i møte i nattverdlæren og skille sørtyskerne fra innflytelsen fra Zwingli. Strassburgs nattverderklæring under riksdagen i Speyer er ikke forenlig med Schwab. 10. Men Schwab. er på den andre side ikke mer polemisk i forhold til sveitsere og sørtyskere enn Luther og Melanchthon mener er nødvendig. Det er ikke deres hensikt å støte folk fra seg, men å framstille læren så tydelig at det blir klart om en er enige eller ikke. Særlig Melanchthon kan også i første omgang være tilfreds med å nå fram til enighet på et mindre presist nivå. Luther har medvirket til utarbeidingen av Schwab., men det er grunn til å rekne med at Melanchthon har hatt et hovedansvar for redigeringen, og at han har stått friere i utformingen av art. 8 og 12 enn av art. 9-11.

Møtet i Marburg 1529 gjaldt forutsetninger for kirkelig enhet. Luthers og Melanchthons forhandlingsrom må ha vært avgrenset gjennom en tidlig versjon av Schwabach-artiklene. Umiddelbart mente både wittenbergerne og Zwingli at de hadde vunnet fram med sitt eget syn. Det som kan se ut som en naiv optimisme hos Melanchthon, er også uttrykk for hans tro på muligheten av å overbevise ved argumenter. Tross den tilsynelatende vidtgående enigheten som kommer til uttrykk i konvergensdokumentet Marburg-artiklene, strandet forliksforsøket på uenigheten "ob der war leib und plut Christi leiblich im brot und wein sey". Mens Zwingli og hans tilhengere kunne strekke seg langt for å gi uttrykk for en verbal enighet, kunne wittenbergerne ikke gi etter i lærespørsmål, men nok ta hensyn til ønsker fra motparten om enkelte presiseringer. Melanchthon stod skulder ved skulder med Luther og viste ikke mer ettergivenhet enn han. Uten læremessig enighet kunne ikke wittenbergerne oppfatte motparten som kristne, men måtte se på dem som heretikere som i vantro mot Guds ord stilte seg utenfor den hellige, kristne kirke.

Jeg har drøftet tolkningen av Osianders beretning, som hevder at de lutherske ikke ville kreve enighet i spørsmålet om hvordan Kristi legeme er til stede, "ob er leyblich oder gaystlich, natu(e)rlich oder u(e)bernaturlich, In stat oder one stat da were". Jeg mener at dette må oppfattes som en tredobbelt beskrivelse av to alternative oppfatninger av Kristi *legemlige* nærvær. Jeg har også drøftet et notat fra Melanchthon som Neuser, May og MBW kaller en unionsformel, og jeg bestrider at det er ment som noe mer enn et samtalegrunnlag for å bevege motparten fra en fastlåst posisjon i retning av forståelse av realpresenslæren.

4.1.2. Melanchthons kirkebegrep og syn på tradisjon og reformer 1527-1530

Kirken

Schwabach- og Marburg-artiklene har som CA en oppreknende loci-struktur. Den tematiske disposisjonen har bakgrunn i det fjerde Lateran-konsilets bekjennelse, ”De fide catholica”. Dels stadfester artiklene den romersk-katolske læretradisjonen,

så i trinitetslære og kristologi, og dels avgrenser de seg mot den, så i antropologi og soteriologi.

Kirken blir nydefinert i Schwab. 12, som danner viktig bakgrunn for CA 7. Jeg har tolket Schwab. 12 som uttrykk for Melanchthons resepsjon av Luthers kirketanke. Schwab. 12 og CA 7 forholder seg samtidig både stadfestende (sml. "biß an der welt ende", congregatio sanctorum (CA) / congregatio fidelium (Thomas), bruk av Ef 4 (så CA)) og avgrensende (sml. fravær av papalisme og hierarkisk struktur) til kirkebegrepet i Thomas' credoutlegning. Schwab. 12 knytter troen (fides qua) og troens læremessige innhold (fides quae) uløselig sammen. Og artikkelen lærer at kors og trengsel uungåelig følger bekjennelsen. Jeg argumenterer for at begge deler er godt i samsvar med Luthers teologi (contra Wenz). At kirkens enhet kjennes på evangelieforkynnelsen og sakramentforvaltningen har bakgrunn i Luthers skrift mot Catharinus (1521). Grunnen til at evangeliet, dåpen og nattverden er kjennetegn på hvor kirken finnes, er at de er nådemidler, som Den Hellige Ånd blir gitt ved, og som derfor virker troen. Dermed må evangeliet i denne sammenhengen forstås i pregnant betydning om evangeliet til forskjell fra loven, selv om det for reformatorene er ufrakommelig at evangeliet må forkynnes på bakgrunn av loven.

Ved sida av Schwab. 12 har jeg i 1.3.3. trukket fram en teserekke fra Melanchthons hand om kirken og tentativt antydet vinteren 1529-30 som avfattelsestid. Det går en tydelig linje fra Luthers skrift mot Catharinus til denne og til CA 7. Schwab. 12 og teserekken lar seg godt forstå som to varianter av samme melanchthonske resepsjon av Luthers ekklesiologi. Når Melanchthon sier at kirken er *forsamlingen* av de hellige, svarer det til at han oppfatter Jesu ord i Matt. 18,20 som definisjon på kirken og dermed i prinsippet tenker ikke-hierarkisk om den. Tesene stiller Luthers og Melanchthons økumeniske kirketanke opp mot en romanistisk, som krever felles ytre ordning og skikker.

Gud skaper kirken ved evangeliet i ord og sakrament, og kirken er gjenstand for tro. Kirkens hellighet er personal og i sin kjerne identisk med trosrettferdigheten, men leves også ut i frukt av samfunnet med Gud. Kirkens katolisitet kommer til uttrykk i at læren er ens og i samsvar med Skriften. Når ordet og sakramentene er virksomme, vil den sanne kirke i større eller mindre utstrekning være til stede. Men da grensen mellom sant troende og hyklere ikke uten videre er åpenlys, er vi henvist til nådemiddelforvaltningen og ikke til personene når vi skal konstatere hvor kirken er. I Augsburg er Melanchthon tilbakeholdende med å utfolde det kritiske potensialet i kirkedefinisjonen og prøver i første omgang å få mest mulig ut av den partielle enigheten med de romersk-katolske. Presiseringene "rent" og "rett" om evangelieforkynnelsen og sakramentforvaltningen kan være kommet inn i CA 7 etter påtrykk fra lutherske stender som ønsket en tydeligere kritisk kirkedefinisjon. Idet jeg her antyder en påvirkning fra teologiske miljø i fyrstedømmet Lüneburg-Celle og riksbyen Nürnberg, hevder jeg at det å forkynne evangeliet rent må forstås både som det å forkynne Guds ord i Skriften uten iblanding av mennesketanker og som det å forkynne evangeliet i eksklusiv, pregnant forstand i det rette forholdet til loven - uten atskillelse og uten sammenblanding.

Frihet og innordning

Reformasjonen i Sachsen hadde vært et oppgjør med en utvendiggjøring av kristendommen uten dermed å bryte med alle tradisjoner som var kommet inn i historiens løp. Den åndelige rettferdighet krevde ingen ytre observans i analogi med gammeltestamentlig kultus i form av hellige tider, steder, gjenstander, personer, offerhandlinger og så videre. Kirkens enhet beror heller ikke på ytre menneskelige ordninger. Ved å skille mellom åndelig og verdslig regimente tar Luther og Melanchthon bort fra menneskelige kirkeordninger den guddommelige autoriteten som de var blitt tillagt gjennom middelalderen, men som reformatorene for sin del langt på veg tillegger ordninger og lover i sivilsamfunnet.

Skikker som i seg selv stred mot Skriften, måtte avvises. Men mange skikker *kunne* beholdes når de bare ikke ble absoluttert som om de var gode gjerninger i seg selv og nødvendige til salighet. Om skikkene også *skulle* beholdes, var et spørsmål om det tjente evangeliets fremme. Den spenningen vi har sett mellom Luther og Melanchthon i spørsmålet om tradisjoner, er dobbelt: Den gjelder både synet på hva som i og for seg kan tolereres, der Melanchthon prøver å strekke seg lengre enn Luther, og den gjelder synet på hva som tjener evangeliets frie løp, der Melanchthon er mer opptatt av ytre fred og forlik med biskopene enn Luther er.

I visitasartiklene og Unterricht blir overholdelse av menneskelige tradisjoner sett i forhold til læren om den kristne frihet. Ved troen på evangeliet har en syndenes forlatelse og Den Hellige Ånd, og dermed er en fri fra syndens skyld og djevelens makt. Det er hovedsaken. Dernest er en fri fra Moselovens seremoniallov og judisiallov, mens frihetens laveste trinn er friheten i forhold til menneskelige tradisjoner. Som nevnt i 3.5.4. anbefaler Melanchthon Luthers skrift om den kristne frihet (1520). Dette er også et av de Luther-skrifter han med tilslutning viser til i Loci 1521.[2579] Når Luther her formaner til å føye seg etter myndigheter av kjærlighet og frihet, skjelner han ikke mellom kirkelig og verdslig øvrighet, men vil tilfredsstille alle krav så lenge det ikke medfører konflikt med Gud. Det er tydelig at dette har tiltalt Melanchthon, som her har sett mulighet til å bygge bru over den ytre kirkesplittelsen. Han er opptatt av at ulikhet i former og skikker ikke må stå i vegen for gjenopprettelse av den brutte ytre enheten. Som nevnt i 3.6.4. tolker han 1Kor. 7,21 som en formaning til å avstå fra å bruke friheten og i stedet gi seg inn under bestående ordninger og følge tilvante seder og skikker.

Uoppgivelige reformer

De såkalte Torgau-artiklene forsvarer tre viktige reformer som alle henger sammen med at et prinsipielt skille mellom prester og lekfolk er forkastet, og som skulle komme til å stå i forgrunnen i drøftinger og refleksjoner i Augsburg:

[2579] Pöhlmann 6.32 / MWA 2/1, 94,13-15

Nattverden blir delt ut til kommunikantene under begge skikkelser, privatmessene er avskaffet og prestene kan gifte seg. Et underliggende motiv for å avvise kalkunndragelsen, offermessen og sølibatskravet er reformatorenes oppfatning av det allmenne prestedømmet. En premiss er det prinsipielle skillet mellom guddommelige ordninger, som ikke kan endres, og menneskelige ordninger, som kan endres, - med andre ord en variant av skillet mellom åpenbaring og overlevering.

I tilknytning til Scheibles innordning av Torg. E og A, legger jeg til grunn at E er en tidlig versjon og i hovedsak utformet av Luther, og at A er en bearbeidelse som Melanchthon har hatt hovedansvar for. E synes å ville påvirke kurfyrstens stillingtaken, mens A synes mer å levere argumenter til reformforsvaret. Torg. A 1 legger opp til å forsvare seg mot anklagen om å være skismatikere. Men da det ikke er mulig å si hvem som har ført dokumentene i pennen, må en være svært varsom med å trekke slutninger om ulikheter mellom de to reformatorene på bakgrunn av E og A. En må heller se dokumentene som uttrykk for en felles kursachsisk prosess fram mot CA.

Torg. E og A bærer preg av Melanchthons forestilling på denne tid om en grunnleggende enighet om hva katolsk lære er. For til tross for at kurfyrsten bad reformatorene om å redegjøre også for læren, konsentrerer artiklene seg om forsvar av reformer. På basis av enighet med biskopene vil en gå med på ordninger en med god samvittighet kan følge: "Den so sie wollen friden machen, sollen wir billich alles nachlassen, das man mit gutten gewissen kan nachgeben umb fridens willen, der hoher und besser ist zu achten, denn alle eusserliche freihet, die man erdencken mag."[2580]

Nattverdutdeling under begge skikkelser

At sakramentene blir forvaltet rett (LT) eller rakt i overensstemmelse med evangeliet, eller etter ordlyden i evangeliet (lauts des Evangelii, TT) er ifølge CA 7 kjennetegn på kirken. Denne presiseringen finnes ikke i Na, men er kommet med i Nb. At det blant annet innebærer utdeling av nattverden under begge skikkelser i lydighet mot Kristi innstiftelse, er klart av art. 22. I 1520 hadde Luther angrepet unndragelsen av kalken fra lekfolket som et av nattverdsakramentets fangenskap, og fra 1523 var utdeling under begge skikkelser en uløselig del av hans reformatoriske program. Luther og Melanchthon stod i store trekk sammen i synet på nattverdutdelingen. "Unterricht der Visitatoren" vitner om det. Det samme gjør Torg. E 1 og A 3. Kirken er bundet av Kristi innstiftelsesord. Det er ikke lutheranerne, men motparten som har innført noe nytt, som var ukjent for den gamle kirke. Torgau-artiklene avviser utdeling under én skikkelse som synd, og problematiserer praksis ut fra kanonistikken. Når en kanonistisk argumentasjon via Na og Nb er

[2580] MBW 883,307-310 (Torg. A 7)

utbygd i CA 22[2581], må dette ses i rammen av forliksprosjektet: Melanchthon søker å møte motparten på deres premisser.

Evangelisk menighetsmesse i stedet for privatmesse

Luther brøt med forestillingen om messen som et offer og om en egen stand av ordinerte offerprester, og den unge Melanchthon fulgte han. Fra 1523 var fullstendig avskaffelse av romersk messe en del av Luthers reformatoriske program, og i "Von dem Greuel der Stillmesse" (1525) rettet han et massivt angrep på den romerske messekanon. Selv om han kan være svært polariserende i sin tolkning, er det ikke mulig å komme bort fra at kløften mellom messekanons sakrifisielle og Luthers evangeliske oppfatning av nattverden er uoverstigelig. Luther har rett i at motsetningen ikke lar seg borttolke. Torg. E 3 avviser privatmesser (vinkelmesser og kjøpemesser) og ideen om messen som prestens "werck" til beste for levende og døde, en ide som er i strid både med Kristi innstiftelse og med læren om trosrettferdigheten. I stedet for at prestene stadig bærer fram Kristi legeme og blod for Gud, holdes det i kurfyrstens land menighetsmesser der en etter Kristi egen innstiftelse kommer han i hu gjennom ordet talt til tro og hans legeme og blod blir utdelt til kommunikantene. Torg. A 4 vil motbevise messeoffertanken, både den tanken at prestens offerhandling erverver nåde og syndsforlatelse for andre, og den tanken at messen i det hele tatt er menneskers verk. Kristus har ofret seg én gang for alle, og testamentet er Guds gjerning, det er et løfte som tas imot i tro. Etter således å ha tatt bort grunnlaget for både privatmesser og messekanon, markerer imidlertid A 4 de romerskes og lutherskes felles front mot zwinglianerne. A 4 synes å foreslå en kombinert pragmatisk og prinsipiell argumentasjon mot messeofferlæren under riksdagen: Det har utviklet seg en praksis mange fromme klager over, og læren er stikk i strid med Skriftens lære om troen.

Presteekteskap

Sølibatet hang sammen med ordinasjonen til offerprest og skillet mellom en geistlig stand og lekfolket, som også kom til uttrykk i kalkunndragelsen. Den skolastiske debatten om sølibatsforpliktelsen munnet imidlertid ut i at sølibatet var et krav etter kanonisk lov, ikke etter Guds lov. Alt i "An den christlichen Adel" (1520) oppfordret Luther prester, som er påtvunget sølibatsløfte, til å sette seg ut over ekteskapsforbudet, og prestekandidater til å nekte å binde seg. Han lærte at alle kristne tilhører samme åndelige stand, og stemplet sølibatstvangen som djevellære, som hadde vært opphav til ufattelig mye nød, synd og anstøt. I "De votis monasticis" (1521) er han kommet til at heller ikke avlagte munkeløfter, som er utslag av forsøk

[2581] Na sier at pave Gelasius (492-96) forbyr å dele sakramentet, sml. DG III, dist. 2 c. 12. Nb og CA 22 viser til stedet i Decretum Gratiani, og CA variata refererer teksten, MWA 6, 46,9-15. Det er påtakelig at en på luthersk side viser stigende interesse for denne bestemmelsen. Kanskje var det Luther som hentet den fram, sml. WA 23, 416 (trøsteskrift til Halle 1527). Men får det kanonistiske argumentet økende betydning for Melanchthon fordi konsilet nærmer seg?

på å bli salig ved egne gjerninger, kan binde. I Torg. E 2 er imidlertid minimumskravet at soknеprestene får gifte seg. Samtidig er angrepet på sølibatskravet prinsipielt med skriftbevis. Torg. A 2 følger i grunntrekk samme argumentasjon som E 2, men er kompromissløs.

Allment prestedømme og kirkelig embete

Luther utraderer standsforskjellen mellom prester og lekfolk. En av forutsetningene for det er at han har brutt med Dionysios' autoritet, som "De captivitate" viser. Ordinasjonen er ikke et sakrament, men i beste fall en ordning fedrene innførte, som er blitt misbrukt til å skille klerus fra lekfolk. I kraft av dåpen er alle kristne prester etter sin stand. I funksjonell forstand er en prest bare så lenge en står i ordets tjeneste. Retten til de funksjoner som tilligger ordets embete, er felles for alle kristne, men noen som er skikket til det, må velges til å ivareta funksjonene på alles vegner. I møte med reformasjonens "venstre" fløy modifiserer Luther tanken om retten til embetets funksjoner og går en mellomveg mellom romerkirkens ensidige institusjonstenkning på den ene side og venstrefløyens ensidige betoning av "allemannsretten" på den annen side. Men med Lieberg og Wisløff mener jeg at han fastholder grunnsynet på forholdet mellom det allmenne prestedømmet og det kirkelige embetet.

Etter vanlig oppfatning har tanken om det allmenne prestedømmet en tilbaketrukket plass hos Melanchthon. I ekskurs 2 argumenterer jeg imidlertid for at han både gir tydelig uttrykk for sitt syn, og at dette er på linje med Luthers. Mens Lieberg og Haendler mener at han til forskjell fra Luther begrunner embetet utelukkende ut fra den guddommelige innstiftelsen og ikke ut fra det allmenne prestedømmet, bestrider jeg dette på grunnlag av disputasteser, Loci 1535 og traktaten om paven (1537). Som Luther modifiserer Melanchthon "allemannsretten", og han konkretiserer "allemannsplikten", som formes av stand og kall og livssituasjon. Og når Melanchthon ønsker en episkopalistisk kirkeordning, må det springe ut av hans ordningskonservatisme og pragmatiske hensyn.

4.1.3. Melanchthons forsøk på forståelse med primas, keiser og pave (1530)

Undersøkelsen i del 2 av Melanchthons forsøk på å oppnå forlik med den romersk-katolske motparten gjennom kontakten med kardinal Albrecht, keiserhoffet og legaten Campeggio illustrerer hvor sterk spenningen mellom bekjennelsen og forliksprosjektet etterhvert blir.

Alt i 1527 hadde Melanchthon oppfordret Albrecht til å sammenkalle en synode av skikkede personer for å fjerne uenighet og misforhold i kirken, et forslag som er forankret i hans humanistiske innstilling. Den rette lære må ikke forsvares med blodig forfølgelse av villfarne, men med undervisning av samvittighetene. Når Melanchthon tre uker før opplesningen av CA skriver til Albrecht og appellerer til

mildhet og fornuft, legger han til grunn at det er *enighet* om læren, om messens seremonier og om evkjaristien, men samtidig ulikhet i seremonier, uten at det i seg selv er splittende. Enheten kan gjenopprettes og biskopene beholde jurisdiksjonen dersom de tillater nattverdutdeling under begge skikkelser, presteekteskap og menighetsmesser (i stedet for privatmesser). Melanchthon tilslører den alvorlige konflikten om privatmessene og framstiller den evangeliske messereformen som en reduksjon i antall messer (!). - I kontrast til dette heter det i CA's foreløpige versjon i tysk oversettelse, Na (som Kreß og Volkamer samme dag sender til Nürnberg), at biskopene "gestatten keinem zu predigen, er schwer dan, er wolle die rein evangelische leer nit predigen"(!)[2582] - Trolig er det i frykt for krig Melanchthon søker en snarveg til et forlik som nå ikke er mer enn et kompromiss. Om lag det samme kompromisset – episkopal jurisdiksjon og lydighet mot paven dersom lutheranerne får fritak fra sølibatskravet og tillatelse til nattverdutdeling under begge skikkelser og til å ha menighetsmesser i stedet for privatmesser - ser det ut som Melanchthon har søkt å fremme i samtaler med Valdés i midten av juni. De foreliggende aktstykker tyder på at Melanchthon trakk det korteste strået i de interne lutherske drøftinger i dagene før 25. juni i spørsmålet om CA skulle presenteres for riksdagen eller om en skulle søke en løsning i det stille, som hadde villet kunne tilfredsstille keiseren, paven – og Melanchthon. Men Melanchthon har gjort CA så mild overfor motparten som han fikk mulighet til.

Når Melanchthon 04. juli vender seg til Campeggio, er han stadig preget av uro for voldsbruk og krig: "Jeg […] ber din velærverdige høghet om heller å bruke sin visdom og autoritet til å ta vare på oss enn til å ødelegge oss."[2583] Brevet må leses som et forsøk på å isolere Eck med de 404 artikler: "Og din velærverdige høghet skulle ikke feste lit til dem som hater oss, som forvrenger våre forfatteres skrifter fælt, og dikter til hva som helst som synes å bidra til å oppegge offentlig hat på alle måter."[2584] Melanchthon framstiller lutheranerne som Tysklands fremste forsvarere av romerkirkens dogmer, og han bagatelliserer konflikten: Det er noen få små forskjeller i skikker, men det kan ikke være til hinder for kirkelig enhet. Kan bare pavestolen se gjennom fingrene med ulikhetene, vil de lutherske være lojale mot paven og kirkens ordning.

Det er rimelig å tro at Melanchthon har oppfattet Campeggio som ansvarlig for å behandle klagene over misbruk, men også som en som skulle overvåke den kritiske gjennomgangen av hele CA. Sammen med de positive signalene fra romersk-katolsk side som CA var blitt møtt med, kan dette være med på å forklare at han fortsetter med sin kriseminimering og omtaler konflikten som en uenighet om skikker. Han legger tydeligvis til grunn at Campeggio har fullmakter til på pavens vegner å gi konsesjoner på dette området. Og med et aristotelisk farget krav om fornuftsbasert

[2582] Kolde, 31,14f; sml. Torg. E 4 (MBW 875.4) og A 7 (MBW 883.9); CA 28.70.
[2583] "[…] rogare reverendissimam dominatiam tuam, ut sapientiam atque authoritatem suam magis ad nos servandos quam perdendos conferat." MBW 952,42f
[2584] "Neque fidem habeat reverendissima dominatia tua malevolis nostris, qui nostrorum scripta scelerate depravant et affingunt, quicquid videtur ad inflammanda publica odia quoquo modo conducere." MBW 952,23-26

mildhet og rimelighet søker han å møte den gamle Bologna-juristen på hans kanonistiske heimebane. Det er etter min oppfatning denne berekningen av hvem han her har å gjøre med, som er grunnen til at Melanchthon knapt argumenterer læremessig i sitt promemoria for Campeggio. Igjen er det nattverd under begge skikkelser, ekteskap og menighetsmesse som står i forgrunnen. At Melanchthon på lutheranernes vegner bekjenner seg til Konstanz-konsilets konkomitanslære, styrker i og for seg påstanden om at partene har samme lære, men er helt uten ryggdekning hos Luther. Men når det gjelder ekteskap, tas også tidligere klosterfolk med, i samsvar med CA 27. Er forsvaret for deres ekteskap i CA primært teologisk og sekundært kanonistisk, er det den sekundære argumentasjonen som kommer igjen i Melanchthons promemoria. Og igjen framstilles striden om messen som en uenighet om antall messer. Overfor legatens humanistisk orienterte sekretær, Bonfio, nevner Melanchthon muligheten av at en gruppe gode og forstandige menn kunne få partene til å enes om læren, og at også konfliktene om messen kunne løses ved hjelp av gode og lærde menn. En kan være enig i at Melanchthon opptrådte naivt både diplomatisk (sml. Maurer) og teologisk (sml. Müller), men han mente faktisk at den lutherske bekjennelse var i samklang med kirkens læremessige overlevering, og at en fordomsfri prøving av CA måtte stadfeste det. Dessuten synes han å være på linje med de lutherske stender når han prioriterer å oppnå aksept av evangelisk nattverdutdeling og ekteskap, men han synes å være mer defensiv enn stendene når det gjelder messereformer (2.3.4.).

"Han har lovt meg at han skal gjøre underverker"[2585], skriver Valdés 01. august om Melanchthon. 20. juli var kravet om å kunne forby privatmesser borte, og etterhvert kom også kravet om nattverdutdeling under begge skikkelser i bakgrunnen. Til slutt er det spørsmål om prestenes ekteskap, og Valdés gir inntrykk av at Melanchthon vil prøve å overtale de lutherske stender til å godta at keiseren forbyr prestene å leve med sine koner til et konsil har avgjort saken. Selv om en ikke kan trekke bastante slutninger av dette, verken om Melanchthons eller om de lutherske stendenes egentlige posisjon, er antakelig Melanchthon på denne tid drevet til det ytterste. Valdés mente at Campeggio og de romersk-katolske teologene som var satt til å granske CA, var inkompetente, og han satset på kardinal Accolti som en kanal til paven og ville at Roma skulle intervenere direkte i konflikten.[2586] Dette har han neppe holdt skjult for Melanchthon, som kan ha oppfattet kontakten med Valdés som ikke bare en forbindelse til keiserhoffet, men som en mulighet til et forlik med paven uavhengig av Campeggio.

Når Melanchthon og Brenz tross Luthers råd gjør et nytt forsøk 27. juli på å komme til forståelse med Campeggio, er det ikke på egen hand, men på vegner av de lutherske fyrstene. Men når Melanchthon straks etter opplesningen av Confutatio skriver til Bonfio og argumenterer pragmatisk for aksept av presteekteskap og nattverdutdeling under begge skikkelser, synes dette å være på eget initiativ. Disse

[2585] "Háme prometido que hará marauillas", Cartas inéditas, 366 (brev 3,46; 01. august til Accolti).
[2586] Sml. Bagnatori i Cartas inéditas, 361f.

to reformer – som ifølge Luthers "Vermahnung" var allment forståelige - kunne erasmisk orienterte humanister på begge sider enes om.

4.1.4. Luther og Melanchthon

Det er naturlig at Luthers formaning til kirkefyrstene på riksdagen står i forgrunnen når en sammenlikner hans og Melanchthons kirketenkning på denne tid. Luther følger opp Torgau-artiklene, ikke minst når det gjelder messen, nattverdutdelingen og presteekteskapet. Men han går radikalt til verks og krever at biskopene vender om og tar oppgjør med ubibelsk praksis, enten den nå er basert på gjerningsrettferdighetstenkning, blanding av kirkelig og verdslig makt eller ønske om økonomisk vinning. Kritikken retter han især mot botslæren og messeofferlæren. Ikke for ingenting er både art. 12 om boten og art. 24 om messen av de lengste i Apologien, men i første omgang søkte Melanchthon å unngå lærestrid der Luther gikk til frontalangrep. På en annen måte enn Melanchthon kan også den tidligere munken og offermessepresten tale av erfaring. Oppgjøret er preget av kontrasten mellom et før og et nå i eget liv. Til forskjell fra Melanchthon legger Luther til grunn at det er *uenighet om læren*: om boten, dåpen, messen, tro og gjerninger. Men fornuften fatter ikke disse lærestykker. Det gjør bare den som er opplyst ved ordet og av Den Hellige Ånd. På den andre side legger Luther til grunn at reform av nattverdutdelingen og tillatelse til presteekteskap er enkelt å forstå for den som bare vil bruke sunn fornuft. Tanken er antakelig at her er det tydelig for alle hva Skriften sier, og at fornuften sier at en skal lyde Gud mer enn mennesker. Her trer altså den humanistisk-reformatoriske "formalstrukturen" som skiller mellom åpenbaring og tradisjon i funksjon. Drøftingen i avhandlingen av Luthers forliksforslag leder ellers til den konklusjonen at det er *vesentlig forskjell* på hans og Melanchthons forslag (contra Maurer, Scheible og Decot, mens Vinke synes å være av samme oppfatning som jeg). Forutsetning for forlik med biskopene er at Guds ord må få rense kirkelivet fra hykleri, pengekjærhet, menneskebud og egenrettferdighet. *Er aksept av nattverdutdeling under begge skikkelser og av presteekteskap for Melanchthon et forlik som gjenoppretter kirkelig enhet, er det for Luther et kompromiss som kan sikre en fredelig politisk sameksistens.*

Vi vet ikke hvordan utkastet til CA som Luther 15. mai kommenterte (sml. "sanfft vnd leise") så ut, men må rekne med at det var en mellomting mellom på den ene side Schwab. og Torg. og på den andre side Na. Luther underkjente slett ikke Melanchthons arbeid, men pekte på at han selv ikke kunne være så forsiktig, noe som må oppfattes som situasjonsbestemt: Han ser sin oppgave som noe annet, og det viser også formaningen til kirkefyrstene. Luther har i det hele ønsket å intervenere på egne premisser og ikke imøtekommet Melanchthons ønske om å delta i arbeidet med utformingen av CA. I diskusjonen om Luthers brev 03. juli til Melanchthon heller jeg til at Luthers kritikk primært gjelder CA: Med denne søker Melanchthon anerkjennelse fra en motpart som forkaster den sanne bekjennelsen til Kristus. CA

innrømmer mer enn nok, tier om visse kontroversielle temaer, og biskopene har ikke den ordningsmyndighet som CA 28 tillegger dem. Ikke desto mindre er Luther begeistret for CA som grunnleggende lærebekjennelse. Gjennom denne når evangeliet ut, og motparten kan ikke gjendrive den. Derimot kan motparten prøve å undertrykke sannheten, og Luther appellerer til kardinal Albrecht om å motvirke at det skjer. Om Albrecht opptrer etter mønster av Gamaliel, kan han lykkes med å berge i det minste noen fra å forherde seg så de går fortapt. Luther er bare villig til å la biskopene qua biskoper beholde jurisdiksjon og kirkegods dersom de vil bruke dette i evangeliets tjeneste, og han ønsker å drive inn en kile mellom de tyske fyrster og paven. I diamentral motsetning til Melanchthons tilnærminger til motparten utvider Luther fronten mot Roma også med "Widerruf vom Fegefeuer", nettopp et tema som han saknet i CA, og med sine 40 teser. Han tegner en skarp motsetning mellom Guds kirke og pavens kirke, og han utraderer enhver seremoniell ordningsmyndighet fra det kirkelige embetet. Har Melanchthon etter riksdagen i 1529 framhevet fronten mot "venstre", er Luther opptatt av å holde oppe dobbeltfronten både mot zwinglianere og såkalte svermere og mot skolastikere og papister. Arbeider Melanchthon for å bygge en felles front av biskoper og lutheranere, vil Luther ikke vite av noen våpenhvile med "sofistene". Han søker å sikre bekjennelsesprosjektet ved å trekke det i polemisk og avgrensende retning. Luthers skrift mot skjærsildslæren understøtter CA 24 og kampen mot privatmessen, og de 40 tesene understøtter CA 23 og kampen mot sølibatet og legger føringer for tolkningen av CA 28. Myndigheten til å innføre akseptable tradisjoner og seremonier og å oppheve dem ligger hos "herskerinnen", som er kollektivet, ikke prest eller biskop (brev 21. juli til Melanchthon).

Melanchthon ønsker å gi biskopene tilbake makten etter menneskelig rett mot konsesjoner til reformasjonen. Men når han leter etter et balansepunkt mellom frihet og ordninger, er det ikke bare fordi det ytre kirkefellesskapet står på spill, og på grunn av faren for krig mellom stendene, men han mener at tradisjoner er snarer for samvittighetene både når de overholdes og når de avskaffes. I tolkningen av hans brev 14. juli til Luther, kommer jeg til at han mener at CA taler utilstrekkelig om lydighet mot biskopene, for de hersker slik Melanchthon nå ser det, i kraft av menneskelig rett, og en har plikt til å overholde tradisjoner som de påbyr så sant disse tradisjonene i seg selv er tillatte. Som grunner for å innføre tradisjoner ser han for seg ikke bare at de tjener til orden i kirken (så CA 26.40), men også at de kan være pedagogiske hjelpemidler, således fasten, og kult som følger troen, som bekjennelse og tegn på takknemlighet og tro (så problemnotatet som han legger ved brevet til Luther). Den siste begrunnelsen er etter min oppfatning et forsøk på å finne rom for privatmessen. I MBW 981 undres han på om en renset privatmesse kan rommes innenfor Kristi innstiftelse av messen til ihukommelse og takkksigelse.

Spørsmålet om biskopenes myndighet besvarer Luther med å skille sylskarpt mellom åndelig og verdslig regimente. Biskopene kan ikke føre sitt embete som biskoper med midler som hører det verdslige regimentet til. Mens det i det verdslige regimentet består et over- og underordningsforhold mellom øvrighet og undersåtter,

er forholdet fra ei side sett motsatt i det åndelige regimentet. Det kirkelige kollektivet er "herskerinnen". Biskopenes myndighet er derfor ingen causa efficiens for tradisjoner som skal følges. Kirkens lover er alle gitt av Gud, som er deres causa efficiens, og de er gitt for at vi skal få det evige liv, som er deres causa finalis. Etter sin substans er det som skal gjøres, fastsatt av Gud, og aksidenser som tid og sted skal være fritt.

Jeg er enig med Vinke i at det kursachsiske forhandlingskonseptet var vagt i utgangspunktet. Til etter at Confutatio ble lest opp 03. august, er det en tydelig spenning mellom Luthers tilnærming til konflikten som åndskamp og lærestrid og Melanchthons tilnærming til den som en strid om ordninger og reformer av praksis (sml. 2.4.3.). Luther ønsket å komme til enighet med biskopene, men var innstilt på å nøye seg med en ytre fred. Melanchthon strebet ikke bare etter forlik med biskopene, men ønsket også å komme til forståelse med Roma. Luthers og Melanchthons kirkebegrep er i det vesentlige sammenfallende, mens mens Luther bruker det til å distansere seg fra Roma, gjør Melanchthon det motsatte (sml. 2.4.4.). Snarere enn å fronte det lutherske bekjennelsesprosjektet framstår Melanchthon på linje med humanistiske reformkatolikker. Og mens Luther framstiller de sentrale reformene som klare følger av det evangeliske kristendomssynet, søker Melanchthon aksept ved å stresse konseptet om rituelle variasjoner som ikke bryter kirkens enhet.

4.1.5. Melanchthon strammer forliksprosjektet etter bekjennelsen

Når Melanchthon i sin undersøkelse av ulike messeoppfatninger ender med å ta avstand fra privatmessene (MBW 1002), representerer dette et vendepunkt fra å ha vært på defensiven til å samordne forliksprosjektet med bekjennelsesprosjektet. Det er grunn til å tro at Luthers avvisning av privatmessen i brev 27. juli har fått avgjørende betydning. I praksis vil Melanchthon imidlertid nøye seg med en fredelig sameksistens mellom to oppfatninger, og han tilrår også kurfyrsten å ikke forby privatmesser, men la enhver følge sin samvittighet (MBW 1009.4) Men i en felles kursachsisk betenkning (MBW 1024) går han som en del av kurfyrstens teologgruppe et skritt lengre og krever i likhet med Torg. E 3 forbud mot privatmessene. Det er grunn til å tro at han her er påvirket av Jonas' syn på alvoret i saken. Og han er kommet på linje med Luther: Det Skriften forbyr, kan ikke en kristen fyrste tillate (sml. WAB nr. 1697, 26. august til kurfyrsten). Men på andre måter viderefører betenkningen Melanchthons forlikslinje: Tradisjonell kirkeordning beholdes mot konsesjoner, og ellers er ytre fred et større gode enn ytre frihet.

I utvalgsforhandlingene erfarte Melanchthon at det ikke lyktes å nå fram til enighet om alle artiklene i CA's første del, og med diskusjonen om CA's andre del strandet forhandlingene. De lutherske forhandlernes forslag 20. august bærer Melanchthons preg, men er strammet inn i forhold til hans diplomati tidligere på sommeren og bragt mer i samsvar med forutsetningene i Torg. A 7, på linje med CA 28.77. Men i seksmannsutvalget er Melanchthon igjen på defensiven (sml. MBW

1043). Han prøver å få aksept for at nattverdutdeling under begge skikkelser er et bud (preceptum), men med plass for unntak (dispensabile). I motsetning til Luther, som ikke vil uthule fronten mot det han oppfatter som et romersk tyranni gjennom ettergivenhet overfor press (sml. WAB nr. 1707 bilag), ser Melanchthon for seg at privatmesser kan tillates og messekanon muligens kan brukes med subtile glosser om bare tolkningen av messen som en handling som fortjener nåde for levende og døde blir suspendert til et konsil. Og så vidt mulig kan en søke å få ugifte prester til å overta ledige embeter. Det er ikke Kursachsen og Melanchthon, men det er Braunschweig-Lüneburg-Celle, Hessen og de lutherske riksbyene som setter en stopper for motpartens press.

Etter bruddet i forhandlingene konstaterer Melanchthon at det er uenighet mellom partene om læren, og at uenigheten om reformer reflekterer uenighet om lære (MBW 1061; sml. 1062). Når pave og biskoper opptrer som tyranner, må predikanter og folk lyde Gud mer enn mennesker og iverksette nødvendige reformer, evangeliets sannhet er viktigere enn politisk fred (MBW 1067.8; 1070). Da Melanchthon tok inn over seg at det bestod en læremessig uenighet, fant bruddet gjenklang i hans egen kristendomsforståelse, noe Apologien viser. Slik jeg ser det, løper Melanchthons linje sammen med Jonas' strengere linje i betenkningen 17. september (MBW 1078), som kombinerer avvisningen av motpartens lære med motviljen mot å kutte alle band til biskopene. Jeg mener at *Melanchthons virke i Augsburg sett under ett* tyder på at kjærligheten til sannheten og trangen til å tjene Guds ære og menneskers frelse er mer grunnleggende hos han enn trangen til fred og enighet.

Når det skjer en oppmyking av forholdet til Strassburg og Bucer mot slutten av Melanchthons opphold i Augsburg, har det etter min oppfatning en viss sammenheng med at Melanchthon i kampen mot privatmessen synes å søke etter en lære om Kristi nærvær i nattverden som tar bort "forbindelsen mellom legemet og brødet"[2587]. Melanchthon har begynt å vakle mellom Luthers realpresenslære og Bucers spiritualistiske konsubstansoppfatning.

4.1.6. Bakgrunn og forutsetninger

Melanchthon humanist og reformator

Melanchthon er en humanistisk teolog, opptatt av å basere teologien på Skriften og oldkirkens skrifttolkning. Han ser på teologien som en praktisk vitenskap og kombinerer et sjelesørgerisk og et folkepedagogisk sikte. Wiedenhofer har pekt på en strukturell analogi mellom Erasmus' og Melanchthons teologi. Men i forhold til bibelhumanismen er Melanchthons tradisjonskritikk skarpere, formet av

[2587] "coniunctionem corporis cum pane", MBW 1003a,15

reformasjonens skriftprinsipp og skille mellom lov og evangelium. I så måte står han sammen med Luther, og han kan ikke assosieres med Erasmus på den måten Wiedenhofer gjør. En "formalstruktur" som skiller mellom åpenbaring og overlevering, og tillegger åpenbaringen den kritisk suverene funksjonen, har erasmisk humanisme og reformasjon sammen, men Melanchthons som Luthers grensedragning mellom åpenbaring og overlevering og deres forståelse av åpenbaringens innhold er reformatorisk. Men Melanchthon søker også en synkron diskurs for å etablere nødvendig enighet og sikre kirkelig enhet og politisk fred. I så måte handler han heller etter Erasmus' ideal enn etter Luthers. (Sml. 3.2.1.)

Innholdsmessig er Melanchthons teologi i 1527-30 nært beslektet med Luthers. Den har imidlertid aksenter som peker mot at de to kan betegnes som brennpunkter i en ellipse av evangelisk teologi. Jeg har sagt meg enig med Maurer i at det erasmiske og det lutherske er sammenvevd hos Melanchthon i reformasjonens gjennombruddsfase. På slutten av 1520-tallet finner Melanchthon ifølge Maurer et eget ståsted mellom Erasmus og Luther idet han utvikler sin egen lære om manneviljen, rettferdiggjørelsen og nattverden.[2588] Marc Lienhard sier at Melanchthon etter 1530 "anscheinend wieder stärker von Erasmus von Rotterdam beeinflußt wurde".[2589] Det er ikke originalt å reservere seg mot den type tolkninger, som nærmest lar Melanchthon utvikle seg i sirkel eller i dialektikk mellom tese og antitese. Scheible argumenterer for å forstå Luther og Melanchthon som representanter for samme reformatoriske grunnholdning, [der også den ene kan lære av den andre]. Grunnholdningen er basert på dialektikken mellom lov og evangelium. Og det synes rimelig å se utviklingen av Melanchthons syn på filosofi og fornuft, rettferdiggjørelse og mannevilje som uttrykk for brytninger med skjelningen mellom loven og evangeliet. Men når Scheible mener at det bare er på nattverdlærens område at Melanchthon utvikler et syn i en viss motsetning til Luther,[2590] må det sies å være en forenkling. Scheibles overgripende interpretasjon er imidlertid mer forenlig med min avgrensede undersøkelse enn det Maurers er, men min undersøkelse vil være et bidrag til nyansering av synet på Melanchthon, især i brytningen med rollen som teologisk og politisk ansvarlig diplomat.

Epistemologiske forutsetninger

Det er en grunnleggende enighet mellom Luther og Melanchthon om skillet mellom fornuftens og troens eller åpenbaringens område. Her føyer avhandlingen seg inn i en etablert tolkningstradisjon. At Sperl betoner skillet mellom det legemlige og det åndelige regimentet, svarer til at Nicole Kuropka framhever distinksjonen mellom fornuft og åpenbaring og korrelerer med at Scheible ser på dialektikken mellom loven og evangeliet som basis for Luthers og Melanchthons felles reformatoriske grunnholdning. Fornuften er ifølge wittenbergerne gitt til orientering

[2588] Sml. Maurer 1969A, 481-511.
[2589] Lienhard 1995, 712
[2590] Scheible 1998, 70f.83ff

om de synlige ting, i de timelige forhold og det borgerlige livet, mens Guds ord er gitt til kunnskap om den usynlige virkelighet og for det åndelige livet. Begge reformatorene lærer en naturlig åpenbaring på lovens plan. Og begge erkjenner at fornuften er preget av syndefallet og menneskenaturens forderv. Men det synes som Luther betoner dette siste langt sterkere og i langt mindre grad enn Melanchthon ser på fornuften som en medaktør for åpenbaringen. Framhever Luther fornuftens motstand mot den bibelske virkelighetsforståelse og evangeliet om rettferdiggjørelsen ved troen alene, framhever Melanchthon korrelasjonen mellom fornuft og åpenbaring, og mens det for Luther er den fornuft og erfaring som synes å tale imot evangeliet, som må overvinnes, er det for Melanchthon snarere den intellektuelle tvilen som må bekjempes. Men muligheten til å kjenne Gud som Faderen, Sønnen og Helligånden og å kjenne hans nådige vilje ligger i åpenbaringen gjennom Guds ord. Melanchthon driver en kristosentrisk teologi med et soteriologisk sikte i et apologetisk perspektiv.

Metodiske forutsetninger

Melanchthon betrakter aristotelisk dialektikk som grunnleggende vitenskapelig metode. Og dialektikk og retorikk er for han to sider av samme sak. Dialektikken er i praksis en del av retorikken, noe jeg – i tilknytning til Uwe Schnell - har pekt på i et essay.[2591] Når Melanchthon insisterer på å holde dialektiske regler av hevristisk art og retoriske regler (som sikter på å bevege mottakeren) av pedagogisk art sammen, vil han både sikre saklighet og etterprøvbarhet i vitenskapene og konsentrasjon om det som er til nytte for mennesker, framstilt overbevisende og vinnende. Dermed motvirker han at dialektikk og retorikk "sich als Einzelwissenschaften verselbständigen und so auf der einen Seite zu fruchtlosen dialektischen Spitzfindigkeiten, auf der anderen Seite zu bledendem und leerem Gerede führen."[2592] Dette må i og for seg sies å være et humanistisk program, som preger argumentasjon, sikte og framstilling. Med klarhet og måtehold vil han bidra til enighet.

Hver vitenskap har for Melanchthon sin metode eller norm, sitt mønster som den kan sammenfattes i. Moralfilosofien har Aristoteles' nikomakiske etikk, teologien har Romerbrevet. Og teologiens innhold samles i grunnbegreper, loci communes, bestemt av skillet mellom lov og evangelium. Melanchthons tidlige arbeid med Romerbrevet og med Petrus Lombardus' sentenser munnet ut i Loci 1521, der han avgrenser den kristne lære ut fra det teoretiske grunnlaget i Skriften og ut fra det å lære Kristus og evangeliet å kjenne som det praktiske formålet. Mens han i 1521 især konsentrerer seg om de tre grunnbegrepene synden, loven og nåden, har han i Loci-forelesningen i 1533 et bredere bibelsk og dogmatisk perspektiv. Skriften framstiller budskapet frelseshistorisk og dialektisk, og Paulus og Johannes viser på hver sin

[2591] Andersen (upubl.) 2005, 5f; sml. Schnell 1968, 19-24.
[2592] Schnell 1968, 23

måte hva evangeliet om Kristus er. Med 1535-utgaven har han et dobbelt sikte: Å tjene kristenlivet og å bidra til kirkelig fred og enighet.

Teologiske forutsetninger

I 3.5.1. spurte jeg om bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet peker i retning av henholdsvis en protestantisk og en hierarkisk ekklesiologi. Forliksprosjektet er et forsøk på å berge en hierarkisk organisatorisk overbygning, men uten å absoluttere denne gjennom en tilsvarende teologisk interpretasjon og uten å oppgi bekjennelsen. Forliksprosjektet dreier seg om kirken "i dette livet" og framstår som et kirkepolitisk – og moralsk - prosjekt bestemt av Melanchthons oppfatning av kirkens "bene esse". Forliksprosjektet er bestemt av en prinsipiell økumenisk kirketenkning og på samme tid et pragmatisk ønske om en episkopal løsning. Bekjennelsesprosjektet handler om rett forkynnelse og sakramentforvaltning som konstituerende for kirken i egentlig forstand. Melanchthon deler i prinsippet Luthers åndelige kirkebegrep, som trådte klart fram i skriftet mot Catharinus (1521). Åndelig sett er den kristne kirken én, selv om det er lokale forskjeller mellom menighetene i skikker og ordninger. Kirken kjennes på den rette forvaltning av de nådemidler som den blir til og lever ved. Under riksdagen i Augsburg, søker Melanchthon i motsetning til Luther først å insistere på at det derfor er enhet mellom de romerske og de lutherske, men når forliksprosjektet har strandet, får kirkebegrepet samme funksjonsretning som hos Luther, det vil si som en kritisk norm som skiller mellom partene.

Melanchthon ser på kirkehistorien som historien om overlevering av sannheten under angrep fra djevelen, en historie om forfall gjennom typiske heresier og fornyelse gjennom evangeliet. Den sanne kirke vokser og minker. Augustin og særlig Luther har kalt kirken tilbake til evangeliet. Apostlenes lære er normativ, og Luther har framstilt den tydeligere enn Augustin gjorde. Men samtidig som evangeliets lys skinner særlig klart i samtida, er samtida også endetid, der kirken er særlig truet av forførelse og motstand. Det krever bønn og framsynt klokskap (prudentia) for å forsvare evangeliets lære og overgi den til andre.

Skriften er den autoritative læremessige norm i kirken. A priori gjelder det at den sanne kirke holder fast på den bibelske læren. A posteriori kan en konstatere at oldkirkens trinitariske og kristologiske dogme er bibelsk. Men ingen ytre kirkelige instanser kan påberope seg ufeilbarlighet. Ethvert dogme må kunne bevises med Skriften, og Skriftens entydige mening gir seg av en språklig analyse. Melanchthon skjelner mellom oldkirkelige forfattere og skrifter ut fra den læren han har funnet hos Paulus og i skillet mellom lov og evangelium, men betoner stadig mer at en i viktige og omstridte spørsmål må lytte til oldkirkens vitnesbyrd om apostlenes lære. Advarselen mot "å gå bort fra den gamle kirkens allminnelige mening" (MBW 863.1) kan tolkes som en avgrenset videreføring av den kirkelige konsens som erkjennelsesprinsipp i humanistisk teologi. En må ikke kaste vrak på genuin læretradisjon, men vokte seg for ny lære og vilkårlig bibeltolkning. Men ikke slavisk følge gamle kirkeskikker. Kirkens forfall inntrer når rett lære i kombinasjon med

nøytrale skikker blir etterfulgt av en dogmatisering av skikker til forderv av læren og åpning for nye skikker på falskt læremessig grunnlag.

I grunnsyn var Luther og Melanchthon enige om at Skriften er absolutt norm, og den gamle kirkes lære og praksis er vegledende. Men en aksentforskjell kan merkes i nattverdlæren. Framhevet Luther prinsippet om Skriften alene som avgjørende læreinstans, framhevet Melanchthon prinsippet om ikke å innføre noen ny lære i kirken. Som Luther hevdet han at det nye i reformasjonen var eldre enn romerkirkens middelalderlige tradisjoner, og som Luther motsatte han seg et kirkepositivistisk lærebegrep som forutsatte at åpenbaringen blir utdypet suksessivt gjennom kirkens historie etter apostlene.

Verdimessig rangorden

I 3.1 spurte jeg om det finnes en underliggende tenkning hos Melanchthon som er egnet til å forklare tilsynelatende inkonsekvenser i hans kirkepolitikk. Svaret på dette er ja, og det handler om et tankemønster som er svært stabilt. Hele sitt voksne liv arbeider Melanchthon med å framstille den evangeliske læren tydelig, og samtidig søker han veger til å overvinne kirkesplittelsen og utvide lutheranernes kirkelige fellesskap. Det skjer ut fra en overbevisning om at vi har en forpliktelse til å engasjere oss ut fra en bestemt verdimessig rangorden. Kristi ære og dermed sann tro og sant kristent liv har førsteprioritet. Og da Kristi ære og menneskers frelse fremmes ved bekjennelse av evangeliet og enighet om hva kristendom er, så er også ro i kirken og rett forkynnelse og sakramentforvaltning viktigere enn landefred og politisk stabilitet. Slik viser Melanchthon seg utvilsomt som reformator. Fra tid til annen melder spørsmålet seg hvilke kompromisser som kan inngås for å oppnå fred mellom parter i en kirkestrid og frihet for evangelieforkynnelsen, og her inntar Melanchthon standpunkter som kan ses i lys av hans humanistiske bakgrunn. Motivet for fredsbestrebelsene er imidlertid reformatorisk: Om det lykkes å oppnå enighet og forlik, blir evangeliets lære tydelig, og nye dører åpnet for utbredelsen av det. Kristus blir æret og mennesker frelst og får et nytt liv i tro og gudsfrykt. Uenighet er derimot til anstøt og gir rom for villfarelser og skeptisisme. Jeg mener at en ikke kan overvurdere den rolle dette momentet spiller i Melanchthons tenkning.

4.1.7. Kirkepolitiske prinsipper og praksis

Det overordnede målet for Melanchthon er Guds ære og menneskets frelse. Og han kaller fyrster, kirkelige og verdslige, til å ha samme mål for øye. Svikter pave og biskoper, må de verdslige fyrster som "vokter[e] av hele loven" ta ansvar for reformer og fritt løp for evangeliet. Den frelsende sannheten er én og krever enighet. Å søke sannheten og å søke enheten er da to sider av samme sak. Og evangeliets frie løp krever fred. Melanchthons kirkepolitiske mål kan samles i et vanlig uttrykk i samtida: fred og enighet. Begrepsparet uttrykker et politisk ideal med røtter i Hellas

og hellenismen. Men det ble tidlig kristianisert, og i senmiddelalderlig reformlitteratur er fred og enighet hovedtemaer. Også Erasmus og Luther ønsker fred og enighet, Erasmus mer gjennom fravær av strid, Luther gjennom erkjennelse av sannheten. For Melanchthon går vegen til fred gjennom – et minstemål av – enighet. Et kirkelig og et politisk betydningsinnhold i begrepsparet griper inn i hverandre. Fred og enighet i kirken og politisk fred og enighet i riket er for Melanchthon to sider av samme sak, med det første som forutsetning for det andre. I praksis mener han at vegen til fred i kirken er forlik mellom de lutherske stender og biskopene.

Melanchthons utrettelige innsats for de humanistiske disipliner og for et kirkelig diplomati gjenspegler en tro på at forfall og oppløsning lar seg motvirke, og at menneskelige anstrengelser styrt av framsynt klokskap (prudentia) er av betydning for å oppnå fred og enighet. Dramateoretiske innslag i korrespondansen mellom Coburg og Augsburg (sml. J. Loehr) bekrefter en spenning mellom Melanchthons antroposentriske og etiske orientering og Luthers teosentriske og ekjatologiske (sml. Sperl).

Skal den kirkelige enigheten bli gjenopprettet, må kirkelæren bli renset og misbruk bli avskaffet. Melanchthon deler i utgangspunktet Luthers oppfatning av vranglære som grunn til brudd på kirkefellesskapet. Samtidig mener han at han bør sette alle krefter inn på å gjenopprette den kirkelige enigheten gjennom argumentasjon og kompromiss om menneskelige ordninger. I utgangspunktet stiller nok Melanchthon seg våren 1530 bak kravet om at forliket forutsetter at biskopene selv slutter seg til den evangeliske læren (Torg. A 7), en forutsetning han også senere holder fast ved, men under riksdagen synes det som om han etterhvert suspenderte dette kravet. Men i prinsippet samler begrepsparet fred og enighet forliksprosjektet og bekjennelsesprosjektet i seg. Freden forankres i enighet, forliket i bekjennelse. Og forliksprosjektet har sitt grunnlag i den kristne kjærligheten, slik bekjennelsesprosjektet har sitt grunnlag i troen. Å virke for fred og enighet er for Melanchthon både en kristenplikt og en rasjonal strategi. Og fred og enighet som mål gir føringer for den teologiske samtalen. Men da forliksprosjektet strandet i 1530, trakk Melanchthon den konklusjon at politisk fred er mulig uten kirkelig enhet. Motstrebende ble han talsmann for fred uten enighet.

I 3.2.1. stilte jeg spørsmålet om vi finner nøkkelen til Melanchthons dobbelstrategi og en forklaring på spenningen mellom Luther og han i den melanchthonske syntesen av det humanistiske og det reformatoriske. Jeg mener svaret må være ja. Reformatoren Melanchthon er overbevist om at en tydelig framstilling av den rene lære tjener til å fremme enighet og enhet, og samtidig vil han tøye området for akseptable ordningsmessige og rituelle variasjoner. Humanisten Melanchthon vil sammenfatte læren i færrest mulig fundamentale og nødvendige læresetninger eller artikler. Melanchthons avgrensning av den nødvendige enigheten til det han forstår som den fundamentale læren for kirken, og hans toleranse overfor mindre ulikheter i syn og praksis, korresponderer med en humanistisk tilbøyelighet

til å redusere stridsspørsmål til et minimum. Der Luther tenker antitetisk, kan Melanchthon være mer fleksibel og ha lettere for å ta andre i beste mening.

Ut fra enighet om det sentrale og nødvendige venter Melanchthon at uoverensstemmelser ellers kan løses. Både for enkeltmenneskers samvittighet og frelse og for enighet og fred i samfunnet må det undervises om sannheten med avgrensning mot ugrunnede meninger. I CA, som Melanchthon vil ha forstått som en bekjennelse alle kirker skal kunne slutte seg til fordi den er i overensstemmelse med Skriftens og den gamle kirkes lære, lar han den grunnleggende antropologien, rettferdiggjørelseslæren og ekklesiologien i art. 1-21 kaste lys over kontroversielle spørsmål i art. 22-28 i et tradisjonskritisk perspektiv. Partiell enighet eller enighet på et lavere presisjonsnivå kan være et delmål (forliksprogram for Frankrike 1534) eller også representere det nødvendige mål av enighet (CA 10 LT). Kombinasjonen av kravet om nødvendig enighet med toleranse for mindre ulikheter i syn og praksis gir seg for Melanchthon ut fra teksten i 1Kor. 3 om Jesus Kristus som kirkens grunnvoll og muligheten av å bygge på grunnvollen både med materiale som består prøven, og med materiale som ikke gjør det.

Selv om Melanchthon i likhet med Luther har til hensikt å formulere urokkelig sanne utsagn, er Melanchthon mer åpen for å la sin lære overprøve av andre. I Luthers utrettelige kamp for evangeliet er det en viss tendens til uavhengighet, mens Melanchthon søker stadfestelse i kirken som epistemologisk fellesskap og er opptatt av å sikre katolisiteten i luthersk lære. Satt på en spiss: Der Luther mener å ha hele verden imot seg, mener Melanchthon å ha hele kirken med seg. Kirken som epistemologisk fellesskap har både en diakron og en synkron dimensjon. Melanchthon er derfor på den ene side opptatt av å påvise overensstemmelsen mellom patristisk og luthersk lære og på den andre side opptatt av å få læren gransket og stadfestet av gode og lærde menn i sin samtid.

Dialektikkens og grammatikkens grunnleggende lover muliggjør definisjon av læreinnhold og logisk rette slutninger av uomtvistelig sanne forutsetninger. Å prøve ulike oppfatninger på Skriften og oldkirkens skrifttolkning, for så å opplyse samvittighetene om den sanne læren er middel til å nå fram til enighet, fred i riket og ro i kirken. Det er i prinsippet tale om en diakron og synkron diskurs om Skriften, der den rene lære er gitt én gang for alle og den kirkelige consensus apriorisk er uttrykt. Prinsipalt ønsker Melanchthon at stridsspørsmål blir avgjort gjennom et fritt konsil. Subsidiært utfordrer han kirkelige eller verdslige fyrster til å sørge for at gode humanistisk dannede menn treffer avgjørelsen. Så å si som en nødløsning setter han seg fore å gjøre arbeidet selv. Som han vil føye seg langt etter det tradisjonelle i sed og skikk som et middel til forlik, så også i terminologi som et middel til enighet. Og selv om han sier seg villig til å bli prøvd av andre, betyr ikke det at han er usikker i sin evangelisk-lutherske kristendomsoppfatning, tvert imot mener han at den er klart bevist med Skriften.

Melanchthon er opptatt av å framstille læren tydelig. Samtidig er han åpen for å operere med ulike presisjonsnivå i en forliksprosess. Det siste betyr ikke at han hyller skinnenighet. Som Luther er han i prinsipp avvisende til det (Marburg 1529).

Skinnenighet er til skade for sannheten og bærer nye splittelser i seg: "Falske tilpasninger er til skade for sannheten, de vekker uenighet og raseri, og de føder endeløse splittelser og partier." (1541)[2593] Men forliksprosjektet har presset bekjennelsesprosjektet. I Augsburg i 1530 må Melanchthon ha kalkulert med skinnenighet om antropologien, rettferdiggjørelsen og også ekklesiologien. Det er nokså klart at han under forliksforhandlingene i august nøyer seg med tvetydighet i rettferdiggjørelseslæren for å unngå brudd. Og mens han i CA hevder at læren i første hoveddel er allmennkirkelig, er han ikke like klar når det gjelder reformartiklene i andre hoveddel, til tross for at reformforsvaret er forankret i den samme læren, men han trekker seg i noen grad tilbake til konseptet om en enhet som ikke brytes av ulikheter i ritus (avslutning av 1. hoveddel), noe som også preger hans kontakt med primas, keiserhoff og pavelig legat.

Den mellommenneskelige og juridiske dyd επιεικεια (rimelighet, mildhet, godvilje) – begrepet har både en rettshistorisk og en bibelsk bakgrunn - er ifølge Melanchthon en nødvendig kjærlighetsplikt for å bidra til å gjenopprette kirkelig enighet. Begrepet får også karakter av ettergivenhet. Luthers og Melanchthons motsatte tolkning av 1Kor. 7,21 kan ha innebåret kimen til spenningen mellom de to i 1530 og spenningen mellom Melanchthon og gnesiolutheranerne under interimstriden mange år senere.

Den vidtrekkende ettergivenheten Melanchthon viste i 1530, må likevel tolkes som resultat av et uvanlig press og kombinert med ikke lite usikkerhet, noe brevvekslingen med Luther viser. Den må snarere forstås som eksperimentell enn som uttrykk for en varig teologisk og kirkepolitisk holdning. Og heller enn å styrke en i Augsburg formulert "Gemeinsamkeit", mener jeg at Apologien representerer et oppgjør med Confutatio og skjerper avgrensningen mot de romersk-katolske (contra Pfnür). Bekjennelsesprosjektet styrer igjen forliksprosjektet. Om Melanchthon er opptatt av å ha et størst mulig rom for kompromisser, er han også opptatt av å trekke grensen for kompromiss. I forholdet til romerkirken trekker han grensen som en sirkel rundt læren om rettferdiggjørelsen. Overfor det som faller utenfor kompromissgrensen, er Melanchthon etter Augsburg kompromissløs. I hans kontakt med Frankrike 1534-35 er det da også en tendens til at bekjennelsesprosjektet løses fra forliksprosjektet, og at dette siste mentalt nedskrives til å skaffe protestantene et frihetsrom.

[2593] CR 11, 548; sml. n. 2288.

4.2. Utblikk

4.2.1. Luther – Melanchthon igjen

Om ikke det er en åpen spenning, er det forskjellig tendens hos Luther og Melanchthon. Luther tenker mer dualistisk enn Melanchthon. Og Paul Schwarzenau kan ha rett i at Melanchthon parallelliserer forholdet mellom fornuft og åpenbaring med forholdet mellom lov og evangelium i den grad at den naturlige morallov, som ifølge Melanchthon har sitt utspring i Guds eget sinn og er innplantet i menneskesinnet, framtrer som det fornuftige, mens Luther holder fast på at både lov og evangelium står i forhold til den skjulte Gud, som i åpenbaringen gir seg til kjenne. Det har til følge – så Schwarzenau - at skjelningen mellom lov og evangelium hos Melanchthon, men ikke hos Luther, danner grunnlag for en enhetlig verdensforklaring.[2594]

Som Günter Frank peker på, hviler Melanchthons syn på fornuftens muligheter til erkjennelse på forutsetninger av både teologisk og metafysisk art.[2595] Det kan etter min oppfatning ligge nær å forstå Luthers og Melanchthons syn på forholdet mellom filosofisk og teologisk erkjennelse som to ulike og selvstendige versjoner med bakgrunn i en nominalistisk erkjennelsesteoretisk tradisjon.[2596] Er det slik at mens Luther på si side deler et

---

[2594] Sml. Schwarzenau 1956, 113: ”Luther hat die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Unterscheidung innerhalb der Offenbarung zur Grundlage der Theologie erhoben. Bei Melanchthon erweitert sich dieses Prinzip zur Grundlage einer einheitlichen Welterklärung überhaupt. Das ist bei Luther keineswegs schon der Fall gewesen. Bei ihm tritt Gesetz und Evangelium, den beiden Ausdrucksformen der Offenbarung, im Deus absconditus ein Drittes gegenüber als deren dunkle Folie, und so erst gelangt er zur Geschlossenheit seines theologischen Weltverständnisses. Melanchthon hat […] dieses Dritte mehr und mehr zurückgedrängt und schließlich gestrichen. Er vermochte es, indem er den Widerstreit von Vernunft und Offenbarung in eine Verhältnisbestimmung innerhalb der Offenbarung selbst reduzierte, nämlich in die von Gesetz und Evangelium. Da die Natur- und Sittengesetze der einen mens divina entspringen und in der mens humana als eingeborene Prinzipien enthalten sind, so ist der Totalausdruck des Gesetzes die Vernunft selbst, und so gibt es bei Melanchthon auch keinen grundsätzlichen Widerstreit von Vernunft und Offenbarung.”

[2595] Sml. Frank 1995, 336f: ”Die Begründung für seine Konzeption der theologischen Philosophie leistet Melanchthons theologische Geistphilosophie. Diese Geistphilosophie impliziert die metaphysische Theorie einer Wesensverwandtschaft von göttlichem und menschlichem Geist, die man auch als philosophische Seite seiner Gottebenbildlichkeitslehre bezeichnen kann.”

[2596] Hägglund 1955, 22ff, har beskrevet kompleksiteten i ockhamistisk erkjennelsesteori. Det nominalistiske skillet mellom tro og vitenskap (scientia) beror ifølge han ikke så mye på overbevisningen om teologiens egenart som på en radikal anvendelse av det aristoteliske vitenskapsbegrepet. Ockhamistene tok utgangspunkt i et aristotelisk vitenskapsbegrep, som bare reknet ikke-kontingente fenomen - selvinnlysende fornuftsprinsipper og logiske konklusjoner ut fra disse eller fra direkte sanseerfaringer - til vitenskap (scientia). ”Unter ”scientia” verstehen die Nominalisten nur die durch Syllogismen beweisbare Erkenntnis sowie diejenigen Prämissen, die die Vernunft unmittelbar als wahr erkennt.” (S. 25). Den abstrakte, vitenskapelige kunnskap forutsetter den intuitive, umiddelbare. Ikke desto mindre hevdet ockhamistene at troserkjennelsen kan være vissere enn den vitenskapelige evidens. Når det gjelder gudserkjennelsen, muliggjør Gud selv den abstrakte kunnskap uten at den intuitive er til stede. Således finnes det teologiske sannheter som på overnaturlig vis er evidente, uten å kunne bevises fullt ut med fornuften. Slik framstiller Ockham teologisk erkjennelse som analog med annen menneskelig erkjennelse. Åpenbarte sannheter er trossannheter, som fornuften ikke kan komme fram til, men som gjennom åpenbaringen i og for seg er tilgjengelige også for en vantro. Ockhams teologiske erkjennelseslære er et forsøk på å bestemme den teologiske erkjennelsen i rammen av og i forhold til rasjonal tenkning. ”Als eine für die Vernunft unergründliche Erkenntnis der Mysterien des Glaubens ist die Theologie streng abgegrenzt vom weltlichen Wissen, gleichzeitig aber behält sie ihren Platz als Wissenschaft höherer Ordnung.” (S. 37) At

ockhamistisk filosofibegrep uten rom for metafysikk og skjærer bort filosofisk spekulasjon som prolegomena til teologien[2597], tenker Melanchthon på si side snarere analogt med Ockham når denne skjelner mellom teologiske sannheter som erkjennes på naturlig vis (naturaliter cognoscibiles) og således også er metafysiske sannheter, og teologiske sannheter som erkjennes på overnaturlig vis (supernaturaliter cognoscibiles)[2598]? Da er skillet mellom filosofisk og teologisk erkjennelse dermed skarpere hos Luther enn hos Melanchthon.

4.2.2. Uavklarte premisser

Det ligger utenfor rammen av denne avhandlingen å drøfte virkningen av Melanchthons dialektikk. Jeg konstaterer at han for det første ser på felles bekjennelse av den sanne kristne lære som forutsetning for enhet og som middel til forlik og fred, og at han for det andre har tro på sin dialektikk som veg til overbevisning om at den evangelisk-lutherske kristendomsoppfatningen er uttrykk for den sanne kristne læren. At Melanchthon på det grunnlaget går inn i forhandlinger, og at disse til sist strander, kaster imidlertid lys over partenes ulike normgrunnlag og over ulikheten mellom Melanchthon og Luther. Partene går til forhandlinger uten at det grunnleggende spørsmålet om forholdet mellom Skriftens autoritet og kirkens autoritet er avklart. Mens Melanchthon kan appellere til den gamle kirkes lære fordi og for så vidt som han mener at den stemmer med Skriften, vil motparten avvise skrifttolkninger som er i strid med de vedtatte oppfatninger, selv om de måtte være eksegetisk vel begrunnet. Luther har sett hvor håpløst Melanchthons forliksprosjekt er all den stund uenigheten om forholdet mellom Skriften og kirkens læreautoritet består.[2599]

Ockham skiller skarpt mellom troen og fornuften, er imidlertid en sannhet med modifikasjoner. Han rekner i virkeligheten med en nær forbindelse mellom teologi og metafysikk. Det finnes sannheter som er tilgjengelige for naturlig erkjennelse (veritates naturaliter notae seu cognoscibiles), og som hører til frelsesnødvendig viten, således at det finnes en Gud som er vis og god. - Sml. også Seeberg III, 707ff.

[2597] Sml. Hägglund 1955, 20f.29.

[2598] Sml. Hägglund 1955, 27. – Samtidig har et ockhamistisk og et reformatorisk trosbegrep ulik orientering. Det ockhamistiske er karakterisert ved tanken om inngytt overnaturlig evne til å tro (fides infusa) naturlig ervervet troskunnskap (fides acquisita); sml. Seeberg III, 719ff; mens det reformatoriske er karakterisert ved gudgitt tillit (fiducia) til løftene. I Gabriel Biels teologi svarer fides acquisita og fides infusa til natur og nåde, og nåden fullkommengjør naturen, men det er nødvendig at mennesket gjør quod in se est, og da på naturlig måte erverver seg tro på læren forat den inngytte tro skal virke. Men først dersom troen er formet av kjærlighet (fides formata), er den rettferdiggjørende. Ifølge Biel er fides acquisita den tro som kommer av forkynnelsen (Rom. 10,17), og uten denne er fides infusa ikke aktiv, noe Luther tar avstand fra i disputasen de fide infusa et acquisita (1520) idet han hevder at Paulus taler om den rettferdiggjørende troen, sml. WA 6, 91. Se til dette Hägglund 1955, 55ff.71ff. “Die Nominalisten kennen zwar eine Kluft zwischen dem eingegossenen “übernatürlichen” und dem erworbenen Glauben, gleichzeitig aber schreiben sie der menschlichen Vernunft die Kraft zu, sich den ganzen Inhalt des Glaubens anzueignen. Nach Luther ist gerade der Glaube, den die Predigt hervorbringt für die Vernunft eine Torheit, und man erlangt ihn nur durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes.” (Ibid., 76)

[2599] Barbara Bauer mener at når en diskurs ikke er ”herrschaftsfrei”, når samtalepartnerne ikke får etterprøve hverandres argumentasjon, er det små muligheter til å komme til enighet. Keiserens prinsipielle avvisning av CA gjennom ”Confutatio”, som i lutheranernes øyne slett ikke var noen confutatio eller gjendrivelse av deres bekjennelse, og etterfølgende avvisning av Apologien lukket muligheten for forlik. Men noe av ansvaret tillegger hun også Melanchthons ”präzeptoraler Gestus”. Når Melanchthon mente å ha en overlegen vitenskapelig metode og ønsket å belære motparten, hadde diskusjonen lett for å skjære seg. Se B. Bauer 1996, særlig s. 48f og 60f;

Melanchthon måtte senere innse at det var nødvendig å tematisere spørsmålet om samtalegrunnlaget tydeligere, det vil si å avklare normspørsmålet. Trientkonsilet (1545-1563) vedtok 08. april 1546 dekretet om at den frelsende sannhet og moralske disiplin er bevart så vel i Den hellige skrift som i gudgitt apostolisk tradisjon[2600], som altså per definisjon ikke kan motsi hverandre. Under religionssamtalen i Worms i 1557 kom dette synet til uttrykk i kravet fra romersk-katolsk side om at kirkens ubrutte konsens måtte være normerende. "[U]nd [sie] wollen unter diesem scho(e)nen Namen perpetui consensus Ecclesiae begriffen haben ihre lange Gewohnheit, und damit viel Miszbra(e)uch besta(e)ttigen", sier Melanchthon.[2601] Lutheranerne krever derimot at Skriften og symbolene skal være normen.[2602] Men alt i 1530 må Melanchthon ha innsett at Skriften må være det felles samtalegrunnlaget, og at slaget må stå om skrifttolkningen. Etter å ha prøvd å overbevise motparten gjennom CA med referanser til både Skriften og fedrene og dessuten med bruk av kanonistisk argumentasjon, opplever han at motparten påstår å ha gjendrevet den lutherske bekjennelsen "durch die heilligen Euangelien und geschriften"(!).[2603] Melanchthon sier derimot at motstanderne har fordømt læresetninger i strid med Den Hellige Ånds klare skrift, og at de slett ikke med Skriften har kunnet rokke ved den lutherske bekjennelsen.[2604] Apologien blir derfor i langt høgre grad enn CA et oppgjør om læren, især rettferdiggjørelseslæren og botslæren, og da om skrifttolkningen. Og Melanchthon avslutter skriftet slik: "Nå lar vi alle kristne dømme om det er med rette motstanderne gir seg den ære at de virkelig har gjendrevet vår bekjennelse med Skriftene."[2605]

4.2.3. Reformatorisk oppfatning av teologisk vannskille

En hovedkonklusjon i Siegfried Wiedenhofers inngående arbeid med Melanchthons teologi er "daß die Grundstrukturen der humanistisch-reformatorischen Theologie Melanchthons sich mit den grundlegenden Intentionen der authentischen katholischen Tradition in allen wesentlichen Punkten vermitteln lassen".[2606] I det ligger en innrømmelse av at reformatorene hadde grunn til å ta et oppgjør med senskolastisk antropologi og soteriologi, men samtidig et postulat om at så sant den tidsbestemte og tilspissede polemikk mot henholdsvis (NB!) senskolastikk og tidligreformasjon er lagt ad acta, finnes det ikke avgjørende

---

sml. Meier-Oeser 2006, 197f. Slike forklaringer kan ha noe for seg, men viktigere må det være at samtalegrunnlaget ikke var avklart.

[2600] Se Denz. nr. 1501 eller Alberigo og fl., 639.

[2601] CR 9, 453 (MBW 8539; rapport 28. febr. 1558 til fyrst Joachim av Anhalt)

[2602] "Derwegen setzen wir dagegen zu Richter und unwandelbare normam iudicii, Scripta prophetica und apostolica und Symbola." Ibid., 454

[2603] Sml. Förstemann II, 475; BS, 142,46-48 (Apol., praef. 8).

[2604] Sml. BS, 143,1-7 (Apol., praef. 9).

[2605] "Nunc iudicium permittimus omnibus piis, an adversarii recte glorientur se confessionem nostram scripturis vere confutasse." BS, 403,14f

[2606] Wiedenhofer 1997, 74; sml. Wiedenhofer 1976 I, 499f.

teologiske strukturforskjeller mellom konfesjonene som nødvendiggjør splittelsen mellom dem. Jeg kan ikke følge et slikt resonnement. Melanchthon er overbevist om at det er en grunnleggende harmoni mellom evangelisk-luthersk og patristisk skrifttolkning. Og i besinnelsen på denne ser han en mulighet til å overvinne kirkesplittelsen i samtida. Selv om en kan mene at det snarere tilkommer systematikken enn kirkehistorien å definere hva reformatorisk til forskjell fra romersk-katolsk kristendomsoppfatning er, finner jeg grunn til å peke på at Melanchthons humanistiske framtreden og likhetene med Erasmus ikke er tilstrekkelig grunnlag for å hevde at det teologiske "vannskillet" går mellom senskolastikk på den ene side og humanistisk reformteologi og evangelisk reformasjon på den andre side.[2607]

Wiedenhofer oppfatter sin konklusjon som en stadfestelse av det resultatet Vinzens Pfnür noen år tidligere var kommet fram til.[2608] Det er ifølge Pfnür en nominalistisk pelagianisme reformatorene i 1530 polemiserer mot på antropologiens og rettferdiggjørelseslærens område, oppfatninger som ikke deles av de realististisk orienterte romersk-katolske kontroversteologene som lutheranerne hadde å gjøre med i Augsburg.[2609] Eck kunne derfor under forhandlingene komme til at partene læremessig var enige i sak.[2610] At dette er en forenkling av det faktiske forhold, mener jeg å ha vist i 2.5.5.3. og i 3.6.2., ekskurs 4. Pfnürs mer harmoniserende og formidlende framstilling[2611] overbeviser meg ikke.[2612] Den er antakelig bare mulig innenfor rammen av en felles augustinsk konsepsjon, som reformatorene distanserte seg fra, men som Melanchthon av taktiske grunner ikke alltid tok åpent avstand fra.[2613] Grunnleggende for Melanchthons teologi er oppdraget som Kristus har gitt om å forkynne bot og syndenes forlatelse (Luk. 24,47)[2614], og boten forstår han på den ene side som "skrekk som er blitt framkalt i samvittigheten når synden er erkjent"[2615], og på den andre side som troen (fides), som "tror at syndene blir forlatt på grunn av Kristus, og roer samvittigheten og frir fra skrekken"[2616] (CA 12,4-5). Læren om troen er en lære for den anfektede samvittighet: "Hele denne læren må innrettes etter denne kampen som den skremte samvittigheten fører, og den kan ikke bli forstått uten den kampen."[2617]

[2607] Sml. den kritiske bedømmelsen av Wiedenhofers interpretasjon i Bayer 1994, 130.
[2608] Pfnür 1970
[2609] Sml. 0. Innledning, 14.
[2610] Pfnür 1970, 388; sml. 268f.399.
[2611] Sml. Pfnür 1970, 394ff (sluttkommentarer om rettferdiggjørelseslæren).
[2612] Det er ingen liten sak som skiller mellom partene når Pfnür 1970, 270f, sier: "Die Frage, inwiefern Rechtfertigung durch die Liebe und Rechtfertigung, die im Gegenüber von Gnade und Glauben sich realisiert, zu vereinen ist, ist in Augsburg noch nicht zu Ende diskutiert worden."
[2613] Sml. betenkningen 1534 for Guillaume du Bellay (MBW 1467) og brevet han da sendte Bucer (MBW 1468).
[2614] Se 1.1.1.; sml. Apol. 4.62.
[2615] "terrores incussi conscientiae agnito peccato", BS, 67,2-4
[2616] "credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat." BS, 67,5-8
[2617] "Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest." BS, 78,8-11 (CA 20.17) Etter min oppfatning gir det god mening å oversette "referenda est" med "må innrettes etter". Forkynnelsen av trosrettferdigheten hører heime i en kontekst preget av den nøden som loven og syndserkjennelsen har framkalt.

Bestemmende for Melanchthons dobbelstrategi i form av bekjennelsesprosjektet og forliksprosjektet er viljen til på den ene side å fastholde den reformatoriske læren, og da især rettferdiggjørelseslæren som sentrum i hans resepsjon av Luthers teologi, og på den andre side ønsket om i størst mulig grad å beholde den etablerte kirkeorganisasjonen og den nedarvede kultus, men dermed også å tilpasse organisasjon og kultus til læren. De lutherske har refset misforhold i romerkirken "ikke for å oppløse kirkeordningen, men for å forklare Kristi ære, for å gjeninnsette evangeliet i sin opprinnelige renhet, for å dra omsorg for fromme samvittigheter", sier Melanchthon i forordet til førsteutgaven av CA på latin.[2618] Vi har sett at Melanchthon var opptatt av å forene den evangelisk-lutherske læren med den romersk-katolske kirkeorganisasjonen. Her må vi ta med i betraktningen at den innflytelsen og breddevirkningen som den lutherske reformasjon hadde hatt i løpet av 1520-tallet næret en optimisme som den vanskelige politiske situasjonen etter riksdagen 1529 ikke kunne ta bort.[2619] Overfor de romersk-katolske fastholder Melanchthon gjennom skiftende faser at kirkelig enhet forutsetter enighet om evangeliets lære. Er det enighet om læren og sakramentforvaltningen, er det samtidig rom for ulikhet i skikker, bare ikke noe bryter med læren. Hva dette betød i praksis, var det ikke full enighet om blant lutheranerne, og den 33-årige Melanchthon bar i 1530 preg av å være usikker på hvor grensen mellom det absolutte og det relative går. Prinsippet om at kirkelig forlik forutsetter felles bekjennelse, stod imidlertid fast, og da Melanchthon måtte velge mellom reformkatolisisme og reformasjon, viste samhørigheten med reformasjonen seg å være sterkest. I nattverdlæren søker Melanchthon et selvstendig konsept, som etterhvert åpner for et bredere protestantisk forlik.

4.2.4. Sluttord

Concordia ecclesiae – et uttrykk Melanchthon gjerne bruker, betegner en tilstand som er objektivt og ontologisk gitt ved troen i kirken som "et samfunn av dem som tror og har Den Hellige Ånd i hjertet"[2620]. Men når Melanchthon er opptatt av den ytre kirken i dette liv (in hac vita), er han også opptatt av å bidra til å læge den brutte enigheten. Og det er mer enn et religionspolitisk mål. Det handler om kirkens identitet og integritet. For den ene og sanne kirke er der hvor evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett, og i denne kirken er det nødvendigvis enighet om læren og sakramentforvaltningen (CA 7). Melanchthon har gitt lutherdommen en *kritisk* kirkedefinisjon. Og den skal ikke bare brukes til å prøve andre på, men må i høgste grad også brukes som målestokk innad overfor det som til enhver tid blir utgitt for å være evangelisk-luthersk kirke og evangelisk-luthersk kristendom.

[2618] "non ut Ecclesiasticam politiam dissolverent, sed ut gloriam Christi illustrarent, ut Evangelium nativae puritati restituerent, ut piis conscientiis consulerent", CR 26, 259f
[2619] Sml. CA 20.4-7.
[2620] "societas fidei et [S]piritus sancti in cordibus", BS, 234,8f (Apol. 7/8.5)

Litteratur

Kildebetegnelser

Alberigo og fl.: J. [Giuseppe] Alberigo / P.-P Joannou / C. Leonardi / P. Prodi (bearb.): "Conciliorum oecumenicorum decreta", 2. utg., Freiburg im Breisgau 1962

Allen: P. S. Allen / H. M. Allen (ed.): "Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami"

BDS 3: Robert Stupperich (hrsg.): "Martin Bucers deutsche Schriften", ("Martini Buceri opera omnia", Series I), bind 3: "Confessio Tetrapolitana und die Schriften des Jahres 1531", Gütersloh 1969

BS: "Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche", 5. oppl., Göttingen 1963

BWJ I: "Der Biefwechsel des Justus Jonas. Gesammelt und bearbeitet von D. Gustav Kawerau", 1. halvbd., Halle 1884

Cartas inéditas: "Cartas inéditas de Alfonso de Valdés sobre la dieta de Augsburgo", utg. av Giuseppe Bagnatori i "Bulletin Hispanique" 57 (1955), 353-374

CCA: "Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530", bearbeidet av Herbert Immenkötter ("Corpus Catholicorum" 33), 2. oppl., Münster Westfalen 1981

Cl. 6.: "Luthers Werke in Auswahl", 6. Band, Hanns Rückert (hrsg.), 3. Aufl., Berlin 1966 (Clemen-utgaven)

CR: "Corpus Reformatorum", bd. 1-28 (Melanchthon), Halle 1834-1860[2621]

Nicolai de Cusa: "Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita" [Vol. XIV/2: De concordantia catholica. Liber II, ed. Gerhardus Kallen, Hamburg 1965]

Denz.: H. Denzinger / A. Schönmetzer: "Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum", 33. utg, Freiburg im Breisgau o. a. steder 1965

DG: "Decretum Gratiani" ("Corpus iuris canonici" I, E. Friedberg (hrsg), Leipzig 1879, er presentert på internett av Bayerische Staatsbibliothek:: http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian)

DT: "Die Depeschen des venezianischen Gesandten Nicolò Tiepolo über die Religionsfrage auf dem Augsburger Reichstage 1530" ("Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen", Philologisch-historische Klasse, Neue Folge bind XXIII,1), utg. av Johannes von Walter, Berlin 1928

[2621] Tilgjengelig i DVD-versjon fra Instituut voor Reformatieonderzoek, Apeldoorn. De fleste eller alle bind har også vært søkbare på internett, sml. http://en.wikipedia.org/wiki/Corpus_Reformatorum

Erasmi opuscula: “Erasmi opuscula. A Supplement to the Opera omnia”, ed. Wallace K. Ferguson; Haag 1933

"Expositio in Symbolum Apostolorum”: Thomas de Aquino: "Expositio in Symbolum Apostolorum” (søkbar på internet: http://www.corpusthomisticum.org/csv.html)

Fabian 1960: Ekkehart Fabian (hrsg.): "Die Abschiede der Bündnis- und Bekenntnistage protestierender Fürsten und Städte zwischen den Reichstagen zu Speyer und zu Augsburg 1529-1530. Mit archivalischen Beilagen" ("Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte" VI), Tübingen 1960

Ficker: "Die Augsburgische Konfession in ihrer ersten Gestalt als gemeinsames Bekenntnis deutscher Reichsstände" ("Schriften der Gesellschaft der Freunde der Universität Halle-Wittenberg" II), Halle 1930 [ved Johannes Ficker]

Förstemann I og II: Karl Eduard Förstemann: "Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530", I, Halle 1833 / opptrykk Hildesheim 1966; II, Halle 1835 / opptrykk Hildesheim 1966

Gussmann I og II: Wilhelm Gussmann: "Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glubensbekenntnisses", 1. bind: "Die Ratschläge der Evangelischen Reichsstände zum Reichstag von Augsburg 1530", Leipzig / Berlin, 1911; 2. bind: "D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530", Kassel 1930

Hahn: August Hahn (hrsg.): "Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche", 3. oppl. v. G. Ludwig Hahn med et tillegg av Adolf Harnack, Breslau 1897 / nytrykk Hildesheim 1962

Kolb/Nestingen: Robert Kolb / James A. Nestingen (ed.): "Sources and Contexts of The Book of Concord", Minneapolis 2001 (Engelske oversettelser.)

KO: "Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts", utg. av Emil Sehling, videreført av Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen
(bd. I, 1: Leipzig 1902 / nytrykk [kopi] Aalen 1979
bd. VI, 1/1: Tübingen 1955)

Kolde: Theodor Kolde: "Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melanchthons Einleitung", Gütersloh 1906

Libell: Eugène Honée: "Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik" ("Reformationsgeschichtliche Studien und Texte", 125), Münster 1988

LW: "Luther's Works on CD-ROM", Suite, Minnesota / St. Louis, Missouri 2002 (LW) (Engelske oversettelser.)

May 1970: Gerhard May (hrsg.): "Das Marburger Religionsgespräch 1529" ("Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte", hefte 13), Gütersloh 1970

MBW: "Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe", Heinz Scheible (hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt 1977-

MD I: "Melanchthon deutsch. Ûbersetzungen aus dem Lateinischen und Frühneuhochdeutschen", Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg (hrsg), Leipzig 1997 (bd. 1)

Philipp Melanchthon: "Dialectices libri quatuor" (trykket sammen med "Elementa rhetorices"), Hagenau 1528

Mirbt/Aland: Carl Mirbt (tidligere utg.): "Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus", 6. völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt Aland, bd. 1, Tübingen 1967

Miller/Scudder II: "Wessel Gansfort. Life and Writings by Edward Waite Miller, D. D.; Principal Works translated by Jared Waterbury Scudder, M. A.", bd. 2, New York / London 1917

Missale Coloniense: "Missale Coloniense. Ordo et Canon Missæ. Ex Missali Coloniensi anno Domini 1525 et veteribus libris liturgicis", Bund für Liturgie und Gregorianik / Gerolitus Ammosaulicus edidit, Bonn 2001 / internettutgave

MLS: Hans-Ulrich Delius (hrsg.): "Martin Luther. Studienausgabe"

MSG: J. P. Migne (ed.): "Patrologiae cursus completus, series Graeca" (søkbar på internett http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_MPG.html)

MSL: J. P. Migne (ed.): "Patrologiae cursus completus, series Latina" (søkbar på internett[2622] http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_MPL.html)

MWA: "Melanchthons Werke in Auswahl", Robert Stupperich (hrsg.) (Bd. 1: 2. opplag, 1983)

ND: "Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktrenstücken" (ND 1, 1E: ND, "Erste Abteilung 1533-1559, 1. Ergänzungsband 1530-1531. Legation Lorenzo Campeggios 1530-1531 und Nuntiatur Girolamo Aleandros 1531.", Gerhard Müller (bearb.), Tübingen 1963

OGA: "Andreas Osiander d. Ä. Gesamtausgabe", Gerhard Müller (hrsg.) (bd. 4)

Pöhlmann: Philipp Melanchthon: "Loci communes 1521. Lateinisch - Deutsch. Übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann", 2. rev. oppl., Gutersloh 1997

Pol. Corr. I: "Politische Correspondenz der Stadt Strassburg im Zeitalter der Reformation. Erster Band 1517-1530", Hans Virck (bearb.), Strassburg 1882

Propositiones: "Theologicae propositiones Vitebergae disputatae. Cum praefatione Mart. Luth.", 1534

Quintilian: "The Orator's Education. Books 9-10", edited and translated by Donald A. Russell ("The Loeb Classical Library", 127), Cambridge, Massachucetts / London 2001

RTA: "Deutsche Reichstagsakten" Jüngere Reihe

Sanuto 53: "I diarii di Marino Sanuto", bd. 53, Venezia 1899

[2622] For Augustin også: http://www.augustinus.it/latino/index.htm

Schirrmacher: Friedrich Wilhelm Schirrmacher (hrsg.): "Briefe und Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, nach der Handschrift des Joh. Aurifaber nebst den Berichten der Gesandten Frankfurts a. M. und den Regesten zur Geschichte dieses Reichstages", Gotha 1876

Seidemann 1874: "Schriftstücke zur Reformationsgeschichte. Mitgetheilt von Lic. theol. J. K. Seidemann", "Zeitschrift für die historische Theologie" 1874, 115-117 (115-139)

ST: Tomas Aquinas: ”Summa theologiae” (søkbar på internett http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html)

Suppl.: “Supplementa Melanchthoniana” (Leipzig 1910-1929 - tilgjengelig i DVD-versjon fra Instituut voor Reformatieonderzoek, Apeldoorn))

Tetleben: "Valentin von Tetleben: Protokoll des Augsburger Reichstages 1530. Herausgegeben und eingeleitet von Herbert Grundmann" ("Schriftenreihe der historischen Kommission bei der bayerischen Akademie der Wissenschaften"), Göttingen 1958

"The Catholic Concordance": Nicholas of Cusa: "The Catholic Concordance. Edited and translated by Paul E. Sigmund", Cambridge 1991/1995

Vergleichsverhandlungen: Eugène Honée: "Die Vergleichsverhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten im August 1530" ("Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken"), 42/43 (1963), 412-434

"Vom Frieden zwischen den Religionen": Nikolaus von Kues: "Vom Frieden zwischen den Religionen", Lateinisch - deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Berger und Christiane Nord. Frankfurt am Main / Leipzig 2002

WA: ”D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.” Weimar 1883ff (Weimarer Ausgabe) (RN: Revisionsnachträge)[2623]

WAB: ”D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.. Briefwechsel.”, Weimar 1930ff

WA DB: ”D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel.”, Weimar 1906ff

WA TR: ”D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden.”, Weimar 1912ff

Walch² 16:"Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, herausgegeben von Dr., Joh. Georg Walch", 2. omarbeidde utg., St. Louis, Missouri, USA, 1880-1910; bd. 16, Erste Abteilung, ettertrykk, Groß-Oesingen 1987 (Nyere tysk språkform)

Weinacht: Harald Weinacht (hrsg.): “Melanchthon und Luther. Merkmale einer Kirchenreform. Martin Luthers Lebensbeschreibung durch Philipp Melanchthon”, Zürich 2008

Welzig: "Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. Ausgabe in acht Bänden. Lateinisch und deutsch", Werner Welzig (hrsg.) (Bd. 3 v. Gerhard B. Winkler, Darmstadt 1967 / Sonderausgabe 1995; bd. 4 v. Winfried Lesowsky, Darmstadt 1969 / Sonderausgabe 1995)

[2623] Bd. 1-61 tilgjengelig i opptrykk 2003-2007. (WA TR, WA DB og WAB er i den rekkefølgen utgitt i opptrykk 2000, 2001 og 2002.)

Sekundærlitteratur

A

ARG = Archiv für Reformationsgeschichte

CAuC = *Iserloh*, Erwin (hrsg.): "Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche" ("Reformationsgeschichtliche Studien und Texte", hefte 118) , Münster, Westfalen 1980

HuWR = *Beyer*, Michael / *Wartenberg*, Günther (hrsg.): "Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anläßlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997", Leipzig 1996

ISCA = *Immenkötter*, Herbert / *Wenz*, Gunther (hrsg.): "Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext" ("Reformationsgeschichtliche Studien und Texte", hefte 136) , Münster 1997

MuR = *Scheible*, Heinz: "Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge", hrsg. von Gerhard May und Rolf Decot ("Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz - Abteilung abendländische Religionsgeschichte", Beiheft 41), Mainz 1996

LJ = Luther-Jahrbuch

Luther Handbuch = *Beutel*, Albrecht (hrsg.): "Luther Handbuch", 2. Auflage, Tübingen 2010

LuW = *Junghans*, Helmar (hrsg.): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", (2 bind med fortløpende paginering, noter i bind 2), Göttingen 1983

ThLZ = "Theologische Literaturzeitung"

B

Alfsvåg, Knut: "Identity of Theology", Bangalore 1996

Andersen, Ragnar: "Retorikk og reformasjon", disiplinspesifikt essay, upubl., 2005

Andersen, Ragnar: "Under hvilke forutsetninger er teologi mulig?" Vitenskapsteoretisk essay, upubl., 2009

Arffman, Kaarlo: "Der Ausspruch Augustins "ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conmoueret auctoritas" in der Rezeption Luthers" , art. i Günter Frank / Thomas Leinkauf / Markus Wriedt (hrsg.) unter Mitarbeit v. Sebastian Lalla: "Die Patristik in der frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts" (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, bd 10), Stuttgart-Bad Cannstadt 2006, 131-144

Arffman, Kaarlo: "Die Reformation und die Geschichte der Kirche" ("Veröffentlichungen der finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte", 175), Helsinki 1997

Asheim, Ivar: "Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik", Heidelberg 1961

Atkinson, James: "Luthers Beziehungen zu England", art. i H. Junghans (hrsg.): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Göttingen 1983, (LuW) bd. I, 677-687; bd. II, 969-972 (noter)

Avis, Paul: "Beyond the Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition", London / New York 2006

Bakke, Odd Magne: ""Concord and Peace". A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition." ("Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament", Reihe 2, 143), Tübingen 2001

Bartchy, S. Scott: "ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21", (diss.), Missoula, Montana, 1973

Bauer, Barbara: "Die Rhetorik des Streitens. Ein Vergleich der Beiträge Philipp Melanchthons mit Ansätzen der modernen Kommunikationstheorie", art. i "Rhetorica" 14 (1996), 37-71

Bayer, Oswald: "Theologie" ("Handbuch Systematischer Theologie", bd. 1), Gütersloh 1994

Becker, Siegbert W.: "Augustana VII and the Eclipse of Ecumenism", i "Concordia Theological Quarterly" 44/2-3 (1980), 108-122

Benz, Ernst: "Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche", Marburg 1949 [2. oppl. med nytt forord, München 1971 ("Forum slavicum", bd. 6)]

Binder, Karl: "Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O. P.", Innsbruck 1955

Bornkamm, Heinrich: "Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte", 2. Aufl.., Göttingen 1966

Bornkamm, Heinrich: ”Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag”, Karin Bornkamm (hrsg.), Göttingen 1979

Breen, Quirinus: “Christianity and Humanism”, Grand Rapids, Michigan 1968

Brecht, Martin: “Die Visitation – Abdeckung eines Teilbereichs kirchenleitender Aufgaben”, i den samme (hrsg.): “Martin Luther und das Bischofsamt”, Stuttgart 1990, s. 101-104

Brecht, Martin: "Johannes Brenz auf dem Augsburger Reichstag 1530", i Rolf Decot (hrsg.): "Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530. Melanchthon - Brenz - Vehus", Stuttgart 1989, 9-28

Brecht, Martin: “Martin Luther. Sein Weg zur Reformation. 1483 - 1521”, 2. opplag, Stuttgart 1983 [Brecht I]

Brecht, Martin: "Martin Luther.", bd. II: "Ordnung und Abrenzung der Reformation 1521-1532", Stuttgart 1986 [Brecht II]

Brecht, Martin: "Martin Luther", bd. III: "Die Erhaltung der Kirche 1532-1546", Stuttgart 1987 [Brecht III]

Brecht, Martin: “Melanchthon und Luther oder: Samsons Kinnbacke”, i Günter Frank (hrsg.): "Der Theologe Melanchthon" ("Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten", bd. 5), Stuttgart 2000, s. 83-101

Breuning, Wilhelm / *Hägglund*, Bengt: “Sünde und Erbsünde”, i Harding Meyer / Heinz Schütte (hrsg..): "Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen", Paderborn - Frankfurt am Main 1980, 79-104

Brunner, Heinrich: "Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte", 8. oppl. v. Claudius Freiherr von Schwerin, München - Leipzig 1930

Chenu, M.-D.: "Nature, Man, and Society in the Twelfth Century. Essays on New Theological Perspectives in the Latin West", selected, ed., and transl. by Jerome Taylor and Lester K. Little, Chicago / London, 1968

Christensen, Carl C.: "John of Saxony's Diplomacy 1529-30: Reformation or Realpolitik?" i "The Sixteenth Century Journal", Kirksville, Miss. 1984, 419-430

Congar, Yves M.-J.: "Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma", i "Handbuch der Dogmengeschichte", Faszikel 3c, Freiburg / Basel / Wien 1971 (= Congar 1971 I)

Cranz, Edward: "The Transmutation of Platonism in the Development of Nicolaus Cusanus and of Martin Luther", art. i "Nicolo' Cusano agli inizi del mondo moderno", Firenze 1970, 73-102

Czaika, Otfried: “Melanchthon neglectus: Das Melanchthonbild im Schatten der schwedischen Lutherrenaissance”, i “Historisches Jahrbuch”, Freiburg / München, 129 (2009), 291-329 [Artikkelen har foreligget som manuskript]

Decot, Rolf: "Luthers Kompromißvorschlag an die Bischöfe auf dem Augsburger Reichstag 1530", i Martin Brecht (hrsg.): "Martin Luther und das Bischofsamt", Stuttgart 1990, s. 109-119

Decot, Rolf: Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag. Melanchthon und die Confessio Augustana", art. i Reinhold Friedrich und Klaus A. Vogel (hrsg.): "500 Jahre Philipp Melanchthon (1497-1560" ("Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung" 13), Wiesbaden 1998, 48-72

Deflers, Isabelle: "*Lex* und *ordo*, Eine rechtshistorische Untersuchung der Rechtsauffassung Melanchthons" ("Schriften zur Rechtsgeschichte" 121), Berlin 2005

Delius, Hans-Ulrich: "Augustin als Quelle Luthers. Eine Materialsammlung", Berlin 1984

Delius, Walter: "Kardinal Albrecht und die Wiedervereinigung der beiden Kirchen", ZKG 62 (1943/44), 178-189

Ebeling, Gerhard: "Luther. En innføring i hans tenkning", overs. av Svein Aage Christoffersen, Oslo 1978

Eckert, Willehad Paul: "Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung", Köln 1967 (bd. II)

Elert, Werner: "Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens", Berlin 1954

Elert, Werner: "Die Kirche und ihre Dogmengeschichte", Anhang III i Werner Elert: "Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alkte Dogmengeschichte" (Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisbeth Bergsträßer), Berlin 1957, 313-333

Elert, Werner: "Morphologie des Luthertums" I, München 1931

Fagerberg, Holsten: "Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537", Göttingen 1965

Fabian, Ekkehart: "Die Entstehung des Schmalkaldischen Bundes und seiner Verfassung 1524/29 - 1531/35" ("Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte" I), Tübingen 1962

Fraenkel, Peter: "Testimonia Patrum. The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon", Genève 1961

Frank, Günter: "Die zweite Welle der Wiederaneignung des *Corpus Aristotelicum* in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition. Ein Forschungsbericht", 2003, art. i "Berichte zur Wissenschaftsgeschichte" 26 (2003), 89-100

Frank, Günter: "Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497 - 1560)" ("Erfurter theologische Studien", Band 67), Leipzig 1995

Franzen, August: "Zölibat und Priesterehe in der Auseinandersetzung der Reformationszeit und der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts" ("Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung", 29), 3. opplag, Münster 1971

Funkenstein, Amos: "Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century", Princeton, New Jersey 1986

Gäbler, Ulrich: "Luthers Beziehungen zu den Schweizern und Oberdeutschen von 1526 bis 1530/31", art. i H. Junghans (hrsg..): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Göttingen 1983, bd. I, 481-496; bd. II, 885-891 (noter).

Gebhardt, Georg: "Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur römischen Kirche", Marburg an der Lahn 1966

Gestrich, Christof: "Luther und Melanchthon in der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts"; art. i LJ 66 (1999), 29-53 (Til kongress for Lutherforskning 1997)

Gestrich, Christof: "Das ökumenische Urteil über Melanchthons und Luthers Theologie in neuerer und neuester Zeit", i Birgit Stolt (hrsg.): "Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien" ("Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien", Konferenser 43), Stockholm 1998, 151-162

Grane, Leif: "Martinus noster. Luther in the German Reform Movement 1518 - 1521" ("Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz - Abteilung Religionsgeschichte", Beiheft 155), Mainz 1994

Grane, Leif: "Protest og konsekvens. Faser i Martin Luthers tænkning indtil 1525", København 1968

Green, Lowell C.: "How Melanchthon Helped Luther Discover the Gospel. The Doctrine of Justification in the Reformation", Fallbrook, California 1980

Greschat, Martin: "Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit", München 1990

Greschat, Martin: "Melanchthon neben Luther. Studien zur Gestalt der Rechtfertigungslehre zwischen 1528 und 1537", diss. 1963, utg. Witten?, 1965

Haendler, Klaus: "Wort und Glaube bei Melanchthon. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen und Grundlagen des melanchthonischen Kirchenbegriffes" ("Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte" XXXVII), Gütersloh 1968

Hartmann, Peter Claus: "Albrecht von Brandenburg. Erzbischof und Kurfürst von Mainz, Erzbishof von Magdeburg und Administrator des Bistums Halberstadt", i "Der Kardinal Albrecht von Brandenburg. Renaissancefürst und Mäzen", bd. 2: "Essays", Andreas Tacke (hrsg.), Regensburg 2006, 9-17

Hausammann, Susi: "Die Marburger Artikel – eine echte Konkordie?" Art. i ZKG 77 (1966), s. 288-321

Heer, Friedrich: "Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters", Frankfurt am Main 1960

Holeczek, Heinz: "Der Humanist Erasmus und sein Beitrag zur Theologie der frühen Neuzeit", i Hanns Kerer (hrsg.): "Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit. Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus in Bretten" ("Pirckheimer Jahrbuch" 8), Nürnberg 1993, 9-39

Holm, Bo Kristian: "Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel", i KuD 51 (2005), 17-32

Holmquist, Hjalmar / *Nørregaard*, Jens: "Kirkehistorie", bd. I, 3. Udg., København 1963

Honée, Eugène: "Die römische Kurie und der 22. Artikel der Confessio Augustana. Kardinal Lorenzo Campeggios Verhalten zur protestantischen Forderung des Laienkelches während des Augsburger Reichstages 1530", art. i "Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Nieuwe Serie" (NAK NS) 50 (1969/70), 140-196

Honée, Eugène: "Die theologische Diskussion über den Laienkelch auf dem Augsburger Reichstag 1530. Versuch einer historischen Rekonstruktion I'", art. i "Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Nieuwe Serie" (NAK NS) 53 (1972/73), 1-96

Honselmann, Klemens: "Otto Beckmanns Vermittlungsversuch beim Reichstag zu Augsburg 1530", art. i Erwin Iserloh og Konrad Repgen (hrsg.): "Reformata reformanda", festskrift for Hubert Jedin, del 1, Münster 1965, 428-444

Huovinen, Eero: "Fides infantium. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben" ("Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz - Abteilung abendländische Religionsgeschichte", Band 159), Mainz 1997

Hvalvik, Reidar: "Tilsynsmenn i Det nye testamente og i den tidlige kirke", i Brynjar Haraldsø og Boe Johannes Hermansen (red.): "Hva med bispeembetet?", utg. av For Bibel og Bekjennelse, Oslo / Råde 1996, 3-14

Hübner, Friedrich (hrsg.) in Verbindung mit Wilhelm Maurer und Ernst Kinder: "Gedenkshchrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie", Berlin 1955

Hägglund, Bengt: "De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition" ("Studia Theologica Lundensia" 18), Lund 1959

Hägglund, Bengt: "Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit", ("Lunds universitets årsskrift. N. F."), Lund 1955

Höß, Irmgard: "Georg Spalatin. 1484 – 1545. Ein Leben in der Zeit des Humanismus und der Reformation", 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Weimar 1989

Iserloh, Erwin: "Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer" (RST 73/74), Münster 1950

Iserloh, Erwin: "Johannes Eck (1486-1543). Scholastiker - Humanist - Kontroverstheologe", (KLK 41) Münster 1981

Iserloh, Erwin: "Schicksalstage des Augsburger Reichstags" i Bernhard Lohse / Otto Hermann Pesch (hrsg.): "Das "Augsburger Bekenntnis" von 1530 damals und heute", München / Mainz 1980, 64-78

Jensen, Oddvar Johan: "Katekismens teologi", Oslo 1994 / 2. oppl. 1997

Junghans, Helmar: "Das Theologieverständnis von Martin Luther und Philipp Melanchthon", art. i "Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Johanna Loehr", Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 [2. unveränderte Auflage 2005], 193-210

Junghans, Helmar: "Philipp Melanchthon als theologischer Sekretär", i Günter Frank (hrsg.): "Der Theologe Melanchthon" ("Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten", bd. 5), Stuttgart 2000, s. 129-152

Kantzenbach, Freidrich Wilhelm: "Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des "ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt", Stuttgart 1957

Kisch, Guido: "Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken" ("Basler Studien zur Rechtswissenschaft" 56), Basel 1960

Kisch, Guido: "Melanchthons Rechts- und Soziallehre", Berlin 1967

Köhler, Walther: "Brentiana und andere Reformatoria IX." ARG 21 (1924), 95-104 (= Köhler 1924A)

Köhler, Walther: "Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen", bd. I ("Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte", VI), Leipzig 1924 (= Köhler 1924B)

Köhler, Walther: "Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen", bd. II ("Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte", VII), Gütersloh 1953

Kristeller, Paul Oskar: "Renaissance Thought and its Sources", Michael Mooney (ed.), New York 1979

Kristeller, Paul Oskar: "Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains", New York / Evanston / London, 1961

Krumwiede, Hans-Walter: "Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregimentes in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel", Göttingen 1967

Kuropka, Nicole: "Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft. Ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532)" ("Spätmittelalter und Reformation; Neue Reihe" 21), Tübingen 2002

Kühn, Johannes: "Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529" ("Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" årg. 47, hefte 1 (nr. 146)), Leipzig 1929

Lau, Franz: "Melanchthon und die Ordnung der Kirche", art. i "Philipp Melanchthon. Forschungsbeiträge zur vierhundertsten Wiederkehr seines Todestages dargeboten in Wittenberg 1960", Walter Elliger (hrsg.), Berlin 1961, s. 98-115

Leppin, Volker: "Martin Luther", Darmstadt 2006

Lieberg, Hellmut: "Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon" ("Forshungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte", bd. 11), Göttingen 1962

Liebmann, Maximilian: "Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation" ("Reformationsgeschichtliche Studien und Texte", hefte 117), Münster Westfalen 1980

Lienhard, Marc: "Martin Luther", i "Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur", bd. 7, Freiburg im Breisgau 1995 [Sonderausgabe 2010], 679-722 [overs. fra fransk av Manfred Heim]

Loehr, Johanna: "War der Augsburger Reichstag von 1530 eine Komödie? Zur Verwendung dramentheoretischer Begriffe in den Briefen Luthers und Melanchthons", art. i ARG 91 (2000), 47-86

Lohse, Bernhard: "Die Kritik am Mönchtum bei Luther und Melanchthon", i Vilmos Vajta (hrsg.): "Luther und Melanchthon. Referate und Berichte des Zweiten Internationalen Kongresses für Lutherforschung Münster, 8.-13. August 1960", Göttingen 1961, 129-145

Lohse, Bernhard: "Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang", Göttingen 1995

Lohse, Bernhard: "Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk", 2. durchgesehene Auflage (ettertrykk), München 1983 (= Lohse 1983A)

Lohse, Bernhard: "Philipp Melanchthon in seinen Beziehungen zu Luther", i Helmar Junghans (hrsg.): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Göttingen 1983, bd. 1, 404-418 (noter i bd. 2, s. 860-863) (= Lohse 1983B)

Lohse, Bernhard: "RATIO und FIDES. Eine Untersuchung über die RATIO in der Theologie Luthers", ("Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte", bd. 8), Göttingen 1958

Lohse, Bernhard: "Zur Lage der Lutherforschung heute", i P. Manns (hrsg.): "Zur Lage der Lutherforschung heute", Wiesbaden 1982, 9-30

Lortz, Joseph: "Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von Peter Manns", Freiburg / Basel / Wien, 1982 (bd. I og II i ett)

Ludolphy, Ingetraut: "Friedrich der Weise. Kurfürst von Sachsen. 1463-1525", Göttingen 1984

Lønning, Per: "Tro og tanke efter Blaise Pascal", Oslo 1958

Manschreck, Clyde Leonard: "Melanchthon: The Quiet Reformer", New York / Nashville, Tennessee 1958

Maurer, Wilhelm: "Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation", Band 1: "Der Humanist", Göttingen 1967 (= Maurer 1967A)

Maurer, Wilhelm: "Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation", Band 2: "Der Theologe", Göttingen 1969 (= Maurer 1969A)

Maurer, Wilhelm: "Die Entstehung und erste Auswirkung von Artikel 28 der Confessio Augustana", art. i Remigius Bäumer og Heimo Dolch (hrsg.): "Volk Gottes", festskr. for Josef Höfer, Freiburg / Basel / Wien 1967, 361-394 (= Maurer 1967B)

Maurer, Wilhelm: "Erwägungen und Verhandlungen über die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe vor und während des Augsburger Reichstags von 1530", i ZRG ("Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", Kan. Abt. 55 (1969), 348-394 / Wilhelm Maurer: "Die Kirche und ihr Recht.

Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht", Georg Müller / Gottfried Seebaß (hrsg.), Tübingen 1976 (= Maurer KR), 208-253

Maurer, Wilhelm: "Historischer Kommentar zur Confessio Augustana", bd. I, 2. oppl., Gütersloh 1979 (HK I)

Maurer, Wilhelm: "Historischer Kommentar zur Confessio Augustana", Band 2: "Theologische Probleme", Göttingen 1978 (HK II)

Maurer, Wilhelm: "Motive der evangelischen Bekenntnisbildung bei Luther und Melanchthon" i Martin Greschat und J. F. G. Goeters (hrsg.): "Reformation und Humanismus. Robert Stupperich zum 65. Geburtstag", Witten 1969, 9-43 (= Maurer 1969B)

Maurer, Wilhelm: ""Philipp Melanchthon und die Reformation in Hessen", art. i "Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte" 11 (1961), 64-89 / Maurer: "Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze" I, Göttingen 1970 (Maurer KG I), 267-291

Maurer, Wilhelm: "Reste des kanonischen Rechts im Frühprotestantismus", i ZRG ("Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte", Kan. Abt. 51 (1965), 190-253 / Wilhelm Maurer: "Die Kirche und ihr Recht. Gesammelte Aufsätze zum evangelischen Kirchenrecht", Georg Müller / Gottfried Seebaß (hrsg.), Tübingen 1976 (= Maurer KR), 145-207

Maurer, Wilhelm: "Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der Confessio Augustana", art. i ARG 51 (1960), 158-207

Maurer, Wilhelm: "Zu Entstehung und Textgeschichte der Schwabacher Artikel", art. i S. Herrmann / O. Söhngen (hrsg.): "Theologie in Geschichte und Kunst", festskr. for W. Elliger, Witten 1968, 134-151

McConica, James Kelsey: "Erasmus and the Grammar of Consent", i J. Coppens (ed.): "Scrinium erasmianum", Leiden 1969, bd. II, 77-99

McGrath, Alister: "The Intellectual Origins of the European Reformation", (først utg. 1987) opptrykk Oxford 1995

Meier-Oeser, Stephan: "Die humanistischen Grundlagen und Implikationen der melanchthonischen Vermittlungsbemühungen", art. i Günter Frank und Stephan Meier-Oeser (hrsg.): "Konfrontation und Dialog. Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik" (Schriften der Europäischen Melanchthonakademie (SEMA), bd. 1), Leipzig 2006, s. 177-202

Meijering, E. P.: "Melanchthon and Patristic Thought" ("Studies in the History of Christian Thought" 32), Leiden 1983

Meyer, Hans Philipp: "Kirchenleitung nach lutherischem Verständnis. Zur Auslegung von Confessio Augustana Art. 28", "Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht" 35 (1980), 115-135

Meyer, Harding / *Schütte*, Heinz (hrsg.): "Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen", Paderborn - Frankfurt am Main 1980

Modalsli, Ole: "Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz." ("Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte", bd. 13), Göttingen 1963

Moeller, Bernd: "Das Innocentianum von 1215 in der Confessio Augustana", ZKG 75 (1964), 156-158

zur Mühlen, Karl-Heinz: "Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern", art. i H. Junghans (hrsg.): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Göttingen 1983, (LuW) bd. I, 119-138; bd. II, 765-770 (noter)

Müller, Gerhard: "Bündnis und Bekenntnis. Zum Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts", art. i M. Brecht / R. Schwarz (hrsg.): "Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch", Stuttgart 1980, 23-43 (=Müller 1980: Bündnis und Bekenntnis) / Müller 1989, 25-45

Müller, Gerhard: "Causa Reformationis. Beiträge zur Reformationsgeschichte und zur Theologie Martin Luthers", Gütersloh 1989

Müller, Gerhard: "Die Anhänger der Confessio Augustana und die Ausschußverhandlungen", art. i CAuC, 243-257 (= Müller 1979-80) / Müller 1989, 179-193

Müller, Gerhard: "Die römische Kurie und die Reformation 1523-1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII.", "Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte", bd. XXXVIII, Gütersloh 1969

Müller, Gerhard: "Duldung des deutschen Luthertums? Erwägungen Kardinal Lorenzo Campeggios vom September 1530", art. i ARG 68 (1977), 158-172 / Müller 1989, 214-228

Müller, Gerhard: "Kardinal Lorenzo Campeggio, die römische Kurie und der Augsburger Reichstag 1530", art. i NAKG 52 (1972), 133-152 / Müller 1989, 194-213

Müller, Gerhard: "Luthers Beziehungen zu Reich und Rom", art. i H. Junghans (hrsg.): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Göttingen 1983, (LuW) bd. I, 369-401; bd. II, 849-860 (noter) / Müller 1989, 501-545

Müller, Gerhard: "Um die Einheit der Kirche. Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530", art. i "Reformata Reformanda", festskr. for Hubert Jedin, E. Iserloh / K. Repgen (hrsg.), München 1965, I, 393-427 / Müller 1989, 131-165

Müller, Gerhard: "Zwischen Konflikt und Verständigung. Bemerkungen zu den Sonderverhandlungen während des Augsburger Reichstages 1530", art. i Gerhard Müller (hrsg.): "Die Religionsgespräche der Reformationszeit", Gütersloh 1980, s. 21-33 (= Müller 1980: Zwischen Konflikt und Verständigung) / Müller 1989, 166-178

Müller, Gerhard / *Pfnür*, Vinzenz: "Rechtfertigung – Glaube – Werke", i Harding Meyer / Heinz Schütte (hrsg.): "Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen", Paderborn - Frankfurt am Main 1980, 105-138

Neuser, Wilhelm H.: "Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530)" ("Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche", 26/2), Neukirchen-Vluyn 1968

Neuser, Wilhelm H.: "Eine unbekannte Unionsformel Melanchthons vom Marburger Religionsgespräch 1529", art. i ThZ 21 (1965), 181-199

Nürnberger, Richard: "Kirche und weltliche Obrigkeit bei Melanchthon", Würzburg 1937

Oberman, Heiko A.: "Luthers Stellung zu den Juden: Ahnen und Geahndete", art. i H. Junghans (hrsg.): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Göttingen 1983, bd. I, 519-530; bd. II, 894-904 (noter)

Oftestad, Bernt T.: "Tro og politikk. En reformasjonshistorie" Oslo 2001

Oyer, John S.: "Lutheran Reformers Against Anabaptists", The Hague 1964 / Paris, Arkansas, nytrykk u. å. (nr. 13 i "The Dissent and Nonconformity Series") (= Oyer nytrykk)

Pannenberg, Wolfhart: "Wissenschaftstheorie und Theologie", Frankfurt am Main 1973

Pelikan, Jaroslav: "The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine", bd. 1: "The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)", Chicago / London 1971 (= Pelikan, Tradition 1)

Pelikan, Jaroslav: "The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine", bd. 3: "The Growth of Medieval Theology (600-1300)", Chicago / London 1978 (= Pelikan, Tradition 3)

Pelikan, Jaroslav: "The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine", bd. 4: "Reformation of Church and Dogma (1300-1700)", (paperback) Chicago / London 1985 (= Pelikan, Tradition 4)

Peters, Albrecht: "Kommentar zu Luthers Katechismen", Gottfried Seebaß (hrsg.), bd. 1, Göttingen 1990 (= Peters I)

Peters, Christian: "Apologia Confessionis Augustanae. Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584)", Stuttgart 1997

Peters, Christian: ""Er hats immer wollen besser machen [...]." Melanchthons fortgesetzte Arbeit am Text der lateinischen Apologie auf und nach dem Augsburger Reichstag von 1530", art. i H. Immenkötter / G. Wenz (hrsg.): "Im Schatten der Confessio Augustana. Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext" (RST 136), Münster 1997 (ISCA), s. 98-126.

Peters, Christian: "Reformatorische Doppelstrategie: Melanchthon und das Augsburger Bekenntnis", i Günter Frank (hrsg.): "Der Theologe Melanchthon" ("Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten", bd. 5), Stuttgart 2000, s. 169-193

Pfister, Hermann: "Die Entwicklung der Theologie Melanchthons unter dem Einfluß der Auseinandersetzung mit Schwarmgeistern und Wiedertäufern", (diss.) Freiburg i. Br. 1968

Pfnür, Vinzenz: "Die Einheit der Kirche in der Sicht Melanchthons", i Günter Frank und Stephan Meier-Oeser (hrsg.): "Konfrontation und Dialog. Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik" (Schriften der Europäischen Melanchthonakademie (SEMA), bd. 1), Leipzig 2006, s. 91-123

Pfnür, Vinzenz: "Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535." ("Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. - Abteilung Abendländische Religionsgeschichte", bd. 60), Wiesbaden 1970

Rabe, Horst: "Elemente neuzeitlicher Politik und Staatlichkeit im politischen System Karls V.. Bemerkungen zur spanischen Zentralverwaltung und zur Politischen Korrespondenz des Kaisers", art. i Heinrich Lutz (hrsg.): "Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V.", "Schriften des historischen Kollegs", "Kolloquien" 1, München - Wien 1982, 161-187

Radermacher, Henning: "Die Flugschriftenautorin Argula von Grumbach", Hauptseminararbeit Universität Bern 2003 (datadokument; sml. http://www.hausarbeiten.de/faecher/vorschau/15593.html)

Ratzinger, Joseph: "Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche" ("Münchener theologische Studien", II. Systematische Abteilung, Bd. 7), St. Ottilien 1992, opptrykk fra 1954 med nytt forord (Ratzinger 1954/1992)

Reicke, Emil: "Geschichte der Reichsstadt Nürnberg von dem ersten urkundlichen Nachweis ihres Bestehens bis zu ihrem Uebergang an das Königreich Bayern (1806)", Nürnberg 1896 / opptrykk Neustadt an der Aisch 1983

Rhein, Stefan: "Nationalbewußtsein bei Philipp Melanchthon", art. i Wilhelm Schwendemann (hrsg.): "Philipp Melanchthon 1497 – 1997. Die bunte Seite der Reformation. Das Freiburger Melanchthon-Projekt", Münster 1997, 181-193

Richard, J. W.: "The Elector of Saxony's Confession of Faith", art. i "The Lutheran Quarterly", 1901 (juli), 301-336

Rischar, Klaus: "Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530" (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97), Münster 1968

Rogge, Joachim: "Johann Agricolas Lutherverständnis" ("Theologische Arbeiten", Hans Urner (hrsg.), bd. XIV), Berlin 1960

Rückert, Hanns: "Luther und der Reichstag zu Augsburg. Glossen zu drei Briefen Luthers von der Coburg", art. i "Deutsche Theologie" 3 (1936), 67-96 / Rückert: "Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie", Tübingen 1972, 108-136

Saarinen, Risto: "Wohltaten, Medizin, Theologie. Melanchthon im ‚oikoumenischen' Gespräch mit Seneca und Galen", art. i Günter Frank und Stephan Meier-Oeser (hrsg.): "Konfrontation und Dialog. Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik" (Schriften der Europäischen Melanchthonakademie (SEMA), bd. 1), Leipzig 2006, s. 203-217

Schäfer, Rolf: "Melanchthon zwischen den Konfessionen", i Jörg Haustein (hrsg.): "Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene." 2., bearbeidede oppl., Göttingen 1997, 144-161

Schätti, Karl: "Erasmus von Rotterdam und die Römische Kurie" ("Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft" 48), Basel / Stuttgart 1954

Scheible, Heinz: "Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen", art. i HuWR, 123-144

Scheible, Heinz: "Luther und Melanchthon", i "Informationen für den Geschichts- und Gemeinschaftskundelehrer", 28/1984, s. 21-34 (= Scheible 1984A) / "Melanchthon und die Reformation", s. 139-152

Scheible, Heinz: “Melanchthon als theologischer Gesprächspartner Luthers”, i Birgit Stolt (hrsg.): “Philipp Melanchthon und seine Rezeption in Skandinavien” (“Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien”, Konferenser 43), Stockholm 1998, 67-91

Scheible, Heinz: “Melanchthon. Eine Biographie”, München 1997

Scheible, Heinz: “Melanchthons Bildungsprogramm”, i “Ebernburg-Hefte” 20 (1986), 21-35, o. a. steder (= Scheible 1986) / "Melanchthon und die Reformation", s. 99-114

Scheible, Heinz: "Melanchthon und Luther während des Augsburger Reichstags 1530", art. i "Martin Luther, Reformator und Vater im Glauben", hrsg. von Peter Manns ("Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 18), Wiesbaden 1985, s. 38-60 / "Melanchthon und die Reformation", s. 198-220.

Scheible, Heinz: “Melanchthon zwischen Luther und Erasmus”, art. i August Buck (hrsg.): “Renaissance - Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten.” (“Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung”, 5), Wiesbaden 1984, s. 155-180 (= Scheible 1984B)/ “Melanchthon und die Reformation”, s. 171-196.

[*Scheible*, Heinz]: “Philipp Melanchthon. Eine Gestalt der Reformationszeit. 50 Bilder und zwei Landkarten ausgewählt und erläutert von Heinz Scheible”, Landesbildstelle Baden, Karlsruhe / Melanchthonhaus Bretten (hrsg.), Karlsruhe 1995 (= Scheible 1995)

Scheible, Heinz: “Reuchlins Einfluß auf Melanchthon”, art. i Arno Herzig / Julius Schoeps (hrsg.): “Reuclin und die Juden” (”Pforzheimer Reuchlinschriften” 3), Sigmaringen 1993, s. 123-149 / “Melanchthon und die Reformation”, s. 71-97.

Schmauch, Hans Peter: "Christoph von Stadion (1478-1543), Bischof von Augsburg (1517-1543), und seine Stellung zur Reformation", maskinskrevet 1956

Schmidt, Carl: “Philipp Melanchthon. Leben und ausgewa(e)hlte Schriften” (“Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche”, III), Elberfeld 1861

Schnell, Uwe: “Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons” (“Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums”), Berlin / Hamburg 1968

von Schubert, Hans: "Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524-1534). Untersuchungen und Texte.", Gotha 1910 (oppr. åtte art. i ZKG 29/3 og 30/1-3: "Beiträge zur Geschichte der evangelischen Bündnis- und Bekenntnisbildung 1529/30")

von Schubert, Hans: "Luther auf der Koburg", art. i LJ 12 (1930), 109-161

Schwarzenau, Paul: “Der Wandel im theologischen Ansatz bei Melanchthon von 1525-1535”, Gütersloh 1956

Seebaß, Gottfried: "An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer." Art. i "Blätter für württembergische Kirchengeschichte", 70 (1970), 40-99

Seebaß, Gottfried: "Die kursächsischen Vorbereitungen auf den Augsburger Reichstag von 1530 - Torgauer Artikel?", upublisert, udatert

Seebaß, Gottfried: "Die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana", art. i Peter Meinhold (hrsg.): "Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana", Wiesbaden 1980, s. 26-55

Seeberg, Reinhold: "Lehrbuch der Dogmengeschichte", bd. II, 3. oppl., opptr., Darmstadt 1974; bd. III, 4. oppl., opptr., Darmstadt 1974 (= Seeberg II; Seeberg III)

Seidel, Karl Josef: "Frankreich und die deutschen Protestanten. Die Bemühungen um eine religiöse Konkordie und die französische Bündnispolitik in den Jahren 1534/35" ("Reformationsgeschichtliche Studien und Texte", 102), Münster 1970

Seierstad, Andr.: "Luther og det ålmene prestedømet", i "Korsets ord og troens tale", festskr. til O. Hallesby, Oslo 1949, 103-117

Sick, Hansjörg: "Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments" ("Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik" 2), Tübingen 1959

Simon, Wolfgang: "Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption" ("Spätmittelalter und Reformation; Neue Reihe" 22), Tübingen 2003

Slenczka, Reinhard: "Melanchthon und die ortodoxe Kirche des Ostens", Jörg Haustein (hrsg.): "Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene." 2., bearbeidede oppl., Göttingen 1997, 98-120

Sparn, Walter: ""Humanistische Theologie" als Phänomen der Epochenschwelle zur frühen Neuzeit" (Zweites Statement zur Einleitung der Podiumsdiskussion), i H. Kerner (hrsg.): "Humanismus und Theologie in der frühen Neuzeit. Akten des interdisziplinären Symposions vom 15. bis 17. Mai 1992 im Melanchthonhaus in Bretten" / Pirckheimer-Jahrbuch 1993, 207-211

Sperl, Adolf: "Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie" ("Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus", 10. Reihe, XV), München 1959

Stange, C.: "Kurfürst Johanns Glaubensbekenntnis vom Mai 1530", "Theologische Studien und Kritiken" 76 (1903), 459-470, med den latinske versjonen av Schwab. s. 462-470

Steglich, Wolfgang: "Die Stellung der evangelischen Reichsstände und Reichsstädte zu Karl V. zwischen Protestation und Konfession 1529/30", art. i ARG 62 (1971), 161-191(192)

Steiger, Johann Anselm: "The *communicatio idiomatum* as the Axle and Motor of Luther's Theology", art. i "Lutheran Quarterly" 14 (2000), 125-158 (Oversettelse fra tysk: "Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers", i "Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie" 38 (1996), 1-28)

Stein, Albert: "Luther über Eherecht und Juristen", LuW , art. i H. Junghans (hrsg.): "Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546", Göttingen 1983, (LuW) bd. I, 171-185; bd. II, 781-785 (noter)

Strohm, Christoph: "Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon", i Günter Frank (hrsg.): "Der Theologe Melanchthon" ("Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten", bd. 5), Stuttgart 2000, s. 339-356

Stupperich, Robert: "Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen", Leipzig 1936

Stupperich, Robert: "Melanchthon", Berlin 1960

Stupperich, Robert: "Melanchthon und die Täufer", art. i KuD 1957, 150-170

Søderlund, Rune: "Augsburgska bekännelsen som ekumeniskt dokument med särskild hänsyn till tolkningen av CA VII", i "In unitatem fidei", festskr. til Per Erik Persson, Lund 1989, s. 200-222

Taranger, Absalon: "Norsk kirkeret", Kristiania 1917

Thieme, Karl: "Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht", Gießen (Giessen) 1930

Tønnessen, Leif-Aage: "Forkynne hans storverk. Det allmenne prestedømme hos Luther 1513-1523", utrykt, foreløpig manuskript 1992

Vinke, Rainer: "Luther auf der Coburg, Melanchthon in Augsburg und das Augburger Bekenntnis", "Ebernburg-Hefte" 30 (1996), 53-73

von Walter, Johannes: "Der Reichstag zu Augsburg", LJ 12 (1930), 1-90

von Walter, Johannes: "Luther und Melanchthon während des Augsburger Reichstags", Gütersloh 1931

Wappler, Paul: "Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung" ("Reformationsgeschichtliche Studien und Texte", hefte 13-14), Münster 1910

Wengert, Timothy J.: "Law and Gospel. Philip Melanchthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia", Grand Rapids, Michigan 1997

Wengert, Timothy J.: "Melanchthon and Luther / Luther and Melanchthon", i LJ 66 (1999), 55-88

Wengert, Timothy J.: "Philipp Melanchthon's Last Word to Cardinal Lorenzo Campeggio, Papal Legate at the 1530 Diet of Augsburg", art. i "Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Johanna Loehr", Stuttgart-Bad Cannstatt 2001 [2. unveränderte Auflage 2005], 457-483

Wenz, Günther: "Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch", bd 1, Berlin / New York 1996 (Wenz I); bd. 2, Berlin / New York 1998 (Wenz II)

Wiedenhofer, Siegfried: "Der römische Katholizismus und Melanchthon", i Jörg Haustein (hrsg.): "Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene." 2., bearbeidede oppl., Göttingen 1997, 64-78

Wiedenhofer, Siegfried: "Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon" I-II ("Regensburger Studien zur Theologie", 2), Frankfurt am Main – München 1976

Wiedenhofer, Siegfried: "Melanchthon als frühneuzeitlicher Theologe", i Günter Frank (hrsg.): "Der Theologe Melanchthon" ("Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten", bd. 5), Stuttgart 2000, s. 49-65

Williams, George Hunston: "The Radical Reformation", 3. utg,. (Sixteenth Century Essays & Studies, bd. 16), Kirksville, Missouri 1992

Winterhager, Wilhelm Ernst: "Ich dachte fur war, Er were ein Engel. Albrecht von Brandenburg im Urteil seiner Zeitgenossen", i "Der Kardinal Albrecht von Brandenburg. Renaissancefürst und Mäzen", bd. 2: "Essays", Andreas Tacke (hrsg.), Regensburg 2006, 131-167

Wisløff, Carl Fr.: "Det kirkelige embede i oldkirken og hos Luther", Dansk Bibel-Institut 1979

Wisløff, Carl Fr.: "Martin Luthers teologi. En innføring", Oslo 1983

Wisløff, Carl Fr.: "Nattverd og messe. En studie i Luthers teologi", Oslo 1957

Witte, John, Jr.: "Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation", Cambridge / New York / Port Melbourne /Madrid / Cape Town 2002

Wolgast, Eike: "Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände" ("Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte" XLVII), Gütersloh 1977 Luthers Werke" Weimarer Ausgabe

Wriedt, Markus: "Durch Bildung zurück zur Einhet. Das ökumenische Potential der Bildungsreform Philipp Melanchthons", art. i Günter Frank und Stephan Meier-Oeser (hrsg.): "Konfrontation und Dialog. Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik" (Schriften der Europäischen Melanchthonakademie (SEMA), bd. 1), Leipzig 2006, s. 139-176 (= Wriedt 2006A)

Wriedt, Markus: "Luthers Gebrauch der Bischofstitulatur in seinen Briefen", i Martin Brecht (hrsg.): "Martin Luther und das Bischofsamt", Stuttgart 1990, s. 73-100

Wriedt, Markus: "Schrift und Tradition. Die Bedeutung des Rückbezugs auf die altkirchlichen Autoritäten in Philip Melanchthons Schriften zum Verständnis des Abendmahls", art. i Günter Frank / Thomas Leinkauf / Markus Wriedt (hrsg.) unter Mitarbeit v. Sebastian Lalla: "Die Patristik in der frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts" (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, bd 10), Stuttgart-Bad Cannstadt 2006, 145-168 (= Wriedt 2006B)

Öberg, Ingemar: "Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther", Skellefteå 2002

Oppslagsbøker m. m.

AuD: D. Martin Luther: "Die gantze Heilige Schrifft Deudsch 1545 / Auffs new zugericht". Unter Mitarbeit von Heinz Blanke herausgegeben von Hans Volz, "Anhang und Dokumente", München 1972

BBKL: "Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon", internettversjon: http://www.bautz.de/bbkl/

CE: "The Catholic Encyclopedia", internettversjon

CHRPh: "The Cambridge History of Renaissance Philosophy", Charles B. Schmitt (gen. ed.), Cambridge 1988 / sixth printing 2003

DNTTh: "The New International Dictionary of New Testament Theology" I-III, Colin Brown (ed.), Exeter 1975-78

Götze: Alfred Götze: "Frühneuhochdeutsces Glossar", 7. oppl., Berlin 1967

"Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder", bd. 8, 2. oppl. 1981

LdR: "Lexikon der Reformationszeit" ("Lexikon für Theologie und Kirche kompakt"), Red.: Klaus Ganzer und Bruno Steimer, Freiburg / Basel / Wien 2002

MLS 6: Hans-Ulrich Delius (hrsg.): "Martin Luther. Studienausgabe", bd. 6: "Frühneuhochdeutsches Glossar zur Luthersprache. Bibelstellenregister. Orts-, Personen- und Zitatenregister", Leipzig 1999

OD: "The Oxford Dictionary of the Christian Church", 2. Ed. by. F. L. Cross / E. A. Livingstone, Oxford University Press, opptrykk 1984

OER: "The Oxford Encyclopedia of the Reformation" (I-IV), Hans J. Hillerbrand (ed. in chief), New York - Oxford 1996

SNL: "Store norske leksikon", 1. utg., bd. 7, Oslo 1980

TRE: "Theologische Realenzyklopädie", Berlin 1977-2004