

“Det vil alltid forbli én hellig kirke”:

Den første og den andre Martin om Skriftens og tradisjonens betydning.

Knut Alfsvåg, MHS, 11. oktober 2013

1. Innledning

Det er et uomstridt faktum at de lutherske reformatorer baserte sin lære på Den hellige Skrift. Luthers utsagn på Riksdagen i Worms – “uten at jeg blir overbevist av Skriften eller klare fornuftgrunner . . . hverken kan eller vil jeg tilbakekalle” – er utvilsomt et av kirkehistoriens mest kjente og betydningsfulle sitater. Men de lutherske reformatorer forstod ikke henvisningen til bibelautoriteten som frislipp av oppfatninger den enkelte måtte ha kommet til alene med sin Bibel. Også Luther og hans medarbeidere leste Bibelen i kirken, og dialogen med og kontinuiteten i kirkens bibelutleggelsestradisjon var viktig for dem. Bibel og kirke var derfor størrelser som også for dem hørte nært sammen, noe som kommer svært tydelig til uttrykk i Confessio Augustana (CA), artikkel 7, som overskriften over dette foredraget er hentet fra: Kirken som alltid vil forbli, er de helliges forsamling, hvor evangeliet blir rett forkynt og sakramentene forvaltet i samsvar med Kristi ord. Evangeliet utgjør altså ikke bare kirkens identitet, men også dens kontinuitet. Hvorfor var dette slik? Hvordan tenker en i den lutherske reformasjon om forholdet mellom Bibelen og tradisjonen, hvordan skiller denne autoritetsforståelsen seg fra den vi finner hos deres motstandere, og hvordan skal vi tenke om dette i dag?

Jeg skal prøve å svare på disse spørsmålene ved først å se på det vi vel må kunne betrakte som den klassiske tekst i den tidlige lutherdom til forståelsen av Bibelens autoritet, nemlig avsnittene om Skriftens klarhet i Luthers skrift *Om den trellbundne vilje* fra 1525. For å utdype forståelsen av sammenhengen mellom denne bibelforståelsen og tenkningen om tradisjonens autoritet skal jeg så kort se på Luthers holdning til de økumeniske konsiler og på hvordan han argumenterte i forhold til et av de mest entydige brudd med tradisjonen i hans samtid, fornektelsen av barnedåpen. Dernest skal jeg kort presentere Tridentinerkonsilets alternativ til Luthers autoritetsforståelse, for så å drøfte Martin Chemnitz’ forsvar for det lutherske standpunkt. Når Chemnitz er valgt som representant for andre generasjon av lutheranere, er det blant annet fordi det var han som skrev det som ble stående som lutherdommens svar til

Tridentinum. Chemnitz viser her en gjennomtenkt forståelse av tradisjonens autoritet som han både her og i andre skrifter også gjør utstrakt bruk av. Han dokumenterer slik en oversikt over de dogmehistoriske kilder som få andre og er derfor utvilsomt en meningsberettiget autoritet når det gjelder forståelsen av teologihistoriens dogmatiske betydning. Som en av forfatterne av Konkordieformelen har han også en viktig posisjon i den lutherske kirkes historie.

2. Skriften og tradisjonen hos Martin Luther

Erasmus angriper Luthers lære om den trellbundne vilje ut fra den forutsetning at Skriften på dette punkt er uklar og at en nærmere vurdering av viljens yteevne derfor må overlates til det velbegrunnede skjønn. Det er en tilnærming Luther har svært lite sans for; hans utgangspunkt er at enten har Skriften en lære på dette punkt, og da får vi følge den, eller så har den det ikke, og da er spørsmålet teologisk uinteressant.¹ Erasmus' argument om at vi må avstå fra teologisk påståelighet fordi Gud er uerkjennbar aksepterer han heller ikke; at Gud er uerkjennbar, er for Luther en viktig side både ved fornuftens og åpenbaringens gudsbilde, men det betyr ikke at åpenbaringen er det (125). En skjult åpenbaring ville da også være en svært så tydelig selvmotsigelse.

Luther skiller altså skarpt mellom Gud selv og den bibelske åpenbaring, og utlegger den siste ved hjelp av bibelske metaforer for ordets opplysende kraft (174-181). For Luther viser altså Skriftens klarhet ikke primært til dens læremessige transparens og dogmatiske motsigelsesfrihet, selv om dette også er viktig; det primære er for ham bibelordets overbevisningskraft som først og fremst er knyttet til metaforenes retoriske kvaliteter. Det er altså som billedtale og fortelling bibelordet for Luther er trosskapende; den dogmatiske refleksjon over ordets læreinhold er sekundær, men ikke dermed uvesentlig. I andre sammenhenger kan Luther også knytte sin metaforlære til kristologien; at menneskeord kan utsi det guddommelige viser til en egenskap ved språket som er beslektet med dets evne til gjennom billedtale å si det som ikke kan sies.

Mye av Luthers kritikk av Erasmus' eksegesi er knyttet til en kritikk av dens

¹Martin Luther, *Verker i utvalg*, Oslo: Gyldendal, 1979-1983, bind IV, 122-123; heretter referert til med sidetall i denne utgaven. For en mer utførlig begrunnelse for den Luther-tolkning som her presenteres, se Knut Alfsvåg, "Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den lutherske reformasjons hovedsak og dens teologiske betydning", *Norsk Teologisk Tidsskrift* 107 (2006), 33-46.

kontekstløshet; i stedet for å lese en tekst i lys av nærkontekst og helbibelsk sammenheng, utlegger Erasmus den ut fra det han anser som rimelig og fornuftig. Men da vil en uunngåelig avbøye tekstens mening ved å tolke som billedtale det som er ment å tas bokstavelig; en slik vilkårlig omgang med bibelteksten er for Luther et av de viktigste kjennetegn på vranglæren (234-235). Kontekstbevisst bibellesning er derfor etter Luthers overbevisning svært viktig for å kunne foreta det teologisk helt avgjørende skille mellom billedtale og bokstavelig betydning. I denne sammenheng kan han identifisere den helbibelske kontekst med trosartiklene (235). Kirkens trosbekjennelse identifiseres altså av Luther på denne måten som den kontekst Bibelen må leses i lys av. Uten at han i denne sammenheng begrunner det, ser han altså kontinuiteten i den kirkelige utleggelsestradisjon som teologisk avgjørende; Bibelen må utlegges i samsvar med kirkens trosbekjennelse for å leses rett. Saklig sett befinner Luther seg her altså svært nær kirkefedrenes lesning av Bibelen i lys av trosregelen.² Alternativet er for Luther å underlegge den fornuftens judisium, en framgangsmåte han finner åpenbart selvmotsigende også når den praktiseres av en lærd mann som Erasmus. Til Gud forholder en seg bare adekvat om han får være Herre og hans ord absolutt autoritet.

En mer prinsipiell gjennomdrøfting av tradisjonens betydning gir Luther noen år senere i skriftet *Om konsilene og kirkene* (1539).³ Her tar Luther for det første et oppgjør med tanken om de økumeniske konsiler – Luthers perspektiv er begrenset til de fire første – som en vei tilbake til den tapte kirkelig enhet. Det er en umulig tanke, mener han, av den enkle grunn at konsilene motsier hverandre og derfor ikke kan være et stabilt læregrunnlag for en enhetlig kirke – det er primært problemet med å skape en enhetlig kirkerett Luther her tenker på (20-21). Dessuten peker han på det selvmotsigende i å ville bygge på konsilfedrene når de selv uttrykkelig viser til Skriften som sin læremessige autoritet (25). Tanken om å bygge kirkens enhet på tradisjonens enhetlighet har derfor ingen entydig forsvarer i Luther, han har tvert imot, ut fra egne kildestudier, kommet til den konklusjon at kirkens tradisjon er alt annet enn enhetlig og slett ikke alltid på en god måte ivaretar det autoritetsprinsipp kirkefedrene var enige om.

²Se Bengt Hägglund, *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*, Lund: LiberLäromedel, 1975, 28 og flere andre steder.

³Martin Luther, *Luther's works*, St. Louis: Concordia, 1958-1967, bind 41; heretter referert til med sidetall i denne utgaven. Til forståelsen av dette skriftet, se også Knut Alfvåg, "Notae ecclesiae in Luther's *Von den Konzilien und Kirchen*", *International Journal for the Study of the Christian Church* 8 (2008), 32-41.

Likevel forsvarer Luther tanken om en kirkelig lærekontinuitet gjennom historien. Dette er for ham en trossats basert på Matt 28,20; når Kristus har lovet at han vil være med sin kirke alle dager, så kan den rett og slett ikke bli borte (48). Og når en vet at det er slik det forholder seg, så vil en også kunne påvise denne kontinuiteten, for da vet en hva en skal se etter, nemlig kontinuiteten i den Bibel-baserte Kristus-bekjennelse. Konsilhistorien bevitner denne kontinuiteten i aller høyeste grad, for når konsilene er på sitt beste – og det er de etter Luthers oppfatning stort sett når de kommer til det dogmatisk sentrale – så forsvarer de en Kristus-sentrert bibelutleggelse mot alle avvik (arianisme, nestorianisme og monofysitisme; 54-121).

Kirkens lærekontinuitet er altså ikke bare en trossats; den er også, midt i all lærestrid og uenighet, dokumenterbar og gjenkjennelig. Og det må den også være, for det er jo evangeliet som forståelige menneskeord kirkens enhet og kontinuitet er forankret i. Luthers forståelse av identiteten mellom den helbibelske kontekst og kirkens trosartikler er altså ikke nødløsning han drar fram fordi han trenger et argument mot Erasmus; den henger nøye sammen med hans forståelse av kirkens som skapt og vokter av Kristi løftesord og derfor som påvisbart enhetlig fra pinsedag til Jesu gjenkomst.

En anvendelse av denne måten å forstå kirkens historie på er det vi møter i Luthers oppgjør med gjendøperne. Hvis det hadde vært galt å døpe barn, skriver Luther i 1528, så ville kirken ha opphørt å eksistere for over tusen år siden, for da ville det ikke ha vært noen gyldig dåp i det hele tatt. Men det motsies av den tredje artikkel i trosbekjennelsen: “Jeg tror på den hellige kristne kirke” (*Luther's Works* 40,256). Luther er vel klar over at barnedåpen ikke er foreskrevet i Bibelen, men hevder på dette punktet tradisjonens makt. Kan ikke kirkens tradisjon endres på grunnlag av klare bibeltekster, må den få være som den er (255). For Luther er dette ikke et pragmatisk standpunkt, men forankret i noe så sentralt som troen på at Gud står ved sine løfter, og slik sett i evangeliet selv. Dette er også den autoritetsforståelse som bærer andre del av CA, som inneholder kritikken av “de misbruk som er blitt endret”, altså kritikken av læremessige nyheter som å nekte lekfolket nattverdskalken, forbud mot presteekteskap, messeoffer, skriftemålstvang, fasteregler og munkeløfter.

For Luther er det altså slik at Skriftens og tradisjonens autoritet begrunner hverandre. Kristus har lovet at han vil bevare sin kirke. Derfor har troens og bekjennelsens lys aldri sluknet. I lys av den trosbekjennelse konsilene avla da de forsvarte Skriften mot vranglæren må den derfor leses fremdeles. Da vil den bevare sin nyskapende kraft som et vitnesbyrd om Guds makt, og en

vil unngå omskrivende bibelfortolkninger som tilpasser den guddommelige åpenbaring til fornuftens forventninger.

Hvordan forholdt en seg så til denne autoritets- og tradisjonsforståelsen på Tridentinerkonsilet?

3. Læren om *uterque fons*.

Tridentinerkonsilet tar, som CA, utgangspunkt i Nikenum som kirkens viktigste læresymbol.⁴ Konsilets dekret om Skriften fra 1546 er imidlertid ensidig opptatt av den formelle autoritet i kirken og påfallende lite interessert i det som er Luthers og CAs hovedpoeng, nemlig kontinuitet med den tro Nikenum bevitner. Tridentinum sier at Jesus først forkynte evangeliet selv og så befalte apostlene å forkynde det som en kilde for lære og liv. Denne overleveringen fins nå både i de skrevne bøker (de kanoniske skrifter listes opp) og i de uskrevne tradisjoner, og, ettersom Gud er begge overleveringskanalers opphav, så må begge mottas og æres med samme fromhet og ærbødighet (“*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*”).⁵ I denne sammenheng sies det ingen ting om overleveringsinnhold.

Tridentinerkonsilet bryter altså her selv med tradisjonen og gir, i likhet med de reformerte bekjennesskrifter, en dogmatisk definisjon av kanons omfang, noe hverken de oldkirkelige eller lutherske bekjennelser gjør. Samtidig inntar en det standpunkt Luther i *Om konsilene og kirkene* avviste som inkonsistent og selvmotsigende ved å hevde at tradisjonen har autoritet simpelthen i kraft av å være kirkens tradisjon. Riktignok forutsetter Tridentinerkonsilet at Skriften og tradisjonen bekrefter hverandre, og viser til kontinuiteten i kirkens læretradisjon på en måte som isolert sett kan forstås på linje med Luthers tradisjonsargument og CAs avvisning av læremessige nyheter. Men fordi tradisjonsbegrepet brukes så udifferensiert, får det i realiteten liten betydning ved drøftelsen av de dogmatiske problemstillinger. Det er derfor gode grunner til å hevde at Tridentinerkonsilet i realiteten representerer en frihet overfor tradisjonen som langt på vei undergraver kontinuitetsargumentets betydning.

I den antireformatoriske polemikk gikk man også ofte lengre enn det Tridentinum gjorde ved i tillegg å ta opp Erasmus' tanke om at Skriften er uklar og at tradisjonen og kirkens

⁴Philip Schaff (red.), *The creeds of Christendom*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977, II, 78-79.

⁵Schaff (red.), *The creeds of Christendom*, II, 80.

fortolkningsautoritet derfor er nødvendig simpelthen for å kunne vite hva kirkens lære er. Særlig i jesuittenes polemikk er denne tanken viktig.⁶ Forståelsen av Skrift og tradisjon som likeverdige svekkes her altså til fordel for en sterkere vektlegging av det til enhver tid rådende tolkningsparadigme i kirkens lederskap. Tridentinerkonsilets vedtak gir ikke uten videre dekning for et slikt synspunkt; det kan imidlertid være grunn til å hevde at også konsilet ved sin kombinasjon av en formell autoritetsforståelse og uklar tradisjonsforståelse bidrar til å forsterke avgjørelsesmyndighetens faktiske betydning.

Å utformer det lutherske svar på Tridentinerkonsilets tradisjonsforståelse ble altså først og fremst Martin Chemnitz' oppgave.

4. Skriften og tradisjonen hos Martin Chemnitz

Chemnitz ble født i 1522.⁷ Han studerte i Wittenberg fra 1545, uten at teologien på dette tidspunkt synes å ha engasjerte ham i særlig grad. Det skjedde først da han var privatlærer i Königsberg fra 1547, hvor han etter sigende arbeidet seg grundig gjennom Bibelen på originalspråkene og de viktigste oldkirkelige og samtidige teologer. In 1554 ble han lærer ved universitetet i Wittenberg og begynte en forelesningsserie over Melanchtons *Loci communes* som han fortsatte til sin død; den ble siden utgitt av hans studenter.⁸ Han ble imidlertid raskt tilsatt som assistent for superintendenten i Braunschweig i Nord-Tyskland og overtok hans embete i 1568, en stilling han hadde til sin død i 1586. Han var engasjert i teologisk polemikk og utgav et skrift mot jesuittene i 1562; oppfølgingen av den debatten resulterte i utgivelsen av *Examen consilii tridentini*⁹ i fire bind i tiden 1565-73; det er her vi finner den drøftelsen av

⁶Denne bakgrunn for Chemnitz' arbeid med autoritetsspørsmålet framheves i Bernt T. Oftestad, "Traditio und Norma: Hauptzüge der Schriftauffassung bei Martin Chemnitz", i Wolfgang A. Jünke (red.), *Der Zweite Martin der lutherischen Kirche: Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz*, Braunschweig: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig 1986, 172-189, 173.

⁷For en oversikt over Chemnitz' liv og virke, se J.A.O. Preus, *The Second Martin: The Life and Theology of Martin Chemnitz*, St. Louis: Concordia Publishing House, 1994.

⁸Fins på engelsk som Martin Chemnitz, *Loci theologici*, oversatt av J.A.O. Preus, St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1989.

⁹Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972; Martin Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, oversatt av Fred Kramer, St. Louis, Mo.:

autoritetsproblemet jeg her skal nærmere på. Han arbeidet også med kristologiske emner og utgav i 1570 *De duabus naturis in Christo*¹⁰, et skrift som viser stor fortrolighet med de kristologiske debatter i oldkirken og hvor tanken om kontinuitet i forhold til de ortodokse kirkefedre er svært viktig.¹¹ På denne måten skaffet han seg både en innsikt og en posisjon som gjorde ham til en sentral person i arbeidet med Konkordieformelen (1577).

Utgangspunktet for Chemnitz' autoritetsforståelse er det skille han etablerer mellom åpenbaring og skrift. I utgangspunktet, det vil si i tiden fram til Moses, var åpenbaringen muntlig, og dermed lett utsatt for å forvansktes. Fra og med Moses av (lovens tavler!) skrives imidlertid åpenbaringen ned i inspirerte skrifter, samtidig som åpenbaringens troverdighet bekreftes med tegn og under som også skrives ned. Bibelen er dermed å forstå som den av Gud selv autoriserte nedskrivning av den opprinnelige åpenbaring (*Examen* I, 1, seksjon 2).¹²

På denne måten klarer Chemnitz å flytte diskusjonen om forholdet mellom Skriften og tradisjonen inn i Bibelen; det er Bibelen selv som bevitner skriftlighetens prioritet over den muntlige åpenbaring. Det kan sikkert ha vært en velegnet strategi i den anti-romerske polemikk.¹³ Omkostningene ved Chemnitz' tilnærming på dette punkt er imidlertid svært store. For det første viser Chemnitz seg her som fanget av sine motstanderes premisser ved at spørsmålet om den formale autoritet betones på bekostning av den innholdsmessige;¹⁴ for Chemnitz er Skriften primært nedskrevet åpenbaring og ikke primært, som hos Luther og kirkefedrene, en formidling

Concordia Pub. House, 1971.

¹⁰Martin Chemnitz, *The two natures in Christ: A monograph concerning the two natures in Christ, their hypostatic union, the communication of their attributes, and related questions, recently prepared and revised on the basis of Scripture and the witnesses of the ancient church*, oversatt av J.A.O. Preus, St. Louis, Mo.: Concordia publ. house, 1971.

¹¹For en meget positiv vurdering av Chemnitz' innsats i dette perspektiv, se J Francis Watson, "Martin Chemnitz and the Eastern Church: A Christology of the Catholic Consensus of the Fathers.", *St Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994), 73-86.

¹²Argumentasjonens hovedpoeng er også referert hos Preus, *The Second Martin*, 221-222.

¹³ Dette framheves i Oftestad, "Traditio und Norma", 176.

¹⁴ Denne svakhet hos Chemnitz understrekes, etter min mening med rette, i Inge Lønning, *"Kanon im Kanon": Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, Oslo: Universitetsforlaget, 1972, 200-201.

av lyset fra den åpne graven.¹⁵ For det andre åpner denne fordoblingen av åpenbaringsbegrepet for et skille mellom åpenbaringens opprinnelige og dens nedskrevne form; her er det bare å tilsette en aldri så liten dose historisk skepsis, og vi ville befinne oss svært langt inne i den historisk-kritiske forskningens problemstillinger.¹⁶ For det tredje vil dette skille mellom åpenbaring og skriftlighet lett svekke interessen for bibeltekstens konkrete form; vi har her begitt oss inn i det moderne skille mellom form og innhold som er karakteristisk forskjellig fra Luthers insistering på at det er Skriftens klarhet i teksten slik den nå foreligger som utgjør både åpenbaringens innhold og dens form.¹⁷ For Luther, som for kirkefedrene, er det evighetens manifestering i det fysiske, konkrete og materielle som er åpenbaringsforståelsens kristologisk forankrede kjernepunkt; dette har Chemnitz forlatt ved i stedet å ta de første avgjørende skritt på veien mot idealismens ånd/materie-dualisme.

Åpenbaringsforståelsen har slik fått en ganske gjennomgripende endring på veien fra den første til den andre Martin. Det er nærliggende å forstå dette ut fra den objektivisering av åpenbaringsinnholdet som blant annet kommer til uttrykk ved at Chemnitz til forskjell fra både Luther og kirkefedrene ikke har integrert tanken om den skjulte Gud i sin teologi;¹⁸ i stedet for den ukjente som kvalifiserer åpenbaringens betydning gjennom sitt nærvær¹⁹ får vi formidlingen av det læreinhold som foreligger i fullkommen form som Guds selvåpenbaring ved historiens begynnelse. Dette dreier den teologiske interesse fra ordet som nyskapende nådemiddel til forståelsen av ordet som formidler av et gitt kunnskapsinnhold.²⁰ Chemnitz' avvisning av Luthers

¹⁵Luther, *Om den trellbundne vilje*, 126. Til kirkefedrenes forståelse av Kristus om Skriftens innhold, se John Behr, *The mystery of Christ: Life in death*, New York: St Vladimir's seminary press, 2006.

¹⁶Benektelsen av denne konsekvens i Oftestad, "Traditio und Norma", 174, står ubegrunnet og virker lite overbevisende.

¹⁷Luther kjenner ingen prinsipiell forrang for det skriftlige over det muntlige Guds ord, men legger vekten på det ene eller det andre etter kontekst og funksjon; se til dette Bernhard Rothen, *Die Klarheit der Schrift I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 38-40.

¹⁸Se Robert Kolb, *Bound choice, election, and Wittenberg theological method: from Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005, 226-236.

¹⁹Så Regin Prenter, "Luther als Theologe", i Leif Grane og Bernhard Lohse (red.), *Luther und die Theologie der Gegenwart*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 112-124.

²⁰Knut Alfsvåg, "Ordet som nådemiddel", i Sakari Korpinen og Halvar Sandell (red.), *Kristus Herre i maktens och nådens rike*, Myllypaino: NELA 2003, 53-65, 58.

ubikvitetslære må antagelig forstås på samme måte.²¹

Når det gjelder tradisjonsbegrepet, skiller Chemnitz mellom åtte ulike betydninger av dette (*Examen* I, 2, seksjon 2). For det første har vi apostlenes forkynnelse slik den senere ble skrevet ned. For den andre har vi Den hellige Skrift slik den er overlevert som tradisjon i kirken. Det vesentlige spørsmål her er om det er Skriften som autoriserer kirken eller omvendt, og Chemnitz siterer Augustins ord om at han ikke ville tro evangeliet om det ikke var for kirkens autoritet. Som troende viser imidlertid Augustin primært til Skriftens autoritet, hevder Chemnitz; det er ifølge Chemnitz utenkelig at Augustin ville akseptere noen som forkynner noe som ikke er forankret i Skriften. Chemnitz følger altså Luther i å hevde at kirkefedrene generelt skilte mellom Skriften og andre autoriteter, og da må kirken gjøre det samme. Chemnitz har i og for seg ikke problemer med å forstå Skriften som en del av tradisjonen, men da ut fra den forutsetning at Skriften utgjør den saklig sett viktigste del. For det tredje har vi, og her følger Chemnitz Ireneus og Tertullian, en tradisjon fra apostlene uavhengig av Skriften som saklig sett stemmer overens med den. Den kan altså ikke, som hos kjetterne, brukes til å bestride Skriftens autoritet.

For det fjerde har vi overleveringen av den kirkelige fortolkning av Skriften. Chemnitz gjentar her, med henvisning til Ireneus, Luthers poeng om at en utleggelse av Skriften som ikke er i samsvar med kirkens læretradisjon vil vise det ved å være eksegetisk uholdbar. Ireneus og Tertullian er gjennomgående Chemnitz' viktigste kilder for at kirkens læretradisjon er etablert ved at en har fortolket de dunkle steder i Skriften i lys av de klare, og at det som ikke kan bygge på tydelige bibeltekster, ikke er en del av kirkens læretradisjon. For det femte har vi den del av kirkens læretradisjon som ikke har direkte bibelsk begrunnelse, men som likevel må sies å være forankret i rimelige resonnementer basert på relevante bibeltekster. Chemnitz refererer her til Gregor av Nazianz som sier at noe er i Skriften som tydelig utsagt, mens annet er der uten å være sagt.²² Det viktigste eksemplet er her barnedåpen, som både Origenes og Augustin omtaler som en apostolisk tradisjon. For det sjette har vi fedrenes katolske konsens, som Chemnitz gjerne

²¹Både når det gjelder åpenbarings- og ubikvitetsforståelse følger altså Chemnitz Melanchton i en tydelig avvisning av sentrale deler av argumentasjonen i *Om den trellbundne vilje*. Til dette se Joar Haga, *Was there a Lutheran metaphysics? The interpretation of communicatio idiomatum in early modern Lutheranism*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 165-166.

²²“Quaedam et esse, et dici in Scripturis: quaedam vero esse in Scripturis, tametsi non dicantur”. Chemnitz, *Examen*, 78B.

aksepterer, men ikke ukritisk, noe han mener at kirkefedrene heller ikke gjorde. Chemnitz siterer her med tilslutning Basilius, som formaner sine tilhørere til å akseptere det som stemmer med Skriften og ikke er i motsetning til fedrene.²³ Saklig sett ligger Chemnitz her nær Luthers kritiske omgang med tradisjonens autoritet i *Om konsilene og kirkene*. Oppfatninger som ikke er forankret i utsagn fra noen del av kirkens historie, har derimot ingen plass i kirkens læretradisjon;²⁴ både Servetus (som fornektet treenighetslæren) og anabaptistene gjelder her for Chemnitz som samtidige eksempler, samtidig som han viser til adskillige sitater fra kirkefedrene som sier det samme.

For det syvende har vi overleveringen av bestemte riter uten tydelig belegg i Skriften; eksempler er her blant annet bruk av korstegnet, bønn vendt mot øst og epiklese før og etter innstiftelsesordene. Disse er for Chemnitz ikke nødvendigvis å avvise, men å betrakte som adiafora. For det åttende har vi de tradisjoner som ikke kan forankres i Skriften, men som Tridentinerkonsilet likevel krever skal mottas og æres “*pari reverentia, et pietatis affectu*”.²⁵ Chemnitz påviser her, etter min mening med rette, en tydelig forskyvning i konsilfedrenes argumentasjon i forhold til den vi finner hos kirkefedrene, som alltid forankrer tradisjonen i Skriften. I Tridentinum får kirken på denne måten en selvstendig dogmatisk autoritet som er ukjent i oldkirken; dette er altså en autoritetsforståelse som åpenbart er i strid med det krav Chemnitz oppstiller som sitt punkt seks. Slik Chemnitz ser det, er det her et nært samsvar mellom gnostikernes og Tridentinums tradisjons- og autoritetsforståelse.²⁶

Det er altså betydelig større samsvar mellom den første og den andre Martin når det gjelder tradisjonsforståelsen enn når det gjelder åpenbaringsforståelsen. Hva tradisjonsforståelsen angår, lar *Examen Tridentinii Consilii* seg svært langt på vei lese som en utleggelse og presisering av Luthers argumentasjon i *Om konsilene og kirkene*, og de er begge er godt forankret i distinksjoner som også fins hos kirkefedrene. Chemnitz utvider riktignok argumentasjonen til

²³“ . . . quod . . . consonum est Scripturis, et non contrarium Patribus.” Chemnitz, *Examen*, 81B.

²⁴“*Fatemur etiam, nos ab illis dissentire, qui fingunt opiniones, quae nulla habent testimonia ullius temporis in Ecclesia . . . Sentimus etiam, nullum dogma in Ecclesia novum, et cum tota antiquitate pugnant recipiendum.*” Chemnitz, *Examen*, 81B.

²⁵Chemnitz, *Examen*, 86B.

²⁶Dette er et hovedpoeng i James R. A. Merrick, “Sola scriptura and the regula fidei: the Reformation scripture principle and early oral tradition in Martin Chemnitz' Examination of the Council of Trent”, *Scottish Journal of Theology* 63 (2010), 253-271.

å omfatte alle de syv økumeniske konsilene, og er i kristologien særlig opptatt av Johannes av Damaskus' *perichoresis*-lære.²⁷ Men for dem begge gjelder det at Skriften som i kraft av sitt Kristus-vitnesbyrd er den norm alle kirkelige tradisjoner skal vurderes etter. Det innebærer ikke nødvendigvis noen kritikk av de deler av den kirkelige tradisjon som ikke har noen entydig bibelsk forankring, selv om det naturlig nok problematiserer alle forsøk på gjøre dem til kirkelig norm, om det da ikke, som ved barnedåpen, gjelder noe som alltid har vært praktisert i alle kirker. På det punkt er det godt samsvar mellom begge Martiner og CA 7. Samtidig er de også begge tydelige på at læremessige nyheter er en selvmotsigelse; kirkens oppgave er å forvalte den apostoliske tradisjon med troskap, og det gjør den ikke ved å tenke ut nyheter som ikke er forankret i den samlede overleveringstradisjon. Arianisme, antitrinitarisme og anabaptisme er her for dem begge de viktigste eksemplene. Denne vektleggingen av tradisjonskontinuitet i kirken er teologisk viktig; den er forankret i troverdigheten av Kristi løfte om alltid å ville bevare sin kirke og kan derfor ikke oppheves uten at også evangeliets troverdighet problematiseres.

5. Skriften og tradisjonen i protestantisk og romersk-katolsk teologi i dag

Innenfor protestantismen vil en i dag i stor grad forstå de to Martiners tilnærming til autoritets- og tradisjonsproblemet som foreldet. Det henger sammen med at en her langt på vei har overtatt den tyske idealismens forståelse både av et grunnleggende samsvar mellom menneskets ånd og Guds og dens forståelse av den historiske utviklings nødvendighet.²⁸ Den vei Chemnitz slo inn på med sitt skille mellom åpenbaring og skriftlighet er altså blitt ført til ende. Det har gitt protestantisk teologi siden Semler og Schleiermacher en tillit til egen evne til å gripe åpenbaringsens vesentlige elementer som i stor grad har latt den dispensere fra kravet om at kirkens lære både skal gis en troverdig eksegetisk begrunnelse og forankres i den samlede kristne lærertradisjon. Både kirkens katolisitet og dens apostolisitet er derfor mye mindre viktig i moderne protestantisme enn det var for Luther og Chemnitz.

Unntak i form av en prinsipiell problematisering av idealismens korrelasjonsstrategi fins;

²⁷Se Watson, "Chemnitz and the Eastern Church", 78-79.

²⁸For en framstilling av denne historien som fører den fram til og med Karl Barth, se Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Malden: Wiley-Blackwell, 2013.

de viktigste er antagelig de vi finner hos Hamann, Kierkegaard og Bonhoeffer. Men i det store og det hele har protestantisk teologi siden opplysningstiden vært fremmed for den åpenbaringsforståelse som bærer både den oldkirkelige bekjennelsesdannelse og den lutherske reformasjon. Det har gitt protestantisk teologi et tydelig preg av læremessig mangfold som administreres ved hjelp av formale autoritetsstrukturer; for eksempel er Kirkemøtets vedtak i praksis viktigere enn det Bibelen sier når det gjelder å håndtere aktuelle konflikter i Den norske kirke. I denne prioriteringen av firkantet formaljus er lett å gjenkjenne akkurat de trekk ved romerkirkens kirkeledelse reformatorene påtalte da deres bibelsk begrunnede argumentasjon ble møtt med pavelige dekreter og konsilvedtak.²⁹ Samtidig har dette åpnet for videreutvikling av tradisjonen i form av ordinasjon av kvinner til kirkens hyrde- og læreembete som den antagelig viktigste konkrete manifestering av kravet om læremessig fornyelse uten forankring i Skriften og tradisjonen. Dette er en utvikling som foregripes allerede av Luthers teologiske motstandere; det er ikke spesielt vanskelig å påvise den indre logikk i utviklingen fra Erasmus til Kant og fra Zwingli til Descartes,³⁰ og videre til Hegel som den store syntese av dem alle.

Det åpnere og mer ukritiske tradisjonsbegrep i Tridentinum henger etter min oppfatning sammen med en svakere forståelse for betydningen av det definitive skille mellom Gud og menneske enn det en finner hos Luther og kirkefedrene. Det leder dermed naturlig til en synergistisk frelsesforståelse³¹ og til den svakere markering av forholdet mellom levende og døde som var reformasjonens konkrete utgangspunkt, og som fremdeles ytrer seg gjennom påkallingen av helgenenes forbønn som en viktig del av romersk-katolsk gudstjenesteliv. Denne forskjellen er i løpet av det 19. og 20. århundre blitt ytterligere utdypet gjennom dogmene om pavens ufeilbarlighet og Marias ubesmittede unnfangelse og opptagelse i himmelen.³² Samtidig står vi her overfor den historiens ironi at selv om kravet om kontinuitet i kirkens trosoverlevering må sies å være både sterkere understreket og bedre ivaretatt hos Luther og Chemnitz enn av Tridentinerkonsilet, har likevel en teologisk argumentasjon som prøver å gjøre rett mot fyllden

²⁹Se f. eks. Luthers framstilling av kardinal Cajetans forhør av ham i Augsburg i 1518, LW 31,264-275.

³⁰Se Knut Alfsvåg, "Luthersk spiritualitet – om lære og liv i den éne, kristne kirke", *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 40 (2013), 42-56, 47 for en utførligere begrunnelse for dette synspunktet.

³¹Til denne sammenhengen, se Knut Alfsvåg, "On the Unexpectedness of Salvation in Maximus, Cusanus and Luther", *Lutheran Quarterly* 26 (2012), 271-294.

³²For en utdyping av argumentasjonen på dette punkt, se Alfsvåg, "Luthersk spiritualitet", 45.

også i den førmoderne tradisjonsoverlevering vært mye viktigere i nyere romersk-katolsk teologi enn i luthersk og protestantisk sammenheng. Særlig etter det annet Vatikankonsil, som innfridde viktige reformatoriske krav som gudstjeneste på folkespråket og nattverden i to skikkelser, men uten å gi etter for modernitetens sekulære likestillingsideologi, er det på viktige punkter lettere å gjenkjenne Luthers og Chemnitz' kirke i den romersk-katolske enn i de lutherske kirker. Antagelig henger dette sammen med at den forståelse av kontinuiteten med de oldkirkelige fedre som var så viktig for Luther og Chemnitz etter hvert falt bort også i den lutherske kirke og ble erstattet av en historieforståelse som i beste fall hadde en viss sans for kontinuiteten tilbake til reformasjonen. Frigjort fra den kontekst reformatorene forstod seg selv innenfor, ble imidlertid også denne forkortede kontinuitet i stor grad utlagt på samtidens premisser,³³ og tradisjonsargumentet mistet den betydning det hadde for Luther og Chemnitz.

Dette bildet bekreftes langt på vei i det siste viktige katolsk-lutherske dialogdokument, *The Apostolicity of the Church* fra 2006.³⁴ Her hevdes det at kirkene nå står hverandre svært nær i forståelsen av forholdet mellom Skriften og tradisjonen; ingen katolsk teologi vil i dag hevde "uterque fons" med samme selvfølgelighet som Tridentinum, og ingen luthersk teolog, i hvert fall ikke blant dem som er involvert i økumeniske dialoger, vil i prinsippet se bort fra tradisjonens betydning. Samtidig pekes det på at kirkene nettopp ved å gi rom for det som bryter med tradisjonen – både kvinnelige prester, pavelig ufeilbarlighet og Maria-dogmene er her nevnt eksplisitt – har beveget seg lenger bort fra hverandre. Mellom linjene er det altså Luthers og Chemnitz' tradisjonsbegrep det her pekes på som den eneste farbare vei til større kirkelig enhet. Men å vite hvor veien går er ikke uten videre det samme som å ha mot til å gå den. Dokumentet går heller ikke inn på denne tradisjonsoppfatningens mer omfattende forankring i forståelsen av Guds trofasthet og uforanderlighet. Implikasjonene av de brudd med den som foreligger på begge sider av det store skillet i Vestens nyere teologihistorie kan derfor ikke sies å være gjennomtenkt i dialogdokumentet.

Indirekte er det mulig å forstå dette som et argument for den tredje vei, altså den som representeres av den ortodokse kirke, ettersom tradisjonen der finnes i en form som ikke er

³³Utførlig dokumentasjon for dette i Heinrich Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

³⁴For en drøftelse av dette dokumentets innhold og betydning, se Knut Alfsvåg, "Rettferdiggjørelse og apostolisitet: Den katolsk-lutherske dialog i dag", *Norsk Teologisk Tidsskrift* 108 (2007), 215-230.

svekket av Vest-kirkenes brudd med den. Med samme rett kan en imidlertid hevde at i en luthersk sammenheng er dette å gå over bekken etter vann, ettersom CA fremdeles må sies å representere en økumenisk kirke- og tradisjonsforståelse i samsvar med Luthers og Chemnitz' tenkning. Om det er en farbar vei i dag, eller om forsøket på å finne fram til den økumeniske kirke- og tradisjonsforståelse via de lutherske bekjennelser i realiteten dreier seg om et forsøk på å ta seg fram på gjengrodde stier, vil det imidlertid være ulike oppfatninger om.

Litteratur

- Alfsvåg, Knut, "Ordet som nådemiddel", i Sakari Korpinen og Halvar Sandell (red.), *Kristus Herre i maktens och nådens rike*, Myllypaino: NELA 2003, 53-65.
- . "Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den lutherske reformasjons hovedsak og dens teologiske betydning", *Norsk Teologisk Tidsskrift* 107 (2006), 33-46.
- . "Rettferdiggjørelse og apostolisitet: Den katolsk-lutherske dialog i dag", *Norsk Teologisk Tidsskrift* 108 (2007), 215-230.
- . "Notae ecclesiae in Luther's Von den Konzilien und Kirchen", *International Journal for the Study of the Christian Church* 8 (2008), 32-41.
- . "On the Unexpectedness of Salvation in Maximus, Cusanus and Luther", *Lutheran Quarterly* 26 (2012), 271-294.
- . "Luthersk spiritualitet – om lære og liv i den éne, kristne kirke", *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 40 (2013), 42-56.
- Behr, John. *The mystery of Christ: Life in death*, New York: St Vladimir's seminary press, 2006.
- Bornkamm, Heinrich. *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent*, oversatt av Fred Kramer, St. Louis, Mo.: Concordia Pub. House, 1971.
- . *The two natures in Christ: A monograph concerning the two natures in Christ, their hypostatic union, the communication of their attributes, and related questions, recently prepared and revised on the basis of Scripture and the witnesses of the ancient church*, oversatt av J.A.O. Preus, St. Louis, Mo.: Corcordia publ. house, 1971.

- . *Examen Concilii Tridentini*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- . *Loci theologici*, oversatt av J.A.O. Preus, St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1989.
- Dorrien, Gary. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- Haga, Joar. *Was there a Lutheran metaphysics? The interpretation of communicatio idiomatum in early modern Lutheranism*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Hägglund, Bengt. *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*, Lund: LiberLäromedel, 1975.
- Kolb, Robert. *Bound choice, election, and Wittenberg theological method: from Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.
- Luther, Martin. *Luther's works*, St. Louis: Concordia, 1958-1967.
- . *Verker i utvalg*, Oslo: Gyldendal, 1979-1983.
- Lønning, Inge. *"Kanon im Kanon": Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, Oslo: Universitetsforlaget, 1972.
- Merrick, James R A. "Sola scriptura and the regula fidei: the Reformation scripture principle and early oral tradition in Martin Chemnitz' Examination of the Council of Trent", *Scottish Journal of Theology* 63 (2010), 253-271.
- Oftestad, Bernt T., "Traditio und Norma: Hauptzüge der Schriftauffassung bei Martin Chemnitz", i Wolfgang A. Jünke (red.), *Der Zweite Martin der lutherischen Kirche: Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz*, Braunschweig: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig 1986, 172-189.
- Prenter, Regin, "Luther als Theologe", i Leif Grane og Bernhard Lohse (red.), *Luther und die Theologie der Gegenwart*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 112-124.
- Preus, J.A.O. *The Second Martin: The Life and Theology of Martin Chemnitz*, St. Louis: Concordia Publishing House, 1994.
- Rothen, Bernhard. *Die Klarheit der Schrift I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Schaff, Philip (red.), *The creeds of Christendom*, Grand Rapids: Baker Book House, 1977
- Watson, J Francis. "Martin Chemnitz and the Eastern Church: A Christology of the Catholic Consensus of the Fathers.", *St Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994), 73-86.