

***Lex Dei et lex hominum:***  
*Hva er loven – og hvordan skal den anvendes? En studie i Martin Chemnitz' forståelse av loven i gjendrivelsen av Trientkonsilet.*

Masteravhandling i kristendomskunnskap med spesialisering i teologi  
ved NLA Høgskolen  
Bergen, våren 2016

Eirik-Kornelius Garnes-Lunde

Veileder: Joar Haga

Biveileder: Oddvar Johan Jensen



## Sammendrag

Jeg drøfter i denne masteravhandlingen hvordan Chemnitz forstår og mener man skal anvende *loven*. Dette gjør jeg i lys av kapittelet *De bonis operibus* i *Examen Concilii Tridentini*.

I avhandlingens første del<sup>1</sup> drøfter jeg blant annet konfesjonaliseringen og Chemnitz' forhold til denne, hvordan lovforståelsen utviklet seg fra middelalderen og inn i reformasjonstiden og hvordan de ulike indrelutherske stridighetene ga bidrag til avklaring av den lutherske læren om *loven*. Videre redegjør jeg for Chemnitz' person og teologiske plassering i det senreformatoriske landskapet, før jeg presenterer sentrale trekk ved Trientkonsilet.

I den andre delen<sup>2</sup> drøfter jeg hva slags lovforståelse Chemnitz legger for dagen i *De bonis operibus*. Jeg har strukturert denne etter Chemnitz' egne delkapitteloverskrifter, og behandler derfor følgende problemstillinger: Om gode gjerninger skal gjøres, hvilke disse gode gjerningene er, på hvilke premisser disse hos de gjenfødte kan kalles fullkomne og på hvilken måte det gir mening å snakke om fortjeneste og lønn. Jeg søker gjennom teksten å spore hva slags lovforståelse Chemnitz gjennom sin kontroverte teologiske argumentasjon uttrykker. Enkelte begreper undersøkes grundig for å kunne avklare hvordan Chemnitz' tenkning om *loven* plasserer seg i generelle teologiske strømninger og prosesser. Jeg legger videre vekt på å presentere retoriske og kontekstuelle elementer som kan bidra til *forståelse* av tankekomplekset Chemnitz i teksten forfekter.

Chemnitz mener han i Trientkonsilet og Andrada står overfor *lovtreller*. De er ikke antinomister som Agricola eller andre svermere. Tvert imot – de er for Chemnitz lovtreller som bruker all sin kraft på å argumentere for at gjerningene har en plass i rettferdiggjørelsen. Det er *denne* posisjonen Chemnitz i *De bonis operibus* gjendriver.

Han er likevel opptatt av å vise hvordan *Guds lov* positivt gir bud som lærer de troende hva det gode er. Den praktiske veiledningen er i *De bonis operibus* lite fremtredende, trolig på grunn av skriftets kontroverskarakter og dets innretning mot lærde.

Jeg har funnet at Chemnitz' viktigste anliggende i drøftelsen av de gode gjerningene er å bevare rettferdiggjørelseslæren ren. Årsaken til dette er at denne for Chemnitz danner det eneste rette utgangspunktet for gjerninger som i sannhet er gode. Når rettferdiggjørelseslæren bevares ren, vil også de gode gjerningene naturlig spire frem. Lovforståelsen tjener til dette, da den åpenbarer synden, som også hefter ved de beste gjerningene. Slik hevder Chemnitz de troende vil ledes vekk fra falsk tillit til sine egne gjerninger, og lære å ta sin tilflukt til Kristi verk.

---

<sup>1</sup> Denne omfatter til og med kapittel tre.

<sup>2</sup> Kapittel fire.



## Forord

Da jeg skulle finne tema for masteravhandlingen, hadde jeg i utgangspunktet tenkt at jeg skulle skrive om noe innenfor den lutherske ortodoksien, gjerne med tanke på skriftforståelsen. Da veilederen min, Joar Haga, foreslo at jeg kunne skrive om lovforståelsen til Martin Chemnitz, valgte jeg i stedet å forfølge denne ideen. Det er jeg nå meget takknemlig for!

Jeg har gjennom arbeidet med Martin Chemnitz' lovforståelse blitt grepet av forskningen på den tidligmoderne perioden generelt, og Martin Chemnitz spesielt.

Jeg vil takke både hovedveileder Joar Haga og biveileder Oddvar Johan Jensen for gode tips og kyndig veiledning. Særlig vil jeg takke Joar for nyttige råd i møte med mine utfordringer, og for en interessant reise til motiverende og spennende konferanse i Aarhus. Det var givende å få kjennskap til fagmiljøet og hva som rører seg i forskningen.

Biblioteket fortjener takk for hjelp med litteratursøk og innhenting av bøker fra andre bibliotek.

Videre vil jeg takke min tålmodige kone, som støtter meg i alt jeg gjør og gir meg tid til å gjøre det jeg trives med. Takk for hjelpende hender når nye bøker skal bæres hjem.

Til sist rettes takken til Ham som har gjort alt for meg: «*qui sua morte pro nostris peccatis satis fecit*».<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Sitat: Dingel (red.), 2014, s. 99; Mæland (red.), 1985, s. 30: Norsk tekst: «*som ved sin død har gjort fyldest for våre synder*».



# 1. Innholdsliste

## Innholdsfortegnelse

<b>Sammendrag</b> .....	<b>3</b>
<b>Forord</b> .....	<b>5</b>
<b>1. Innholdsliste</b> .....	<b>7</b>
<b>Forkortelser brukt i oppgaven</b> .....	<b>9</b>
<b>2. Innledende del</b> .....	<b>11</b>
2.1 Prosjektformulering og avgrensning.....	11
2.2 Metodiske problemstillinger og kildebruk.....	13
2.2.1 Metodiske problemstillinger.....	13
2.2.2 Kildebruk og sitatgjengivelse.....	16
2.2.3 Utgavene av Examen.....	17
2.3 Forskningssituasjon.....	17
2.3.1 Innledende momenter.....	17
2.3.2 Konfesjonalisering og andre begreper.....	18
2.3.3 Chemnitz og konfesjonaliseringen.....	20
2.4 Martin Chemnitz' liv og virke.....	21
2.5 Avhandlingens oppbygning.....	22
<b>3. Kontekst</b> .....	<b>23</b>
3.1 Politisk og kirkelig kontekst.....	23
3.1.1 Generelt.....	23
3.1.2 Lutherdommens brudd med kanonlovgivningen og egen nytenkning om loven.....	25
3.1.3 CA – økumenisk bekjennelse som grunnlag for utviklingen av konfesjonskulturer.....	27
3.2 Intralutherske stridigheter.....	28
3.2.1 Innledende momenter.....	28
3.2.2 De antinomistiske stridighetene.....	29
3.2.3 De adiaforistiske stridighetene.....	30
3.2.4 De majoristiske kontroversene.....	31
3.2.5 De synergistiske stridighetene.....	32
3.2.6 Kontroversen knyttet til Osiander.....	34
3.3 Martin Chemnitz – teologiske moment.....	35
3.3.1 Chemnitz mellom Luther og Melancton.....	35
3.3.2 Doctrina-begrepet hos Chemnitz.....	36
3.3.3 Regula fidei i Chemnitz' tenkning.....	37
3.4 Konsilet i Trient.....	38
3.4.1 Innledende momenter.....	38
3.4.2 Opptakten til konsilet.....	38
3.4.3 Atten lange år.....	39
3.4.4 Konsilets ulike fraksjoner.....	39
3.4.5 Konsilets mål og arbeidsmåte.....	39
3.4.6 Vedtakenes form.....	41
3.4.7 Konsilets avslutning og betydningen for ettertiden.....	41
<b>4. De bonis operibus</b> .....	<b>42</b>
4.1 Innledende moment.....	42
4.2 Skriftet Examen og konteksten.....	42

4.2.1 Examen Concilii Tridentinis kontekst.....	42
4.2.2 CA, Apologien og Examen.....	43
4.2.3 Hensikten med Examen Concilii Tridentini.....	44
4.2.4 Examens polemikk.....	47
4.2.5 Skriftets form.....	49
4.3 I. An facienda sint bona opera.....	50
4.3.1 De kristne skal gjøre gode gjerninger.....	50
4.3.2 Motivasjonen for de gode gjerninger.....	51
4.3.3 Årsaksforholdet mellom rettferdiggjørelse og gode gjerninger.....	52
4.3.4 Konkluderende momenter.....	53
Ekskurs: Begrepene debeat og necesse og lovens tredje bruk.....	54
4.4 II. Quae sint bona opera, in quibus Deus vult renatos exercere obedientiam.....	56
4.4.1 Innledende momenter.....	56
4.4.2 Hvem er gyldig lovgiver – og hva er konsekvensene av dette?.....	56
4.4.3 Loven og rettferdiggjørelsen.....	58
4.4.4 Loven og selvvalgte gjerninger.....	58
4.4.5 Kjærlighetens oppfyllelse av loven og lovens tredje bruk.....	60
4.4.6 Loven skal lede til syndserkjennelse.....	60
4.4.7 Eksegetiske og patristiske problemstillinger som grunnlag for tenkningen.....	61
4.4.8 Oppsummerende momenter.....	62
4.5 III. An bona opera reatorum in hac vita ita sint perfecta, ut legi divinae plene, cumulate et perfecte satisfaciant.....	63
4.5.1 Innledende momenter – to muligheter.....	63
4.5.2 To lovforståelser.....	63
4.5.3 Loven og gjerningenes kvalitet.....	64
4.5.4 Sentralpunktet for Trientkonsilet.....	65
4.5.5 Vocabulum Perfectionis.....	66
4.5.6 Ikke umulig å holde lovens bud?.....	67
4.5.7 Fire punkter både Chemnitz og Andrada istemmer.....	67
4.5.8 Lovens jurisdiksjon.....	68
4.5.9 De små bud.....	69
4.5.10 Fornærmende å si at Gud gir bud som ikke kan holdes?.....	70
4.5.11 Den påbegynte rettferdighet.....	70
4.5.12 Syndens vesen og behovet for syndsforlatelse.....	71
4.5.13 Chemnitz og hermeneutikken.....	73
4.5.14 Oppsummerende momenter.....	73
Ekskurs: Duplex justitia.....	73
4.6 IV. De praemiis et meritis bonorum operum.....	76
4.6.1 Innledende momenter – satisfaksjon og lønn.....	76
4.6.2 Meritum condigni – Trientkonsilets lære om fortjenesten.....	76
4.6.3 Menneskets fortjenester og nåde?.....	78
4.6.4 Frelsen i Kristus alene.....	79
4.6.5 Kraften bak gjerningene – og konsekvensene av dette.....	79
4.6.6 Frelsesvisshet.....	80
4.6.7 Chemnitz oppsummerer og tegner opp skillelinjene i meritumslæren.....	81
<b>5. Avsluttende del.....</b>	<b>84</b>
5.1 Chemnitz' lovforståelse i De bonis operibus.....	84
5.2 Utblikk.....	86
<b>6. Kilder.....</b>	<b>87</b>
6.1 Kildeliste.....	87



## **Forkortelser brukt i oppgaven**

**Apologien** – Apologien til Confessio Augustana

**CA** – Confessio Augustana

**Examen** – Examen Concilii Tridentini

**Loci** – Chemnitz' Loci Theologici

**FC** – Konkordieformelen



## 2. Innledende del

### 2.1 Prosjektformulering og avgrensning

Jeg vil i masteravhandlingen arbeide etter følgende prosjektformulering:

*Hva er loven – og hvordan skal den anvendes? En studie i Martin Chemnitz' forståelse av loven i gjendrivelsen av Tridentkonsilet.*

Med *loven* mener jeg den teologiske termen *lex*, og de problemområder dette begrepet relaterer seg til; det være seg De ti bud, menneskets mulighet til å overholde disse, budenes hensikt osv. Når jeg skriver *gjendrivelsen* av Trident-konsilet forstår jeg dette vidt, og inkluderer derfor også Chemnitz' polemikk mot Andrada.<sup>4</sup> Ved å trekke inn anvendelsesperspektivet vil jeg også rette søkelyset mot hvordan han mener man helt konkret skal gjøre bruk av loven, særlig med vekt på forkynnelsen. Dette vil likevel behandles i den utstrekning det kommer til overflaten i *De bonis operibus*.

Det blir ofte sagt at man under reformasjonen gjenoppdaget evangeliet, med henvisning til både Luther og de andre reformatorene. Et moment som sjelden blir nevnt er hva dette henger sammen med, nemlig gjenoppdagelsen av loven. Når evangeliet ble gjenoppdaget hang dette sammen med en ny forståelse av loven og dens karakter. For de lutherske reformatorene var oppfatningen av evangeliet så nært knyttet til lovforståelsen at den ene ikke kunne eksistere uten den andre. Derfor måtte de to sakskompleksene vokse frem sammen.<sup>5</sup>

Mange av de dogmatiske konsepsjonene fra Luther hadde ved begynnelsen av Chemnitz' teologiske karriere enda ikke blitt systematisert og gjennomarbeidet. Dette avklaringsarbeidet så Chemnitz sammen med mange andre som en meget viktig oppgave.<sup>6</sup> Generelt, men også med tanke på lovforståelsen ga Chemnitz viktige bidrag:

*«It<sup>7</sup> is finally settled among the Lutherans only at the time of Chemnitz and largely through his efforts, as can be seen in his LT and in the Formula of Concord. Large portions of both of these great writings deal with basic questions raised by Luther, such as the nature of people, the nature of God, the Law of God and its role in human salvation and their Christian lives, the person and work of Christ, forgiveness of sins and justification. These basic issues were still crying for solution at the time of Chemnitz.»<sup>8</sup>*

*Examen Concilii Tridentini* kan sees på som et steg på veien mot denne avklaringen. Prosessen frem mot dette består av suksessive forandringer. Slik sett er det noe vi kan undersøke gjennom historievitenskapen, som arbeider med *teorier om forandring*.<sup>9</sup> Den er en del av utviklingen der konfesjonen vokser frem og antar en form, og der det

---

<sup>4</sup> Jeg kommer tilbake til forholdet mellom Andrada og Tridentkonsilet senere.

<sup>5</sup> Schlink, 1961, s. 71–72.

<sup>6</sup> Preus, 1994, s. 167–195.

<sup>7</sup> Tenkningen om loven og dennes forhold til evangeliet.

<sup>8</sup> Sitat: Preus, 1994, s. 42.

<sup>9</sup> Oftestad, 2001, s. 27–28.

trekkes opp skillelinjer mot både høyre og venstre. Siktemålet med Examen er først og fremst avgrensning mot katolikkene, men bærer også i seg en forståelse av loven som er en kritikk av andre kirkefamilier. Det sistnevnte er i og for seg interessant, men er ikke det jeg har til hensikt å drøfte her.

Brennpunktet i masteravhandlingen min vil være hvordan Martin Chemnitz forstår loven. Denne lovoppfatningen vil jeg søke å gripe ved å se på *hvordan Chemnitz argumenterer og resonnerer i møte med Trientkonsilet*. Avhandlingens sentrale studieobjekt vil være kapittelet *De bonis operibus*<sup>10</sup> i Examen. I denne situasjonen konkretiseres tenkningen hans, og både retoriske, dogmatiske, filosofiske, bibelske og historiske aspekt er med og skaper de aktuelle omstendighetene. Med lovforståelsen adresserer Chemnitz det han opplever som relevante problemstillinger, både rent teoretisk, men også eksistensielt og praktisk-teologisk.

Chemnitz viser også i en rekke andre tekster hva han mener loven er og hvordan den skal anvendes. Blant annet kan *Enchiridion*, *Loci* og andre kapitler i Examen enn *De bonis operibus* nevnes. Disse tekstene vil benyttes i den grad de tjener til å belyse lovforståelsen i *De bonis operibus*.

Jeg vil i avhandlingen søke å analysere hvordan sentralpunktet relaterer seg til andre tema, som rettferdiggjørelsen, synden, antropologien, gudsforståelsen osv. Videre vil jeg beskrive den situasjonen Chemnitz som lutheraner levde i, og hvilke omstendigheter i fortiden han uvegerlig forholdt seg til. Andre sakskompleks, hvilket særlig innebærer den delen konteksten utgjør, vil derfor bare behandles i det monn det er nødvendig for å forstå de viktigste trekkene i perioden, og da særlig den teologiske lovforståelsen som Chemnitz i *De bonis operibus* knytter an til. Jeg vil derfor ikke fremstille kanonlovgivningen i større utstrekning enn et lite riss, og heller ikke i særlig grad drøfte den protestantiske sivillovgivningen.

Dessuten vil jeg søke å skissere de omstendighetene som danner bakgrunnen for Trientkonsilet, og hvordan konsilet under tiden det var samlet uttrykte seg og forstod seg selv. Jeg vil vie en del plass til Trientkonsilets mangfoldige sammensetning, dets kryssende konfliktlinjer og kompliserte forløp, da dette er viktig for å forstå sammenhengen konsilets tekster er blitt til i. Videre vil jeg også vektlegge språklig analyse og historisk plassering av sentrale begreper.

Med henblikk på antall sider brukt på de ulike momentene i masteravhandlingen vil konteksten likevel få en stor del av plassen. Årsaken til dette er den avgjørende rolle denne spiller for forståelsen av skriftet *De bonis operibus*. Lovforståelsen i skriftet skal fungere som en sentripetal kraft, som bidrar til spissing av emnet og utelatelse av det usentrale.

Jeg vil også se på *hvorfor* Chemnitz uttrykker seg som han gjør. I dette ligger blant annet en analyse av hvilke implikasjoner og konsekvenser lovforståelsen til Chemnitz bringer med seg. Når jeg sier jeg vil undersøke hvorfor Chemnitz velger de forekommende uttrykksformene, vil jeg med dette *ikke* antyde at jeg har til hensikt å fastslå alle årsaker til at Chemnitz uttrykker seg som han gjør. Imidlertid er jeg overbevist om at det finnes

---

<sup>10</sup> Norsk: Om (de) gode gjerninger.

mer eller mindre plausible forklaringer på hvorfor han velger å bruke visse formuleringer. I lys av større tekstenheter kan jeg for eksempel klart påvise uttrykte pastorale hensikter, som dermed gir grunn til å forstå tendenser i tekstene på bakgrunn av sjelesørgeriske siktemål.

Jeg vil la overskriftene i de ulike delkapitlene i *De bonis operibus* fungere som delproblemstillinger, som både tematisk og strukturelt skal bidra til å drive avhandlingen fremover.

## 2.2 Metodiske problemstillinger og kildebruk

### 2.2.1 Metodiske problemstillinger

Temaet jeg har valgt for masteroppgaven reiser visse metodiske problemstillinger, som jeg vil drøfte og belyse med utgangspunkt i Hans-Georg Gadamer's tenkning om hermeneutikken. Jeg vil anvende hans *Wahrheit und Methode*, lest i norsk oversettelse, og reflektere over de innsikter han formidler der. Én utfordring består i den relative avstanden mellom meg og Chemnitz, både når det gjelder tid og tankemåte. En annen utgjøres av de klassisk-vitenskapelige problemstillingene *fordommer* og *endelighet*. Saken handler kort og godt om hvordan jeg best kan forstå Chemnitz, gitt de ulike begrensningene jeg besitter og må forholde meg til. Jeg vil i det følgende drøfte dette.

Gadamer bringer i *Wahrheit und Methode* en bitende kritikk av de posisjoner han hevder ikke tenker rett om forholdet mellom metode og forståelse. For, sier Gadamer, den positivistiske metodikken glemmer ikke bare egen endelighet, men den mister også av syne det som burde være åndsvitenskapenes særkjenne: Nemlig at de ikke bare påviser årsakssammenhenger, men at de også bidrar til forståelse og lar seg utfordre av den foreliggende teksten i spørsmålet om hva som er *sant*. Humanvitenskapen skal forstå, ikke bare forklare.<sup>11</sup> Den lar «*seg engasjere av selve saken og tar stilling til den.*»<sup>12</sup> Dette er også viktig i møte med de problemstillinger jeg drøfter i masteravhandlingen. For både Luther og Chemnitz handlet teologien ikke bare om en *rent teoretisk sak* som kunne isoleres fra livet og drøftes som en skolastisk-vitenskapelig problemstilling. Nei, for det handlet om de store, eksistensielle spørsmålene – om frelse eller fortapelse, sannhet eller løgn, lys eller mørke.<sup>13</sup> Som jeg ovenfor har antydnet er målet med masteravhandlingen å forsøke å forstå hvordan og hvorfor Chemnitz tenkte som han gjorde. Jeg må så å si tre inn i hans univers – da det er slik jeg kan få kjennskap til de tankekompleksene som opptok ham.

Et springende punkt i Gadamer's tekst- og virkelighetsforståelse er den hermeneutiske sirkelen. Denne representerer for Gadamer en naturlig måte å møte tekster på. Både begrepet og metoden var omtalt allerede i antikken, men Gadamer blankpusser disse og presiserer hva de innebærer. Kort sagt innebærer metoden at vi alltid vil forstå de enkeltelementer vi møter i tekster, i lys av den helheten vi allerede besitter. Ulike fragmenter av det vi har begrepet vil bli passet inn i den forståelseshorisonten vi bevisst eller ubevisst oppfatter som sann. Gadamer redegjør for hvordan den hermeneutiske

---

<sup>11</sup> Gadamer, 2012, s. 21–23; Schaaning, 2012, s. 10–11, 13.

<sup>12</sup> Sitat: Schaaning, 2012, s. 10.

<sup>13</sup> Oftestad, 2001, s. 24–27.

sirkelen har blitt anvendt, blant annet av Martin Luther, men viser også hvordan den gammeltestamentlige forskningen fra 1700-tallet griper de bibelske tekstene annerledes an.<sup>14</sup> I lys av disse hermeneutiske innsiktene blir *helhetsforståelsen* avgjørende. Vi konstruerer nemlig forståelsen gjennom det vi allerede vet. Blant annet av denne grunn har jeg lagt vekt på å arbeide grundig med den teologihistoriske konteksten, da jeg ellers står i fare for å tolke tekstene inn i en feilaktig eller upresis sammenheng.

Gadamer drøfter videre de mulighetsbetingelser vitenskapene nødvendigvis må arbeide på grunnlag av, og hvorledes disse danner rammeverket for den faktiske hermeneutikken.<sup>15</sup> Dessuten ønsker han å ta på alvor den endelighet enhver hermeneutiker er bundet av. Vår til tider ganske begrensede horisont preger forståelsen av de enkelte fragmentene, men også hele horisonten dette plasseres inn i.<sup>16</sup> Dette anskueliggjøres av forskningstrendene vi nødvendigvis forholder oss til. Slike kan ha ulike effekter: En trend kan bidra til at nye landskap åpnes opp for oss, mens andre tema faller ut av fokus, og ikke vil bli skikkelig behandlet før en ny strømning gjør seg gjeldende. Andre ganger kan det populære helhetssynet, som for eksempel begrepet *konfesjonalisering*, være fruktbart for noen forskningsområder, mens en slik teori *ikke vil stemme med landskapet* i andre tilfeller.<sup>17</sup> Det er dessuten fare for at de historiske modellene kan fungere som overbyggende teorier som ikke i tilstrekkelig grad tar innover seg en faktisk pluralitet, men bare forsker på det som er i overenstemmelse med teorien og således blir en selvoppfyllende profeti. Derfor er *teorikritikk* en viktig beskjefteigelse for vitenskapen. Dette gjelder i denne masteravhandlingen særlig konfesjonaliseringsforskningen.<sup>18</sup>

Ikke minst er det viktig å være klar over hvordan språket former oss og hvorledes vi forstår de historiske kasus vi forholder oss til. Vel å merke kan også vi forme språket på en måte som endrer virkelighetsoppfatningen, og slik kaste nytt lys over historiske spørsmål.<sup>19</sup> Et eksempel på dette er hvordan O'Malley i sin gjennomgang av den katolske delen av den tidligmoderne perioden påpeker hvordan begrepene i høy grad reflekterer ulike fordommer (forstått som de tanker man naturligvis bringer med i møte med en sak), og hvordan endringer i bruk av termer henger sammen med nytolkning av både enkelthendelser og den tidligmoderne perioden som et hele.<sup>20</sup>

Gadamer understreker videre den rollen hermeneutikeren har i forståelsesdannelsen – han kan ikke unngå sin egen endelighet, da han selv er en aktør i historien og må gå inn i denne for å virkelig kunne gripe det sakene handler om.<sup>21</sup> Dette har ikke minst å gjøre med selve objektet for historieforskningen, nemlig den historiske prosessen, som er uavsluttet og derfor også en del av samtiden.<sup>22</sup> Da mange kirkehistorikere har et

---

<sup>14</sup> Gadamer, 2012, s. 23–24, 205–209.

<sup>15</sup> Gadamer, 2012, s. 23, 313–314.

<sup>16</sup> Kuhn, 1996, kap. 1–10. Endeligheten og bundetheten til en bestemt horisont er et sentralt anliggende også for Kuhn, men da med utgangspunkt i en naturvitenskapelig kontekst. Han relativiserer forskerfellesskapet og kontekstualiserer vitenskapens *sannhet*.

<sup>17</sup> Jeg kommer tilbake til en mer konkret drøfting av disse sakskompleksene under kapittelet om forskningshistorie.

<sup>18</sup> O'Malley, 2000, s. 1–15; 138–139.

<sup>19</sup> Gadamer, 2012, s. 24–25.

<sup>20</sup> O'Malley, 2000, s. 1–45, 119–143.

<sup>21</sup> Gadamer, 2012, s. 319–320; Schaaning, 2012, s. 10.

<sup>22</sup> Gadamer, 2012, s. 322.

personlig forhold til temaene de skriver om, og således i en viss forstand er en aktør, er bevissthet rundt denne problemstillingen avgjørende.

Videre hevder han at vi møter tekster med fordommer, men at dette trenger ikke å forstås som noe negativt. I Gadamer's begrepsapparat er fordommene de tankene man naturlig bringer med seg inn i lesningen av en tekst, uten at disse trenger å være gale. God kjennskap til en forfatter er for eksempel en type fordom som kan være positiv, og som er et godt grunnlag for å i enda større grad kunne gripe de konsepsjoner skribenten fremmer i sine verk.<sup>23</sup> De fordommene vi selv ikke kjenner til, kan derimot være ødeleggende, da vi ikke er bevisste på hvordan disse påvirker vårt møte med en aktuell tekst. Gadamer poengterer med dette at teksttolkeren alltid vil være bundet til sin horisont og forståelsesramme. Den fruktbare måten å møte dette på er ikke å anlegge en eller annen *fornektende vitenskapstenkning*, men heller å gå i rette med egne fordommer og underlegge disse de resultatene samtalen med teksten gir.<sup>24</sup> Dette kan synes å være selvsagt, men kan likevel gi meg en viktig påminnelse: Resultatene mine må prøves på andres forståelser, også når dette krever merarbeid og gjenopptakelse av problemstillinger jeg tenkte jeg var ferdig med. Blant annet har dette å gjøre med avgrensingsproblematikken, da jeg kan komme til å måtte undersøke sammenhenger jeg ved begynnelsen av prosjektet ikke var klar over. Gadamer's tenkning om fordommene utfordrer følgelig til grundig vitenskapelig arbeid.

Gadamer hevder videre at vitenskapstenkningen i rasjonalismens æra og under opplysningstiden gikk i den ovennevnte grøften, da de prøvde å kvitte seg med fordommene. Slik ville de gjøre seg av med de elementene av tenkningen som kunne ødelegge den ønskede objektivitet. Resultatet ble likevel det motsatte, hevder Gadamer, da man mistet den nødvendige refleksjonen over egne fordommer. Når de gikk til strid mot fordommene ble de ikke utslettet, men gikk istedenfor i skjul. Det er disse fordommene som er virkelig skadelige, da de ikke drøftes og derfor kan virke inn i forståelsen på en uheldig måte.<sup>25</sup>

En god hermeneutikk vil dessuten måtte være åpen for justeringer av horisonten man forutsetter, og ikke glemme sin egen endelighet, slik som modernismen i følge Gadamer i stor grad gjorde<sup>26</sup>:

*«Denne mottageligheten forutsetter verken saklig 'nøytralitet', enn si selvutslettelse, men en tilegnelse som fremhever de egne foroppfatningene og fordommene. Det gjelder å bli klar over sin egen forutinntatthet, slik at teksten selv kan fremstå i sin annerledeshet og dermed får mulighet til å spille sin saklige sannhet ut mot ens egne foroppfatninger.»<sup>27</sup>*

Tradisjonene vi bærer med oss kan på samme måte som fordommene være noe positivt, da de er noe velprøvd som har tålt tidens tann. De er uttrykk for det vi har med oss fra tidligere tider, og gir en basis for kritikk. Selv om for eksempel revolusjoner vil ta mål av seg å bringe grunnleggende endringer i samfunnet, vil likevel vesentlige

---

<sup>23</sup> Gadamer, 2012, s. 302–305; Schaaning, 2012, s. 13.

<sup>24</sup> Schaaning, 2012, s. 13–14.

<sup>25</sup> Gadamer, 2012, s. 306–307.

<sup>26</sup> Gadamer, 2012, s. 23–24, 306; Schaaning, 2012, s. 10–19. Iggers *Historiography in the twentieth century* peker på de samme trekkene i modernismen.

<sup>27</sup> Sitat: Gadamer, 2012, s. 306.

samfunnsstrukturer forbli uendret. Tradisjonene består altså i stor grad selv om vi ikke legger merke til det. Utover det at tradisjonene består av noe godt, siden de har blitt overlevert over så lang tid, gir tradisjonene oss en horisont. De begrenser synsfeltet til å i stor grad bare gjelde det som tidligere har vært behandlet. Horisonten tradisjonen avgrensar oss til, hjelper oss videre til å markere et sentrum i forståelsesarbeidet.<sup>28</sup> Det er slik det var med lovtenkningen den tidlige lutherdommen bakset med. Selvsagt kan vi si at denne var viktig i seg selv, fordi den la føringer for tenkningen om rettferdigjørelsen og andre tema. Likevel måtte reformatorene ta tak i denne nettopp fordi den var en *tradisjonell* problemstilling i vestkirken.

Den fornuften opplysningstiden forsøkte å sikre ved abstrakte argumentasjonsrekker og teoretiske utgreiinger, hevder Gadamer bare kan opprettholdes i møte med tekstene, og uten den fullkommenheten moderniteten ønsket å tilskrive den: «*Også Gadamer snakker om 'fornuft'. Men det er en fornuft som er uten sikkert ankerfeste, og som kun viser seg i og gjennom den hermeneutiske erfaring.*»<sup>29</sup> Ufeilbarlig tekstfortolkning er dermed umulig. Likevel er det i den hermeneutiske situasjonen gitt muligheter til å trenge inn i teksten, forstå den og la seg forme av den sannhet den byr frem.<sup>30</sup> Jeg vil i masteravhandlingen bygge på den ovennevnte vitenskapsforståelsen, og la denne være basis for refleksjonen.

### 2.2.2 Kildebruk og sitatgjengivelse

I lesningen av Martin Chemnitz' Examen vil jeg anvende en latinsk tekstutgave. Jeg kommer tilbake til en drøftelse av denne senere. Videre vil jeg også bruke en engelsk oversettelse av Examen, foretatt av Fred Kramer. I spørsmål knyttet til Chemnitz er biografien skrevet av Jacob Aall Ottesen Preus en viktig kilde, da den presenterer et bredt bilde av Chemnitz' virke.<sup>31</sup>

Jeg vil gjengi latinsk tekst der jeg mener det er hensiktsmessig. Ofte vil jeg føre denne i fotnoter, med engelsk eller norsk tekst i den løpende teksten. Noen ganger vil jeg gjøre dette på motsatt måte, da enkelte latinske sitater eller begrep kan være forståelig også for «vanlige» lesere. Bibeltekster er hentet fra NO2011.<sup>32</sup> Kilder oppgis i fotnoter underveis. Utførlig kildeliste presenteres avslutningsvis.

---

<sup>28</sup> Schanning, 2012, s. 14.

<sup>29</sup> Sitat: Schaaning, 2012, s. 17–18.

<sup>30</sup> Schaaning, 2012, s. 17–19; Gadamer, 2012, s. 24.

<sup>31</sup> Både *The Second Martin* av J. A. O. Preus og *The theology of post-reformation lutheranism* av Robert D. Preus har utgangspunkt som kan være problematiske hvis de ikke brukes med påkrevet bevissthet. For det første handler det om at de i høy grad ser og ønsker å vektlegge sammenhengen mellom de lutherske teologene, i alle fall når det gjelder Luther, konkordiefedrene og de store tenkerne i den lutherske ortodoksien. Sistnevnte bok synes jo også å uttrykke dette i tittelen, da den vil beskrive *the theology of post-reformation lutheranism*, som om denne er noenlunde enhetlig. For det andre tror jeg det kan gi mening å si at de, også når de vil skrive kirke- og dogmehistorie, har et *konstruktivt* sikte. De vil skrive på en måte som aktualiserer problemstillingene for en moderne lesar, og på den måten gi hjelp til å tolke samtiden og moderne teologi, gjerne i lys av det de anser for å være den lutherske kirkes forpliktende lærenorm. Med dette i bakhodet vil jeg anvende begge verkene.

<sup>32</sup> Unntaket er tekstene Chemnitz selv siterer, og som jeg henter fra hans tekst.



### 2.2.3 Utgavene av Examen

Det har i de første trykkingene og den videre overleveringen av Examens latinske tekst oppstått en rekke feil. Allerede i originalutgaven på latin, utgitt i 1566<sup>33</sup>, var det en rekke feil – noe som gjorde at Chemnitz selv måtte føye til en liste med rettelser. I 1578 kom Frankfurt-utgaven, som dannet grunnlaget for Eduard Preuss sin latinske ettbindsutgivelse i 1861. Preuss hevdet at mange av de andre utgavene som eksisterte hadde mange feil, men at Frankfurt<sup>34</sup>-utgaven var den beste. Kramer, som har vært oversetter for den engelske utgaven på Concordia Publishing House, utgitt i 4 bind, mener imidlertid at Preuss' utgivelse føyer til flere nye feil. Derfor har han i oversettelsen anvendt de latinske tekstutgavene utgitt i 1566 og i 1578 for å finne den mest opprinnelige teksten.<sup>35</sup> Dette gjelder første bind, hvor vi finner kapitlet *De bonis operibus*. I både bind 2, 3 og 4 oppgir Kramer at han også har brukt den tyske oversettelsen fra 1576<sup>36</sup> av Georg Nigrinus.<sup>37</sup>

På tross av de feilene som hefter ved Preuss' tekstutgave, vil jeg likevel anvende den som min latinske referansetekst. Først og fremst fordi de feilene som forekommer ikke spiller noen særlig rolle når det gjelder betydning, for det andre fordi dette er den lettest tilgjengelige utgaven.<sup>38</sup> I både Preuss' latinske tekst og Kramers oversettelse er det gjort små endringer som blant annet at avsnitt er brutt opp og noen overskrifter er føyd til, men jeg vil ikke problematisere dette i større grad enn at jeg her nevner det.<sup>39</sup>

Hva angår Kramers oversettelse, vil jeg bemerke én ting: «*the translator found it advantageous to omit certain constantly recurring phrases in the interest of readability.*»<sup>40</sup> Det er verdt å merke seg dette, selv om utelatelsen av enkelte ord trolig ikke får store konsekvenser for lovforståelsen slik den fremkommer i *De bonis operibus*.

## 2.3 Forskningssituasjon

### 2.3.1 Innledende momenter

Hvordan skal vi forstå perioden reformasjonen fant sted i, og tiden som følger etter? Hvilke karakteristika preget denne epoken, og hvordan skal vi fikse denne på en fruktbar måte? Eller sagt på en annen måte: Hvorledes skal vi både innholdsbestemme og avgrense det tidsavsnittet som knyttes til prosessen konfesjonalisering? De siste årene har en rekke forskere viet temaet stor interesse, hvilket har bidratt til en bedre forståelse av emnet og høyere presisjon i omtalen av tidsperioden.<sup>41</sup> Martin Chemnitz levde og virket i nettopp dette tidsrommet, og det er derfor meget viktig å forstå

---

<sup>33</sup> Dette gjelder de to første bindene. Bind tre og fire kom ut i 1573.

<sup>34</sup> Kramer, 1986B, s. 13: Jeg antar at dette er en eldre eller latinsk skrivemåte for Frankfurt.

<sup>35</sup> Kramer, 1971A, s. 13–15.

<sup>36</sup> The Committee for Research – LCMS, 1971, s. 9; Kramer, 1986B, s. 13; Kramer, 1978, s. 13: I førstnevnte og sistnevnte kilde er Nigrinus oversettelse oppgitt utgitt i 1576, mens det i kilden fra 1986 hevdes at utgivelsen fant sted i 1574. Jeg stoler her på majoriteten av kildene, og antar at 1574 er en skrivefeil.

<sup>37</sup> Kramer, 1978, s. 13; Kramer, 1986A, s. 11; Kramer, 1986B, s. 13.

<sup>38</sup> Kramer, 1971A, s. 14; Kramer, 1978, s. 13.

<sup>39</sup> Kramer, 1986B, s. 13.

<sup>40</sup> Sitat: Kramer, 1971A, s. 14.

<sup>41</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 136–150.

perioden rett, hva angår prosessene innenfor de ulike konfesjonene, og likhetene og forskjellene mellom disse. Jeg vil i det følgende drøfte dette.

### 2.3.2 Konfesjonalisering og andre begreper

Lenge var den senreformatoriske perioden, som for eksempel kan bestemmes til 1546–1580<sup>42</sup>, en lite utforsket periode. Dette gjelder både katolsk og protestantisk forskning.<sup>43</sup> Denne tilstanden preget begrepsbruken, som i mange tilfeller syntes å være lite nyansert.<sup>44</sup> Situasjonen er nå endret. De siste tiårene har forskningen behandlet tema som hvordan man skal forstå de store linjene i perioden og på hvilken *måte* konfesjonaliseringsprosessen finner sted, i den grad den kan sies å ha gjort seg gjeldende overalt.<sup>45</sup>

Et tidlig bidrag til forskningen kom i 1946 da Hubert Jedin hevdet det ville være mer presist å ikke utelukkende kalle den katolske kirkes prosesser i den tidligmoderne perioden for *motreformasjon*, slik som protestantisk historieforskning hadde gjort i århundrer. Han mente nemlig dette bare var ett av de to sentrale fenomenene som preget perioden, da også *katolsk reform* på kirkes egne premisser var et sentralt anliggende innen konfesjonen. Slik kunne begrepsbruken bedre speile ulikhetene som gjorde seg gjeldende innenfor den katolske kirke.<sup>46</sup> Selv denne nyanseringen anser O'Malley som for enkel, da han hevder den ikke i tilstrekkelig grad tar hensyn «*to the rich reality.*»<sup>47</sup>

I 1958 foreslo Ernst Walter Zeeden å bruke begrepet *Konfessionsbildung*<sup>48</sup> om perioden da bekjennelsesdannelsen fant sted. Han ville med dette rette søkelyset mot prosessene som skjedde i årene 1550-1600, og avdekke hvordan bekjennelsene, de kirkelige og de statlige forholdene utviklet seg. Et nytt vendepunkt for forskningen kom da Wolfgang Reinhardt og Heinz Schilling, som var henholdsvis katolikk og protestant, på 1970- og 1980-tallet brakte inn nye perspektiver fra allmenn sosialhistorie. De presenterte termen *konfesjonalisering*. Denne prosessen var meget interessant for forskningen, da den blant annet la grunnlaget for de moderne statene.<sup>49</sup> De to forskerne anla et komparativt perspektiv, og ville identifisere «*functional similarities*»<sup>50</sup> mellom de forskjellige konfesjonene. For eksempel mente de at sosialdisiplinering var noe som syntes å prege i det minste mange av konfesjonaliseringsprosessene, og således var et

---

<sup>42</sup> Kolb i Kolb, 2008, s. 10–11. Det er ikke uproblematisk å kalle perioden senreformatorisk, men jeg gjør det her, særlig fordi det er en grei term for lutherdommen i denne perioden.

<sup>43</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 136; Bireley i Whitford, 2008, s. 57–59; Kolb i Kolb, 2008, s. 1–2; Hoaas, 2013, s. 9. O'Malley, 2000, s. 48: Da Jedin skrev sitt verk om Trientkonsilet hadde det ikke utkommet noe av tilsvarende størrelse siden 1600-tallet.

<sup>44</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 136–137; O'Malley, 2000, s. 1–15.

<sup>45</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 137.

<sup>46</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 136–137; Bireley i Whitford, 2008, s. 57–58; O'Malley, 2000, s. 20–21.

<sup>47</sup> Sitat: Bireley i Whitford, 2008, s. 58.

<sup>48</sup> Det tyske begrepet *Konfessionsbildung* er flertydig og kan både innebære oppbygning av bekjennelsen eller av en kirkelig konfesjon, kirkesamfunn eller kirkefamilie. Slik jeg forstår det hos Lotz-Heumann, 1999, s. 137, ønsker Zeeden å inkludere begge betydningsnyansene i sin forståelse av begrepet.

<sup>49</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 136–138; Kolb i Kolb, 2008, s. 2.

<sup>50</sup> Sitat: Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 138; O'Malley, 2013, s. 270: Sentralisering av både kirkelige og sekulære institusjoner var et sentralt element i konfesjonaliseringen. Det kan gi mening å forstå dette som en av mulighetsbetingelsene for prosessen, men også en av fruktene.

interkonfesjonelt fenomen. Med dette kom de dogmatiske forskjellene i bakgrunnen. Et sentralt element i tenkningen til de to forskerne var at hele samfunn ble konfesjonalisert, og slik gjennomgikk liknende prosesser.<sup>51</sup>

Hvordan skjedde så konfesjonaliseringen? Reinhard hevdet å ha «*identified seven methods or mechanisms of confessionalization used by church and state to establish confessional homogeneity and to implement the cuius regio, eius religio principle.*»<sup>52</sup> Disse syv er kravet om edsavleggelse for å kunne anta viktige posisjoner i samfunnet, tilslutning til bekjennelser som fastsatte hva den rene lære innebar, og ikke minst allmenn opplæring i denne, rituelte og sosialt konformitetspress, språklig tilstramming blant annet gjennom navnebestemmelser, sensur og propaganda.<sup>53</sup>

De to forskerne har møtt kritikk på mange områder. Jeg kan ikke drøfte all denne, men vil trekke frem sentrale ankepunkt. Hva angår periodisering av konfesjonaliseringen har vidt ulike oppfatninger blitt presentert. Blant andre har Reinhard hevdet det kan gi mening å forstå perioden fra 1530 til utkastelsen av lutheranerne fra Salzburg i 1730–1731 som epoken konfesjonaliseringen finner sted i.<sup>54</sup> Andre mener den begynner først senere, og har en kortere varighet, og foreslår 1550–1675 som tidsrammene for «*the age of confessionalization*».<sup>55</sup>

Mange forskere har også problematisert tesen om at hele samfunnet ble konfesjonalisert, og hevder at visse samfunnsområder forble upåvirket av konfesjonaliseringen. Videre har det blitt innvendt mot Reinhard og Schilling at noen av de kausale sammenhengene de hevder å ha påvist ikke nødvendigvis trenger å være knyttet til konfesjonaliseringen, men heller kan være sekundære og tilfeldige virkninger. På samme måte vil mange være forsiktige med å hevde konfesjonaliseringen som modernitetens arnested, da årsakssammenhengene vanskelig kan gjøres gjeldende på generelt grunnlag.<sup>56</sup>

Blant andre Thomas Kaufmann har hevdet at konfesjonaliseringstesen verken tar nok hensyn til særkonfesjonelle markører, eller gir rom for den faktiske pluralitet som han hevder å ha påvist innen 1600-tallets lutherdom. I forlengelsen av dette har han selv foreslått begrepet *Konfessionskulturen*, der de unike trekkene i de enkelte konfesjonaliseringsprosessene får tre frem i hver sin kontekst.<sup>57</sup> Han ønsker med dette å vektlegge en «*inner-confessional plurality*».<sup>58</sup> Videre har Schilling og Reinhard blitt kritisert for å ikke i tilstrekkelig grad ta høyde for konfesjonaliseringen som prosess nedenfra. I tråd med vektleggingen av pluralismen og mikrohistorien har det blitt påpekt at forskjellene i konfesjonaliseringsprosessene særlig var store mellom områdene som hadde en sterk konfesjonell stat, som i Tyskland, og de bysamfunnene og

---

<sup>51</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 137–139; Oftestad, 2001, s. 147–148.

<sup>52</sup> Sitat: Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 140.

<sup>53</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 140–141. Oftestad, 2001, s. 156–158: Også Oftestad nevner mange av de samme sakene i forbindelse med konfesjonaliseringens virkninger. Han føyer også til elementer som nyordning av diakonien og ekteskapsretten, hvilket John Witte Jr. behandler grundig (Witte, 2002, s. 198–256).

<sup>54</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 142.

<sup>55</sup> Sitat: Kolb i Kolb, 2008, s. 2.

<sup>56</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 141–144, 147.

<sup>57</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 143–145; Kolb i Kolb, 2008, s. 5.

<sup>58</sup> Sitat: Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 145.

multikonfesjonelle statene (særlig Nederland) som ikke gjennomlevde en slik konfesjonalisering fra øvrighetens side. Likevel kunne konfesjonaliseringen skje, og fant faktisk sted, enten ved påtrykk nedenfra, ved mektige ikke-statlige grupperinger eller gjennom andre mekanismer.<sup>59</sup> Det kan dessuten være grunn til å spørre om internaliseringen av det konfesjonelle tankegodset i folket har vært så vellykket som enkelte ønsker å tro, da en viss pluralisme synes å bestå også etter man tenker at konfesjonaliseringsprosessen har gjort seg gjeldende.<sup>60</sup>

I lys av den seneste forskningen kan Reinhard og Schillings teorier som makrohistorisk prosjekt synes å ha mislyktes. Nyansene har blitt så mange og pluralismen så stor at det ikke lenger er lett å si noe generelt om prosessen som kalles konfesjonalisering. Likevel: På tross av at den tidlige konfesjonaliseringstesen *ikke* var en uproblematisk skjematisk av det som skjedde og de prosessene som fant sted, gir den likevel fruktbare bidrag til å tolke makrohistorien. Selv om konfesjonaliseringsbegrepet må forstås mer fleksibelt enn det som var tilfelle i begynnelsen, trenger ikke dette å bety at teorien ikke fortsatt er nyttig. Særlig gjelder dette hvis den ikke gjør anspråk på å fremsette én enhetlig konfesjonaliseringsteori for de ulike kirkefamiliene og områdene, men tvert imot tar høyde for den pluralisme som i høy grad syntes å prege prosessene.<sup>61</sup>

### 2.3.3 Chemnitz og konfesjonaliseringen

Konfesjonaliseringstesen kaster lys over Martin Chemnitz' samtid, og gir oss hjelp til å forstå de forholdene han levde i og selv preget, særlig når det gjelder samfunnet. Da dette uvegerlig preger også det teologiske universet, avdekker det den samfunnsmessige og kirkelige innrammingen lovforståelsen til Chemnitz har.<sup>62</sup>

Hva angår den tyske lutherdommen i særdeleshet, men for så vidt også andre kirkelige retninger, foregikk det en teologisk tilstramning, som gikk ved siden av, eller var en spesifikk seksjon av konfesjonaliseringsprosessen slik den er beskrevet ovenfor. For mens konfesjonaliseringsbegrepet hos Reinhard og Schilling som et stykke sosial- og samfunnshistorie er omdiskutert, er det liten tvil om at det innenfor de store kirkelige retningene skjedde en læremessig presisering og rendyrking av hovedanliggende.<sup>63</sup>

På samme måte som konfesjonaliseringen tenkes å være en prosess, er det også hensiktsmessig å forstå utviklingen av de ulike *doctrinae*<sup>64</sup> som gradvis. For eksempel tok Luthers bevegelse fra en type reformkatolsk ståsted til den senere protestantiske posisjonen lang tid, og endringene fant sted over flere år.<sup>65</sup> Selv om mye i den lutherske læren var definert da Chemnitz for alvor kom inn på den teologiske løpebanen, vitner historien om at det fortsatt var store utfordringer å gripe fatt i. Dette ser vi blant annet i FC, der forfatterne søker å rydde i konfliktene som har oppstått i den lutherske leiren.<sup>66</sup>

---

<sup>59</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 146–149.

<sup>60</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 143–146.

<sup>61</sup> Lotz-Heumann i Whitford, 2008, s. 148–151.

<sup>62</sup> Oftestad, 2001, s. 147.

<sup>63</sup> Oftestad, 2001, s. 147–158; Hamm, 1999, s. 351–354.

<sup>64</sup> Jeg drøfter begrepet senere i oppgaven.

<sup>65</sup> Lotz-Heumann, 2008, s. 150; Oftestad, 2001, s. 24–45, 62–66.

<sup>66</sup> Se for eksempel artiklene III, IV, V og VI.

Gir det mening å kalle Chemnitz en konfesjonalist, når jeg med dette mener om han var en foregangsmann i den teologiske presiseringen som fant sted i hans levetid? For å kunne besvare spørsmålet vil jeg drøfte faktorer som knyttes til en slik tilstramning av læren. Dette fikk selvsagt også samfunnsmessige konsekvenser, men hovedvekten og utgangspunktet vil her være hans lære. For det første bidro han ved sin deltakelse i den osiandriske strid til avgrensningen mot annerledestenkende lutheranere i spørsmålet om den inherente rettferdigheten, og dermed rettferdigjørelsen.<sup>67</sup> For det andre var hans gjendrivelse av Trientkonsilet i Examen sentral i avvisningen av katolsk lære og således gresedragningen mellom konfesjonene.<sup>68</sup> For det tredje sørget han for internalisering av den evangeliske læren i områdene han hadde ansvar for som superintendent, etter først å ha vært dennes medhjelper. Rent praktisk innebar dette visitasjoner, der pastorer og de kirkelige forhold ellers ble undersøkt. Han sørget videre for produksjon av kirkeordninger (dette gjorde han også for andre territorier), trykking av katekismer for den jevne mann og ellers skolegang som ikke minst skulle gi innføring i den rette tro.<sup>69</sup>

For det fjerde bidro han lokalt til dannelsen av lutherske *corpora doctrinae*, som var en sammenstilling av de bekjennelsesskriftene som var normative innenfor en stat eller by.<sup>70</sup> Dette gjorde ham selvsagt godt skikket til arbeidet med FC, hvilket kan betegnes som et internasjonalt corpus doctrinae. I lys av disse forholdene gir det i aller høyeste grad mening å kalle Martin Chemnitz for konfesjonalist. Han ble uten tvil formet av konfesjonaliseringsprosessen, men ikke bare det, for han ga også selv viktige impulser til den lutherske konfesjonens tenkning og praksis. Han bidro til både indreluthersk avklaring og interkonfesjonell avgrensning.<sup>71</sup>

## 2.4 Martin Chemnitz' liv og virke

Martin Chemnitz ble født 9. november 1522 i Treuenbrietzen. Han gjennomlevde hele den perioden som gjerne har blitt regnet som den lutherske reformasjonen, og var en sentral aktør i denne. Da han strevde med å skaffe midler til en formell utdanning, var han også i høy grad autodidakt. Yrkesmessig rakk han utenom den geistlige og teologiske karrieren å være lærer for barn, astrolog og bibliotekar.<sup>72</sup>

Han kom for alvor inn på den teologiske arenaen da han var med i polemikken mot Osiander. Derfra gikk veien til Wittenbergs teologiske fakultet, der han ble godt kjent med Melanchtons teologi. Han prøvde seg så som ansatt med ansvar for å prøve ferdige kandidater, før han fikk en kort karriere med undervisning over Melanchtons Loci.<sup>73</sup> Deretter overbeviste Joachim Mörlin, en av de som hadde kjempet sammen med Chemnitz i den osiandriske strid, Chemnitz om å bli assistent for superintendenten i Braunschweig.<sup>74</sup> Etter tretten år i denne stillingen, ble han i 1567 kalt til

---

<sup>67</sup> Preus, 1994, s. 93–95.

<sup>68</sup> Preus, 1994, s. 123–126.

<sup>69</sup> Preus, 1994, s. 143–148, 150–154.

<sup>70</sup> Preus, 1994, s. 126–129, 154–158; Oftestad, 2001, s. 153–156: Tidlig i reformasjonen var det eneste dokumentet prestene og statslederne måtte slutte seg til CA. Det er et typisk tegn på tilstramningen når det innføres en rekke skrifter som *alle* innbyggerne måtte slutte seg til.

<sup>71</sup> Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 309–310.

<sup>72</sup> Mahlmann i Persch, 1999, s. 127–128; Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 309; Preus, 1994, s. 89–93.

<sup>73</sup> Preus, 1994, s. 96–98.

<sup>74</sup> Preus, 1994, s. 99–100, 108.

superintendentgjerningen.<sup>75</sup> Før han begynte i denne stillingen tok han den teologiske doktorgraden i Rostock, om Kristus og hans fortjeneste.<sup>76</sup>

I 1555 ble Chemnitz gift, da superintendent Mörlin mente han trengte en kone. Hun het Anna, og sammen fikk de 10 barn. Chemnitz var hele livet dedikert til pastorgjerningen, både for den vanlige menighet og som *pastor pastorum*. Han forkynte på ordinære gudstjenester og underviste ut ifra Melanchtons *Loci*.<sup>77</sup> Gjennom livet opparbeidet han seg videre en fremragende kjennskap til patristikken.<sup>78</sup>

Martin Chemnitz var dessuten en ganske produktiv forfatter, hvis vi ser det i lys av den tjenesten han hele tiden sto i samtidig som han skrev. Chemnitz regnes for å være en av de viktigste forfatterne bak *Solida Declaratio*, som i høy grad reflekterer hans teologiske posisjon. Dette gjelder også læren om loven, med dens mange implikasjoner for rettferdiggjørelsesforståelsen. Konkordieformelens forfattere regner seg for å være utleggere av den lutherske *grunnbekjennelse*, nemlig CA.<sup>79</sup> Slik kan FC betraktes som en bro over mot ortodoksien, da den legger til rette for den systematiske tilstramningen som da fortsetter. Dette gjelder også Chemnitz selv, som dogmatisk kan anses å være et bindeledd mellom den tidligere reformasjonen og ortodoksien.<sup>80</sup> Martin Chemnitz døde 8. april 1586.<sup>81</sup>

## 2.5 Avhandlingens oppbygning

Jeg vil gi masteravhandlingen følgende oppbygning: I innledningen vil jeg drøfte avgrensning, kilder, forskningssituasjon og andre preliminære momenter som er nødvendige for å kunne drøfte Chemnitz' lovforståelse. Deretter behandler jeg historisk, teologisk og ideologisk kontekst for hovedsaken.

Hoveddelen av plassen vil bli benyttet til å drøfte lovforståelsen i *De bonis operibus*. Jeg vil søke å beholde den tematiske rekkefølgen Chemnitz har lagt opp, og derfor behandle de ulike dogmatiske tankekompleksene i den rekkefølge som fremkommer av *De bonis operibus*, da dette bidrar til å gi skriftet den forrang i masteravhandlingen jeg ønsker at det skal ha. Innenfor de fire delkapitlene vil jeg derimot søke å strukturere teksten tematisk, da jeg synes det gir best oversikt. Da Chemnitz stort sett også innenfor de ulike delkapitlene behandler temaene konsekutivt, vil jeg med få brudd kunne følge den indre oppbygningen i delkapitlene. Avslutningsvis vil jeg oppsummere.

---

<sup>75</sup> Preus, 1994, s. 14; Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 309.

<sup>76</sup> Mahlmann i Wolter og Schröter, 1981, s. 716; Preus, 1994, s. 96.

<sup>77</sup> Preus, 1994, s. 15, 146–147.

<sup>78</sup> Mahlmann i Wolter og Schröter, 1981, s. 715.

<sup>79</sup> Hägglund, 2003A, s. 256; Preus, 1994, s. 68–70; Arand et al., 2012, s. 226; Mahlmann i Wolter og Schröter, 1981, s. 718.

<sup>80</sup> Hägglund, 2003A, s. 248, 274.

<sup>81</sup> Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 310.

## 3. Kontekst

### 3.1 Politisk og kirkelig kontekst

#### 3.1.1 Generelt

Jeg vil her behandle den historiske konteksten den lutherske<sup>82</sup> lovforståelsen ble til i, og drøfte sentrale konflikter og hendelser i fremveksten av læren om loven. Dette fordi disse momentene er avgjørende for å kunne forstå hva *lex* er og betyr for Chemnitz.

Fra Martin Luthers inntreden på den internasjonale arenaen i slutten av 1510-årene, var lutherdommens fremvekst uløselig knyttet til en rekke maktutøvende størrelser. Blant disse var de mange *tyske fyrstene*, som styrte over større eller mindre områder. Mens enkelte var både verdslig og kirkelig øvrighet, hadde andre en hovedsakelig sekulær autoritet. Også tyske bystater knyttet seg etter hvert til den lutherske reformasjonen, gjerne ved vedtak i byråd, presset av folket eller byborgerskapet. Den folkelige påvirkningen var blitt større enn tidligere.<sup>83</sup> Om dette sier Grane: «*Hermed fortsatte tendenser, som allerede hadde gjort sig gjældende i senmiddelalderen.*»<sup>84</sup> Fyrstenes motivasjon for reformasjonen var både verdslig og religiøst betinget. Mange ønsket å fri Kirken i Tyskland fra pavelig innblanding. Dessuten ville fyrstene hevde sin rett overfor keiseren – også i religiøse spørsmål.<sup>85</sup>

En annen aktør som spilte en avgjørende rolle, var *den tysk-romerske keiseren*. Da Luther kom på banen hadde han allerede en rekke andre utfordringer å forholde seg til. Keiseren var presset av tyrkerne og hadde problemer i forhold til de fyrstene han styrte over. I tillegg kom de til dels store utfordringene i samarbeidet med paven.<sup>86</sup> Dette sistnevnte forholdet preget også tiden før og under Trientkonsilet, og ble et av dets kompliserende elementer.<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> Immenkötter i Hillerbrand, 1996, s. 91–93; Oftestad, 2001, s. 22, 78, 144–147; <https://snl.no/lutheraner>, hentet 30.3.16; <http://www.newadvent.org/cathen/09458a.htm>, hentet 30.3.16; Chemnitz, 1971, s. 651: Termen *lutheraner* ble så vidt vi vet brukt første gang under Leipzig-disputasjonen i 1519, som *økenavn* på Luthers fraksjon. Senere ble anvendelsen universell, og også lutheranere tok det i bruk, selv om Luther selv ikke hadde noe til overs for at de kristne ble kalt med hans navn. *Evangelisk* var en term som tilhengerne av Luther anvendte på seg selv, da de hevdet å forkynne det rene evangelium. Sammen med ordet protestant kom evangelisk etter hvert til å også innbefatte reformerte av kalvinsk type. Begrepet *protestant* oppsto i 1529, på den andre riksdagen i Speyer, da de evangeliske fyrstene protesterte mot vedtak som stred mot deres overbevisning. Av mer formelle tilnavn ble det senere tale om *de som hadde sluttet seg til den augsburgske konfesjon*, hvilket etter 1555 ga riksrettslig legitimitet og beskyttelse. I *De bonis operibus* anvendes disse termene nesten ikke. Bare et sted i *De bonis operibus* anvender Chemnitz termen *lutheraner*. Han taler heller om *oss* eller *vi*. Med dette i bakhodet vil jeg anvende litt ulike begrep i omtalen av Chemnitz og den grupperingen han forstod seg som en del av.

<sup>83</sup> Oftestad, 2001, s. 21–22, 45–47, 51–58.

<sup>84</sup> Sitat: Grane, 1981, s. 9.

<sup>85</sup> Oftestad, 2001, s. 38, 41, 76.

<sup>86</sup> Immenkötter i Hillerbrand, 1996, s. 91–93; Oftestad, 2001, s. 41–47.

<sup>87</sup> O'Malley, 2013, s. 51–60.

*Det pavelige embetet* var ved inngangen til 1500-tallet svekket. Konsiliarismen, som la vekt på konsilenes betydning for Kirken, hadde i senmiddelalderen vært sterk en sterk bevegelse. En meget viktig årsak til dette, lå i den splittelsen som pavedømmet hadde vært utsatt for i tiden mellom 1378–1417, da flere paver sloss om pavetittelen. Da embetets hensikt for eksempel i bullen Unam Sanctan fra 1302 blant annet hadde blitt beskrevet som *enhetsskapende*, bidro omstendighetene til troverdighetsproblemer.<sup>88</sup> Disse problemene lå fremdeles i luften på Trientkonsilet. Der barket papalister og konsiliarister sammen, om enn på andre vilkår enn tidligere. Paven fortsatte å være en viktig aktør i tiden under og etter konsilet, både på det politiske og det religiøse området.<sup>89</sup>

Samspillet mellom religiøse og politiske størrelser kom da også til å prege reformasjonen i stor grad, slik Oftestad beskriver det:

*«Kirkelige og teologiske prosesser var integrert i eller ble virkninger av politiske, mens de politiske på sin side ble styrt av teologisk-kirkelige ideal og sannheter. Teologiske prosesser hadde en politisk kontekst, men til politikken hørte ikke minst på denne tiden også de teologisk-kirkelige horisonter som tidens aktører tenkte og handlet ut fra, og som den alminnelige mentalitet i folket ble bestemt av.»<sup>90</sup>*

Utviklingen av verdslige og åndelige tendenser fra senmiddelalderen ble formative aspekter ved det sekstende århundret. Luthers teologiske *oppgivelse* gjorde sin seiersgang over Nord-Europa, og brakte nye religiøse sentimenter på banen. Uten at jeg synes vi skal la Luthers tenkning gå opp i noen reduserende årsaksforklaring, er det definitivt slik at de kulturelle og politiske forholdene var viktige rammer for den nytenkningen han presenterte. På samme måte var Luthers horisont farget av den senmiddelalderske teologien, uten at dette betød at han ikke også fremførte nye tanker i forhold til denne.<sup>91</sup> For selv om den luthersk-reformatoriske konsepsjon, slik den etter hvert fremsto i alle sine fasetter, på visse områder representerte en fortsettelse av middelalderske strømninger, gir det derimot på andre felt mening å forstå reformasjonen som et brudd. Dette gjelder også lovforståelsen.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> Jedin, 1957, s. 5–30; Oftestad, 2001, s. 104–106; Gritsch, 2010, s. 2. O'Malley drøfter i *Trent and all that*, s. 46ff Hubert Jedin's akademiske og kirkelige posisjon. Selv Jedin, hvis Trienthistorie regnes for å være et standardverk, har møtt kritikk for å ikke være særlig nyansert i omtalen av en rekke forhold. For eksempel omtaler han fornyelsen som kom med konsilet i Trient som et mirakel og «*a supernatural mystery*» (s. 59). Dette får mange historikere til å steile. Videre hevder O'Malley at Jedin ikke i stor nok grad tar innover seg den faktiske nepotismen som gjør seg gjeldende også etter at konsilets dekretet formelt var satt i verk. Dette er et av flere trekk som Jedin, i den grad han presenterer det, lar fremstå i en noe forskjønnert drakt.

<sup>89</sup> Oftestad, 2001, s. 67–72, 118–119; Jedin, 1957, s. 30.

<sup>90</sup> Sitat: Oftestad, 2001, s. 20.

<sup>91</sup> Hamm, 1999, s. 350–352; Sasse, 1978, s. 20–29: Dette hevder til og med den klart luthersk-konfesjonelle Sasse. Uenigheten med andre forskere går derimot på i hvilken grad reformasjonen er noe *nytt*, som ikke utelukkende kan reduseres til en middelaldersk ettervirkning og effekt. Vel er det hos Sasse popularisert og forenklet (og ladet), men fremstillingen er likevel opplysende, da den presenterer de ulike forståelsene av reformasjonen (og dermed også hvilken tilknytning Luthers person har til denne) kronologisk og informativt, men med skarp brodd mot de han mener ikke forstår den lutherske reformasjonen rett – nemlig i lys av sin *hovedsak*, rettferdiggjørelsen. Hamm, 1999, s. 316, understreker noe av det samme: Nemlig at Luthers teologi, på tross av den sterke tilknytningen den har til middelalderen, ikke kan reduseres til noen middelaldersk ettervirkning.

<sup>92</sup> Hamm, 1999, s. 312–317.



Reformasjonen kunne vanskelig ha overlevd i 1500-tallets samfunnsklime uten en fyrstelig og riksrettslig anerkjennelse. Den religiøse og politiske utviklingen gikk side om side, og var viktige motorer i utviklingen av Tyskland slik det så ut etter at den politisk mest urolige perioden hadde lagt seg ved religionsfreden i Augsburg i 1555.<sup>93</sup> Denne avtalen ble grunnlaget for den politiske situasjonen i Chemnitz' levetid.<sup>94</sup>

Evangeliet om rettferdiggjørelse ved tro alene slo røtter i en tid som var preget av avstandstaken fra det bestående – ikke minst fra de kirkelige strukturene, som for mange vitnet om stort forfall. Likevel ble ikke alle de som følte distanse til det bestående lutheranere. Et stort antall forble i stedet i den katolske kirke, og kjempet for reformer der.<sup>95</sup> Sentrale anliggender for den katolske reformbevegelsen var å øke konsilenes betydning for kirken, bruk av *ad fontes*-prinsippet i tekstkritikken, oppgjør med salg av geistlige embeter, krav om tilstedeværelse i bispedømmer og sokn for den tilsatte person, bedring av prestenes sedelighet, å få en slutt på kirkelig overdådighet og en rekke andre saker. I tillegg gjorde en spiritualitet med vekt på det *indre og mystikken* seg gjeldende.<sup>96</sup> Likevel er det viktig å merke seg at ikke alle de ulike strømmingene i reformbevegelsen var opptatt av hver eneste av de ovennevnte problemstillingene, da retningen var meget sammensatt. En rekke av disse sakene var på tapetet under behandlingen av reformer på Trient-konsilet. Også Luther tok standpunkt i spørsmålene som lenge hadde vært brennbare i reformbevegelsen. Dog hadde disse forholdene hos ham, i alle fall etter hvert, en videre bakgrunn. De ble vurdert i lys av *rettferdiggjørelsen ved tro alene*, og fikk derfor en grunnleggende annerledes innramming.<sup>97</sup>

### 3.1.2 Lutherdommens brudd med kanonlovgivningen og egen nytenkning om loven

Da Luther etter hvert brøt med det pavelige hierarkiet, betød dette ikke bare et brudd med pavens autoritet og enkelte bestemmelser han hadde gitt, men det var også et steg ut av den kirkelige jurisdiksjon som var knyttet til kanonlovgivningen. Likevel var det ikke slik at Luther kastet alle gamle kirkelige lover og tradisjoner over bord, da han gjerne ville holde fast på så mye som mulig, så fremt det var tjenlig på et eller annet vis. Dette ser vi for eksempel av hans tyske messe fra 1525/26. Likevel betød hans brenning av kirkeretten i 1521 en åpenbar atskillelse fra kanonlovgivningen, som til da i hele vestkirken hadde lagt visse rammer for alt kirkelig liv.<sup>98</sup>

De anskuelsene som fra senmiddelalderen av hadde gjort seg gjeldende i den teologiske refleksjonen og samfunnsstenkningen, bar i seg implikasjoner for lovforståelsen. På det verdslige området var oppbyggingen av lokale rettssystem, som ofte til en viss grad knyttet til reformasjonen, i gang allerede på 1400-tallet. Konstruksjonen av sivillovgivningen i de tyske statene avstedkom videre et godt grunnlag for skjelning mellom kirke og stat.<sup>99</sup> I følge John Witte bar lovgivningen som etter hvert vokste frem i

---

<sup>93</sup> Grane, 1981, s. 14; Oftestad, 2001, s. 20.

<sup>94</sup> Preus, 1994, s. 29; Immerkötter i Hillerbrand, 1996, s. 92–93.

<sup>95</sup> Oftestad, 2001, s. 18–25.

<sup>96</sup> Oftestad, 2001, s. 18–37, 52–53.

<sup>97</sup> Gritsch, 2010, s. 4; Oftestad, 2001, s. 24–29.

<sup>98</sup> Grane, 1981, s. 7; Witte, 2002, s. 53–59; Hägglund, 2003A, s. 190; Luther, 1982, s. 9. Luther beholder mange av de gamle liturgiske leddene, men renser vekk det han mener ikke har et rett grunnlag og ikke tjener til troens oppbyggelse.

<sup>99</sup> Witte, 2002, s. 172, 177–184, 295: Likevel ble dette skillet, som Luther var meget opptatt av, i mindre grad opprettholdt av Melancton, og jurister som Eisermann og Oldendorp.

de evangeliske områdene, inkludert sine religiøse komponenter, preg av å være «*a skillfull blend of Catholic and Evangelical theology and canonical and civilian learning.*»<sup>100</sup> Følgelig var den ikke noen ureflektert gjentakelse av middelaldersk lov, men heller en nyapplisering i den reformatoriske situasjonen. Lovene ble preget av en luthersk teologisk tenkning. Slik ble samfunnslovene tilpasset den nye teologiske virkeligheten, og ga et nødvendig rammeverk for sivilrettslig autoritet i en ny situasjon.<sup>101</sup>

Også innenfor kirken var det en reformiver hva angår loven. Konsilet i Konstanz (1415) hadde for eksempel ønsket å reformere både hode og lemmer, det vil si alt fra pave til lekfolk. Dette hadde selvsagt juridiske implikasjoner.<sup>102</sup> Bak dette lå genuint teologiske interesser, som ønske om å fjerne misbruk som hindret det kristne livet. Som tidligere nevnt, gjorde slike modifikasjonsønsker seg gjeldende også under reformasjonen. Lover som i særlig grad var knyttet til det dogmatiske paradigmeskiftet, som gudstjeneste- og dåpsordninger, men også rene lærespørsmål, ble konvertert etter mønster fra De sachsiske visitasjonsartiklene fra 1528. Slik ble både lov og evangelium knesatt i en rekke anordninger og forskrifter. Visitasjonsartiklene hadde, som jeg i fortsettelsen skal redegjøre for, en særlig foranledning.<sup>103</sup>

Det var ettersom den lutherske reformasjonen i 1520-årene skred frem blitt klart at heller ikke etter man mente evangeliet om rettferdiggjørelsen igjen var blitt oppdaget, ville de gode gjerningene spire frem helt uten videre. Luther beskriver situasjonen han møtte under visitasjon på følgende måte:

*«The deplorable, wretched deprivation that I recently encountered while I was a visitor has constrained and compelled me to prepare this catechism, or Christian instruction, in such a brief plain and simple version. Dear God, what misery I beheld! The ordinary person in the villages, knows absolutely nothing about the Christian faith (...) they live like simple cattle or irrational pigs and, despite the fact that the gospel has returned, have mastered the fine art of misusing all their freedom.»*<sup>104</sup>

Lovens *praktiske bruk* kunne derfor ikke bare overlates til fyrstene. Det var behov for å lære troens folk hva de skulle tro, men også *gjøre*. Dette var nødvendig på grunn av de troendes gamle menneske, som måtte tuktes, men også fordi de gjenfødte her i tiden ofte har en utydelig forståelse av hvilke gjerninger Gud ville de skulle gjøre. På bakgrunn av dette ble den lille og den store katekisme skrevet. Luthers lille katekisme ble raskt spredd, og populariserte den lutherske lovforståelsen. Gjennom De ti bud skulle folket få opplæring i hvilke gode gjerninger de skulle gjøre, men også lære synden å kjenne. Hustavlene ga undervisning gjennom ulike formaninger, rettet til hvert av de kall de troende var satt i. Når så evangeliet ble formidlet gjennom trosartiklene og partene om sakramentene, burde alt ligge til rette for at gode gjerninger kunne spire frem blant de troende.<sup>105</sup> Melanchtons reaksjon på forholdene i folket var noe annerledes enn Luthers. I større grad enn Luther forstod han loven som styrende for det kristne livet.<sup>106</sup>

---

<sup>100</sup> Sitat: Witte, 2002, s. 184.

<sup>101</sup> Witte, 2002, s. 182–184.

<sup>102</sup> Witte, 2002, s. 177–178.

<sup>103</sup> Witte, 2002, s. 175, 183–186, 190; Strauss i Hillerbrand, 1996, s. 238–239; zur Mühlen i Hillerbrand, 1996, s. 405–406; Brecht, 1990, s. 159–173.

<sup>104</sup> Sitat: Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 347–348.

<sup>105</sup> Kolb, 2002, s. 277; Haga, 2012, s. 205–206, 209; Mæland (red.), 1985, s. 277–295; Jensen, 2004, s. 61–68; Althaus, 1966, s. 266–273; Schwarz i Hillerbrand, 1996, s. 182–183: Det er viktig å merke seg at

Et annet skrift som ble viktig for forståelsen av de gode gjerningene, og dermed også loven, var Martin Luthers traktat om den kristne frihet fra 1520. Dette skriftet hadde til hensikt å beskrive den evangeliske tro i korte trekk, og gjorde rede for forholdet mellom tro og gjerninger, med brodd mot katolikkene. Luther avklarte i skriftet den evangeliske læren om gjerningene,<sup>107</sup> og presenterte den klingende formuleringen: «*Et kristent menneske er en helt og holdent fri herre over alle ting og ikke underlagt noen. Et kristent menneske er en tvers igjennom pliktskyldig trell under alle ting og underlagt enhver.*»<sup>108</sup> Med dette fremsatte han et spenningsfylt paradoks som kom til å bli viktig i forståelsen av de gode gjerninger, og disses forhold til loven og evangeliet. Som jeg senere kommer tilbake til, er det viktige forbindelseslinjer mellom dette skriftet og Chemnitz' tenkning i *De bonis operibus*. Av andre viktige tekster om loven kan blant annet Melanctons *Loci Communes*, CA og Apologien nevnes.

Da Chemnitz skrev *De bonis operibus*, var det ikke først og fremst ytre juridiske bestemmelser han ønsket å si noe om. Likevel var luthersk sivillovgivning og teologisk lovforståelse nært sammenbundet gjennom en rekke forbindelseslinjer. Den lutherske læren om rettferdiggjørelse ved tro alene, utelukket loven som frelsesvei. Da de enkelte juridiske bestemmelsene i kanonlovgivningen slik mistet sin kraft som guddommelige veier til det evige liv, var det naturlig at kirken ikke så det som nødvendig å fastholde denne jurisdiksjonen. Eller sagt på en annen måte: Når rettferdiggjørelsen utelukkende ble avgjort ved troen på Kristus – det vertikale: *coram Deo*, ble grunnlaget for kirken som lovgivende horisontal (samfunns)anstalt svekket.<sup>109</sup>

Bakgrunnen for tenkningen om skillet mellom livet *coram Deo* og *coram hominibus*, det vertikale og det horisontale, var for Luther læren om de to riker. Mens den usynlige kirke av de sant troende bare ble styrt ved evangeliet, hadde den synlige kirke, med både sanne og falske kristne, behov for både loven og evangeliet. Dette fordi den syndige naturen hos begge ovennevnte typer trengte å høre forkynnelsen av loven, og ikke minst trengte strukturer som satte skranker for syndens virksomhet.<sup>110</sup> Derfor skulle både loven og evangeliet lyde i kirken – til tukt for det gamle mennesket, og til trøst for det nye. Denne dualismen hadde sin årsak i antropologien, da mennesket var *simul iustus et peccator*.<sup>111</sup>

### 3.1.3 CA – økumenisk bekjennelse som grunnlag for utviklingen av konfesjonskulturer

CA ble til i forbindelse med riksdagen i Augsburg. I møte med keiseren, som ikke hadde til hensikt å verne protestantene som var tilknyttet Luther, bestemte de evangeliske fyrstene seg for å utforme en bekjennelse, med håp om at denne kunne danne grunnlag for å gi dem en rettslig anerkjennelse innenfor det tysk-romerske riket. Et slikt

---

tenkningen om lovens opplæring av de troende *ikke* svekket forståelsen av Gud som den handlende i helliggjørelsen. De gode gjerningene var for Luther *frukter*. Jeg drøfter dette mer utførlig senere.

<sup>106</sup> Brecht, 1990, s. 264.

<sup>107</sup> Luther, 1520, s. 216–217, 221.

<sup>108</sup> Sitat: Luther, 1979, s. 203.

<sup>109</sup> Witte, 2002, s. 1–11, 172–174.

<sup>110</sup> Witte, 2002, s. 70–71, 90–93: Witte poengterer hvordan Luther på tross av et svært negativt syn på samfunnet fra et ontologisk perspektiv – sett i forhold til den guddommelige lov, på tross av dette fastholder skapelsens ordninger som gode for menneskene.

<sup>111</sup> Witte, 2002, s. 94–97, 101–105; Hägglund, 2003A, s. 207. Norsk: Samtidig synder og rettferdig.

legalprinsipp ble knesatt først i 1555. Frem mot dette var den lutherske tro i Tyskland truet av utryddelse.<sup>112</sup>

Selv om hensikten med CA ikke var å skape noen splittelse i kristenheten, men tvert imot å skape økumenisk samling på sannhetens grunn, er det likevel retrospektivt lett å se at bekjennelsen fungerte konstituerende for bevegelsen mot ulike konfesjonskulturer. Lutherdommen var ikke på denne tiden enhetlig i streng forstand, men med CA ble det i alle fall til en viss grad definert et rom der de intralutherske kontroversene i årene etterpå kunne finne sted.<sup>113</sup> Dessuten er det interessant å se at mens senmiddelalderen var preget av teologisk pluralisme, blir tiden etter Luthers død formet av en sementering og endog styrking av de teologiske forskjellene. Likevel ble ikke den læremessige pluralismen fjernet. Den fikk bare en annen form: De ulike teologiske systemene fortsatte å leve side om side, om enn hovedsakelig innenfor hver sine stater.<sup>114</sup>

## 3.2 Intralutherske stridigheter

### 3.2.1 Innledende momenter

Det var ikke bare *mellom* konfesjonene polemikken var hard. Også *innenfor* konfesjonene gikk bølgene høyt. Dette gjaldt ikke minst de som hadde sluttet seg til den augsburgske konfesjon. Enkelte ganger lot konfliktene seg løse, i det minste etter en tid – andre ganger førte de til meget langvarige splittelser. En årsak til at konfliktene oppsto, var at de verdslige, og ikke minst kirkelige makstrukturene ikke muliggjorde noen sanksjonering av én dogmatisk posisjon alle steder. Det utviklet seg derfor en viss pluralisme. De ulike standpunktene knyttet seg gjerne til de ulike universitetene, som igjen gjerne hadde sterke bånd til hoffet i statene de lå i.<sup>115</sup>

Konfliktene besto av Luther-tolkning, og utfoldelse av implikasjonene av læren han hadde hevdet. For hvilke konsekvenser hadde Luthers «lovfrie evangelium» for synet på loven? Og hvordan skulle spenningen mellom lov og evangelium tilrettelegges på en måte som var fruktbar både for troen, det kristne livet og folkemoralen? Dette var spørsmålene som red lutherdommen som en mare, særlig i årene etter Luthers død. I de intralutherske stridighetene hadde dessuten CA en meget viktig plass, som Gritsch poengterer: «*The basic issue was the interpretation of the Augsburg Confession of 1530.*»<sup>116</sup> Vi kan undres over hvorfor kontroversene blusser opp igjen og igjen. Flere ganger er det samme sakskompleks som drøftes, selv om perspektivet er annerledes. Det kan gi mening å forstå dette i lys av Luthers såkalte gjenoppdagelse av evangeliet. Den senreformatoriske perioden er i høy grad bestemt av prosessen der det lutherske evangeliet, og særlig dynamikken mellom lov og evangelium, gjennomtenkes og utfoldes.

---

<sup>112</sup> Grane, 1981, s. 13–14; Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 5–6: Den vanskelige situasjonen reflekteres i forordet til FC, der forfatterne forteller om hvordan menneskehetens fiende søkte å spre sin løgn også etter at Martin Luther hadde fått sannheten forklart, for å utelukke det lyset som var tent. Etter 1555 var det for protestantene avgjørende å kunne fremvise tilknytning til CA, da denne bekjennelsen representerte det eneste tillatte protestantiske *rom* i keiserriket. Bekjennelsen hadde derfor en meget viktig riksrettslig posisjon.

<sup>113</sup> Grane, 1981, s. 14.

<sup>114</sup> Oftestad, 2001, s. 11–12.

<sup>115</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 15–28; Appold i Kolb, 2008, s. 79–86.

<sup>116</sup> Sitat: Gritsch, 2010, s. 91.

Man søkte å gjøre helhetlig det teologiske universet Luther skapte, og tette hullene der de eventuelt måtte finnes. Først da Konkordieformelen kom til, ble det en viss «husfred» i den lutherske leiren.<sup>117</sup>

Da Chemnitz skrev *Examen* var mange av spørsmålene innad i lutherdommen fortsatt *formelt* uløste. Noen foregikk det også fortsatt en opphetet debatt over. De intralutherske stridighetene er ikke hovedtema for min oppgave, men jeg vil likevel drøfte sentrale aspekt ved noen av konfliktene, da de former den teologiske virkeligheten og polemikken Chemnitz levde og virket i. Det er ikke slik at lovforståelsen er det springende punktet i alle kontroversene. Likevel er det viktig å drøfte for eksempel den osiandriske strid, da den omhandler tema som er sentrale for lovforståelsen slik den utfoldes i *Examen*, som for eksempel rettferdiggjørelsen og Kristi forsoning og måten dette formidles til menneskene på. Det er umulig å forstå lovens plass og bruk i luthersk tenkning hvis man ikke samtidig også ser på hva dynamikken mellom den og evangeliet består i.<sup>118</sup>

### 3.2.2 De antinomistiske stridighetene

Hvilken plass skal loven ha i de troendes liv? Dette var omdreiningspunktet i de antinomistiske kontroversene. Forspillet til de antinomistiske kontroversene kom i 1527, da Johann Agricola kritiserte Melanchtons visitasjonsartikler fra samme år. Førstnevnte mente artiklene var et tilbaketog til Roma, da Melanchton som middelalderteologene delte opp boten i anger, bekjennelse og satisfaksjon. Melanchton hadde med dette villet vektlegge behovet for at de troende skulle føre et nytt liv.<sup>119</sup> Agricolas dogmatiske særtrekk var at han forstod sorgen over synden som en virkning av evangeliet, ikke av loven. Loven skapte derimot bare stolthet eller desperasjon. Ved Luthers medvirkning møtte partene hverandre, og ble enige om et sett formuleringer – uten at dette satte endelig strek for striden.<sup>120</sup>

*De første antinomistiske kontroversene*, som varte fra 1537–1540, henter opp tråden fra stridighetene på slutten av 1520-tallet. Igjen er temaet lovens og evangeliets karakter, og hvordan man kan forstå forholdet mellom de to størrelsene rett. For Agricola var en rett botspreken å forkynne evangeliet; i stedet for loven ville han forkynne til omvendelse ved å peke på hvordan dåpspakten var overtrådt. Han hevdet at nåden måtte forkynnes først, og deretter Guds vrede. Guds vrede ekvivalerte likevel ikke med loven, som ikke skulle brukes i Guds hus, bare i rettsalen.<sup>121</sup> Med dette ble loven begrenset til sin «*primus usus*».<sup>122</sup>

Agricola hadde grepet evangeliets meget sentrale plass hos Luther, og kjempet for dets prioritet med nebb og klør. Likevel presenterte han en lære om loven og evangeliet som divergerte fra Luther. På bakgrunn av Luthers harde utfall mot loven er det ikke så merkelig at denne problemstillingen kom opp. For Luther var det likevel slik at da den troende alltid kom til å ha et gammelt menneske, trengtes loven for at dettes syndige tilstand skulle bli åpenbart og fordømt. Loven skulle bidra til det gamle menneskets

<sup>117</sup> Dingel i Kolb, s. 18, 23, 26–28; Witte, 2002, s. 101–117; Haga, 2012, s. 209; Preus, 1994, s. 41–42.

<sup>118</sup> Gritsch, 2010, s. 91–97.

<sup>119</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996B, s. 51; Haga, 2012, s. 212–214; Gritsch, 2010, s. 91.

<sup>120</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996B, s. 51–52; Brecht, 1990, s. 265–266.

<sup>121</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996B, s. 51–52; zur Mühlen i Hillerbrand, 1996, s. 407.

<sup>122</sup> Sitat: zur Mühlen i Hillerbrand, 1996, s. 405. Norsk: Første bruk.

dødsprosess, som først ble fullstendig gjort ved den legemlige død.<sup>123</sup> Det nye mennesket trengte bare evangeliet, men da disse to «skikkelsene» her i verden er sammenføyet, måtte både loven og evangeliet lyde sammen, gjennom hele livet. Denne temporale tilstand relativiserte menneskets stilling – det kunne ikke bare kalles rettferdig, men også måtte sies å være en synder.<sup>124</sup> Agricola, derimot, «*seems to be aiming for a hegemony of the psychological state of being a forgiven sinner.*»<sup>125</sup>

For Luther syntes Agricolas posisjon å gjøre evangeliet til en lov. Hvis ikke både loven og evangeliet ble fastholdt som to distinkte størrelser, mente Luther, ville evangeliet få elementer av lov i seg. Heller ikke Melancton var helt på linje med Luther, da han gjorde loven til en forutsetning for evangeliet, i tråd med den *ordo salutis*-tenkning vi finner i middelalderen, men også i pietismen.<sup>126</sup> Joar Haga poengterer at mens Agricola ville ha evangelium, ville Melancton ha lov. De manglet den sterke spenningen mellom loven og evangeliet som var så karakteristisk for Luther, og endte derfor med å utelukke, eller i det minste nedtone det ene aspektet.<sup>127</sup>

*Den andre perioden med antinomistiske stridigheter* var blant annet knyttet til *lovens tredje bruk*. Kampen stod mellom en side som vektla de gode gjerningene som naturlig emanerende fra de troende – og derfor hevdet at disse ikke var regulert av loven (de såkalte antinomistene), og en annen gruppering som fastholdt lovens tredje bruk – loven som veiledning for de troende. I strikt forstand gir det ikke mening å kalle dette antinomisme, da ingen av disse ønsket å avvise at loven hadde sin plass i forkynnelsen. Den sistnevnte grupperingen antok en melanchtonsk posisjon, der loven så å si innrammet det kristne livet, og var nødvendig og nyttig i utøvelsen av de gode gjerninger.<sup>128</sup> FCs VI artikkel ga senere avklaring i spørsmålet.<sup>129</sup>

De antinomistiske stridighetene brakte for dagen ulike syn på loven og evangeliet, særlig med henblikk på hvilke funksjoner disse skulle ha i de troendes liv og gjerninger. Gjennom anvendelsen av den antropologiske modellen «*simul iustus et peccator*» ble dessuten Luthers tenkning om viktigheten av å bruke loven mot det gamle mennesket klargjort.<sup>130</sup> Denne lovens andre bruk er meget sentral i Chemnitz' tenkning, og blir i høy grad vektlagt i *De bonis operibus* og andre tekster om loven. Dessuten fastholder Chemnitz også en lovens tredje bruk, i tråd med FC.

### 3.2.3 De adiaforistiske stridighetene

De adiaforistiske kontroversene brøt ut etter at keiser Karl V seiret over Det schmalkaldiske forbund<sup>131</sup> i 1547. Keiseren hadde satt seg fore å skape religiøs enhet i

---

<sup>123</sup> Hägglund, 2003A, s. 249–250.

<sup>124</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996B, s. 52–53; Kjeldgaard-Pedersen i Hillerbrand, 1996, s. 10; Haga, 2012, s. 210–214, 216–217; Witte, 2002, s. 92.

<sup>125</sup> Sitat: Haga, 2012, s. 217.

<sup>126</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996B, s. 52–53; Kjeldgaard-Pedersen i Hillerbrand, s. 10; Hägglund, 2003A, s. 248–250; Haga, 2012, s. 210–214; zur Mühlen i Hillerbrand, 1996, s. 407.

<sup>127</sup> Haga, 2012, s. 217.

<sup>128</sup> Hägglund, 2003A, s. 253; Wengert i Hillerbrand, 1996B, s. 52–53; zur Mühlen i Hillerbrand, 1996, s. 407.

<sup>129</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 587–591,

<sup>130</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996B, s. 53; Haga, 2012, s. 215–217.

<sup>131</sup> Protestantisk forsvarsforbund dannet i 1531, og som var virksomt til nederlaget i Den schmalkaldiske krig i 1547.

det tysk-romerske riket, og prøvde å gjennomføre dette ved hjelp av teologer fra både katolsk og luthersk side. Det ble formulert et dokument, Augsburginterimet, som skulle gjøres gjeldende i de protestantiske territoriene. Skriftet innebar i det store og hele at protestantene fikk dispensasjon fra sølibatet, slik at gifte prester kunne fortsette i ekteskap og dessuten ha mulighet til å gi nattverd under begge skikkelser, men at de ellers måtte vende tilbake til katolsk ritus og kirkeordning. Som et interim var det bare tenkt å skulle ha en tidsbegrenset gyldighet, til et konsil endelig fikk behandlet det protestantiske problemet.<sup>132</sup>

Melanchton og noen av tilhengerne hans valgte å komme med et motforslag, som etter hvert munnet ut i *Leipzig-interimet*, som skulle verne rettferdiggjørelseslæren og hindre bortvisning av prestene. Likevel skulle de evangeliske gi slipp på enkelte adiaforon, blant annet når det gjaldt en del katolske ritualer.<sup>133</sup>

Gnesiolutheranerne<sup>134</sup>, ledet an av Flacius, kjempet innbitt mot den filippistiske<sup>135</sup> posisjonen, da de hevdet Melanchton gjennom denne inngikk samarbeid med Antikrist selv. Førstnevnte gruppering hevdet videre at forandringen av adiaforon-begrepet var uttillatelig, da enkelte saker som slett ikke var adiaforon fikk denne statusen, som for eksempel konfirmasjonen, sykesalvingen og messen.<sup>136</sup> Like ille var det at man lot seg presse til å innføre seremonier som ikke hadde grunnlag i Skriften, stikk i strid med den kristne frihet. Den viktigste årsaken til at gnesiolutheranerne kjempet mot Leipzig-interimet, var at de mente det gjorde vold mot rettferdiggjørelseslæren. For hvis saker som i utgangspunktet var adiaforon, ble presset på kirken, skulle en gjøre motstand, fordi en stod i en *bekjennelsessituasjon*.<sup>137</sup> Stridighetene la seg etter Passautraktaten kom, da de evangeliskes frihet fra keiserens rekatolisering ble sikret. De teologisk prinsipielle sidene av saken ble avklart i FC.<sup>138</sup>

Chemnitz drøfter i *De bonis operibus* forholdet mellom Guds lov og menneskelige lover ganske utførlig. Argumentasjonen målbærer der mange av de samme anliggender som gnesiolutheranerne hevdet overfor filippistene: Hvis adiaforon ble påtvunget kirken med makt, ville artikkelen om rettferdiggjørelsen lide skade, troens folk bli ført inn i lovtrelldom og den kristne frihet være en saga blott. Chemnitz stiger slik inn i tidligere diskuterte problemstillinger.<sup>139</sup>

### 3.2.4 De majoristiske kontroversene

Frontene under kampene i etterdønningene av Augsburginterimet var harde. Da Georg Major, en wittenbergteolog, til forsvar for Leipziginterimet uttalte at gode gjerninger er nødvendige for å bli frelst, brøt *de majoristiske stridighetene* ut. Gnesiolutheranerne repliserte med kraftige angrep på Major, da de anså en slik formulering for å være

---

<sup>132</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996A, s. 4–5; Brady i Hillerbrand, 1996, s. 12–15.

<sup>133</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996A, s. 4–6; Kolb, 1976, s. 458.

<sup>134</sup> Oftestad, 2001, s. 142: Gnesiolutheranerne var en gruppering særlig knyttet til byen Magdeburg i Sachsen.

<sup>135</sup> Fraksjon knyttet til Melanchton, kalles gjerne hans teologiske etterfølgere.

<sup>136</sup> Wengert i Hillerbrand, 1996A, s. 5–6.

<sup>137</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 515–516; Oftestad, 2001, s. 142–143: «*in statu confessionis*».

<sup>138</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 635–640; Wengert i Hillerbrand, 1996A, s. 5–6; Olson i Hillerbrand, 1996, s. 110; Dingel i Kolb, 2008, s. 18–22, 28–38.

<sup>139</sup> Chemnitz, 1971, s. 626.

synergisme av verste sort. Formuleringen *gode gjerninger er nødvendige for å bli frelst* synes ved første blick å være uttrykk for en type synergisme. Likevel var det ikke fra Majors side ment som dette. Frelsesbegrepet Major i denne situasjonen gjorde seg nytte av, inkluderte nemlig også det kristne livet, «*the total blessedness of the believer, before and after death, including both its cause and its results*»<sup>140</sup>, ikke bare rettferdiggjørelsen. Derfor ble betydningen heller noe slikt som at en kristen ikke kan være uten gode gjerninger, hvilket ikke var kontroversielt.<sup>141</sup> Major målbar slik genuin Luther-tenkning, da en kristen etter reformatorens syn uvegerlig gjør gode gjerninger.<sup>142</sup>

Den bitende kritikken av Major stilnet ikke engang da Major presiserte at han ikke ønsket å hevde synergisme. Da kampene mellom filippistene og gnesiolutheranerne allerede hadde pågått noen år, var samarbeidsforholdene dårlige, og ethvert utsagn som syntes å kunne innebære avvik fra den rene lære, ble slått hardt ned på av gnesiolutheranerne. Major hevdet ikke at de gode gjerningene var frelsens årsak, men fastslo gjerningenes plass i frelsen, forstått som de troendes liv. For gnesiolutheranerne var det problematisk at en slik måte å tale om gjerningene på ble spredt blant lekfolket, da de fryktet tilbakevending til katolsk tro. Derfor ble også den pastorale effekten av Majors utsagn problematisert.<sup>143</sup>

Major ga med sine uttalelser uttrykk for hvordan han forsto Luthers lære om de gode gjerningene, og vektla nødvendigheten av gjerningenes tilstedeværelse i troens liv. Derfor går det an å si at Major i stedet for å hevde synergisme i frelseslæren, ønsket å bevare sammenhengen mellom tro og liv.<sup>144</sup> I artikkelen om de gode gjerninger ga FC en avklaring på spørsmålene den majoristiske strid reiste.<sup>145</sup>

Det var blant lutheranerne på Chemnitz' tid bred enighet om at det var *nødvendig* å gjøre gode gjerninger. Hva betydde så dette? Chemnitz søker, som jeg senere i avhandlingen skal vise, å fastholde gjerningenes nødvendighet, uten å la dette gå utover evangeliet som kraften bak de virkelig gode gjerningene. Dessuten avviser han i skarpe ordelag innblanding av gjerninger i rettferdiggjørelsen. Slik prøver han å tilrettelegge læren om de gode gjerningene på en måte som beskytter deres *evangeliske karakter*, men også fremholder hva loven faktisk krever.

### 3.2.5 De synergistiske stridighetene

De synergistiske kontroversene brøt ut midt på 1550-tallet, mellom Philipp Melanchtons etterfølgere og gnesiolutheranerne.<sup>146</sup> Protestantene i Wittenberg hadde på 1520-tallet tatt utgangspunkt i en deterministisk språkbruk som hadde til hensikt å utelukke menneskets mulighet til å bidra med noe i tilegnelsen av frelsen. På dette punktet stod Melanchton og Luther sammen. Melanchton endret etter hvert måten å tale om menneskeviljens muligheter, og da enkelte elementer av viljeslæren hans ble plukket

---

<sup>140</sup> Sitat: Kolb, 1976, s. 460.

<sup>141</sup> Kolb i Hillerbrand, 1996D, s. 501–502; Kolb, 1976, s. 455.

<sup>142</sup> Haga, 2012, s. 210–211.

<sup>143</sup> Kolb, 1976, s. 461–463, 465–468; Gritsch, 2010, s. 93–94.

<sup>144</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 39–43; Kolb i Hillerbrand, 1996D, s. 501; Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 499.

<sup>145</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 574.

<sup>146</sup> Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 133–134.



opp av Johann Pfeffinger og Viktorin Strigel og hevdet i skriftlig form, ble de kastet ut i en kraftig polemikk med gnesiolutheranerne.<sup>147</sup>

Melanchton hevdet i sine Loci-utgaver fra 1535 og 1543 at det var tre *causa*<sup>148</sup> som lå bak de gode gjerninger: *Guds ord, Den Hellige Ånd og menneskets vilje* – som ikke strittet imot, men tvert imot samtykket.<sup>149</sup> Andre steder omtalte han de samme tre årsakene som bakgrunnen for *omvendelsen*. Likevel må det presiseres at Melanchton med dette i utgangspunktet talte om det nye menneskets liv, selv om uttalelsene i mange tilfeller syntes å være uklare. Slik ønsket han å poengtere «*that grace had freed their wills so that they were indeed responsible for nurturing faith and moral behavior.*»<sup>150</sup> Melanchton ville med dette ansvarliggjøre de troende, og frembringe sant kristent liv. Dessuten hadde han til hensikt å ta på alvor de psykologiske implikasjonene skapelsesteologien hans medførte. Dette førte til privat kritikk fra Nikolaus von Amsdorf, uten at det skapte noen større offentlig debatt.<sup>151</sup>

Pfeffingers tenkning hadde egne aksentueringer som skilte ham fra Melanchton. Et likhetstrekk var at også han søkte inn i menneskene for å finne de faktorer som påvirket og bestemte deres forhold til frelsen. Selv om han fastholdt at det var Kristi verk som var grunnlaget for at mennesket kunne bli frelst, trakk han også veksler på middelaldersk tenkning om frelestilegnelsen. For hvordan kunne det ha seg at noen blir frelst, men ikke andre? Det måtte være noe i dem som tok imot, tenkte Pfeffinger. Det måtte følgelig være slik at de som ble frelst ga et tilsvarende svar. Også når det gjaldt de gode gjerningene var Pfeffinger opptatt av at mennesket var ansvarlig. Dessuten tenkte ikke Pfeffinger som gnesiolutheranerne at det naturlige mennesket var på flukt fra Gud, at det hetet Gud. Nei, det var heller slik å forstå at det naturlige mennesket var på et nullpunkt, der det i møte med Gud kunne gi en respons.<sup>152</sup>

Flacius og Amsdorf opponerte mot en slik tenkning, og fikk Johann Friedrich av hertugdømmet Sachsen til å utgi et skrift, kalt Konfutasjonsboken, som skulle fordømme blant annet den synergistiske vranglæren. Da Viktorin Strigel, en Jena-teolog, nektet å signere denne, ble han satt i husarrest. På samme måte som Pfeffinger, motsatte han seg den gnesiolutherske talemåten om mennesket før *omvendelsen* – at det var som et trestykke eller en leirklump Gud gjør noe med. Antropologien hans tvang ham derfor til å avvise tilslutning til Konfutasjonsboken. Strigel beskrev frelsen

*«by comparing divine and human roles in salvation to a rich man and poor man paying a bill, the rich one paying the most but the poor contributing his tiny Heller, suggesting that the human will does have an independent role in the process.»*<sup>153</sup>

Strigel ville ikke ha noen klar grensedragnings mellom de gjenfødte og de som ikke var det, og forstod forskjellen mellom Guds gjerning og menneskets tilsvarende svar som et spørsmål om kvantitet, ikke vesensulikheter. Likevel synes det som for Melanchton og Pfeffinger å være uklart hvilke elementer i *omvendelsen* som var knyttet til *rettferdiggjørelsen* og

---

<sup>147</sup> Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 133; Arand et al., 2012, s. 201.

<sup>148</sup> Årsaker.

<sup>149</sup> Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 133.

<sup>150</sup> Sitat: Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 133.

<sup>151</sup> Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 133–135; Arand et al., 2012, s. 201.

<sup>152</sup> Arand et al., 2012, s. 202–204; Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 133–134.

<sup>153</sup> Sitat: Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 134.

hvilke som ble forbundet med *helliggjørelsen*. Dette var også en av hovedinnvendingene fra gnesiolutheranerne. Det er kanskje ikke så rart, da det nettopp var sammenhengen mellom Guds gjerning og menneskets tilslutning de ønsket å vektlegge.<sup>154</sup>

Det aristoteliske rammeverket Strigel, i likhet med Melanchton brukte i tolkningen av de bibelske tekstene, ga visse føringer for forståelsen av synden. Strigel forsto synden som en aksidens, en egenskap ved en ting, som kan fjernes uten at tingen blir noe radikalt annerledes. Synden var derfor som hvitløksaft på en magnet – mens den var der svekket den kraften, men den kunne enkelt tørkes vekk. Flacius responderte på dette med å skape en posisjon som gikk lenger enn også gnesiolutheranerne kunne gå med på. Menneskets *substans* er synd, sa Flacius, og ble slik fanget av det aristoteliske begrepsapparatet. Vel hadde Strigel feil, mente gnesiolutheranerne, men dette ble så å si en overkompensasjon. Standpunktet til Flacius ble senere avvist i Konkordieformelen.<sup>155</sup>

Hva har dette å si for Chemnitz' lovforståelse? De synergistiske stridighetene viste med tydelighet to ulike måter å tilnærme seg antropologien, og dermed læren om loven, nåden og viljen: På den ene siden en synsmåte som først og fremst tok utgangspunkt i bibelsk tenkning og språkbruk, og som ikke hadde til hensikt å skape et logisk system – på den andre siden en tankemåte som ville plassere frelestilegnelsen og det kristne livet innenfor psykologiske og filosofiske kategorier. Vel handlet saken ytre sett om viljesforståelsen og arvesyndslæren, men under disse problemstillingene lå avgjørende grunnlagsspørsmål.<sup>156</sup> Chemnitz kom som utpreget bibelteolog til å velge å arbeide i tråd med den førstnevnte metoden, slik vi for eksempel ser det i *De bonis operibus*. Dessuten hadde arvesyndsførståelsen Strigel presenterte, visse likhetstrekk med tenkningen Trientkonsilet senere kom til å forfekte. Chemnitz ga en slik antropologi det glatte lag, da det uomvendte mennesket ikke stiller seg nøytralt til Gud, men tvert imot hater ham. Årsaken til dette var lovforståelsen Chemnitz mente å finne i Skriften, og særlig hos Paulus. En «svak» arvesyndsførståelse ble avvist av samme grunn, da Guds bud åpenbarer synden som både rot og frukt, med hele dens alvor.<sup>157</sup>

### 3.2.6 Kontroversen knyttet til Osiander

Da Andreas Osiander ble professor ved det nyopprettede universitetet i Königsberg i 1548, gikk det ikke lang tid før det ble klart at han hadde en avvikende rettferdiggjørelseslære, sett fra den brede lutherske kirkes perspektiv, representert ved blant annet Melanchton, Chemnitz og Mörlin.<sup>158</sup>

Der Luther i sin rettferdiggjørelseslære hadde lagt vekt på å trekke vekslers på Pauli resonnementer og en tankemåte som knyttet seg til den gammeltestamentlige frelseshistorie og virkelighetsforståelse, var Osiander påvirket av nyplatonisk filosofi og kabbala. Gjennom denne kom han til at rettferdiggjørelsen var at den guddommelige rettferdigheten ved emanasjon tok bolig i mennesket. Som for Trientkonsilet var det tale om en inngytt rettferdighet, selv om grunnlaget for å tenke slik trolig hadde en annen

---

<sup>154</sup> Peterson i Hillerbrand, 1996, s. 133–135; Arand et al., 2012, s. 204–206.

<sup>155</sup> Arand et al., 2012, s. 204–211.

<sup>156</sup> Hägglund, 2003A, s. 250.

<sup>157</sup> Chemnitz, 1981, s. 57–60.

<sup>158</sup> Seebaß i Hillerbrand, 1996, s. 183–184; Arand et al., 2012, s. 217–220.

opprinnelse.<sup>159</sup> Dessuten var denne rettferdigheten, forstått som en utstrømning fra Gud selv, ikke knyttet til *Jesu menneskelighet* og frelsesgjerningene: «*The human nature of Christ and his blood shed on the cross fifteen hundred years earlier did not make a decisive contribution to restoring human righteousness.*»<sup>160</sup> Ikke bare var Jesu soningsverk da rimelig uinteressant, men det medførte også et klart brudd med en forensisk rettferdiggjørelseslære.<sup>161</sup>

Osiander videreførte genuine perspektiver fra Martin Luther idet han holdt sammen rettferdiggjørelsen og fornyelsen. Likevel var det for motdebattantene til Osiander essensielt å fastholde at rettferdigheten kan bli mennesket til del på grunn av Kristi død og oppstandelse, ved Ordet som formidler og skaper av den mottakende tro. Dette relasjonelle perspektivet, forankret i en bibelsk realisme, var noe ganske annet enn den nyplatoniske ontologien Osiander brakte med seg.<sup>162</sup> Som Hägglund poengterer, gav Melanchtons forensiske rettferdiggjørelseslære et «*verksamt skydd* (i møte med Osianders lære), *samtidig som något av rikedomen i Luthers synpunkter gått förlorat.*»<sup>163</sup> Forståelsen av helliggjørelsen som organisk knyttet til rettferdiggjørelsen stod i fare for å bli avsvakket ved ensidig vektlegging av den tilregnede rettferdigheten.<sup>164</sup>

Denne striden var en av de første store kontroversene Chemnitz selv deltok i. Det var her han først entret den lutherske scenen. Hvordan påvirket så stridighetene ham? Utfordringen Osiander representerte bidro i alle fall til at Chemnitz arbeidet grundig med kirkefedrene. Dessuten videreutviklet han det teologiske grunnlaget han hadde fått blant annet fra Melanchton, som innebar en forensisk rettferdiggjørelseslære.<sup>165</sup> Selv om det ikke var lovforståelsen som i og for seg var brennpunktet i den osiandriske strid, hevdet Osiander at mennesket kunne være locus for rettferdiggjørelsen, med de implikasjoner dette hadde for loven. Chemnitz lovforståelse utelukket en slik tenkemåte, som i høy grad sammenfalt med resonnementet i Trientkonsilets dekret. Konsekvensene av å knytte seg til et utenombibelsk filosofisk univers ble også tydelige, da det var åpenbart at slike kilder hadde gitt viktige impulser til Osianders teologiske posisjon.<sup>166</sup>

### 3.3 Martin Chemnitz – teologiske moment

#### 3.3.1 Chemnitz mellom Luther og Melanchton

Hoveddelen av Chemnitz' teologiske arbeidsliv finner sted mellom Luthers død og Konkordieformelens fullføring. Den konfesjonelle posisjonen vi finner i særlig hans Loci er en tilkjempet læreavklaring, med avvísninger både mot høyre og venstre.<sup>167</sup> Med

---

<sup>159</sup> Arand m. fl., 1996, s. 217–222, 225–226; Kolb i Lindberg, 2002, s. 141; Seebaß i Hillerbrand, 1996, s. 184.

<sup>160</sup> Sitat: Arand et al., 2012, s. 219.

<sup>161</sup> Arand et al., 2012, s. 226.

<sup>162</sup> Arand et al., 2012, s. 218–219; Seebaß i Hillerbrand, 1996, s. 184; Kolb i Lindberg, 2002, s. 141.

<sup>163</sup> Sitat: Hägglund, 2003A, s. 230.

<sup>164</sup> Hägglund, 2003A, s. 230, 251–252.

<sup>165</sup> Arand et al., 2012, s. 219, 226; Kolb i Lindberg, 2002, s. 141; Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 496–497.

<sup>166</sup> Arand et al., 2012, s. 217–219, 226; Preus, 1994, s. 93–95; McGrath i Hillerbrand, 1996, s. 364.

<sup>167</sup> Preus, 1994, s. 42.

henblikk på Chemnitz' teologi hevder Preus at «*very little would change*», «*especially after Trent*». <sup>168</sup>

Det verserer i fagdebatten ulike standpunkt om hvilke teologiske strømninger Chemnitz i størst grad er preget av. Preus hevder at Chemnitz henter sin teologiske tenkning fra Luther, og at det først og fremst er innen den metodologiske tilretteleggingen og systematiseringen at den melanchtonske påvirkningen gjør seg gjeldende. <sup>169</sup> Han hevder videre at dette underbygges ved at "*his contemporaries never call him a Melanchtonian, a Philippist, or a former Melanchtonian, as was certainly the case with Selnecker.*" <sup>170</sup>

Kolb hevder at Chemnitz teologiforståelse «*closely matched Mörlin's*» <sup>171</sup> – en gnesiolutheraner. Likevel, han ytret aldri et negativt ord mot Melanchtons person, selv om han på flere områder åpenbart var uenig i Melanchtons mange krumspring. Tross alt var det hans Loci Communes Chemnitz valgte å forelese over for prestene i Braunschweig, hvilket igjen la grunnlaget for utarbeidelsen av hans Loci. <sup>172</sup> Melanchtons teologiske anseelse hos Chemnitz syntes likevel etter hvert å dale. Til slutt var bare den metodiske tilknytningen igjen: «*Seit 1570 wird Melanchton von Ch. nur noch 'propter methodum' anerkannt*». <sup>173</sup>

Denne *mellomposisjonen* er det også Hägglund velger å plassere Chemnitz i. <sup>174</sup> Spenningen mellom Martin Luthers og Melanchtons teologi bør forstås som et grunnleggende problem i Chemnitz' tenkning – som han både bevisst og ubevisst strever med. Selv en Missouri-teolog <sup>175</sup> som Kolb mener det er grunn til å stille spørsmål ved om Chemnitz selv virkelig forstod hvilke konsekvenser foreningen av de to teologenes tenkning hadde: «*Chemnitz accommodated Luther's theology to his Melanchtonian rhetorical-dialectical training, perhaps not always recognizing where method intruded message.*» <sup>176</sup>

### 3.3.2 Doctrina-begrepet hos Chemnitz

*Doctrina*-begrepet inntar en viktig rolle i De bonis operibus, og anvendes en rekke ganger. <sup>177</sup> Jeg vil her drøfte termen kort, da den viser hvordan Chemnitz plasserer seg i forhold til ulike momenter knyttet til læreforståelsen og systematiseringen av denne. Hva er så betydningen av ordet *doctrina*? Theodor Mahlmann nevner tre mulige meningsnyanser som kan knyttes til ordet: «*1. Wissensvermittlung, 2. Wissensgebiet, 3. Wissenssystem.*» <sup>178</sup> For reformatorene Luther og Melanchton er betydningen av *doctrina* knyttet til både den vitenskapelige lære og prekenen. På samme måte finner vi det i CA. <sup>179</sup> Videre blir *doctrina*-begrepet for Melanchton, og senere Chemnitz, knyttet til

---

<sup>168</sup> Sitat: Preus, 1994, s. 42.

<sup>169</sup> Preus, 1994, s. 98.

<sup>170</sup> Sitat: Preus, 1994, s. 99.

<sup>171</sup> Sitat: Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 309.

<sup>172</sup> Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 309.

<sup>173</sup> Sitat: Mahlmann i Persch, 1999, s. 128.

<sup>174</sup> Hägglund, 2003A, s. 248.

<sup>175</sup> <https://snl.no/Missourisynoden>, hentet 17.3.16: Missourisynoden er et strengt luthersk-ortodokst kirkesamfunn.

<sup>176</sup> Sitat: Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 310.

<sup>177</sup> Chemnitz, 1861, s. 200–201, 205.

<sup>178</sup> Sitat: Mahlmann i Büttgen et al., 2009, s. 201; Roggen et al., 2015, s. 268.

<sup>179</sup> Mahlmann i Büttgen et al., 2009, s. 204–205; Hütter, 2000, s. 134–136.

systematiseringen av læren i ulike lærepunkt eller *loci*. Det er tale om en vitenskapelig strukturering av Guds lære, som gjør denne tilgjengelig, nyttig og forståelig, slik at den kan overleveres.<sup>180</sup> Doctrina blir da forstått som *kunnskapsoverlevering*, hvilket innebærer alle de tre betydningsnyansene av ordstammen.<sup>181</sup>

En divergens mellom Melanchton og Chemnitz er at mens Melanchton kunne endre innholdet i sine loci i tråd sin teologiske utvikling, er lærepunktene hos Chemnitz noe mer fiksert, som ikke kan underlegges forandring på samme måte som hos Melanchton.<sup>182</sup> Uansett er det verdt å merke seg at Chemnitz i *De bonis operibus* omtaler hele læren som doctrina, for eksempel ved å bruke termen «*doctrinae Christi*».<sup>183</sup> Andre steder oversetter Kramer doctrina-terminen med «*teaching*».<sup>184</sup> Slik ser vi hvordan termen anvendes på ulike vis. Behandlingen av doctrina-begrepet viser hvordan Chemnitz forstår læren som noe fiksert, som kan overleveres i en gitt, systematisert form. Det er likevel viktig å merke seg at dette ikke utelukker betoningen av Ordet som skapende – gjennom forkynnelsen.<sup>185</sup>

### 3.3.3 *Regula fidei* i Chemnitz' tenkning

Hvordan skal så forholdet mellom skrift og tradisjon tilrettelegges? Bengt Hägglund behandler i en artikkel trosregelen hos Chemnitz, og gir oss med dette et overblikk over hvorledes han forholdt seg til det ovennevnte spørsmålet. Hägglund påviser i artikkelen hvordan Chemnitz tenker at trosregelen ble til allerede på pinsedagen. Videre innholdsbestemmer *Regula fidei* den kirkelige tradisjon:<sup>186</sup> «*Diese paradigmatische Zusammenfassung der apostolischen Predigt bildete zugleich das Fundament der christlichen Tradition, ja wurde sogar in gewissen Zusammenhängen mit der Tradition identifiziert.*»<sup>187</sup> Forholdet mellom Skriften og trosregelen preges av koherens, da den siste forstås som en sammenfatning av den første. Videre hevder Chemnitz at tradisjonsbegrepene de oldkirkelige fedre forholder seg til, befinner seg innenfor denne forståelseshorizonten. De er for ham visselig i overensstemmelse med Skriften.<sup>188</sup>

Chemnitz sier i *Examen* at av de åtte formene for tradisjon han mener å kunne identifisere iblant de oldkirkelige fedre, holder han syv av disse for å være akseptable. Den eneste han klart avgrenser seg fra, er Trientkonsilets tradisjonsoppfatning. Denne innebærer at også tradisjoner som ikke er beskrevet i Skriften, ikke er avledet av denne og heller ikke er tjenlige ritualer som ikke står i motsetning til Skriftens overleverte budskap (dette faller prinsipielt ikke under tradisjonsbegrepet, men vurderes likevel av Hägglund i denne sammenheng), *også* kan fastholdes av kirken. Dette står i kontrast til Chemnitz' eget tankekompleks. For bare en *regula fidei* som er i overensstemmelse med Skriften kan fungere som dømmende instans.<sup>189</sup> Slik får Skriften en tradisjonen

---

<sup>180</sup> Mahlmann i Büttgen et al., 2009, s. 205–218, 222; Oftestad, 2001, s. 150.

<sup>181</sup> Mahlmann i Büttgen et al., 2009, s. 205–218, 222.

<sup>182</sup> Scheible i Hillerbrand, 1996, s. 42–45.

<sup>183</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 205; Chemnitz, 1971, s. 633: Engelsk tekst: «*doctrine of Christ*».

<sup>184</sup> Chemnitz, 1971, s. 619, 621.

<sup>185</sup> Chemnitz, 1981, s. 75–79.

<sup>186</sup> Hägglund, 2003B, s. 55–56.

<sup>187</sup> Sitat: Hägglund, 2003B, s. 55.

<sup>188</sup> Hägglund, 2003B, s. 57–60.

<sup>189</sup> Hägglund, 2003B, s. 57–64; Chemnitz, 1971, s. 223–307.

overordnet rolle.<sup>190</sup> For Chemnitz er det utelukkende en slik regula fidei som kan fungere som «*Kriterium für die Prüfung der Tradition*».<sup>191</sup>

Behandlingen av Regula fidei kaster lys over hvordan Chemnitz forstår forholdet mellom Skriften og tradisjonen. Dette synliggjøres også i *De bonis operibus*. Fedrene anvendes en rekke steder som *skrifttolkere*, og gis plass såfremt de bidrar til å åpne Skriften og forkynne dens *rene lære*. Jeg vil drøfte dette grundigere senere.

### 3.4 Konsilet i Trient

#### 3.4.1 Innledende momenter

Jeg vil her behandle Trientkonsilets historiske plassering og kort drøfte hvordan de forholdt seg til enkelte sakskompleks. Lovforståelsen vil jeg hovedsakelig behandle under kapittel fire.

#### 3.4.2 Opptakten til konsilet

Selv om det er vanskelig å bestemme hvilke begivenheter som var avgjørende i opptakten til konsilet, så er det noen hendelser som i alle fall synes å være viktige steg på veien. Under riksdagen i Nürnberg i 1522–1523, ble det klart uttrykt et ønske om «*a free Christian council in German lands*»<sup>192</sup>. Dette skulle vedta reformer og slik bidra til å løse det lutherske problemet.<sup>193</sup> I 1534 kom et annet viktig vendepunkt, da det ble valgt en ny pave, Paul III. Han sendte ut en sammenkallingsbulle, som la for dagen at han mente Mantua i Nord-Italia ville være et passende sted for det ønskede konsilet. I 1539 ble konsildrømmen inntil videre lagt på is.<sup>194</sup>

I møte med innkallingen til Mantua måtte teologene som var knyttet til CA finne ut av hvordan de skulle forholde seg til et konsil hvor paven var en viktig premissleverandør. Hva skulle man egentlig med et konsil, som attpåtil var underlagt paven, når det allerede var klarlagt hva den rene lære innebar?<sup>195</sup> Tiden frem til konsilet faktisk tok til, var dessuten preget av maktkamp mellom paven, keiseren, den franske kongen og de tyske fyrstene.<sup>196</sup> I 1542 gjorde Paul III et nytt forsøk. Denne gangen var Trient det tiltenkte locus for konsilet. Innkallingen skulle etter en tid vise seg å være vellykket, og konsilet trådte sammen, på tross av svært lite oppmøte.<sup>197</sup> Det tok imidlertid flere år før konsilet kunne begynne, da den franske kong Frans erklærte krig mot keiser Karl bare kort tid etter innkallingen til konsilet.<sup>198</sup>

---

<sup>190</sup> Stewart, 2015, s. 122–124.

<sup>191</sup> Sitat: Hägglund, 2003B, s. 64.

<sup>192</sup> Sitat: O'Malley, 2013, s. 23. Dette ble et mantra for tyske protestanter i årene som skulle komme.

<sup>193</sup> O'Malley, 2013, s. 23–24.

<sup>194</sup> Oftestad, 2001, s. 106–108.

<sup>195</sup> Oftestad, 2001, s. 108–109; 126–127.

<sup>196</sup> O'Malley, 2013, s. 52–57, 64, 67–68.

<sup>197</sup> O'Malley, 2013, s. 75; Oftestad, 2001, s. 118–119; Jedin, 1957, s. 545.

<sup>198</sup> Jedin, 1957, s. 455–456; Oftestad, 2001, s. 118; O'Malley, 2013, s. 70–73.

### 3.4.3 Atten lange år

Trient-konsilet åpnet endelig i desember 1545. Med dette var en lang rekke hindringer overvunnet. Likevel viste det seg snart at mange sekulær-politiske og kirkelige utfordringer ville ri konsilet som en mare de årene det var samlet. Det meget få som møtte opp til første sesjon. Deltakelsen vokste likevel utover i perioden.<sup>199</sup> Fordelingen av delegater var ikke på noen tid under konsilet representativ for den katolske tros utbredelse. Flertallet var italienske prelater.<sup>200</sup> Trientkonsilet varte fra desember 1545 til desember 1563.<sup>201</sup> Det fant sted i tre ulike perioder: 1545–1547 (1547–1549 i Bologna, dette var en fortsettelse av denne første perioden), 1551–1552 og 1562–1563.<sup>202</sup>

### 3.4.4 Konsilets ulike fraksjoner

Sentrale personer og grupperinger under konsilet var blant annet: De tre pavene (Paul III, Julius III og Pius IV), ulike pavelige legater gjennom de tre periodene, Seripando (general for augustinereremittene, som brakte med seg viktige impulser til forståelsen av rettferdigjørelsen), Diego Lainez (general for jesuittene, en meget pavetro fraksjon som ga avgjørende bidrag til konsilet), kardinal Charles de Guise (fanebærer for den franske fraksjonen),<sup>203</sup> dominikanerne (en orden kjent for sine dyktige teologer),<sup>204</sup> fransiskanerne, og Europas verdslige øvrighet gjennom deres representanter og utsendinger.<sup>205</sup> Konsilet var slett ikke noen monolitt, men en fargerik ansamling mennesker med vidt forskjellige teologiske anskuelser.<sup>206</sup>

Disse ovennevnte aktørene utgjorde til sammen det intrikate nettverket av forbindelser og interessenter som kom til å prege konsilet i høy grad. Det var et møysommelig arbeid å nå frem til tilstrekkelig enighet om de ulike vedtakene. Årsaken til at dette likevel var mulig, var den særegne balansen mellom de ulike grupperingene som utviklet seg i de forskjellige periodene. Siden mange av aktørene hadde interesse av at konsilet ble tilendebrakt med visse vedtak, løste mange krevende situasjoner seg etter hvert, da partene forstod at de ikke kunne stå steilt på sitt.<sup>207</sup>

### 3.4.5 Konsilets mål og arbeidsmåte

Allerede i innkallingen til Mantua hadde det ligget visse føringer for hva konsilet skulle arbeide med. Ved Trientkonsilet gjorde særlig to ulike vektlegginger seg gjeldende: Keiseren og andre kongelige ønsket seg reformer av praktisk karakter, med mål om å styrke den katolske folkefromheten.<sup>208</sup> Dessuten hevdet flere at det var misbruk og mangel på reform som hadde ført til reformasjonen. Følgelig måtte dette behandles først.<sup>209</sup> Fra pavens og kuriaens ståsted burde derimot læren få den viktigste plassen i konsilets arbeid. Dette fordi lutherdommen ble forstått som *«old heresies in new*

---

<sup>199</sup> O'Malley, 2013, s. 96, 247; Oftestad, 2001, s. 119.

<sup>200</sup> O'Malley, 2013, s. 6–7.

<sup>201</sup> Preus, 1994, s. 32.

<sup>202</sup> O'Malley, 2013, s. 2.

<sup>203</sup> O'Malley, 2013, s. 5, 75; Oftestad, 2001, s. 119.

<sup>204</sup> O'Malley, 2013, s. 74.

<sup>205</sup> O'Malley, 2013, s. 86–87, 107.

<sup>206</sup> Jedin, 1961, s. 180, 187–191.

<sup>207</sup> O'Malley, 2013, s. 206–247.

<sup>208</sup> O'Malley, 2013, s. 7, 13–16, 129–130.

<sup>209</sup> O'Malley, 2013, s. 81.

*dress*».<sup>210</sup> De hevdet derfor at avvisning av læresetningene ville være nødvendig.<sup>211</sup> På bakgrunn av dette kan vi derfor si at det var «*høyst forskjellige forventninger til konsilet*».<sup>212</sup>

Det ble bestemt at det var best å behandle dogmatiske spørsmål og reformer «*in tandem*».<sup>213</sup> Reformønskene hadde særlig ett praktisk sikte: At både biskoper og prester skulle bo de stedene de var kalt til, og være hyrde for den hjorden som befant seg der. De skulle forkynne og lære opp lekfolket. Med dette adresserte de et stort problem i samtiden, nemlig at innehaveren av et embete mottok betaling, mens en annen utførte pliktene. Rike bispeseter gjorde en slik praksis ytterst fristende.<sup>214</sup> Målet var derfor «*to transform them from collectors of benefices to shepherds of souls*».<sup>215</sup> Konsilet ønsket å styrke den kristne kirke, og dermed det kristne livet. For eksempel i rettfærdiggjøringsdekretet er det lett å få øye på dette anliggendet, da de vektlegger *praxis pietatis*, i likhet med både middelaldersk og luthersk spiritualitet.<sup>216</sup>

Luthers utfordring til pavekirken korresponderte med disse to tankebanene. Konsilets binære tilnærming til spørsmålene skyldtes nok i stor grad Luthers utfordring, men særlig reformlinjen hadde dessuten i lang tid hatt sine talsmenn.<sup>217</sup> Læresaker som var oppe til drøfting var blant annet rettfærdiggjørelsen, sakramentene, tradisjonsbegrepet, embetsforståelsen, de kanoniske bøker og arvesynden.<sup>218</sup> Witte hevder at mange av reformene Luther hadde vært opptatt av, særlig fra 1517 og noen år utover, faktisk kom med Trient-konsilet. De kom likevel for sent til å kunne ha noen mulighet til å hindre bruddet i vestkirken.<sup>219</sup>

Særlig kom den klassiske problemstillingen konsilmakt/paveautoritet til å være en elefant i rommet.<sup>220</sup> I forlengelsen av dette stod også spørsmålet om biskoppelig boplikt.<sup>221</sup> Under sesjonen om rettfærdiggjørelsen kom det til og med til basketak. Bakgrunnen var at en av de to kampanene hadde uttalt seg på en måte som gikk langt i luthersk retning. Ikke bare viser dette oss at noen av mennene tilstede i Trient var temperamentsfulle. En sterk nidkjærhet for læren gjorde seg også gjeldende.<sup>222</sup>

---

<sup>210</sup> Sitat: O'Malley, 2013, s. 13.

<sup>211</sup> O'Malley, 2013, s. 13–15; Jedin, 1961, s. 225; <http://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm>, hentet 4.1.15; Trientkonsilet, 1978, s. v: Dette reflekteres også i en del katolsk litteratur av senere dato, som på nettstedet newadvent.org og i en utgivelse av tekstene fra konsilet. Polemikken formidler klart: Lutheranerne kom ikke med noen legitime utfordringer til kirken, bare med nyoppfunnet vranglære, som så mange før dem.

<sup>212</sup> Sitat: Oftestad, 2001, s. 118.

<sup>213</sup> Sitat: O'Malley, 2013, s. 82.

<sup>214</sup> Jedin, 1961, s. 99–101, 122–124; O'Malley, 2013, s. 16–17, s. 100, 102, 116–117.

<sup>215</sup> Sitat: O'Malley, 2013, s. 16.

<sup>216</sup> Hamm, 1999, s. 326–327. Dette ser vi i rettfærdiggjøringsdekretets i kapitler.

<sup>217</sup> O'Malley, 2013, s. 13–14.

<sup>218</sup> Oftestad, 2001, s. 120–122; O'Malley, 2013, s. 14–15. Hågglund, 2003A, s. 261: De to viktigste sakene for konsilet er i følge Hågglund rettfærdiggjørelsen og *de kanoniske skriftene*.

<sup>219</sup> Witte, 2002, s. 85.

<sup>220</sup> O'Malley, 2013, s. 80.

<sup>221</sup> O'Malley, 2013, s. 179–180; 217–223; Oftestad, 2001, s. 125–126. Det ene synet forfektet biskopene som innsatt av Gud selv, mens den andre tilnæringsmåten forstod det episkopale embetet som skjenket av paven, altså at han videreformidlet makten og verdigheten.

<sup>222</sup> Jedin, 1961, s. 191–192; O'Malley, 2013, s. 109.



### 3.4.6 Vedtakenes form

Takket være mange godt utdannede teologer, og særlig spesialistene i kanonlovgivning,<sup>223</sup> antok konsilets beslutninger skolastisk presisjon.<sup>224</sup> Den formen vi finner i Trientkonsilets vedtak trekker veksler på tradisjoner som i alle fall går tilbake til det første konsilet i Nikea. Dette gjelder både bruken av *capita* (små kapitler) i kombinasjon med *canones* (korte avvisninger av lærepunkt), og bruken av *anathema*<sup>225</sup>. Stilen synes å være mer strømlinjeformet i Trientkonsilets beslutninger enn i Nikeakonsilets vedtak, da den samme strukturen praktiseres mer gjennomført.<sup>226</sup> Likevel er det viktig å merke seg at bruken av *canones* og små kapitler med pastoral veiledning, først ble gjennomført fra rettferdiggjørelsessesjonen av.<sup>227</sup> *Canones* og *capita* har for Trientkonsilet dessuten ulike fortegn, da de førstnevnte avviser vrang lære, mens kapitlene positivt uttrykker den forståelse konsilet selv hevder.<sup>228</sup> Dessuten gir kapitlene grunner for fordømmelsene.<sup>229</sup> Stilidealet for Trientkonsilet er det korte og konsise, selv om teksten i enkelte tilfeller har est noe ut.<sup>230</sup>

### 3.4.7 Konsilets avslutning og betydningen for ettertiden

Ingen av grupperingene samlet på Trient-konsilet fikk alt slik de ønsket seg det. I utgangspunktet var det verken noen enighet om sakene som sorterte under doktriner eller de som omhandlet reform. Likevel klarte flertallet, og ofte en solid majoritet, å bli enige om et sett formuleringer som de kunne stå inne for.<sup>231</sup> Kirken fikk videre en *normative Zentrierung*, som Berndt Hamm kaller det. Dette innebar en tilstramming av tenkningen – at sentripetale krefter formet katolisismen, og slik spisset den mot enkelte sentrale anliggender, som sakramentene, rettferdigjørelsen og styrking av folkets fromhet.<sup>232</sup>

---

<sup>223</sup> Spesialist i kanonlovgivning.

<sup>224</sup> O'Malley, 2013, s. 8.

<sup>225</sup> Jedin, 1961, s. 240. Fordømmelsesformular brukt i alle fall siden Nikea-bekjennelsen.

<sup>226</sup> Schaff og Wace (red.), 1974, s. 48.

<sup>227</sup> Jedin, 1961, s. 240; O'Malley, 2013, s. 111.

<sup>228</sup> Jedin, 1957, s. 309. Det er likevel ikke slik at kapitlene ikke har brodd.

<sup>229</sup> Oftestad, 2001, s. 119. Oftestad kaller kapitlene for dekreter.

<sup>230</sup> O'Malley, 2013, s. 19.

<sup>231</sup> O'Malley, 2013, s. 245–247.

<sup>232</sup> Hamm, 1999, s. 313–319, 353–354: Den *normative sentrering* som fant sted i middelalderen, skjedde da innenfor den samme kirke og med en mer pluralistisk sammenheng.

## 4. De bonis operibus<sup>233</sup>

### 4.1 Innledende moment

På bakgrunn av den relevante historiske og teologiske konteksten jeg har behandlet ovenfor, vil jeg her drøfte Chemnitz' lovforståelse slik den fremkommer i De bonis operibus. Innledningsvis vil jeg gjøre rede for skriftets bakgrunn, hensikt, polemikk og form. Deretter vil jeg bearbeide selve skriftet og analysere tenkningen om loven Chemnitz her gir uttrykk for.

### 4.2 Skriftet Examen og konteksten

#### 4.2.1 Examen Concilii Tridentinis kontekst

Examen ble skrevet i en krevende tid. I etterkant av Luthers død manglet lutheranerne en klar leder. Dessuten hadde det oppstått en rekke konflikter, der det hadde utkrystallisert seg ulike fraksjoner. Disse var både maktpolitisk og teologisk betinget. Fra filippistenes ståsted var det viktigere å verne om et evangelisk kirkeliv, enn å bevare hvert enkelt lærepunkt. Det gnesiolutherske synspunktet derimot, la vekten på kampen for den rene tro. De fryktet for bortfall av den ubesmittede lære.<sup>234</sup> Fra Augsburginterimets tid ble det fra gnesioluthersk side anvendt en meget krass polemikk, som for eksempel at Leipzig-interimet representerte et forsøk på å holde sammen Kristus og Belial. For gnesiolutheranerne var det tale om løgn eller sannhet, å holde fast på frelsens sannheter eller å falle fra.<sup>235</sup>

Trientkonsilet representerte selvsagt en utfordring for protestantene. Hvordan skulle man forholde seg til dette og yte motstand mot katolikkene? Chemnitz bidrag var blant annet publiseringen av skriftet *Theologiae Jesuitarum praecipua capita* i 1562. Dette var en kontroverteologisk tekst som rettet seg mot den jesuittiske teologien. Bakgrunnen var at en evangelisksinnet katolikk hadde skrevet en katekisme som frembrakte jesuittisk respons. Dette ga Chemnitz en mulighet til å skrive mot den jesuittiske teologien. Før mange andre syntes han å forutse den viktige rolle jesuittene kom til å spille som motreformasjonen fanebærere.<sup>236</sup> Chemnitz ville fortelle om

*«this sect, which was described as only recently established by the Roman pontiff for the specific purpose of destroying the churches that embrace the pure teaching of the Gospel».*<sup>237</sup>

Rekkefølgen på emnene i skriftet er i stor grad sammenfallende med Examen, selv om Examen behandler flere emner og totalt sett har et mye større omfang. Mens Examen i

---

<sup>233</sup> Chemnitz, 1861, s. 199.

<sup>234</sup> Oftestad, 2001, s. 149–151, 153–156; Brady i Hillerbrand, 1996, s. 14–15; Dingel i Kolb, 2008, s. 22–30.

<sup>235</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 33.

<sup>236</sup> Chemnitz, 1971, s. 25; Oftestad, 2001, s. 136–137; Mahlmann i Wolter og Schröter, 1981, s. 716. Kolb i Lindberg, 2002, s. 145: Kolb oversetter tekstens navn på følgende måte: «*Analytical Description and Delineation of Jesuit Theology*».

<sup>237</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 25; Chemnitz, 1861, s. 1: Latinsk tekst: «*secta illa, quae nuper admodum in perniciem Ecclesiarum, quae puram Evangelii doctrinam amplectuntur, a Pontifice Romano creata esse scribitur*».

latinsk utgave er på rett over tusen sider, har skriftet mot jesuittene en «*brief form*»<sup>238</sup>, og er bare rundt en tjuendedel så stort.<sup>239</sup> Det gir mening å forstå skriftet mot jesuittene som et forspill til Examen, der Chemnitz fikk arbeidet med en av de katolske retningene som preget Trientkonsilet.<sup>240</sup>

I 1561 hadde Kong Sebastian av Portugal sendt teologen Diego Payva d'Andrada til Trientkonsilet. Han forfattet i 1564<sup>241</sup> et tilsvaret til Chemnitz' skrift mot jesuittene, da han av sentrale personer ved konsilet var blitt bedt om dette.<sup>242</sup> Andrada kalles av Chemnitz for konsilets «*interpreter*».<sup>243</sup> Andradas gjendrivelse gjorde at Chemnitz ga seg i kast med det monumentale Examen, som av mange regnes for å være det fremste protestantiske tilsvaret til Trientkonsilet.<sup>244</sup> *Examen Concilii Tridentini* ble så utgitt mellom 1566 og 1573, og er Chemnitz' største verk.<sup>245</sup> Tidlig i konsilets tid ønsket også Melancton å skrive et tilsvaret, men fikk ikke satt planen i verk grunnet keiserens seier over Sachsen.<sup>246</sup> Også Calvin forfattet en gjendrivelse av Trientkonsilet, som imidlertid ikke er like kjent som Chemnitz' Examen.<sup>247</sup>

Andrada grep igjen til pennen da *Examen* kom ut. Slik ble det som regnes for å være hans fremste verk, *Defensio Tridentinae fidei*, til.<sup>248</sup> Roberto Bellarminos *Disputationes de controversiis christianae fidei* (1586–1593) ble det kanskje viktigste katolske tilsvaret til Examen. Bellarmines skrift ga igjen impulser til for eksempel Johann Gerhards gjendrivelse av den romersk-katolske tenkningen om *katolisitet*. Examen står derfor i en tradisjon som videreutvikles også etter dens ferdigstilling. Det som særpreger denne prosessen, helt fra de tidligste lutherske bekjennelsene, er at den fører til en stadig større presisjon, der det med stor nøyaktighet ble arbeidet med både innhold og begrepsbruk.<sup>249</sup>

#### 4.2.2 CA, Apologien og Examen

Martin Chemnitz forstod Examen som et skrift i forlengelsen av den læremessige tradisjonen som var gitt med CA, men også Apologien til denne. Selv om Chemnitz *ikke* synes å ha hatt mål om at Examen skulle få bekjennelsesstatus i den lutherske kirke, kan skriftet likevel saklig forstås som *hans* bekjennelse i møte med en katolsk front. Han og de andre forfatterne av FC så seg som utleggere av den tro som forelå allerede i CA, men

---

<sup>238</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 25; Chemnitz, 1861, s. 1: Latinsk tekst: «*brevi tabella*».

<sup>239</sup> Chemnitz, 1653: Jeg har ikke talt ord, men antar forholdet kan være det angitte.

<sup>240</sup> O'Malley, 1993, s. 17–18; 321–327.

<sup>241</sup> <http://www.treccani.it/enciclopedia/diogo-de-paiva-de-andrade/>, hentet 31.3.16;

<http://www.britannica.com/biography/Sebastian-king-of-Portugal>, hentet 7.1.16; Kramer, 1971B, s. 21:

Skriftet heter *Ortodoxarum explicationum libri decem in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte & dilicude explicantur*. d'Andrada, 1564:

Skriftet er på rundt 900 sider.

<sup>242</sup> Chemnitz, 1971, s. 25–26, 29–30: Før Andrada skrev til Chemnitz, kom et annet tilsvaret som sistnevnte hevder ikke var særlig vellykket.

<sup>243</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 202, 211; Chemnitz, 1971, s. 625: Engelsk tekst: «*interpreter*».

<sup>244</sup> Kolb i Hillerbrand, 1996C, s. 309; Preus, 1994, s. 19.

<sup>245</sup> Preus, 1970, s. 125; Oftestad, 2001, s. 128; Mahlmann i Wolter og Schröter, 1981, s. 716.

<sup>246</sup> Jedin, 1961, s. 313–314.

<sup>247</sup> Oftestad, 2001, s. 128.

<sup>248</sup> <http://www.newadvent.org/cathen/01469a.htm>, hentet 6.1.16.

<sup>249</sup> Häggglund, 2003A, s. 264; Preus, 1994, s. 43; Dingel (red.), 2014, s. 15.

som de hevdet måtte nyappliseres for å møte de ulike problemene som har oppstått i mellomtiden. En slik selvforståelse preger Examen.<sup>250</sup>

Når det gjelder Apologien og Examen, sto forfatterne i situasjoner med visse likhetstrekk. For mens Melancton gjendrev Konfutasjonen, den katolske bekjennelsen<sup>251</sup> rettet mot de evangeliske etter de hadde fremlagt CA, ga Chemnitz et tilsvar til Trientkonsilet.<sup>252</sup> Heller ikke er det bare rent formale sammenhenger, da Chemnitz går inn i spørsmålene som var reist i polemikken knyttet til Apologien, men også CA. CA og Apologien var dessuten meget sentrale kilder for Chemnitz, i likhet med mange av hans samtidige.<sup>253</sup> CA kalles av Chemnitz for «*symbolum verae et purioris ecclesiae nostro hoc tempore*».<sup>254</sup> I De bonis operibus nevnes videre Apologien ved navn én gang.<sup>255</sup>

Det er likevel også betydelige forskjeller mellom CA og Apologien til denne på den ene side og Examen på den andre. For mens CA gjorde anspråk på å være en økumenisk og katolsk bekjennelse, og bare ville rette opp visse misbruk, var Chemnitz' mål med Examen å gjendrive det han så som et partikulært konsil. Vel ønsket begge parter å forsvare egen katolisitet. Likevel var den økumeniske rammen slik den fremsto på 1530-tallet med dette på grunnleggende vis endret. Da Chemnitz skrev De bonis operibus hadde de som var tilknyttet den augsburgske konfesjon forlatt det felles økumeniske rom vestkirken utgjorde for senmiddelalderens pluralisme, men også den gryende evangeliske kristendommen.<sup>256</sup> På dette punktet har Examen mer til felles med de schmalkaldiske artikler, da disse er klarere konfesjonelt betinget.<sup>257</sup>

#### 4.2.3 Hensikten med Examen Concilii Tridentini

Hva var Chemnitz' agenda da han skrev Examen? Som nevnt over var utgangspunktet at han ville skrive mot jesuittene. Da konsilfedrene ba Andrada skrive mot Chemnitz, fordi «*they wanted to disseminate the explanation of their decrees among men through Andrada as a suitable interpreter of the council*»<sup>258</sup>, var derfor scenen satt – med Trientkonsilet som tema. Chemnitz ville ikke diskutere med jesuittene, men heller holde seg til Trientkonsilet og Andradas forsvar av dette.<sup>259</sup> I forordet bruker Chemnitz flere sider på å vise hvordan jesuittene ønsker å spre den katolske lære og ødelegge de lutherske kirkene i Tyskland. Med dette søker han å diskreditere papistene, og vise hva som er

---

<sup>250</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 9–10; Preus, 1994, s. 33.

<sup>251</sup> Det går an å problematisere at Konfutasjonen er en bekjennelse, men da den i det minste har noen av trekkene som kan forbindes med en slik, kan det gi mening å forstå den som en *confessio*.

<sup>252</sup> Trientkonsilet var jo i høy grad ment som en gjendrivelse av den foreliggende lutherske læren, og har derfor et lignende formål som Konfutasjonen. Konteksten er likevel vidt forskjellig, da sistnevnte skrift ble til mellom et par teologer, mens konsilet tross alt var mye større og hadde en helt annen posisjon og juridisk stilling.

<sup>253</sup> Chemnitz, 1981, s. 98: I Enchiridions del om gode gjerninger brukes CA og Apologien meget aktivt.

<sup>254</sup> Sitat: Mahlmann i Wolter og Schröter, 1981, s. 718: Tysk tekst: «*Bekennntnis der wahren und reineren Kirche dieser unserer Zeit*».

<sup>255</sup> Chemnitz, 1971, s. 653.

<sup>256</sup> Oftestad, 2001, s. 21; Kolb og Nestingen (red.), 2001, s. 106. Både CA og Konfutasjonen har en rimelig forsonlig tone i forhold til hvordan polemikken senere utarter seg.

<sup>257</sup> Gritsch, 2010, s. 73; Oftestad, 2001, s. 108; Preus, 1994, s. 33.

<sup>258</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 26; Chemnitz, 1861, s. 1: Latinsk tekst: «*quam quod per Andradium, tanquam idoneum Concilii interpretem, voluerint explicationes decretorum suorum inter homines spargere*».

<sup>259</sup> Chemnitz, 1971, s. 29.

*deres hensikt*.<sup>260</sup> Ved å beskrive papistenes mål som «*to deceive the ignorant*»<sup>261</sup> maler han disse for oss som forførende – noen man bør holde seg unna.

For hans egen del derimot, vil Chemnitz presentere det han har fått åpenbart fra Gud, på en saksorientert måte og uten gjentakelse av Andradas «*abusive words*».<sup>262</sup> Heller ikke har han til hensikt å drøfte konsilteoretiske oppfatninger, men ønsker å gjendrive vedtakene som angikk dogmer.<sup>263</sup> Chemnitz fortsetter med å si at siden Skriften selv i det gamle testamente kjente forsamlinger av onde som holdt seg til falske fortolkninger, gir NT bud om *prøve alt*. Dette er ikke bare et rent teoretisk foretagende, da den viktige saken faktisk omhandler *sjelenes frelse*. Andradas frekke og løgnaktige oppførsel og Chemnitz sannhetssøken presenteres i Examen som analoge størrelser med motsatt fortegn.<sup>264</sup>

I et konfesjonaliseringsperspektiv kan vi dessuten merke oss bevisstheten rundt grensedragningen mellom konfesjonene. Chemnitz så det som betydningsfullt å kjempe for den lutherske læren både i møte med høy og lav. Likevel var det kanskje strategisk viktigste å vinne eller sikre en *fyrste* for den ubesmittede sannhet, da dette ville bety at mange ble underlagt et kirkevesen og forkynnelse i tråd med den augsburgske konfesjon. Hvis også prestene ble korrekt opplært, lå alt til rette for at mange sjeler kunne bli frelst. Slik kunne praktisk-politiske og åndelige hensyn forenes til nytte for begge parter.<sup>265</sup> At Examen ble forfattet på latin, begrenset i alle fall den direkte påvirkningen til de geistlige, øvrigheten og eventuelt andre latinkyndige. Likevel trenger ikke dette å bety at Examen ikke har et *pastoralt sikte*, da han gjennom skriftet kan nå ut som *pastor pastorum*.<sup>266</sup> Som kontroversskrift gir De bonis operibus i liten grad konkret veiledning. Chemnitz drøfter i stedet meta-perspektiv – den dogmatiske basisen som utgjør grunnlaget for den konkrete rettleidingen av sjelene. På dette punktet er derfor forskjellen mellom Enchiridion og Luthers lille katekisme på den ene siden og Examen på den andre meget påtakelig.<sup>267</sup>

På bakgrunn av De bonis operibus og forordet til Examens første bind kan vi påvise disse hensiktene hos Chemnitz: Han vil frata Andrada, paven og konsilet enhver form for legitimitet, både på det teologiske og etisk-personlige plan<sup>268</sup>, hvilket innebærer en stadig gjentakelse av argumenter for at paven er Antikrist<sup>269</sup>, forklare den rene lære og forsvare denne fra papistiske angrep slik at sjelene ikke frarøves frelsen<sup>270</sup>. Dette er trekk som preger hele Examen.<sup>271</sup>

---

<sup>260</sup> Chemnitz, 1971, s. 26–30,

<sup>261</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 619; Chemnitz, 1861, s. 201: Latinsk tekst: «*ut imperitis fucum faciant*».

<sup>262</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 29; Chemnitz, 1861, s. 3: Latinsk tekst: «*maledictorum*».

<sup>263</sup> Chemnitz, 1971, s. 31.

<sup>264</sup> Chemnitz, 1971, s. 31.

<sup>265</sup> Oftestad, 2001, s. 60–62; Preus, 1994, s. 144–148: Chemnitz sørget sammen med Andrae for grundig visitasjon, hvilket hadde til hensikt å bedre forholdene i lokalmenighetene.

<sup>266</sup> Pastorenes pastor, det vil si biskop. I lys av Chemnitz pastorale tjeneste synes det å være plausibelt at dette i det minste er en av hensiktene med Examen.

<sup>267</sup> Chemnitz, 1981, s. 96–102.

<sup>268</sup> Chemnitz, 1971, s. 26–29.

<sup>269</sup> Chemnitz, 1971, s. 34.

<sup>270</sup> Chemnitz, 1971, s. 31–33.

<sup>271</sup> Chemnitz, 1971, s. 43, 463; Chemnitz, 1978, s. 347.

Hva er så de spesifikke hensiktene med *De bonis operibus*? I avslutningen av skriftet gir Chemnitz en oversikt over disse:

«*This reminder is necessary lest Pharisaic pride occupy the minds of the regenerate through a persuasion of their own worthiness in the exercise of good works*»,<sup>272</sup>

Hvorfor er det viktig at den fariseiske stoltheten ikke får rom? Dette har for Chemnitz å gjøre med artikkelen om rettferdiggjørelsen. For hvis ikke loven forkynnes rett, vil ikke samvittighetene bringes til selverkjennelse, og heller ikke lære å ta sin tilflukt til Kristi verk *alene*.<sup>273</sup> I forlengelsen av det ovennevnte uttrykker Chemnitz håp om at Guds nåde må få herske og få utbre sitt velde, til ære for hans navn. Videre ber Chemnitz om at de troende må gjøre gode gjerninger – og endog få del i den nådelønningen Gud skjenker dem. Dette må likevel ikke føre til at de troende mister den rette ydmykhet, men heller at de ærer den som æres skal – nemlig Herren selv.<sup>274</sup>

Chemnitz fremviser nærhet til kirkefedrene også i skriftet om de gode gjerninger, og legger for dagen en særlig tilknytning til Augustin.<sup>275</sup> Hvorfor er Augustin så viktig? Kanskje har Chemnitz lært av de tidligere reformatoriske fedrene, som gjerne tenkes å ha foretrukket den augustinske teologien fremfor andre kirkefedres. Dette kan komme av sterk vektlegging av nåden og fallet. Dessuten kunne ingen som ville fremstå som en troverdig teolog i reformasjonsårhundret hoppe bukk over vestkirkens kanskje viktigste premissleverandør.<sup>276</sup>

Kirkefedrene benyttes på en måte som for oss kanskje kan synes å være tilfeldig, da de brukes når de er enige med Chemnitz. Det er derfor ikke slik at Chemnitz forsøker å få frem bredden i for eksempel Augustins teologiske horisont. Tvert imot: Han setter sammen argumentasjonen slik det passer hans skrifttolkning. Ved at Chemnitz kaller Augustin «*that most excellent man*»<sup>277</sup> styrker han dessuten sitt eget budskaps katolisitet og forankring i oldkirken. Det ligger underforstått – vi lærer det samme!<sup>278</sup> Det er tvert imot Trientkonsilets lære som er nye påfunn, med opphav i senere tid.<sup>279</sup> I omtalen av katolikkenes meritumslære sier at Chemnitz papistene gjentar «*the fictions of the Scholastics*».<sup>280</sup> Det er altså ikke noen apostolisk tro de med dette målbærer. Samme tenkning hadde hadde gjort seg gjeldende i Apologien.<sup>281</sup>

Til sist vil jeg sitere bønnen Chemnitz avslutter *De bonis operibus* med:

«*I pray to God the eternal Father of our Lord Jesus Christ with all my heart that he will preserve the light of His Word, which He Himself has kindled in our churches by His Holy Spirit, and that He will not let it be extinguished either by papalist*

---

<sup>272</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 662; Chemnitz, 1861, s. 215: Latinsk tekst: «*Haec vero commonefactio ideo necessaria est, Pharisaica superbia persuasione propriae dignitatis in exercitio bonorum operum renatorum animos occupet*».

<sup>273</sup> Chemnitz, 1971, s. 662.

<sup>274</sup> Chemnitz, 1971, s. 662.

<sup>275</sup> Chemnitz, 1971, s. 628, 637, 640, 642–643.

<sup>276</sup> Oftestad, 2001, s. 19–20; Johansson, 1999, s. 74–77; Stewart, 2015, s. 77–78.

<sup>277</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 628; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: «*optimum illum virum*».

<sup>278</sup> Chemnitz, 1971, s. 628.

<sup>279</sup> Stewart, 2015, s. 122–124.

<sup>280</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 654; Chemnitz, 1861, s. 213: Latinsk tekst: «*scholasticorum commenta*».

<sup>281</sup> Stewart, 2015, s. 45–49.

*darkness or by the foggy mists of the fanatics but that He will preserve us in His true knowledge to eternal life. Amen!»<sup>282</sup>*

Bønnen handler om at Ordets lys ved den Hellige Ånd må bli bevart i kirken, på tross av tilsløringen til de som står mot dette. Dessuten ber Chemnitz om at Gud må verne sin kirke i den sanne kunnskapen som fører til det evige liv – nemlig evangeliet. Dette er horisonten også når andre tema er i forgrunnen. Denne «*doctrina Evangelii*»<sup>283</sup>, kan forstås vidt, som hele det budskap og den lære som holdes for sann i de lutherske kirkene.

#### 4.2.4 Examens polemikk

*Måten* Chemnitz argumenterer på henger i aller høyeste grad sammen med hva han vil formidle. Polemikken rammer inn og former budskapet han fremmer. Her, i den *retoriske situasjonen*, antar tenkningen hans en konkret form, og vi ser hvordan den utfolder seg i samspillet med de andre faktorene som utgjør Examen. Den *læren* vi møter både i Examen og Trientkonsilets dekreter er ikke løsrevet fra tiden, men ble formulert i en partikulær situasjon og i en kontroverskultur. De bonis operibus ble til i en samtale der polemikken var rettet mot bestemte personer og grupperinger. Dette farger tekstene. Irene Dingel viser i en artikkel hvordan den intra- og interkonfesjonelle polemikken fungerte som en skapende teologisk kraft: I diskursene ble standpunktene presisert. Der ble tenkningen skjerpet, og implikasjonene av ulike dogmatiske posisjoner foldet ut.<sup>284</sup>

Er reformasjonstidens polemikk bare *ordkløveri*, og et uttrykk for teologenes *flisespikkeri*? I likhet med Hägglund og Dingel vil jeg hevde at vi ikke skal avfeie kontroversene som oppstår i reformasjonstiden som ordkløveri. Det er avgjørende å huske på at diskursene styrket forståelsen av sentrale lærepunkt, og ikke minst har «*lett til ett mer djupare innträngande i den lutherska rättfärdiggjörrelselärens problem och till en mera preciserad utformning av dess konsekvenser.*»<sup>285</sup> Heller ikke de harde personlige utfallene er *tom polemikk*.<sup>286</sup> Tvert imot vitner de om hvor viktig *saken* er for partene som deltar i kontroversene. Ved at Chemnitz diskrediterer paven og Andrada, og motsatt, at de angriper Chemnitz' personlige pålitelighet, bringer de motparten i vanry. Dette trenger ikke å være egoistisk motivert, da det også henger sammen med den katolske og den lutherske lærens troverdighet. Begge sider vil forsvare en lære og kirke de holder av. Da Chemnitz tenkte at han sto overfor selveste Antikrist, handlet han naturligvis i tråd med denne overbevisningen.<sup>287</sup>

Kampen mellom konfesjonene har i Chemnitz' øyne eskatologiske dimensjoner. Den luthersk-katolske diskursen handler for Chemnitz ikke bare om spørsmål det går an å ha ulike meninger om, men beskrives tvert imot i kosmologiske og apokalyptiske termer. Det synes ikke å være mye rom for nyanser når Chemnitz sier som følger: «*Come on*

---

<sup>282</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 663; Chemnitz, 1861, s. 216: Latinsk tekst: «*Deum vero aeternum patrem Domini nostri Jesu Christi, toto pectore oro, ut lucem verbi sui, divinitus in nostris Ecclesiis accensam, Spiritu suo sancto conservet: nec eam vel tenebris Pontificiis, vel nebulis phanaticorum exstingui sinat: sed in vera sui agnitione nos conservet ad vitam aeternam. Amen.*»

<sup>283</sup> Chemnitz, 1861, s. 146, Chemnitz, 1971, s. 461: Engelsk tekst: «*doctrine of the Gospel*».

<sup>284</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 16–18.

<sup>285</sup> Hägglund, 2003A, s. 248–249.

<sup>286</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 15.

<sup>287</sup> Chemnitz, 1971, s. 627, 651–652.

*scarlet beast, man of sin, and son of perdition, fulfill the measure of what is written in 2. Thess. 2, that the godly may recognize you by your colors.»*<sup>288</sup> At «*the last times are upon us»*<sup>289</sup>, øker dessuten alvorret i de polemikken. Ikke bare søker selveste Antikrist, ikledd pavedrakt, å forlede troens folk, men også dommen er nær.<sup>290</sup> Likevel er ikke dette noe vi bare ser hos Chemnitz, men også hos flere samtidige teologer.<sup>291</sup> På den annen side er det god grunn til å huske på hvordan Chemnitz i det store og det hele regnes for å være en veldig saklig debattant, også sett fra katolsk hold. De uttalelsene vi vil kalle injurierende og spottende, endrer ikke det faktum at Chemnitz generelt betegnes som en ganske mild polemiker.<sup>292</sup>

Hva angår konsilvedtakenes autoritet argumenterer Chemnitz som følger: De mangler autoritet, da de er blitt godtatt på et feil grunnlag. Vedtakene er blitt anerkjent på bakgrunn av pavelig og kirkelig myndighet, hvilket er uholdbart i lys av Skriften og fedrene. Når Andrada anvender skriftargumenter er det for Chemnitz derfor bare et meningsløst blendverk, da resonnementenes virkelige grunnlag er at kirken har en ubegrenset myndighet når det gjelder læreavgjørelser, hvilket den viser på konsilet i Trient.<sup>293</sup> Han argumenterer videre for at konsilets dårlige åpningsseremoni åpenbarer dets virkelige substans: Der var bare pave, Maria og helgener – intet om Kristus. Tomme ritualer og lovtrelldom er det eneste Chemnitz ser i pavekirken. Opphøyelsen av paven er ikke bare meningsløs, men representerer avgudsdyrkelse.<sup>294</sup> I lys av dette er det ikke så unaturlig at Chemnitz kaller motstanderne for papister, da han mener det er paven de holder seg til, ikke Kristus. Slik markerer Chemnitz hva han tenker er konsilets *animus*.<sup>295</sup> Velviljen fra motsatt kant var heller ikke stor. O'Malley sier om deltakerne på konsilet at de «*almost without exception read the reformers with unsympathetic eyes.»*<sup>296</sup>

Som Trientkonsilets utnevnte forsvarer anser Chemnitz Andrada og Trientkonsilet for å inneha den samme posisjonen. Chemnitz forholder seg stort sett til disse som ett og det samme, da han synes å tenke at de i det sentrale målbærer en identisk dogmatisk posisjon. Likevel lar han ikke muligheten til å påpeke brister gå fra seg, da han hevder katolikkene slett ikke alltid er enige, verken med seg selv eller med hverandre. I andre tilfeller derimot, hevder Chemnitz de med skamløs frimodighet tar konsekvensene av sin gjerningsrettferdige lære.<sup>297</sup>

Polemikken som preger *Examen* er typisk for tiden, og er formet av middelaldersk-akademiske trekk som disputasjonen, hvilket blant annet innebærer grundig drøftelse

---

<sup>288</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 627; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: «*Agedum purpurata bestia, homo peccati, et fili perditionis, imple mensuram ejus quod scriptum est, 2. Thess. 2. ut ex coloribus pii cognoscere possint.»*

<sup>289</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 628; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: «*postrema jam sunt tempora».*

<sup>290</sup> Chemnitz, 1971, s. 627–628.

<sup>291</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 36.

<sup>292</sup> Oftestad, 2001, s. 137.

<sup>293</sup> Chemnitz, 1971, s. 31–34. Needham i McCormack, 2006, s. 26: Fedrene inkluderer hos Chemnitz også middelalderteologer som Bernhard av Clairvaux og Anselm av Canterbury. I denne sammenhengen skriver han om Augustin og Tertullian, som jeg sammenstiller under betegnelsen fedrene. De fleste steder i *De bonis operibus* angir fedre-termen de oldkirkelige fedre.

<sup>294</sup> Chemnitz, 1971, s. 34.

<sup>295</sup> Roggen, 2015, s. 80–81: Sjel.

<sup>296</sup> Sitat: O'Malley, 2013, s. 85.

<sup>297</sup> Chemnitz, 1971, s. 644–645, 655, 661.



av både egne og motpartens argumenter.<sup>298</sup> Likevel var noe nytt, som Dingel poengterer: «*It was new however, in the 16th century, in the wake of the Reformation, for the disputations increasingly to leave the academic realm and make an impact in the public sphere, moving even into the vernacular.*»<sup>299</sup> Slik var det med mange av Luthers skrifter, og mange av tekstene de senere lutheranerne forfattet.<sup>300</sup> Dessuten søkte deltakerne i kontroversene å overbevise om sannheten. Dette gjelder også Chemnitz, idet han gjør anspråk på å besitte den rene lære. Aktørenes krav på å besitte den ubesmittede, apostoliske sannhet bestemmer polemikkens perspektiv. For begge parter er det en kamp om evig liv eller evig død.<sup>301</sup> Nytt i forhold til middelalderen var det dessuten at lutheranerne brukte Skriften som den overordnede norm. Polemikerne hadde derfor ikke noen felles plattform for å bedømme argumentasjonen.<sup>302</sup>

#### 4.2.5 Skriftets form

Den formen Examen er gitt, kan fortelle mye om skriftet, da det viser oss hva Chemnitz forstår som sentralt. To kapitler og åtte canones fra Trientkonsilets rettferdiggjørelsesdekret innleder teksten, før han forklarer hvordan han vil gi sitt tilsvarende til dette. Deretter fremfører Chemnitz gjendrivelser etter følgende struktur: Fire spørsmål om de gode gjerninger besvares og drøftes i lys av Trientkonsilets dekreter, Andradas uttalelser, Skriften og kirkefedrene.<sup>303</sup>

Chemnitz har bare tatt med enkelte av de mange *canones* og *capita* vi finner i konsilets rettferdiggjørelsesdekret. Mange for så vidt sentrale momenter faller dermed bort, men vi kan anta at han av blant annet pedagogiske grunner mener en slik reduksjon er nødvendig. Når antallet er såpass begrenset kan vi dessuten tenke oss at de delene han velger å ta med er desto mer sentrale for ham i det sakskomplekset han drøfter.<sup>304</sup>

Som et tilsvarende til Trientkonsilet er Examens polemikk naturligvis formet av dettes struktur og språkføring. At Trientkonsilet velger å anvende *canones*-begrepet innebærer at de knytter an til den kirkelige tradisjon fra Paulus av, som med dette hevder å presentere en målestokk eller rettesnor for den rene og sanne lære:<sup>305</sup>

*«In more recent times a tendency has appeared to restrict the term Canon to matters of discipline, but the council of Trent continued the ancient use of the word, calling its doctrinal and disciplinary determinations alike 'Canons'.»<sup>306</sup>*

Chemnitz anvender i skriftet ulike argumentasjonsmodeller. Ofte fremstiller han motpartens argumenter, enten dette er Trientkonsilet eller Andrada, før han selv svarer og fremfører sin gjendrivelse.<sup>307</sup> Enkelte elementer gjentas flere ganger gjennom *De bonis operibus*, men da med ulike aksentueringer alt ettersom hvilket tankekompleks det sees i forhold til.

---

<sup>298</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 16.

<sup>299</sup> Sitat: Dingel i Kolb, 2008, s. 16.

<sup>300</sup> Oftestad, 2001, s. 37.

<sup>301</sup> Chemnitz, 1971, s. 31.

<sup>302</sup> Dingel i Kolb, 2008, s. 16–17.

<sup>303</sup> Chemnitz, 1861, s. 199–200.

<sup>304</sup> Chemnitz, 1971, s. 615–618.

<sup>305</sup> Schaff og Wace (red.), 1974, s. 9–10.

<sup>306</sup> Sitat: Schaff og Wace (red.), 1974, s. 10.

<sup>307</sup> Chemnitz, 1971, s. 647.

Chemnitz har ikke et eget lovkapittel i *Examen*, slik som han har i *Loci*, eller for den saks skyld *Enchiridion*.<sup>308</sup> Derfor er de ulike momentene som utgjør lovforståelsen spredd rundt i de ulike delene som omhandler gode gjerninger – hos både gjennfødte og ugjennfødte, boten, munkeliv, kyskhets, ekteskapet, og ikke minst rettferdiggjørelsen. Dette har sin grunn i at Trientkonsilet ikke selv har noen egen del om loven, men at den også der er spredd utover de ovennevnte punktene.<sup>309</sup> Likevel betyr ikke det at loven ikke er viktig for Trientkonsilet. Vi kan heller forstå det slik at loven for disse ikke først og fremst er en teologisk meta-lære, men i stedet knytter seg til livet i rettferdiggjørelsen og den konkrete kirkelige virksomhet, slik det ytrer seg i alle de andre sakskompleksene.<sup>310</sup> Som gjendrivelse av konsilet er derfor også *Examen* preget av dette.

#### 4.3 I. An facienda sint bona opera.<sup>311</sup>

##### 4.3.1 De kristne skal gjøre gode gjerninger

Trenger man å gjøre gode gjerninger – og eventuelt hvorfor? Dette spørsmålet danner omdreiningspunktet i det første delkapitlet i *De bonis operibus*. Årsaken til at Chemnitz ser seg nødt til å drøfte sakskomplekset, er ikke uenighet mellom lutheranerne og papistene. Tvert imot, sier Chemnitz, for begge parter mener man skal gjøre gode gjerninger. Grunnen til at han her må bekrefte dette, er de falske papistiske utsagnene<sup>312</sup>: At de gode gjerningene for lutheranerne er «*indifferentia*»<sup>313</sup> – noe som skulle være likegyldig, eller at de er frivillige. De har til og med påstått at gode gjerninger skulle være forbudt, fortsetter han, og at De ti bud etter de evangeliskes mening «*did not concern Christians at all.*»<sup>314</sup> Disse anklagene hadde møtt de evangeliske helt fra begynnelsen, og både Luther, CA og Apologien gir tilsvaret til slike angrep.<sup>315</sup>

*Sola fide* skal ikke forstås slik, sier Chemnitz, at troen er det eneste man skal befatte seg med.<sup>316</sup> Det vitner både forkynnelsen som lyder i de lutherske kirkene og tekstene til «*nostrorum*»<sup>317</sup> om. Han fremviser også at han i minst mulig grad har tenkt til å bringe de intralutherske konfliktene på banen, da han enkelt og greit hopper over for eksempel Amsdorfs uttalelser om de gode gjerninger<sup>318</sup> ved å si: «*On this question there is no*

<sup>308</sup> I *Enchiridion* behandles mer generelle lovproblemstillinger blant annet under *The Decalog* [sic].

<sup>309</sup> Trientkonsilet, 1978, s. ix-xxii.

<sup>310</sup> En annen grunn til at konsilet ikke går inn i lovtenkningens filosofiske basis, er at konsilet først og fremst søkte læremessig enhet. Den teologiske pluralismen fra middelalderen av fikk i høy grad fortsette innenfor de ulike tradisjonene. Det ville derfor trolig vært vanskelig for konsilet å enes om en dogmatisk sammenfatning som for eksempel Chemnitz' *Loci*.

<sup>311</sup> Chemnitz, 1861, s. 200; Chemnitz, 1971, s. 619: Engelsk tekst: «*Whether Good Works Are to Be Done*».

<sup>312</sup> Chemnitz har i *De bonis operibus* tilgjengeliggjort de to tekstene som omhandler dette, *capita* 11 og *canon* 19.

<sup>313</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 200; Chemnitz, 1971, s. 619: Engelsk tekst: «*indifferent*».

<sup>314</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 619; Preus, 1861, s. 201: Latinsk tekst: «*ac si doctrina Decalogi nihil ad Christianos pertineat.*»

<sup>315</sup> Jedin, 1961, s. 168; Luther, 1966, s. 17; Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 52–57,

<sup>316</sup> Chemnitz, 1971, s. 619; Jedin, 1961, s. 185. Hos Jedin ser vi hvordan *sola fide* avvises av en av deltakerne på konsilet.

<sup>317</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 201; Chemnitz, 1971, s. 619: Engelsk tekst: «*our men*».

<sup>318</sup> Kolb i Hillerbrand, 1996A, s. 27–28.

*controversy whatever among us*».<sup>319</sup> Chemnitz vil slik skape et bilde av lutherdommen som enhetlig. Videre søker han en gang for alle lukke munnen på motstanderne som hevder lutheranerne ikke bryr seg om, eller utelukker gode gjerninger fra det kristne livet. I likhet med CA VI og XX, markerer han *at* de gode gjerninger har en viktig plass i troens liv.<sup>320</sup> Chemnitz kvalifiserer disse ved betegnelsen «*vera bona opera*»<sup>321</sup>, og vil slik avgrense seg fra det han forstår som papistiske<sup>322</sup> påfunn.

#### 4.3.2 Motivasjonen<sup>323</sup> for de gode gjerninger

Chemnitz skrider så videre, da han vil drøfte «*the chief points of the exhortations to zeal for good works which are customarily set forth from Scripture in our churches*»<sup>324</sup> For det er viktig at de gjenfødte<sup>325</sup> ikke lar sine onde lyster styre – disse som skal dø vekke. De troende er kalt til hellighet, og kan derfor ikke «*serve the devil and sin (...) violate and tread underfoot the commandments of God*»<sup>326</sup> Det er heller ikke slik at de troende kan være uten gode gjerninger, og slik stå uvirksomme. På bakgrunn av bibeltekstene om overgangen fra det gamle livet til det nye, argumenter Chemnitz på paulinsk vis for at livet i nåden selvsagt har konsekvenser.<sup>327</sup> På dette punktet er Chemnitz på linje med både Luther og Melancton, da de alle «*rejected a concept of justification that did not lead to sanctification*»<sup>328</sup> Således føyer det seg inn i den logikken han tidligere har lagt for dagen, for det er bare et dårlig tre som ikke bærer frukt.<sup>329</sup> Ved å bruke bildet om treet, som selvsagt bærer frukt, knytter Chemnitz tenkningen sin an til Luthers lære om de gode gjerninger, for eksempel slik vi finner den i *De libertate christiana* fra 1520.<sup>330</sup>

Videre er det ikke slik at det bibelske materialet er uklart når det gjelder de gode gjerningene, sier Chemnitz. Tekstene som omhandler troens liv, døden fra synden og det nye livet i Kristus, avkledningen av det gamle mennesket og ikledningen av det nye mennesket, bærer utvilsomt bud om at Skriften lovpriser iver i gode gjerninger. Dette er ikke bare noe som er ønskelig at den troende skal ta del i, forstått som en valgfri ting. Nei, dette er «*necessarium*»<sup>331</sup>, både fordi Gud vil det og av den grunn at han har påbudt det i sin lov.<sup>332</sup> Chemnitz går slik inn i tematikken som var aktuell i de majoristiske stridighetene, men avgrenser seg på samme måte som FC mot en tenkning som kan

---

<sup>319</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 619; Chemnitz, 1861, s. 200: Latinsk tekst: «*De hac questione, prorsus nulla apud nos quidem est controversia*».

<sup>320</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 40–41, 56–57; Dingel (red.), 2014, s. 100–103, 125.

<sup>321</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 200; Chemnitz, 1971, s. 619: Engelsk tekst: «*truly good works*».

<sup>322</sup> Chemnitz, 1861, s. 200: Latinsk tekst: «*Pontificii*».

<sup>323</sup> Kolb, 2002, s. 280, 294. Kolb mener det er anakronistisk å bruke ordet motivasjon om reformatorenes tilskyndelse av gode gjerninger, da han hevder begrepet vitner om et moderne psykologiserende tenkesett.

<sup>324</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 619; Chemnitz, 1861, s. 201: Latinsk tekst: «*tantum capita exhortationum, ad studium bonorum operum, quae ex Scriptura in nostris Ecclesiis proponi solent*».

<sup>325</sup> Chemnitz, 1861, s. 201: Latinsk tekst: «*renatis*». Chemnitz velger ofte dette begrepet når han skriver om de troende.

<sup>326</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 620; Chemnitz, 1861, s. 201: Latinsk tekst: «*Diabolo et peccato servire, mandata Dei violare et conculcare*».

<sup>327</sup> Chemnitz, 1971, s. 619–620

<sup>328</sup> Sitat: Kolb, 2002, s. 296.

<sup>329</sup> Chemnitz, 1971, s. 620, 622–623.

<sup>330</sup> Luther, 1979, s. 219–220: Norsk: «*Om den kristne frihet*».

<sup>331</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 201; Chemnitz, 1971, s. 620: Engelsk tekst: «*necessary*».

<sup>332</sup> Chemnitz, 1971, s. 620–621.

synes å blande gjerninger inn i frelsen.<sup>333</sup> Dessuten skylder den troende å gjøre gode gjerninger, da de på grunn av Kristi uutsigelige velgjerning *pro nobis*<sup>334</sup> er «*debitores*».<sup>335</sup> Slik anvendes både loven og evangeliet som incitament for gode gjerninger. Likevel er det verdt å merke seg at Chemnitz ikke har noen tro på at de gode gjerninger fremkommer ved tvang.<sup>336</sup> Videre påpeker Chemnitz at den sanne troen alltid vil ytre seg i kjærlighetens gjerninger. En tro uten kjærlighet er ingen sann tro. Likevel, som han poengterer senere, må dette ikke forstås på katolsk vis, slik at det kan være en *inaktiv tro*, som trenger å få *caritas* tilført for å kunne frembringe fortjenestefulle gjerninger.<sup>337</sup> Troen er tvert imot tillit til Kristus og hans verk, som vekkes og næres ved Ordet og sakramentene.<sup>338</sup>

Chemnitz tilskynder ikke bare de gode gjerningene, men vektlegger også å forkynne dommen over de onde gjerningene. Gud vil straffe hver den som blir ved i synden, sier Chemnitz, for «*to those who break the Law Scripture sets forth threats of corporal, spiritual, and eternal punishments.*»<sup>339</sup> Her lyder loven etter dens andre bruk. Likevel synes det ikke å være noe skarpt skille mellom disse to bruk hos Chemnitz, da den samme loven kan virke etter de to brukene, slik vi ser det i hans *Loci*.<sup>340</sup> Artikkelen om lovens tredje bruk i FC uttrykker noe av det samme, da loven der beskrives som både dødende og veiledende, uten at det dras noen skarp skillelinje mellom disse anvendelsene. Det er «*one single law*»<sup>341</sup>, som det heter i Epitomés VI. artikkel.<sup>342</sup>

Chemnitz har i *De bonis operibus* en utstrakt anvendelse av bibeltekster. Hva er det Chemnitz vil kommunisere med dette? For det første understreker han at han holder Skriften for å være den eneste *norma normans*.<sup>343</sup> For det andre viser han at den læren han presenterer er i tråd med Skriften, og synes å mene at han ved en slik «bevisføring» utelukker enhver tvil om saken. De tekstene han trekker ut peker dessuten frem mot den lovforståelse han legger for dagen senere i *De bonis operibus*. Noen videre grunnlagsdrøfting synes han tydeligvis ikke er nødvendig. Likevel må det sies at han har drøftet Skrift og tradisjon tidligere i Examen, slik at dette kan forutsettes kjent.<sup>344</sup>

#### 4.3.3 Årsaksforholdet mellom rettferdiggjørelse og gode gjerninger

Er de gode gjerningene en forutsetning for frelsen? Slik Chemnitz ser det, er årsaken til at Trientkonsilet ikke kan forstå at de lutherske lærere at det er nødvendig å gjøre gode gjerninger selv om de er utelukket fra rettferdiggjørelsen, at de er lovtreller, «*willing to*

---

<sup>333</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 574–581; Chemnitz, 1971, s. 619–620.

<sup>334</sup> For oss.

<sup>335</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 201; Chemnitz, 1971, s. 620: Engelsk tekst: «*Debtors*».

<sup>336</sup> Kolb, 2002, s. 283–284, 296.

<sup>337</sup> Trientkonsilet, 1978, s. 34; Denzinger og Schönmetzer, 1965, s. 371–372; Jedin, 1961, s. 177, 185; Schwarz i Hillerbrand, 1996, s. 182.

<sup>338</sup> Chemnitz, 1981, s. 75–77.

<sup>339</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 621; Chemnitz, 1861, s. 201: Latinsk tekst: «*Violatoribus proponuntur comminationes poenarum corporalium, spiritualium et aeternarum.*»

<sup>340</sup> Kolb, 2002, s. 282.

<sup>341</sup> Sitat: Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 503; Dingel (red.), 2014, s. 1255: Latinsk tekst: «*una eademque lex*».

<sup>342</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 587–591; Kolb, 2002, s. 280.

<sup>343</sup> Normerende eller overordnet norm.

<sup>344</sup> Chemnitz, 1971, s. 620–623. Skrift og tradisjon er de to første kapitlene i *Examen Concilii Tridentini*.

*work slavishly only in hope and expectation of a reward.*»<sup>345</sup> Papistene er det motsatte av lydige barn, da de bare er villige til å gjøre det gode hvis de får belønning. I en polemisk fremstilling påpeker Chemnitz den sentrale rollen *meritum*<sup>346</sup>-begrepet spiller i katolsk tenkning om gjerningenes plass i rettferdiggjørelsen. Med dette griper han tak i et av de katolske ankepunktene mot den lutherske forståelsen av gjerningenes kvalitet i møte med Guds lov.<sup>347</sup> Jeg behandler dette mer utførlig senere. Chemnitz fortsetter med å si at på tross av at gjerningene ikke har noen plass i rettferdiggjørelsen, er det imidlertid ikke slik at de troende ikke skal gjøre gode gjerninger. Det finnes nemlig andre grunner.<sup>348</sup>

For Chemnitz er nemlig forholdet mellom rettferdiggjørelse og gode gjerninger et helt annet enn for katolikkene. At de troende får tilregnet en frelsende rettferdighet uten gjerninger er ikke for ham noen grunn til at man ikke skal gjøre gode gjerninger. Tvert imot må rettferdiggjørelsen og troen som griper om denne læren forstås som det eneste utgangspunktet og locus for *virkelig* gode gjerninger.<sup>349</sup> Med dette knytter Chemnitz an til motivet med troen som kilde til alt godt, slik vi finner det i både Luthers *Von den guten Werken* og traktaten om den kristne frihet.<sup>350</sup>

Lydigheten, som springer ut av rettferdiggjørelsen, annulleres ikke ved denne, men får tvert imot ved denne en mer tungtveiende begrunnelse. Forklaringen er at den troende, siden han er (helt) frigjort, er trådt inn i et nytt forhold til den treenige Gud, og derfor skylder å gjøre hans vilje. Chemnitz henviser til en mengde bibeltekster som viser hvordan den troende skal leve, der versene er knyttet til en av de tre personene i guddommen. Formaningene gis slik en plass i de gjenfødtes liv, og den nye lydigheten<sup>351</sup> får et trinitarisk tilknytningspunkt.<sup>352</sup>

#### 4.3.4 Konkluderende momenter

Chemnitz rekker i det første delkapitlet bare kort å gjøre rede for *at* de gjenfødte skal gjøre gode gjerninger, og hvorfor de skal dette. Likevel foregriper han her viktige punkter av den lovforståelsen han senere utdyper. Dette vitner blant annet den skarpe avvisningen av innblandingen av gjerninger i rettferdiggjørelsen om, da denne henger nært sammen med forståelsen av lovens krav, og menneskets stilling i lys av disse. Dessuten hevder Chemnitz også at han har fått vist at det ikke bare er papistene som tilskynder gode gjerninger. Dette er ikke lite viktig, da «*catholics in their own view and in the view of their enemies stood for 'good works'.*»<sup>353</sup> De fryktet den lutherske læren og forkynnelsen ville føre til en svekkelse av de gjenfødtes ansvar for å gjøre gode gjerninger.<sup>354</sup> Dette ville Chemnitz tilbakevise.<sup>355</sup> Årsakene til dette kan ligge både i

---

<sup>345</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 622, Chemnitz, 1861, s. 201: Latinsk tekst: «*serviliter spe tantum, et exspectatione praemii operari volunt.*»

<sup>346</sup> Roggen et al., 2015, s. 510: Meritum kan ha betydningene fortjeneste, fortjenstfull handling, tjeneste, velgjerning.

<sup>347</sup> Jedin, 1961, s. 177; Maxcey, 1979, s. 275–277.

<sup>348</sup> Chemnitz, 1971, s. 622.

<sup>349</sup> Chemnitz, 1971, s. 619–620.

<sup>350</sup> Luther, 1966, s. 23–29.

<sup>351</sup> Chemnitz, 1861, s. 202: Latinsk tekst: «*novae obedientiae.*»

<sup>352</sup> Chemnitz, 1971, s. 622–623.

<sup>353</sup> Sitat: O'Malley, 2013, s. 254.

<sup>354</sup> Oftestad, 2001, s. 123.

<sup>355</sup> Chemnitz, 1971, s. 620, 624; Chemnitz, 2008B, s. 1071.

ønsket om seire i *konfesjonskampen*, men også i et håp om å kunne fremme troens liv i de lutherske områdene.

Avslutningsvis løfter han blikket, og beskriver hva han tenker de store forskjellene mellom en katolsk og luthersk lære om de gode gjerninger består i: «*For we not only clearly teach from the Word of God that good works are to be done, but we also explain the true reasons why they should be done.*»<sup>356</sup> Lovforståelsen til Chemnitz utgjør et viktig grunnlag for at han kan tenke slik, som jeg senere vil utdype.

### **Ekskurs: Begrepene *debeat*<sup>357</sup> og *nesesse* og lovens tredje bruk**

Hva er forholdet mellom rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen, og er det virkelig slik at den siste alltid vil følge hvis den første er til stede? Jeg vil her drøfte hvordan dette forholder seg hos Luther og Melancton, men også hos Chemnitz.

CA er en viktig kilde til forståelsen av Melanctons tenkning om helliggjørelsens forhold til rettferdiggjørelsen. I denne sammenhengen er termen *debeat* meget viktig, da dens bruk i CA VI og XII avdekker den melanctonske posisjonen:<sup>358</sup>

«*Like ens lærer de at denne tro bør<sup>359</sup> bære gode frukter, og at en må<sup>360</sup> gjøre gode gjerninger som er pålagt av Gud, fordi Gud vil det, ikke for at vi skal stole på at vi ved disse gjerningene skal fortjene rettferdiggjørelse overfor Gud.*»<sup>361</sup>

Ved at Melancton her bruker *debeat*, kan det synes som om han legger for dagen en viss tvil på om rettferdiggjørelsen *alltid* bærer gode frukter. Selv om vi ikke trenger å forstå teksten i denne mening,<sup>362</sup> er det ikke helt unaturlig i lys av de «*drag av synergisme*» i (...) *etterfølgelseslæren som en finner både hos Melancton og i den lutherske ortodoksi.*»<sup>363</sup> Det finnes likevel tekster som kan synes å peke i motsatt retning, der troens frukter fremholdes som noe selvfølgelig.<sup>364</sup>

Hva angår Luther er hans forståelse av helliggjørelsen nært knyttet til vintre-fortellingen fra Johannes 15.<sup>365</sup> Hos ham er det nemlig slik at det ikke bare er rettferdiggjørelsen som er Kristi verk alene, men også helliggjørelsen. Den troende helliggjøres ved at han er i

---

<sup>356</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 624; Chemnitz, 1861, s. 202: Latinsk tekst: «*Clare enim ex verbo Dei docemus, non tantum quod facienda sint bona opera, sed explicantur verae causae, propter quas facienda.*» Mine understrekninger.

<sup>357</sup> Dingel (red.), 2014, s. 101.

<sup>358</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 44–47; Dingel (red.), 2014, s. 106–107.

<sup>359</sup> Dingel (red.), 2014, s. 101: Latinsk tekst: «*Debeat*».

<sup>360</sup> Dingel (red.), 2014, s. 101: Latinsk tekst: «*Oporteat*». Begrepet kan synes å svekke det den øvrige argumentasjonen, men på grunn av den Melanctons helhetlige tenkning synes jeg poenget mitt står støtt.

<sup>361</sup> Sitat: Mæland (red.), 1985, s. 31; Dingel, 2014, s. 101: Latinsk tekst: «*Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei, non ut confidamus per ea opera iustificationem coram Deo mereri.*»

<sup>362</sup> Grane, 1994, s. 71.

<sup>363</sup> Sitat: Alfsvåg i Hermansen og Pettersen, 2016, s. 285–286. Artikkelen handler om *communicatio idiomatum*. Da han der behandler synergismen hos Melancton opp mot *communicatio idiomatum* hos Luther, er artikkelen meget relevant.

<sup>364</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 131, 237; Dingel (red.), 2014, s. 561. Det kan dessuten stilles spørsmål om Melancton i enkelte tilfeller har latt seg farge av innvendinger og tilbakemeldinger, slik at det ikke nødvendigvis er hans eget ståsted som presenteres.

<sup>365</sup> Luther, 1979, s. 219–220.

Kristus og Kristus er i ham.<sup>366</sup> Konsekvensen av Luthers sterke vektlegging av foreningen av Kristus og den troende, er at en troende alltid vil gjøre gode gjerninger. Å si noe annet vil være å fornekte troens kvalitet – at den i seg selv er fullstendig og ikke trenger å få noe lagt til for å være en virksom tro.<sup>367</sup>

Også Necessè-begrepets bruk i CA XX, peker i retning av det jeg ovenfor har nevnt: «*Ellers lærer våre at det er nødvendig<sup>368</sup> å gjøre gode gjerninger, ikke for at vi skal stole på at vi fortjener nåden ved dem, men for Guds viljes skyld.*»<sup>369</sup> På samme måte som med *debeat*, synes bruken av *necessè* å avsvække den *automatikken* som ligger i Luthers helliggjørelsesforståelse – og helliggjørelsen synes å bli noe som ikke sikkert følger av rettfærdiggjørelsen, og som derfor avhenger av mennesket og dets vilje. Med dette kan en form for synergisme smette inn i det åpne rommet Melancton har skapt. Da får også loven en annen plass i helliggjørelsen enn den hadde hatt hos Luther.<sup>370</sup>

Når Chemnitz i *De bonis operibus* skriver at det er *nødvendig* å gjøre gode gjerninger, trer han inn i dette sakskomplekset, og må forholde seg til den forhistorien begrepet har. Hvordan forholder han seg så til de ulike aksentueringene helliggjørelseslæren får hos Luther og Melancton? Er han forskjellene bevisst? Slik jeg forstår Chemnitz, ønsker han å forene det han mener er det beste av Luther og Melancton.<sup>371</sup> Gjennom vektleggingen av evangeliet som helliggjørelsens kraft, og loven som middel til død og veiledning, synes Chemnitz å hevde at han står i forlengelsen av begges tenkning.<sup>372</sup>

Selv om mange vil hevde en sterk vektlegging av lovens tredje bruk uvegerlig fører til en avsvækkelse av evangeliet som helliggjørelsens kraft, ser ikke Chemnitz ut til å ha noen store problemer med å forene tankekompleksene.<sup>373</sup> Han søker heller å syntetisere de ulike elementene for å skape et koherent hele. Dette ser vi for eksempel i hans *Enchiridion*, der han innpasser *necessarius*-begrepet med en tenkning om de gode gjerningene som frukt som ikke fremkommer ved tvang.<sup>374</sup> Slik tar Chemnitz stilling til problemstillingen som blant annet var viktige i den majoristiske strid. Likeledes fremholder også *Solida Declaratio* artikkel IV at nødvendigheten ikke må forstås som noen tvang: «*Here, however, this difference must also be kept in mind: that it should be understood, when the word 'necessary' is used, it should not be understood as coercion but only as the order of the unchangeable will of God, to which we are bound.*»<sup>375</sup>

---

<sup>366</sup> Vainio, 2008, s. 36–41. Forfatteren er knyttet til den finske lutherforskningen, som gjerne i større grad enn mange andre vektlegger foreningsaspektene i Luthers teologi.

<sup>367</sup> Grane, 2014, s. 72–77; Luther, 1966, s. 23–24; Schwarz i Hillerbrand, 1996, s. 183.

<sup>368</sup> Dingel (red.), 2014, s. 125: Latinsk tekst: «*necessè*». Roggen et al., 2015, s. 540: Termen *necessitas* kan innebære en noe tvangsmessig nødvendighet. Dette synes ikke å være fremtredende på sammen måte hos *necessè* og synonymet *necessarius*.

<sup>369</sup> Sitat: Mæland (red.), 1985, s. 38; Dingel (red.), 2014, s. 125: Latinsk tekst: «*Praeterea docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei.*».

<sup>370</sup> Aalen, 1966, s. 133–141; Nestingen, 2005, s. 268–269.

<sup>371</sup> Preus, 1994, s. 18–19. Preus konstaterer at Chemnitz faktisk klarer dette!

<sup>372</sup> Kolb, 2002, s. 280: Dette er slik Kolb beskriver det også FCs linje i artikkelen om lovens tredje bruk.

<sup>373</sup> Nestingen, 2005, s. 265–270; Kolb, 2002, s. 296: Jeg tror det er dette Kolb insinuerer i sine avsluttende kommentarer om helliggjørelsen hos Chemnitz.

<sup>374</sup> Chemnitz, 1981, s. 97.

<sup>375</sup> Sitat: Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 577; Dingel (red.), 2014, s. 1421: Latinsk tekst: «*Interim tamen de hoc etiam discrimine commonefactio observanda est, quod per vocabulum necessitatis intelligenda sit Necessitas ordinis mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri, non autem necessitas coactionis.*»

Lovens tredje bruk utgjør for den senreformatoriske lutherdommen et grunnleggende problemkompleks. Den la viktige premisser for simul-tenkningen, og ikke minst for forståelsen av de gode gjerninger. Derfor var det avgjørende for forfatterne av FC å skape en koherent fremstilling av saken. Det er likevel interessant å se hvordan både Chemnitz og FC artikkel VI behandler lovens tredje bruk med en viss forsiktighet. Det kan synes som om det også for konkordiefedrene er noe utilfredstillende og spenningsfylt ved løsningen.<sup>376</sup>

#### 4.4 II. Quae sint bona opera, in quibus Deus vult renatos exercere obedientiam<sup>377</sup>

##### 4.4.1 Innledende momenter

Hvilke er de gode gjerningene de gjenfødte skal gjøre? Bak dette skjuler følgende metaproblemstilling seg: Hvilke legislative autoriteter finnes? Dette konkretiseres i spørsmålet: Skal de gjenfødte gjøre både det Gud har påbudt i Skriften og det kirken har fastsatt? Andrada svarer i følge Chemnitz med et dobbelt ja. Dette danner utgangspunktet for polemikken i delkapittel to.

##### 4.4.2 Hvem er gyldig lovgiver – og hva er konsekvensene av dette?

Hva er budene som kirken har gitt, og hvordan skal man forholde seg til disse, som «*have no express command or testimony in the Word of God*»?<sup>378</sup> Kirkens *mandata*<sup>379</sup> trenger ikke for Trientkonsilet å ha noen uttrykt belegg i Skriften, da Gud selv har overgitt sin autoritet til kirken. Derfor kan konsilet med frimodighet i canon 20 hevde at de gjenfødte skal holde fast på «*the commandments of God and the Church*».<sup>380</sup> Ved at Andrada holder fast på begge disse to kildene til bud, åpenbarer han papistenes frekkhet, sier Chemnitz, da han ikke engang sier at Gud er den virkelige lovgiver også når det gjelder kirkens bud, men frimodig viser den makt han tillegger kirken. Chemnitz vil ikke engang drøfte om Gud kan ha gitt noe utenom Ordet, og hevder derfor at Andradas insistering på bud gitt av kirken må føre til at Gud avsettes som lovgivende makt.<sup>381</sup> En slik papistisk villfarelse er synd, da «*God wants to rule, Himself and alone*»<sup>382</sup>, som Chemnitz sier i Enchiridion.

Chemnitz er ikke fremmed for at også bud som ikke finnes i Skriften kan være normative. Disse kan være gyldige hvis de er avledet fra bibelske normer, da Skriften tillater å gjøre slike avledede imperativ gjeldende. Videre kunne vi kanskje tenke at det ikke er et problem med alle budene og skikkene pavekirken har lagt til, og som ikke finner støtte i de bibelske overleveringene? For Chemnitz kan sannelig de ytre seremoniene fastholdes så lenge de tjener til orden og oppbyggelse i kirken, og ikke

<sup>376</sup> Nestingen, 2005, s. 263–270; Mæland (red.), 1985, s. 477–481.

<sup>377</sup> Chemnitz, 1971, s. 625: «*What the Good Works Are in which God Wants the Regenerate to Practice Obedience*».

<sup>378</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 625; Chemnitz, 1861, s. 202: Latinsk tekst: «*quae non habent in verbo Dei expressum mandatum aut testimonium.*»

<sup>379</sup> Bud, befalinger.

<sup>380</sup> Sitat: Trientkonsilet, 1978, s. 45; Denzinger og Schönmetzer, 1965, s. 379: Latinsk tekst: «*mandatum Dei et Ecclesiae.*»

<sup>381</sup> Chemnitz, 1971, s. 625. Chemnitz avviser ikke dermed noen naturlig åpenbaring i alle henseender, men vil her understreke at det bare er Skriften som i kvalifisert forstand kan fungere som norm.

<sup>382</sup> Sitat: Chemnitz, 1981, s. 99.



krenker de kristnes frihet ved at de pålegges ved tvang.<sup>383</sup> Chemnitz beveger seg med dette i problemfelt som hadde vært omstridte siden den adiaforistiske strid. Var det bare de ytre formene som frie ordninger saken sto om, sier Chemnitz, ville det vært enkelt å komme til enighet. Imidlertid stikker uenighetene mye dypere, da det i realiteten omhandler *autoritetsspørsmålet*.<sup>384</sup> For problemet er at Andrada lærer at *«the Roman pontiff has received from Christ the entire, perfect, and full power of ruling the universal Church, so that the laws given by him are in all things to be observed in no other way than as divine.»*<sup>385</sup>

Andradas posisjon får en rekke konsekvenser som Chemnitz anser for å være vederstyggelige og gudsbespottelige. Papistene hevder at det kan være verre å bryte de bud kirken har gitt, sier Chemnitz, enn den guddommelige lov. Dette gjør seg for eksempel gjeldende i spørsmålet om å motta nattverden under to skikkelser.<sup>386</sup> Skjønt Skriften selv gir mulighet for dette, skal de som slik bryter med *kirkens lov* etter Andradas mening anses for å være *«heathen men and publicans»*.<sup>387</sup> Overholdelsen av kirkens lover knyttes dessuten ikke bare til en ytre lydighet, men går tvert imot inn i artikkelen om rettferdigjørelsen, da Trientkonsilet lærer som følger:

*«they, through the observance of the commandments of God and of the Church, faith cooperating with good works, increase in that justice received through the grace of Christ and are further justified»*.<sup>388</sup>

Dette gjør at Chemnitz mener det er grunn til å forstå pavekirken som selveste Antikrist. Denne skal jo selv hevde han er Gud og sette seg i Guds tempel, hvilket er hva pavedømmet gjør. Chemnitz synes å håpe at Antikrist snart skal tre frem i all sin gru, slik at *«the godly may be able to recognize you by your colors.»*<sup>389</sup> Med dette tegner han papistene slik de nå fremstår som *løgnere*, da de ikke vil åpenbare sitt sanne vesen. Chemnitz hevder de forsamlede i Trient oppførte seg som om de var *«oracles of the holy Spirit»*.<sup>390</sup> For ham er de likevel preget av en ganske annen åndsmakt. Videre uttrykker han et håp om at dommen må komme snart, slik at Antikrist kan støtes ned.<sup>391</sup>

Hvorfor er autoritetsspørsmålet så viktig? Jeg tror årsaken til at Chemnitz så sterkt vil tilbakevise all annen legislativ makt enn Ordet, er at han frykter *lovtrelldommen*. Dette har primært to sider, som begge var viktige for de gnesiolutherske polemikerne under de adiaforistiske stridighetene: For det første at ethvert bud som gjøres gjeldende i kirken, og som ikke har noen bibelsk basis, men likevel påtvinges, faktisk fratrar den enkelte troende *den kristne friheten*, hvilket ingen har rett til å gjøre. For det andre har sakskomplekset en rekke konsekvenser for rettferdigjørelsen, da menneskers tillegg til

---

<sup>383</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 635–640. Chemnitz antar med dette standpunktet den gnesiolutherske grupperingen hevdet, men også FC: Man kan ikke gi etter i adiaforon i en *statu confessionis*.

<sup>384</sup> Chemnitz, 1971, s. 625–626; Chemnitz, 1981, s. 51; Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 635–640.

<sup>385</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 626; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: *«Romanum Pontificem accepisse a Christo integram, perfectam atque plenam potestatem regendi universam Ecclesiam, ita ut leges ab illo latae, omnibus in rebus non aliter sint observandae, quam divinae.»*

<sup>386</sup> Chemnitz, 1971, s. 626–627.

<sup>387</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 626; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: *«ethnicos et publicanos»*.

<sup>388</sup> Sitat: Trientkonsilet, 1978, s. 36.

<sup>389</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 627; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: *«ut ex coloribus pii te cognoscere possint»*.

<sup>390</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 628; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: *«Spiritus Sancti oracula»*.

<sup>391</sup> Chemnitz, 1971, s. 627–628.

loven nettopp vil være menneskelige, og således bringe de gjenfødte vekk fra *Guds lovforståelse* – den som åpenbarer synden for at hver munn skal lukkes.<sup>392</sup>

#### 4.4.3 Loven og rettferdiggjørelsen

Chemnitz endrer så perspektiv. For hvilke konsekvenser har Tridentkonsilets lovforståelse for rettferdiggjørelsen? Han mener det åpenbart er en logisk brist i konsilets tenkning når det sier at en som *er* rettferdiggjort, fortsatt skal rettferdiggjøres i enda større grad gjennom å overholde «*the commandments of God and (...) human traditions*».<sup>393</sup> Effektiv rettferdiggjørelse i Tridentkonsilets tapning har Chemnitz åpenbart ikke noen sympati for. Han fortsetter: Hvor galt er vel ikke dette, når heretikeren Pelagius ble kjetterdømt selv om han tross alt bare hevdet at mennesket blir rettferdiggjort ved å overholde bare den guddommelige lov? Chemnitz trekker slik en slutning fra det mindre til det større.<sup>394</sup>

For loven, sier Chemnitz, er ikke noen frelsesvei for det falne mennesket. Han benytter Paulus som bevis for dette:

«*Dere som vil bli rettferdige ved loven, er skilt fra Kristus; dere er falt ut av nåden.*»<sup>395</sup> Gal 5,4.

«*For hvis vi kan oppnå rettferdighet ved loven, da døde jo Kristus til ingen nytte.*»<sup>396</sup> Gal 2,21b.

Budskapet er meget klart: Papistene er lovtreller som vil bli rettferdige ved egen lovoppyfillelse. De har derfor skilt seg selv fra Kristus. *Dobbeltlovgivningen* er for Chemnitz uttrykk for en tenkning som gjør loven til frelsesvei. Dette fordi han synes å hevde at innføringen av *menneskebud* uvegerlig vil nedgradere den guddommelige lov til samme, falske og praktikable standard. Derfor gjendriver han denne posisjonen.<sup>397</sup>

#### 4.4.4 Loven og selvalgte gjerninger

For Chemnitz finnes det to grunntyper av gjerninger: De *Gud* vil at menneskene skal gjøre, og de gjerningene *menneskene* legger på seg selv. Da Gud kjente til hva som bor i mennesket, åpenbarte han i sitt ord hvilke gjerninger menneskene skal og ikke skal gjøre. Likeledes gjorde han det klart at mennesket skulle holde seg til hans bud alene, og ikke vandre etter sitt eget hjertes lyst. På tross av at Gud ga denne veiledningen, er det for Chemnitz klart at menneskets fariseiske ånd likevel maktet å finne rom til å utøve sin forførende virksomhet. Nå ser han denne i Andrada og de andre papistene.<sup>398</sup> Det samme ser vi når Chemnitz i Examen behandler De hellige skrifter. Der går han ikke av veien for å se den katolske tenkningen som en avart av fariseismen.<sup>399</sup>

---

<sup>392</sup> Chemnitz, 1971, s. 625–629, 643; Chemnitz, 1981, s. 52.

<sup>393</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 627–628; Chemnitz, 1861, s. 203: Latinsk tekst: «*mandatorum Dei, et traditionum humanarum*».

<sup>394</sup> *A minore ad maius* – et kjent retorisk virkemiddel.

<sup>395</sup> Sitat: Gal 5,4.

<sup>396</sup> Sitat: Gal 2,21b.

<sup>397</sup> Chemnitz, 1971, s. 627–628.

<sup>398</sup> Chemnitz, 1971, s. 628–629.

<sup>399</sup> Chemnitz, 1971, s. 64–70.

Det fariseiske grunnproblemet alle mennesker strever med, er nemlig at det tror at det kan oppfylle, eller endog overoppfylle Guds lov.<sup>400</sup> En slik selvvalgt gudsyndyrkelse er fånyttet, da kjødets onde lyst fortsatt henger ved mennesket og umuliggjør et fullkomment liv. Videre neglisjerer den selvvalgte gudsyndyrkelsen *det Gud faktisk har sagt*. Ved å skille klart mellom den guddommelige og den menneskelige lov trer Chemnitz inn i problemstillinger som hele tiden hadde vært aktuelle for lutherdommen. Vi finner det behandlet blant annet i Melanctons Loci. Selv opphavet til avgudsyndyrkelsen ligger for Chemnitz i de selvvalgte gjerningene, da årsaken til at folket skapte sin egen gudsyndyrkelse lå i akkurat det at de var kommet vekk fra Guds bud, og vandret på sine egne veier.<sup>401</sup> I dette står Chemnitz i kontinuitet med Luthers tenkning i Von den guten Werken.<sup>402</sup> Hvordan kan man så bøte på en slik vrangforestilling? I Loci skriver Chemnitz ut følgende medisin: «*Therefore, when we feel either Epicurean indifference or pharisaic pride in regard to the doctrine of justification, we must go back to the doctrine of the Law.*»<sup>403</sup> Loven han sikter til her er Guds lov, den som dømmer og «*shows the inability of the flesh*».<sup>404</sup>

Hvordan kan en slik falsk gudsyndyrkelse oppstå? For Chemnitz ligger grunnen i menneskets falne natur, i kjødet:

«*For because, as a result of the flesh which adheres to them in this life, not even the regenerate are able to satisfy the law of God with a perfect obedience, the devil instills such opinions as this, that human nature can perform more and greater things than God has commanded.*»<sup>405</sup>

I Chemnitz' tenkning vil det gamle mennesket gjerne gjøre loven praktikabel, slik at det kan gjøre gode gjerninger *etter sin egen målestokk*. Dette er imidlertid fånyttet. Ved at Chemnitz avskjærer de gjenfødte fra en fullkommen lovoppfyllelse, tar han klart avstand fra Trientkonsilets mer positive antropologi, slik den kommer til uttrykk i canon XVIII: «*If anyone says that it is impossible also for a justified man and for one who is established under grace to keep the commandments of God, let him be anathema.*»<sup>406</sup> For Chemnitz derimot er mennesket så fordervet av synden at det er umulig for det å oppfylle loven og slik bidra med noe i rettferdiggjørelsen. Slik avviser han som gnesiolutheranerne under den synergistiske strid fallet som en mindre svekkelse av menneskets mulighetsbetingelser.<sup>407</sup> Han inntar likevel ikke en flaciansk posisjon.<sup>408</sup> Chemnitz' lære om loven er for konsilet vrang lære, da den utelukker gjerningenes plass i rettferdiggjørelsen.<sup>409</sup> Dette henger igjen sammen med at konsilet forstår rettferdiggjørelsen som effektiv, med den gjenfødte som stedet der prosessen

---

<sup>400</sup> Det siktes her til de evangeliske råd: <http://www.newadvent.org/cathen/04435a.htm>. Jeg kommer tilbake til dette senere.

<sup>401</sup> Chemnitz, 1971, s. 628–629; Melancton, 2014, s. 60–89.

<sup>402</sup> Luther, 1966, s. 30–33: Engelsk tekst: «*Treatise on Good Works*».

<sup>403</sup> Sitat: Chemnitz, 2008B, s. 591.

<sup>404</sup> Sitat: Chemnitz, 2008B, s. 591.

<sup>405</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 629; Chemnitz, 1861, s. 204: Latinsk tekst: «*Quia enim propter carnem in hac vita adhaerentem, ne renati quidem legi Dei perfecta obedientia satisfacere possunt instillat Diabolus tales opiniones, naturam humanam plura et praestantiora posse supererogare, quam quae Deus praeceperit.*»

<sup>406</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 617; Chemnitz, 1861, s. 200: Latinsk tekst: «*Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam justificato, et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia, anathema sit.*»

<sup>407</sup> Chemnitz, 1971, s. 629.

<sup>408</sup> Chemnitz, 1981, s. 60–61.

<sup>409</sup> Trientkonsilet, 1978, s. 43.

virkeliggjøres.<sup>410</sup> Chemnitz har også tidligere avvist læren om rettferdiggjørelsen som en inngytt habitus, nemlig i den osiandriske strid.

Det er videre viktig for Chemnitz å fremholde retten Gud har til å kunne kreve lydighet:

*«We ought to walk in the commandments of Him who is the Lord our God.*

*Whoever gives this title either by words or by deed to the Roman pontiff and to the prelates of the church is manifestly a blasphemer.»<sup>411</sup>*

Med dette plasserer Chemnitz papistene der han mener de hører hjemme. Ved å frata Gud den lovgivende myndighet som alene tilkommer ham, gjør de et blasfemisk opprør mot ham. For fra Guds bud skal det verken legges til eller trekkes fra. Viljen hans lærer menneskene å kjenne gjennom Ordet, som for eksempel De ti bud og kjærlighetsbudet.<sup>412</sup>

#### 4.4.5 Kjærlighetens oppfyllelse av loven og lovens tredje bruk

Hvor kommer de gode gjerningene fra? Chemnitz fremholder kjærligheten som kilden de gode gjerningene veller frem fra. Bare den oppfylder loven. Hva er så denne kjærligheten? I Enchiridion gjør Chemnitz det klart at det er Ånden som driver frem de gode gjerningene, ved at Han virker i de troende. For er treet godt, kommer uvegerlig fruktene også. Slik knytter Chemnitz an til Luthers tenkning om treet og fruktene, og gjør kjærligheten som strømmer ut av troen til grunnlag for de gode gjerningene. Således makter den å gjøre det verken menneskets frie vilje eller loven kan.<sup>413</sup> Dette henger sammen med at loven er åndelig. Ikke bare medfører dette at loven ikke kan oppfylles med en ytre lydighet, men innebærer også at hjertets lydighet ved troen faktisk oppfylder hele loven.<sup>414</sup> Dette står i motsetning til den katolske tenkningen om kjærligheten, der denne må føyes til for at den ufullkomne troen kan bli en «*active, dynamic faith*»,<sup>415</sup> før den kan frembringe gjerninger som i Guds øyne er gode. For Chemnitz er det derimot slik at kjærligheten er en av troens grunnleggende kvaliteter. Chemnitz omtaler i denne sammenhengen og en rekke andre steder hvordan loven viser de troende hvilke gjerninger de skal gjøre. Materialt sett forfekter han dermed en lovens tredje bruk, slik vi finner den i Enchiridion og Loci, selv om han ikke bruker termen i skriftet. Eksempelvis sier han i generelle ordelag at de troende skal vandre i lyset og leve et nytt liv. Mer spesifikt knyttes dette til dekalogen og kjærlighetsbudet.<sup>416</sup>

#### 4.4.6 Loven skal lede til syndserkjennelse

Chemnitz bruker i De bonis operibus loven stort sett etter dens andre bruk. Loven skal åpenbare for menneskene at de fremfor Guds domstol kommer til kort. Hvis ikke kan de bli forledet til å tro at deres egen rettferdighet holder *coram Deo*:

*«And the norm of good works ought to be set forth in the church from the Word of God, in addition to other reasons, also for this one, that it may remind us of our*

---

<sup>410</sup> Jedin, 1961, s. 166–167, 187; Oftestad, 2001, s. 123; Chemnitz, 1971, s. 616–617.

<sup>411</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 629; Chemnitz, 1861, s. 204: Latinsk tekst: «*In ejus autem praeceptis ambulare debemus, qui est Dominus Deus noster. Hunc titulum, qui vel verbis, vel facto, tribuit Romano Pontifici, et Praelatis Ecclesiae, manifeste blasphemus est.*»

<sup>412</sup> Chemnitz, 1971, s. 629–630.

<sup>413</sup> Chemnitz, 1971, s. 629–630; Chemnitz, 1981, s. 101; Luther, 1979, s. 219, Luther, 1966, s. 26–27.

<sup>414</sup> Chemnitz, 1981, s. 101.

<sup>415</sup> Sitat: Jedin, 1961, s. 185.

<sup>416</sup> Chemnitz, 1971, s. 620–623, 630; Chemnitz, 1981, s. 56, 98–101; Chemnitz, 2008B, s. 807–808.

*imperfection in the exercise and course of good works. For in human and self-chosen acts of worship the human mind can easily deceive itself with the idea of perfection, yes, of supererogation, which is destructive to the doctrine of justification.»<sup>417</sup>*

Altså, om ikke loven forkynnes rett, vil samvittighetene bli selvsikre og sette sin lit til egne gjerninger, og tro at de kan oppfylle eller til og med overoppfylle loven. Denne løgnen er ødeleggende for rettferdiggjørelseslæren, og dermed for sjelens frelse. Da denne holdningen er den naturlige oppfatningen for den falne fornuften, truer den hele tiden med å gjøre seg gjeldende. Lovforkynnelsen må derfor bringe menneskene til sann erkjennelse av manglene som hefter ved gjerningene.<sup>418</sup> Av den grunn ser Chemnitz det som nødvendig å leve i dynamikken skapt av lov og evangelium, til død for det gamle mennesket, til liv i Åndens kraft for det nye mennesket.<sup>419</sup>

#### **4.4.7 Eksegetiske og patristiske problemstillinger som grunnlag for tenkningen**

De vidt forskjellige forståelsene av hvem som har rett til å gi lover for de troende, bunner i ulik eksegetikk av en rekke tekster. Blant annet er fortolkningen av tekster som Matteus 23,2–3 og Lukas 10,16 sentrale for Andradas argumentasjon.<sup>420</sup>

*«På stolen til Moses sitter de skriftlærde og fariseerne. Alt det de sier, skal dere derfor gjøre og holde.»<sup>421</sup> Matt 23,2–3.*

*«Den som hører dere, hører meg, og den som forkaster dere, forkaster meg.»<sup>422</sup> Luk 10,16.*

Hva angår den første teksten, tenker Andrada som følger: Hvis de skriftlærde og fariseerne hadde fått en uinnskrenket fortolkningsmyndighet over GT, hvorfor skulle ikke det samme gjelde for kirkens del i forhold til Det nye testamente?

Analogislutningen kan virke fristende, men Chemnitz avviser den blankt.<sup>423</sup> Dessuten, sier Chemnitz, tegnes ikke fariseerne ellers i evangeliene som gode hyrder. De beskrives i stedet som mennesker som leder andre i grøften og på ville veier. Dette utelukker derfor den positive lesningen av Matt 23,2–3 som Andrada og Trientkonsilet hevder.<sup>424</sup>

Videre mener Chemnitz det ikke gir mening å forstå Lukasteksten personalt – slik at det er apostolisk suksesjon som bestemmer *hvem* man skal lytte til, men heller materialt – slik at det innholdsmessige avgjør hvilke personer man låner øre til. Den som forkynner som Kristus og hans apostler gjorde – ham skal man lytte til. Når Kristi Ord lyder, er Han

---

<sup>417</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 630; Chemnitz, 1861, s. 204: Latinsk tekst: «*Et norma bonorum operum, praeter caeteras causas etiam ideo ex verbo Dei proponi debet in Ecclesia, ut de imperfectione nostra nos admoneat, in ipso exercitio et cursu bonorum operum. In humanis enim traditionibus, et in electis cultibus, mens humana facile potest persuasionem perfectionis, imo supererogationis sibi fingerem quae perniciosa est doctrinae justificationis.*»

<sup>418</sup> Chemnitz, 1971, s. 630.

<sup>419</sup> Kolb, 2002, s. 292; Chemnitz, 1981, s. 96.

<sup>420</sup> Chemnitz, 1971, s. 625–626, 631–637.

<sup>421</sup> Sitat: Matt 23,2–3.

<sup>422</sup> Sitat: Luk 10,16.

<sup>423</sup> Chemnitz, 1971, s. 625–626.

<sup>424</sup> Chemnitz, 1971, s. 635–636.

selv tilstede og gjør sin gjerning.<sup>425</sup> Med dette markerer Chemnitz et klart brudd med den katolske tenkningen om læreautoritetens tilknytning til pave- og bispeembetet.<sup>426</sup>

Heller ikke aposteldekretet<sup>427</sup> kan fortolkes slik at apostlene gis en ubegrenset fullmakt til gi nye lover, sier Chemnitz. Vedtaket som ble gjort på apostelmøtet i Jerusalem handlet om en praktisk tilrettelegging av situasjonen i menighetene, fortsetter han. Apostlene ga ikke noen ny guddommelig lov, heller ikke en menneskelig lov som skulle aktes for å være like viktig eller endog ha en høyere anseelse. Derimot var det slik at kjærlighetens lov gjorde det nødvendig for en kort tid å gi avkall på noe av den kristne friheten i enkelte *adiafora*<sup>428</sup> – for at de svakere blant jødene ikke skulle ta anstøt. Mot menigheten i Galatia derimot, stod Paulus fast og ville ikke rokkes, da lovtrelldommen ville få rom hvis *adiafora* ble påtvunget de troende.<sup>429</sup>

Også enda flere av Andradas argumenter for prelatenes myndighet til å gi lover i kirken avvises over den samme lest som ovenfor er gitt: Bare Guds ord kan oppstille normer, alt annet er og blir *adiaforon*, som vel å merke kan være gode regler, men ikke bindende på samme måte som Guds ord er det.<sup>430</sup> Åndens oppgave er, slik det står skrevet i Joh 14,26, å lede disiplene til forståelse av *det allerede overgitte ord*.<sup>431</sup> Chemnitz' lovforståelse knyttes således både systematisk-teologisk og rent kvantitativt til *Ordet*.

#### 4.4.8 Oppsummerende momenter

Hvilke anliggender presenterer Chemnitz i dette delkapitlet? Først og fremst ønsker han å fastslå det skrevne ord som den eneste legislative norm, og slik avvise de selvvalgte gjerningene. Foruten eksegetisk og patristisk bevisførsel for posisjonen han forfekter, søker han også å vise hvilke alvorlige konsekvenser som kommer av den papistiske læren om kirkens lovgivende makt. For Chemnitz står det om en ren artikkel om rettfærdiggjørelsen eller lovtrelldom, det pavelige tyranni eller Kristi frihet.<sup>432</sup> Sekundært har dette i Chemnitz logikk også viktige konsekvenser for praktiseringen av de gode gjerninger, da bare de gjenfødte kan gjøre gode gjerninger som er til glede for Gud. En svekkelse eller endog ødeleggelse av forkynnelsen om rettfærdiggjørelseslæren vil derfor føre til færre gode gjerninger. Praktisk-teologisk vil det av den grunn være viktig for Chemnitz å bevare rettfærdiggjørelseslæren ren – for at de gode gjerningene kan velle frem fra sin sanne kilde.<sup>433</sup>

---

<sup>425</sup> Chemnitz, 1971, s. 632, 635–636.

<sup>426</sup> Oftestad, 2001, s. 117.

<sup>427</sup> Apg 15.

<sup>428</sup> Chemnitz, 1861, s. 206: Latinsk tekst: «*adiaphori*».

<sup>429</sup> Chemnitz, 1971, s. 634–635.

<sup>430</sup> Chemnitz, 1971, s. 631–638.

<sup>431</sup> Chemnitz, 1971, s. 635.

<sup>432</sup> Chemnitz, 1971, s. 625–638.

<sup>433</sup> Chemnitz, 2007, s. 97–98.

### 4.5 III. An bona opera renatorum in hac vita ita sint perfecta, ut legi divinae plene, cumulate et perfecte satisfaciant<sup>434</sup>

#### 4.5.1 Innledende momenter – to muligheter

Hva er loven? Er den praktikabel eller ikke? Kan de gjenfødte gjennom sin gjerninger oppfylle Guds lov – eller sagt på en annen måte: Kan de troende ved egne gjerninger frembringe en «*perfect keeping of the law?*»<sup>435</sup> I dette delkapitlet tar Chemnitz oss med inn i kjernen av lovforståelsen sin. Han drøfter blant annet hvordan forholdet mellom loven og rettferdiggjørelsen skal tilrettelegges. Dertil redegjør han for de ulike antropologiske alternativene som den lutherske og katolske kirke forfekter, og hvilke teologiske støtter disse hviler på. Videre drøfter han verdien menneskets gjerninger har i Guds øyne, skjønt dette først blir hovedtema i neste delkapittel.<sup>436</sup>

#### 4.5.2 To lovforståelser

Chemnitz tar oss så med til tekstene om da loven ble gitt til Israelsfolket, og forteller om hvordan disse responderte: «*Alt det Herren har sagt, vil vi gjøre.*»<sup>437</sup> For Chemnitz gir dette svaret uttrykk for at de trodde de kunne oppfylle lovens krav. Da denne innbilningen slett ikke stemte, sier han, lot Gud det tordne og lyne. Slik skulle folket lære å frykte Ham. Dette gjorde dessuten at de ba om en mellommann, hvilket Chemnitz åpenbart forstår profetisk. Loven fikk slik virke etter sin intensjon.<sup>438</sup> Imidlertid er det ikke slik at denne falske grunnholdningen bare fantes i GTs tid. For Chemnitz er det akkurat den samme ånd som preger fariseerne og lovtrellene på Jesu tid. Han eksemplifiserer med den rike unge mannen, som sa: «*Alt dette har jeg holdt.*»<sup>439</sup> Slik fremviste han en feilaktig forståelse av lovens karakter, idet han holdt seg til «*that conviction of perfection*».<sup>440</sup> Også papistene føyer for Chemnitz seg inn i denne vrangforestillingens historie – da de tror at de kan overholde eller til og med overoppfylle lovens krav. Disse tre fremstillingene av ulike måter å forholde seg til loven på, er for Chemnitz dype misforståelser, som er blitt til over samme lest – nemlig ved hjelp av den *falne fornuft*. Med dette gjentar han Apologiens avvisning av de som ikke holder seg til Ordet, og som derfor farer vill.<sup>441</sup> Saken dreier seg om gjerningenes *imperfectio* eller *perfectio*.<sup>442</sup> Solons lov er for Chemnitz et meget godt uttrykk for tanken om at loven er praktikabel: «*Laws must be made according to what is possible.*»<sup>443</sup> Denne

---

<sup>434</sup> Chemnitz, 1861, s. 207; Chemnitz, 1971, s. 639: «*Whether the Good Works of the Regenerate in This Life Are So Perfect that They Fully, Abundantly, and Perfectly Satisfy the Divine Law*».

<sup>435</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 639; Chemnitz, 1861, s. 207: Latinsk tekst: «*perfectam impletionem legis*».

<sup>436</sup> Chemnitz, 1971, s. 639–641.

<sup>437</sup> Sitat: 2 Mos 19,8. Witte, 2002, s. 139: Witte hevder at mens Melancton var opptatt av drøfte Dekalogen i lys av antikke moralfilosofiske kilder, Chemnitz «*did so with an eye to Jewish legal authorities*». Dette har da spilt en rolle i persepsjonen av gammeltestamentlige kilder generelt, men slik jeg forstår det, særlig når det gjelder samfunnslovene.

<sup>438</sup> Chemnitz, 1971, s. 639; Chemnitz, 2008B, s. 600. Chemnitz bruker samme argumentasjon i *Locis* del om den guddommelige lov.

<sup>439</sup> Sitat: Matt 19, 20.

<sup>440</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 639; Chemnitz, 1861, s. 207: Latinsk tekst: «*illa persuasione perfectionis*».

<sup>441</sup> Chemnitz, 1971, s. 639–640; Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 114.

<sup>442</sup> Roggen et al., 2015, s. 401, 614: Ufullkommenhet og fullkommenhet.

<sup>443</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 639; Chemnitz, 1971, s. 207: Gresk tekst: «*δεῖ κατὰ τὸ δυνατόν τίθεσθαι τοὺς νόμους*».

posisjonen vil Chemnitz gjendrive, da han forstår den som en hjørnestein i feiltolkningen papistene forfekter.<sup>444</sup>

#### 4.5.3 Loven og gjerningenes kvalitet

«*This controversy is of great importance.*»<sup>445</sup> Chemnitz understreker med dette sakens avgjørende rolle, da lovforståelsen bærer i seg en rekke implikasjoner for resten av den teologiske tenkningen. Det er derfor av stor betydning at lovens forkynnes rett, sier Chemnitz, da man ellers ikke vil kunne forklare eller lære korrekt om den synden som også etter gjenfødselen hefter ved de troende. Heller ikke rettferdiggjørelsesartikkelen vil kunne beholdes ren, hvis man ikke forkynner rett om lovens fullkomne krav og at mennesket kommer til kort i møte med dette. Også i et sjelesørgerisk og pastoralt perspektiv er det essensielt at forholdet mellom loven og de gode gjerningene fremholdes på en riktig måte – slik at de gjenfødte kan vite hvilken rettferdighet de kan sette sin lit til.<sup>446</sup>

Forestillingen om at de gjenfødte kan oppnå en type perfeksjon i dette livet står for Chemnitz i motsetning til den rene læren om rettferdiggjørelsen, da den leder vekk fra Kristus og gjør at de troende setter sin lit til egne gjerninger. Dette fordi det da utelukkende er behov for Kristus ved «*primam reconciliationem*»,<sup>447</sup> sier Chemnitz. Slik avviser han hele Trientkonsilets logikk knyttet til de gode gjerningene. Det er viktig å merke seg at konsilets lære innebærer at det er *gjennom Kristi nåde* de gode gjerningene kan være fortjenestefulle.<sup>448</sup> Å slik sette sin lit til «*inchoatam obedientiam legis*»<sup>449</sup> som frelsesgrunn, er for Chemnitz intet annet enn å stole på egne gjerninger.<sup>450</sup> I lys av en slik argumentasjon fremstår det som selvfølgelig at Chemnitz så seg nødt til å avvise Osianders rettferdiggjørelseslære.<sup>451</sup>

Den rette innstillingen er derimot «*animi humilitas*»,<sup>452</sup> en sjelens ydmykhet som ikke innlater seg med «*Pharisaica gloratio*». <sup>453</sup> Hva er da årsaken til at menneskenes gjerninger kan behage Gud? Nok en gang brukes Augustin som belegg: Grunnen er, sier Chemnitz, at de regnes for å være gode «*because all commands are reckoned as having been done when whatever is not done is pardoned for Christ's sake*». <sup>454</sup> Slik gjøres syndsforlatelsen gjennom troen til frelsens *causa*, i motsetning til Trientkonsilets fastholdelse av gjerningenes fortjenestefullhet.<sup>455</sup>

---

<sup>444</sup> Chemnitz, 1971, s. 639–640.

<sup>445</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 640; Chemnitz, 1861, s. 207: Latinsk tekst: «*Valde autem magni momenti est haec controversia.*»

<sup>446</sup> Chemnitz, 1971, s. 640.

<sup>447</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 208; Chemnitz, 1971, s. 640: Engelsk tekst: «*the first reconciliation*».

<sup>448</sup> Trientkonsilet, 1978, s. 40–42.

<sup>449</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 207; Chemnitz, 1971, s. 640: Engelsk tekst: «*a beginning of obedience to the Law*».

<sup>450</sup> Chemnitz, 1971, s. 640.

<sup>451</sup> Kolb i Lindberg, 2002, s. 141.

<sup>452</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 208; Chemnitz, 1971, s. 640: Engelsk tekst: «*humility of mind*».

<sup>453</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 208; Chemnitz, 1971, s. 640: Engelsk tekst: «*Pharisaic boasting*».

<sup>454</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 640–641, Chemnitz, 1861, s. 208: Latinsk tekst: «*quia omnia mandata tunc facta deputantur, quando quicquid non fit, propter Christum ignoscitur*».

<sup>455</sup> Chemnitz, 1971, s. 640–641.



#### 4.5.4 Sentralpunktet for Trientkonsilet

Det springende punktet i «*their kingdom*»<sup>456</sup>, altså Trient-konsilets dogmatiske byggverk, er for Chemnitz nettopp at de gjenfødtes gjerninger faktisk kan ha en slik beskaffenhet at den gjenfødte på grunnlag av disse kan kjennes rettferdig i dommen. Chemnitz' tese er at alt annet avhenger av denne bærebjelken. Spørsmålet er: Hva ville skjedd hvis Gud skulle dømme de gjenfødte uten tilgivelse? Ville de gjenfødtes gjerninger da bli funnet gode nok? Problemstillingen dreier seg derfor om «*lege divina*»<sup>457</sup>, da de gode gjerningene forstås i lys av denne. Det gis to svar på dette, og Chemnitz drøfter disse i det følgende.<sup>458</sup>

Hvorfor tviholder konsilet på dette punktet? Den viktigste årsaken ligger nok i det at den Kristi rettferdighet de troende blir frelst ved, nettopp er den rettferdigheten som ytrer seg i gjerningene. Den kan derfor ikke i seg selv være mangelfull, i alle fall ikke etter læren om *duplex justitia*<sup>459</sup> var avvist.<sup>460</sup>

Saken handler *derimot ikke* om det Chemnitz og konsilet er enige om, nemlig at de som er født på ny kan og skal gjøre gode gjerninger og slik lyde Guds bud. Heller ikke er partene uenige om at de ugjenfødte i ytre forstand kan etterleve loven:<sup>461</sup>

*«Neither do we argue chiefly this against the papalists, that unregenerate men cannot perfectly satisfy the Law of God through the natural powers of free will. For we say that although unregenerate men can in some measure observe outward discipline, this nevertheless remains true that spiritual obedience to the Law cannot even be begun without the Holy Spirit.»*<sup>462</sup>

Noen allmenn loverkjennelse er, sett bort fra sitatet ovenfor, utenfor Chemnitz' *scopus* i *De bonis operibus*. Hvorfor det? Jeg tror årsaken til dette er at han har til hensikt å gjendrive en gruppering han forstår som *lovtreller*. Agendaen er religiøs og kirkelig, ikke allmenntisk og samfunnsrettet. Det er da rimelig at tankekomplekset *naturlig lov* blir noe usentralt. Temaet er uansett meget viktig for katolsk teologi, men også for Melancthon.<sup>463</sup> Derfor er det viktig å være oppmerksom på at emnet er nesten fraværende.

---

<sup>456</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 640; Chemnitz, 1861, s. 208: Latinsk tekst: «*regni sui*».

<sup>457</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 207; Chemnitz, 1971, s. 640: Engelsk tekst: «*divine law*». Chemnitz, 1981, s. 49: I *Enchiridion* bestemmes denne som «*the doctrine, given by God, that commands and points out how we ought to be, and what we ought to do and not to do.*» I *Loci* behandles dette mer utførlig.

<http://www.newadvent.org/cathen/04435a.htm>, hentet 11.5.16: I katolsk tenkning er skillet mellom guddommelig lov og evangeliske råd avgjørende. Førstnevnte tenkes å være gjeldende for alle mennesker, mens de evangeliske rådene er frivillige, og kan gi ekstra hjelp til å rette seg inn mot sitt himmelske mål. På denne måten har tenkningen slik jeg forstår det sterk tilknytning til Aquinas *natur og nåde-teologi*.

<sup>458</sup> Chemnitz, 1971, s. 640.

<sup>459</sup> Roggen, 2015, s. 275: Dobbelt, todelt eller tvefoldig rettferdighet. Jeg kommer tilbake til en drøfting av begrepet og dets historiske kontekst senere.

<sup>460</sup> Jedin, 1961, s. 256.

<sup>461</sup> Chemnitz, 1971, s. 641.

<sup>462</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 641; Chemnitz, 1861, s. 208: Latinsk tekst: «*Neque hoc etiam principaliter contra Pontificios disputamus, quod homines non renati naturalibus liberi arbitrii viribus, non possint legi Dei perfecte satisfacere. Dicimus enim, licet externam disciplinam aliquo modo praestere possint homines etiam non renati, verum tamen hoc est, spiritualem legis obedientiam ne inchoari quidem posse sine Spiritu sancto.*»

<sup>463</sup> zur Mühlen i Hillerbrand, 1996, s. 405–406; <http://www.newadvent.org/cathen/09076a.htm>, hentet 9.5.16.

Dessuten har Chemnitz tidligere i Examen behandlet spørsmålet om de ugjenfødtes gjerninger. Også der kommer den grunnleggende samme holdningen til syne: De ugjenfødte kan i ytre forstand, i tråd med med det gode som knyttes til *skaptheten*, sies å gjøre gode gjerninger. Disse er likevel ikke i kvalifisert forstand gode, da virkelig gode gjerninger bare kan springe ut av en kilde som i utgangspunktet er god. Det er åpenbart dette Chemnitz vil vektlegge. Altså er det religiøse scopus det fremtredende.<sup>464</sup>

Også avlatshandelen har et tilknytningspunkt til læren om loven, da Chemnitz forstår det slik at en logisk konsekvens av Trientkonsilets lære om loven er at de gjenfødte kan overoppfylle loven, hvilket kan skape et reservoar av gode gjerninger, «*which can then be applied through papalist indulgences.*»<sup>465</sup> En slik tenkning om overoppfyllelse gjennom evangeliske råd avviser han i likhet med CAs artikkel 28.<sup>466</sup>

#### 4.5.5 Vocabulum Perfectionis<sup>467</sup>

Trient-konsilet vedtok i kapittel 11 under rettferdiggjørelsessesjonen følgende: Det er ikke umulig for de gjenfødte å holde Guds bud når Gud hjelper dem.<sup>468</sup> Hva mener konsilet med dette? Chemnitz hevder konsilet uttrykker seg både uklart og forførende om denne saken, da de unngår å tale om det som i virkeligheten utgjør problemstillingen: Kan de gjenfødtes gjerninger være av en slik beskaffenhet at de holder mål i Guds dom? Han mener konsilet med argumentasjonen sin prøver å skjule det de *egentlig* mener – at de gjenfødte fullkomment kan oppfylle den guddommelige lov, og at perfectionis slik er mulig.<sup>469</sup> For konsilet er ikke dette en problemstilling på samme måte som det er det for Chemnitz. Tyngdepunktet er tvert imot spørsmålet om hva en sann tro er, og ikke minst det den virker: «*Thus reconciled to God he receives the Holy Spirit with all his gifts, especially that of charity which enables him to fulfil the commandments (iustitia operans).*»<sup>470</sup>

Chemnitz gjentar opptil flere ganger at det ikke er den nye lydighetens tilstedeværelse og nødvendighet som danner grunnlag for uenighet mellom lutheranerne og katolikkene. Som repetitivt element er det vel verdt å merke seg, da det viser oss hva Chemnitz frykter at leseren skal gå glipp av. Saken som derimot trengs å drøftes, sier han, er at konsilet blander sammen to ting som må skjelnes fra hverandre: Nemlig hva slags stilling de gode gjerninger *i seg selv* gir foran Herren i dommen, og hvordan Gud ser på de «*when for Christ's sake their blemishes and defects are not imputed.*»<sup>471</sup> Når de ikke opprettholder den rette distinksjonen mellom dem, er det videre ikke så vanskelig å komme til den slutningen at gjerningene substansielt kan være fullkomne, fortsetter

---

<sup>464</sup> Chemnitz, 1971, s. 397–405.

<sup>465</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 641; Chemnitz, 1861, s. 208: Latinsk tekst: «*quae per nundinationem Pontificiam aliis possint accomodari.*»

<sup>466</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 80–91.

<sup>467</sup> Roggen et al., 2015, s. 614, 931–932: Betegnelsen fullkommenhet.

<sup>468</sup> Chemnitz, 1971, s. 615.

<sup>469</sup> Chemnitz, 1971, s. 641–642.

<sup>470</sup> Sitat: Jedin, 1961, s. 188. Dette er en partikulær teologs tenkning om rettferdiggjørelsen, men representerer i dette tilfellet etter min mening konsilet godt.

<sup>471</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 641–642; Chemnitz, 1861, s. 208: Latinsk tekst: «*quando propter Christum naevi et defectus non imputantur.*»

Chemnitz. Nok en gang vil altså papistene lokke noen til å «*be caught in the net and held fast before he is aware of it.*»<sup>472</sup>

#### 4.5.6 Ikke umulig å holde lovens bud?

Ved at Trient-konsilet innfører begrepet *impossibilitas*<sup>473</sup>, mener Chemnitz de søker å komme med den samme sofistiske innvendingen som pelagianerne gjorde: Nemlig at det ikke er mulig å nekte for at den allmektige Gud kan gi mennesker å fullkomment holde hans bud. Chemnitz viser til hvordan Augustin besvarer et slikt spørsmål: Det finnes to typer mulighet, én filosofisk som knytter an til Guds allmakt, og én som bygger på en bibelsk realisme.<sup>474</sup> Selvsagt kan Gud som allmektig la noen være fullkomne, men siden han har større tillit til skriftene enn til logiske argumenter, lar Augustin 1 Joh 1,8 tale for seg: «*Sier vi at vi ikke har synd, da bedrar vi oss selv, og sannheten er ikke i oss.*»<sup>475</sup>

Videre gjør Chemnitz fedrenes ord om lovens bruk og hensikt til sine: Augustin hevder i Ad Valerium at budenes sanne mål er å bringe mennesket til den erkjennelse at det trenger *nådens botemiddel*.<sup>476</sup> Bernard uttaler at mennesket har fått loven for at det skal lære å se seg som en synder, som likesom Paulus ikke har nådd fullkommenhet i det jordiske livet, og som derfor roper til Herren for å få tilgivelse. Håpet knyttes derfor hos Bernard ikke til de gjenfødtes egne gjerninger, men til Herrens nåde.<sup>477</sup> Chemnitz søker med disse tekstbevisene å understreke hva som er lovens ypperste bruk og mål: Nemlig å åpenbare for de gjenfødte hvilke mulighetsbetingelser de eksisterer på grunnlag av. Sagt på en annen måte vil han bringe de troende til besinnelse på hvilken stilling de selv har i møte med loven, slik at de kommer til Kristus for å få syndene sine tilgitt.<sup>478</sup> Uttrykket umulighet blir derfor for Chemnitz et blindspor som leder vekk fra den faktiske problemstillingen.<sup>479</sup> Dessuten fremholder Chemnitz den klassisk-lutherske dynamikken mellom lov og evangelium. De er skapende ord som skal virke sammen, men likevel har vidt forskjellige virkninger:

«*To be sure, when we receive the commandment and feel our fault, we will cry to heaven, and God will have mercy on us, and we shall know in that day that He has saved us not by works which we have done but according to His mercy.*»<sup>480</sup>

#### 4.5.7 Fire punkter både Chemnitz og Andrada istemmer

Hvilke elementer er det så både Chemnitz og Andrada bifaller? Chemnitz ser det som nyttig å presisere hva han og Andrada faktisk er enige om, da dette muliggjør en nærmere bestemmelse av det som er «*vero statu quaestionis*»:<sup>481</sup>

---

<sup>472</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 642; Chemnitz, 1861, s. 208: Latinsk tekst: «*priusquam animadverat, irretus teneatur.*»

<sup>473</sup> Chemnitz, 1861, s. 208: Umulighet.

<sup>474</sup> Chemnitz, 1971, s. 642.

<sup>475</sup> Sitat: 1 Joh 1,8.

<sup>476</sup> Chemnitz, 1971, s. 208: Latinsk tekst: «*medicinam gratiae*».

<sup>477</sup> Chemnitz, 1971, s. 643.

<sup>478</sup> Chemnitz, 1971, s. 642–643.

<sup>479</sup> Chemnitz, 1971, s. 643.

<sup>480</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 643; Chemnitz, 1861, s. 209: Latinsk tekst: «*Accipientes quippe mandatum, et sentientes defectum, clamabimus in coelum, et miserebitur nostri Deus: et sciamus in illa die, quia non ex operibus quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos non fecit.*»

<sup>481</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 209; Chemnitz, 1971, s. 643: Engelsk tekst: «*the real point of question.*»

- Det nye livet som ved den Hellige Ånd er påbegynt i de gjenfødte, er ikke her i verden fullkomment. Dette fordi de gjenfødte har både et gammelt og et nytt menneske. Selv om fornyelsen skjer dag for dag, vitner kampen mellom de to naturene om at denne nye lydigheten slett ikke er fullendt.
- Kjærlighetsbudet, og på samme måte budet mot å begjære, innebærer et totalt krav, som mennesket etter fallet ikke kan etterleve, da alle er preget av kjødets lyst og er falne.
- Alle mennesker er syndere. Dette gjelder også de gjenfødte, fordi kjødet, som det ikke bor noe godt i, også er en del av disses vesen. «*No one among the regenerate is without sin in this life*»,<sup>482</sup> sier Chemnitz og hevder dette også er Augustins mening om saken, det ville også de frommeste helgener sagt seg enig i.
- Pauli brev vitner dessuten om at selv apostelen ikke verken klarte å gjennomføre det gode, eller at han i sitt jordiske liv var perfekt.<sup>483</sup>

Er da enighet oppnådd mellom Andrada og Chemnitz? Drøftingen på de foregående sidene viser at dette ikke er tilfelle. Hva er da forskjellene som hindrer dem fra å bli enige? Ulikhetene består for Chemnitz i det at Andrada bare i det *ytre* slutter seg til de fire ovennevnte formuleringene, mens han i realiteten forfekter en helt annen tenkning. Visstnok ser den katolske teologen de iboende motsetningene, men lover å forklare hvordan det henger sammen. Sammenhengen i Andradas argumentasjon er for Chemnitz mildt sagt mangelfull, da førstnevnte «*produces nothing which has not already been worn out by overuse in the writings of other Roman writers*»,<sup>484</sup> Med dette presenterer Chemnitz nok en gang et lite flatterende bilde av papistene. I fortsettelsen gjengir han så Andradas argumenter med sin gjendrivelse i resten av delkapitlet.<sup>485</sup>

#### 4.5.8 Lovens jurisdiksjon

Innenfor hvilken sfære er det loven har sitt mandat? I Andradas tenkning er det bare de budene som kan etterleves her på jorden som er bindende. For «*God prescribed those things only which we are able to perform, assisted by divine powers according to the condition of this life.*»<sup>486</sup> Budene som fremstår som umulige å overholde kommer derimot først til sin anvendelse i den kommende verden. For Andrada er det derfor de antropologiske *mulighetsbetingelsene* som blir bestemmende for hvordan loven kan persiperes. På bakgrunn av disse fikseres lovens anvendelse.

Chemnitz svarer på argumentasjonen med en latterliggjørende tirade av retoriske spørsmål: Hvorfor fryktet folket Gud på Sinai, når de kravene som syntes for tunge bare gjaldt det neste livet? Hva var grunnen til at Gud lovte en Messias, når folket ikke trengte å frelses fra loven? Holdt Gud folket for narr da han ga *loven* i en så alvorlig ramme? Og hva med Pauli klage over sin mangel på fullkommenhet i møte med loven – hva gjaldt den? Han føyer videre til at hvis Andrada hadde rett, ville Pauli argumentasjon være «*silly, ridiculous, and false*». <sup>487</sup> Chemnitz knytter to steder slike negative adjektiv til

<sup>482</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 644; Chemnitz, 1861, s. 209: «*nemo renatorum in hac vita est sine peccato.*»

<sup>483</sup> Chemnitz, 1971, s. 644.

<sup>484</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 645; Chemnitz, 1861, s.209: Latinsk tekst: «*Nihil (...) adfert, quod non jam dudum in reliquorum Romanensium scriptis protritum sit.*»

<sup>485</sup> Chemnitz, 1971, s. 644–645.

<sup>486</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 645; Chemnitz, 1861, s. 209: Latinsk tekst: «*ea solum Deum praecepisse, quae praestare divinis viribus adjuti, secundum vitae hujus conditionem possemus.*»

<sup>487</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 646; Chemnitz, 1861, s. 210: Latinsk tekst: «*ineptae, ridiculae et falsae.*»

hvordan han mener Paulus fremstår i lys av Andradas dogmatiske posisjon, og impliserer dermed at Pauli idioti uvegerlig er en konsekvens av Andradas lære.<sup>488</sup> Dette er et lurt retorisk grep, da en slik logikk nødvendigvis vil føre til at Andradas posisjon må avskrives. Hvis ikke loven er et åk *ingen* kan make å bære, fatter Chemnitz heller ikke hva Peter taler om i Apg 15,10-11. Med dette vil Chemnitz vise at det er meningsløst å hevde at budenes jurisdiksjon er begrenset til den neste verden. Konteksten de ulike skriftstedene står i, vitner tvert imot om at de dømmer forhold i den nåværende verden.<sup>489</sup>

Bak polemikken skjuler et viktig spørsmål seg: Hva skal loven brukes til? For Andrada skal loven gi veiledning til de troende om hva de skal og kan gjøre, og slik gi dem hjelp til å nå målet de i Kristi nåde stevner mot. Chemnitz derimot, fastholder at loven «*anklager og forskrekker*».<sup>490</sup> Gjennom den sterke vektleggingen av loven andre bruk<sup>491</sup>, vil jeg også hevde han istemmer De schmalkaldiske artiklers formuleringer om loven: «*lovens fornemste embete eller oppgave er at den åpenbarer arvesynden med alle sine frukter og viser mennesket hvor avgrunnsdypt dets naturs fall og fordervelse er.*»<sup>492</sup> Chemnitz viser slik at loven har sin anvendelse her i verden og ikke også er noen himmelsk instruksjonsmanual. Han sier likevel mer enn det, da han også anskueliggjør hva synden er, og hvilke konsekvenser den har.<sup>493</sup>

#### 4.5.9 De små bud

Andrada hevder det finnes bud som det ikke er gitt menneskene å overholde her i livet, selv for de som er under nåden. Hvilke er så disse? Chemnitz trekker nok en gang forbindelseslinjer mellom fariseerne og katolikkene. For papistene målbærer nettopp den tanken Jesus møtte hos fariseerne – at noen bud er større enn andre og at det ikke er så viktig med disse «*minima mandata*».<sup>494</sup> De to grupperingene viser med dette at de er to stykker av samme alen. De budene fariseerne kaller små, sier Chemnitz, er likevel ikke uviktige i Kristi lovforståelse. Herren sier tvert imot: «*Not an iota, not a dot, will pass from the Law until all is accomplished.*»<sup>495</sup>

Hvorfor er Andrada opptatt av å fremholde en slik tenkning? Årsaken til dette ser Chemnitz i tenkningen om *rettferdigheten*. Både Andrada og fariseerne tenker nemlig som følger: At de små budene «*should be relaxed without harm to righteousness, if only the other things in the Law were observed.*»<sup>496</sup> Kristus derimot, fortsetter Chemnitz, tillater ikke en slik inndeling av budene, da den i realiteten er en svekkelse av lovens totale krav. Budene skal forstås slik de er skrevet – ingenting kan unnlates. Ved at

---

<sup>488</sup> Chemnitz, 1971, s. 645–646.

<sup>489</sup> Chemnitz, 1971 s. 645.

<sup>490</sup> Sitat: Mæland (red.), 1985, s. 76; Dingel (red.), 2014, s. 283: Latinsk tekst: «*accusat (...) et perterrefacit.*»

<sup>491</sup> Chemnitz, 1981, s. 49.

<sup>492</sup> Sitat: Mæland (red.), 1985, s. 248; Dingel (red.), 2014, s. 750–751.

<sup>493</sup> Chemnitz, 1971, s. 645–646.

<sup>494</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 210; Chemnitz, 1971, s. 646: Engelsk tekst: «*smallest commandments*».

<sup>495</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 646; Chemnitz, 1861, s. 210: Latinsk tekst: «*Jota unum, et apex unus non praeteribit a lege, donec omnia fiant*».

<sup>496</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 646; Chemnitz, 1861, s. 210: Latinsk tekst: «*et sine detrimento justitiae solvi posse (...), si modo reliqua in lege servarentur*».

Andrada fremmer den tridentinske posisjonen, er han derfor sammen med resten av papistene i strid med «*the entire Scripture.*»<sup>497</sup>

Chemnitz' beskrivelse av Andradas støpning er slett ikke positiv. Heller ikke den dogmatiske posisjonen han forfekter får noen mild behandling. Hva er det Chemnitz ser i Andradas kategorisering av budene etter betydning? Nok en gang tror jeg Chemnitz frykter selvbedraget. Luther opererte med en distinksjon mellom *securitas* og *certitudo*<sup>498</sup> som det i denne sammenhengen kan være hensiktsmessig å hente frem, da jeg tror den gir uttrykk for tankekomplekset Chemnitz presenterer. For i Chemnitz' øyne ønsker papistene å sette sin lit til noe utenom nåden, nemlig sine egne gjerninger. En slik sikkerhet benevnes av Luther som *securitas*. Den rette holdningen er derimot å gi avkall på all sikkerhet utenom vissheten om Kristi nåde, som av Luther kalles *certitudo*. Loven har for Chemnitz til hensikt å tjene denne *vissheten*, da den utelukker alle andre holdepunkt enn Kristi rettferdighet.<sup>499</sup>

#### 4.5.10 Fornærmende å si at Gud gir bud som ikke kan holdes?

Chemnitz nevner enda et av Andradas argumenter for den tridentinske lovforståelsen: Er det ikke fornærmende å si at Gud krever noe mennesket ikke makter å gjennomføre? I det ellefte kapittelet i rettferdiggjørelsesdekretet uttrykkes dette med skarp penn: «*For God does not command impossibilities*».<sup>500</sup> Et slikt resonnement er for Chemnitz uforståelig. Som om Guds lov tilpasses etter menneskets fall! Nei, sier Chemnitz, for også etter fallet holder Gud fast ved sin lov. Hans løsning er ikke å senke kravene. Tvert imot: Han sendte i stedet en som kunne oppfylle loven og slik frigjøre menneskeslekten som var under loven.<sup>501</sup>

Chemnitz fremstiller de to alternativene han og Andrada representerer som henholdsvis *teosentrisk* og *antroposentrisk* forankret. Andradas syn tar i følge Chemnitz utgangspunkt i det gjennfødte menneskets mulighetsbetingelser. Slik justeres lovforståelsen etter det som fra et menneskelig synspunkt oppfattes som plausibelt. Chemnitz selv ønsker å fremholde hva loven er i Guds øyne og etter sin substans – nemlig krav ingen kommer unna. Derfor pukker han på at det er lovens *bruk* som må justeres etter dens vesen, ikke motsatt.<sup>502</sup>

#### 4.5.11 Den påbegynte rettferdighet

Hvilken kvalitet har den nye lydigheten? Ved å drøfte et par problemstillinger gir Chemnitz svar på dette: Hvordan skal det forstås når Johannes sier «*hans bud er ikke tunge*»?<sup>503</sup> Og hva mener Augustin når han hevder

«*that 'the obedience of the regenerate can be called perfect because he is still a pilgrim' and in the same place: 'According to the capacity of a mortal man and according to the small measure of this life we are called perfect.'*»<sup>504</sup>

<sup>497</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 647; Chemnitz, 1861, s. 210: Latinsk tekst: «*tota Scriptura*».

<sup>498</sup> Begge ordene oversettes gjerne med sikkerhet.

<sup>499</sup> Chemnitz, 1971, s. 646–647; Beeke, 1998, s. 165–168. Det er ikke dermed sagt at loven ikke også kan anklage den gjennfødte på en måte som tilslører vissheten.

<sup>500</sup> Trientkonsilet, 1978, s. 36.

<sup>501</sup> Chemnitz, 1971, s. 646–647.

<sup>502</sup> Chemnitz, 1971, s. 647.

<sup>503</sup> 1 Joh 5,3.

Det er ikke slik at Guds bud ikke er tunge for den gjenfødte fordi han selv har en perfekt lovoppfyllelse. Tvert imot, sier Chemnitz, er det slik at Herrens bud ikke er tunge fordi det gale den gjenfødte gjør, og det påbudte han ikke gjør, for Jesu Kristi skyld ikke tilregnes ham. At Herren har skjenket sin Ånd og gitt de troende barnekår gjør også at den påbegynte rettferdigheten ikke oppleves som en byrde, men heller en Guds gave.<sup>505</sup> Papistene derimot, «*corrupt these statements as if that which in the obedience of the regenerate in this life is lacking of the perfection which the Law requires were not a sin which could be accused by the law*».<sup>506</sup> Med dette understreker Chemnitz det ovennevnte poenget om at papistene ikke distingverer mellom de forskjellige termene både Skriften og fedrene forholder seg til. Hans respons på dette er også typisk: Med skarp penn rydder han i begrepene, og søker å klargjøre der han mener Andrada tilslører og tåkelegger.<sup>507</sup>

Når Augustin kan kalle den påbegynte rettferdigheten perfekt, sier Chemnitz, innebærer det at den forstås innenfor sine mulighetsbetingelser: Nemlig at den kan være så god som mulig etter en menneskelig standard, uten at dette betyr at den kan fungere som grunnlag for den troendes frikjennelse i dommen.<sup>508</sup> Sanne troende har gjennom alle tider kjent til sin *imperfectio*<sup>509</sup>, sier Chemnitz, og erkjent at de ikke er feilfrie. Gjennom ulike formuleringer uttrykker han sitt sentrale poeng når det gjelder den påbegynte rettferdighet: Med den har den gjenfødte i dommen intet, om ikke han får tilgivelse for det gale han har gjort, og det gode han har unnlatt å gjøre.<sup>510</sup>

Samtidighet mellom de to *tilstandene* Chemnitz beskriver ovenfor, uttrykkes klart ved et sitat fra Augustin: «*the apostle says that he himself is both perfect and imperfect*».<sup>511</sup> Disse to værensformene har i Chemnitz' tenkning hver sin årsak, henholdsvis synden som hefter ved de gjenfødte og den rettferdigheten Kristus har vunnet for de troende. Med dette knytter Chemnitz an til simul-tenkningen, som fra Luther av hadde blitt brukt til å uttrykke det paradokset et kristenmenneske er i den lutherske forståelsen av antropologien.<sup>512</sup>

#### 4.5.12 Syndens vesen og behovet for syndsforlatelse

Hva er synden, og hva er dens forhold til den guddommelige lov? For Chemnitz gir utsagnet «*Sin is the transgression of the divine law*»<sup>513</sup> godt uttrykk for posisjonen han

---

<sup>504</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 647; Chemnitz, 1861, s. 210: Latinsk tekst: «*obediantiam renatorum perfectam dici posse pro statu viatoris. Ibidem: Secundum hominis mortalis capacitatem, et pro hujus vitae modulo perfecti sumus.*»

<sup>505</sup> Chemnitz, 1971, s. 647–648.

<sup>506</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 648; Chemnitz, 1861, s. 210: Latinsk tekst: «*vero has sententias ita depravant, quasi id quod in obedientia renatorum in hac vita perfectioni quam lex requirit deest, non sit peccatum quod a lege acusetur.*»

<sup>507</sup> Chemnitz, 1971, s. 648–649.

<sup>508</sup> Chemnitz, 1971, s. 647–649.

<sup>509</sup> Chemnitz, 1861, s. 210.

<sup>510</sup> Chemnitz, 1971, s. 648–649.

<sup>511</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 648; Chemnitz, 1861, s. 210: Latinsk tekst: «*Apostolus perfectum et imperfectum se esse dicit.*»

<sup>512</sup> Chemnitz, 1971, s. 648–649; Hägglund, 2003A, s. 207.

<sup>513</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 649; Chemnitz, 1861, s. 211: Latinsk tekst: «*Peccatum est praevaricatio legis divinae.*»

hevder. Slik Chemnitz fremstiller det, tenker han og Andrada helt grunnleggende forskjellig om syndens *vesen*.<sup>514</sup> Jeg vil i det følgende drøfte *syndsforståelsen* Chemnitz selv hevder, og den han tillegger Andrada.

For Chemnitz er det avgjørende å fastholde at de troende synder i alle gjerninger, da selv apostelen Paulus vitner om at han gjorde det som er ondt. Andrada derimot, sier mennesket kan ha gode gjerninger som er fullstendig uten synd. De syndene som likevel hefter ved de gode gjerningene, representerer ikke for Andrada brudd på den guddommelige lov. Han skiller mellom to typer synd: Nemlig *venial synd (peccatis venialibus)* og *dødssynder (peccatis mortalibus)*<sup>515</sup>. Bare dødssyndene gjør en gjenfødt *skyldig til dom og straff*.<sup>516</sup>

Chemnitz stritter imot en slik tenkemåte. For i lys av den guddommelige lov, hevder han, er det ikke noen kvalitativ forskjell på de ulike syndene. All synd medfører skyld, hvis den ikke blir tilgitt for Jesu Kristi skyld. Forskjellen består for Chemnitz i noe annet, nemlig at *peccatis mortalibus* gjør at en mister Ånden og dermed troen, mens *peccatis venialibus* kan henge ved en som er gjenfødt. De veniale syndene opphører ikke med det å være synd som gjør skyldig, men er en term for de syndene som her i livet kan hefte ved de gjenfødte, uten at deres stilling som troende rokkes. De troendes rettferdighet for Gud består likevel utelukkende av at Kristi verk tilregnes dem – at de har del i syndenes forlatelse og Kristi rettferdighet.<sup>517</sup> At det bare er i og ved syndsforlatelsen den gjenfødte kan kalles for rettferdig og sies å være fullkommen, fremstår hos Chemnitz som et repetitivt trekk, som følger ham gjennom hele *De bonis operibus*. Gjentakelsen avdekker at dette er sentralt for ham. Dette er en av de argumentasjonslinjene han benytter for å avvise muligheten for noen inngytt fullkommen rettferdighet, selv i de gjenfødte.<sup>518</sup>

Slik Chemnitz presenterer saken er det også en indre spenning i den katolske leiren når det gjelder behovet for syndsforlatelse. Trientkonsilet fastholder at syndene ikke hefter ved de gjenfødte fordi de ber om tilgivelse:

*«It must be granted that when in this mortal life men, be they ever so holy and just, fall into light sins daily, which are also called venial sins, they do not on this account cease to be just. For they cry, which is both humble and true, is: Forgive us our debts.»*<sup>519</sup>

Andrada derimot, sier Chemnitz, hevder at at de veniale syndene er så lette at de ikke virkelig ødelegger de gjenfødtes rettferdighet. Den portugisiske teologen bruker Lindanus<sup>520</sup> som belegg for dette. Han sier at de veniale syndene *«do not defile and*

---

<sup>514</sup> Chemnitz, 1971, s. 649.

<sup>515</sup> Chemnitz, 1861, s. 211.

<sup>516</sup> Chemnitz, 1971, s. 649.

<sup>517</sup> Chemnitz, 1971, s. 649.

<sup>518</sup> Chemnitz, 1971, s. 649-650.

<sup>519</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 615; Chemnitz, 1861, s. 199: Latinsk tekst: *«Licet enim in hac mortali vita, quantumvis sancti et iusti, in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Nam justorum illa vox est, et humilis et verax: Dimitte nobis debita nostra.»*

<sup>520</sup> Kolb i Lindberg, 2002, s. 145: Lindanus var en nederlandsk biskop.



*contaminate but sprinkle the life of the Christian lightly as with fine dust*».<sup>521</sup> Den trenger derfor heller ikke tilgivelse. Chemnitz' svar til dette markerer avstanden mellom de to: «*For although there are differences and degrees of sin, nevertheless, no sin is so insignificant and light that it is not a ἀνομία, that is, a transgression of the divine law.*»<sup>522</sup> Kort sagt: All synd er overtredelse av loven, hvilket medfører skyld.<sup>523</sup>

#### 4.5.13 Chemnitz og hermeneutikken

Kontroversene mellom Chemnitz og Andrada, slik vi finner dem i *De bonis operibus*, var vidt forstått et eneste hermeneutisk prosjekt, hvilket særlig innebar fortolkning av Skriften og fedrene. Gjennom hele *De bonis operibus* viser Chemnitz hvordan han og Andrada kjemper med en rekke tekstbevis. Slik jeg forstår det, benyttes de både for å stadfeste egen katolisitet, men også for å overbevise om sannheten. I Chemnitz' Augustinresepsjon er det åpenbart at kirkefaderen målbar mange av de samme tankene som ham: De gjenfødte er på grunn av sin syndige natur uten mulighet til å oppfylle loven – i dette livet.<sup>524</sup> Likevel er det grunn til å merke seg hva Quentin D. Stewart uttaler i en behandling av Chemnitz' bruk av kirkefedrene, i tilknytning til læren om rettferdiggjørelsen: «*Chemnitz concedes that even Augustine did not speak properly on this subject*».<sup>525</sup> Chemnitz er altså ikke blind for visse saklige forskjeller mellom ham og kirkefaderen.

#### 4.5.14 Oppsummerende momenter

Chemnitz behandler i det tredje delkapitlet de gjenfødtes gode gjerninger, og drøfter hvilken kvalitet disse har i møte med dommen. Hovedsaken er, som han sier i avrundingen av delkapittel tre, at han vil gjendrive Andradas tanke om at «*the good works of the regenerate are in this life in themselves so perfect that they are able to endure the severity of divine judgement without the remission of sins.*»<sup>526</sup> I denne forbindelse behandler han en rekke problemstillinger, som blant annet omfatter antropologi, syndsforståelse, dogmet om rettferdiggjørelsen og den nye lydigheten, gjerningenes substans og hvordan de ulike budene i loven skal oppfattes. Alle elementene relaterer seg i høy grad til lovforståelsen. Delkapitlet viser oss dermed hvordan en luthersk lovforståelse i Chemnitz' tapning ser ut.

#### Ekskurs: Duplex justitia<sup>527</sup>

I polemikken om rettferdiggjørelsesdogmet på Trientkonsilet antok spørsmålet om dobbel rettferdighet en viktig plass. I problemstillingen kom en rekke forskjeller mellom de ulike katolske retningene for dagen, som dreide seg om meget sentrale elementer i rettferdiggjørelseslæren. Diego Lainez, pavelig teolog og senere leder av jesuittiske

---

<sup>521</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 650; Chemnitz, 1861, s. 211: Latinsk tekst: «*non maculant et contaminant, sed quasi pulviscolo leviter aspergunt vitam Christianam*».

<sup>522</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 650; Chemnitz, 1861, s. 211: «*Licet enim sint differentiae et gradus peccatorum, nullum tamen tam minutum et leve est peccatum, quod non sit ἀνομία, hoc est praevaricatio legis divinae*».

<sup>523</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 650.

<sup>524</sup> Chemnitz, 1971, s. 650–652.

<sup>525</sup> Stewart, 2015, s. 122–123.

<sup>526</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 652; Chemnitz, 1861, s. 212: Latinsk tekst: «*renatorum bona opera, in hac vita per se ita sint perfecta, ut severitatem divini iudicii, sine remissione peccatorum sustinere possint*».

<sup>527</sup> Maxcey, 1979, s. 269.

grupperingen, stod mot Seripando, leder av augustinerordenen og skribent bak et utkast til rettferdiggjørelsesvedtak.<sup>528</sup>

Carl E. Maxcey drøfter i artikkelen *Double Justice, Diego Lainez and the Council of Trent* den teologiske horisonten de ulike aktørene stod i, og hvilke standpunkter de hevdet. Jeg vil her skissere de viktigste konfliktlinjene. Først og fremst handlet saken om hvordan forholdet mellom Kristi rettferdighet og den rettferdighet de gjenfødte blir frelst ved. Er disses inngytte rettferdighet så fullkommen at den er tilstrekkelig i Guds dom, eller mangler den noe, som dermed vil føre til behov for en annen rettferdighet i tillegg? En viktig bakgrunn for dette var spørsmålet om gjerningenes kvalitet, hvorvidt de gir fortjeneste, og dessuten i hvilken grad mindre synder hefter ved disse. Disse problemfeltene dannet det grunnleggende omdreiningspunktet.<sup>529</sup>

Seripando og hans kompanjonger hevdet at selv om Kristi rettferdighet virkelig tar bolig i det troende mennesket og bærer frukt, var det grunnet den menneskelige svakhet og dets onde begjær ikke mulig å tenke seg denne personlige rettferdighet som fullkommen i møte med lovens krav. Derfor kunne ikke de gode gjerningene alene holde mål i dommen. Det handlet da ikke om noen kvalitativ eller kvantitativ mangel i Kristi nåde, men at den onde lyst så å si blokkerte denne fra et fullkomment virke i de gjenfødte, og dermed utelukket en feilfri iboende rettferdighet. Siden den inngytte rettferdigheten for Seripando var det samme som gjerningene, var følgelig heller ikke gjerningene fullkomne. Likevel fastholdt han at den rettferdiggjorte i dommen bare hadde én rettferdighet, da Kristi overstrømmende store *fortjeneste* og menneskets gjerninger smeltet sammen til ett.<sup>530</sup> Rettferdigheten de gjenfødte hadde i dommen, ville gjøres fullkommen ved at Kristi forbønn ville bevege Gud til å være nådig mot de som etter sin iboende rettferdighet ikke var fullkomment rettferdige: Gud «*rewards his (synderens) works with eternal life, even though they, in themselves, are imperfect.*»<sup>531</sup> Andre som sto sammen med Seripando, hevdet dessuten den kristne erfaring i kampen mot synden som en kilde til kunnskap – for hvem kunne «*assert that he has adequately satisfied every one of God's demands?*»<sup>532</sup> Med de ovennevnte tankekompleksene som bakgrunn opplevde mange at Seripando og kampfellene hans uttrykte lutherske sentimentier,<sup>533</sup> og at en logisk konsekvens av læren måtte være duplex justitia – én formal og én essensiell rettferdighet.

Seripando hevdet videre at siden den iboende rettferdigheten ikke alene var nok til å bli frelst, måtte Gud i dommen vise nåde, hvis noen i det hele tatt skulle kunne bli frelst. Laynez fryktet konsekvensene dette kunne få for hele den katolske rettferdiggjørelsestenkningen, og responderte derfor: «*the throne of divine justice must not be turned into a throne of mercy.*»<sup>534</sup> Bare ved at Gud var en rettferdig dommer kunne gjerningenes plass fastholdes. For Laynez var dette en viktig sak, da han mente Kristus kjenner de troende rettferdige på bakgrunn av deres gjerninger.<sup>535</sup> Ellers ville

---

<sup>528</sup> Maxcey, 1979, s. 269; Jedin, 1961, s. 239–248; <http://www.newadvent.org/cathen/08747a.htm>, hentet 4.4.16; <http://www.newadvent.org/cathen/13729c.htm>, hentet 4.4.16.

<sup>529</sup> Jedin, 1961, s. 249, 253.

<sup>530</sup> Jedin, 1961, s. 253–255.

<sup>531</sup> Sitat: Maxcey, 1979, s. 271.

<sup>532</sup> Sitat: Jedin, 1961, s. 255.

<sup>533</sup> Maxcey, 1979, s. 269.

<sup>534</sup> Sitat: Jedin, 1961, s. 256.

<sup>535</sup> Maxcey, 1979, s. 274, 276.

man også gjøre enhver tanke om fortjeneste<sup>536</sup> meningsløs, da det de gode gjerningene utført i nådetilstanden ikke nødvendigvis ville gi avkastning. Fornektelse av skjærsilden og satisfaksjonen<sup>537</sup> ville være en annen konsekvens.<sup>538</sup> Kanskje viktigst av alt – den iboende rettferdighet ville få en brist i seg, hvilket etter Laynez' mening måtte føre til dens avskaffelse. For hvorfor skulle man støtte seg til denne når den tilregnede rettferdigheten uansett ville sørge for det manglende?<sup>539</sup> I forlengelsen av dette ville også det katolske trosbegrepet måtte endres, da en tilregnet rettferdighet innebar at man gikk vekk fra forståelsen av troen som formet av og virksom i *caritas*.<sup>540</sup> Videre var Laynez opptatt av hvordan Seripandos tenkning ville bli mottatt i folket: Ville de ikke bare slutte å gjøre gode gjerninger når de ikke lenger spilte noen rolle i rettferdiggjørelsen? Fra et pastoralt ståsted syntes Laynez dette var ytterst farlig.<sup>541</sup> Dessuten ble det hevdet at Seripandos lære ikke hadde noe grunnlag verken i Skriften eller hos fedrene.<sup>542</sup>

Felles for begge var forståelsen av rettferdiggjørelsen som en handling i mennesket, virket ved sakramentene.<sup>543</sup> Med dette stod de i kontinuitet med den brede strømmen i middelalderkirken.<sup>544</sup> Til sist var det Lainez' syn som seiret. Med dette formulerte konsilet den katolsk-konfesjonelle rettferdiggjørelsesforståelsen på en måte som innebar avgrensning mot augustinske og visse tidligprotestantiske tanker, som i den senmiddelalderiske pluralismen hadde hatt rom.<sup>545</sup> En viktig grunn til dette var trolig det filosofiske skjemaet mange av de katolske teologene opererte med: en substansiell forståelse av rettferdiggjørelsen som vektla at nåden måtte inngytes. En slik har for øvrig nære forbindelseslinjer til den rettferdiggjørelsesforståelsen Osiander forfektet.<sup>546</sup> Dette var noe annerledes enn augustinerens (Seripandos) syn, som «*understood justification more in terms of a personal relationship or a declaration of righteousness.*»<sup>547</sup> Spenningsene på Trientkonsilet var slik uttrykk for de ulike posisjonene knyttet til loven og rettferdiggjørelsen som vi finner i middelalderen, men også i den splittede vestkirken etter reformasjonens gjennombrudd.

---

<sup>536</sup> Meritum.

<sup>537</sup> Hägglund, 2003A, s. 172. Del av botsritualet, som bestod av delene anger, bekjennelse og satisfaksjon idømt av en prest.

<sup>538</sup> Jedin, 1961, s. 256–257; Maxcey, 1979, s. 273–274.

<sup>539</sup> Maxcey, 1979, s. 274–275.

<sup>540</sup> Jedin, 1961, s. 177; Maxcey, 1979, s. 275.

<sup>541</sup> Maxcey, 1979, s. 275–276.

<sup>542</sup> Jedin, 1961, s. 257.

<sup>543</sup> Jedin, 1961, s. 241. Dette er tyngdepunktet også i Seripandos syn, selv om motstanderne mente at en *tilleggsrettferdighet* skapte en brist i tenkningen.

<sup>544</sup> Hägglund, 2003A, s. 166–170.

<sup>545</sup> Needham i McCormack, 2006, s. 26; Pelikan, 1959, s. 49–55.

<sup>546</sup> McGrath i Hillerbrand, 1996, s. 164: McGrath hevder Trientkonsilet ved sine beslutninger «*reaffirmed the views of Augustine on the nature of justification*». Hvordan kan da Maxcey hevde at det var Seripando som forfektet et mer augustinsk syn? Jeg tror forskjellene ligger i vektleggingen av de ulike elementene man fant i Augustins tenkning. Dette kom blant annet av de ulike teologiske retningenes fasetterte Augustinresepsjon. Nettopp dette fenomenet ser vi også hos de ulike reformatoriske strømningene: Augustin kunne brukes til nær sagt alt!

<sup>547</sup> Sitat: Maxcey, 1979, s. 278.

## 4.6 IV. De praemiis et meritis bonorum operum<sup>548</sup>

### 4.6.1 Innledende momenter – satisfaksjon og lønn

Hva er årsaken til at synden sones, at menneskene forsones med Gud og blir frelst? For lutheranerne, sier Chemnitz, er det ikke deres egen fortjeneste som gjør at synden sones: «*the expiation of sins, or the propiation for sins, must not be attributed to the merits of our works. For these things are part of the office which belongs to Christ the mediator alone.*»<sup>549</sup> Tvert imot er det Kristi fortjeneste, hans satisfaksjon på korset, som har fullbrakt soningen for menneskehetens synder. Det er utelukkende på grunn av hans verk menneskene får del i alle frelsesgoder, og ikke gjennom det de selv kan frembringe. Det ovennevnte budskap *forkynnes* i de lutherske kirkene, fortsetter Chemnitz, ut ifra Skriften.<sup>550</sup>

Menneskehetens forsoning ble ikke frembrakt ved dens egne handlinger, men ved Kristi velgjerninger for den, sier Chemnitz. Også lønnen har sin grunn i Kristi nåde. For den lønnen Herren gir både her i tiden og i den kommende verden, har ikke sin årsak i de gjenfødtes gjerninger, men er utelukkende en nådelønn. Det er nemlig ikke slik at Gud skylder<sup>551</sup> menneskene noe på grunn av deres gode gjerninger. Likevel lar Han de gjenfødtes påbegynte rettferdighets gjerninger for Jesu Kristi skyld regnes som fullkomne, selv om de ikke er det. Slik lønner han de som er trofaste arbeidere i vingården, slik han har lovet:<sup>552</sup> «*Scripture is full of such promises of spiritual and bodily rewards.*»<sup>553</sup> Lønnen er ikke i tråd med noen lov, men heller uttrykk for Herrens overstrømmende nåde.<sup>554</sup>

For Chemnitz handler stridighetene om meritum<sup>555</sup> og belønning om *to saker*:

- At Trientkonsilet mener de troende kan gjøre seg fortjent til selve det evige liv, ikke bare åndelig og kroppslig lønn.
- Det at konsilet hevder lønnen er noe Gud skylder mennesket, og som således ikke bare gis av nåde, men i tråd med den guddommelige lov.<sup>556</sup>

### 4.6.2 Meritum condigni – Trientkonsilets lære om fortjenesten

Hva mener så Trientkonsilet? I kapittel 16 i rettferdiggjørelsesdekretet gir konsilet klart uttrykk for at de står fast på at de gjenfødtes gode gjerninger kan være fortjenestefulle, slik at de troende med disse kan gjøre seg fortjent til det evige liv.<sup>557</sup> Chemnitz hevder opphavet til denne læren ligger langt bak i historien:

---

<sup>548</sup> Chemnitz, 1861, s. 212; Chemnitz, 1971, s. 653: «*Concerning the Rewards and Merits of Good Works*».

<sup>549</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 653; Chemnitz, 1861, s. 212: «*expiationem scilicet peccatorum, seu propitiationem pro peccatis non debere tribui meritis nostrorum operum.*»

<sup>550</sup> Chemnitz, 1971, s. 653. Luther, 1961, s. 192: Jeg forstår det slik at Chemnitz med dette tilrettelegger tenkningen om meritum og distributio på samme måte som Luther gjør det i Von Abendmahl Christi.

<sup>551</sup> Den latinske teksten forteller at det ikke er slik at Gud er en *debitor* på grunn av våre gjerningers perfeksjon og verdighet.

<sup>552</sup> Chemnitz, 1971, s. 653–654.

<sup>553</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 654; Chemnitz, 1861, s. 213: Latinsk tekst: «*Et plena est Scriptura talium promissionum, de spiritualibus et corporalibus praemiis.*»

<sup>554</sup> Chemnitz, 1971, s. 653.

<sup>555</sup> Fortjeneste.

<sup>556</sup> Chemnitz, 1971, s. 654.

<sup>557</sup> Chemnitz, 1971, s. 616–617, 654; Trientkonsilet, 1978, s. 40–42.

«Thus they simply repeat and strengthen the fictions of the Scholastics concerning the meritum condigni, that the works of the regenerate in this life, because they have been performed in love, worthily merit eternal life, that is, that eternal life must be given as something owed by divine justice to good works.»<sup>558</sup>

Meritum-begrepet var i senmiddelalderens teologi meget viktig, og ble gjerne delt opp i to ulike typer fortjeneste: *Meritum congruo*, som var den type fortjeneste som knyttet seg til gjerninger på et lavere nivå, utført før gjenfødselen. Dette kunne for eksempel være en begynnende anger, tro og frykt for Gud. Denne typen meritum hadde sin årsak i Guds nåde, og var ikke noen fortjeneste i egentlig forstand. *Meritum condigni*, var derimot den fortjeneste menneskene kunne få del i etter gjenfødselen. Denne var en «fullvärdig förtjenst, som i sinom tid belönas med det eviga livet, härliggjörrelsens nåd, gratia glorificationis.»<sup>559</sup> Denne formen for fortjeneste ble forstått som knyttet til guddommelig rett, da gjerningene de gjenfødte gjorde, etter sitt vesen ble ansett for å være gode. Gud var derfor bundet til å lønne i samsvar med den opparbeidede fortjeneste.<sup>560</sup>

Hos Aquinas, som var en meget viktig og retningsgivende teolog for mange av de fremmøtte på Trientkonsilet,<sup>561</sup> hang dette nært sammen med nådeforståelsen hans. Nåden handlet for ham ikke først og fremst om at mennesket trengte syndenes forlatelse, men at den «höjer själva människonaturen til ett högre plan (*gratia elevans*).»<sup>562</sup> Som gjenfødte måtte derfor de troende gjøre gode gjerninger som medførte meritum condigni, hvilket var nødvendig for å bli i nåden. Slik var den også påkrevd for å vinne det evige liv.<sup>563</sup> Hele meritumstanken slik den fantes i skolastikken ble avvist av den lutherske reformasjonen, slik vi blant annet finner det i Apologien til CA.<sup>564</sup>

Det er i denne tankestrømmen Trientkonsilet plasserer seg. For Trientkonsilet innebærer meritum condigni, sier Chemnitz, at de gjenfødte kan gjøre seg fortjent til det evige liv ved å gjøre gode gjerninger i den inngynte kjærligheten. Det evige liv måtte gis til *renati*<sup>565</sup> i tråd med det Gud skylder etter guddommelig rett. Slik Chemnitz forstår saken er det springende punktet for papistene at det må være samsvar mellom de gode gjerninger og lønnen som mennesket mottar. En slik «*geometrical equality between merit and reward*»<sup>566</sup> forstås av disse som den eneste rette orden den rettferdige Gud

---

<sup>558</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 654; Chemnitz, 1979, s. 213: Latinsk tekst: «*Atque ita simpliciter repetunt et stabiliunt scholasticorum commenta de merito condigni: quod scilicet reatorum opera in hac vita in charitate facta, ex condigno mereantur vitam aeternam: hoc est quod vita aeterna ex debito justitiae divinae retribuenda sit bonis operibus.*»

<sup>559</sup> Sitat: Hägglund, 2003A, s. 168.

<sup>560</sup> Jedin, 1961, s. 177; Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 123, 165; Hägglund, 2003A, s. 167–168, 177–178, 208; Trientkonsilet, 1978, s. 32–33. Det er visse forskjeller i meritumslæren mellom høy- og senskolastikken, som jeg ikke her drøfter. Hovedsakelig var det meritumslæren i Gabriel Biels tapning reformatorene polemiserer mot.

<sup>561</sup> Det blir hevdet at den viktige rollen Aquinas spilte for konsilet ble markert med at hans Summa lå fremme sammen med Bibelen. Jeg har ikke funnet noen sikre kilder som viser dette, men det nevnes flere steder uten henvisning til pålitelige tekster.

<sup>562</sup> Sitat: Hägglund, 2003A, s. 169.

<sup>563</sup> Hägglund, 2003A, s. 169–170.

<sup>564</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 123, 165.

<sup>565</sup> De gjenfødte.

<sup>566</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 655, Chemnitz, 1861, s. 213: Latinsk tekst: «*aequalitas sit Geometrica meriti ad pretium.*»

kan innlate seg med. Hadde Herren gitt de gjenfødte noe mindre, ville det ikke ha vært en tilstrekkelig lønn. Slik er det med de gode gjerninger – som gir evig liv, men også med de onde – som fører til straff. De fortjenestefulle gjerningene kan dessuten tjene som soning for synd, enten for en selv eller for andre.<sup>567</sup> Slik kunne de fungere som teologisk grunnlag for avlatsteologien.<sup>568</sup>

Andrada, konsilets fortolker, som Chemnitz kaller ham, lar en tekst fra Romerbrevet uttrykke fortjenestetenkningen han hevder: «*Den som har gjerninger å vise til, får lønn etter fortjeneste, ikke av nåde.*»<sup>569</sup> De gjenfødte som gjør det gode får derfor sin lønn etter fortjeneste. Chemnitz avviser en slik tenkning, og hevder at det er *propter Christum*<sup>570</sup> lønnen blir den troende til del. Lønnen er like ufortjent som når en sønn arver sin far.<sup>571</sup>

#### 4.6.3 Menneskets fortjenester og nåde?

Chemnitz er åpenbart opptatt av å vise uenighetene som råder på katolsk side. For mens Lindanus hevder at det bare er med sine egne fortjenester mennesket kan oppnå det evige liv, sier Chemnitz, er Trientkonsilet mindre *skamløse*. Derfor delte de grunnlaget for å oppnå det evige liv «*between the merit of Christ and the merit of our work.*»<sup>572</sup> Jedin beskriver konsilets posisjon slik: «*They all conceived it (rettferdiggjørelseslæren) as an entitative, supernatural elevation, through sanctifying grace and the meritoriousness of good works performed in a state of grace.*»<sup>573</sup> Denne inngytte nådens habitus, ga de gjenfødte dyder som rettet dem inn mot deres overnaturlige mål.<sup>574</sup>

I tråd med den ovennevnte paulinske tankegangen hevder Chemnitz det egentlig er Lindanus' posisjon som gir mest mening, da Kristi velgjerninger og menneskets gjerninger ikke kan stå sammen, fordi de utelukker hverandre gjensidig. Å forsøke å blande disse vil bare gjøre at en blir skilt fra Kristus, da det ikke er mulig å bli rettferdiggjort ved loven.<sup>575</sup> For øvrig henger dette problemområdet nært sammen med duplex justitia, som jeg har drøftet ovenfor. Det er interessant å se hvordan Chemnitz kritiserer de som prøver å finne en vei mellom han og Lindanus, da han synes å mene at en mellomvei er både ulogisk og i strid med Skriften. En annen begrunnelse kan dessuten være at han mener at åpenbar lovtrelldom er lettere å tilbakevise enn en ulv i saueham.<sup>576</sup>

Hva slags tenkning om loven uttrykker Chemnitz med dette? Papistene, sier Chemnitz, viser nok en gang at de gjør loven til frelsesvei. Selv vil han derimot fremholde evangeliet og troen på dette som den eneste muligheten til å få del i det evige liv. Avvisningen av meritums-begrepet inngår i denne tenkningen. Dette fordi Chemnitz med dette avviser at Gud skylder de gjenfødte noe. Skal de gjenfødte få del i frelsen, må

---

<sup>567</sup> Chemnitz, 1971, s. 654–655; Jedin, 1961, s. 284–285.

<sup>568</sup> Hägglund, 2003A, s. 172–189.

<sup>569</sup> Sitat: Rom 4,4.

<sup>570</sup> For Kristi skyld.

<sup>571</sup> Chemnitz, 1971, s. 654–655.

<sup>572</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 655; Chemnitz, 1861, s. 213: Latinsk tekst: «*vitam aeternam partiuntur inter meritum Christi, et nostrorum operum merita.*»

<sup>573</sup> Sitat: Jedin, 1961, s. 248.

<sup>574</sup> <http://www.newadvent.org/cathen/07099b.htm>, hentet 14.5.16.

<sup>575</sup> Chemnitz, 1971, s. 655–656.

<sup>576</sup> Chemnitz, 1971, s. 627, 656.

det tvert imot skje ved nåden. Den indre logikken i lovforståelsen han tidligere har vist oss, ville gitt motsatt resultat av det katolikkene presenterer. Altså: Fikk de gjenfødte som fortjent etter sine gjerninger, ville de blitt straffet, ikke lønnet!<sup>577</sup> Etter fallet er nemlig loven den som *døder og anklager*.

#### 4.6.4 Frelsen i Kristus alene

Etter Chemnitz har vist at han mener det etter Skriftens logikk bare finnes to veier til det evige liv, går han til verks for å vise at den ene veien er stengt for alle mennesker. Vel presenteres loven som en teoretisk mulighet, men Skriften forteller at denne veien etter Adams fall ikke er åpen for noe menneske. At katolikkene i følge Chemnitz forstår lovoppfyllelsen som en reell mulighet, viser for ham at de er langt ute på viddene.<sup>578</sup>

Utelukkende ved troen på Kristi forsoningsverk, at hans blod er utøst for alle mennesker, gis det tilgivelse, sier Chemnitz. Siden det ikke er ved menneskets gjerninger, men ved Kristi død synden er sonet, er den katolske posisjonen uholdbar. Han retter seg mot Lindanus, som representerer den mest ytterliggående posisjonen, men kritikken rammer også Trientkonsilet og alle andre som vil tilskrive menneskets gjerninger noen fortjeneste i møte med dommen. Lovens vei, fortsetter Chemnitz, er etter fallet stengt.<sup>579</sup>

Ved å nevne bibeltekster som utelukker alt annet enn Kristus som frelsesgrunn, synes Chemnitz å tenke at den papistiske posisjonen er avvist: «*There is no other name under heaven given among men by which we must be saved.*»<sup>580</sup> Dette er typisk for tenkningen hans, da en rettferdiggjørelseslære i Trientkonsilets form med den største selvfølgelighet anses for å være det Skriften kaller å *ville bli rettferdig ved loven*. Hvis man stoler på den inngynte nåden, er man en lovtrell.<sup>581</sup>

#### 4.6.5 Kraften bak gjerningene – og konsekvensene av dette

Papistene, sier Chemnitz,

*«take away from Christ the glory of the propitiation for sins, of salvation and eternal life which is owed to the obedience and merits of our works, or at least divide it between the merit of Christ and our merits».*<sup>582</sup>

Hvilke konsekvenser har dette for hvordan man tenker om hvem som skal æres, og hva man skal sette sin lit til? Med liten sympati forklarer Chemnitz hva papistene hevder: Den troende skal verken rose seg selv eller stole på egne gjerninger, men sette sin lit til Herren. Dette fordi det ikke er gjennom sine egne krefter de troende blir frelst, men ved

---

<sup>577</sup> Chemnitz, 1971, s. 656.

<sup>578</sup> Chemnitz, 1971, s. 655–657.

<sup>579</sup> Chemnitz, 1971, s. 656–657.

<sup>580</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 657; Chemnitz, 1861, s. 214: Latinsk tekst: «*Non est aliud nomen datum in hominibus in quo optet nos salvari.*» Teksten er hentet fra Apg 4,12. Under heaven finnes ikke i den latinske teksten jeg har for hånden. Oversetteren kan her ha brukt andre tekster enn Preuss-utgaven som grunnlag for oversettelsen, eller han kan ha gjengitt teksten slik den opptrer i den greske grunnteksten, da Chemnitz åpenbart har ment å sitere det ovennevnte avsnittet.

<sup>581</sup> Chemnitz, 1971, s. 655–657.

<sup>582</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 657; Chemnitz, 1861, s. 214: Latinsk tekst: «*gloriam illam propitiationis pro peccatis, salutis et vitae aeternae, quae obedientiae et merito Christi debetur, ipsi detrudere, et transfere ad nostrorum operum merita, aut certe partiri inter Christi meritum, et nostra merita.*»

Herrens nåde.<sup>583</sup> Da nåden anses for å være en inngytt habitus, og fortjenesten er knyttet til nåden, må naturligvis fortjenesten forankres i gjerningene.<sup>584</sup> For en *ekte* nåde, som den inngynte nåden for konsilet var, må gi en *virkelig* fortjeneste og dermed lønn.<sup>585</sup>

Ved en rekke skriftbevis gjendriver Chemnitz Tridentkonsilets lære: Det er helt uhørt å hevde at de gjerningene de gjenfødte utfører, uansett hvilken kraft de er utført med og i, gir disse del i det evige liv. Han lar bare to muligheter stå åpne: Enten får vi del i det evige liv på grunn av våre egne gjerninger, og har god grunn til ros. Ellers får vi det av nåde. Den som da fortjener ros er Herren selv. For selv om konsilet sier det er Guds inngynte kraft som prinsipielt sett frembringer de gode gjerningene, fratras Herren æren når frelsen tilskrives menneskenes gjerninger. Gud får altså bare æren når all menneskelig ros er utelukket.<sup>586</sup> Samme tankegang finner vi i Apologiens IV artikkel, der bare en rett forståelse av rettfærdiggjørelseslæren gir Kristus ære. Den rene læren er først og fremst kjennetegnet av at den skiller rett mellom menneskenes verk og Kristi verk, loven og løftene.<sup>587</sup> Om de gjenfødtes gjerninger er den eneste grunn til at et menneske kjennes rettfærdig på dommens dag, eller om disse står sammen med Kristi fortjeneste utgjør ikke den store forskjellen. Den dype kløften er mellom de som holder seg til loven og de som søker tilflukt hos Kristus.<sup>588</sup>

#### 4.6.6 Frelsesvisshet

Kan de troende ha visshet om at de er frelst? Tridentkonsilet avviste i sine dekreter at de troende kunne ha frellesvisshet.<sup>589</sup> Chemnitz feller følgende dom over denne:

*«But in order that they may make this promise uncertain and weak for us, the papalists transfer the inheritance from the mercy of God and from Christ to the merits of our works. In this way faith is indeed null, and the promise void, if those things are true which Paul writes in Rom. 4.»*<sup>590</sup>

Chemnitz opprøres av konsilets lære om frellesvissheten. Her ser vi de fryktelige fruktene av den dogmatiske posisjonen de forfekter, sier Chemnitz. Når de gjenfødtes evige vel knyttes til deres egen fortjeneste må frelsen selvsagt bli noe usikkert.<sup>591</sup>

For Tridentkonsilet knyttes ikke uvisstheten til om nådemidlene er virksomme, heller ikke til at Gud vil frelse. Usikkerheten bygger derimot på at det er umulig for menneskene å vite at *de* sannelig lever i den nåde som fører til det evige liv.<sup>592</sup> Chemnitz kan nok være enig i at det på de papistiske premissene ikke kan gis frellesvisshet. Dette skulle likevel ikke føre til at læren om frellesvisshet avvises, men heller at man tar tilflukt til den nåde som for Jesu Kristi skyld gis ved troen.<sup>593</sup>

---

<sup>583</sup> Jedin, 1961, s. 253, 255; Chemnitz, 1971, s. 657–658.

<sup>584</sup> Tridentkonsilet, 1978, s. 40–42.

<sup>585</sup> Jedin, 1961, s. 255.

<sup>586</sup> Chemnitz, 1971, s. 657–658.

<sup>587</sup> Kolb og Wengert (red.), 2000, s. 120–122.

<sup>588</sup> Chemnitz, 1971, s. 657–658.

<sup>589</sup> Tridentkonsilet, 1978, s. 35–36; Jedin, 1961, s. 250–251.

<sup>590</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 658; Chemnitz, 1861, s. 214: Latinsk tekst: «*Pontificii vero, ut promissionem illam nobis incertam et infirmam reddant, ideo haereditem a misericordia Dei, et a Christo transferunt ad merita nostrorum operum. Ita vero exinanita est fides, et abolita promissio, si vera sunt, quae Paulus scribit Rom. 4.*»

<sup>591</sup> Chemnitz, 1971, s. 658.

<sup>592</sup> Tridentkonsilet, 1978, s. 35.

<sup>593</sup> Chemnitz, 1971, s. 658.



I problemstillingene knyttet til frelsesvissheten kommer viktige pastorale konsekvenser av Trientkonsilets lære om rettferdiggjørelsen for dagen. Chemnitz viser i andre tekster, for eksempel *Enchiridion*, at han er meget opptatt av at læren om frelsesvissheten forkynnes rett. For slik kan de troende få trøst ved nådemidlene. Den lutherske læren alene kan gi den fullkomne fred til anfektete syndere.<sup>594</sup> Dette gjøres meget klart i begynnelsen av eksaminasjonen om rettferdiggjørelsen: «*For anxious and terrified minds which wrestle with sin and with the wrath of God seek this one haven, how they can have a reconciled and gracious God.*»<sup>595</sup> Rettferdiggjørelsen, det viktigste *locus* i troen, har nettopp til hensikt å lede til fred med Gud og gi frelsesvisshet.<sup>596</sup>

Hva har dette med loven å gjøre? Chemnitz har gjennom hele *De bonis operibus* forsøkt å gjendrive at de gode gjerningene kan være av en slik beskaffenhet at de kan være fullkomne og fortjenestefulle, nettopp ved å fremholde en lovforståelse som utelukker den papistiske tenkningen om gjerningene. Hva er så konsekvensene av å ikke tenke slik? For Chemnitz er en av følgene at blant annet frelsesvissheten går tapt.<sup>597</sup> Det samme er poenget i Apologien: Den som søker frelse gjennom gjerningene vil nemlig ikke kunne vinne en virkelig visshet og fred.<sup>598</sup>

#### 4.6.7 Chemnitz oppsummerer og tegner opp skillelinjene i meritumslæren

Først og fremst, sier Chemnitz, er det viktig å avvise tenkningen om at det er mulig å oppfylle den guddommelige lov. Dette burde også papistene forstå, da de medgir at «*We all make many mistakes.*»<sup>599</sup> Problemet er derfor lovforståelsen – at de ikke lar loven lyde i all sin fylde. Mot dette sier Jesus: «*Men vil du gå inn til livet, så hold budene!*»<sup>600</sup> Videre sier Skriften at den som faller i ett bud, er skyldig i dem alle. For Chemnitz er saken derfor klar: Loven krever alt, også det et menneske ikke kan klare å oppfylle. Følgelig er den utelukket som frelsesvei.<sup>601</sup>

Hva er så stedet frelseskraftene gjør seg gjeldende? Andrada hevder de gjenfødtes gode gjerninger faktisk soner synden, og at de gjør en fortjent til det evige liv. Hvorfor er det slik? Chemnitz viser til et utsagn av Andrada for å forklare dette:

«*The excellent deeds to which the divine Spirit, who dwells in the mind, incites and impels must have a certain divine quality.*»<sup>602</sup>

Visselig er det å sone synd og tilegnelse av det evige liv gjerninger som tilligger Gud, men da han virker i menneskene ved sin nåde, blir det også dem til del.<sup>603</sup>

---

<sup>594</sup> Chemnitz, 1981, s. 90–94: Chemnitz behandler her predestinasjonen, og avgrenser seg både fra den kalvinske læren om sakramentene, og en katolsk posisjon der gjerningene spiller en rolle i frelsen (dette blir enda klarere i det påfølgende kapitlet om gode gjerninger).

<sup>595</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 461; Chemnitz, 1861, s. 146: Latinsk tekst: «*Anxiae enim et perterrefactae mentes, quae cum peccato et ira Dei lucantur, unicum hunc portum quaerunt, quomodo Deum possint habere placatum et propitium.*»

<sup>596</sup> Chemnitz, 1971, s. 471.

<sup>597</sup> Chemnitz, 1971, s. 655–658.

<sup>598</sup> Mæland (red.), 1985, s. 181–183.

<sup>599</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 659; Chemnitz, 1861, s. 214: Latinsk tekst: «*In multis offendimus omnes.*»

<sup>600</sup> Matt 19,17.

<sup>601</sup> Chemnitz, 1971, s. 658–659.

<sup>602</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 659, Chemnitz, 1861, s. 215: Latinsk tekst: «*Praeclarae actiones, ad quas divinus Spiritus mentem inhabitans incitat et impellit, divinitatem quandam habeant, necesse est.*»

<sup>603</sup> Chemnitz, 1971, s. 659–660.

Selv om de gode gjerningene er virket av Den Hellige Ånd, betyr ikke dette at de er guddommelige, sier Chemnitz, og således kan sone synd. Et slikt utsagn er videre i strid med Skriftens budskap. Dette ville dessuten vært unødvendig, da Kristus har fullbrakt forsoningens verk, så de troende i ham har alt de trenger. Soningen av synden skjer derfor ikke gjennom de troendes nådeinngytte gjerninger, men *har skjedd* på Kristi kors. Derfor skal de gjenfødte rose seg av ham, ikke av egne gjerninger.<sup>604</sup>

Likevel har de gjenfødtes gode gjerninger stor verdi, fortsetter Chemnitz, da de utføres i Den Hellige Ånd. Gjerningene vokser frem på grunn av fellesskapet med Kristus, lik grenene med vintreet, som det står skrevet i Joh 15. Med dette gjør Chemnitz rede for hvilken kraft som ligger bak gjerningenes fremvekst, og slutter seg således til den billedbruken som var sentral for Luthers tenkning om helliggjørelsen og de gode gjerningene. På tross av gjerningenes positive karakter, er de tilsmusset av den onde lyst, da den gjenfødte er som en slagmark, der kjødet står mot Ånden. Av den grunn kan ikke de troendes gjerninger kjennes rettfærdige i dommen. Gjerningenes tilkortkommenhet vitner både Skriften og fedrene om, sier Chemnitz, for: «*All our righteous deeds are like the garment of a menstruating woman.*»<sup>605</sup>

Er de troendes gjerninger gode fordi de blir regnet som dette, eller fordi de etter guddommelig rett er det? Den katolske posisjonen uttrykkes klart i rettfærdiggjørelsesdekretet: «*Because nothing is lacking in the justified which could hinder them from satisfying the divine law through their works in this life and thus from truly deserving the rewards.*»<sup>606</sup> Den inngynte nåden frembringer fortjenestefulle gode gjerninger, hvilket gir rett til lønn.<sup>607</sup>

Chemnitz hevder som tidligere påpekt at de gode gjerningene gir lønn. Dette er likevel ikke på grunn at Herren er bundet til dette ved noen guddommelig lov, men fordi han ved sin frie nåde *har valgt dette*.<sup>608</sup> Chemnitz fremfører så en rekke argumenter for dette: Siden de troende *skylder* å gjøre gode gjerninger, er det ikke Gud som er forpliktet til å belønne, men de gjenfødte som er bundet til å være lydige. De troende som presenteres i Luk 17, 7–10 fungerer som eksempler: «*Vi er unyttige tjenere og har bare gjort det vi var skyldige til å gjøre.*»<sup>609</sup>

Videre snur Chemnitz den lovmessigheten Trientkonsilet presenterer på hodet. Hadde de troende skulle fått lønn etter sine gjerninger, sier Chemnitz, ville de blitt forbannet! Dette kommer av den straff loven påbyr for den som bryter selv bare ett bud. Med dette poengterer Chemnitz hva som virkelig skal være de troendes glede: At de ikke skal

---

<sup>604</sup> Chemnitz, 1971, s. 659–660.

<sup>605</sup> Chemnitz, 1971, s. 660; Chemnitz, 1861, s. 215: Latinsk tekst: «*Omnes justitiae nostrae tanquam pannus mulieris menstruatae.*»

<sup>606</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 661; Chemnitz, 1861, s. 215: Latinsk tekst: «*Quia justificatis nihil desit, quo minus operibus suis in hac vita divinae legi satisfaciant, et ita vere promereantur praemia.*»

<sup>607</sup> Trientkonsilet, 1978, s. 41.

<sup>608</sup> Chemnitz synes gjennom vektleggingen av viljespektet å fremvise tilknytning til nominalistisk filosofi.

<sup>609</sup> Sitat: Luk 17,10.

dømmes, men tvert imot for Kristi skyld *ikke* skal få som fortjent. Det er på tross av dette, ved Guds nåde, «*God crowns His own gifts in us.*»<sup>610</sup>

---

<sup>610</sup> Sitat: Chemnitz, 1971, s. 661; Chemnitz, 1861, s. 215: Latinsk tekst: «*dona sua in nobis Deus coronat.*» Chemnitz hevder dessuten at meritum-begrepet er en utenombibelsk term, som gjennom feilaktige oversettelser er ført inn i Vulgata-teksten.

## 5. Avsluttende del

### 5.1 Chemnitz' lovforståelse i *De bonis operibus*

Hva slags lovforståelse presenterer Chemnitz i *De bonis operibus*? Chemnitz viser i skriftet hvordan han i møte med Trientkonsilet resonnerer om lovforståelsen. Da teksten er en kontroversteologisk gjendrivelse av Trientkonsilet, legger dette naturligvis føringer for hvilke temaer som drøftes. Det fikses enkelte *foci*<sup>611</sup> Chemnitz nesten er tvunget til å behandle.

Det er nødvendig å merke seg hva slags *front* Chemnitz mener han står overfor i Trientkonsilet og Andrada. De er ikke antinomister som Agricola eller andre svermere. Tvert imot, for de er lovtreller som bruker all sin kraft på å argumentere for at gjerningene har en plass i rettferdiggjørelsen. Det er *denne* posisjonen Chemnitz gjendriver. Dette gjør at både lovens første og tredje bruk spiller en mindre viktig rolle i *De bonis operibus* enn i *Loci*.

Hvilke momenter danner kjernepunktene i lovforståelsen Chemnitz legger for dagen i *De bonis operibus*? Chemnitz argumenterer først for *at* de troende skal gjøre gode gjerninger. Videre forklarer han hvorfor de troende skal gjøre gode gjerninger, med argumentasjon hentet fra Skriften. Guds ord og vilje, uttrykt i loven, men også Kristi forløsende gjerning er bakgrunnen for at de troende skal gjøre gode gjerninger. De skal døde det gamle mennesket, og som nytt menneske gjøre det gode Ordet påbyr.

Chemnitz behandler så *hvilke* gjerninger de gjenfødte skal gjøre. Saken drøftes hovedsakelig på et metanivå, da han i liten grad gir noen konkret moralsk veiledning. Anliggendet er tvert imot å vise *hvilken*s gjerninger de gjenfødte skal gjøre. Chemnitz vil fremholde at Guds lov gir veiledning om hvilke gjerninger de gjenfødte er kalt til å gjøre. Han polemiserer kraftig mot konsilet og Andrada, som argumenterer for at også kirkens bud og forskrifter er bindende. Chemnitz er videre opptatt av å påpeke hvilken vederstyggelighet det er at papistene lar gjerningene få en plass i rettferdiggjørelsen. Således ønsker de å vinne frelsen ad lovens vei, og mister med slik Kristus. Årsaken til dette er at de har gjort loven praktikabel. Dermed bedras de av sin egen, falske lovforståelse.

I det tredje delkapitlet behandler Chemnitz gjerningenes beskaffenhet. Med gjerningenes kvalitet som omdreiningspunkt, drøfter han hvordan disse forholder seg til arvesynden, den guddommelige lov, og viktigst av alt: Om gjerningene kan være fullkomne, og eventuelt på hvilken måte. For hva ville skjedd hvis ikke Gud er nådig når han ser på de gode gjerningene? Chemnitz' dom er klar: Også de beste gjerningene er besmittet av synden. Om ikke Herren lot syndsforlatelsen *propter Christum* også gjelde disse, ville de troendes gjerninger sannelig dømmes.

Avslutningsvis behandler Chemnitz læren om fortjenesten og lønnen katolikkene knytter til gjerningene. Han viser der hvordan konsilets rettferdiggjørelseslære avhenger av nettopp dette punktet: At de gode gjerningene kan være så fullkomne at de

---

<sup>611</sup> Brennpunkt.

kan være fortjenestefulle. For bare slik kan gjerningene etter konsilets mening opprettholde sin plass i rettferdiggjørelseslæren.

Hvordan ser så de store linjene i lovforståelsen ut? Da jeg begynte på arbeidet med avhandlingen, tenkte jeg Chemnitz i *De bonis operibus* først og fremst ville være opptatt av lovens tredje bruk, og drøfte hvordan denne skulle få sin konkrete anvendelse i de troendes liv. Jeg tenkte også de tidligere nevnte synergistiske dragene i helligjørelseslæren i stor grad gjorde seg gjeldende hos Chemnitz. Dette har vist seg å ikke stemme.

Tvert imot er det lovens andre bruk som i *De bonis operibus* opptar det meste av plassen. Den sterke vektleggingen av lovens andre bruk innebærer likevel ikke avvisning av *tertius usus legis*,<sup>612</sup> ei heller lovens første bruk. Chemnitz synes slik å ville ha *det beste fra både Luther og Melancton*. Det er etter hans oppfatning sammenfattet i tenkningen han blant annet presenterer i Examen.

Fra bekjennelsesskriftene kjenner vi formuleringen *lex semper accusat*.<sup>613</sup> Slik jeg ser det, er denne uttrykksformen i høy grad også passende for Chemnitz' tenkning. Chemnitz' oppfatning korrelerer således på sentrale punkt med reformatorenes lovforståelse. Loven er for Chemnitz Guds krav. Dette bestemmer lovens anvendelse: Den skal kreve, anklage, fordømme og åpenbare synden og vise gjerningenes tilkortkommenhet. Bare slik kan menneskene lære å kjenne sitt sanne vesen, og søke til den rettferdighet som er fullkommen og feilfri. Med stor frimodighet forkynnes loven hos Chemnitz etter sin andre bruk.

Når det kommer til lovens tredje bruk synes det for Chemnitz og FC å være noe forsiktig over uttrykksformene. Er det egentlig mulig å holde fast på Luthers sterke vektlegging av evangeliet som kraften bak gjerningene, samtidig som man forfekter en lovens tredje bruk? Kan man få i både pose og sekk? Chemnitz' prosjekt innebærer troen på at dette er mulig. Slik jeg forstår saken, representerer disse problemstillingene en grunnleggende spenning hos Chemnitz og mange av de samtidige lutheranerne. Selv om den ikke nødvendigvis er bestemmende for alle momenter i lovforståelsen hans, er problemstillingen et stadig tilbakevendende sakskompleks.

Slik jeg ser det, vil Chemnitz gjennom gjendrivelsen av Trientkonsilet i *De bonis operibus* bevare og fremme en *evangelisk tenkning om de gode gjerningene*. Hvordan vil så Chemnitz fremme en slik lære? Chemnitz gjør dette først og fremst gjennom å skjelne mellom loven og evangeliet. Han søker å bevare dynamikken mellom lov og evangelium og utfolde denne i møte med spørsmålene konsilet reiser. Chemnitz vil bevare «*Puritas articuli justificationis*».<sup>614</sup> Lovforståelsen skal bidra til dette, da den skal dømme alt det som ikke er av troen, det som Guds ord kaller synd og vise de menneskelige gjerningenes tilkortkommenhet. Bare slik kan det gamle menneskets natur avsløres, og det fariseiske selvbedraget avvises. Slik tjener loven til å opprettholde en ren lære om rettferdiggjørelsen. Da de gode gjerningene springer ut av den tro som holder fast denne

---

<sup>612</sup> Lovens tredje bruk.

<sup>613</sup> Loven anklager alltid.

<sup>614</sup> Sitat: Chemnitz, 1861, s. 207; Chemnitz, 1971, s. 640: Engelsk tekst: «*the purity of the article of justification*».

artikkelen, blir forsvaret av rettferdiggjørelsen avgjørende for at det i det hele tatt kan eksistere *virkelig gode gjerninger*.

## 5.2 Utblikk

For en tid tilbake kom jeg over et avisinnlegg som omhandlet utfordringen *kontekstualisering* i vår tid representerer.<sup>615</sup> Først i innlegget påpeker innleggsforfatteren enkelte problemstillinger for vår tids homiletikk og den relative avstanden mellom forkynnelsen på 1800-tallet og i dag, før han kommer med følgende utsagn, som skal sette fingeren på hva evangeliet er i vår aktuelle sammenheng: «*Evangeliet bekrefter det beste i oss og utfordrer avgrunnene i oss.*»<sup>616</sup> Hvis jeg ikke tar helt feil, gir uttalelsen uttrykk for hvordan en del sentrale teologiske aktører i vår tid oppfatter forholdet mellom evangeliet, loven og de gode gjerninger.

Hva slags forståelse av loven legger forfatteren av dette innlegget for dagen? Slik jeg forstår det, søker han med første del av den siterte setningen å innholdsbestemme det gode budskapet. Dette *bekrefter det beste i oss*, og skal slik oppmuntre og gi frimodighet. Jeg antar at innleggsforfatteren med den andre delen av setningen ønsker å bidra til å avdekke «den onde lyst» menneskene bærer i seg, da *avgrunnene i oss* synes å peke på menneskets mørke sider. Det er likevel plausibelt å tenke at begrepet *utfordre* går utover dette, da det ofte anvendes for å tilskynde handlinger eller bidra til endring av forestillinger. Det interessante er at *bekreftelsen* og *utfordringen* tillegges evangeliet.

Man trenger ikke å ha lest mye av Chemnitz for å se at han og innleggsforfatteren skiller lag når det gjelder sentrale elementer i evangelieforståelsen. For det første er det i teologisk forstand *ikke noe av Ordet*, og i alle fall ikke evangeliet, som i Chemnitz' tenkning bekrefter *det beste i oss*, da dette ikke eksisterer. For det andre er det grunn til å merke seg at dette evangeliet eller gode budskapet benyttes som plattform for moralsk selvbesinnelse (anger?) og forbedring. I den grad den andre delen av setningen kan kategoriseres etter et tidligmoderne luthersk «lov og evangelium»-skjema, synes teksten å kunne falle inn under lovens andre og tredje bruk. For Chemnitz ville dette visselig ikke kunne anses for å være noe evangelium.

Slik jeg forstår saken, blir evangeliet i avisinnlegget gjort til to ting: For det første: Et selvbekreftende budskap som bidrar til å skape identitet på grunnlag av egen iboende godhet. For det andre blir evangeliet noe som *krever* og viser hva det gode er. Kraften til å utføre dette synes å ligge i at selvet bekreftes med sine gode sider. Hvis den klassisk-lutherske skjelningen mellom loven og evangeliet utgjør et «*særlig herlig lys*»,<sup>617</sup> må sitatet fra avisinnlegget anses for å innebære det dypeste mørke. Kanskje kan Chemnitz' forståelse av loven og dens forhold til evangeliet bidra til å kaste lys over distinksjoner som for det meste av vår tids forkynnelse synes å være glemt?

---

<sup>615</sup> Saxegaard, 2016, 10–11.

<sup>616</sup> Sitat, Saxegaard, 2016, s. 11.

<sup>617</sup> Sitat: Mæland (red.), 1985, s. 472.

## 6. Kilder

### 6.1 Kildeliste

- Aalen, Leiv. (1966). *Ord og sakrament*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Alfsvåg, Knut. (2015). «Theosis og eucharisti» i Hermansen, Boe Johannes og Pettersen, Lauritz. (red.) *Seirens krone er henlagt til alle Daniels menn*. Follese: Efrem Forlag.
- Althaus, Paul. (1966). *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press. Engelsk oversettelse av Robert C. Schultz fra Althaus, Paul. (1963). *Die Theologie Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- d'Andrada, Diego de Payva. (1564). *Ortodoxarum explicationum libri decem in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte & dilicude explicantur*. Forlag ukjent. Finnes på denne linken: [https://archive.org/details/bub\\_gb\\_fDtt2bY9r04C](https://archive.org/details/bub_gb_fDtt2bY9r04C), hentet 31.3.16.
- Arand, Charles P. et al. (2012). *The Lutheran Confessions – History and Theology of the Book of Concord*. Minneapolis: Fortress Press.
- Beeke, Joel. (1998). «Martin Luther on Assurance» i *A Quarterly Journal for Church Leadership*, høst 2014, vol. 7, nr. 4, s. 164–171.
- Bireley, Robert. (1999). *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Brecht, Martin. (1990). *Martin Luther – Shaping and Defining the Reformation 1521–1532*. Minneapolis: Fortress Press. Engelsk oversettelse av James L. Schaaf fra Brecht, Martin. (1986). *Martin Luther: Zweiter Band: Ordnung und Abgrenzung der Reformation, 1521–1532*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Britannica:
  - <http://www.britannica.com/biography/Sebastian-king-of-Portugal>, hentet 7.1.16.
- Chemnitz, Martin. (1653). *Theologiae Jesuitarum*. Frankfurt og Wittenberg: Forlag ukjent. Finnes på denne linken: [https://books.google.no/books?id=TuQ\\_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=no&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.no/books?id=TuQ_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=no&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), hentet 23.2.16.
- Chemnitz, Martin. (1981). *Enchiridion*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Poellot, Luther m. fl. fra Chemnitz, Martin. (1593/1603). *Enchiridion*.
- Chemnitz, Martin. (1971). *Examination of the Council of Trent Part 1*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Fred Kramer fra Chemnitz, Martin. (1566). *Examen Concilii Tridentini*.<sup>618</sup>
- Chemnitz, Martin. (1978). *Examination of the Council of Trent Part 2*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Fred Kramer fra Chemnitz, Martin. (1566). *Examen Concilii Tridentini*.
- Chemnitz, Martin. (1986A). *Examination of the Council of Trent Part 3*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Fred Kramer fra Chemnitz, Martin. (1573). *Examen Concilii Tridentini*.

---

<sup>618</sup> Preus, 1994, s. 125: Jeg finner ikke eksakte utgivelsesår i Examen-utgavene, men Preus oppgir at de to første delene ble utgitt i 1566, mens volum nummer tre og fire utkom i 1573.

- Chemnitz, Martin. (1986B). *Examination of the Council of Trent Part 4*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Fred Kramer fra Chemnitz, Martin. (1573). *Examen Concilii Tridentini*.
- Chemnitz, Martin. (1861). *Examen Concilii Tridentini*. Berlin: Gustav Schlawitz. Latinsk tekst redigert av Eduard Preuss fra Chemnitz, Martin. (1578). *Examen Concilii Tridentini*.
- Chemnitz, Martin. (2008A). *Loci Theologici – Part I*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Jacob A. O. Preus fra Chemnitz, Martin. (1591). *Loci Theologici*.
- Chemnitz, Martin. (2008B). *Loci Theologici – Part II–III*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Jacob A. O. Preus fra: Chemnitz, Martin. (1592/1594). *Loci Theologici*.
- Denzinger, Henricus og Schönmetzer, Adolfus. (1966). *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Dewald, Jonathan. (2001). «The early modern period» i Stearns, Peter N. (red.) *Encyclopedia of European social history from 1350 to 2000: Vol. 1*. Detroit: Charles Scribner's Sons.
- Gadamer, Hans-Georg. (2012). *Sannhet og Metode*. Oslo: PAX Forlag. Norsk oversettelse ved Lars Holm-Hansen fra Gadamer, Hans-Georg. (1990). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck GMBH & Co.
- Grane, Leif. (1994). *Confessio Augustana*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Gritsch, Eric W. (2010). *A history of Lutheranism*. Minneapolis: Fortress Press.
- Habitus.nu: <http://habitus.nu/wp-content/uploads/2015/03/Habitus-Sociological-sources-and-definitions-Lizardo-2012.pdf>, hentet 14.5.16.
- Haga, Joar. (2012). «Lex manens? Some problems in the interpretation of the law in Early Protestantism» i *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 54, nr. 2, mai, s. 205–220.
- Hägglund, Bengt. (1959). *De Homine – Människouppfatningen i äldre luthersk tradisjon*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Hägglund, Bengt. (2003A). *Teologins historia*. Göteborg: Församlingsfakultetet.
- Hägglund, Bengt. (2003B). *Chemnitz – Gerhard – Arndt – Rudbeckius: Aufsätze zum Studium altlutherischen Theologie*. Waltrop: Verlag Harmut Spenner.
- Hamm, Berndt. (1999). «Normative Centering in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Observations on Religiosity, Theology and Iconology» i *Journal of Early Modern History*, 1999, vol. 3, nr. 3, s. 307–354. Engelsk oversettelse av John M. Frymire.
- Hillerbrand, Hans J. (red.) (1996). *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Volume I-IV. New York/Oxford: Oxford University Press. Følgende artikler:
  - Alberigo, Guiseppe. «Trent, Council of».
  - Brady, Thomas A. «Smalcald League».
  - Immenkötter, Herbert. «Augsburg, Peace of». Oversatt fra tysk av Hans J. Hillerbrand.
  - Kjeldgaard-Pedersen, Steffen. «Agricola, Johann».
  - Kolb, Robert. (A) «Amsdorf, Nikolaus von.»
  - Kolb, Robert. (B) «Andreae, Jakob».
  - Kolb, Robert. (C) «Chemnitz, Martin».
  - Kolb, Robert. (D) «Major, Georg».
  - Kolb, Robert. (E) «Musculus, Wolfgang».
  - McGrath, Alister E. «Justification».



- zur Mühlen, Karl-Heinz. «Law». Oversatt fra tysk av Robert E. Shillenn.
- Nembach, Ulrich. «Preaching and Sermons – Germany».
- Nestingen, James Arne. «Book of Concord».
- Olson, Oliver K. «Flacius Illyricus, Matthias».
- Peterson, Luther D. «Synergist Controversy».
- Scheible, Heinz. «Melancton, Philipp».
- Schwarz, Reinhard. «Good works». Oversatt fra tysk av Jeff Bach.
- Seebaß, Gottfried. «Osiander, Andreas». Oversatt fra tysk av Robert E. Shillenn.
- Strauss, Gerald. «Visitations».
- Wengert, Timothy. (A) «Adiaphora».
- Wengert, Timothy. (B) «Antinomism».
- Hoas, Brynjulf. (2013). *The Doctrine of Conversion in the Theology of Martin Chemnitz*. Trondheim: Akademika publishing.
- Hütter, Reinhard. *Suffering divine things. Theology as Church Practice*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. Engelsk oversettelse av Doug Stott fra Hütter, Reinhard. *Theologie als Kirchliche Praktik*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Iggers, Georg G. (2005). *Historiography in the Twentieth Century*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Jedin, Hubert. (1957). *A History of the Council of Trent - Volume One*. London og flere andre byer: Thomas Nelson and Sons Ltd. Engelsk oversettelse av Dom Ernest Graf fra Jedin, Hubert. (1949). *Geschichte des Konzils von Trient, Band I*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Jedin, Hubert. (1961). *A History of the Council of Trent - Volume Two*. London og flere andre byer: Thomas Nelson and Sons Ltd. Engelsk oversettelse av Dom Ernest Graf fra Jedin, Hubert. (1957). *Geschichte des Konzils von Trient, Band II*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Jensen, Oddvar Johan. (2004). *Katekismens teologi*. Oslo: Genesis forlag.
- Johansson, Torbjörn. (1999). *Reformationens huvudfrågor och arvet från Augustinus - En studie i Martin Chemnitz' Augustinusreception*. Göteborg: Församlingsförlaget.
- Junke, Wolfgang A. (red.). (1986). *Der zweite Martin der Lutherische Kirche*. Braunschweig: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig.
- Kolb, Robert. (1976). «Georg Major as Controversialist: Polemics in the Late Reformation» i *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 45, nr. 4, s. 455-468.
- Kolb, Robert og Wengert, Timothy (red.). (2000). *Book of Concord*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kolb, Robert og Nestingen, James A. (2001). *Sources and Contexts of the Book of Concord*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kolb, Robert. (2002). «Martin Chemnitz» i Lindberg, Carter. *The reformation theologians*. Oxford/Malden: Blackwell Publishers.
- Kolb, Robert. (2002). «Preaching the Christian Life: Ethical Instruction on the Postils of Martin Chemnitz» i *Lutheran Quarterly*, vol. 16, s. 275–301.
- Kolb, Robert (red.) (2008). *Lutheran Ecclesiastical Culture 1550–1675*. Boston/Leiden: Brill. Følgende artikler:
  - Appold, Kenneth G. «Academic Life and Teaching in Post-reformation Lutheranism».

- Dingel, Irene. «The Culture of Conflict».
- Kolb, Robert. «Introduction».
- Haemig, Jane og Kolb, Robert. «Preaching in Lutheran Pulpits in the Age of Confessionalization».
- Konsilet i Trient. (1563). *Canons and Decrees of the Council of Trent*, engelsk oversettelse ved H. J. Schroeder. (1978). Charlotte, North Carolina: TAN Books.
- Kramer, Fred. (1971A). *Translators Preface* i Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent Part 1*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Kramer, Fred. (1971B). *Biographical Sketch of Martin Chemnitz* i Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent Part 1*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Kramer, Fred. (1978). *Translators Preface* i Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent Part 2*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Kramer, Fred. (1986A). *Translators Preface* i Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent Part 3*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Kramer, Fred. (1986B). *Translators Preface* i Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent Part 4*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- Kuhn, Thomas. (1996). *Vitenskapelige revolusjoners struktur*. Oslo: Spartacus Forlag AS. Norsk oversettelse av Torhild Berg og Lars Holm-Hansen fra Kuhn, Thomas. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Luther, Martin. (1961). «Confession Concerning Christ's supper» i Fischer, Robert H. *Luther's Works – Word and Sacrament III – Volume 37*. Philadelphia: Fortress Press.
- Luther, Martin. (1966). «Treatise on Good Works» i Atkinson, James. *Luther's Works – The Christian in Society I – Volume 44*. Philadelphia: Fortress Press.
- Luther, Martin. (1979). «Om den kristne frihet» i Lønning, Inge og Rasmussen, Tarald. (red.) *Martin Luther – Verker i utvalg II*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Luther, Martin. (1982). «Den tyske messen» i Hjelde, Sigurd et al. (red.) *Martin Luther – Verker i utvalg V*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Mahlmann, Theodor. (1981). «Chemnitz» i Wolter, Michael og Schröter, Michael. *Theologische Realencyclopädie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Mahlmann, Theodor. (2009). «Doctrina im Verständnis nachreformatorischer lutherischer Theologen» i Büttgen, Philippe et al. (red.) *Vera Doctrina: Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustin bis Descartes*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Mahlmann, Theodor. (1999). «Chemnitz» i Persch, Jörg. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Maxcey, Carl E. (1979). «Double Justice, Diego Laynez, and the Council of Trent». *Church History: Studies in Christianity and Culture*, vol. 48, nr. 3, s. 269–278.
- Melancton, Philipp. (2014). *Commonplaces - Loci Communes 1521*. St. Louis: Concordia Publishing House. Engelsk oversettelse av Christian Preus fra Melancton, Philipp. (1521). *Loci Communes*.
- Mæland, Jens Olav (red.) (1985). *Konkordieboken*. Oslo: Lunde Forlag.
- Needham, Nick. (2006). «Justification in the Early Church Fathers» i McCormack, Bruce L. *Justification in Perspective*. Grand Rapids/Edinburgh: Baker Publishing Group/Rutherford House.
- Nestingen, James Arne. (2005). «Changing Definitions: The Law in Formula VI» i *Concordia Theological Quarterly*, volum 69, nr. 3–4, juli/oktober, s. 259–270.
- New advent – følgende artikler:

- Diego Andrada de Payva: <http://www.newadvent.org/cathen/01469a.htm>, hentet 6.1.16.
- Evangelical Counsels: <http://www.newadvent.org/cathen/04435a.htm>, hentet 11.5.16.
- General Councils: <http://www.newadvent.org/cathen/04423f.htm>, hentet 6.1.16.
- Girolamo Seripando: <http://www.newadvent.org/cathen/13729c.htm>, hentet 4.4.16
- Habit: <http://www.newadvent.org/cathen/07099b.htm>, hentet 14.5.16.
- James Lainez: <http://www.newadvent.org/cathen/08747a.htm>, hentet 4.4.16.
- Lutheranism: <http://www.newadvent.org/cathen/09458a.htm>, hentet 30.3.16
- Natural Law: <http://www.newadvent.org/cathen/09076a.htm>, hentet 9.5.16.
- William Damasus Lindanus: <http://www.newadvent.org/cathen/09267a.htm>, hentet 14.1.16.
- Trent, Council of: <http://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm>, hentet 5.1.16.
- Oftestad, Bernt T. (2001). *Tro og politikk – en reformasjonshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- O'Malley, John W. (1994). *The First Jesuits*. Cambridge og London: Harvard University Press.
- O'Malley, John W. (2000). *Trent and all that – Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- O'Malley, John W. (2013). *Trent – What Happened at the Council*. Cambridge, Massachusetts/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pave Pius V. (1566). *The Catechism of the Council of Trent*, engelsk oversettelse ved John A. Mchugh og Charles J. Callan. (1982). Charlotte, North Carolina: TAN Books.
- Pelikan, Jaroslav. (1959). *The Riddle of Roman Catholicism*. New York og Nashville: Abingdon Press.
- Pelikan, Jaroslav. (1984). *Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*. Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Preus, Jacob A. O. (1994). *The Second Martin - The Life and Theology of Martin Chemnitz*. St. Louis: Concordia Publishing House.
- <http://www.encyclopedia.com/article-1G2-3460500030/early-modern-period.html>, hentet 30.3.16.
- Roggen, Vibeke et al. (2015). *Latinsk ordbok*. Oslo: Cappelen Damm.
- Sasse, Hermann. (1978). *Hva er luthersk kristendom?* Oslo: Luther Forlag.
- Saxegaard, Fredrik. (2016). «Holder det med snapchat og hiphop som bønn?» Debattinnlegg i Aftenposten 23.3.16, s. 10–11.
- Schaaning, Espen. (2012). «Introduksjon» i Gadamer, Hans-Georg. *Sannhet og Metode*. Oslo: Pax forlag.
- Schaff, Philip og Wace, Henry. (1974). *Nicene and Post-Nicene Fathers Volume XIV*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Schlink, Edmund. (1961). *Theology of the Lutheran Confessions*. Philadelphia: Fortress Press. Engelsk oversettelse av Koehneke, Paul F. og Bouman, Herbert J.

- A. fra Schlink, Edmund. (1948). *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Stewart, Quentin D. (2015). *Lutheran Patristic Catholicity*. Zürich: LIT Verlag.
  - SNL.no: <https://snl.no/lutheraner>, hentet 30.3.16.
  - The Committee for research – LC-MS. (1971). *Foreword* i Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent Part 1*. St. Louis: Concordia Publishing House.
  - Treccani.it: Diego Payva de Andrada: <http://www.treccani.it/enciclopedia/diogo-de-paiva-de-andrade/>, hentet 31.3.16.
  - Trientkonsilet. (1978). *The Canons and Decrees of the Council of Trent*. Engelsk oversettelse av H. J. Schroeder. Charlotte, North Carolina: TAN Books.
  - Vainio, Olli-Pekka. (2008). *Justification and Participation in Christ*. Leiden/Boston: Brill.
  - Whitford, David M. (2008). *Reformation and Early Modern Europe – a guide to research*. Kirksville: Truman State University Press. Følgende artikler i:
    - Bireley, Robert. «Early Modern Catholicism».
    - Lotz-Heumann, Ute. «Confessionalization».
    - Whitford, David M. «Contributors to the Lutheran Tradition».
  - Witte, John Jr. (2002). *Law and Protestantism*. Cambridge med flere steder: Cambridge University Press.