

Reformasjonen fra flere vinkler

Et bidrag til forståelse av kontinental og skandinavisk reformasjon

Bernt T. Oftestad

F. 1942. Dr.theol. Professor emeritus i europeisk kulturhistorie, Oslo.

bernt.t.oftestad@gmail.com

SAMMENDRAG

I dette essay blir artikkelsamlingen *Reformasjonen i nytt lys* (2017) vurdert og kritisert. Samlingen omhandler tysk reformasjon og motreformasjonen. Opplegget blir for smalt både geografisk og teologisk. Frankrike og England burde vært trukket inn. I den teologiske analysen mangler forholdet mellom reformasjonen og senmiddelalderens filosofi (occamisme og nominalisme). Perspektivet er så vel kirkehistorisk som ide- og kulturhistorisk. Verdifullt er det at reformasjonens kulturelle og folkelige uttrykk og virkninger i Norge tas opp, og også at møtet mellom kirkelig diakoni og den moderne velferdsstaten drøftes.

Nøkkelord

reformasjon, motreformasjon, diakoni, velferdsstat, nominalisme

ABSTRACT

The anthology examined in this essay, *Reformasjonen i nytt lys* (The Reformation in a new light, 2017), is focussed on the continental Lutheran Reformation and the Catholic Reform/Counter-Reformation. However, the Reformation in England and the conflicts in France caused by the Reformation are unfortunately ignored, and the theological analyses are without any reference to the philosophy of the late Middle Ages (occamism and nominalism). The Reformation in Scandinavia (Norway) is mainly put in a cultural and people-oriented perspective. The critical confrontation between the ecclesial Diaconate and the welfare state during the 19th century is adequately presented.

Keywords

Reformation, Counter-Reformation, diaconate, welfare state, nominalism

I INNLEDNING

Reformasjonsjubileet utløste en rik flora av bøker, artikler og foredrag. Kvaliteten var selv sagt varierende. Selv om jubileet var en arena for de glade amatører, så er reformasjonen fremfor alt et historievitenskapelig tema, som kan belyses ut fra ulike problemstillinger. Men den har en religiøs og kirkelig kjerne som har teologiske, filosofiske, politiske og kulturelle forutsetninger, aspekter og virkninger, og som inngår i en historisk kontekst og prosess. Både redaktører og bidragsytere til den foreliggende artikkelsamling, *Reformasjonen i nytt lys*, redigert av Tarald Rasmussen og Ola Tjørhom, har faglig kompetanse.¹ Her har de tatt for seg reformasjonen både på kontinentet og i Norge og fra ulike vinkler. Jeg vil legge hovedvekten på de bidrag som omhandler den kontinentale reformasjon, siden disse på en særlig måte berører spørsmålet om hvordan reformasjonens (og motreformasjonens) historiske substans skal oppfattes.

2 OPPLEGG OG METODOLOGISKE UTFORDRINGER

Det har vært en utbredt oppfatning at Luthers radikale teologiske nyorientering – kjent ved publikasjoner, etter hvert trykt i store opplag, opptredener ved offentlige disputaser og i den brede debatt – var en såkalt reformatorisk ansats som motiverte og inspirerte andre reformatorer som for eksempel Zwingli og Calvin i Sveits og Bucer i det sørvestlige Tyskland. Ved siden av den reformerte retning, som disse la grunnlaget for, hadde reformasjonen en såkalt venstrefløy, som er en samlebetegnelse for anabaptister, mystikere og bevegelser som trodde på og forsøkte å gjennomføre en politisk-revolusjonær realisering av evangeliet. Reformasjonen på kontinentet var mangfoldig både teologisk og kulturelt. I England iverksatte kong Henrik VIII en egen og annerledes reformasjon, som må kunne kalles en læremessig og liturgisk hybrid. Innen Den katolske kirke ble reformideer fra 1400-tallet ført videre og etter hvert omsatt i praksis ved den såkalte katolske reform. Den humanistiske bevegelsen, som hadde sine røtter i renessansen, gjorde seg gjeldende i lærdomslivet med sin «nye vitenskap», men også med en særegen åndelig profil. Den fikk tilhold og virket i de ulike reformasjonsbevegelser, men også innen katolisismen, om enn i mindre grad. Reformasjonshistorien og ikke minst Martin Luthers liv og lære har vært et forskningsområde som etter hvert er blitt gjennomlyst og bearbeidet med en rekke ulike metoder og problemstillinger. De metodologiske utfordringer er derfor mange for enhver som vil bidra på dette feltet.

I denne boken er tyngdepunktet lagt til luthersk reformasjon og katolsk reform/motreformasjon, som fikk sin kraft ved konsilet i Trient (1545–1563). Man har ikke oversett at den radikale venstrefløy ble en påtrengende utfordring for lutherdommen. Men det spørs om ikke opplegget blir noe smalt – de reformerte læresyn er på det nærmeste fraværende, og geografisk-kirkepolitisk holdes England og Frankrike utenfor. Lutherdommens selvforståelse ble utviklet ikke bare i relasjon til katolisismen; like viktig ble forholdet til de reformerte retninger. Siden reformasjonen inngår i den europeiske makrohistorien, går fremstillingen av kontinental reformasjon frem til freden i Westfalen i 1648.

1. Tarald Rasmussen og Ola Tjørhom, red., *Reformasjonen i nytt lys* (Cappelen Damm Akademisk, 2017).

I innledningen reflekterer redaktørene over metodologiske utfordringer. Det vises med rette til at reformasjonen berører langt mer enn teologi og kirkepolitikk. Den har også en allmennhistorisk og kulturhistorisk dimensjon. Og blikket må dessuten rettes mot kontinuiteten og bruddet med middelalderen, særlig senmiddelalderen. Også virkningshistorien – først og fremst ved konfesjonaliseringen, som gjør seg gjeldende både på protestantisk og katolsk mark – er det nødvendig å ta med. Jeg oppfatter det slik at det er denne brede historiske forståelsesrammen som er ment å representere «det nye» ved denne fremstillingen. Men hva er reformasjonens autentiske innhold? Reformasjonen kalles i innledningen «protestantisk». Hva betyr det? Og hva betyr det at den er «vevd sammen med politikk, rettspraksis» og så videre? Innledningsvis burde det ha vært reflektert noe mer over korrelasjonen mellom teologien/kirkelivet og kulturen, rettstradisjonen, politikken med mer.

Tarald Rasmussen (TR) har valgt et narrativt grep. Reformasjonen i Tyskland har sin «grunnfortelling», og i den er Luther, hans liv og skjebne, et selvsagt sentrum. Å la de to episodene: publiseringen av avlatstesene i 1517 og møtet med riksdagen i Worms i 1521, være sentrale punkter i beretningen, er naturlig. Men det gis også andre sentrale hendelser.

TR ønsker å «reduere avstanden mellom historikernes og teologenes fortellinger». Dette er et viktig og riktig anliggende. For driver man konfesjonell eller ideologisk propaganda i sin historieskrivning, er det dårlig håndverk. Men en såkalt nøytral fremstilling av historiske prosesser gis ikke, og forsøk i den retning er aldri vellykkede faglig sett. Tvert imot er det slik at konfesjonelle eller andre ideologiske, kulturelle eller filosofiske forutsetninger ikke bare er uomgjengelige, men nødvendige for å forstå fortiden. Avgjørende er hvordan man forholder seg til kildematerialet. Kildene må vurderes. De må ikke gis urimelige tolkninger. De er gjerne kjent for historikeren gjennom tradisjonen, ikke minst forskningstradisjonen. Nytt kildetilfang kan omstøte etablerte historiske teorier. Men kjente kilder bør historikeren i utgangspunktet oppfatte som «nye», og han bør være åpen for å stille spørsmål som til nå ikke har vært stilt. Nye spørsmål ut fra nye metodologiske vinkler gir ny kunnskap og forståelse.

Propaganda ved hjelp av historien kommer lett til kort overfor kravet om dekning i kildene. Og som TR antyder: Det gis teologiske fortellinger som er dårlig forankret i kildeunderlaget. Det gjelder ikke minst på det reformasjonshistoriske feltet, der mange teologisk-dogmatiske interesser gjør seg gjeldende. Samtidig må det ikke glemmes at historikere kan stå frem i faglige gevanter som skal gjøre deres teologi eller sekulære livssyn, politiske ideer og kulturelle vyer mer kledelige, seriøse og sympatiske. Her går vi «i fare hvor vi går». Derfor er en fri og korrigerende faglig diskusjon om de ulike historiske temaer nødvendig og fruktbar.

3 LUTHERS TRO OG TEOLOGI

Hvilket lutherbilde er det TR tegner opp for oss? Han tar som nevnt utgangspunkt i Luthers kritikk av avlaten og konfrontasjon med den verdslige makten (i Worms). Deretter utvikles Luthers forhold til de «nye religiøse idealer» som kommer frem ved hans syn på boten, spørsmålet om autoriteten i kirken, forholdet til «de andre», det vil si teologiske avvikere,

motstandere og fiender. Men også senmiddelalderens filosofi og fromhet og humanismen trekkes inn. Dessuten må forholdet til politiske maktstrukturer (særlig fyrstemakten) og de sosiokulturelle dimensjoner ved reformasjonen (byreformasjon og borgerskap) tas opp. Alt dette må høre med til «fortellingen om Luther». At det er meget krevende å gjennomføre et slikt opplegg, sier seg selv. TR greier det ut fra sine forutsetninger godt. Han samler opp og utmynter mye av den forskning og faglige utvikling på dette feltet fra de siste decennier. Men fremstillingen har også svakheter. Jeg savner et av de siste bidrag til lutherforskningen. I 2016 publiserte Berndt Hamm sin avhandling om avlat og reformasjon.

Hamm viser at Luther slett ikke stod alene med sine vansker med og kritikk av tidens avlatspraksis. Men hans løsning ble antropologisk og soteriologisk så radikal at det måtte føre til brudd med katolsk tro. Når det gjaldt nådens tilknytning i mennesket, foretok Luther et «kvantesprang» fra et minimum til et absolutt intet.² Nåden har absolutt ingen tilknytning i mennesket, en lære som ble klart formulert i hans Lille katekisme. I forklaringen til den tredje trosartikkel heter det: «Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komme til ham, men Den hellige Ånd har kalt meg ved evangeliet, opplyst meg ved sine gaver, helliget og holdt meg oppe i den rette tro [...]»³

I reformasjonsjubileets eksponering av luthersk teologi har dette aspekt ved Luthers og luthersk menneskesyn og frelselære vært lite fremme. Først og fremst fordi mange luthere ikke lenger holder fast ved denne læren, men tenker metodistisk og humanistisk. Man har aversjon mot å bringe Luther i nærheten av Calvin og hans deterministiske predestinasjonslære. For også Calvin avviste troen på «den frie vilje», altså her menneskelig egenaktivitet ved tilegnelse av frelsen. Menneskets evige skjebne, dets frelse eller fortapelse, var fastsatt av Gud. Noen hadde Gud utvalgt til frelse, andre til fortapelse. Kristi gjerning og forkynnelsen av evangeliet var bare midler til å avklare i tiden det skillet mellom de salige og fortapte som var bestemt fra evighet av. Calvins oppfatning av nådevalget er teologisk-metafysisk rasjonal. Men hans lære aktualiserte vansker som den reformerte tradisjon siden har slitt med. Etter hvert begynte man å lete etter ytre kjennetegn på det å være utvalgt til saligheten. Rikdommens velsignelse eller erfaring av «Guds ledelse» i livet kunne være slike tegn.

Luther fastholdt på den ene siden menneskets avmakt og iboende motstand mot Gud på grunn av syndefallet, virksomt som «arvesynd» i alle menneskers liv fra fødselen av. «Arvesynd» betydde «arveskyld», det vil si at dens konsekvens var til sist evig fortapelse (Confessio Augustana [CA] II). På den annen side holdt han frem at Gud var den suverent frelsende Gud i Kristus ved Ånden, som skaper troen i oss uten vår menneskelige medvirkning og slik gir en trygg visshet om frelse – også fra «arveskyld» – forankret i Gud alene. På den

2. Berndt Hamm, *Abläss und Reformation: Erstaunliche Kohärenzen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 159–75.

3. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (4. oppl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 511f.: «Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten [...]» Se også Confessio Augustana, art. II, «Von der Erbsünde», *ibid.*, 53.

ene siden stod lutherdommen overfor kalvinsk determinisme, på den annen katolsk (og humanistisk) vektlegging av menneskets frihet i forhold til frelsen. Var dette et slags «mel-
lomstandpunkt» mellom ytterpunkter, eller hevder lutherdommen et lærestandpunkt som løser vansker med den kalvinske lære, men som også går utenpå det katolske i dogmatisk klarhet og sannhet? Problemstillingen krever at man går dypere inn ikke minst i metafysiske spørsmål i tiden.

I sin tid løftet Heiko Oberman frem nominalismen som bakgrunn for den filosofisk-teologiske situasjon på reformasjonstiden. Oberman var ikke alene om å være engasjert i problemstillingen.⁴ Også TR tar opp dette tema. Luther avviste den aristotelisk-thomistiske metafysikk som egnet grunnlag for teologien. I så henseende så han «filosofien» som skadelig. Men hvordan forholdt han seg da til den utvikling av skolastikken som vi møter i scotisme, occamisme og nominalisme etter høymiddelalderen? Under senmiddelalderens skolastikk vokste det frem en endring av hvordan man oppfattet Guds forhold til verden, det vil si en metafysisk og erkjennelsesteoretisk nyorientering.

Senmiddelalderens skolastikk holdt frem at Gud er den allmektige skaper og opprettholder av verden. Men Gud er absolutt fri i forhold til verden. Hans styre realiseres ved hans suverene og frie viljesbeslutninger. Gud er allmektig og har frihet til å gjøre alt han selv vil. Han kan ikke erkjennes ved noen allmenn metafysisk fornuftserkjennelse. For Gud har ikke noe forhold til verden som er «fornuftig». Han lar seg ikke underlegge fornuftens regler for tenkning og dermed erkjennelse. Hans åpenbaring i Kristus destrueres likevel ikke. Guds-erkjennelsen blir dermed konsentrert om åpenbaringen i Kristus. Det er i kraft av sin allmektige frihet Gud har valgt å åpenbare seg for verden i Kristus. Denne åpenbaring er bevitnet i Skriften. Her får ideen om «Skriften alene» sin begrunnelse i den radikale kritikk av tradisjonell metafysikk.

I denne radikale nyorientering lå et oppbrudd fra (høyskolastikkens) tanke om at menneskets liv i verden kunne erkjennes og forstås ut fra alminnelige filosofisk-metafysiske forutsetninger: Verden har en gitt iboende rasjonalitet, gitt av Gud ved skapelsen, som har sin siste grunn i Guds egen fornuft, og som da gir mulighet for oss til å oppnå en «naturlig», men begrenset, erkjennelse av Gud. Den frelsende åpenbaring gitt i Skriften, forvaltet av Kirken, er derimot «overnaturlig» og utvider og fullbyrder vår «naturlige» erkjennelse av verden og Gud. Gudsåpenbaringen i Kristus komplementerer den naturlige gudserkjennelse. I denne teologisk-filosofiske grunnkonsepsjon er katolsk lære om menneskets rolle ved frelestilegnelsen forankret: Gud opphever ikke «naturen», men den medvirker ved frelestilegnelsen; på den måten blir den også fullkommengjort. I denne sats kommer kjernen i katolsk oppfatning av frelsen til uttrykk. Ved metafysikk-kritikk, som endrer synet på forholdet mellom «natur» og «overnatur», blir også oppfatningen av frelse og frelestilegnelsen endret.

TR burde ha gått mer energisk inn på dette feltet. Det ville ha gjort det nødvendig å løfte frem Luthers skrift *De servo arbitrio*, der konsentrasjonen om Kristus slik han møter oss i

4. Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1963); Leif Grane, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam, 1517* (København: Gyldendal, 1962).

den frelsende skriftåpenbaring, er altavgjørende. Men samtidig viser Luther til «den skjulte Gud» («Deus absconditus»). Han åpner med andre ord et metafysisk vindu.⁵

Når Luther viser til «den skjulte Gud», er det for å unngå metafysiske spekulasjoner («speculationes maiestatis») om Gud i frelsesspørsmålet. Det avgjørende for Luther er at intet må frata oss frelsesvissheten i Kristus, basert på Guds åpenbaring i Ordet. Her møter vi Luthers radikale og egenartede oppfatning av Guds frelsende nåde: Frelsen blir oss til del ved troens tillit til Guds gjerning for vår frelse i Kristus. Ved sin oppfatning av nåden alene, Kristus alene og troen alene som frelsens grunnlag kan Luther avverge den dobbelte predestasjonslære. For vel sikrer denne lære Guds transcendens, men menneskets frelsesvisshet mister sitt grunnlag i Gud, det vil si i gudsåpenbaringen i Kristus og hans gjerning, som heller blir nærmest overflødig. På den andre siden avviser Luther også den humanistiske (og katolske) tro på menneskets medvirkning ved tilegnelse av frelsen, fordi den ikke har dekning i Skriften. Men også denne læren opphever frelsesvissheten, fordi et menneskelig usikkerhetsmoment kommer inn. For Luther kan vissheten bare hvile i Gud i Kristus, det vil si i Skriftens vitnesbyrd. Dette er ikke uklart og tvetydig, men har en *ytre* språklig klarhet slik at Ånden ved det kan gi en *indre* klarhet/visshet i den troende om at troens tillit til løftet om frelsen i Kristus er trygt forankret i Gud, ved Åndens gjerning ved Skriftens ord.

Hvilken betydning har da tanken om «den skjulte Gud» for Luther? Hans poeng er at denne Gud skal vi ikke spekulere over. For denne Gud angår oss ikke. Vi skal bare bøye oss for Ham, fordi vi her står overfor mysteriet. Men «den ukjente Gud» fremtrer både i Skriften og erfaringen, men altså «skjult», det vil si allmektig og irrasjonell. For Luther hviler det evangeliske «rasjonale» bare i den åpenbarte Gud i Kristus, bevitnet i Skriften; den ukjente Gud kan vi ikke og skal vi ikke prøve å erkjenne. Luther trengte occamistisk-nominalistisk metafysikk-kritikk for å kunne bryte opp fra den aristotelisk-thomistiske værensfilosofi, som var grunnlaget for katolsk syn på frelestilegnelsen. Denne kritikken rydder også rom for hans sterke konsentrasjon om Skriften alene. Men når den frelsende gudstroen består av tillit til Gud, hvordan blir en slik tillit mulig når Gud fremtrer på to ulike, ja motstridende måter? Bruken av nominalistisk metafysikk-kritikk undergraver læren om frelse ved troen alene.

Dette gjelder innen rammen av Luthers forensiske rettferdiggjørelseslære. Men i den skapelsesbegrunnede etikken tenker både Luther og Melanchthon naturrettslig. Hvilken metafysisk basis har den naturrett de da står for? Nominalismen opphever en slik naturrett. Gjør ikke en uttalt værensmetafysikk seg likevel gjeldende hos reformatorene?

For Luther ble skriftautoriteten altavgjørende. Under den viktige riksdagen i Worms i 1521 gjør han det klart hvor fundamental den var for ham. Luthers opptreden i Worms er avgjørende for lutherbildet til TR. Gir han sin tilslutning til en moderne idealistisk oppfatning av reformatoren? Med Luther kommer «troen på enkeltmennesket og dets tillit til seg selv» til uttrykk, slår TR fast. Men er det egentlig Luthers tillit til seg selv det dreier seg om i Worms? I sine biografier om Luther går både Martin Brecht og Heinz Schilling nøye inn på Luthers opptreden i Worms.⁶ Schilling anfører at Luthers siste ord for keiser og riksdag var

5. Michael Allan Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2009), 19–43.

6. Martin Brecht, *Martin Luther*, bd. 1, *Sein Weg zur Reformation 1483–1521* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1981),

slik: «Jeg er selv beseiret ved de skriftsteder jeg har anført, og min samvittighet forblir fanget i Guds ord. Derfor hverken kan eller vil jeg tilbakekalle noe, for å gå imot samvittigheten er besværlig, skadelig og farlig. Gud hjelpe meg!» Han ville la seg beseire utelukkende «ved Skriftens vitnesbyrd eller ved åpenbare fornuftsargumenter». Luthers opptreden i Worms skapte en folkelig begeistring. Den ble næret blant annet av et flygeskrift fra Wittenberg som gjengav Luthers siste ord for riksdagen med denne retoriske vrien: «Jeg kan ikke annet / her står jeg / Gud hjelpe meg / Amen.»⁷ Martin Brecht slår fast: Luther opptrer ikke i Worms som et emansipert og ved seg selv selvstendig menneske.⁸ TR synes å ha latt seg lede av den senere protestantismes personlighetsdyrking når han så sterkt fremhever Luthers antiautoritære innstilling i Worms.

Hvilke fornuftsgrunner er det som skulle kunne overbevise Luther om at han burde trekke sine teologiske oppfatninger tilbake? Det måtte først og fremst være den formale logikk og dialektikk, i hvert fall ikke den aristotelisk-thomistiske værensmetafysikk. De filologiske og grammatiske rammer og forutsetninger for skriftutlegningen er viktige nok for Luther. Men her går det om hans samvittighet og frelse. Bare Gud kan gjennom Skriften overbevise ham om at han tar feil. Luther setter på denne måten skriftutlegningen inn i den frelsehistoriske kampen mellom Gud og Satan, som dreier seg om løgner og sannheten. Det Luther forutsetter, når han avlegger sitt vitnesbyrd for den øverste myndighet i Det tyske keiserrike, er ganske enkelt at Skriften er «klar». Det er et avgjørende premiss for Luthers krav om at trossannheter kan oppstilles bare ut fra Skriften, og bare ut fra den kan avvikende lære avsløres og forkastes.

TR redegjør forholdsvis bredt for Luthers oppfatning av skriftautoritet og skriftutlegning: Tanken om Skriftens klarhet betyr at Skriften har en likefrem mening som kan avleses av teksten, det vil si språk og grammatikk etc. TR understreker: «[F]ilologisk forankret bibeltolkning [ble] et av den protestantiske kristendommens viktigste våpen i kampen for å rense kirken.» I så henseende stod Luther og lutherdommen for humanistisk antikattolisisme. Men uansett filologien er Skriften konsentrert om den ene sannhet: Mennesket blir frelst ved troen alene (s. 28). Men en slik hermeneutikk var «krevende». TR slår fast at uenighet knyttet til bibeltolkning alt på 1530-tallet førte til splittelse og partier innen protestantismen. Under riksdagen i Worms i 1521 ble det fra katolsk side pekt på at Luther ville kunne bryte opp kirkens enhet. Brudd med Roma syntes uunngåelig, men også innad i det protestantiske rommet kom det til brudd. Der har det stadig oppstått splittelser på grunn av konflikter om hva Skriften lærte. Påstanden om dens «klarhet» er blitt et problem.

TR er bevisst på avstanden mellom reformasjonens oppfatning av skriftutlegning og den *moderne*. En dypere drøfting av dette tema ville vel ha sprengt rammene for fremstillingen. Men det hadde gjort profilen til TR som reformasjonshistoriker (og luthersk teolog) tydeligere. Opplysningen innførte den historiske bibelkritikk og et naturvitenskapelig verdensbilde som plasserte Gud utenfor den konkrete virkeligheten som vitenskapen avdekket. Det

423–47; Heinz Schilling, *Martin Luther: Rebell i en brytningstid* (Oslo: Vårt Land, 2016), 206–26; se også Heiko Oberman, red., *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, bd. 3, *Die Kirche im Zeitalter der Reformation* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 58–76.

7. Schilling, *Martin Luther*, 212–14.

8. Brecht, *Martin Luther*, 1:439.

brakte teologien – bibelautoritet og kirkelige dogmer, læren om undre og ikke minst læren om det sataniske – inn i en krise.

Opplysningen brakte sin løsning på det problem senmiddelalderen hadde etterlatt seg, nemlig at vi levde i en verden styrt av en allmektig, men likevel irrasjonell, Gud. Opplysningsfilosofien slo fast at subjektets egen refleksjon var en udiskutabel og ubetinget realitet og det eneste sikre utgangspunkt for erkjennelse og virkelighetssyn. I kraft av subjektets evne til å utvikle rasjonalitet gis virkeligheten en rasjonal struktur som vitenskapen kan avdekke.

Reformasjonen hadde også sin subjektkonsentrasjon. Den rettferdiggjørende tillitstroen uttrykkes ved et «pro me»: Kristus er frelseren «for meg». På nærmest kartesiansk vis blir det evangeliske «pro me» etter hvert grunnkriteriet for gyldig teologi. Det åpnet for å forstå evangeliets frihet som emansipasjon fra kirkelig tradisjon og institusjon og fra klassisk metafysikk. Hvorvidt dette er en naturlig følge av reformasjonen, skal jeg ikke ta stilling til. Men det har vært en følge. Uansett har reformasjonsjubileet vært brukt til å gi en slags reformatorisk ryggdekning for det moderne liberalistiske samfunn.

4 FRA REFORMASJONSBEVEGELSE TIL ØVRIGHETSKIRKE

Utover på 1520-tallet ble reformasjonen organisert ikke bare i byer, men også i fyrstedømmer. Den fyrstelige øvrighetskirke tok form. Reformasjonen i Danmark-Norge i 1537 var en fyrstereformasjon. En kongestyrte øvrighetskirke ble etablert med luthersk lære og kirkeordning. TR har skrevet forholdsvis bredt om reformasjonens utbredelse til Norden og med særlig vekt på Danmark-Norge. Det er lite å innvende mot fremstillingen, bortsett fra at et spørsmål blir liggende ubesvart. Med hvilken rett kunne en fyrste reformere sitt territorium? Juridiske begreper som blant annet «*ius reformandi*» og «*cura religionis*» burde TR ha tatt opp. TR nevner begrepet «kirkens første lem» («*membrum praecipuum ecclesiae*»), som ble brukt om fyrsten som begrunnelse for hans kirkestyre, men det utdypes ikke.

For reformasjonkongene og -fyrstene var det politiske formål klart: De ønsket å styre religionen. Teologisk lærebevissthet (fromhet) og styringsvilje var for dem to sider av samme sak. Det ser vi i Den danske kirkeordinans (1537). Med rette legger TR vekt på at kongen er garantisten for den nye kirkeordningen. Han ser her en refleks av Luthers skrift *Til den kristne adel av tysk nasjon* fra 1520, der fyrstene – om de enn har et verdslig embete – oppfordres til å ta åndelig ansvar for kirken, fordi de ved dåpen er en del av kristenheten og tilhører den «prestelige stand». En mer relevant tekst med tanke på reformasjonen i Danmark og Norge er Luthers forord til De sachsiske visitasjonsartikler fra 1528. Da tas de første skrittene mot evangelisk kirkeordning i fyrstelig regi. I den kirkelige nød hadde man vendt seg til fyrsten for at han skulle hjelpe til med ordning av kirkelivet, skriver Luther. Og han legger avgjørende vekt på at fyrsten tar ansvar som en kristen i kjærlighet. Som fyrste har han ingen forpliktelse til å vise kjærlighet i så henseende. Han har heller ingen geistlig lære- og styringsmyndighet. Men han har plikt til å skape orden i sitt rike, altså å forhindre krig, sekter, opprør og oppløsning. Det betinger et visst ansvar for religionen – ytre sett. Luther utvikler denne sondringen enda klarere i brevvekslingen med Melanchthon under arbeidet med CA sommeren 1530. Men går man til fyrstens egen instruksjon til visitasjons-

ordningen i Sachsen, er Luthers prinsipielle tenkesett totalt fraværende.⁹ Dette gir god bakgrunn for å forstå den danske kirkeordinansen.

TR går ikke inn på det skillet kongen setter i forordet til kirkeordinansen mellom «Guds ordinans» og sin egen når det gjelder ordningen av kirkelivet. Til «Guds ordinans» hører forkynnelsen av Guds ord, som er loven og evangeliet, rett forvaltning av sakramentene, opplæring av de dømte og diakonal omsorg. «Kongens ordinans» omfatter alle ytre ordninger og seremonier i kirkelivet. Det vi her ser, er et skille mellom guddommelig rett («*ius divinum*») og menneskelig («*ius humanum*»). Og det er kongen som fastsetter hva som omfattes av henholdsvis menneskelig og guddommelig rett, og dermed forholdet mellom de to rettsordninger. Det kan han gjøre fordi Gud har gitt ham «nogen forstand på det hellige evangelium».

Luther stod frem med en teologisk protest begrunnet i en gitt oppfatning av Skriftens lære, det vil si den «klare» Skrift alene. Når reformasjonen nedfelles i den fyrstelige øvrighetskirke, blir dette krav om bruk av Skriften som autoritet erstattet med bruk av (religionspolitisk) kompetanse. Fyrsten har en legal kompetanse til å inneha myndigheten til å utlegge Skriften på sitt territorium i kraft av sin rett til «*cura religionis*», altså å ta ansvar for religionslivet. Pavens kirkestyre og rett til utlegning av læren er erstattet av fyrsten som selvbestaltet kirkelærer.

5 RELIGIØS ENHET, KONSIL OG REFORM

Ola Tjørhom (OT) skriver om den viktige perioden fra riksdagen i Augsburg i 1530, da CA ble lagt frem, til religionsfreden i Augsburg i 1555, og i tillegg den katolske motreformasjonen og Trientkonsilet. Linjer følges helt opp mot midten av 1600-tallet. OT er ikke historiker, men systematisk teolog. Det preger fremstillingen både positivt og negativt. Den er godt tematisk ordnet, men mangler viktige historiske perspektiver og fakta.

OT har oppgaven å drøfte CA. Han redegjør for protestantiske retninger som Luther skarpt tok avstand fra, blant annet på grunn av uenighet om Kristi virkelige nærvær i nattverden (realpresens). Dette var en lærekonflikt som gjorde en felles protestantisk front mot keiser og pave umulig. Innholdet i CA fremstilles oversiktlig og poengtert. Fortjenestefullt er det at Confutatio Ponteficia, det katolske motskrift til CA, vies så god plass. I konfutasjonen ble ni av læreartiklene i CA godkjent, seks av dem på bestemte vilkår, mens tretten ble avvist. Men alle artiklene om «misbrukene» ble forkastet. Var dette et tilstrekkelig grunnlag for å berge enheten i kirken og keiserriket? Det var det ikke. Konfutasjonen forlangte at de evangeliske stender «lydig underordner seg Den katolske og romerske kirke, samt den kristne tro og religion». Det er viktig og riktig at OT tar opp enhetsspørsmålet. Melanchthons enhetsprosjekt mislyktes. Men på dette punkt burde vel forskjellen mellom Luther og Melanchthon ha kommet tydeligere frem. På 1530-tallet fikk den stor betydning

9. Martin Luther, «Vorrhede, Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern im Kurfurstenthum zu Sachsen», i *Reformatiorische Schriften*, bd. 1 av *Melanchthons Werke* (red. R. Stupperich; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Gerd Mohn, 1983), 216–20.

i den evangeliske leir. Hovedaktørene i «reformasjonens første faser» (Luther, keiser Karl V, paven Leo X og Clemens VII, Melanchthon) blir presentert. Den franske kongen, Frans I, glimrer med sitt fravær. I det politiske rommet er det tre makter som dels bekjemper hverandre, dels inngår allianser: pavestolen, den habsburgske keiser og den franske kongemakt. Samtidig ble europeisk politikk sterkt påvirket av den muslimske trussel. Storpolitikken blir avgjørende også for reformasjonen og for konfesjonskonfliktene.

Fra 1520-tallet ble det stadig og fra flere hold hevdet at de kirkelige vanskene måtte få sin løsning ved et alminnelig konsil. Men paven ønsket ikke noe konsil. Det ville undergrave hans kirkelige posisjon. Og uten hans medvirkning var det ikke mulig å holde et konsil. Det låste konfliktene innen den politiske trekanten: paven, den franske konge og den habsburgske keiser, og gjorde at noen katolsk løsning av reformasjonskonflikten ble så godt som umulig. Mens keiseren håpet på et konsil, bredte reformasjonen seg og skapte store vansker i riket. Paven åpnet omsider for å innkalle et konsil. Men Trientkonsilet (1545–1563) løste ikke religionskonflikten. Det svarte slett ikke til det keiser Karl og andre hadde håpet på.

Reformasjonen var i utgangspunktet en kraft innen keiserriket og ble betinget av det. Men den fikk sin virkning også utenfor riket fordi den berører forholdet mellom pavestolen og keiseren og dermed den politiske balansen i Europa. Det storpolitiske perspektivet burde ha kommet tydeligere frem hos OT. Det er helt avgjørende for å forstå den fundamentalt avgjørende statsrettslige løsning for Tyskland som ble vedtatt av riksdagen i Augsburg i 1555, og som senere ble et mønster for en alleuropeisk løsning ved freden i Westfalen i 1648.

Reformasjonens ulike retninger ble i 1648 sikret livsrom på de nasjonalstatlige territorier. Både for keiseren og pavestolen var stillingen nå blitt radikalt endret. Middelalderens alleuropeiske enhet var gått i oppløsning. OT skriver at årsaken til trettiårskrigen (1618–1648) var politisk-religiøs, for den var en kamp mellom europeiske dynastier om makt og territorier, og den fulgte «konfesjonelle skillelinjer». Her må det ikke overses at freden i Westfalen, som avsluttet storkrigen, og som fulgte opp de religionspolitiske prinsipper fra Augsburg 1555, fjernet det teologiske sannhetsspørsmål fra den europeiske makropolitikk. Karakteristisk er det at alt under trettiårskrigen fikk den evangeliske helten kong Gustav II Adolf av Sverige støtte fra det katolske Frankrike, der kardinal Richelieu hadde makten. Politikk diktert av realpolitiske interesser overtok. Det konfesjonelle måtte tones ned. En slik politikk fikk så sitt avgjørende gjennombrudd ved fredsslutningen i Westfalen. Paven protesterte mot dette, men til ingen nytte. Diplomater og ikke teologer forhandlet frem freden.

OT skriver at den «individuelle trosfriheten ble styrket», og «religiøs toleranse inngikk i den sekulære statens grunnlag». Det historiske bildet er nok mer komplisert. I Frankrike vokste det fra 1560-årene frem en strømning, «les politiques», som på gitte premisser kunne åpne for toleranse. Richelieu stod i denne tradisjonen, da han skjelnet mellom konfesjon og statlig politikk. I Frankrike kom Nantes-ediktet i 1598, som sikret hugenotene/kalvinistene beskyttelse mot katolske overgrep. På visse steder fikk de holde gudstjenester, og de kunne ha embeter i staten. Under enevoldskongen Ludvig XVI ble deres frihetsrom stadig begrenset og til sist opphevet i 1685.

For enevoldskongen var det gitt at undersåttene skulle ha samme tro som fyrsten. Også i de lutherske landene i Tyskland og Norden ble det alt fra siste halvpart av 1500-tallet ført

en streng religionspolitikk. Her var det ikke rom for konfesjonelle avvik i folket, ingen toleranse eller trosfrihet. I Danmark-Norge måtte man forlate landet om man hadde en avvikende tro. OT har ikke helt grep på toleranseproblemet i Europa under tidlig nytid. Et åpent blikk mot Frankrike og England kunne ha gitt en mer adekvat fremstilling. Under Henrik VIII og senere under Elisabeth I ble katolikker forfulgt og drept for sin tros skyld. Grunnen var politisk-religiøs. Ut fra et katolsk syn var ikke dronning Elisabeth noen legitim monark, født i et illegitimt ekteskap som hun var. Men å anfekte hennes legitimitet som monark var en majestetsforbrytelse.

Å ta opp konfesjonaliseringsprosessen er naturlig, og OT redegjør greit for teorien som ligger bak. «Konfesjonaliseringen befestet splittelsen», slår OT fast. Og det er rett. Men på hvilken måte? Konfesjonaliseringen skapte også enhet – innad i de enkelte stater, men slik at religiøse avvikere ble forfulgt og utvist. Hvordan blir en slik konfesjonell tvangsenhet å forstå i en luthersk kontekst? Hva med evangeliets frihet? Hadde OT gått nærmere inn på Konkordieformelen (FC) fra 1577 ville den konfesjonelle enhetskonsepsjonen kommet frem i all sin tvetydighet. I FC X blir nemlig adiaforaspørsmålet tatt opp. Under forhandlingene på 1540-tallet med den katolske keiser om en ordnet løsning på kirkekonflikten hadde Melanchthon gått med på at de evangeliske kunne akseptere liturgiske seremonier som for dem var adiafora, men for katolikker åndelig bindende. En slik tvangsbruk av evangelisk frihet ble avvist av de strenge lutheranere anført av Flacius. FC bekrefter det strenge standpunkt, men legger til at «Guds menighet» har rett til å endre og underforstått fastsette menneskelige ordninger og seremonier. Men man avviser at slike seremonier og bestemmelser skal kunne pålegges med tvang som opphever den frihet menighetene har i slike saker.¹⁰ Innen den lutherske øvrighetskirke og senere statskirke var det ikke noen slik frihet for menighetene. Og slik har det vært opp til i dag. I lutherdommen er aldri den ekklesiologiske betydning av læren om evangelisk frihet blitt klarlagt.

OT har også skrevet et kapittel om den katolske motreformasjon og konsilet i Trient. Feltet er meget omfattende, litteraturen rikholdig. OT står her overfor store faglige utfordringer, men de løses på en ryddig måte. Men jeg savner en drøfting av den (sen)middelalderske bakgrunn for katolsk reform på 1500-tallet og konsilet i Trient. Det blir isteden mye om de dårlige renessansepavene. Men 1400-tallets konsil har hatt betydning ikke bare for 1500-tallet, men helt opp til vår tid. Dogmet om Marias «ubesmittede unnfangelse» fra 1854 ble forberedt ved konsilet i Basel 1431–1449. Konsilet i Trient sikret på sin side læren om at Den hellige jomfru ikke var underlagt arvesynden. Hos OT slår ofte en «antiromersk affekt» igjennom. Fornyselsen av pavestolen som begynte på 1500-tallet, bidrog til og var en viktig forutsetning for katolisismens åndelige utvikling etter reformasjonen. At dette forutsatte sentralisering og styrking av pavelig myndighet, var ikke en hindring, men en viktig forutsetning for fornyelsen. OT ser dette ensidig som et uttrykk for maktpolitikk. Historikere bør være seg tvetydigheten i historiske prosesser bevisst. OT blir lett en systematisk teolog som har et dogmatisk endimensjonalt perspektiv på historien.

Det blir selvsagt for omfattende å redegjøre for den kronglete veien fra 1520-tallet og fremover til konsilet i Trient. Men noen viktige veimerker burde OT tatt med, fremfor

10. *Bekennitnisskriften*, 815f.

alt reformatorisk forberedelse til et alminnelig konsil, nedfelt blant annet i De schmalkaldiske artikler (1537) og Melanchthons særuttalelse *Tractatus de potestate et primatu Papae* (1540). Ellers er Luthers tekster om konsilet fra slutten av 1530-tallet meget interessante. Det er også samtalen 1539–1542 mellom katolikker og lutheranere, da man kom frem til en overraskende stor enighet om sentrale temaer. Men det hele strandet på grunn av motstand fra Roma og Wittenberg.

Når OT går inn på Trientkonsilets læreinnhold, konsentrerer han seg om de artikler som i særlig grad trekker grensene overfor protestantismen og ikke minst lutherdommen: Skrift og tradisjon, rettferdiggjørelsen og sakramentslæren. Det er en helt naturlig og riktig prioritering. En viktig drøfting av det tridentinske syn på Skrift og tradisjon fant sted kort før Vaticanum II. I denne samtalen deltok så vel Yves Congar som Josef Geiselman. Hvordan skal det tridentinske «og» mellom Skrift og tradisjon forstås? Det var samtalens tema. Ikke uviktig for katolsk oppfatning av skriftlæren i Trient.

Rettferdiggjørelse og helliggjørelse gjør OT greit rede for. Trient kom frem til et kompromiss mellom augustinsk og pelagiansk frelseslære. OT legger særlig vekt på nattverden og da transubstansiasjonslæren, messeofferet og tilbedelse av sakramentet. Det er en rett og fruktbar tilnærming. At nattverdets offer er et virkelig (men ublodig) offer til Faderen for levende og døde, kunne ha vært enda tydeligere understreket: «[D]en samme Kristus som gav seg selv som blodig offer på korset, blir i messen ofret på blodløst vis. Dette er et virkelig forsonende offer», slår Trient fast.¹¹

OT bruker en del sider på å fremstille den ettertridentinske katolisisme. Han gjør det under betegnelsen «katolsk konfesjonalisering». Men her forlater han historieskrivningen og opptrer mer som systematisk teolog med et moderne økumenisk syn på kirke og teologi (s. 106, 108). Å bedømme hans tekst systematisk-teologisk ligger utenfor rammene for dette essay. Men et par ensidigheter i fremstillingen er det grunn til å påpeke. Pave Paul V gjennomførte en messereform i 1570. Paven ordnet den store mengde av liturgiske ordninger og materiale som man hadde arvet fra tidligere tider ved å autorisere den romerske messen. Men dette medførte ikke at den liturgiske variasjon forsvant. OT ser bare sentraliserende romersk maktvilje bak liturgireformen. Det blir for ensidig. Han nevner heller ikke at i 2007 vedtok pave Benedict XVI (i uttalelsen «*Summorum pontificum*») at den førkonsiliære messen (promulgert av pave Paul V i 1570 og revidert av pave Johannes XXIII) ble tillatt brukt som en ekstraordinær form av Kirkens liturgi. Disse to uttrykk for «*lex orandi*» leder ikke til spaltning av «*lex credendi*», slo paven fast.

6 DANMARK-NORGE OG NORGE

Flere artikler i boken omhandler ulike sider av reformasjonen her i nord. Arne Bugge Amundsen har en kyndig og interessant artikkel om reformasjonen i Norge sett fra «undersiden», det vil si som kulturendring på det folkelige grunnplanet. Dette er et viktig per-

11. Session 22, 1562, Capet II, i *Decrees of the Ecumenical Councils* (red. N.P. Tanner; London: Shed and Ward, 1990), 2:738.

spektiv som gjerne har vært oversett. Reformasjonen endrer liturgi, folkelig fromhet, ja selve det «sosio-religiøse» landskapet, kollektive og individuelle handlinger og bygninger, inventar og arkitektur. Kirken er lokal og konkret, den trer frem i det menneskelige på steder og i tidsgitte settinger. Reformasjon består i endringer av denne ytre virkeligheten. Selv om denne folkelige og kulturelle side ved reformasjonsprosessen er avgjørende – i en viss forstand består reformasjonen nettopp i dette –, så savner jeg et kapittel om reformasjonen «ovenfra», slik den kommer til uttrykk i lover, ordning og institusjon, i lære og nådemiddelforvaltning. I den sammenheng hadde det vært naturlig å ta for seg lovgivning som skal sikre konfesjon og tro mot vranglære – ikke minst den «papistiske», men også protestantiske avvik. Folket var underlagt et stramt antikatolsk opplysnings- og oppdragelsesprogram. Selv på 1700-tallet var dette en del av religionspolitikken. I 1736 utgav Erik Pontoppidan, han som forfattet «Forklaringen», en liten bok, *Fejekost til at udfeje den gamle Surdejg eller de i de Danske Lande tiloversblevne og her for Dagen bragte Levninger af saavel Hedenskab som Papisme*.

Ved siden av bidraget fra Bugge Amundsen er det i bokens skandinaviske del et faglig sterkt bidrag av Aud V. Tønnessen, «Reformasjonen og utviklingen av en ny fattighjelp». Tønnessen tar utgangspunkt i omformingen av senmiddelalderens fattigomsorg ved reformasjonen. Sentral reformatorisk teologi om bot, avlatshandel og synet på kall og arbeid og ikke minst oppfatningen av de gode gjerninger er her viktig. Nestekjærlighetsbudet krevde at fattigdomsproblemet måtte ha en løsning som ble nedfelt i lover og konkret praksis – fattighus, hospitalet og så videre. Fattigdommen kunne også vurderes i et annet etisk perspektiv. Den kunne være følge av latskap og manglende vilje til å tjene til livets brød. Det var «verdige trengende» som skulle hjelpes. Det mest interessante ved reformasjonens løsning av fattigdomsproblemet var opprettelsen av den såkalte «gemeine Kasten» («felleskasse»), en innsamlingsordning for å hjelpe de fattigste. Det skjedde først i Wittenberg. Senere formidlet Bugenhagen denne reformen inn i den dansk-norske reformasjonen. «Der gemeine Kasten» som diakonal institusjon representerer den syntese av kirke og øvrighet som kjenetegnet reformasjonen.

I sin fremstilling følger Tønnessen utviklingen av fattigomsorgen fra reformasjonstiden frem til 1800-tallet. 1800-tallet blir særlig interessant. Lutherdommen blir statsreligion i et demokrati. Stat og samfunn blir etter hvert radikalt endret. Det vokser frem en privat sfære, og samtidig gjøres opptakten til den moderne velferdsstat. Tønnessens poeng er å fremholde sammenhengen mellom reformasjonens diakoni og den offentlige velferdsstat. Den private sfære blir rommet for kristelig diakoni. Dette er etter mitt skjønn kanskje det beste bidraget i denne samlingen. Det gjelder både den teoretiske vinklingen og bruken av den konkrete historie. Det ekklesiologiske aspekt burde nok ha vært tydeligere utviklet, altså diakoniens kirkelige forankring og rammer. Her ligger teologiske problemstillinger som ikke bør overses. Tønnessen gir Krogh-Tonnings diakonale innsats en fortjent plass. Hos ham var nettopp det ekklesiologiske perspektiv viktig.

Samlingen avsluttes med Hallgeir Elstads oversikt over «reformasjonen i norske skolebøker». Dette er et interessant prosjekt. Ingen har tidligere tatt opp dette tema. Elstad tar for seg en rekke lærebøker i historie – verdenshistorie og norgeshistorie –, men jeg kan ikke se at fremstillinger til bruk i kristendomsundervisningen er tatt med. Også i disse er reformasjonen et tema. En kan nevne blant annet Arne Fjellbu og E.S. Solums bok *Kristen-*

dommens saga.¹² Elstads metode består for det første i å anføre visse utbredte tolkninger av reformasjonen, dernest å trekke frem noen hovedtrekk ved oppfatninger av reformasjonen i deler av norsk historieskrivning. Deretter vises hvordan sentrale reformasjonshistoriske temaer som for eksempel avlatshandelen og Luther på riksdagen i Worms blir behandlet i lærebøkene. Elstad glemmer at hans materiale er lærebøker innen skoleverket. Den nærliggende oppgaven hadde vært å avdekke hvordan utviklingen av skoleundervisningen – ved læringsmål, pedagogiske idealer, samfunnspolitiske målsettinger, ja «tidsånden» – reflekteres i lærebøkens fremstilling av reformasjonen. Av særlig interesse er å se hvordan tradisjonell antikatolisisme avspeiles i fremstillingene. På dette feltet er imidlertid Elstad forbilledlig våken i sin analyse.

Denne samlingen er språklig sett velskrevet. Noe jeg synes man burde ha tatt med, er en bibliografisk oversikt over norsk reformasjons- og lutherforskning fra trettitallet til i dag.

12. Arne Fjellbu og E.S. Solum, *Kristendommens saga: Tids- og livsbilder* (Oslo: Gyldendal, 1940), 67–88.