



Chemnitz, Gerhard og Turretins syn på Skriften og det Nye Testaments kanon

Af Kristoffer Hummelmoose Enevoldsen

Specialeafhandling

Vejleder: Sven Rune Havsteen

Godkendt problemformulering:

”En sammenligning af Martin Chemnitz’, Johann Gerhards og Francis Turretins syn på Skriften og det Nye Testaments kanon”

Teologisk Fakultet

Københavns Universitet

Efteråret 2021



Indledning: På hvilket fundament?

På hvilket fundament skal kirken lade sine spørgsmål om tro, lære og liv afgøre? Da reformationen brød ud, centreredes en af diskussionerne hurtigt om en fundamental uenighed: Hvad var den øverste autoritet? Hvor fandtes Guds tale?¹ Med Martin Luther (1483-1546) stod reformationen fast på det, der siden er blevet omtalt som reformationens formalprincip, tanken om Skriften Alene (*Sola Scriptura*) som øverste norm for kirke og tro.² Modsat stod romerkirken fast på, at Skriften skulle følges af traditionen og kirkens autoritet. De betragtede ikke Skriften som noget, der kunne stå alene. Det skyldtes både Skriftens indhold, men det fulgte også af romerkirkens påstand om, det var den, der afgrænsede det Nye Testaments (herefter forkortet hhv. GT og NT) kanon.³ Nogle af romerkirkens teologer gik endda så langt som til at påstå, at det var kirken, der bibragte Skriften dens autoritet. Selve dette forhold mellem kanonafgrænsning og reformationens formalprincip er blevet omtalt af romerkirkens teologer som protestantismens akilleshæl.⁴

For skulle reformationen stå fast, måtte den kunne give et tilfredsstillende svar på de to følgende spørgsmål: (1) Hvordan ved vi hvilke skrifter, der hører til i NT, sådan at Skriften uafhængigt af kirken kan være den øverste autoritet? (2) Har Skriften de nødvendige kendetegn og egenskaber, for at den selvstændigt kan fungere som den øverste autoritet?

Luther selv beskæftigede sig med problematikken af flere omgange, men under ortodoksiens periode⁵ blev spørgsmålet behandlet mere systematisk både fra både luthersk og reformert hold. Det skete bl.a. som reaktion på romerkirkens modreformatoriske strømninger, der bl.a. kom til udtryk gennem en række enkeltteologer samt Tridentinerkoncilet. Netop fordi ortodoksiens periode er kendetegnet ved, at de teologiske udviklinger under reformation havde konsolideret sig, bliver denne periode særlig aktuell at arbejde med i dette spørgsmål.

¹ Thorkild C. Lyby (1930-) formulerer tidens spørgsmål: Hvor fandt man ”budskabet fra Gud i dets ægte og absolut autentiske form.” (Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 112.)

² Ibid., 113; Belt, ”Scripture as the Voice of God”, 434–35.

³ Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 112.

⁴ Blocher, ”Canonicity”, 34.

⁵ Alister McGrath (1953-) beskriver, hvordan ”the second reformation” tager sin begyndelse med ”[the] confessionalization”, hvor de forskellige reformatoriske konfessioner konsolideres teologisk, og han omtaler den som ”[the] period of orthodoxy”. Både McGrath og Bengt Hägglund (1920-2015) beskriver perioden som kendetegnet ved en ny teologisk besindelse, der var præget af en ”ny form for skolastik”. Med visdom beskriver Lyby, at åndshistoriske epoker lader ”sig ikke afgrænse af præcise årstal”. Dog foreslår Hägglund og Lyby begge Konkordiefærdigelsen i 1577 som et muligt startsted for perioden, mens de beskriver, at perioden delvist afsluttedes af puritanismens fremkomst, men at det dog var i særlig grad pietismen, hvis start gives med udgivelsen af Philipp Jakob Speners (1635-1705) *Pia desideria* i 1675, der ender med at markere ortodoksiens afslutning. Ortodoksiens periode efterlader sig dog spor årtier og århundrede senere. (Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 104–5; McGrath, *Christian theology*, 43–45; Hägglund, *Teologins historia*, 274.)



En af de første og mest betydningsfulde teologer fra ortodoksien var Martin Chemnitz (1522-86), hvis arbejde var en medvirkende faktor i tilblivelsen af ortodoksiens periode. Johann Gerhard (1582-1637), hvis virke og værker af eftertiden er blevet omtalt som den lutherske ortodoksis klimaks, behandlede også emnet. Ved at vælge to lutherske teologer, der virkede henholdsvis i ortodoksiens begyndelse og højortodoksien,⁶ gives en unik mulighed for at spore udviklinger i tankegodset i den lutherske tradition.

Ved også at inddrage Francis Turretin (1623-87), som stod i en reformert tradition, bliver det tydeligt, at ortodoksien ikke var begrænset til den lutherske tradition, da den gik på tværs af flere forskellige konfessioner. Ligesådan bliver det muligt at spore ligheder og forskelle på tværs af konfessionelle skel. Hvor stor var ligheden i ortodoksiens tid på dette spørgsmål? Hvori består forskellene i deres forståelse af Skriften og NT's kanon? Har de to traditioner påvirket hinanden?

Som baggrund for dette arbejde må der dog indledningsvist gives en indføring i kanonbegrebet, ligesom det vil være formålstjenstligt med et dogmehistorisk rids over forholdet mellem kanon og kirke. Derefter følger nogle metodiske overvejelser og et forskningshistorisk rids. Derefter tages der hul på specialets hovedsigte.

⁶ Lyby angiver den tidlige ortodoksi til at begynde med Konkordieformlens udgivelse og slutte i 1616, da Gerhard bliver professor i Jena. Derefter følger højortodoksien, som slutter i ca. 1675, hvor senortodoksien overtager. (Lyby, "Skriftsynet i den lutherske ortodoksi", 105.) En tilsvarende, men knap så præcis, angivelse finder vi hos Robert D. Preus. (Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 44-46.)



Kanonbegreb og kanonhistorie

Kanonbegrebet

Substantivet ”kanon” (gr.: *κανών*, lat.: *canōn*) og dets afledte begreber, adjektivet ”kanonisk” (gr.: *κανονικός*, lat.: *canonicus*) og verbet ”kanonisere” (gr.: *κανονίζω*, lat.: *canōnizō*), har en anvendelseshistorie, der er væsentlig at belyse. Et opslag i Liddell & Scott’s *A Greek-English Lexicon* viser, at begrebet både har en konkret og en metaforisk anvendelse. Den konkrete anvendelse er ”en lige stav” eller ”målestok”. I dens metaforiske betydning forstås begrebet som en ”standard” eller ”regel”. Anvendelsen kunne være om et forbillede eller en model, om en lov eller lovsamling, eller fx om en afgrænsning.

I sit monumentale værk, *A general survey of the history of the Canon of the New Testament*, inkluderede Brooke Foss Westcott (1825-1901) et appendiks om kanonbegrebets historie og anvendelse. Heri beskriver han, hvordan begreberne første gang dukker op i relation til Skriften hos kirkefædrene Origenes (ca. 184-253) og Athanasius (ca. 293-373). I starten var det som hhv. adjektiv og verbum. Videre nævner han, at anvendelsen først blev normaliseret i begyndelsen af det 4. århundrede.⁷ Westcott forsætter med at bemærke, at begrebet i dets form som substantiv og adjektiv både kunne anvendes aktivt eller passivt.⁸ Aktivt i den forstand, at det, der blev omtalt som kanonisk, var målstokken for noget andet. Passivt i den forstand, at noget var blevet vurderet kanonisk af en autoritativ målestok.⁹

Verbet i dets aktive diatese blev ifølge Westcott derfor anvendt om en ratificering eller tilføjelse til en autoritativ liste ”by an authoritative rule”.¹⁰

Videre udfolder Westcott, at det først er hos Amphilochius (ca. 339-403), at vi finder det første eksempel på en substantivisk anvendelse i relation til Skriften. Her omtales kanon som den metaforiske målestok, som udgjorde et udtryk for den sande apostolske lære, som skrifterne må vurderes på. Ca. samtidig dukker en anden anvendelse op hos fx Athanasius, hvor ordet er anvendt om en afgrænset liste af bøger, som i sin samling udgør ”the Inspired Scriptures”.¹¹ Dvs. et slags katalog over de autoritative skrifter, der skulle udgøre kirken og troens rettesnor. Westcott bemærker selv, at denne sidste forståelse over tid blev den gængse anvendelse af ordet

⁷ Westcott, *A general survey*, 508–9.

⁸ Ibid., 509.

⁹ Anvendelsen kan eksemplificeres med de teologiske udtryk ”den normerende norm” (*norma normans*) og ”den normerede norm” (*norma normata*), der er blevet anvendt om forholdet mellem Skriften og bekendelserne. Her er det Skriften, der er den normerende norm, der har den iboende autoritet, mens bekendelserne er den normerede norm, der har sin afledte autoritet fra Skriftens iboende autoritet.

¹⁰ Westcott, *A general survey*, 510.

¹¹ Ibid., 510–11.



”kanon” i kirkelig sammenhæng, og at der fra Athanasius tid og fremefter er et væld af eksempler på denne anvendelse.

I sin bog *Canon Revisited* udfolder Michael J. Kruger¹² (nulevende), hvordan kanonbegrebet kan anvendes med ret forskellige betydninger, når det anvendes om Skriften. Han gengiver dem i tre grupperinger, som han omtaler som den eksklusive, den funktionelle og den ontologiske anvendelse.¹³

Det *eksklusive* kanonbegreb kommer til udtryk, når kanon benyttes om en fastlagt liste eller et katalog af tekster. Westcott nævnte Athanasius’ anvendelse, der faldt i denne kategori. Triden-
tinerkoncilets liste over kanoniske skrifter kunne også nævnes som et eksempel.

Det *funktionelle* kanonbegreb betoner derimod kirkens modtagelse af teksterne som kanoniske, dvs. deres modtagelse som autoritative og guddommelige. Et skrift kan godt blive modtaget og anvendt som kanonisk, før det endnu fremgår på en *eksklusiv* liste. Fx da menigheden i Galatien modtog Galaterbrevet. Brevet var endnu ikke føjet til en samling (kanonliste), men det blev funktionelt taget i brug som et forpligtende udtryk for Guds ord.

Det *ontologiske* kanonbegreb fokuserer derimod på et skrifts guddommelige oprindelse, og det det er i sig selv. Skriftet var kanonisk i kraft af, at det indeholdt sand guddommelig åbenbaring, da Guds ånds inspirerede den menneskelige forfatter i det øjeblik, det blev nedfældet. Det vil fx gøre sig gældende om Galaterbrevet fra det øjeblik, Paulus havde dikteret det. Også selv om det aldrig var blevet læst eller modtaget. Her er anvendelsen i det semantiske felt tæt på ord som autoritativ eller inspireret.

Lignende grupperinger af de forskellige anvendelser af kanonbegrebet kan ses i Henri A. G. Blochers (1937-) artikel, *Canonicity*.¹⁴

Kirke og kanon – et dogmehistorisk rids

Under apostlenes virke blev den orale formidling af evangeliet over tid suppleret af deres skrifter. Ved deres død stod kun deres skriftlige bidrag tilbage, hvilket den tidlige kirke måtte forholde sig til. NT’s kanon fandt derfor sin form i en tid, hvor der intet centralt autoritativt leder-

¹² Michael J. Kruger er professor i NT og den tidlige kristendom på Reformed Theological Seminary i Charlotte, North Carolina, hvor han har specialiseret sig i bl.a. kanon og kanondannelsen.

¹³ Kruger, *Canon revisited*, 118–19.

¹⁴ Blocher, “Canonicity”, 21–24.



skab var i kirken. Kirkens universelle beslutning om at tage NT's skrifter individuelt og kollektivt til sig, havde derfor grundlæggende ingen basis i en bestemt synode eller koncil i oldkirken.¹⁵

I stedet katalyseredes processen med at udarbejde kanonlister af bl.a. Markions (85-160) opgør med dele af GT og NT.¹⁶ Ligeledes var fremkosten af skrifter uden oprindelse i apostelkredsen en medvirkende årsag. Hvordan skulle kirken reagere på Markions og andres fravalg af apostolske dokumenter? Eller hvordan skulle kirken tænke om skrifter, der ikke have sin oprindelse i apostelkredsen? Ift. GT fastholdt man hele den hebraiske samling af autoritative tekster, mens der opstod en kategori af "deuterokanoniske" skrifter, der indeholdt de dele af Septuaginta, som ikke var inkluderet i den gængse kanon i de hebraiske synagoger.¹⁷

Når det kom til skrifterne fra NT's tid, beskriver Kruger, hvordan den tidlige kirke ifølge Eusebius (ca. 260-340) grupperede de tilgængelige skrifter i fire grupper: (1) De anerkendte (gr.: *ὁμολογούμενα*, lat.: *homologoumena*), (2) de omdiskuterede (gr.: *ἀντιλεγόμενα*, lat.: *antilegomena*), (3) de afviste (gr.: *νόθα*, lat.: *notha*) og (4) de kætterske. I den første kategori fandtes de skrifter, om hvilke der ingen tvivl var om deres ontologiske og funktionelle kanonicitet. Den anden kategori var dem, om hvilke der havde været en vis tvivl blandt nogle i kirkerne, men som mange dog regnede for kanoniske. Den tredje gruppe af tekster var dem, som blev fundet nyttige til opbyggelse, men som ikke blev regnet for ontologisk kanoniske, da de ikke havde deres oprindelse i apostelkredsen. Den fjerde gruppe var de tekster, om hvilke man vurderede, at de var helt falske og kætterske.¹⁸

Westcott opsummerer den overordnede proces: "after a long trial the Church recognised in the Bible the full enunciation of that law which was embodied in her formularies and epitomized in her Creeds."¹⁹ Med Athanasius 39. påskebrev i 367 afsluttes perioden for kanondannelsen i praksis, for op igennem middelalderen var der ingen substantielle diskussioner af emnet.²⁰

¹⁵ Leppin m.fl., "Canon", 3:4.

¹⁶ Pezzoli-Olgiati, m.fl., "Canon", 4:2; Leppin m.fl., "Canon", 4:A:2.

¹⁷ Leppin m.fl., "Canon", 4:1.

I denne kategori findes de skrifter, der i dag sædvanligvis omtales som de gammeltestamentelige apokryfer: Tobits bog, Judits bog, 1 og 2 Makkabæerbog, Visdommens bog, Siraks bog, Baruks bog samt tilføjelserne til Ester og Daniels bøger.

¹⁸ Kruger, *Canon revisited*, 266–67.

¹⁹ Westcott, *A general survey*, 511.

²⁰ Pezzoli-Olgiati, m.fl., "Canon", 2:4.



Renæssance, reformation og modreformation

Under renæssancens banner, ”Tilbage til kilderne” (*Ad fontes*), påbegyndte samtalen om kanon på ny. Erasmus af Rotterdam (1466-1536) var en af dem, der begyndte at diskutere den kanoniske status af nogle af NT’s skrifter.²¹ Erasmus arbejdede fokuserede på skrifternes oprindelse i apostelkredsen, hvorfor han ikke regnede Hebræerbrevet for paulinsk.²² Kardinal Ximenes (1436-1517) adskilte i sit arbejde den hebraiske kanon fra de deuterokanoniske bøger, som ifølge ham ikke var givet til kirken til udformningen af dogmer, men kun til opbyggelse.²³

Med reformationens fremkomst gjorde Martin Luther dem trop, men Luthers overvejelser centrerede sig mindre om historiske fakta. I stedet gjorde han skrifternes klarhed om Kristus og evangeliet afgørende, hvilket fx udfordrede Jakobs Brevs kanoniske berettigelse.²⁴ Kanon blev dermed et dogmatisk spørgsmål med afsæt i et bestemt dogme. Kruger og Westcott nævner, hvordan de mener, at der særligt hos den unge Luther var en kim til at gøre evangeliet til det primære kanonkriterie.²⁵ Luther står dog som reformator alene med den tilgang, hvor fx Jean Calvin (1509-64) entydigt tager alle 27 NT skrifter til sig som kanoniske.²⁶

Som reaktion på reformationen begynder en modbevægelse i romerkirken. Denne modreform materialiseredes i 1545, da pave Paul d. 3 (1468-1549) sammenkaldte Tridentinerkoncilet. Et koncil hvis arbejde først blev afsluttet i 1564, da pave Pius d. 4. (1499-1565) godkendte dets udfald.²⁷ Det var Tridentinerkoncilet, der under sin fjerde samling, der begyndte d. 12. februar 1546, fastslog, at romerkirkens traditioner skulle modtages med ”tilsvarende fromme hengivenhed og ærbødighed” (*pari pietatis affectu ac reverentia*) som Skriften.²⁸ Samtidig fastslog koncilet, at romerkirken var den autoritative udlægger af Skriften.

Baggrunden findes givetvis i Luther og Erasmus’ disputs om Skriftens klarhed, hvor Luther kæmpede for, at Skriften var klar, og at den var i stand til at kommunikere sandhed om Gud. Overfor stod Erasmus, der italesatte Skriftens dunkelhed, da Skriften var utilstrækkelig til at tale sandt om Gud, da det guddommelige ikke kunne rummes i menneskeord, hvilket nødvendiggjorde kirkens tradition m.m. som supplement og udlægger.²⁹

²¹ Leppin m.fl., ”Canon”, 4:B; Westcott, *A general survey*, 470–74.

²² Westcott, *A general survey*, 471.

²³ Ibid., 470–71.

²⁴ Ibid., 480–84; Leppin m.fl., ”Canon”, 4:B.

²⁵ Westcott, *A general survey*, 470, 481–82; Kruger, *Canon revisited*, 69–70. Se også Krugers 16. note.

²⁶ Westcott, *A general survey*, 470, 488–90. Se fx den 3. paragraf i den Galliske bekendelse af 1559, som Calvin var medforfatter af.

²⁷ Wohlmut og Prien, ”Trent, Council of”, 1.

²⁸ Ibid.; Westcott, *A general survey*, 476–78.

²⁹ Thompson, *A clear and present word*, 19ff.



Ligesådan var det ved dette koncil, at romerkirken for første gang i et universelt bindende kirkeligt dokument fastslog kanons omfang til at udgøres af de 39 bøger fra den hebraiske kanon, de deuterokanoniske bøger og de 27 af NT's skrifter. Alle med lige autoritet. Denne beslutning medførte, at det nu for første gang var under fordømmelse (gr.: *ἀνάθεμα* lat.: *anathema*), hvis man divergerede fra romerkirkens forståelse af Skriftens omfang.³⁰ Hermed er en væsentlig baggrund for ortodoksiens teologers skrift- og kanonforståelse givet.

³⁰ Westcott, *A general survey*, 478.



Metode og forskningshistorie

Metodiske overvejelser, udfordringer og afgrænsninger

Dette speciale er et teologihistorisk arbejde indenfor teologiens kirkehistoriske felt. Tilgangen til stoffet er modelleret efter det James E. Bradley (1944-) og Richard A. Muller (1948-) i deres *Church History: An introduction to Research Methods and Resources* kalder ”The Integral, Developmental Model”. Fokus i denne tilgang er at belyse et dogmes udvikling med afsæt i dets samtidige kontekst. De beskriver: ”The location of meaning lies in the interaction of ideas, in a particular period as understood by particular individuals, but always as contributory to the larger development.”³¹

Mere snævert forklaret, så er er tilgangen i dette speciale at nærlæse tre teologers tanker om skriftsyn og kanon med baggrund i og bevidsthed om deres tekstuelle, litterære, samtidige og historiske kontekst,³² hvilket munder ud i en sammenligning (komparativ analyse), hvor bestemte snitflader vil blive benyttet til at fremhæve enighed, udvikling og uenighed.

Metodiske udfordringer og afgrænsninger

Den valgte metode i kombination med specialets rammer og det valgte emne resulterer i en række udfordringer, der bl.a. tager afsæt i, at Chemnitz, Gerhard og Turretin godt nok alle har virket i ortodoksiens periode, men de har trods alt ikke har virket samtidig, og de har været i forskellige teologiske, geografiske og konfessionelle (særligt Turretin) kontekster.

- 1) For det første er der en forskel i de valgte værkers genre og anledning. Her er det særligt Chemnitz’ *Examen*, der adskiller sig, ved at dens anledning er en kritisk vurdering af Tridentinerkoncilet, mens de to andres skrifter har et mere selvstændigt og positivt sigte. Dog er både Gerhard i *Loci* og Turretin i *Institutio* i dialog med romerkirkens teologer og tankegods i deres skrifter, hvilket udligner noget af forskellen. Gerhard og Turretin skriver dog samtidig op imod en række andre teologiske positioner, hvor Chemnitz kun forholder sig til romerkirken.
- 2) For det andet er det altid en fare, når der gøres et historisk arbejde, at de begreber der benyttes, kan have skiftet betydning. Dermed risikeres der en fejllæsning eller indlæsning i det historiske materiale. Det er et hermeneutisk grundvilkår i det historiske arbejde. Muller og Bradley skriver: “Without a grasp of that context, the contents of the

³¹ Bradley og Muller, *Church history*, 38–39.

³² Fluegge, *Johann Gerhard (1582-1637)*, 30–31.



document will either remain utterly puzzling to us or they will be assimilated to, and therefore misinterpreted by, our own cultural and intellectual milieu.”³³ Derfor gør man godt i at være bevidst om, at et sådant arbejde kun kan blive en tilnærmelse. Denne udfordring må særligt tages til efterretning, når nyere teologiske distinktioner benyttes til at analysere og systematisere historiske tekster som fx Krugers kanondistinktioner.

- 3) For det tredje er det væsentligt at være bevidst om, at sekundærlitteraturen ikke er neutral. Når sekundærlitteraturen behandler ortodoksiens teologi, sker det ofte med en stor positiv tilslutning eller med tydelig modstand. Dette vil bl.a. blive tydeligt i det forskningshistoriske rids.
- 4) For det fjerde har det været nødvendigt, at oversætte til dansk fra de latinske kilder af hensyn til læsbarligheden. Alle oversættelser fra latin (og få steder græsk) er egne oversættelser. Med tanke på præcisionen i arbejdet er de vigtigste ord og passager givet i parentes på originalsproget i brødteksten, og i enkelte væsentlige tilfælde findes det fulde citat i fodnoterne. Pladshensyn har desværre kraftigt begrænset antallet.

Afgræsning af emner

Af hensyn til specialets rammer har det været nødvendigt at foretage nogle tematiske afgrænsninger: Fx behandles Chemnitz, Gerhard og Turretins tanker om, hvilke teksttraditioner der bør regnes som autoritative ikke. Er det Septuaginta eller den masoretiske tekst? Hvad med Vulgata eller de græske afskrifter? Emnet ville være for pladskrævende og perifert for ift. problemstillingen til at inddrage.

En afgrænsning er også nødvendig, når det kommer til deres behandling af de historiske vidnesbyrd om individuelle tekster. Dette havde været af interesse, men pladsen tillader det ikke. Sidst men ikke mindst består en væsentlig afgrænsning i, at teologernes anvisninger til skriftfortolkning heller ikke inddrages. Flere af kildeteksterne har fx lange passager, hvor de udfolder reformationens fortolkningsprincipper bl.a. i en dialog med romerkirkens firfoldige fortolkningsmetode, kvadrigen. Dette ville også kræve for meget plads, og det er i sagens natur for perifært for problemstillingen.

³³ Bradley og Muller, *Church history*, 62–63.



Afgræsning af kilder

Når det kommer til kildematerialet, har en afgræsning også været nødvendig, da alle tre teologer har efterladt sig et fyldigt forfatterskab. Andre af deres tekster kunne have været interessante at inddrage i specialet, men der er dog gjort et forsøg på at vælge de væsentligste, mest systematiske og mest repræsentative tekster, og udvalget af disse bliver derefter suppleret af sekundærlitteraturen, som ikke har arbejdet under samme begrænsning.

Et forskningshistorisk rids

Et teologisk arbejde foregår aldrig i et vakuum. Det gør sig heller ikke gældende i dette speciale, hvorfor der indledningsvist må gives overblik over forskningshistorien.

Forskningen i ortodoksien har ikke fået samme opmærksomhed som reformationen eller den senere pietistiske periode. Det skyldtes bl.a., at perioden har fået en hård medfart for dens omfavnelse af den skolastiske metode med meget systematiske, polemiske og lærebevidste skrifter til følge. G.K. Fluegge (nulevende) gengiver, hvordan denne negative analyse bl.a. skyldtes, at tidens historie er blevet bevaret og gengivet af historikere, der var "heavily influenced by Pietism and consequently ultracritical of the 'Orthodox' theologians."³⁴

Den negative vurdering af ortodoksiens teologi er kommet til udtryk i en tendens til at reducere ortodoksiens teologi til nogle få læresætninger, som så blev anset som altdefinerende. Muller nævner retfærdiggørelseslæren i forbindelse med den lutherske tradition og udvælgelseslæren i forbindelse med den reformerte tradition.³⁵ Timothy Ward (nulevende) gengiver fx Karl Barths (1886-1968) anklage af ortodoksiens skolastiske teologi som en teologi, der var løsrevet fra dens rolle som Kristus-vidnesbyrd.³⁶

I det seneste halve århundrede har en væsentlig korrektion af ortodoksiens opfattelse fundet sted.³⁷ Det skyldtes delvist en ny besindelse på perioden før reformationen, som den skolastiske ortodoksi i nogen grad er i samtale med i dens tematikker og metode. Ligesådan har ortodoksiens teologi i nyere tid fået mere plads til at stå i sin fulde og ikke forsimplede form, hvor den skolastiske metode får lov at blive udtryksformen for en gennemtænkt reformatorisk teologi.³⁸

Fx konkluderer Ward:

³⁴ Fluegge, *Johann Gerhard (1582-1637)*, 26.

³⁵ Muller, "Scholasticism Protestant and Catholic", 193–94.

³⁶ Ward, "Word and Supplement", 37.

³⁷ Muller, "Scholasticism Protestant and Catholic", 193; Fluegge, *Johann Gerhard (1582-1637)*, 26–27.

³⁸ Muller, "Scholasticism Protestant and Catholic", 194, 205.



The argument of Muller, Preus and others in defending post-Reformation orthodox theologians against the charge that they departed significantly from the Reformation understanding of Scripture is basically that their theology changed in *form* in comparison with that of the Reformers, adopting medieval scholastic models, but not to any great extent in *content*.³⁹

Martin Chemnitz og Johann Gerhard

Blandt ortodoksiens teologer er Chemnitz ikke den, der har trukket mest opmærksomhed, og det på trods af hans enormt formative rolle. I nyere tid har Fred Kramer (nulevende) bidraget positivt bl.a. gennem hans oversættelse af Chemnitz *Examen* til engelsk, som udkom i perioden 1971-86.⁴⁰ Også Eugene F. A. Klug (1917-2003) beskæftigede sig indgående med Chemnitz i relation til Martin Luther, hvilket bl.a. kommer til udtryk i Klugs bog *From Luther to Chemnitz: On Scripture and the Word* udgivet i 1971⁴¹ samt i artiklen *Luther and Chemnitz on Scripture* fra 1973⁴². Begge værker har været vældigt relevante for dette arbejde.

J.A.O. Preus II (1920-94) har også haft stor betydning i tilgængeliggørelsen af Chemnitz værker samt i forskningen i disse. Han oversatte en række af Chemnitz skrifter, samt udgav i 1994 en fyldig biografi om Chemnitz, *The Second Martin: The Life and Theology of Martin Chemnitz*,⁴³ der også rummer en indføring i dennes teologi. Han har også med sin artikel *The New Testament Canon In The Lutheran Dogmaticians* fra 1961⁴⁴ bidraget til arbejdet med Gerhard. Også Robert D. Preus (1924-95), J.A.O. Preus' bror, har ligesådan spillet en rolle i arbejdet med både Chemnitz og Gerhard. Det gør sig særligt gældende i to af hans bøger, *The Inspiration of Scripture* fra 1957⁴⁵ og *The Theology of Post-Reformation Lutheranism* fra 1970.⁴⁶ Fælles for de to brødres arbejde er et forsøg på at løfte den lutherske ortodoksi op over dens dårlige omdømme. Ward beskriver R. Preus' arbejde som et forsvar for, at den lutherske ortodoksis skriftsyn fungerede "soteriologically and doxologically in the service of the living Christ."⁴⁷ Deres tilgang bærer præg af en apologi, der generelt set antager en stort sammenfald i teologien blandt ortodoksiens lutherske lærefædre.

³⁹ Ward, "Word and Supplement", 43.

⁴⁰ Chemnitz, Martin. *Examination of the Council of Trent: Part I-IV*. Oversat af Fred Kramer. Chemnitz's Works, vol. 1-4. St. Louis, MO: Concordia Pub. House, 1971-86.

⁴¹ Klug, *From Luther To Chemnitz*.

⁴² Klug, "Luther And Chemnitz On Scripture".

⁴³ Preus, *The second Martin*.

⁴⁴ Preus, "The New Testament Canon".

⁴⁵ Preus, *The inspiration of Scripture*.

⁴⁶ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*.

⁴⁷ Ward, "Word and Supplement", 40.



Gerhard har til gengæld fået mere særskilt opmærksomhed end Chemnitz. Det kommer fx til udtryk i Hägglunds afhandling *Die heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards* fra 1951⁴⁸ og Reinhard Kirstes (1942-) *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift* fra 1976.⁴⁹ I nyere tid har Johann Anselm Steiger (1967-) bidraget til forskningen med sit værk *Johann Gerhard (1582-1637): Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie* fra 1997.⁵⁰ Af interesse er også Richard J. Dindas (1927-2017) arbejde, da han påbegyndte oversættelsen af Gerhards *Loci*.⁵¹

Ved flere af de kommentatorer, der har taget ortodoksiens teologer til forsvar, og i særlig grad hos Steiger, består forsvaret bl.a. i at påvise, at ortodoksiens teologer ikke kun bearbejdede teologiske læresætninger med hjælp af den skolastiske metode i deres elfenbenstårne. I stedet vises det, at de, som det vil komme frem i de biografiske rids, samtidig var dybt optagede af at formidle denne teologi på pastoral vis fra prædikestole og i sjælesørgeriske samtaler.⁵² Fx kan det ses ved, at de tre også har bidraget med fromhedslitteratur, som sigtede på den personlige tro og troserfaring.

Francis Turretin

Hvad angår Turretin, så har han lidt en tilsvarende skæbne som de lutherske teologer fra ortodoksiens tid. Muller, Martin I. Klauber (nulevende) og Gyeongcheol Gwon (nulevende) nævner, hvordan Turretin er blevet modtaget med kritiske øjne af teologer som Jack Rodgers (1934-2016), Donald McKim (1950-) samt en række andre, der har forsøgt at vise en kontrast fra den levende reformationskristendom til den døde ortodoksi, der fejlede i at ”akkommodere” Skriften.⁵³ John W. Beardslees (1914-) Ph.D. afhandling fra 1956, *Theological Development at Geneva under Francis and Jean-Alphonse Turretin (1648-1737)*,⁵⁴ er bl.a. et udtryk for denne negative læsning af Turretins ortodoksi. Gwon gengiver Beardslees syn på Turretin:

⁴⁸ Hägglund, *Die Heilige Schrift*.

⁴⁹ Kirste, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift*.

⁵⁰ Steiger, *Johann Gerhard (1582-1637)*.

⁵¹ Gerhard, Johann. *Theological Commonplaces*. Oversat af Richard J. Dinda. Saint Louis: Concordia Pub. House, 2006-.

⁵² Fluegge, *Johann Gerhard (1582-1637)*, 35.

⁵³ Klauber, “Francis Turretin on Biblical accommodation”, 74; Muller, “Scholasticism Protestant and Catholic”, 195 (se note 11); Gwon, *Christ and the old covenant*, 19–24.

⁵⁴ Beardslee III, “Theological Development at Geneva”.



According to Beardslee, Turretin's theology is lifeless, and this lack of vitality has something to do with Turretin's arid scholasticism and rationalism... He adds, "F. Turretin's system, awaiting the breath of life, is dust, but not bad dust..."⁵⁵

Ward beskriver, hvordan kritikken gik på, at det teologiske system var blevet for rationelt frem for kristocentrisk.⁵⁶ Modreaktion i forskningen kom fra bl.a. John D. Woodbridge (1941-), Muller og Timothy Philips (1950-2000). Mullers arbejde i værket *Post-Reformation Reformed Dogmatics*⁵⁷ samt artiklen *Scholasticism Protestant and Catholic: Francis Turretin on the Object and Principles of Theology*⁵⁸ er ganske relevante for denne opgave. Senest har Nicholas A. Cumming (nulevende) leveret et fyldigt bidrag i bogen *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed Tradition* fra 2020,⁵⁹ som er en biografi og en indføring i kontekst og tankegods. George Musgrave Giger (1822-1865) har spillet en afgørende rolle med sin oversættelse af *Institutio*, mens det er James T. Dennison (nulevende), der redigerede og udgav Gigers oversættelse i perioden fra 1992-1997 i tre bind under titlen *Institutes of Electic Theology*.⁶⁰

⁵⁵ Gwon, *Christ and the old covenant*, 19.

⁵⁶ Ward, "Word and Supplement", 40.

⁵⁷ Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*.

⁵⁸ Muller, "Scholasticism Protestant and Catholic".

⁵⁹ Cumming, *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed tradition*.

⁶⁰ Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Redigeret af James T. Dennison. Oversat af George Musgrave Giger. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1992-97.



Martin Chemnitz (1522-1586)

I 1522, da reformationens indledende stridigheder var på sit højeste, blev Martin Chemnitz født ind i en familie, der levede af stofproduktion og -handel. Familien var ikke videre velstående, og da Chemnitz kun var 11 år, da hans far døde, var der begrænsede midler til hans skolegang.⁶¹ Chemnitz, hvis intellektuelle kapacitet tidligt blev identificeret af hans skolemester, måtte ad nogle omveje, før han fandt ind på det teologiske studie.⁶² Omveje der bl.a. ledte ham forbi Wittenberg i det sidste af Luthers leveår, hvor han fik mulighed for at sidde under Luthers forkyndelse.⁶³

Chemnitz startede sine studier indenfor astrologien. Men da han under den schmalkaldiske krig (1546-47) kom til Königsberg som bibliotekar og astrolog, mistede han interessen for astrologi, og i stedet fik han mulighed for at kaste sig over de teologiske studier.⁶⁴ Studier han foretog primært på egen hånd.⁶⁵ Undervejs i sit teologiske virke underviste han i både Königsberg, Wittenberg og Braunschweig.⁶⁶ I 1557 overtog Chemnitz posten som superintendent i Braunschweig fra hans gode ven, Joachim Mörlin (1514-71). En post han besad til kort før han døde i 1586.⁶⁷

I sit virke var Chemnitz engageret i den osiandriske strid, hvor retfærdiggørelseslæren var til debat. Her forsvarede han en forensisk retfærdiggørelseslære overfor Andreas Osianders (1498-1552) tanker om, at retfærdiggørelsen var et resultat af, at Kristus boede i de troendes hjerter.⁶⁸ Senere var Chemnitz en af hovedforfatterne bag Konkordieformlen, som blev et samlende værk for den splittede lutherske bevægelse,⁶⁹ og posthumt blev hans forelæsninger over Philip Melanchthons (1497-1560) *Loci Communes* udgivet under titlen *Loci Theologici*.⁷⁰ Det er ikke uden grund, at han senere er blevet kendt som ”den anden Martin” for sin læremæssigt formative rolle i den lutherske kirke.⁷¹

⁶¹ Kolb, “Martin Chemnitz (1522-1586)”, 140; Kramer, “Biographical Sketch of MARTIN CHEMNITZ”, 17.

⁶² Klug, *From Luther To Chemnitz*, 124–25.

⁶³ Kolb, “Martin Chemnitz (1522-1586)”, 140.

⁶⁴ Kramer, “Biographical Sketch of MARTIN CHEMNITZ”, 18; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 47.

⁶⁵ Klug, *From Luther To Chemnitz*, 127.

⁶⁶ Kolb, “Martin Chemnitz (1522-1586)”, 140+142.

⁶⁷ Kramer, “Biographical Sketch of MARTIN CHEMNITZ”, 19.

⁶⁸ Kolb, “Martin Chemnitz (1522-1586)”, 141; Klug, *From Luther To Chemnitz*, 118–19.

⁶⁹ Kolb, “Martin Chemnitz (1522-1586)”, 150.

⁷⁰ Ibid., 142; Klug, *From Luther To Chemnitz*, 128–29.

⁷¹ Kolb, “Martin Chemnitz (1522-1586)”, 151; Klug, *From Luther To Chemnitz*, 115.



Examen Concilii Tridentini

Mens Chemnitz virkede som forstander i Braunschweig, kom han i strid med jesuitterne, særligt Diogo de Paiva de Andrade (1528-75), idet han kritiserede den nye jesuitorden i sit skrift *Theologiae Iesuuitarum praecipua capita*.⁷² Modreaktionen kom fra Andrade, der forfattede værket *Orthodoxarum explicationum libri decem*, mens han deltog i Tridentinerkoncilets samlinger. Chemnitz tolkede Andrades skrift som et forsøg på at udfolde, forsvare og begrunde koncilets dekretter, hvorfor han undertog sig opgaven at skrive *Examen Concilii Tridentini*. I denne kommenterer og kritiserer Chemnitz Tridentinerkoncilets dekretter samt en række citater m.m. fra Andrade, William Lindanus (1525-88), Albert Pighius (1490-1542) m.fl. med afsæt i sin skriftlæsning samt hans indgående kendskab til kirkefædrene.⁷³ Sideløbende præsenterer han en luthersk position på de emner, som koncilet havde behandlet. Chemnitz placering i den tidlige ortodoksi kommer bl.a. til udtryk i det, at han endnu ikke har omfavnet den aristoteliske filosofi og værktøjer i samme grad, som de senere teologer fra perioden.⁷⁴ Værket er derfor også mindre systematisk og stringent.⁷⁵ *Examen* blev til i fire bind, og den blev skrevet over en otteårig periode fra 1565-73. Værket fik en sådan betydning, at romerkirkens teologer i en årrække beskæftigede sig intenst med dets argumenter og påstande i forsøget på at tilbagevise.⁷⁶

I dette speciale citerer jeg *Examen* med afsæt i dets eget struktur, så det er ligetil både at finde i den latinske og engelske udgave. Dvs. Bind:Emne:Sektion:(Evt. artikel:)Paragraf. Fx 1:1:6:3 eller 1:1:4:2:36.

⁷² Kramer, "Biographical Sketch of MARTIN CHEMNITZ", 21.

⁷³ Kolb, "Martin Chemnitz (1522-1586)", 145.

⁷⁴ Preus betoner dette skifte meget klart, men nyere forskning har påvist, at også de tidlige teologer fra ortodoksiens tid gjorde brug af og var på virkede af disse. (Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 95.)

⁷⁵ Ibid., 97.

⁷⁶ Ibid., 48.



Chemnitz syn på kanon

I det følgende vil Chemnitz' anvendelse af kanonbegrebet og hans forståelse af NT's kanon og omfang blive udfoldet og belyst. Hos Chemnitz udfoldes først kanon før hans generelle skriftsyn, da Chemnitz på en særegen måde gør oldkirkens historiske vidnesbyrd til det centrale i afgrænsningen af kanon. Dermed kan der argumenteres for, at Chemnitz kanonforståelse logisk kommer før hans skriftforståelse.

Kanonbegrebet hos Chemnitz

I sin *Examen* tager Chemnitz et opgør med romerkirkens forståelse af NT's kanon på flere punkter. Inden dette opgør kan belyses, må der redegøres for Chemnitz brug af kanonbegrebet. For Chemnitz, der skriver mindre stringent når det kommer til begreber og opbygning end både Gerhard og Turretin, udviser en fleksibilitet i sin anvendelse af kanonbegrebet. Med afsæt i Krugers kanondefinitioner kan fleksibiliteten tydeliggøres:

Nogle steder benytter Chemnitz begrebet i dets ontologiske forstand. Det kommer fx til udtryk, når han skriver, at "Helligånden ville" (*voluit Spiritus sanctus*), at der i den "tidligste apostolske kirke" (*vere antiquissimus Apostolicae Ecclesiae*) skulle findes "bestemte, autentiske og kanoniske" (*eertum, authenticum et canonicum*) skrifter.⁷⁷ Her er begrebet et udtryk for, at skrifterne havde guddommelig oprindelse og autoritet, og at de indeholdt det apostolske budskab.⁷⁸ Der sigtes altså ikke først og fremmest på deres modtagelse, anvendelse eller endelige samling i en kanonliste, men derimod ligger vægten på deres ontologi. Skrifterne var kanoniske.

Dog i afsnittet umiddelbart før benytter Chemnitz begrebet mere funktionelt. Her beskriver Chemnitz, hvordan Helligånden "vurderede, at det var nødvendigt og tilstrækkeligt" (*necessarium esse et sufficere judicavit*), at kirken havde de hellige Skrifter som "kanon, norm, regel, fundament og søjle" (*Canonem, normam, regulam, fundamentum et columnam*) for troen.⁷⁹ Her er vægten på Skriften som kanon i den forstand, at dens funktion er troens rettesnor for kirken og den kristne. Kanonbegrebet handler her om, hvordan Skriften skal anvendes. En funktionel anvendelse af begrebet. Et andet sted kan Chemnitz ligeledes argumentere for, at udtrykket "kanonisk Skrift" (*Scripturae canonicae*) har sin oprindelse i det græske term *στοιχοι*, som ifølge Chemnitz betyder "fastlagt standard" (*certam normam*) eller plan. Noget som både militære hærenheder eller fx træplantning fulgte.⁸⁰ Kirken har med andre ord fået

⁷⁷ Chemnitz, *Examen*, 1:1:4:2:4.

⁷⁸ Klug, *From Luther To Chemnitz*, 159.

⁷⁹ Chemnitz, *Examen*, 1:1:4:2:2.

⁸⁰ Ibid., 1:1:4:2:36.



Skriften med den funktion, at den skal være dens rettesnor. Skriften skal modtages som Guds ord og anvendes som sådan. Senere i værket henviser Chemnitz til Paulus' brug af ordet "kanon" i Gal 6,16, Fil 3,16 og 2 Kor 10,13, som han mener har sin rod i Sl 19,4. Ordet forstås som rettesnor, forbillede eller plantegning, som bygningen (kirken) skal konstrueres efter og holdes op på.⁸¹

Andre steder igen anvender Chemnitz kanonbegrebet eksklusivt. Fx kan han i sin behandling af 2 Tim 3,14ff konkludere, at GT's kanon allerede var fastlagt, og at stort set alle NT's skrifter allerede var skrevet med få undtagelser. Derfor må Paulus udtryk, "Alle Skrifter er inspireret af Gud" (*Omnis Scriptura divinitus inspirata*) ifølge Chemnitz tages som en bekræftelse af hele GT men også af de allerede forfattede skrifter i NT som kanoniske. Chemnitz beskriver det som "den sande kanonisering (*vera est canonisatio*) af NT's skrifter".⁸² For ifølge Chemnitz laver Paulus med andre ord her en implicit og foreløbig kanonliste, og det gør han med sin apostolske autoritet. Kanonbegrebet er her udtryk for, at det eksklusivt afgrænser hvilke tekster, der hører til, overfor de tekster, der ikke hører til.

Et sammensat kanonbegreb

At Chemnitz benytter kanonbegrebet så fleksibelt, er ikke udtryk for en uklarhed i anvendelsen af begrebet som sådan, men skyldes, at de tre definitioner for ham hænger sammen. Fordi Skriften ontologisk set er kanonisk, må Guds menigheder funktionelt modtage og anvende det som sådan, og når Skriften er kanonisk og er blevet modtaget som kanonisk, så må den også ratificeres og afgrænses i ved en eksklusiv kanonliste.⁸³

Fx beskriver Chemnitz hvordan Skriften kan kaldes kanonisk, fordi den rummer den mængde af det åbenbarede budskab, der er tilstrækkelig og nødvendig: "Men fordi denne doktrin, så meget som er tilstrækkeligt og nødvendigt (*satis et necesse*), er indeholdt (*est comprehensa*) i det skrevne, kan Skriften kaldes kanonisk, de kanoniske bøger, eller Skriftens kanon (*criptura vocatur Canonica, libri Canonici, sive Canon scripturae*)".⁸⁴

Andetsteds forklarer Chemnitz, hvorfra Skriften har sin autoritet: (1) For "de kanoniske Skrifter har deres eminente autoritet primært (*eminentem... auctoritatem principaliter*) fra dette, at de er guddommeligt inspirerede". De er blevet til efter Guds vilje. Deres guddommelige oprindelse og essens er altafgørende for Chemnitz. (2) Gud udvirkede deres tilblivelse gennem

⁸¹ Ibid., 1:1:6:3.

⁸² Ibid., 1.1.4.2.48; Klug, *From Luther To Chemnitz*, 171–72.

⁸³ Preus, "The New Testament Canon", 15.

⁸⁴ Chemnitz, *Examen*, 1:1:6:3.



”nogle udvalgte personer, for at de skulle skrive og omgærde (*ornavit*) dem med mange mirakler og guddommelige vidnesbyrd, så at der ikke skulle være tvivl (*ut nullum esset dubium*)”. Disse skrifter med guddommelig oprindelse blev altså gjort tilgængelig for kirken ved apostlene, som Jesus selv havde bemyndiget dertil, og processen blev ifølge Chemnitz bekræftet af et overnaturligt vidnesbyrd. (3) Kun herefter blev disse skrifter betroet kirken med ”offentligt vidnesbyrd (*publica testificatione*) for at hun kunne, ved at udvise den største forsigtighed og forudseenhed, bevare dem uforvanskede (*incorrupta conservaret*)”.⁸⁵ Skriftens status følger for Chemnitz altså af dens ontologi, og den tidlige kirkes rolle var derfor at modtage og bevare, ikke at bibringe en fremmed autoritet eller kanonisk status.

Chemnitz, kanon og romerkirken

Som følge af denne kanonforståelse kommer Chemnitz i konflikt med romerkirken. Fx fremhæver Chemnitz Pighius, som ifølge Chemnitz mener, at Skriften ikke er sat til at ”herske over vores tro og religion” (*praeessent fidei et religioni nostrae*), men at den derimod er dem ”underlagt” (*subessent*). ”Vores tro og religion” er for Pighius et udtryk for romerkirkens tro og lære. Hvis man sammenligner Pighius’ tilgang med Chemnitz’, så er dette et modsatrettet forhold mellem Skriften og kirken. Det skyldtes ifølge Pighius, at i nogle henseender ”er kirken overlegen og mere kendt med henblik på autoritet” (*superiorem et notiozem esse auctoritate Scripturae*), da ”det er kirken, der bibragte Skriften kanonisk autoritet og status” (*Ecclesia praecipuis scripturis canonicam impartita est auctoritatem*). Noget ”den ikke havde i sig selv, ej heller fra egen autoritet” (*nec ex se, nec ex autoribus suis habebant*).⁸⁶

Senere henviser Chemnitz til andre i romerkirken, der endda går så langt som til at påstå, at kirken havde autoritet til at afvise evangeliesskrifter af apostlene selv, og at den tilsvarende kunne bibringe kanonisk autoritet til de skrifter, som var skrevet af nogle udenfor apostelkredsen. Det får dem ifølge Chemnitz til at konkludere, at hvis ”kirkens autoritet skulle blive fjernet fra [Skriften], så ville den i sig selv ikke have mere autoritet end Æsops fabler”.⁸⁷

Hvor antagelsen af Skriften som kanonisk (eksklusivt og funktionelt) for Chemnitz kommer af, at den er kanonisk (ontologisk), så er det modsat for de mest yderligtgående af Chemnitz teologiske modstandere: Her er Skriften kanonisk, fordi romerkirken siger, at den er det. Fx kalder han tanken for ”latterlig” (*nugae*), når det påstås, at Skriften kaldes kanonisk, fordi den

⁸⁵ Ibid., 1:1:6:8-9.

⁸⁶ Ibid., 1.1.1.4.

⁸⁷ Ibid., 1:1:6:7.



blev det tilregnet (*attributa*) af et koncil.⁸⁸ Hvorfor? For det er ”helt forkert (*falsissimum est*), at kirken har autoritet til at forkaste eller misbillige (*rejiciendi et improbandi*) noget skrift, om hvilket det er tydeligt etableret, at det er guddommeligt inspireret (*certo constet divinitus inspiratam esse*)”.⁸⁹ Chemnitz nærmer sig i sin argumentation specialets problemstillings første spørgsmål om, hvordan kanon kan afgrænses i en protestantisk kontekst. Emnet tages op igen i et følgende afsnit.

Den skriftlige kanons begrundelse og historie

For Chemnitz er der en altoverskyggende og primær begrundelse bag, at Gud ønskede en skriftlig kanon: Hvis åbenbaringen formidles som en oral tradition, så er forvanskning uundgåelig. Han fremlister en række eksempler i GT som bevis, hvor en mundtlig tradition er blevet forvansket.⁹⁰ I stedet fremhæver han det skriftlige som det faste. For Gud ønskede for sin kirke, at den måtte

... være sikker på hvilken doktrin, det var, den skulle omfavne som værende ubetvivlet, himmelsk og guddommelig (*indubitata, coelestis et divina amplexenda esset*), og ved hvilken norm enhver forvanskning, som skal undgås (*corruptelae, quae fugiendae essent*), skulle kendes og bedømmes (*agnosci et dijudicari possent*).⁹¹

Anledningen til at nedfælde den apostolske tradition på skrift var altså ”spredningen af falske og fabrikerede dogmer” (*sparsis adulterinis et supposititiis dogmatibus*).⁹²

Guds hjerte i denne sag afgøres bl.a. for Chemnitz, når Jesus igen og igen gør op med den mundtlige tradition i sin samtid, for i stedet at appellere til den skriftlige kanon i GT. Igen og igen siger Jesus ”Det står skrevet”. Det får Chemnitz til at konkludere om Kristus: ”Men han fremholder kun det, der som er skrevet.”⁹³

Chemnitz bruger derfor ganske meget energi på at fremvise kanondannelsens historie. Jesu og apostlenes ord havde en indledende fase, hvor det først udelukkende var formidlet oralt. Senere

⁸⁸ Ibid., 1:1:6:2.

⁸⁹ Ibid., 1:1:6:8.

⁹⁰ Se fx Ibid., 1:1:3:14.

⁹¹ Ibid., 1:1:1:7.

⁹² Ibid., 1:1:4:24.

⁹³ Ibid., 1:1:2:15.



kom overgangsfasen, hvor der side om side var en oral og en skriftlig overlevering.⁹⁴ De to bestod vel og mærke grundlæggende af den samme lære.

For Chemnitz er det afgørende at pointere, at denne overgangsfase starter på Guds initiativ. Ligesom Gud i GT var initiativtageren til den første nedskrivning (de 10 bud),⁹⁵ så er han det igen i NT, idet apostelmødet i Jerusalem afsluttes med en skriftlig konklusion medunderskrevet af Helligånden selv.⁹⁶ ”Gud selv startede (*initium*) derfor med sin egen finger nedskrivningen, for at han kunne vise hvilken vigtighed, der skulle knyttes til denne metode”.⁹⁷

Denne overgangsfase afsluttes ved apostlenes død, hvor åbenbaringens budskab nu kun har den skriftlige tradition som sin rettesnor. Men inden deres død argumenterer Chemnitz for, at de med deres apostolske autoritet fastlagde kanon:

I det Nye Testamente så Johannes de tre evangelisters tekster og anerkendte (*probavit*) dem. Paulus markerede sine breve med et særligt tegn; Peter så dem og anbefalede (*commendavit*) dem til kirken. Johannes tilføjede både sit eget og kirkens vidnesbyrd (*testimonium*) til sine skrifter. For det er ikke hvilken som helst autoritet, der er påkrævet, men apostlenes, for at et skrift i det Nye Testamente kan bevises (*probetur*) som kanonisk eller guddommeligt inspireret.⁹⁸

På den baggrund viser Chemnitz to kriterier, som den tidlige kirke brugte, når den skulle vurdere de tilgængelige skrifter: (1) ”de enten var blevet ”skrevet” (*conscripta*) af apostle eller ”anerkendt” (*comprobata*) af levende apostle og ”overgivet og anbefalet” (*tradita et commendata*) til den første kirke”. Inspiration og autoritet skulle altså genkendes primært i skrifternes oprindelse. (2) Derefter vurderede de, hvorvidt teksterne ”bragte en fremmed lære (*peregrinam doctrinam*), som ikke stemte (*consentaneam*) med det, som kirken havde modtaget fra apostlene”.⁹⁹ Denne anden del af processen handlede primært om, at evt. pseudoepigrafiske skrifter ikke skulle snige sig ind.

Begge kriterier måtte opfyldes, før et skrifts kanonicitet kunne anerkendes. Gennem denne proces tydeliggøres også oldkirkens idé om, at den skulle genkende ontologisk kanonicitet,

⁹⁴ Ibid., 1:1:4:11.

⁹⁵ Ibid., 1:1:2:5-6; Klug, *From Luther To Chemnitz*, 156–57; Kramer, “Chemnitz on the Authority of the Sacred Scripture”, 168–69.

⁹⁶ Chemnitz, *Examen*, 1:1:4:22-23.

⁹⁷ Ibid., 1:1:2:6.

⁹⁸ Ibid., 1:1:6:11.

⁹⁹ Ibid., 1:1:6:14.



hvilket står i kontrast til at tilskrive skrifterne en udefrakommende kanonicitet, som ikke var iboende i teksterne selv. Det sidste var ifølge Chemnitz romerkirkens teologers metode, som de gjorde ved at tilføje teksterne til en arbitrær kanonliste.

NT's omfang:

Når Chemnitz derfor redegør for, hvad disse to kriterier medfører for NT's skrifter, opridser han tre kategorier eller klasser (*ordines*) af skrifter med inspiration fra primært Eusebius og Hieronymus (ca. 342-420). De tre klasser dækker over de skrifter, (1) om hvilke der aldrig har været tvivl om deres indhold eller oprindelse, (2) om hvilke der har været tvivl om deres apostolske oprindelse, og (3) om hvilke man vidste, at de falske.¹⁰⁰ Med inspiration hos primært Hieronymus kalder Chemnitz de skrifter, der hørte til den første kategori, og som man sædvanligvis omtaler som homologumena (*ὁμολογούμενα*), for "kanoniske og katolske" (*Canonica et Catholica*), mens han kalder de skrifter, der hører til den anden kategori, og som sædvanligvis kaldes antilegomena (*ἀντιλεγόμενα*), for "Kirkelige" (*Ecclesiastica*) eller "apokryfe" (*apocrypha*).¹⁰¹

Denne distinktion mellem kanoniske og apokryfe skrifter må ifølge Chemnitz gøres omhyggeligt, "for at der må være en sikker (*certus*) kanon og regel for både dogmerne og troen i kirken (*dogmatum seu fidei in Ecclesia*)."¹⁰² For Chemnitz betyder denne skarpe skelnen mellem NT's skrifter som hhv. kanoniske og apokryfe, at kirkens lære skulle baseres alene på de skrifter, der hører til homologumena:

Alene (*Solius*) den kanoniske Skrifts autoritet blev vurderet som passende til at styrke/fastslå det (*idonea judicata fuit ad roboranda illa*), der førte til strid; de andre bøger, som Cyprian kaldte kirkelige og Hieronymus kaldte apokryfe, de blev ønsket læst af kirkerne til opbyggelse (*aedificationem*) af folket, men ikke som autoritet til bekræftelsen af kirkens dogmer (*Ecclesiarum dogmatum confirmandam*).¹⁰³

Hvorfor? For "deres autoritet blev vurderet til at være mindre passende (*minus idonea judicata fuit*)."¹⁰⁴ Som følge bør "intet dogme derfor blive konstrueret (*exstrui*) fra disse bøger, som

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid., 1:1:6:25.

¹⁰⁴ Ibid.



ikke har et sikkert og klart fundament (*certa et manifesta fundamenta*) og vidnesbyrd i andre kanoniske bøger.”¹⁰⁵ Chemnitz fremholder dermed en meget klar praktisk konsekvens af skelnen mellem homologoumena og antilegomena.

Selvom Chemnitz har denne klare distinktion, har flere læsere af Chemnitz’ værker dog bemærket og påpeget, at Chemnitz selv ikke er sen til at benytte de skrifter, han selv kalder apokryfe. Heller ikke selvom det fx er i væsentlige teologiske tekster som Konkordieformlen.¹⁰⁶

E.F. Klug argumenterer i stedet for, at Chemnitz antog, at alt i antilegomena kunne baseres i homologoumena.¹⁰⁷ De skrifter, som Chemnitz kaldte apokryfe for deres debatterede oprindelse, hvorfor de faldt for det første af Chemnitz kanonkriterier, levede altså helt op til det andet kriterie om kun at rumme apostolsk lære. Når Chemnitz anvendelse af skrifterne i antilegomena tages i betragtning, virker Klugs analyse til at være ganske sandsynlig.

Idet Chemnitz udfolder vigtigheden af at skelne mellem de kategorier, der med hans begreber går under kanoniske og apokryfe skrifter, fremstår hans forståelse af kanondannelsen som noget, intet koncil eller ingen kirkelig autoritet har haft en definitiv betydning for. Dermed kommer han i tydelig konflikt med romerkirken. Gentagende gange revser han dem for at tilrane sig en autoritet, de ikke har: ”For hvilken insolent antagelse” er det ikke at gå imod den tidlige kirkes vidnesbyrd, spørger Chemnitz retorisk.¹⁰⁸ Her tydeliggøres det, at Chemnitz tydeligt skelner mellem den tidlige og den senere kirke, og hans historiske tilgang til kanonafgrænsningen giver den universelle tidlige kirke en unik rolle og autoritet.

Preuss opsummerer Chemnitz kanonkriterier i tre punkter: 1) Skriftens inspiration, 2) Apostolsk oprindelse eller anerkendelse samt 3) Oldkirkens vidnesbyrd.¹⁰⁹ Af den grund forsøger Chemnitz omhyggeligt med udgangspunkt i Eusebius, Hieronymus og Origenes at opliste de bøger fra NT, der har været betvivlet i den tidlige kirke. Det gælder i særlig grad Jakobs, Judas’, 2. Peters og 2. og 3. Johannes’ breve. Derudover er der også tvivl om Hebræerbrevet og Åbenbaringsbogen.¹¹⁰ Disse syv skrifter hører derfor for Chemnitz under kategorien apokryfe, mens de 20 andre tæller som kanoniske.

¹⁰⁵ Ibid.; Klug, *From Luther To Chemnitz*, 175–76.

¹⁰⁶ Preus, “The New Testament Canon”, 15–16; Gieschen, “The Relevance of the Homologoumena and Antilegomena”, 285.

¹⁰⁷ Klug, *From Luther To Chemnitz*, 176.

¹⁰⁸ Chemnitz, *Examen*, 1:1:6:15.

¹⁰⁹ Preus, “The New Testament Canon”, 15.

¹¹⁰ Chemnitz, *Examen*, 1:1:6:21.



Den afgørende forskel for Chemnitz består eksplicit i, om skrifterne har været betvivlet eller ej.¹¹¹ For det må være ”ubetvivleligt apostolsk” (*indubitato Apostolicam*), før noget kan være sandt kanonisk.¹¹²

Chemnitz syn på Skriften

For Chemnitz hænger hans kanonforståelse og skriftsyn sammen, for det er netop skrifternes ontologi som det inspirerede og autoritative Guds ord, der fører til deres status som kanoniske. Og hvor ovenstående afsnit gav et indtryk af hvordan Chemnitz forholdt sig til kanon og dennes afgrænsning, så mangler forsat det andet spørgsmål: Er Skriften af en sådan art, at den kan stå alene?

Skriftens nødvendighed

Skriften er for Chemnitz ”nødvendig” (*necessaria*).¹¹³ Hvorfor? (1) Fordi vi lever i denne verden, ”hvis domme i troens emner er diametralt i modsætning (*diametro pugnat*) til Helligåndens”. (2) Menneskelig fornuft og bestræbelser er altså afmægtige. Dernæst fordi ”vores forstand (*ratio*) ophøjer sig selv (*extollit se*) mod Guds viden (*agnitionem Dei*)”. (3) Sidst men ikke mindst skyldes det, at ”djævlens er en løgner (*Diabolus est mendax*)”.¹¹⁴ Netop derfor er Skriften nødvendig, for en oral transmitteret tradition vil i det miljø ifølge Chemnitz uundgåeligt forvanskes. Skriften er derfor den hellige Guds selvåbenbaring, han som i sig selv er et ”utilgængeligt lys” (*lux inaccessibilis*).¹¹⁵

Havde Gud ”ordineret” (*ordinasset*) andre måder at åbenbare sig på, om det var i traditionen eller en anden løsning, så bekender Chemnitz, at han havde været tilfreds med det. Men hans primære anke er, at Gud selv har villet det skriftligt.¹¹⁶ For Chemnitz handler åbenbaringsformen i sin kerne derfor om, hvad Gud har valgt, frem for hvad Chemnitz selv finder fornuftigt. I kraft af at Skriften er inspireret, så finder Chemnitz det grundlæggende og naturligt, at Skriftens selvvidnesbyrd må være definerende for, hvad Skriften er.¹¹⁷ Skriftens selvvidnesbyrd er forstået som Skriftens tale om sig selv. Dens selvforståelse. For siden ”intet bør blive troet, hvis ikke Gud har åbenbaret og bevidnet det: Således bør vi om Skriften tro det, som Skriften

¹¹¹ Preus, ”The New Testament Canon”, 15.

¹¹² Chemnitz, *Examen*, 1:1:4:2:15.

¹¹³ Ibid., 1:1:4:1:15.

¹¹⁴ Ibid., 1:1:1:7.

¹¹⁵ Ibid., 1:1:2:1.

¹¹⁶ Ibid., 1:1:4:3.

¹¹⁷ Klug, *From Luther To Chemnitz*, 164.



siger om sig selv (*Ita etiam de Scriptura id credamus, quod ipsa Scriptura de se*)”.¹¹⁸ Er Skriften vores eneste kilde til Guds åbenbaring, så må det også være den, vi konsulterer for at forstå Guds tanker om sin egen åbenbaring. Så hvad er Skriftens selvvidnesbyrd?

En harmonisk enhed

Flere gange er Chemnitz optaget af at fremholde Skriftens harmoniske enhed. NT er ikke en samling af skrifter, der trækker i forskellig retning, når det kommer til indhold og budskab. I stedet understreger Chemnitz, at ”de individuelle apostle intet havde, som var specielt eller særegent (*proprium aut peculiare*) deres eget, men der var én tro, én og den samme doktrin, og én fælles tjeneste”.¹¹⁹ Imellem Kristus og Apostlene tillader Chemnitz heller ingen læremæssig adskillelse: ”imellem Kristi doktrin og Apostlenes doktrin er der ingen forskel (*nulla est differentia*)”.¹²⁰ Skriften er for Chemnitz et sammenhængende ord og en sammenstemmende åbenbaring, hvor der ikke kan eller skal drives kiler ind imellem GT og NT, mellem apostle og profeter, mellem Kristus og apostlene osv., for Skriftens egentlige forfatter er Gud selv. Selvom Chemnitz med sådanne formuleringer kan mistænkes for et mekanisk eller dikterende inspirationssyn,¹²¹ så kan han andre steder formulere sig mere nuanceret.

Et klart ord

Chemnitz taler også om Skriften som klar. Det står i modsætning til romerkirkens omtale og anvendelse af Skriften som mørk og obskur. Det mest grundlæggende argument for Chemnitz kommer til udtryk, når han tilslutter sig et citat af Lactantius (ca. 250-325): ”Mon ikke Gud, skaberen af forstanden, stemmen og sproget, er i stand til at tale klart (*diserte loqui non poterit*)?”¹²² Skriftens klarhed følger for Chemnitz med andre ord af Guds evne og vilje til at kommunikere og åbenbare. Det står i kontrast til det standpunkt, som Chemnitz finder hos romerkirken, der ifølge ham tænker om Skriften som ”obskur” (*obscuritate*).¹²³ Netop fordi Chemnitz

¹¹⁸ Chemnitz, *Examen*, 1:1:5:1.

¹¹⁹ Ibid., 1:1:4:2:7.

¹²⁰ Ibid., 1:1:4:2:1.

¹²¹ Det vil sige et inspirationssyn, hvor de menneskelige forfattere ingen agens kan tilskrives. Det mekaniske beskriver automatikken, hvori den menneskelige forfatter er inaktiv, eller det dikterende angiver, at den menneskelige forfatter blot nedskrev åbenbaringen, som han fik den givet ordret. Fx vil et sådant inspirationssyn være mere passende for Koranens tilblivelse, hvor profeten Muhammed siges at være inaktiv. Preus beskriver (og modargumenterer) denne anklage imod ortodoksiens lærefædre: Preus, *The inspiration of Scripture*, 71–73, 195–97. Se også Lybys overvejelser: Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 119.

Denne anklage om et mekanisk inspirationssyn er central i ortodoksiens til tider negative omdømme.

¹²² Chemnitz, *Examen*, 1:1:5:7.

¹²³ Ibid., 1:1:0:8.



betragter Guds ord for at være klart, gør han samtidig op med Tridentinerkoncilets påstand om, at romerkirken alene har fortolkningsretten over Guds ord.¹²⁴ Guds ord er klart, hvorfor det ikke behøver en autoritativ fortolker.

Netop disse tanker bruger Chemnitz til andet steds at udfolde, at han vurderer, at romerkirken i praksis ikke regner Skriften for kanonisk (funktionelt forstået).¹²⁵ For det første skyldtes det romerkirkens fastholdelse af, at Skriften ”er utilstrækkelig” (*sit insufficiens*), da den ”ikke rummer alt” (*non complcetens omnia*), der ”er nødvendigt og tilstrækkeligt” (*necessaria sunt et sufficient*) for troen og livet.¹²⁶ For det andet skyldtes det, at ”det den så indeholder, er obskurt og tvetydigt (*sit obscura et ambigua*)”.¹²⁷ Når Chemnitz fremhæver disse udtryk og tanker, så har det ikke kun sin rod i Tridentinerkoncilets dekret, da disse udtryk og tanker ikke eksplicit fremgår heri. I stedet henviser Chemnitz til Johann Eck (1486-1543) og Andrade, som han lader være baggrundsstoffet til at forstå Tridentinerkoncilets mindre fyldige formuleringer. Chemnitz trækker på Augustin, når han dog gerne indrømmer, at ikke alle tekster er lige klare.¹²⁸ Derfor bør de klare tekster være styrende i vores fortolkning, mens de ”mørkere” (*obscurioribus*) tekster tjener til at ”drive hovmod væk” (*fastidia detergeret*).¹²⁹

Et fuldkomment og tilstrækkeligt ord:

Flere gange anvender Chemnitz også begreberne ”tilstrækkeligt” (*sufficientiam*) og ”fuldkomment” (*perfectionem*) i relation til Skriften.¹³⁰ Med de udtryk ønsker han ikke påstå, at Skriften rummer alt, der er at vide om Kristus eller Guds vilje. I stedet mener han, at Gud har åbenbaret en sådan mængde, at vi har det, vi behøver: ”så meget, som Helligånden vurderede, var nødvendigt og tilstrækkeligt for os til dogmer og moral, blev nedfældet på skrift.”¹³¹ Et andet sted skriver han:

... idet vi har samlet og sammenlignet alle skrifter i det Nye Testamente, bekræfter vi, at vi i disse har hvad, der er nødvendigt og tilstrækkeligt (*necesse est, et sufficit*), det

¹²⁴ Ibid., 1:1:0:4.

¹²⁵ Ibid., 1.1.1.5.

“*sacram Scripturam non esse canonem, normam...*”

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Klug, *From Luther To Chemnitz*, 210–11.

¹²⁹ Chemnitz, *Examen*, 1:1:4:2:9.

¹³⁰ Ibid., 1:1:4:18-19.

¹³¹ Ibid., 1:1:4:2:2.



der er væsentligt at vide (*capita scilicet*) af den apostolske lære og retfærdige/tilstrækkelige forklaringer (*justas explicationes*).¹³²

Et af de argumenter, som Chemnitz finder i romerkirken for en mundtlig tradition, er, at Skriften nok er sand, men at den er for begrænset i dens omfang.¹³³ Fx citerer han Andrade: ”Men den katolske tro skal ikke være omfattet og presset (*circumscribenda et coarctanda*) af den Hellige Skrifs grænser og begrænsninger (*finibus et angustiiis*), så vi intet tror og omfavner (*credamus amplectamurque*), som ikke er i hellige skrifter.” I modsætning citerer Chemnitz med tilslutning Theophylact (sandsynligvis Theophylact af Ohrid: ca. 1050-1107): ”En kanon og en måleenhed tillader hverken tilføjelse (*additionem*) ej heller fratrækning (*ablationem*)”.¹³⁴ At den er tilstrækkelig, betyder derfor for Chemnitz, at man hverken skal trække fra eller lægge til. Det sidste argumenterer han bl.a. for med henvisning til et citat af Augustin: ”Men da evangelisterne holdt inde, hvem af os vil så sige dette eller hint? Eller hvis han siger det, hvordan vil han bevise det?”¹³⁵ Citatet går igen flere gange hos Chemnitz, for bagved ligger den overbevisning, at Kristus gennem evangelisterne har givet os netop det, han ønskede, vi skulle have: ”Hvad end han ville, at vi skulle læse om Kristi gerninger og ord, dette nedskrev evangelisterne, som han styrede (*imperavit*) som sine egne hænder.”¹³⁶

Tvært imod at det skulle være et problem, så er Skriften afgrænset i dens omfang af hensyn til menneskers begrænsede kognitive evner: For Helligånden ”ville tøjle/indrette (*moderari*) Skriften sådan, at når vi læser, kan vi forstå den (*intelligere possimus*)”.¹³⁷

Skriften har for Chemnitz ikke brug for yderligere supplement: ”Derfor sætter vi ikke fædrenes vidnesbyrd foran (*Patrum testimonia non praeponimus*), men vi underordner (*subjungimus*) dem Skriften.”¹³⁸ Netop det forhold bliver tydeligt, når han tilslutter sig Hieronimus, der ifølge Chemnitz proklamerede, at hvis noget koncil fastlagde noget i modstrid med Skriften, så regnede han det for forkert (*nefas duco*).¹³⁹

Endnu engang bliver Chemnitz’ konflikt med romerkirken tydelig, da de ifølge Chemnitz kræver den uskrevne tradition ”accepteret og æret (*suscepiendas et venerandas*) med den samme

¹³² Ibid., 1:1:4:2:27.

¹³³ Kramer, ”Chemnitz on the Authority of the Sacred Scripture”, 171–72.

¹³⁴ Chemnitz, *Examen*, 1:1:5:3.

¹³⁵ Ibid., 1:1:4:1:17.

¹³⁶ Ibid., 1:1:4:1:20.

¹³⁷ Ibid., 1:1:4:2:39.

¹³⁸ Ibid., 1:1:5:1.

¹³⁹ Ibid., 1:1:4:2:35.



fromme affektion og ærbødighed (*pietatis affectu et reverentia*) som Skriften selv.”¹⁴⁰ Noget som Chemnitz under ingen omstændigheder kan acceptere.

Autoritet og virkekraft

Netop fordi Skriften i et tilstrækkeligt omfang er udtryk for Guds vilje, kan og skal den være den målestok, alt andet bedømmes ud fra. Derfor betegner Chemnitz ofte også Skriftens ”autoritet” (*autoritatem*).¹⁴¹ Et af de steder den tanke bliver tydeligst, er, når han beskriver forholdet mellem Skrift og kirke. ”For det er den sande Kirke (*vera Ecclesia*), som omfavner og bekender (*amplectitur et profitetur*) Guds ords sande og sunde doktrin (*veram et sanam doctrinam*).” Derfor følger det også for Chemnitz, at afviger en ”kirke” fra den sande doktrin, så ophører den med at være Kirken.¹⁴² Som han skriver: For ”det følger, at denne gruppe, som ikke længere har den sande doktrin, ikke er den sande Kirke.”¹⁴³

Et sidste element i Chemnitz skriftforståelse er, at han i kontinuitet med Luther anser Skriften for at være virkekraftig.¹⁴⁴ For Skriftens autoritet og tilstrækkelighed hænger hos Chemnitz også sammen med dens virkekraft. Skriftens iboende kraft gør den til en livgivende bog.¹⁴⁵ Guds ord er ikke bare bogstaver eller symboler. Det er ikke kun propositionelle fremstillinger af dogmer og sandheder.

Det fremgår ikke så tydeligt i Chemnitz afsnit ”Om den Hellige Skrift” i hans *Examen*, men springer man frem til sektion to i emnet ”Om troen”, så bliver det tydeligt, at Guds Ånd handler ved Guds ord, når det kommer til den frelsende tro. Fx skriver han:

For det tredje, at den Hellige Ånd fremsætter, tilbyder, uddeler, anvender og besegler disse velgerninger ved troen gennem Evangeliets ord (*illa beneficia proponat, offerat, distribuat applicet, obsignet fide per verbum Evangelii*), og gennem Sakramenterne, som Guds søn har institueret til dette.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Ibid., 1:1:0:4.

¹⁴¹ Ibid., 1:1:4:18-19.

¹⁴² Klug, *From Luther To Chemnitz*, 191–92.

¹⁴³ Chemnitz, *Examen*, 1:1:5:5.

¹⁴⁴ Klug, ”Luther And Chemnitz On Scripture”, 155–57.

¹⁴⁵ Preus, *The inspiration of Scripture*, 180–81.

¹⁴⁶ Chemnitz, *Examen*, 1:9:2:8.



Chemnitz præciserer dermed, at Ånden skaber og udvirker troen i menneskers hjerte medieret, ”gennem ordet” (*per verbum*). Samtidig præciserer Chemnitz dog også, at det er gennem evangeliets ord, som står overfor lovens ord. Dermed ses det også, at Chemnitz tydeligt forsætter Luthers skelnen mellem lov og evangelium. Det er Guds nådefulde løfter i Skriften, som er virkekraftige til at skabe liv og tro.

Dette nævner Chemnitz i kontrast til romerkirken, der ifølge ham kun nævner dåben som troens instrumentale årsag:

... når de diskuterer den instrumentale årsag (*causa instrumentali*), gennem hvilken Gud fremsætter, tilbyder, uddeler, kommunikerer og anvender retfærdiggørelsens velgerninger til de troende, så nævner de kun dåbens sakramente, uden at nævne hverken ordet eller løfterne (*nominant tantum Sacramentum Baptismi, nulla facta mentione verbi seu promissionis*)...¹⁴⁷

Dette er for Chemnitz uholdbart, ”thi dåben er ej heller en eller anden adskilt selvvirkende gerning (*opus operatum*), ved siden af og udenfor evangeliets løfter”. Det er dermed tydeligt, at det for Chemnitz er det virkekraftige ord, der gør sakramenterne virksomme, for som han siger med tilslutning til Augustin: ”Sakramenterne er intet andet end ’det synlige Ord’”.¹⁴⁸

Lidt senere præciserer Chemnitz det yderligere: ”Og fordi den Hellige Ånd i løfterne gennem ordet og sakramenterne (*in promissione per verbum et Sacramenta*) i tjenesten fremsætter, tilbyder, uddeler, kommunikerer og giver disse Kristi meritter og velgerninger (*donat illa merita, et beneficia Christi*)...”¹⁴⁹ Igen og igen tydeliggør Chemnitz ordets virkekraft ved at fastholde udtrykket ”gennem ordet” (*per verbum*).

Det betyder ikke, at Ånden ikke kan virke uden om ordet hos Chemnitz, fx når den vækker en lyst efter det åndelige eller overbeviser om synd og Guds vrede (lovens område), men at den i troens skabelse altid virker ”gennem ordet” (*per verbum*). Klug viser også, at man når til samme konklusion om Chemnitz syn på ordets virkekraft, hvis man konsulterer Chemnitz *Enchiridion*.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ibid., 1:9:2:9.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Klug, “Luther And Chemnitz On Scripture”, 157.



Konklusions: Et ord, der kan stå selv

Hermed er Chemnitz' svar på problemstillingen givet: Chemnitz afgrænser kanon ved oldkirkenes klare og grundige vidnesbyrd om skrifternes individuelle apostolske oprindelse. Kanon er først og fremmest et historisk spørgsmål. For i hele sin argumentation tyer Chemnitz på intet tidspunkt til argumentation ud fra Helligåndens indre vidnesbyrd (*testimonium Spiritus Sancti internum*), en tanke som fylder meget hos Gerhard og Turretin, hvor den udfoldes, men han forbliver i ydre objektive historiske kriterier.¹⁵¹ Denne observation bliver særligt relevant i sammenligningen med Gerhard og Turretin, som i stedet fastholder kanonafgrænsningen som et dogmatisk spørgsmål.

At den afgrænsede kanon kan stå alene, skyldtes samtidig, at åbenbaringen er nødvendig, og at Skriften er en harmonisk enhed, som er klar, fuldkommen, tilstrækkelig, autoritativ og virkekraftig. Dermed har Skriften for Chemnitz alle de egenskaber og kendetegn, den trænger, for at den ikke behøver en ekstern udlægger og autoritet.

¹⁵¹ Preus, "The New Testament Canon", 15.



Johann Gerhard (1582-1637)

Født i 1582 i byen Quedlinburg i Øvre Sachsen, kom Johann Gerhard til verden i en familie i den øvre middelklasse.¹⁵² Selvom han voksede op under forholdsvis favorable kår, slap han ikke udenom prøvelser, da han som 15-årig smittede med tuberkulose, hvorfor han var sengeliggende et helt år. I denne tid modnedes Gerhards personlige tro bl.a. som følge af den lokale præsts, Johann Arndt (1555-1621), pastorale indsats.¹⁵³ Denne åndelige vækkelse hos Gerhard skyldtes ikke kun hans fysiske lidelser, men at han samtidig blev overvældet af åndelige fristelser og kampe. Som følge komponerede Gerhard allerede som ung en bønnebog.¹⁵⁴ Inspireret af Arndts arbejde, aflagde Gerhard undervejs i sygdommen det løfte, at hvis Gud lod ham overleve, så ville han kaste sig over de teologiske studier.¹⁵⁵

Efter denne turbulente sygdomshistorik, som forsatte livet igennem, forsatte Gerhard sin skolegang: Først på den offentlige skole i Halberstadt og senere på universitetet i Wittenberg, hvor han tog hul på studierne i teologi og filosofi. Gerhard blev dog i en periode distraheret af en interesse i medicinstudiet. Han vendte først tilbage til teologien og filosofien, da han i 1603 skiftede til universitetet i Jena.

I 1606 forsatte han sine teologiske studier på Marburg Universitet. Allerede inden han færdiggjorde sin doktorgrad, blev han kaldet til at være superintendent af Greve Johann Casimir af Coburg (1564-1633), først i Heldburg og senere som hovedsuperintendent i Coburg.¹⁵⁶ I denne tid blev Gerhard gift, men mistede kort efter barn og kone til tuberkulose. Nogle år senere blev han gift på ny med Maria Mattenberg (1597-1660), som i et lykkeligt ægteskab fødte ham 10 børn.¹⁵⁷

Meget modvilligt lod greven ham i 1616 forsætte karrieren som professor i teologi på universitetet i Jena, hvor han forblev til sin død i 1637.¹⁵⁸ I sit virke som professor koncentrerede han sig om den systematiske teologi og den bibelske eksegese. Hans dygtighed resulterede i et betragteligt antal invitationer fra større universiteter, men gang på gang afviste Gerhard.¹⁵⁹ Eftertiden ser tilbage på Gerhard som en af de største lutherske teologer i ortodoksiens tid. Nogle

¹⁵² Kilcrease, "Introduction to Johann Gerhard", 524; Honecker, "Gerhard, Johann", 448.

¹⁵³ Kilcrease, "Introduction to Johann Gerhard", 524; Wallmann, "Gerhard, Johann".

¹⁵⁴ Kilcrease, "Introduction to Johann Gerhard", 524.

¹⁵⁵ Ibid., 525.

¹⁵⁶ Ibid., 526; Honecker, "Gerhard, Johann", 448.

¹⁵⁷ Kilcrease, "Introduction to Johann Gerhard", 527; Honecker, "Gerhard, Johann", 449.

¹⁵⁸ Kilcrease, "Introduction to Johann Gerhard", 527–28; Honecker, "Gerhard, Johann", 448; Fluegge, *Johann Gerhard (1582-1637)*, 23–24.

¹⁵⁹ Kilcrease, "Introduction to Johann Gerhard", 528.



nævner ham som den tredje vigtigste efter Luther selv og Chemnitz,¹⁶⁰ mens andre anser ham for at være den måske største.¹⁶¹

Loci Theologici

Gerhards hovedværk, *Loci theologici*¹⁶², skrev han i perioden 1610-1622 over ni bind. Han påbegyndte værket i Heldburg og afsluttede det i Jena.¹⁶³ Det er et enormt værk, der gengiver den lutherske lære ved brug af bibeltekster og citater fra kirkefædrene, hvor han fortløbende er i dialog med romerkirken, calvinisterne, socianisterne og entusiasterne.¹⁶⁴

Noget af det der adskiller Gerhards værk fra Chemnitz og andre af de tidlige lutherske teologer, er hans forstærkede anvendelse af aristoteliske analyseværktøjer. Han bryder med samtidens lutherske metode, og i stedet lægger han i højere grad den skolastiske metode, som er inspireret af Aristoteles' årsagsforklaringer og metafysik, til grund som begrebsapparat og analyseværktøj.¹⁶⁵ Ikke alle glæder sig over Gerhards valg, da andre efter ham lod metoden blive styrende for teologien, hvilket nogle kommentatorer mener resulterede i, at filosofien i eftertiden blev teologiens herre.¹⁶⁶ Dog er der i nyere tid en udbredt enighed om, at Gerhard, der selv mestrede disciplinen, ikke på samme måde mistede kontrollen i anvendelsen. Gerhards værk er ganske grundigt, og han besvarer et utal af indvendinger imod hans position, hvorfor det bevirker, at hans tekst kan fremstå tung.¹⁶⁷

Loci Theologici forelægges i fire udgaver på latin, som hhv. er udgivet i 1610 (Jena), 1657 (Frankfurt), 1762 (Tübingen, kendt som "Cotta-udgaven") og 1863 (Berlin, kendt som "Preus-udgaven"). Det er den sidste udgave, som er redigeret af August Eduard Preuß (1834-1901), der er den hyppigst anvendte, og som Dinda har foretaget sin oversættelse fra. Det er denne udgave, jeg har benyttet. Der findes forskellige praksisser for citation, når det kommer til *Loci*, men da den er opbygget med en række emner (locus), som igen er opdelt i paragraffer, vil jeg i det følgende citere Gerhard ved at angive: Locus:Paragraf. Fx 1:15.

¹⁶⁰ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 52.

¹⁶¹ Honecker, "Gerhard, Johann", 452.

¹⁶² Den fulde title lyder: *Loci theologici, cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradi-centium falsitate per theses nervosa solide et copiose explicate*

¹⁶³ Honecker, "Gerhard, Johann", 449.

¹⁶⁴ Wallmann, "Gerhard, Johann".

¹⁶⁵ Gerhard, *On the Nature of Theology and Scripture*, 21.

¹⁶⁶ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 53.

¹⁶⁷ Preus, *The inspiration of Scripture*, xi.



Den skolastiske metode og værktøjer

At Gerhard flittigt benyttede den aristoteliske skolastiske metode, bliver særligt tydeligt i hans konstante argumentation ud fra årsager (*causa*).¹⁶⁸ Årsager er i det aristoteliske begrebsunivers et udtryk for en genstands forklaring, som kan begrundes på fire måder: To udefrakommende årsager og to iboende årsager. De iboende årsager er en material årsag (*causa materialis*) og en formal årsag (*causa formalis*), mens de udefrakommende årsager er en effektiv/virkende (*causa efficiens*) årsag og en final/teleologisk årsag (*causa finalis*).¹⁶⁹ Den effektive årsag kan yderligere benytte en instrumental årsag (*causa instrumentalis*). Det klassiske eksempel på årsagerne er et bord, der har en material årsag: Træet. En formal årsag: Dets design. En effektiv årsag: Snedkeren. Og sidst men ikke mindst en final årsag: Funktion som spisebord. Her kan en instrumental årsag suppleres, som fx kan være det værktøj (sav eller hammer), som den effektive årsag (snedkeren) anvender. At Gerard benytter disse kategorier tydeliggøres, når han skriver ”at forstå et emne, er at forstå det gennem dets årsager (*per causas cognoscere*)”.¹⁷⁰ Ligeledes fylder det aristoteliske formbegreb, hvor der gøres en skelnen mellem en genstands essens og dens accidenser, hvilket også ses i Gerhards tekst.¹⁷¹ Det overnævnte bords essens er, at det er et bord. Dets accidenser er fx antallet af ben, materialet, farven osv. Med andre ord er en genstands accidenser det, der kan ændres, uden at genstandens essens forandres.

¹⁶⁸ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 53.

¹⁶⁹ Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 117.

¹⁷⁰ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:11.

¹⁷¹ Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 118–19.



Gerhards syn på Skriften

I det følgende vil Gerhards skriftforståelse blive udfoldet og belyst før hans kanonforståelse og -afgrænsning. Hos Gerhard er oldkirkens historiske vidnesbyrd af mindre betydning i afgrænsningen af kanon, end den er hos Chemnitz. I stedet er Skriftens kriterier og Åndens indre vidnesbyrd afgørende. Dermed kan der argumenteres for, at Gerhards skriftforståelse kommer før hans kanonafgrænsning.

Skriftens årsager og nødvendighed

Det første emne (*locus*) Johann Gerhard tager fat på efter sit ”Forord” (*Prolegomena*) i *Loci Theologici*, er det vægtige afsnit ”Om den Hellige Skrift” (*De Scriptura Sacra*). Det er for ham en bekendelse af, at Skriften er grundlægende. Ikke kirken. Ikke alt muligt andet. Men Skriften.¹⁷² Men hvad er så Skriften for Gerhard? Og hvorfor kaldes den ”den Hellige Skrift”? ”Skrift” stammer ifølge Gerhard fra Skriftens ”eksterne formale årsag” (*formali externo*), hvor ”Guds ord (*verbum Dei*)... blev reduceret til skrift (*in literas est redactum*)”. Det er med andre ord den lidt åbenlyse pointe, at Skriftens form, opbygget af bogstaver og ord, ligger til grund for dens navn, Skriften.

”Hellig” følger dens ”anderledes årsag” (*Differentiae causa*) ift. alle andre bøger.¹⁷³ Her sigter Gerhard vel nok til Skriftens primære forfatter, Gud. Det er nemlig afgørende for Gerhard at påpege, at Skriften har sin årsag og begyndelse i Gud, som ”selv lavede en storslået begyndelse (*augustum fecit initium*)” derpå, idet han med egen finger skrev de 10 bud på stentavlerne.¹⁷⁴ Derfor fastslår han også, at Skriftens ”principielle årsag (*Causa principalis*) er den sande Gud”.¹⁷⁵ En principiel eller effektiv årsag er i det aristoteliske begrebsapparat den årsag, der ikke har en anden årsag bag sig. Den sande Gud, er Skriftens treenige Gud, hvis treenighed også er afspejlet i Skriftens tilblivelse, hvor Faderen taler gennem Sønnen ved Ånden.¹⁷⁶ Derfor kalder Gerhard også Skriften for ”Guds stemme” (*vox Dei*).¹⁷⁷

Hvor Gud for Gerhard er Skriftens principielle årsag, så er dens sekundære eller ”instrumentale årsag (*Causae instrumentales*) Guds hellige mænd.”¹⁷⁸ De konkrete forfattere til de enkelte bibelske skrifter kan med rette ifølge Gerhard kaldes for ”Guds amanuenser, Kristi hænder,

¹⁷² Gerhard, *Loci Theologici*, 1:1.

¹⁷³ Ibid., 1:2; Preus, *The inspiration of Scripture*, 13.

¹⁷⁴ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:2, 1:15-16.

¹⁷⁵ Ibid., 1:12.

¹⁷⁶ Ibid., 1:18; Preus, *The inspiration of Scripture*, 28.

¹⁷⁷ Preus, *The inspiration of Scripture*, 13.

¹⁷⁸ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:18. Kursiveringen er Gerhards egen.



Helligåndens brevbærere eller skrivere”. Andre steder nuancerer Gerhard dog sine formuleringer: Fx når han skriver om Hebr 1,1: ”hvor både diversiteten i tiderne, personerne og måderne, hvorpå den guddommelig åbenbaring blev til på, insinueres (*diversitas insinuat*).”¹⁷⁹ Gerhards inspirationssyn forstås nok bedst kompatibilistisk, dvs. hvor det på samme tid kan siges, at Gud er den primære forfatter, der bevægede forfatterne til at skrive, men at de menneskelige forfattere på samme tid selv handlede i overensstemmelse med egen vilje. Med andre ord er der ikke et konfliktforhold imellem Skriftens principielle og instrumentale årsag, idet han beskriver Skriftens tilblivelse som foranlediget af en ”indre impuls” (*impulsus interior*) tilvejebragt af Gud.¹⁸⁰ Det skete altså ikke imod forfatterens vilje, men med den.¹⁸¹

Hvorfor bruger Gerhard en så betragtelig mængde energi på dette spørgsmål om, hvorfor og på hvilket mandat Skriftens instrumentale årsag (apostlene) foranledige deres tilblivelse? Svaret findes i romerkirkens kamp for at gøre Skriften til en af apostlene delvist selvbestaltet ordning, som ikke var nødvendig eller strengt taget gudsvillet. Med et citat af Robert Bellarmin (1542-1621) viser Gerhard, hvordan romerkirkens teologer forsøgte at skelne mellem Guds inspiration og en ydre befaling.¹⁸² De medgiver apostlenes inspiration, men de ønsker at drive en kile ind imellem deres inspiration og deres beslutning om at nedfælde noget på skrift. Apostlene var inspirerede, og de havde derfor den ”indre befaling”, men de manglede den eksplicitte ”ydre befaling”, hvor Gud uomtvisteligt har bedt dem nedskrive åbenbaringen, hvorfor Skriften mangler en endegyldig autoritet. Gerhard bestræber sig dog på at tilbagevise dette sofistiske argument, for ifølge ham var det Guds eget ønske, at hans åbenbaring skulle nedfældes på Skrift.

Én åbenbaring: Det skrevne og det orale Guds ord

Gerhard vedgår gerne, at Skriften har et ydre i ord og bogstaver, og et indre i dets budskab, men der er for ham at se ingen konflikt imellem disse to. Tvært imod er der ”ingen egentlig forskel materialt betragtet” (*materialiter acceptam non esse reale aliquod discrimen*).¹⁸³ Gerhard fastholder derfor, at Skriften formalt og materialt betragtet ikke kan adskilles, for bogstaverne og ordene gengiver budskabet. Denne fastholdelse sker både overfor romerkirken, men også over for entusiastene, der adskiller ”det indre ord” og ”det ydre ord”.

¹⁷⁹ Ibid., 1:12.

¹⁸⁰ Ibid., 1:24.

¹⁸¹ Preus, *The inspiration of Scripture*, 59; Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 119–21.

¹⁸² Gerhard, *Loci Theologici*, 1:24.

¹⁸³ Ibid., 1:7.



Det skrevne ord og Guds tale er derfor et og det samme for Gerhard. Han udfolder det videre: ”Derfor, hvad profeterne sagde og prædikede er det samme (*idem est*), som hvad de skrev. At læse og høre Guds ord er derfor at regne for det samme.”¹⁸⁴ Det er en væsentlig pointe for Gerhard, der skriver op imod romerkirkens ønske om at skabe en forskel på den orale og skriftlige åbenbaring, for derved kan de skabe pladsen til den mundtlige tradition, som er bevaret i kirken, og som skal supplere Skriften. Med andre ord mener de, at Skriften altså ikke er hele Guds åbenbaring, den er derimod kun en del af den.

Det modargumenterer Gerhard. I stedet fastholder han, at det at læse Skriften er det samme som at høre profeterne, apostlene, eller Jesus selv tale, for ”Skriften materialt betragtet er intet andet end Guds ord.”¹⁸⁵

Gerhard fremsætter en række argumenter for sin påstand, men bl.a. gør han brug af et aristotelisk logisk ræsonnement: ”en *accidens* (*Accidens*) ændrer ikke ved en genstands *essens* (*essentiam*)”. Blot fordi det samme budskab (essensen) fremgår på hhv. skrift eller tale (accidenserne), så ændres budskabet (essensen) ikke.¹⁸⁶ Et bord er et bord, uanset om det er grønt eller rødt. For hverken dets ”effektive principielle årsag, den materielle, den interne form, ej heller dets mål er forandret”.¹⁸⁷ Det ”uskrevne Guds Ord” er ”ikke i modsætning til det skrevne” (*non... contradistinctum*).¹⁸⁸

Nedskrivningens årsager

Ifølge Gerhard kan vi i dag ikke lytte til Guds tale gennem apostlene og profeterne ”på nogen anden måde end i evangelisterne og apostlenes skrifter eller i det Gamle Testaments kanoniske bøger, som er helt homogene (*ex parte homogeneis*).”¹⁸⁹ Ward viser med afsæt i Hägglund, hvordan Gerhard fastholdt forbindelsen mellem ”ord” (*verbum*) og ”betydning” (*sensus*).¹⁹⁰ R. Preus beskriver derfor også, at Skriften var den ”eksklusive” eller ”eneste” kilde til sand teologi for Gerhard, for kun her taler Gud til os i dag.¹⁹¹ Selvom romerkirkens teologer har indvendt med basis i bl.a. 2 Kor 3,3, at Gud ikke ønskede sit evangelium nedfældet på skrift, men at han i stedet ønskede det skrevet på menneskers hjerte, så indvender Gerhard, at de to muligheder

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid., 1:12.

¹⁸⁶ Lyby, ”Skriftsynet i den lutherske ortodoksi”, 118–19; Kirste, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift*, 72.

¹⁸⁷ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:7.

¹⁸⁸ Ibid., 1:8.

¹⁸⁹ Ibid., 1:7.

¹⁹⁰ Ward, ”Word and Supplement”, 36.

¹⁹¹ Preus, *The inspiration of Scripture*, 2; 17.



”ikke ophæver hinanden”. For som han spørger: Hvis Gud ikke ønskede det nedskrevet, hvorfor skulle hans egne udvalgte apostle så have valgt at gøre det?¹⁹²

Så hvorfor ønskede Gud sit ord nedfældet og bevaret på Skrift? Gerhard giver os syv grunde: 1) menneskelivets korthed, 2) befolkningstilvækst, 3) den mundtlige traditions troløshed, 4) menneskets hukommelses begrænsninger, 5) åbenbaringens uforanderlighed, 6) menneskers ondskab og 7) vranglæren på NT’s tid.¹⁹³ Baggrunden for Guds valg af det skriftlige medium er en blanding af almengyldige og situationsbestemte årsager. Fx kan Gerhard tale om, at den orale tradition var tilstrækkelig dengang patriarkerne levede lange liv, hvor Guds folk var en tæt (i antal og geografi) familie. Men i mødet med en ny kontekst, hvor evangeliet skal spredes til verdens ende, så må også et nyt medium til: Det skrevne ord.

For det skriftlige format havde en række fordele, og konteksten havde nogle problemstillinger, som nødvendiggjorde, at ordet blev nedfældet på skrift. Gerhard præciserer hvad han mener med nødvendighed: Gavnlighed kan ikke føre til ”absolut og simpel nødvendighed (*necessariae absolute et simpliciter*), men nødvendighed på basis af hypotesen (*ex hypothesi*) om menneskets fordærvelse (*corruptionem*).”¹⁹⁴ Citatet er lidt kryptisk, men Gerhards pointe er, at vi ikke kan tale om en nødvendighed sådan, at Gud var tvunget dertil. At han ikke havde andre veje. I stedet følger nødvendigheden af ”hypotesen”. Med det mener Gerhard, at Gud på baggrund af den foreliggende situation foretog en akkommodation ift. åbenbaringens form i en ny kontekst. Gud anså ifølge Gerhard en skriftlig åbenbaring som den bedste måde under de givne forudsætninger.¹⁹⁵

Et helt og homogent skrift

Gennem Gerhards brug af ordet ”homogen” (*homogeneis*) får vi endnu et indblik i Gerhards skriftsyn: Skriften taler homogent. Der er for ham at se ikke splittelser imellem de bibelske forfattere. Hverken internt i testamenterne eller på tværs af GT og NT, som ”er fuldstændigt homogene”.¹⁹⁶ Han fremhæver fx Paulus selvforståelse, idet Paulus siger om Moses skrifter: ”Det er det troens ord, som vi forkynder” i Rom 10,9.¹⁹⁷

Et andet sted sætter han ord på, at selvom vi har et Skrift opbygget af mange skrifter, så er det helheden, der er afgørende. ”Thi Skriften eksisterer af dets antal, som er ét gennem delenes

¹⁹² Gerhard, *Loci Theologici*, 1:32.

¹⁹³ Ibid., 1:19.

¹⁹⁴ Ibid., 1:21.

¹⁹⁵ Preus, *The inspiration of Scripture*, 24.

¹⁹⁶ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:24.

¹⁹⁷ Ibid., 1:7.



samling (*per aggregationem partium*).¹⁹⁸ I Skriftens helhed, i dets homogenitet, finder vi ifølge Gerhard en kerne: ”*Lovens mål* og evangeliets kerne er Kristus (Rom 10,4), derfor er det ultimative mål (*ultimus scopus*), og derfor skrifternes centrum, Jesus Kristus, hvem alt andet referer (*quod omnia referuntur*).¹⁹⁹ Skriftens homogenitet på tværs af Skriftens bestanddele har dermed for Gerhard et centrum i evangeliets ord om Jesus.

Skriftens klarhed og virkekraft

Skriften omtaler Gerhard også som klar eller gennemsigtig (*perspicuitas*). Denne tanke om Skriftens klarhed følger for Gerhard af dens forfatter og formål:

Fra den Hellige Skrifts effektive og finale årsag (*Ex causa efficiente et fine*) springer/følger dens fuldkommenhed og klarhed (*perfectio et perspicuitas resultat*). Thi fordi Gud, sindets og sprogets skaber (*mentis et linguae artifex*), ønskede i Skriften og gennem Skriften at informere mennesker om hans essens og vilje, og han ville at oplyse i dogmer om troen og livet til evigt liv, af den grund ville han at Skriften var fuldkommen og klar (*ideo etiam Scripturam voluit esse perfectam et perspicuam*).²⁰⁰

Gerhard ønsker at fastholde Skriftens klarhed i kontrast til romerkirken. Når Gerhard udfolder tanken om Skriftens klarhed, så medgiver han gerne, at ikke alle passager er lige klare, men at ”de troens dogmer, alle om hvilke det er nødvendigt at vide om til frelse (*quorum notitia omnibus ad salute neccessaria est*), er fremsat klart (*perspicue*) i den.”²⁰¹ Ligesådan fastholder han, at ”Det ydre klare ord (*Claritatem verbi externam*), ikke udelukker nødvendigheden af at tigge om og modtage den Hellige Ånds indre oplysning og klarhed (*interioris illuminationis et claritatis*).” Som dog senere bliver afdækket, så argumenterer Gerhard for, at denne indre oplysning ved Ånden sker gennem ordet.

Senere skriver Gerhard: ”På grund af erklæringen om klarheden er det ikke blevet udelukket af os, at det fromme studie må anvendes i Skriftens læsning og meditation, ej heller [er det blevet udelukket], at hjælpemidler er nødvendige til Skriftens fortolkning.”²⁰² Gerhards sæt-

¹⁹⁸ Ibid., 1:54.

¹⁹⁹ Ibid., 1:53.

²⁰⁰ Ibid., 1:367.

²⁰¹ Ibid., 1:414.

²⁰² Ibid.



ning er ganske knudret, men budskabet er, at erklæringen af eller antagelsen om Skriftens klarhed ikke er en simpel løsning på alle problemer, men at når Skriften tilgås i tro, ydmyghed, grundighed og de rette hjælpemidler, så er Guds ord klart tilgængeligt for os til frelse.

Når det kommer til spørgsmålet om, hvorvidt Skriften er virksom eller virkekraftig, så behandler Gerhard det ikke tydeligt i afsnittet Om den Hellige Skrift, men i stedet finder vi en mere fyldig behandling af emnet i afsnittet ”Om udvælgelse og forkastelse” (*De electione et reprobatione*). Anledningen for at bringe det på banen er, at Gerhard ønsker at fastholde kaldets universalitet (*universalitati vocationis*) imod dem, der benægter den tanke. Fx calvinisterne, som fastholder, at det ydre kald i sig selv ingen kraft har, men at det kun bærer frugt, når Guds Ånd virker i de udvalgte gennem et uimodståeligt indre kald sideløbende med ordets forkyndelse. Når observationen gøres, at nogle reagerer på ordets forkyndelse, mens andre ikke gør, så har calvinisterne lagt Guds evige dekret om udvælgelse og forkastelse til grund, mens Gerhard derimod ønsker at fastholde, at kaldet til omvendelse gælder alle, og når nogle ikke tager imod, så ligger årsagen udelukkende i dem selv jf. lignelsen om sædemanden. De afviser Gud ord.

Gerhard forklarer så videre:

Gud vil omvende mennesker gennem ordet (*per verbum*), thi troen kommer af det, der høres. Og det der høres gennem ordet... Og denne ordets forkyndelse er forbundet med Åndens gerning (*verbi praedicatione conjuncta est Spiritus operatio*).²⁰³

Endnu tydeligere bliver det, når han skriver: ”Ikke desto mindre forbliver det fast, at ordets høreelse er omvendelsens frelsende medium (*sit salutare conversionis medium*).”²⁰⁴ Eller når han forklarer:

Ved hans barmhjertighed kommer Gud alle, der skal omvendes, i forkøbet og tilbyder dette ord; gennem dette ord ønsker han at være virkende i deres hjerter i omvendelsen

“Non excludi a nobis per assertionem perspicuitatis pium studium in lectione et meditatione Scripturae adhibendum, nec adminicula ad scripturae interpretationem neccessaria.”

I sætningen underforstås en bøjning af *est*, der supplerer den indledende infinitiv. Ligesådan underforstås både *est* og infinitiven i *nec*-delen af sætningen. *A nobis* kan enten oversættes ”af os” eller ”fra os”. Gerundiven kan anvendes som argument for, at det er ”fra os”, mens infinitiven, som leddet trods alt er tættere på, kan bruges som argument for ”af os”.

²⁰³ Ibid., 10:139. Se svaret på anden indvending

²⁰⁴ Ibid. Se svaret på fjerde indvending

“Deus vult homines convertere per verbum, fides enim ex auditu: auditus autem per verbum... Cum illa verbi praedicatione conjuncta est Spiritus operatio.”



(*per illud verbum vult esse in ipsorum cordibus efficax in conversione*); sådan at dette også er Guds nåde... da forkyndelsen af dette ord er forbundet med den Hellige Ånds gerning (*illa verbi praedicatione conjuncta est operatio Spiritus sancti*).²⁰⁵

For Gerhard er omvendelsen, Guds virke i menneskers hjerter, noget der altid sker gennem ordet (*per verbum*). Åndens omvendende gerning er en medieret gerning gennem og ved ordet.²⁰⁶ Hägglund opsummerer det: "Die Einheit von Wort und Geist besteht darin, dass der Geist nicht ohne Vermittlung, sondern durch das Mittel des Worts und der Sakramente zur Bekehrung und Seigmachung tätig ist."²⁰⁷

Guds Ånd kan have en forberedende gerning uden om ordet, der forbereder og drager i mennesket, men selve omvendelsen sker altid ved ordet.

Skriftens inspiration, autoritet og troværdighed

Skriftens autoritet, som Gerhard ofte taler om, ligger i absolut (*absolute*) forstand alene i dens guddommelige kilde.²⁰⁸ Skriften er derfor at forstå som inspireret for Gerhard.²⁰⁹ Preus viser derfor også, at det for Gerhard betyder, at den menneskelige forstand må bøje sig for Skriften, for Skriftens budskab må modtages *a priori*, før fornuften eller empirien kan få lov at kritisere.²¹⁰ En anden følgevirkning af Skriftens inspiration er, at den ifølge Gerhard er ufejlbarlig. Preus gengiver flere steder, hvor Gerhard nævner Skriftens ufejlbarlighed, og hvor han kalder det for blasfemi at mene, at Helligånden skulle have ladet Skriften indeholde fejl.²¹¹

Fordi Skriften har sin absolutte autoritet i Gud, Skriftens primære forfatter, så udfolder Gerhard videre, hvordan denne autoritet bliver erkendelig for mennesker: "Fordi den er inspireret/be-

²⁰⁵ Ibid. Se svaret på femte indvending.

²⁰⁶ Erikson, *Inhabitatio - Illuminatio - Unio*, 59ff.

²⁰⁷ Hägglund, *Die Heilige Schrift*, 242.

²⁰⁸ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:36.

²⁰⁹ Kirste, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift*, 73.

²¹⁰ Preus, *The inspiration of Scripture*, 10–11; Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 297.

²¹¹ Preus, *The inspiration of Scripture*, 79–80.



åndet af Gud (*θεοπνεθστος*), ved guddommelig inspiration bekendtgjort og spredt (*divina inspiratione edita ac promulgata*), derfor er den selvindlysende troværdig,²¹² den har troværdighed fra sig selv (*αυτοπιστος, το πισιν αφ' εαυτης εχουσα*).²¹³ Preus beskriver, hvordan Skriftens selvindlysende troværdighed for Gerhard må følge af dens absolutte autoritet.²¹⁴ Ifølge Gerhard er denne virkelighed indlysende for dem, der er i kirken:

Dem, der er i kirken, de erkender af egen fri vilje Skriftens guddommelige autoritet, og at den er selvindlysende troværdig og sandfærdig. Thi hvordan kan kirkens børn betvivle troværdigheden af det fundament, som grundlagde kirken? Hvordan kan de, som ordets kraft og virksomhed i deres egne hjerter har mærket, og igennem hvilken de har erkendt, at de er genfødt til evigt liv, betvivle Guds ords autoritet i Skriften?²¹⁵

Guds ords autoritet bevidner altså sig selv, og enhver kristen vil have denne erkendelse, at den Hellige Skrift er Guds autoritative ord. At Gerhard taler om Skriften som homogen, klar, virkekraftig, inspireret og selvindlysende troværdig er væsentlige elementer i Gerhards argument for, at Skriften kan stå alene uden romerkirken.

Åndens indre vidnesbyrd, Skriftens kriterier og kirkens vidnesbyrd

Men hvordan opstår denne erkendelse af Skriftens indre autoritet? Gerhard giver tre svar: (1) Ved Åndens indre vidnesbyrd (*internum Spiritus sancti testimonium*), (2) ved Skriftens indre kriterier (*interna κριτηρια ipsa Scripturae*) og (3) ved ydre vidnesbyrd af forskellige art (*generis testimonia externa*).²¹⁶

Det første del af svaret handler om Åndens indre gerning i mennesker i mødet med Skriften. Gerhard henviser til Romerbrevet 8,16 og udfolder, at det er...

²¹² Gerhard, og senere Turretin, benytter flittigt begrebet *αυτοπιστος*. Det græske ord, der på engelsk kan oversættes med "self-authenticating" eller "self-evident", har ikke et oplagt tilsvarende begreb på dansk. Begrebet rummer både konnotationer af autenticitet og autoritet. Begge dele som noget der selvindlysende findes i den omtalte tekst. Jeg har derfor valgt herfra at oversætte med "selvindlysende troværdig". Med den oversættelse står konnotationen af autoritet svagest, men det må tænkes med. Det følger dog også en teksts troværdighed, at den også er autoritativ ift. dens ophav og budskab.

Ordet kunne også være oversat med "selvevident", hvilket i stedet ville have indfanget ordets betydning ift. autenticitet, men den ville i stedet have mistet autoritetsaspektet.

Henk Van den Belt (nulevende) sporer begrebet til dens anvendelse i den antikke geometri, hvor Euklids (ca. 3-4. århundrede f.kr.) postulater blev anset for at være "self-convincing", because their demonstration was both unnecessary and impossible." (Belt, "Scripture as the Voice of God", 435-36.)

²¹³ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:33.

²¹⁴ Preus, "The New Testament Canon", 90.

²¹⁵ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:36.

²¹⁶ Ibid.; Hägglund, *Die Heilige Schrift*, 89-90.



... de frommes levende følelse/erfaring i den almindelige/daglige meditation og udførelse af bod og tro, egenskaben til at trøste og styrke sjælen imod al slags modstand, fristelser, forfølgelser osv., hvilke de fromme dagligt i læsning og meditation af Skriften erfarer.²¹⁷

I mødet med Skriften gør Ånden altså noget ved mennesket i dets indre på et erfaringsplan, som ifølge Gerhard stadfæster Skriftens autoritet. Preus bemærker, at denne virkning for Gerhard på en særlig måde udvirkes af de dele af Skriften, der i egentlig forstand er evangelium.²¹⁸ Et andet sted udfolder Preus, hvordan denne tanke i den lutherske ortodoksi blev forstået som Åndens gerning gennem ordet.²¹⁹ Når Gerhard derfor skriver om den daglige læsning og meditation over Skriften, så er dette altså en væsentlig forståelsesnøgle, for det handler ikke om en løsrevet og tilfældig åndsmeddelelse.

Preus henviser til en anden af ortodoksiens store lutherske dogmatikere, Abraham Calov (1612-1686), der fastholder, at denne virkning sker ”gennem ordet (*per verbum*)”.²²⁰ Calov er dermed mere tydelig om, at Skriftens virksomhed er instrumentel i Åndens indre vidnesbyrd i den troende ift. Skriftens selvindlysende troværdighed. Gerhards tilgang tydeliggøres mere i de kommende afsnit, men Kirste når fx til samme resultat, når han skriver:

Zum einen wird dem Subjektivismus entgegengesteuert, der die Schrift von der Bezeugung durch den Geist trennt, sum andern wird die magische Selbstwirksamkeit der Bibel so gehindert, dass die Bibel nicht per se wirkt, sondern im Text durch das geschenhene Wort, also als hl. Schrift, ein Wortgeschehen Gottes, das sich völlig an das äussere Wort bindet.²²¹

Den anden del af svaret handler om Skriften selv, hvor visse ”kriterier” vidner om dens gudommelige ophav. Her oplister Gerhard ”dens alder, indholdets højhed, den enestående tale,

²¹⁷ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:36.

“*Ad hoc testimonium pertinet vivus piorum sensus in quotidiana invocatione et exercitiis poenitentiae ac fidei, virtus consolandi et roborandi animum adversus omnis generis adversitates, tentationes, persecutiones etc. quam in lectione et meditatione Scripturae pii quotidie experiuntur*”

²¹⁸ Preus, *The inspiration of Scripture*, 116–17.

²¹⁹ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 302.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Kirste, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift*, 77.



den gennemgående ensartethed, værdigheden af profetierne om fremtidige sager, den fyldestgørende sandhed, miraklerne, som bekræfter dogmerne, guddommelighed, djævelens voldsomme modstand imod den, Skriftens egen virksomhed til at overtale og opvække, osv.”²²² Det er altså i anden omgang en række mere objektive kvaliteter ved Skriften, som bevidner dens autoritet. Ånden har indbygget i Skriften en række beviser for dens guddommelige ophav. Derfor omtaler Gerhard dem også som ”Helligåndens offentlige vurdering (*publicum... judicium*) af Skriften.”²²³

Det sidste handler om de ydre vidnesbyrd, hvilket handler om kirken. Herunder nævner han ”martyrerne, thi de har bekræftet (*confirmarunt*) læren, som blev overleveret i Skriften, ved deres blod”. Ligeledes opridser han afstraffelsen af dem, der begår blasfemi og forfølgelse af kirken. Særligt fremhæver han dog ”evangelisternes og apostlenes manuskripter (*αυτογραφα*), som stadig eksisterede i den tidlige kirke, ligesom deres umiddelbare efterfølgere, som kunne aflægge vidnesbyrd (*testimonium reddere potuerunt*) om dem.”²²⁴ Selvom hele kirken på tværs af tid og sted har en rolle at spille i dette vidnesbyrd, så må der skelnes mellem den nuværende og den tidlige kirke i modsætning til romerkirken.²²⁵

Senere i sin *Loci* virker det til, at Gerhard finder dette punkt for det svageste af de tre, fordi der ifølge ham er en vis tvivl om forfatterskabet og ægtheden af flere af de oldkirkelige skrifter, der bevidner NT’s skrifers autenticitet. I modsætning betragter alle ”fromme” (*pīis*) skrifterne, om hvilke kirkefædrene vidnede om, for at være Guds ord (*verbum Dei*) på baggrund af Skriftens indre kriterier og Helligåndens indre vidnesbyrd.”²²⁶ Med andre ord kan de to foregående grunde i mange tilfælde stå alene for Gerhard. For det er de færreste, som egentligt regner Skriften for Guds ord, der har beskæftiget sig med oldkirkens vidnesbyrd om dem. Helt klar gør han forholdet imellem de tre, når han skriver:

Et rent guddommeligt (*mere divinum*) vidnesbyrd er fortrinligt (*est praestantius*) sammenlignet med et vidnesbyrd, som blot på en vis måde (*duntaxat quodammodo*) er guddommeligt. Men dette vidnesbyrd, hvor Helligånden ved Skriftens indre kriterier i vo-

²²² Gerhard, *Loci Theologici*, 1:36.

”Ταῖα κριτήρια sunt, antiquitas, rerum majestas, sermonis singularitas, perpetua conformitas, prophetiae de rebus futuris dignitas, complementi veritas, miraculorum, quibus doctrina illa confirmata est, divinitas, diabolici adversus eam furoris immanitas, ipsius Scripturae in persuadendo et permovendo efficacia etc.”

²²³ Ibid., 1:49.

²²⁴ Ibid., 1:36.

²²⁵ Ibid., 1:38.

²²⁶ Ibid., 1:40.



res hjerter vidner om (*per interna Scripturae κριτηρια in corde nostro*) Skriftens autoritet, er rent guddommeligt. Altså er det at foretrække (*praeferendum est*) frem for kirken vidnesbyrd, som blot på en vis måde er guddommeligt²²⁷

I ovenstående ganske afgørende passage, klargøres flere ting i Gerhards teologi om Skriften. Han fastslår fx, at Åndens indre vidnesbyrd udvirkes ”ved Skriftens indre kriterier”. Åndens vidnesbyrd sker i Gerhards optik altså medieret gennem Guds ord. For det andet tydeliggør det Gerhards præference for Åndens indre vidnesbyrd ved Skriftens kriterier som det egentlige redskab til at genkende Guds tale. De historiske vidnesbyrd, som kirken har overleveret os, er kun af en ringere og mere ubetydelig rang. Sagen er grundlæggende et dogmatisk trosspørgsmål.

Gennem Skriftens selvindlysende troværdighed om sin autoritet, kan Skriften frigøres fra et behov for en ydre autentificerende instans. Hermed har Gerhard lagt fundamentet for, hvordan han kan identificere og afgrænse kanon.

Skriften som et første princip

Fordi Skriften er den selvindlysende troværdige instans, den er, så taler Gerhard om Skriften som ”et første princip” (*Principium primum*), hvorfor det ikke har noget før eller over sig. Den er ”ikke bygget på et andet fundament” (*fundamentum non fundatur in alio*).²²⁸ Var Skriften afhængig af kirkens autoritet, og kirken afhængig af Skriftens autoritet, så var man også havnet i en cirkelslutning.²²⁹ Ved at omtale Skriften som et selvindlysende første princip, så har Gerhard givet teologiens dens udgangspunkt.

Preus forklarer her, hvordan Gerhards idé om ”første principper” er en teologisk innovation, hvor han tager et filosofisk koncept med rødder i den aristoteliske filosofi som argument for Skriftens unikke rolle. Samtidig lader Preus dog Gerhard selv forklare, at hans valg handler om, at han har fundet det filosofiske sprog anvendeligt til at udtrykke en teologisk sandhed, så det forbliver et redskab frem for en styrende/vildledende faktor.²³⁰

²²⁷ Ibid., 1:41.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., 1:43.

²³⁰ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 116–17.



Kirken og Skriften

Gerhards indføring i, hvordan et menneske gennem Åndens indre vidnesbyrd og Skriftens kriterier genkender Guds tale i Skriften, bliver dermed en del af Gerhards svar til romerkirken, som netop argumenterer for, at Skriften er afhængig af romerkirken.²³¹ For som han forklarer: ”Skriftens højhed og autoritet er guddommeligt indpodet i den selv, internaliseret i den selv, umiddelbart og indprentet på den selv”.²³² Han skelner derfor selv imellem kirken som Skriftens tjener eller herre: ”Det er en ting at kirken på tjenende vis vidner om Skriftens autoritet, en anden at tilføre Skriftens dens autoritet prætoriansk og juridisk.”²³³ Den tjenende rolle udfolder han sådan:

Når vi har erkendt, at Skriften er guddommelig og indeholder Guds ord, tror vi ikke længere på grund af Kirken, men på grund af den selv, fordi den åbenlyst er Guds tale, som er sandfærdig og derfor selvindlysende troværdig, hvilket vi derfor ved, at vi straks skal tro i sig selv og for dens egen skyld.²³⁴

Som et lavpraktisk eksempel nævner Gerhard Romerbrevet: Allerede idet Føbe overleverede skriftet, havde det en iboende autoritet. Her kan vi trække på Krugers tanke om den ontologiske brug af kanonbegrebet. For vel at mærke havde brevet den autoritet lang tid før, romerkirken havde nogen mulighed for at tilføre skriftet autoritet og kanonisk status i stil med Krugers eksklusive kanonbegreb. Et eksempel Gerhard følger op med en absurd observation: Hvis Skriftens autoritet var afhængig af pavens anerkendelse, hvorfor regner så mange mennesker så Skriften for Guds ord, som aldrig har hørt om paven?²³⁵

Gerhard pointe er, at fordi Skriften er selvindlysende troværdig om sin ontologiske kanonicitet, så tager de troende den naturligt til sig og benytter den funktionelt som kanon. Og dette alt sammen inden en ydre kirkelig organisation kan ratificere den på en eksklusiv kanonliste.

²³¹ Ibid., 298–99.

²³² Gerhard, *Loci Theologici*, 1:39.

“auctoritas ac majestas Scripturae est ipsi divinitus insita, est ipsi interna, immediate et per se inhaerens”

²³³ Ibid., 1:38.

²³⁴ Ibid.

“quia quando jam cognovimus Scripturam esse divinam, et verbum Dei continere, non amplius credimus scripturae propter ecclesiam, sed propter seipsam, quia scilicet est vox Dei, qui est ἀπαλητεια, ac proinde αυτοπιστος, cui per se, propter se et immediate credendum esse novimus.”

²³⁵ Ibid., 1:40.



Skriften er derfor at betragte som kirkens fundament: ”det er troens og kirkens fundament (*fidei atque ecclesiae fundamentum*), som vi er bygget på... Altså er Skriften kirkens rettesnor (*regula*), ikke modsat”.²³⁶ Det betyder for Gerhard ret og simpelt, at hvor Ordet ikke er, der er Kirken heller ikke at finde.²³⁷

For Gerhard er kirkens rolle ift. Skriften fortsat af stor betydning, men den stopper ved at være ”1) Vidne. 2) Bevogter. 3) Beskytter. 4) Herold. 5) Fortolker af den Hellig Skrift.”²³⁸ I ingen af de omtalte funktioner indebærer kirkens rolle, at den kan eller skal tilføre Skriften autoritet. I stedet genkender og proklamerer kirken den iboende autoritet.

Han medgiver dog gerne, at det ofte er gennem kirken, at vi kommer i kontakt med Guds ord. Men den temporale rækkefølge er ikke afgørende for dens principielle afhængighed: ”Kirkens vidnesbyrd leder os til at genkende den kanoniske Skrift, som i sig selv er sit sikreste vidne.”²³⁹ Men kirkens vidnesbyrd er ikke nødvendig, for Jesu og apostlenes lære ”bevægede menneskers sjæle til at regne det, de lærte for guddommeligt, og omfavne troen”, og Skriften, som blot har en ydre forskel i accidens ift. Jesus’ og apostlenes tale, har derfor samme kraft.²⁴⁰ For vi må ”skelne imellem rækkefølge og anerkendelsens effektivitet”. Først når et menneske gennem kirkens vidnesbyrd har mødt Skriften og derigennem er blevet overbevist af Skriftens indre kriterier og Åndens indre vidnesbyrd, kan han ”fælde dom (*judicium fieri potest*) a priori om kirkens vidnesbyrd ud fra Skriften selv.”²⁴¹

En anden indvending, som Gerhard italesætter, er, at kirken temporalt kommer før Skriften. Som svar skelner Gerhard igen mellem ”Skriftens material- og formalprincip”. Det er sandt, at der var kristne, før Skriften blev til, hvorfor kirken er ældre end Skriften, når den betragtes ud fra dens formalprincip – dens ydre. Men ift. dens indre, dens materialprincip, som var det, der virkede de første kristnes omvendelse, så er NT udtryk for Guds evige ord, hvorfor den er ældre og kan være kirkens grundlægger.²⁴²

Gerhards syn på kanon

Som observeret, så er identifikationen af Guds tale for Gerhard et dogmatisk spørgsmål. Inden konsekvenserne af dette kan udfoldes i praksis, må først Gerhards kanonbegreb behandles.

²³⁶ Ibid., 1:41.

²³⁷ Preus, *The inspiration of Scripture*, 190.

²³⁸ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:39.

²³⁹ Ibid., 1:41.

²⁴⁰ Ibid., 1:42.

²⁴¹ Ibid., 1:41.

²⁴² Ibid., 1:5-6, 47.



Kanonbegrebet hos Gerhard bliver brugt noget mindre, end det gør hos Chemnitz. Og han bruger det mere entydigt. Når han benytter det, så gør han det primært i ontologisk forstand, når han fx omtaler de bibelske tekster som ”guddommelige og kanoniske” (*divina et canonica*).²⁴³ Her er deres guddommelige oprindelse og kanonicitet ikke to forskellige ting, men det er to sider af samme sag. Eller når han benytter ordet i kombination med ordet autoritet.²⁴⁴ Af samme grund beskriver Preus, at det for Gerhard er afgørende, at det ikke er kirken, der har etableret en kanon, men at de har genkendt den. For ellers ”mister Skriftens autoritet og inspiration deres vigtighed og betydning.”²⁴⁵

Kanoniske og apokryfe skrifter

Med baggrund i kirkefædrene oplister Gerhard to grupper af skrifter: De kanoniske og de apokryfe. De kanoniske skrifter har navn efter det græske ord *κάνων*, som bl.a. findes i Sl 19,14; 2 Kor 10,13; Gal 6,16 og Fil 3,16. De apokryfe har deres navn fra det græske *αποκρυφος*, som betyder ”gemt”. Gerhard henter bl.a. anvendelsen fra Augustin, som forklarer, at det skyldes at ”deres hemmelige oprindelse (*occulta origo*) ikke er gjort klar (*claruit*)”. Umiddelbart efter tilslutter han sig Hieronymus, der konkluderer om de apokryfe skrifter, at ”de ikke læses offentlig i menighederne for at stadfæste (*comprobandam*) kirkernes dogmers autoritet, men kun til opbyggelsen af moralen (*morum ... aedificationem*).”²⁴⁶

Det er for ham at se en skelnen, ”som ikke bare er gavnlig (*utilis*) men højest nødvendig (*maxime necessaria*).”²⁴⁷ Denne nødvendighed følger af tre grunde: For det første, så må Skriften holdes ”ren og uskadt” (*purum et inviolatum*). For det andet for at holde det ”guddommelige fra det menneskelige” (*divina ab humanis*). Sidst men ikke mindst for at undgå, at ”de apokryfe regnes for lige i autoritet (*in parem auctoritatis*) sammenlignet med de kanoniske”, for så vil ”de kanoniske bøgers autoritet og sandhed (*auctoritas ac veritas*) vakle (*labefactetur*).”²⁴⁸

Men hvilke skrifter hører så til de to kategorier? Gerhard gennemgår skrifterne fra GT’s tid: De 39 skrifter, som sædvanligvis udgør GT, oplister han som kanoniske, mens han forkaster de resterende, dvs. de deuterokanoniske, som apokryfe.

²⁴³ Ibid., 1:34.

²⁴⁴ Ibid., 1:11.

²⁴⁵ Preus, *The inspiration of Scripture*, 103.

²⁴⁶ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:64.

²⁴⁷ Ibid., 1:63.

²⁴⁸ Ibid.



Kanoniske skrifter af første og anden orden

Derefter behandler han skrifterne i NT. Idet han gør det, laver han en ny skelnen: Kanoniske ”bøger af første og anden orden” (*libros primi et secundi ordinis*).²⁴⁹ Denne skelnen bliver nødvendig for Gerhard, da han regner samtlige 27 skrifter for kanoniske.²⁵⁰ Derfor må der en ny skelnen til, for at den kan rumme oldkirkens uenighed vedrørende nogle af disse skrifter. ”Kanoniske bøger af anden orden er dem, om hvis forfatterskab der blandt nogle var nogen tvivl i kirken.”²⁵¹ Det er de skrifter, Chemnitz kaldte apokryfe. De resterende hører under kanoniske skrifter af første orden, altså dem om hvilke ”hverken deres forfatterskab eller autoritet aldrig (*nunquam*) har været betvivlet i kirken”.²⁵² Hvorfor duer skelnen mellem kanonisk og apokryfe ikke for Gerhard i denne henseende? Fordi skrifterne af anden orden kun blev betvivlet af nogle kirker og teologer, ikke af alle (*non ab omnibus ecclesiis vel doctoribus... dubitatum*).²⁵³

Kanon afgrænsning: Et selvindlysende troværdigt og selvstændigt ord

Gerhards tidligere beskrevne trebenede forståelse af hvordan kirken og de troende identificerer og fatter tillid til Guds ord i Skriften, ligger til grund for, at Gerhard omfavner alle 27 skrifter i NT.²⁵⁴ For kirkens historiske vidnesbyrd kan ikke undergrave de to andre. I stedet opvejes denne tvivl af Åndens indre vidnesbyrd i mødet med de andre skrifter, samt vurderingen af de iboende objektive kriterier for alle 27 tekster.

Skriften skal nemlig afgrænses og genkendes ved Åndens selvvidnesbyrd, når de kristne læser Skriften, hvori Ånden selv har indlagt et vidnesbyrd om skrifternes autoritet og oprindelse. Var det alene et historisk spørgsmål, ville den tidligere skelnen mellem kanonisk og apokryf kunne gøre sig gældende. Men fordi Skriftens selvindlysende troværdighed bygger på tre ben: Skriftens kriterier, Åndens virke i vores indre gennem Skriften samt kirkens vidnesbyrd om Skriften, så er det primært et dogmatisk spørgsmål.

Derfor beskriver Gerhard også, at vi for det første må ”holde Skriftens indre kriterier samlet (*simul conjungenda*)”. Gør vi ikke det, bliver vores vurdering af skrifterne tilfældig. For det andet, må vi sammenholde alle tre argumenter, dvs. Skriftens indre kriterier, Åndens indre vidnesbyrd samt kirkens bevidnelse. For ”den, som antager disse tre argumenter samlet, kan

²⁴⁹ Ibid., 1:242.

²⁵⁰ Preus, ”The New Testament Canon”, 21.

²⁵¹ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:242.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Hägglund, *Die Heilige Schrift*, 97–98.



aldrig fejle (*errare minime poterit*) om de kanoniske Skrifter.”²⁵⁵ Men fordi det ultimativt er et dogmatisk og åndeligt spørgsmål, og ikke kun et historisk faktum, så vil alle ikke nå til samme konklusion, for ikke alle følger Åndens ledelse.²⁵⁶

Et lidt pudsigt element ved Gerhards gennemgang af NT's tekster er, at han opridser en lang række historiske personers holdninger til spørgsmålet. Fx citerer han Eusebius og Chemnitz, der meget tydeligt skelner mellem kanoniske og apokryfe skrifter internt i NT. Men han betragter sig ikke i konflikt med disse. I stedet fremholder han en enstemmighed, der virker hul. Det er som om, han enten er uvidende om dette forhold, hvilket er utroligt usandsynligt, eller at han forsøger at genskrive en mere uniform historisk position på dette felt, sådan som J.A.O. Preuss også antyder.²⁵⁷

Konklusion: Et selvindlysende troværdigt og selvstændigt ord

På baggrund af ovenstående gives Gerhards svar på, hvorvidt Skriften har de nødvendige kendetegn og egenskaber til at stå selv. Fordi Skriften er et første princip, som er selvindlysende troværdigt, hvilket vi kan erfare gennem Åndens indre vidnesbyrd gennem Åndens mærker på Skriften, så kan vi i Skriften genkende Guds autoritative tale. En tale, der er harmonisk gennem hele dens budskab, klart, tilstrækkeligt, virkekraftigt, fuldkomment og nødvendigt. Dermed har troen og kirkens dens fundament i det Guds ord, der kan stå selv.

²⁵⁵ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:50.

²⁵⁶ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:50.

²⁵⁷ Preus, “The New Testament Canon”, 18.



Francis Turretin (1623-1687)

Francis Turretin (François Turretini) blev i 1623 født i Geneve ind i Turretini-familien, en betydningsfuld og gammel slægt fra Lucca, Italien. Hans far, Bénédict (1588-1631), virkede som præst og professor i Geneve, hvilket senere satte kursen for Francis eget virke.²⁵⁸ Dog døde Bénédict allerede, da Francis var 8 år gammel.

Turretin selv tog med al sandsynlighed sin skolegang i Geneve, og senere blev han indskrevet på Calvins akademi.²⁵⁹ Her studerede han filosofi og teologi. Bl.a. studerede han under professorerne Jean Diodati (1576-1649) og Theodore Tronchin (1582-1657), som havde medvirket under synoden i Dordrecht (1618-19).²⁶⁰ I 1644, da Turretin var i starten af tyvene, færdiggjorde han sine studier på akademiet, hvorefter han tog på en multinational studierejse, som varede 3-4 år, hvor han besøgte en række protestantiske akademier i Europa.²⁶¹

Ved sin hjemkomst til Geneve i 1647 blev han udset som præst for den italienske del kirken, hvilket han i 1649 blev ordineret til.²⁶² Turretin blev hurtigt en værdsat ressource i kirken og byen, og både akademiet og kirken i Lyon rettede henvendelse for vinde Turretin til deres arbejde.²⁶³ Ift. akademiet havde Turretin det pastorale arbejde for øje fremfor det akademiske, men i 1652 blev han indsat som professor på akademiet sideløbende med hans pastorale gerning. Allerede få år senere blev han første gang valgt som rektor for akademiet.²⁶⁴

Undervejs i sit virke på akademiet blev Turretin indblandet i den reformerte diskussion om forsoningens rækkevidde, hvor amyraldismen (også kendt som hypotetisk universalisme) argumenterede imod en klassisk calvinsk forståelse. De påstod, at Kristus døde for alle mennesker, men at kun de udvalgte fik gavn af Kristi død. Imod denne idé argumenterede Turretin med de klassiske calvinister, der hårdnakket fastholdt, at Kristus kun døde for de udvalgte, da hans død ikke blot muliggjorde, men den effektuerede, de udvalgtes frelse.²⁶⁵ Først ganske sent i sit liv, i 1669, giftede Turretin sig. Ægteskabet resulterede i fire børn, hvor kun den ene overlevede.²⁶⁶

²⁵⁸ Campi, "Turretini Family".

²⁵⁹ Cumming, *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed tradition*, 27.

²⁶⁰ Ibid., 28.

²⁶¹ Ibid., 30-46; Beach, "Francis Turretin's Institutes of Elenctic Theology", 280; Gwon, *Christ and the old covenant*, 25-26.

²⁶² Cumming, *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed tradition*, 47-48; Gwon, *Christ and the old covenant*, 26.

²⁶³ Cumming, *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed tradition*, 51-52.

²⁶⁴ Ibid., 55-57.

²⁶⁵ Ibid., 12-18; 109-10; Klauber, "Francis Turretin on Biblical accommodation", 73-74.

²⁶⁶ Cumming, *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed tradition*, 68.



Efter et virke som præst og professor i næsten fyrre år døde Turretin af en pludselig sygdom i 1687. Og med sig i graven tog han den reformerte traditions ortodoksi, som stille og roligt blev afløst af oplysningsteologien.²⁶⁷

Institutio Theologiae Elencticae

I sin tid som præst og professor kastede Turretin sig over sit mest ambitiøse skriftlige projekt, hans *Institutio Theologiae Elencticae*, som udkom i tre bind i perioden 1679-1685.²⁶⁸ Cumming nævner, at Turretins virke havde været omgærdet af ”teologisk og kirkelig turbulens”, hvilket gav Turretin ønsket om at bidrage med et positivt teologisk værk, der ikke var foranlediget af særlige omstændigheder.²⁶⁹ J. Mark Beach (nulevende) beretter, at udgivelsen dog også var foranlediget af et rygte om, at andre agtede at publicere hans forelæsninger uden hans indblanding. Ved selv at udgive det, kom han dem i forkøbet.²⁷⁰ Værket er et udtryk for reformert ortodoksi udtrykt gennem den skolastiske metode, hvilket kommer tydeligt til udtryk i Turretins anvendelse af skolastiske begreber og værktøjer.²⁷¹ Beach nævner, at det regnes blandt et af de mest prominente værker inden for historisk reformert teologi.²⁷² Som titlen *Elencticae*²⁷³ angiver, så ønskede Turretin at fremstille sin teologi i kontrast til sine teologiske modstandere, samt at gendrive deres argumenter og konklusioner.²⁷⁴ Strukturen er opbygget ved spørgsmål, som besvares ved skrifthenvisninger, definitioner, logiske argumenter, gendrivelsers af indsigelser osv.²⁷⁵

Jeg citerer Turretins *Institutio* ved at følge skriftets opbygning: Bind:Emne:Spørgsmål:Paragraf. Fx vil det sige 1:2:5:1.

²⁶⁷ Ibid., 1–2; 68.

²⁶⁸ Ibid., 70.

²⁶⁹ Ibid., 67.

²⁷⁰ Beach, “Francis Turretin’s Institutes of Elenctic Theology”, 283.

²⁷¹ Muller, “Scholasticism Protestant and Catholic”, 196.

²⁷² Beach, “Francis Turretin’s Institutes of Elenctic Theology”, 281.

²⁷³ Afledt af det græske ἐλεγχος, som betyder ”gendrivelse”

²⁷⁴ Cumming, *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed tradition*, 67; Beach, “Francis Turretin’s Institutes of Elenctic Theology”, 282–84; Gwon, *Christ and the old covenant*, 32–33.

²⁷⁵ Beach, “Francis Turretin’s Institutes of Elenctic Theology”, 285.



Turretins syn på Skriften

Da Turretins tilgang langt på vej ligner Gerhards, så giver det ligeledes mening at starte med hans forståelse af Skriften, før hans kanonforståelse og -afgrænsning senere vil blive udfoldet baseret i hans forståelse af Åndens indre vidnesbyrd og Skriftens mærker.

Åbenbaringens absolutte nødvendighed

I sin *Institutio* bearbejder Turretin nogle spørgsmål relateret til åbenbaringens og Skriftens nødvendighed. For det første spørger han til nødvendigheden af ”verbal åbenbaring” (*Revelatio per Verbum*). Her svarer han, at den rettroende kirke altid har fastholdt, at ”åbenbaringen af Guds ord til mennesket er absolut og simpelt nødvendigt (*absolute et simpliciter necessarium*) til frelse”.²⁷⁶ Med ”absolut og simpelt” stadfæster han, at nødvendigheden ikke er baseret på en foranderlig kontekst.

Han medgiver, at mennesket i den naturlige åbenbaring har en vis adgang til Gud, men i skaberværket åbenbarer Gud sig kun til ”viden om Gud” (*τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ*) og ikke til ”tro” (*τὸ πιστὸν*) på Gud.²⁷⁷ Nødvendigheden følger for Turretin derfor af (1) Guds godhed, (2) ”menneskets ekstreme blindhed og fordærvelse” (*Extrema hominis cæcitas et corruptio*), (3) den åbenlyse tanke, at Gud selv må anvise os vejen til at kende ham og blive frelst, (4) samt ”Guds ære” (*Dei gloria*).²⁷⁸

Der kan for Turretin derfor ikke være nogen tvivl om åbenbaringens absolutte nødvendighed, for syndefaldets konsekvenser betyder med logisk nødvendighed, at mennesker i de åndelige spørgsmål er helt afhængige af Gud. Muller opsummerer på samme måde Turretins tanker i en lidt forsimplet udgave: Åbenbaringens nødvendighed skyldtes syndens virkelighed og frelsens nødvendighed.²⁷⁹

Turretin udfolder videre, hvordan Skriften ikke primært rummer matematisk eller moralsk vished, for begge dele er tilgængelige for mennesker gennem fornuften og erfaringen. I stedet rummer åbenbaringen primært teologisk vished, ”som ikke kan demonstreres eller kendes, hverken i sig selv eller ved naturen”. I stedet hviler den teologiske vished på ”Teologiske og guddommelige grunde, dvs. på guddommelige åbenbaring”.²⁸⁰ Muller viser, hvordan Skriften for Turretin er Guds selvåbenbaring, der både er en tale fra Gud til os, og en tale til os om

²⁷⁶ Turretin, *Institutio*, 1:2:1:2.

²⁷⁷ Ibid., 1:2:1:5.

²⁷⁸ Ibid., 1:2:1:3-4.

²⁷⁹ Muller, ”Scholasticism Protestant and Catholic”, 201; Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 174-76.

²⁸⁰ Turretin, *Institutio*, 1:2:4:22.



Gud.²⁸¹ Det er en åbenbaring, som står over fornuften, og som ikke kan funderes på den. Det betyder dog ikke, som Nigel Voak (nulevende) viser, at fornuften ingen rolle har i teologien for Turretin. Selvom fornuften ikke kan være teologiens fundament, kan den være et redskab til at gennemskue og udfolde dens konsekvenser.²⁸²

Skriftens afledte nødvendighed

Men hvilket format må denne åbenbaring så antage? Er det nødvendigt, at den er skriftlig? Her går Turretin i dialog med romerkirken, som han påstår anfægter Skriftens nødvendighed med det formål at styrke traditionens nødvendighed og autoritet. Turretin indfører derfor en skelnen: Skriften ”materialt” (*materialiter*) betragtet er ”nødvendig simpelt og absolut”. Derimod er Skriften ”formalt” (*formilater*) betragtet ikke absolut nødvendig i forhold til Gud (*respectu Dei*). Dog ”i det Gud anså det for vægtigt af forskellige årsager at nedfælde sit Ord på skrift”, så er ”Gud ikke forpligtet (*alligatus*) på Skriften, men han har forpligtet (*alligavit*) os på Skriften.”²⁸³

Turretin sammenligner Guds skift imellem brugen af orale og skriftlige åbenbaringer med forældres varierende tilgang til opdragelse ift. børnenes alder. Skriftens nødvendighed hænger ikke ”på Guds kraft og frihed (*Dei potentiam et libertatem*), men på hans visdom og økonomi (*sapientiam et æconomiam*)” overfor mennesker.²⁸⁴ Guds åbenbaring var ifølge Turretin absolut nødvendig, men Guds bestemmelse af, at hans åbenbaring skulle nedfældes på skrift i Skriften følger altså af, at det var optimalt. Det var ikke absolut men praktisk nødvendigt.

Derefter går Turretin ind i spørgsmålet om, hvorvidt denne nedskrivning af Guds åbenbaring fandt sted på Guds befaling. Igen sker det i dialog med romerkirken, hvor flere teologer har ønsket at vise, at apostlene handlede på eget initiativ i den proces. Hvis de kunne lykkedes med det argument, var pladsen til den orale tradition skabt. Dermed forsøger de at undergrave Skriften som Guds eneste åbenbaringskilde. Her afviser Turretin, at der er en konflikt imellem at skrive foranlediget af en temporal anledning eller at skrive på Guds fordring. For ”den umiddelbare inspiration (*inspiratio immediata*), og den indre impuls (*impulsus internus*), ved hvilken de blev drevet (*acti fuerunt*) af Helligånden, var i stedet et mandat (*loco mandati*) for forfatterne.”²⁸⁵

²⁸¹ Muller, “Scholasticism Protestant and Catholic”, 204.

²⁸² Voak, “Richard Hooker and Sola Scriptura”, 101–2, 105–6.

²⁸³ Turretin, *Institutio*, 1:2:2:2.

²⁸⁴ Ibid., 1:2:2:3.

²⁸⁵ Ibid., 1:2:3:3.



Turretin ser altså ikke en konflikt imellem, at apostlene selv vurderede det gavnligt at bringe et skriftligt budskab i en given situation, og at Gud samtid foranledigede denne tanke og denne mulighed. ”Kristi mandat (*Christi mandatum*) var den principielle impulsive årsag (*causa impulsiva principalis*), og den givne anledning var den sekundære og mindre principelle årsag”.²⁸⁶ Apostlenes generelle inspiration og Guds forordning af konkrete anledninger udgør derfor for Turretin den befaling og det mandat, der var nødvendigt.

Derfor tilslutter Turretin sig også Gregor den Store (540-604), der konkluderer, at Gud både er forfatter og inspirator til Skriften.²⁸⁷ Netop det skriftlige format foranlediget af bestemte situationer var afgørende for, at apostlene kunne udføre deres egentlige opgaver: (1) At ”sprede evangeliet med hast” (*ad disseminandum propere Evangelium*), hvilket var ”Apostlenes særegne mål (*præcipuus... scopus*)” og (2) at ”overlevere en teologi, som ikke var ideel eller rent teoretisk, men praktisk og hypotetisk.”²⁸⁸ Når Turretin her taler om ideel og teoretisk overfor praktisk og hypotetisk, så må vi forstå det sådan, at de stringent dogmatiske formuleringer af budskabet ville have været sværere at anvende for kirken, end hvis teologien blev omsat og formuleret i en konkret kontekst med konkrete anledninger, sådan som det sker i fx Paulus breve. Apostlenes todelte opgave besad de på en unik måde, da de var ”forpligtede på at lære alle folk som Økumeniske Lærere (*Doctores Æcumenici*)”.²⁸⁹

Skriftens autoritet, inspiration og ufejlbarlighed

Fordi Skriften har Gud som sin primære forfatter, så følger autoriteten for Turretin også deraf, for Skriftens autoritet ”afhænger (*pendet*) af dens Forfatter”.²⁹⁰ Tanken om Skriftens autoritet udfolder Turretin som værende ”de hellige bøgers ret og værdighed (*jus et dignitas*), på hvilken grund de fremsætter at blive troet, fordi de er troværdige, og i hvilket de foreskriver lydighed til at gøre så vel som ikke at gøre.”²⁹¹ Autoriteten består i Guds ”højeste ret (*jus summum*) til at binde mennesker til tro og lydighed (*ad fidem et obsequium*)”.²⁹² Da Gud i sagens natur har en aboslut autoritet over sin skabning, så følger da også Skriftens autoritet, da Gud netop er Skriftens forfatter.

²⁸⁶ Ibid., 1:2:3:10.

²⁸⁷ Ibid., 1:2:3:3.

²⁸⁸ Ibid., 1:2:3:8; Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 178–80.

²⁸⁹ Turretin, *Institutio*, 1:2:3:11.

²⁹⁰ Ibid., 1:2:4:1.

²⁹¹ Ibid., 1:2:4:3.

²⁹² Ibid.



For bekendende kristne er sagen derfor simpel ifølge Turretin, for blandt dem er der ingen tvivl om, at Skriften er ”inspireret af Gud” (*Θεοπνευστον*).²⁹³ Skriftens inspiration forstås sådan, at Gud virkede sådan på Skriftens menneskelige forfattere ”ved Helligånden, at både når det kommer til sagen, og når det kommer til ordene, at de var immune mod enhver fejl (*ab omni errore immunes fuerint*)”.²⁹⁴ Dette er væsentligt med tanke på problemstillingens anden del: Skriften kan stå alene, da den er ufejlbarlig.

Med ønsket om at underbygge Skriftens autoritet, udfolder Turretin et langt argument for, at apostlene og profeterne hverken var blevet bedraget, og at de ej heller forsøgte at bedrage andre. Et gennemgående tema i argumentationen er for Turretin, at Skriftens forfattere gennemgående skrev om noget, der ikke var historisk fjernt for dem.²⁹⁵ Ligesådan fremhæver Turretin evangeliets sejrsgang i verden som et bevis på dens sandhed og guddommelighed. Det er for ham et ”meget klart bevis” (*clarissimum... argumentum*), for det er foregået ”alene ved overtalelse, uden nogen hjælp fra autoriteter og... uden hjælp fra våben, gennem tusinde døde og diskrimination”.²⁹⁶

Skriftens klarhed og tilstrækkelighed

Turretin bekender sig også til ordets tilstrækkelighed og klarhed. Når han udfolder tanken om Skriftens klarhed, så gør han det i kontrast til romerkirken, der ifølge ham forsøger at indføre en idé om ordets generelle dunkelhed (*occultus*), så de kan skabe plads til og behov for romerkirkens rolle som autoritativ skriftudlægger.²⁹⁷

Han medgiver dog gerne, at Skriftens klarhed ikke er en simpel sag. Fx er evangeliets budskab skjult for dem, der ikke er født på ny. Ligesom han medgiver, at der i Skriften er mysterier, som i dette liv vil forblive skjulte eller dunkle også for de kristne. Eller at Skriften ikke er klar for den kristne i alle dens passager.²⁹⁸ Talen om at Skriften er klar, må nuanceres.

Men i sin kerne handler Skriftens klarhed for Turretin om, at Skriften rummer passager, der åbenbarer det, der er nødvendigt at tro til frelse på en ligefrem og klar måde. Sådan at de af Ånden genfødte gennem meditation kan få tilstrækkelig indsigt og forståelse.²⁹⁹ Han præciserer selv, at de til frelse nødvendige dogmer fremtræder klart ”i det mindste nogle steder, så de

²⁹³ Ibid., 1:2:4:2.

²⁹⁴ Ibid., 1:2:4:5.

²⁹⁵ Ibid., 1:2:4:14.

²⁹⁶ Ibid., 1:2:4:21.

²⁹⁷ Ibid., 1:2:17:0-1; Klauber, “Francis Turretin on Biblical accommodation”, 80; Kramer, “Chemnitz on the Authority of the Sacred Scripture”, 173–75.

²⁹⁸ Turretin, *Institutio*, 1:2:17:1-6.

²⁹⁹ Ward, “Word and Supplement”, 39.



troende gennem ihærdig meditation kan opfatte deres sandhed.”³⁰⁰ For Skriftens klarhed betyder ikke, at der ikke skal arbejdes grundigt og fromt med ordet, før dets betydning åbnes for læseren. Dog ved den ”ihærdige meditation” kan ordets skatte udgrundes.

Han giver et eksempel: ”Treenighedens mysterium er klart overleveret (*perspicue traditur*) ift. treenighedens at, som er nødvendig (*quod necessarium est*) [til frelse], men ikke ift. treenighedens derfor, som ikke er os indrømmet, ej heller er det krævet til frelse (*nosse nobis non conceditur, nec ad salute requiritur*).”³⁰¹ Når Turretin skelner mellem et dogmes ”at” og ”derfor” fremholder det endnu en nuance ved Skriftens klarhed. Den åbenbarer det tilstrækkelige, men ikke det hele. Ifølge Turretin betyder det altså, at vi har fået tilstrækkeligt og klart åbenbaret det, der er nødvendigt til frelse.³⁰² Samtidig er der forsat er store dybder og mysterier, som vi ikke har fået at udgrunde. Og som meget vel ikke ville være mulige at udgrunde. Dette skal holde os interesserede og ydmyge.

Turretin mener, at Skriftens klarhed er omtalt i og givet af Skriften selv, men derudover følger tanken af (1) Skriftens ”effektive årsag”, dvs. Gud. Altså fordi Gud evner at åbenbare, og ønsker at gøre det, så må hans åbenbaring også være klar. Den følger også af (2) Skriftens ”mål (*finis*), som er at være kanon og regel...” Hvis ikke den er klar, kan Skriften ikke fungere som kanon. Det følger også af (3) dens Materiale årsag (*Materia*), dvs. dens indhold i lov og evangelium. Ikke mindst følger det af (4) dens formale årsag (*Forma*), nemlig at den er et ”testamente” (*Testamenti*), hvilket i sagens natur for Turretin må være ”klart” (*perspicua*) og ”ikke dunkelt” (*non obscura*), hvilket ville gøre den ubrugelig.³⁰³

Hermed har vi fået et essentielt indblik i Turretins forståelse af endnu en af de egenskaber ved Skriften, der i hans tankeunivers gør, at Skriften kan stå alene. Skriftens klarhed er afgørende for, at den ikke behøver en ekstern autoritativ fortolker.

Skriftens mærker

Skriftens autorit kan ifølge Turretin også vises overfor dem, der ikke tror:

Men ved at ræsonnere med et kunstfærdigt argument (*argumento artificiali*), ud fra de mærker (*ex Notis*), som Gud har indpræget (*impressit*) på Skriften, som ubetvivleligt

³⁰⁰ Turretin, *Institutio*, 1:2:17:5.

“*Sed an alicubi saltem, ut fidelis sedula adhibita meditatione earum veitatem percipere queat*”

³⁰¹ Ibid., 1:2:17:4.

³⁰² Klauber, “Francis Turretin on Biblical accommodation”, 80.

³⁰³ Turretin, *Institutio*, 1:2:17:11.



(*indubitata*) på grund af sig selv bærer guddommelige beviser (*Divinitatis argumenta*).³⁰⁴

Skriften er altså ved sit guddommelige ophav blevet præget med nogle mærker, et slags guddommeligt fingeraftryk. Turretin sammenligner det med solen, der viser sig ved sine stråler, ligesådan viser Gud sig gennem ”forskellige guddommelige stråler” i Skriften, som ”er Faderens afløb (*ἀποπνοή*)”.³⁰⁵ Det stråler ud af Skriften, at det er Guds tale.

Disse mærker eller guddommelige stråler kan enten være ”ydre eller indre” (*extrinsecæ vel intrinsecæ*), forklarer Turretin. Dermed opdeler han dem i to kategorier. Det er i de indre, at argumentets ”primære styrke” (*præcipuum robur*) består, mens de ydre ”ikke er tilstrækkelige til at fremvise sagen til fulde”, men dog er de gavnlige til at ”overbevise dem, der taler imod” på et rent overfladisk niveau.³⁰⁶ Hvad tæller så som Skriftens indre og ydre guddommelige mærker?

De ydre mærker opridser Turretin som følge: (1) Skriftens alder og oprindelse, (2) dens holdbarhed udtrykt ved skrifternes bevarelse ved Guds forsyns omsorg, (3) de menneskelige forfatteres redelighed fx om egne fejl, (4) de mange martyrs blod, (5) de attesterende guddommelige mirakler, der har fulgt Skriften samt (6) diversiteten blandt alle dem, der tilbeder Gud.³⁰⁷ Fælles for de ydre mærker er altså, at de primært handler om form og ydre omstændigheder, hvorfor de egner sig til en overfladisk bevisførelse overfor dem, der ikke tror. De ydre mærker udmærker sig ved, at troen ikke er forudsat, før de kan identificeres. De kan derfor heller ikke virke troen, men kun på overfladisk vis bevise guddommelig oprindelse.

Overfor de ydre nævner Turretin Skriftens indre mærker: (1) Skriftens ophøjede indhold, som er over fornuftens rækkevidde. Fx treenighedslæren, inkarnationen osv. (2) Dens majestætiske stil, som kommer til udtryk i simplicitet, tyngde og befalende tilgang. (3) Dens form, hvor den på tværs af testamenter og bøger på trods af et utal af forfattere, anledninger, tider og steder har et harmonisk budskab. (4) Dens formål, hvor Guds ære og menneskers hellighed og frelse er gennemgående. (5) Samt dens virkning, der afslører, skaber tro, opbygger og giver fasthed. De indre kriterier er kendetegnet ved, at de primært går på indholdet i åbenbaringen. Dermed er troen en forudsætning for at identificere og værdsætte disse.

³⁰⁴ Ibid., 1:2:4:6.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Ibid., 1:2:4:7.

³⁰⁷ Ibid., 1:2:4:8.



På baggrund af disse kriterier konkluderer Turretin: ”Disse kriterier er af sådan en art (*talia*), at de i intet menneskeligt skrift (*humanum scriptum*) kan indfindes (*cadere*), for disse bærer altid bevis på den menneskelige svaghed (*humanæ fragilitatis*) i sig, men Skriften bevises (*arguunt*) som sandt guddommelig”.³⁰⁸ Skriftens egenart er dermed dens vægtigste argument for dens guddommelige oprindelse og autoritet, for ved dem vidner Ånden om Skriftens inspiration.³⁰⁹

Disse kriterier må dog tages samlet, og deres styrke kan variere fra skrift til skrift, for fx stråler Paulus’ breve ”langt mere” (*longe magis*), end fx Ruths bog.³¹⁰ Ej heller må argumentet forstås sådan, at hvert et vers eller kapitel bærer alle mærker, men at skrifterne i deres helhed og samling gør.³¹¹

Skriftens ufejlbarlighed

En naturlig følge af Skriftens autoritet og guddommelige oprindelse er for Turretin, at den er ufejlbarlig.³¹² Apostlene var ”ufejlbarlige (*infallibiles*) i troen, ikke i livsførelse”. Han udfolder det videre: ”Helligånden ledte dem i al sandhed, så de aldrig fejlede (*ne unquam errarent*), men ikke i al fromhed, så de ikke syndede”.³¹³ Med andre ord var apostlene ikke syndfrie, hvilket de også tydeligt beskriver om sig selv i Skriften, men i formidlingen af troen i tale og skrift var de ufejlbarlige.

Derfor afviser Turretin også entydigt enhver form for fejl og selvmodsigelse i Skriften. Selv hvis der er tale om små fejl i historiske fakta eller lign., som grundlæggende er ligegyldige ift. Skriftens egentlige budskab, så anser Turretin det for et problem. Så meget som én fejl undergraver helhedens autoritet. ”For medmindre Skriftens uformindskede integritet (*integritas illibata*) er givet, kan den ikke betragtes som troens og livets enestående rettesnor (*unica fidei morumque regula*).”³¹⁴

Det hænger åbenlyst sammen med Turretins syn på Skriftens selvindlysende autoritet, hvor nogle iboende karaktertræk eller mærker ved Skriften tydeliggør denne autoritet. Her vil fejl og selvmodsigelser undergrave grundlaget for vores erkendelse af Skriftens guddommelige ophav, for ”troen kan ikke underkastes det falske”.³¹⁵ Derfor indfører han også en skelnen mellem

³⁰⁸ Ibid., 1:2:4:9.

³⁰⁹ Ibid., 1:2:6:15.

³¹⁰ Ibid., 1:2:4:10.

³¹¹ Ibid., 1:2:4:11.

³¹² Ibid., 1:2:5:1.

³¹³ Ibid., 1:2:4:24.

³¹⁴ Ibid., 1:2:5:7.

³¹⁵ Ibid.



tilsyneladende (*apparentes*) og sande og virkelige (*veras et reales*) selvmodsigelser (*contradictiones*).³¹⁶

Han medgiver gerne, at man i mødet med Skriften kan opleve, at der er selvmodsigelser eller fejl, men disse må mødes med en grundlæggende tillid til Skriftens fuldkommenhed og ufejlbarlighed, og de vil ved nærmere undersøgelse have en forklaring. For det vil ”være mere passende at anerkende vores egen uvidenhed (*ignorantiam*) end at antage (*admittere*) en selvmodsigelse.”³¹⁷ Den tanke underbygger Turretin ved i et langt afsnit at gennemgå en række potentielle fejl og selvmodsigelser i Skriften, hvori han bestræber sig på at vise, at de kun er overfladiske og tilsyneladende.

Turretin begrunder sin fastholdelse af Skriftens ufejlbarlighed med fire argumenter: (1) Guds forsyn, (2) Jødernes vagtsomme bevarelse af Skrifter, (3) Masoreternes beskyttelse af teksten samt (4) kopiernes mangfoldighed.³¹⁸ For ganske vidst var alle afskriverne op igennem tiden ikke inspirerede som Guds talerør. Det var kun de oprindelige forfattere og de oprindelige manuskripter, der nød den status i absolut forstand, men Guds forsyn har bevaret teksterne i tilstrækkeligt antal og præcision til, at kirken til hver en tid har adgang til Guds uforfalskede ord. Van den Belt klargør, hvordan det i Turretins tankegang kun er de oprindelige manuskripter, der har den ”selvindlysende troværdighed” (*autopistia*), mens afskrifterne kun har den i afledt forstand.³¹⁹ Og selv der, hvor afskriverne har tilladt fejl at snige sig ind i teksten, kan mangfoldigheden af kopier hjælpe til afklare teksttraditioner m.m. Gennemgående er det primære argument altså Guds forsyn, der har ledt processen med tanke på, at Guds folk skulle have Guds uforfalskede ord.³²⁰

Martin I. Klauber forklarer, hvordan Turretins åbenhed over for, at nogle dele af Skriften havde en ulige fordeling af de guddommelige mærker, tilsyneladende kunne åbne døren for, at dele af Skriften kunne rumme fejl. Turretin gik aldrig selv ned ad den vej. I denne gennemgang tydeliggøres Turretins tilslutning til Skriftens ufejlbarlighed begrundet i dens inspiration. Dog fulgte hans søn, Jean-Alphonse Turretin (1671-1737), ikke samme spor, da han i dialog med samtidens oplysningstendenser åbnede op for fejl i Skriften.³²¹

³¹⁶ Ibid., 1:2:5:4.

³¹⁷ Ibid., 1:2:5:11.

³¹⁸ Ibid., 1:2:5:8.

³¹⁹ Klauber, “Francis Turretin on Biblical accommodation”, 84; Belt, “Scripture as the Voice of God”, 436 (Se note 7).

³²⁰ Turretin, *Institutio*, 1:2:5:10.

³²¹ Klauber, “Francis Turretin on Biblical accommodation”, 83; Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 140–41.



Skriften og kirken

Turretin forholder sig også til romerkirkens teologer i spørgsmålet om forholdet mellem kirken og Skriften. Turretin gengiver to strømninger i romerkirken, hvor den ene blot betragter kirken som det vidnesbyrd, der åbenbarer Skriftens iboende autoritet for os, mens den anden fløj går så langt som at mene, at det er kirken, der giver Skriften dens autoritet. I den første gruppe nævner Turretin Bellarmin, mens han i den anden gruppe nævner teologer som Hosius (1504-79), Eck og Andrade.³²²

Turretin har åbenlyst mest sympati for den første fløj, men selv der mener han, at vi møder et uholdbart standpunkt. For Skriften ”kan ikke være autentisk i sig selv, hvis den ikke også er det overfor os”.³²³ Dermed viser Turretin, at det væsentligt for ham, at Skriften kan fremstå autentisk og med autoritet direkte overfor de troende. For hvis Skriften ikke kan det, så er det ikke en iboende autoritet, men i stedet en autoritet bibragt af kirken. Derfor udfolder han: I stedet ”fastholder vi, at Skriften primært og principielt (*primario et præcipue*) er guddommelig på grund af den selv (*seipsam seu*), gennem de mærker, der er indprentet på den... (*notas ipsi insitas*)”.³²⁴

Dermed har Turretin slået et væsentligt tema an: Skriften skal, som det er tydeliggjort ovenfor, i hans tankegang være selvindlysende autentisk. Så hvordan bliver den det? Åndens primære redskab til at overbevise os om Skriftens guddommelighed er for Turretin Skriftens mærker og ikke kirken. Han udfolder det med en årsagsforklaring for, hvorfor vi tror på Skriften som Guds ord: (1) Den objektive årsag er Skriften med dens mærker. Det er grundlaget for troen, det indhold, som troen knytter sig til. (2) Den effektive årsag er Helligånden, der leder til at se og forstå Skriftens mærker. Det er svaret på hvorfra, troen kommer. (3) Den instrumentale årsag er kirken. Den er svaret på hvordan Gud bevarer Skriften og leder til den.³²⁵ Turretins skelner således mellem troens objektive indhold eller tilknytning, troens effektive årsag og Åndens instrumentale virkning ved kirken.

På denne baggrund tydeliggør Henk van den Belt, at Turretin skelner ret skarpt mellem Skriftens mærker og Åndens indre gerning.³²⁶ Den objektive årsag og den effektive årsag er adskilt. Det er en væsentlig pointe, der samles op senere.

³²² Turretin, *Institutio*, 1:2:6:2.

³²³ Ibid., 1:2:6:3.

³²⁴ Ibid., 1:2:6:4.

³²⁵ Ibid., 1:2:6:6; Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 300.

³²⁶ Belt, “Scripture as the Voice of God”, 442.



Det er også følgende tanker fra Turretin, der får Voak til at vise, hvordan kirken for Turretin forsat har en væsentlig instrumental rolle at spille, selvom den ikke bibringer Skriften dens autoritet.³²⁷ Ligesådan er det ved årsagsforklaringer som disse, at det kommer tydeligt til udtryk, at Turretin benytter den skolastiske metode flittigt.

Et andet sted beskriver han det temporale forhold mellem kirken og Skriften. Her medgiver han, at kirken ”formalt” betragtet er ældre end Skriften, mens han ”materielt” betragtet fastholder, at Skriften kommer forud for kirken. For ”Guds ord er ældre (*antiquius fuit*) end kirken selv, for den er dens fundament og sæd (*fundamentum et semen*)”.³²⁸

Som opsummering følger Turretin derfor op med fem punkter, som forklarer kirkens opgave overfor Skriften: 1) Den er bevarer af Guds ord. 2) Den er guiden, der leder hen til Guds ord. 3) Den er forsvareren, der beskytter de sande kanoniske skrifter imod de falske. 4) Den er herolden, der proklamerer ordet. 5) Og sidst men ikke mindst er den udlæggeren, der udfolder Skriftens sande betydning. På baggrund af de fem punkter laver Turretin en væsentlig skelnen: Kirken må derfor bære (*important*) Skriften som ”tjener” (*ministerium*), ikke som en ”leder/kommanderende” (*magisterium*).³²⁹ De to ord *ministerium* og *magisterium* viser et centralt forhold i Turretins forståelse af forholdet mellem kirke og Skrift.

Det får Ward til at konkludere, at Turretins syn på sagen handler om, at Skriften ikke leder til en anden ekstern kilde, men at den selv bringer det frem, der er i den selv, samt at den er sin egen dommer og udlægger.³³⁰

Åndens virkekraft

Når det kommer til den kristnes tro og forhold til Skriften, så omtaler Turretin både troen som det objektive (*objective*) indhold, der tros (*fidei*), og troen som den subjektive (*subjective*) tilslutning til indholdet i den kristne tro. Turretin forklarer, at begge dele er Helligåndens værk: Det ene er Helligåndens ydre vidnesbyrd (*Testimonium externum*), mens det andet er ”Helligåndens indre vidnesbyrd (*Testimonium... internum*), som er indprentet på samvittigheden, og som taler i hjertet (*impressum in conscientia, et loquens in corde*)”.³³¹ Begge dele er nødvendige til troens skabelse i menneskers hjerte. Her sporer vi noget helt centralt og i sammenligning med Chemnitz og Gerhard unikt for Turretin.

³²⁷ Voak, ”Richard Hooker and Sola Scriptura”, 102–4.

³²⁸ Turretin, *Institutio*, 1:2:6:16.

³²⁹ Ibid., 1:2:6:12.

³³⁰ Ward, ”Word and Supplement”, 33, 35.

³³¹ Turretin, *Institutio*, 1:2:6:13.



For i det eksterne vidnesbyrd taler Helligånden objektivt gennem argumenter, som er troens objekt. I det indre vidnesbyrd taler Helligånden effektivt som et ”første princip”, på basis af hvilket vi kan tro. Han konkluderer det sådan: ”Ånden i hjertet virker troen (*fideliū agens*), idet den vidner om evangeliets lære, som Ånden har overleveret som sandt og guddommeligt (*tradita est vera et divina*).”³³² Derfor konkluderer Voak også, at selvom Skriftens mærker for Turretin beviser dens guddommelige ophav, så er det ikke dem, der afføder den erkendelse i mennesket, for den erkendelse kommer på basis af Åndens indre vidnesbyrd.³³³ Muller beskriver Turretin og hans meningsfæller således:

They also, with others of their generation, continue to balance their language concerning the objective authority of Scripture with their doctrine of the internal testimony of the Spirit, with the result that the rather lengthy list of divine marks present in the text and the discussion of the divinity of Scripture are somewhat relativized. Like the Reformers, the orthodox continue to recognize that the objective evidences of the divinity and authority of the text will not be acknowledged by those who remain unmoved by the *testimonium internum Spiritus Sancti*. Indeed, Turretin would argue that “the work of the Holy Spirit in our hearts is absolutely necessary to the inward persuasion of the divinity of Scripture.”³³⁴

Mullers fokus på Åndens gerning i hjertet er en væsentlig observation. Under det 15. emne i Turretins værk, som har overskriften ”Om kaldet og troen” (*De Vocatione et Fide*), behandler Turretin spørgsmålet om kaldets effektivitet eller virkekraft. Her skriver Turretin op imod Belarmin og romerkirken, der ifølge Turretin argumenterer for, at mennesket er medvirkende i omvendelsen.³³⁵ Det er for Turretin en forkastelig tanke, for han ønsker at fastholde Guds ene-virke i frelsen gennem en ”almægtig og uimodståelig kraft” (*virtute omnipotenti et invicta*).³³⁶ Derfor taler han om den ”hjerterørende Ånd” (*flexanima Spiritus*), der virker ”i de udvalgte hjerter” (*in cordibus Electorum*).³³⁷ Hvordan sker denne hjerterørende virkning? ”Fordi viljen, der således umiddelbart bliver fornyet og handlet på (*renovata et acta statim agit*), vender sig

³³² Ibid.

³³³ Voak, “Richard Hooker and Sola Scriptura”, 106–7.

³³⁴ Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 125–26.

³³⁵ Turretin, *Institutio*, 2:15:4:2.

³³⁶ Ibid., 2:15:4:6.

³³⁷ Ibid., 2:15:4:11.



selv mod Gud og tror.”³³⁸ Nøgleordet her er ”umiddelbart” (*statim*). Det kunne også oversættes ”umedieret”, ”direkte” eller ”straks”. Når ordet læses i betydningen ”umiddelbart” eller ”umedieret” skyldtes det konteksten, der fastlåser det semantiske felt.

Turretin er opmærksom på, at han med disse formuleringer kan mistænkes for at gøre forbund med entusiasterne, der har adskilt Ånden og ordet, sådan at Åndens gerning og budskab adskiller sig fra ordets bogstav. Derfor fastslår han:

Selvom der sandeligt er to dele i denne omvendelse, både Ordet og Ånden, må ingen forstille for sig en entusiastisk genfødsel (*Enthusiasticam regenerationem*), for Ånden handler ikke uden Ordet i den almindelige og sædvanlige fremgangsmåde (*quia Spiritus non agit sine Verbo, in ordinaria saltem et communi agendi ratione*), som han anvender overfor voksne.³³⁹

Et andet sted skriver han: ”For den samme Ånd, som handler objektivt i Ordet, idet den fremsætter sandheden, virker effektivt i hjertet, ved ligesådan at indprente den sandhed på vores sind. Han er derfor anderledes end entusiasternes Ånd.”³⁴⁰ Forskellen består altså for Turretin i, at både den indre og ydre gerning er gjort af den samme Ånd, og at det er det samme budskab, som Ånden skrev i Skriften, som han nu skriver i hjertet.

Selvom Turretin tydeligt fastslår en samhørighed mellem ord og Ånd overfor entusiasterne, så kan adskillelsen dog tydeligt spores. Både fordi han adskiller de to, og fordi han omtaler deres samhørighed i det sædvanlige, hvorfor der implicit er en åbenhed for adskillelsen i det usædvanlige. Hos Turretin er denne åbenhed fx vendt imod Åndens virke i børn. Denne tanke er utænkelig for Gerhard, som senere vil blive tydeligt.

Derfor er han også opmærksom på en anden indvending: Er Ånden så ikke en subjektiv og arbitrær størrelse? Som modargument indvender han, at Ånden ikke er særegen for den enkelte, men pointen er derimod, at han gives individuelt til den enkelte. Det subjektive består derfor ikke i en forskellighed i budskab, men at han formidler det samme effektivt til den enkelte.³⁴¹

³³⁸ Ibid., 2:15:4:16.

³³⁹ Ibid., 2:15:4:17.

”Licet vero suæ sint partes in duplici ista conversione, tam Verbo quam Spiritui, ne quis Enthusiasticam regenerationem sibi fingat, quia Spiritus non agit sine Verbo, in ordinaria saltem et communi agendi ratione, quam adhibet erga adultos.”

³⁴⁰ Ibid., 1:2:6:14.

”Idem enim Spiritus qui agit objective in Cerbo veritatem proponendo, operator etiam efficienter in corde veritatem istam mentibus nostris imprimendo; et sic alienissimus est a *Spiritus Enthusiastico*.”

³⁴¹ Ibid., 1:2:6:15.



Denne adskillelse mellem Ånd og ord gør Turretin selv umådeligt tydelig senere i afsnittet om ”Det virksomme kald”, hvor han fx selv medgiver, at Skriften ”ingen egentlig virkekraft har” (*nullam proprie efficientiam obtinet*).³⁴² Eller når han medgiver, at ”Ånden, ret omtalt, ikke virker uden Ordet, men ikke gennem ordet alene (*non per Verbum tantum*), men umiddelbart og adskilt fra Ordet (*verum immediate et distincte a Verbo*).”³⁴³

Turretin følger dermed sin reformerte tradition, når han tydeligt betoner ordets afmagt og Åndens umiddelbare virkekraft.

Turretin syn på kanon

Når det kommer til kanonforståelsen hos Turretin, så udfolder han to forskellige anvendelser af kanonbegrebet: Et bredt og et snævert. Det brede er kanon som standard eller rettesnor i en række forskellige sammenhænge: Fx omtaler han en kirkelig kanon, romerkirkens kanonlov, en afrikansk kanon m.m. Overfor denne brug nævner Turretin den snævre, som handler om Skriftens kanon.³⁴⁴

Videre udfolder Turretin, at kanonbegrebet i relation til Guds ord både kan anvendes om de ”åbenbarede dogmatiske sandheder” (*Doctrina divinitus revelata*) eller om de hellige skrifter (*Libris sacris*), i hvilke disse sandheder findes. Kanonbegrebet anvendes om Skriften i denne dobbelte betydning ifølge Turretin.³⁴⁵ Skriften er kanonisk, fordi den rummer Guds åbenbarede sandheder (i stil med Krugers ontologiske kanonbegreb), og fordi den er en afgrænset liste af skrifter, som Gud har givet sin kirke (i stil med Krugers eksklusive kanonbegreb).

Kanon: Et førsteprincip genkendt ved dens mærker

Når Turretin skal begrunde NT’s kanon, tager han afsæt i idéen om ”første principper” (*prima principia*), som er ”selvevidente” (*nota seipsis*).³⁴⁶ Ikke alt kan ifølge Turretin bygges på noget andet. Nogle ting står som selvindlysende eller selvevidente, og hvis nogen afviser dem, så må fejlen findes i personens manglende intellektuelle evner. Det gode spørgsmål er derfor: Hvad er den selvindlysende og selvevidente autoritet, når det kommer til troen? Hvor finder vi den autoritet/åbenbaring, der kan stå i sig selv? For Turretin er Bibelen svaret: ”Altså er Skriften

³⁴² Ibid., 2:15:4:17.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid., 1:2:7:1.

³⁴⁵ Ibid., 1:2:7:2.

³⁴⁶ Ibid., 1:2:6:18.



det første princip (*primum Principium*) og den primære og ufejlbarlige sandhed (*prima et Infallibilis Veritas*)". Et andet sted formulerer han det sådan: "Vi tror den åbenbaring er indeholdt i Skriften alene (*sola Scriptura*), som er det primære og ufejlbarlige sandhed og troens regel."³⁴⁷ Hvordan kan vi vide det? "ved det kunstfærdige og fornuftige (*artificiali et ratiocinativo*), for i den finder vi guddommelige mærker, som ikke indtræffer i menneskelige skrifter."³⁴⁸ Hvis nogen derfor ikke evner at genkende Skriftens autoritet som følger af dens inspiration, så skyldtes det, at deres dertil indrettede evner (*facultate*) mangler, da "Satan har blændet deres øjne".³⁴⁹

Når der så blandt enkelte er uenighed om nogle af skrifternes kanonicitet, så skyldtes det, at Ånden og de intellektuelle evner er givet i ulige mængder.³⁵⁰

Kirkens opgave bliver derfor i fællesskab at "afsondre og deklarerer" (*discernere et declarere*) den kanon, Gud har givet, ikke at "konstituere og give autoritet" (*constituere et authenticum facere*).³⁵¹ Det sidste kan kun Gud gøre, men det første kan kirken gøre, fordi den "er tjener, ikke herre" (*ministerii est non magisterii*).³⁵²

Kirken, Ånden og kanon

Turretin sammenligner kirkens opgave med en guldsmed, der i sit arbejde med materialet kan identificere og rense metallet, men han laver det ikke:

Ligesådan afsondrer Kirken gennem dens undersøgelser (*examen suum*) de kanoniske bøger fra de ikke kanoniske og apokryfe, men den gør dem ikke [kanoniske]. Ej heller kan Kirkens vurdering skaffe bøgerne en autoritet, som de ikke har i sig selv, men hun deklarerer en autoritet, som allerede eksisterer, gennem argumenter søgt fra bøgerne selv.³⁵³

Hvis det var kirken, der på den ene eller anden måde bibragte Skriften dens autoritet, så ville det blive en cirkelslutning. For hvis vi tror på kirken på grund af Skriften, og Skriften på grund

³⁴⁷ Ibid., 1:2:6:8.

³⁴⁸ Ibid., 1:2:6:18.

³⁴⁹ Ibid., 1:2:6:19.

³⁵⁰ Ibid., 1:2:6:17; Klauber, "Francis Turretin on Biblical accommodation", 84.

³⁵¹ Turretin, *Institutio*, 1:2:6:20.

³⁵² Ibid.

³⁵³ Ibid.



af kirken, så kører det rundt. Ikke mindst fordi kirken som menneskelig institution har vist sig at være fuld af fejl, hvorfor det ikke er en farbarlig vej for Turretin.³⁵⁴

Samtidig oplister Turretin en række andre grunde til, at Skriften ikke kan hvile på kirken: (1) Skriftens natur. Turretin sammenligner det med en lov, der i sagens natur ikke kan hente sin autoritet fra dommeren. Her må vi tænke på Turretins skelnen mellem kirken som tjener og herre. Ligesom en dommer er lovens tjener, sådan også med kirken. (2) Fordi første principper må stå selv uden noget til at bære dem, så en uendelig regression undgås. (3) Ved det åbenlyse og selvindlysende når det genfødte menneskes åndelige fakulteter møder Skriften. (4) Fordi selv romerkirken vedgår sig Skriftens guddommelige mærker.

Men kan anklagen om cirkelslutning ikke lige så godt rettes imod Turretins løsning, når han knytter Ånden og Skriften sammen? Turretin imødekommer indvendingen: Selvom det kan virke cirkulært, at vi genkender Skriften ved Ånden og kender Ånden gennem Skriften, så er det på to forskellige måder: ”For vi beviser Skriften ved Ånden som den effektive årsag, ved hvilken vi tror; men vi beviser Ånden fra Skriften, som objektet og argumentet på grund af hvilken, vi tror.”³⁵⁵ Det første handler for Turretin altså om kraft og effekt, mens den anden del handler om sandhedsudsagn. Ånden udvirker vores tro på Skriften, mens vores tro på Skriftens regner dens udsagn om Ånden for sande. Ved at vise, at forholdet mellem Skriften og Ånden og Ånden og Skriften foregår på to forskellige planer, mener Turretin dermed, at han kan afvise en egentlig uendelig cirkelslutning. Begyndelsen på det cirkulærer kan starte i Åndens effektive virkning, som netop sker uafhængigt af Skriften, om end den leder til Skriften.

Kanons omfang

Når det kommer til kanons omfang, så tager Turretin tanken op om, hvorvidt kanoniske bøger er gået tabt. Selv hvis det skulle være tilfældet, finder Turretin det ikke som et alvorligt problem, da

... kanons integritet ikke følger af de hellige bøgers antal, eller deres kvantitative fuldkommenhed, men fra fylden af dogmerne, og sagens essentielle fuldkommenhed, som er nødvendig til frelse, og som til overflod forekommer i de tilbageværende bøger.³⁵⁶

³⁵⁴ Ibid., 1:2:6:10.

³⁵⁵ Ibid., 1:2:6:24.

”quippe probamus Scripturam per Spiritum tanquam per causam efficientem qua credimus; sed probamus Spiritum ex Scriptura, tanquam ex objecto et argumento propter quod credimus.”

³⁵⁶ Ibid., 1:2:7:3.



Dog tilslutter Turretin sig alligevel den idé, at ingen kanoniske bøger (forstået i ontologisk forstand) er gået tabt. Han bringer en række argumenter, men bl.a. fremhæver han, at Kristus lovede, at ikke en tøddel af loven skulle forgå, og at Guds forsyn ville forhindre det ud af hans kærlighed til Kirken.³⁵⁷ Ganske vidst megiver han, at nogle bøger med profetisk eller apostolsk oprindelse kan være gået tabt, men så har de ikke være kanoniske. Her skelner Turretin imellem de ting, som profeterne og apostlene sagde og skrev, der havde kanonisk indhold og sigte, og de ting de sagde og skrev, som ikke havde med Guds åbenbaring at gøre. I disse hverdagsting eller fx historiske skrifter uden kirkeligt sigte, var de ifølge Turretin selvfølgelig ikke inspirerede eller ufejlbarlige.³⁵⁸

Turretin bakker derfor op om NT's 27 skrifter som kanoniske, for de bærer alle Åndens mærker. Selvom de ikke bærer dem lige tydeligt, så må det dog for Turretin gælde, at der blandt de 27 traditionelle skrifter må være noget, der eksplicit modbeviser et af dem, hvis det skal fjernes fra samlingen.³⁵⁹ Og det mener Turretin ikke, at der er.

Ånden og det selvstændige ord

I det ovenstående er det blevet tydeligt, hvilke egenskaber og træk ved Skriften, som Turretin lader være grundlæggende for, at Skriften kan stå selv uden en ydre autoritet eller fortolker. Det er dens autoritet, klarhed, tilstrækkelighed, ufejlbarlighed og Åndens mærker, der giver denne mulighed. Samtidig står Skriften ikke alene i den forstand, at den følges af Åndens virkning, der sker samtidig men uafhængigt af ordet.

Denne Åndens virkning i hjertet, er hvad der åbner menneskers øjne for Skriftens guddommelige mærker. Igennem denne proces kan kirken samlet afgrænse NT's kanon til de klassiske 27 skrifter.

³⁵⁷ Ibid., 1:2:7:4-5.

³⁵⁸ Ibid., 1:2:7:6.

³⁵⁹ Ibid., 1:2:4:10.



Sammenligning og konklusion

I dette afsnit vil en række snitflader imellem Chemnitz, Gerhard og Turretin blive benyttet til at fremhæve ligheder mellem de tre teologer, mens andre snitflader vil blive brugt til at fremhæve uenigheder og udviklinger i ortodoksiens tankegods på tværs af tid og konfessioner.

Ortodoksiens overlap i skriftsynet

Gud: Skriftens primære forfatter

Alle tre regner de Skriftens primære forfatter for at være den treenige Gud. Skriften er hans ord og åbenbaring. Og væsentligt for alle tre er det at påpege, at Skriftens tilblivelse var på Guds initiativ eksemplificeret ved De 10 Bud og skrivelsen fra apostelmødet i ApG 15,28.

Ligesådan udtrykker de også alle tre, at de menneskelige forfattere har været redskaberne i Guds hænder, hvorfor de kun i sekundær forstand er Skriftens forfattere. Særligt Chemnitz kan udtrykke sig på en måde, der kan forstås i retningen af en mekanisk passivitet hos de menneskelige forfattere. Gerhard og Turretin, der mere udbredt gør brug af den skolastiske metode og begreber, skelner mellem Skriftens effektive (Gud) og instrumentale (profeter og apostle) årsag. For kritikere af den aristoteliske metafysik fremhæver det ligeledes passiviteten blandt de menneskelige forfattere. Anledningen er deres fokus på at tilskrive Gud den egentlige agens i Skriftens tilblivelse, for at værne om Skriftens autoritet. Der findes dog også passager hos alle tre, der fremholder, at Gud handlede med og ved (og ikke imod!) forfatterens vilje.

Skriftens inspiration

At Skriften har Gud som sin primære forfatter, knytter de alle tre til skriftsteder som 2 Tim 3,14ff, hvorfor de omtaler Skriften som ”inspireret” af Gud. Den er udåndet af ham, og den er udtryk for hans åbenbaring. Inspirationstanken gør sig gældende hos alle tre forfattere i Skriftens helhed, så Skriften er fejlfri i alt den udtaler sig om. Dog er det på en særlig måde Turretin, der ekspliciterer og vægtlægger dette aspekt. Skriftens ufejlbarlighed gælder i første omgang de oprindelige manuskripter, men i kraft af Guds gode forsyn og kirkens grundighed i bevarelsen af skrifterne, så kan selv de få fejl, der kan have sneget sig ind i afskrivningerne, løses gennem et grundigt tekstkritisk arbejde. Disse afskrifter har derfor en afledt autoritet fra de oprindelige manuskripter.



Et harmonisk og tilstrækkeligt ord

Enigheden i tanken om Gud som primært forfatter af de inspirerede skrifter, leder også alle tre til at tale om Skriftens indre harmoni. Guds ord er fra første til sidste side et enslydende budskab. Forskellige tekster betoner forskelligt, men den grundlæggende åbenbaring er den samme, for det er den samme forfatter fra A-Z. Skriften er derfor harmonisk og hænger sammen.

Ligesådan gør alle tre det også gældende, at Skriften er tilstrækkelig når det kommer til dens indhold i den forstand, at Skriften rummer hele det budskab, som Gud har på hjerte at åbenbare. Han kunne have åbenbareret mere, men han har åbenbart tilstrækkeligt ift. menneskets behov i frelsen og livet. Selvom apostlene kunne have nedfældet mere om Kristi liv og ord, så er det, de har nedfældet et fyldestgørende udtryk for Guds selvåbenbaring, sådan at der ikke er plads til og behov for en separat mundtlig tradition, der rummer et andet eller supplerende budskab. Denne pointe er vigtig for alle tre, der alle skriver op imod romerkirken. For alle tre gælder det, at det apostlene prædikede, det var også det samme budskab, som de nedfældede på Skrift under Guds ledelse, indre impuls og Guds ydre befaling.

Dog vil Chemnitz og Gerhard også binde tilstrækkelighed og virkekraft sammen, for Guds ord er tilstrækkeligt ikke blot i dens indhold men som nådemiddel. Dette udfoldes senere i dette afsnit, når forskellighederne tages i betragtning. Dette gør Turretin ikke.

Skriften er nødvendig og klar

Et stort sammenfald findes også, når det kommer til Skriftens nødvendighed. De er alle enige om, at mennesker efter syndefaldet i absolut forstand har brug for Guds åbenbaring, hvis de skal lære Gud at kende til frelse. Den naturlige åbenbaring og menneskets åndelige evner efter syndefaldet er utilstrækkelige til en personlig og frelsende relation til Gud. Nødvendigheden af at åbenbaringen foregår på skrift udfolder de alle på forskellig vis som en betinget nødvendighed. Gud kunne have handlet anderledes, men situationen taget i betragtning var en skriftlig åbenbaring mere hensigtsmæssig end en mundtlig tradition. Gentagende gange fremhæver de den mundtlige traditions svaghed med udgangspunkt i eksempler fra GT.

Ligeledes taler alle tre om Skriftens klarhed. Fordi Skriften er Guds ord, og fordi Gud evner at tale klart, så er Skriften klar. Det betyder ikke, at den er simpel, eller at der ikke er komplicerede eller dunkle passager, men generelt og særligt omkring dens primære anliggende, Guds frelsesplan i Kristus Jesus, så er den klar. Særligt Gerhard og Turretin bringer vigtige nuancer



frem til dette. Skriftens klarhed er også noget de alle tre fastholder i kontrast til romerkirkens teologer, der taler om en dunkel tekst.

Skriften og kirken

Et yderligere sted hvor der er en enstemmighed imellem de tre, er i forholdet mellem Skriften og kirken. De medgiver alle tre, at Skriften formalt betragtet, som nedskrevne bogstaver og ord, er yngre end kirken, men at den materialt betragtet, i dens budskab, er ældre. Det budskab, som Skriften formidler, var det budskab, der i første omgang grundlagde kirken. Skelnen mellem materialt og formalt findes under de betegnelser kun hos Gerhard og Turretin, der benytter de aristoteliske årsagsforklaringer, men idéen fremgår også hos Chemnitz.

Derfor er kirken ikke mere end Skriftens tjener. En høj og vægtig rolle, men kirken hverken kan eller skal bibringe Skriften dens autoritet.

Konklusion

I læsningen af Chemnitz', Gerhards og Turretins syn på Skriften, overvældes man i første omgang af en enighed og et stort overlap. Og det på trods af at de skriver på tre forskellige tidspunkter i hhv. tidlig, høj- og senortodoksien, og på trods af at Chemnitz og Gerhard står i en luthersk tradition, mens Turretin står en reformert.

Det kommer både til udtryk i deres konklusioner, men det gælder langt på vej også deres argumenter, som er påfaldende ens.

Den store enighed kan meget vel skyldes, at den reformatoriske bevægelse på tværs af konfessionerne generelt tilsluttede sig idéen om *Sola Scriptura*, og at de alle tre forholder sig primært til romerkirkens teologi og modargumenter imod reformationsbevægelsen. Eftersom de alle tre tager afsæt i dialogen med og kontrasten til Tridentinerkoncilets dekret og mange af de samme teologiske repræsentanter fra romerkirken, så er det med til at forme resultatet. Både Gerhard og Turretin har også en fælles modstander i entusiasterne, som de forholder sig til i deres skrifter.

Forskelligheder og udviklinger i tilgang til Skrift og kanon

Erkendelse af kanonicitet og kanons omgang

Når det kommer til erkendelsen af Skriftens autoritet og kanonicitet ses flere interessante forskelle. Alle tre opponerer de imod romerkirkens påstand om, at kanoniske Skrifter kun kendes



gennem kirkens deklaration. I stedet gør Chemnitz oldkirkens historiske vidnesbyrd om skrifternes apostolske oprindelse til det afgørende kriterie for kanonicitet. Det ses ved hans vægtlægning af skelnen mellem *homologoumena* og *antilegomena*. De skrifter, *antilegomena*, hvorom der historisk har været tvivl, må udelukkes fra den egentlige kanon. Dermed bliver NT's omfang reduceret for Chemnitz til en samling af 20 skrifter. De resterende syv skrifter må ikke regnes blandt de kanoniske, men det er dog tydeligt, at Chemnitz forsat agter disse højt, selvom han kalder dem apokryfe. Sandsynligvis vurderede han, at deres indhold, når det kommer til stykket, er begrundet i de 20 kanoniske skrifter. Hvor Luther tilsyneladende kan kritiseres for at gøre et bestemt indhold til den kanoniske demarkationslinje, så er det for Chemnitz oldkirkens historiske vidnesbyrd, der bliver afgørende.

Man kan dog overveje, om ikke Chemnitz forsøg på at løse problemstillingen historisk, ender med et for optimistisk billede af menneskets muligheder for at lave en neutral analyse af de historiske kilders vidnesbyrd om de bibelske skrifter.³⁶⁰

Overfor Chemnitz står Gerhard og Turretin. Gerhard udviser en forståelse for forskellen mellem *homologoumena* og *antilegomena*, men han regner den ikke for afgørende. Gerhard nøjes med at skelne mellem skrifterne som kanoniske skrifter af 1. og 2. rang. Dermed er alle 27 NT's skrifter at regne som kanoniske. Turretin lader slet ikke til at foretage denne distinktion i sit arbejde, hvorfor også han regner med de 27 skrifter. Både Gerhard og Turretin italesætter i modsætning til Chemnitz, at det primært er et dogmatisk spørgsmål.

Hvor Chemnitz afgrænser kanon gennem oldkirkens historiske arbejde, nævner både Gerhard og Turretin i stedet Åndens indre vidnesbyrd og Skriftens kriterier eller mærker som de afgørende faktorer i identifikationen af Guds ord og dermed i fastlæggningen af kanon.

J.A.O. Preus konkluderer derfor på Gerhards anderledes tilgang, at den markerer et endegyldigt skifte væk fra at bruge *homologoumena* og *antilegomena* som en afgørende distinktion i den lutherske tradition:

While some men before Gerhard, such as Hutter and Schroeder, had taken much the same position he did, because of Gerhard's great prestige as well as his full treatment of the matter, after his time the dogmaticians, while still paying lip-service to Chemnitz, for all practical purposes abolished the distinction between homologoumena and antilegomena.³⁶¹

³⁶⁰ Kruger, *Canon revisited*, 73–87.

³⁶¹ Preus, "The New Testament Canon", 21.



Samtidig beskriver han, at den lutherske tradition dog adskiller sig fra romerkirken og den reformerte tradition ved, at den aldrig har indskrevet de 27 skrifter i et koncil eller en bekendelse.³⁶² Modsat gjorde romerkirken og de reformerte netop det.³⁶³

Åndens indre vidnesbyrd og Skriftens mærker/kriterier

Turretins og Gerhards tilgang er dog langt på vej sammenfaldende. De omtaler begge Åndens indre vidnesbyrd i de kristne og Åndens vidnesbyrd i, på og omkring Skriften som supplement til kirkens historiske vidnesbyrd. Reelt set underlægger Gerhard og Turretin kirkens historiske vidnesbyrd under Åndens vidnesbyrd i hjerte og Skrift.

Her bygger Turretin videre på en klassisk protestantisk tradition med afsæt i bl.a. Calvins tilgang. Denne tilgang, som Gerhard også bliver proponent for, er meget vel en del af en bevægelse i den lutherske tradition, hvor Gerhard, og andre med ham, foretager en overtagelse af en calvinsk tilgang til Skrift, kanon og selvindlysende autoritet.

Den adskiller sig i hvert fald fra både Luther og Chemnitz,³⁶⁴ og den har grundlæggende fællestræk med Calvin, sådan som Muller og Blocher gengiver hans tanker.³⁶⁵ Ligesådan nævner Preus, at læren om Åndens indre vidnesbyrd (*testimonium Spiritus internum*) har rod i en calvinsk tradition.³⁶⁶ Det samme redegør Van den Belt for, når han kalder det et ”reformert koncept”, der dog også anvendes i luthersk teologi, ligesom han sporer anvendelsen af begrebet *autopistos* tilbage til Calvins *Institutio Christianae Religionis*.³⁶⁷ Selvom der er store ligheder mellem Gerhard og Turretin på dette punkt, der som beskrevet skyldes den lutherske højortodoksis tilegnelse af calvinsk tangeogs, så er der dog også forskelle.

Hvor Turretin omtaler Åndens ydre vidnesbyrd i Skriften som Skriftens ”mærker” (*nota*), så benytter Gerhard begrebet kriterier (*κριτήρια*). Og mens Turretin skelner mellem Skriftens indre og ydre mærker, hvor de indre er vægtigere end de ydre, så nøjes Gerhard med at tale om Skriftens indre kriterier, hvoraf nogle kommer ”fra årsager, andre fra resultatet, nogle fra dets emne, nogle fra dets omstændigheder” (*ex causis, quaedam ex effectis, quaedam ex subjecto, quaedam ex adjunctis*).³⁶⁸ Betragter man de ting, de oplister, så er de grundlæggende sammenfaldende. Det lader derfor til, at deres forskellige terminologi mellem mærker og kriterier og

³⁶² Ibid., 21, 23–24.

³⁶³ Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 395ff.

³⁶⁴ Som tidligere gengivet tydeliggjorde Preus, at Chemnitz aldrig henviste til *testimonium Spiritus Sancti internum*. Preus, ”The New Testament Canon”, 15.

³⁶⁵ Blocher, ”Canonicity”, 32–33; Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 272.

³⁶⁶ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 302–3.

³⁶⁷ Belt, ”Scripture as the Voice of God”, 435, 437–40.

³⁶⁸ Gerhard, *Loci Theologici*, 1:36.



indre og ydre ingen egentlig forskel rummer, om end Turretins opdeling tillader en øget præcision.

Et virksomt Skrift eller en umedieret Ånd?

En forskel imellem de lutherske og reformerte lærefædre går også på Skriftens virkekraft. Er Skriften i sig selv virksom, eller er den kun virksom, når Ånden sideløbende og på samme tid virker i menneskers hjerte? Ward opridser, hvordan der på dette punkt er en generel uenighed imellem de to konfessioner.³⁶⁹ I gennemgangen af både Chemnitz og Gerhard blev det tydeligt, at begge tilsluttede sig tanken om Skriftens virkekraft. Guds Ånd og Guds Ord er knyttet sammen, og Ånden virker altid og kun gennem ordet i frelsen. Yderligere udkrystalliseres Gerhards tilslutning til Skriftens virkekraft i hans respons til den lutherske præst Herrmann Rahtmann (1585-1628), som skarpt adskilte ordet og Ånden.³⁷⁰ Hägglund og Erikson gengiver Gerhards svar, idet de forklarer, at ordet for Gerhard ”in und bey sich” havde ”eine Erleuchtigungs- und Lebendigmachungs-Krafft”.³⁷¹

I den calvinske tradition, både hos Calvin selv og blandt mange reformerte efter ham, skelnes der mellem Åndens gerning i hjertet og Åndens gerning i ordet. Ordet kan bibringe det ”ydre kald” (*vocatio externa*), men kun Ånden kan virke effektivt gennem det indre kald (*vocatio interna*) i hjertet.³⁷² Det er to forskellige gerninger. Nogle vil stærkt betone, at Ånden virker samtidig med, at ordet lyder, andre vil præsentere en mere løs forbindelse mellem ord og Ånd.³⁷³ Imod entusiasterne kæmper Turretin fx for at fastholde, at det er den samme Ånd og det samme budskab, men det dog er to gerninger. Det står i kontrast til den lutherske tilgang, hvor det ikke tillades, at der bliver drevet en kile ind imellem Ånden og ordet. I stedet fastholdes Åndens ene gerning ved og igennem ordet, for Ånden virker ikke umiddelbart eller umedieret, men medieret ”ved ordet” (*per verbum*).³⁷⁴ Når Ånden dermed vidner i hjertet er det ikke en løsrevet handling, men det sker gennem det inspirerede ord.

³⁶⁹ Ward, ”Word and Supplement”, 38.

³⁷⁰ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 367; Olsen, ”Verbalpræsens”, 108–9; Erikson, *Inhabitatio - Illuminatio - Unio*, 143–68; Hägglund, ”Efficacia verbi”, 51–52.

³⁷¹ Ward, ”Word and Supplement”, 38; Hägglund, *Die Heilige Schrift*, 255; Erikson, *Inhabitatio - Illuminatio - Unio*, 190–211 (se særligt s. 197ff).

³⁷² Olsen, ”Verbalpræsens”, 106–8.

³⁷³ Ibid., 108.

³⁷⁴ Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, 302.



Åndens virkekraft og Skriftens selvvidnesbyrd

Turretins og Gerhards forskellige forståelse af hvordan Guds virker effektivt til tro, om han gør det ved Ånden umedieret, eller om han altid gør det medieret ved og gennem Ordet, smitter af på deres lære om, hvordan Skriftens selvindlysende autoritet genkendes. For Turretin vil det entydigt være noget der sker, ved at Guds Ånd uden om ordet virker i menneskers hjerter, så den åndelige blindhed tages bort, og de udvalgte derved får syn for Skriftens guddommelighed gennem dens mærker, der vidner om dens autenticitet og autoritet.

Derfor taler Turretin også om, at Åndens vidnesbyrd er et ”førsteprincip”. Han kan sige det samme om Skriften på grund af dens selvindlysende autoritet, men før et menneske kan tilegne sig Skriften som førsteprincip, så må Åndens gerning i hjertet, Ånden som førsteprincip, først have været aktiv.

Modsat forholder det sig hos Gerhard, hvor Ånden virker gennem ordet, hvorfor det er ved forkyndelsen af og fordybelsen i ordet, at Ånden gennem Skriftens selvindlysende troværdighed åbner menneskers åndelige øjne, der før var blændet af synden og djævelen. For hos Gerhard er ordet førsteprincippet uden sidestykke. Ligesom det er ordets virkekraft, der er Guds effektive virkemiddel til at skabe troen i menneskers hjerter, sådan er det også ordets virkekraft, der kan åbne menneskers øjne for ordets egen selvindlysende troværdighed.

Kirste når til samme konklusion om forholdet mellem Skriftens virkekraft og Åndens indre vidnesbyrd hos Gerhard:

Damit steht außer Zweifel, daß das testimonium spiritus sancī internum Teil der efficacia scripturae sacrae ist, und zwar als die Verstehen ermöglichende und verwirklichende Funktion der efficacia.³⁷⁵

Afsluttende betragtninger

Ortodoksiens tid: En slave for den skolastiske metode?

I forhold til ortodoksiens belastede ry i forskningshistorien, så kan det indrømmes, at den skolastiske metode, som i høj grad sikrede sproglig og teologisk præcision, samtidig også gjorde teksterne repetitive og tunge. Det gør sig både gældende i deres overordnede struktur og den grundige behandling. Samtidig må idéen om, at den skolastiske metode tog styringen med indholdet afvises. Det ses f.eks. når Chemnitz og Gerhard sammenlignes, da Gerhard på en særlig

³⁷⁵ Kirste, *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift*, 76.



måde omfavnede de skolastiske værktøjer, og alligevel fremstår Chemnitz og Gerhard grundlæggende enige på mange punkter. Samme vurdering laver Muller i sammenligningen mellem Calvin og Turretin:

where Turretin differs from the Reformers is not in the substance of his teaching but in the scholastic method and forms, the highly technical and somewhat rationalizing character of his theological language and argumentation.³⁷⁶

Sola Scriptura: Protestantismens akilleshæl?

I specialets indledning blev det fremhævet, at *Sola Scriptura* var blevet betragtet som reformationens akilleshæl af romerkirkens teologer. Gennem Chemnitz, Gerhard og Turretin ses forskellige tilgange fra den protestantiske bevægelse umiddelbart efter reformationen. Særligt Gerhard og Turretins dogmatiske tilgang giver et fundament for den protestantiske kirke at stå på.

Men er deres tilgange farbare i en postmoderne relativistisk kontekst i vores samtid? Det spørgsmål bearbejder van den Belt kort i sin artikel.³⁷⁷ Netop det eksistentielle aspekt af Skriftens selvindlysende autoritet giver argumentet en indgang i en tid, hvor ydre autoriteter betvivles. Modsat risikerer tidens relativistiske strømninger at gøre den individuelle erkendelse subjektiv, hvilket vil undergrave Skriftens autoritet. Dette kunne resultere i fællestræk med entusiasternes løsrivelse af Ånd og Skrift. Skal idéen om Skriftens selvindlysende autoritet forsat fylde den dag i dag, må den forsvares fra subjektivismen og relativisme. Kan det lade sig gøre? Det er muligt, at den lutherske position, hvor Åndens indre vidnesbyrd og Åndens vidnesbyrd i guddommelige mærker på Skriften ikke løsrives har en fordel i mødet med subjektivismen og relativisme. Det er dog en overvejelse, der må bearbejdes i en anden sammenhæng.

³⁷⁶ Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture*, 176.

³⁷⁷ Belt, "Scripture as the Voice of God", 445–46.



Præsentation

Da reformationen brød ud, centreredes diskussionen hurtigt om en fundamental uenighed: Hvad var grundlaget for at afgøre spørgsmål om tro, lære og liv? Reformation stod fast på tanken som Skriften Alene (*Sola Scriptura*). Modsat tænkte romerkirken, at Skriften skulle følges af traditionen og kirken. Romerkirken argumenterede for, at vi kun vidste hvilke tekster, der hørte til det Nye Testaments kanon, gennem kirken. Nogle gik endda så langt, at de mente, at det var kirken, der gav Skriften dens autoritet.

Skulle reformationen stå fast på sit skriftprincip, måtte den kunne svare på to spørgsmål uden at ty til kirken: Hvordan ved vi hvilke skrifter, der hører til kanon? Og har Skriften de kendetegn eller egenskaber, der skal til, for at den kan fungere selvstændigt?

Ortodoksiens tid er af særlig interesse i denne problemstilling, da den følger umiddelbart efter reformationen, hvorfor den er i dialog med romerkirkens modreformation.

En af de første betydningsfulde teologer fra ortodoksien, Martin Chemnitz (1522-86), behandlede indgående problematikken i hans vægtige værk, *Examen Concilii Tridentini*.

Chemnitz svar på det første spørgsmål var grundlæggende en henvisning til oldkirkens grundige arbejde med at dokumentere skrifternes oprindelse. Derfor blev resultatet for ham en skarp skelnen imellem de skrifter, der aldrig havde været tvivl om (*homologoumena*) og de, der havde været til diskussion (*antilegomena*). Han konkluderede, at det kun var *homologoumena*, der var egentligt kanoniske, og på hvilke kirken kunne bygge teologi.

Johann Gerhard (1582-1637), der flittigt benytter middelalderens aristotelisk skolastiske metoder, behandlede emnet i *Loci Theologici*. Her lægger Gerhard sig tæt op af Chemnitz i mange ting, men når det kommer til erkendelsen af kanons omfang, så adskiller han sig. Gerhard taler om Skriftens selvindlysende autoritet (*αυτοπιστος*), som han forklarer med tre punkter: Helligåndens indre vidnesbyrd i den kristne, Helligåndens ydre vidnesbyrd i nogle bestemte kriterier ved Skriften, samt nogle ydre vidnesbyrd gennem kirken. I modsætning til Chemnitz historisk begrundede svar, giver Gerhard et primært dogmatisk svar. For Guds Ånd vidner gennem Guds ord, som Ånden selv har inspireret, om at det er troværdigt og autentisk. Derfor regner Gerhard ikke skelnen mellem *homologoumena/antilegomena* for afgørende. I stedet taler om han kanoniske skrifter af 1. og 2. rang.

Francis Turretin (1623-87), var i modsætning til de to andre en del af den schweizisk reformerte tradition. I sit værk *Institutio Theologiae Elencticae* får vi et indblik i Turretins svar på de to spørgsmål.



På mange områder er der et stort overlap på tværs af de konfessionelle skel inden for den protestantiske bevægelse i ortodoksiens tid, når deres skriftsyn tages i betragtning. Fx følger Turretin et stykke af vejen Gerhards tilgang til, at Skriften har en selvindlysende autoritet, som bevidner dens guddommelige oprindelse.

Gerhard og Turretins tanke om den selvindlysende troværdige Skrift finder sin oprindelse hos Calvin, men Gerhard og den lutherske ortodoksi indoptager den og giver den en luthersk drejning. Det skyldes den lutherske tanke om Skriftens virkekraft, som både Chemnitz og Gerhard tydeligt taler om. I stedet italesætter Turretin, ligesom de andre i den reformerte tradition, at Ånden og ordet virker adskilt. Det er for Turretin kun Ånden, der direkte, egentligt og effektivt helbreder menneskets åndelige blindhed. I stedet taler Gerhard og lutheranerne om Ånden, der ved ordet virker i menneskers hjerter. For lutheranerne virker Ånden altid gennem og ved ordet fremfor ved siden af og adskilt fra.

Ift. det problemstillingens andet spørgsmål taler både Chemnitz, Gerhard og Turretin meget om Skriftens inspiration, hvor Gud entydigt er Skriftens primære forfatter. Deraf følger Skriftens autoritet, som de alle tre taler højt om. Ligesådan italesætter de nogle af de egenskaber ved Skriften, der gør, at Skriften kan stå selv uden en autoritativ fortolker: Dens klarhed, dens tilstrækkelighed, dens ufejlbarlighed og dens fuldkommenhed. De skelner også alle tre mellem Skriftens form og dens indhold, hvorfor de alle tre kan medgive, at kirken kan være ældre end Skriften, når det kommer til dens skriftlige form, men at Skriften i dens budskab er kirkens ophav og dermed ældre. Kirken besidder derfor kun en tjenende rolle overfor Skriften.



Resumé

Scripture alone (*Sola Scriptura*) was the formal principle of the reformation. But this principle depends on the possibility of recognizing the canon of the New Testament without the aid of the Church.

Thus, the aim of this thesis is to uncover how three theologians in the period of orthodoxy understood and defined the canon and understood the Scripture's characteristics and attributes. Martin Chemnitz (1522-86) treated the subject thoroughly in his work *Examen Concilii Tridentini*. Johan Gerhard (1582-1637) wrote extensively on the subject in his *Loci Theologici*. Lastly Francis Turretin (1623-87) undertook the subject at length in his *Institutio Theologiae Elencticae*.

In this thesis I wish to show both the similarity but also the differences and nuances in the arguments and details of the reformation movements approaches to Scripture and *Sola Scriptura* through a descriptive analysis and following comparison.

It will becoming strikingly clear that the Lutheran and reformed tradition had a lot in common in their understanding of the Scriptures. All three theologians unfold the concepts of the Scriptures clarity, authority, inspiration, necessity, perfection etc. in similar arguments and language. But it will also be shown that there are some differences. Both Lutherans used a variant of the distinction between *homologoumena* and *antilegomena* but quite differently. While Chemnitz preferred a primarily historic approach to the extent of the canon, Gerhard found the internal witness of the Spirit (*testimonium Spiritus internum*) to be a foundational argument, as did Turretin, who stood in the Genevan reformed tradition. Unlike the Lutherans the reformed had univocally embraced all 27 texts of the New Testament as canonical from the beginning of the reformation.

Although Gerhard imported Calvin's reformed concept of the internal witness of the Spirit, he gave it a particular Lutheran flavor. The Lutheran concept of the efficiency of Scripture, which we find in the works of both Chemnitz and Gerhard, meant that Gerhard adjusted the Spirit's internal witness to happen through the Word instead of the reformed idea of a generally co-joined and simultaneous but distinct effort between Word and Spirit in which only the Spirit was the truly efficacious agent.



Bibliografi & Pensum

Kun de i arbejdet anvendte kilder er angivet med sidetal. Samlet sidetal for primærlitteraturen er: 292 siders latin, hvilket vægter med 584 sider. Sekundærlitteraturen udgør sammenlagt 2306 sider. I alt giver det: 2986 siders opgivet litteratur, som er godkendt af vejleder.

Primærlitteratur

Chemnitz, Martin. *Examen Concilii Tridentini*. Berolini: Sumptibus Gust. Schlawitz, 1861. **(1-61; 182-189 = 69sider latin = 138sider)**.

Gerhard, Johann. *Loci Theologici*. Redigeret af Friedrich Reinhold Eduard Preuss. Preuss. Berlin: Gustav Schlawitz, 1864. **(Bind 1: 13-56; 102-137; 152-193. Bind 2: 71-82 = 133sider latin = 266sider)**.

Turretin, Francis. *Institutio Theologiae Elencticae*. Edinburgh: John D. Lowe, 1847. **(Bind 1: 53-93; 121-132. Bind 2: 455-491 = 90sider latin = 180sider)**.

Sekundærlitteratur

Beach, J. Mark. "Francis Turretin's Institutes of Elenctic Theology". I *The Oxford Handbook of Reformed Theology*, redigeret af Michael Allen og Scott R. Swain, First edition. The Oxford handbooks. Oxford: Oxford University Press, 2020. **(280-294 = 15sider)**.

Beardslee III, John W. "Theological Development at Geneva under Francis and Jean-Alphonse Turretin (1648-1737)". Ph.D., Yale University, 1956.

Belt, Henk Van Den. "Scripture as the Voice of God: The Continuing Importance of Autopsistia". *International Journal of Systematic Theology* 13, nr. 4 (2011): 434-47. **(434-447 = 14sider)**.

Blocher, Henri A. G. "Canonicity: A Theologian's Observations". *Themelios* 46, nr. 1 (2021): 18-36. **(18-36 = 19sider)**.

Bradley, James E., og Richard A. Muller. *Church history: an introduction to research methods and resources*. Second edition. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016. **(18-66 = 54sider)**.

Campi, Emidio. "Turretini Family". I *Religion past & present: encyclopedia of theology and religion*. Bd. 13, 2012. **(Ca. 1side)**.

Cumming, Nicholas A. *Francis Turretin (1623-87) and the Reformed tradition*. St Andrews studies in Reformation history. Leiden ; Boston: Brill, 2020. **(1-111 = 112sider)**.

Erikson, Leif. *Inhabitatio - Illuminatio - Unio*. Åbo: Åbo akademi, 1986. **(138-226 = 88sider)**.



- Fluegge, Glenn K. *Johann Gerhard (1582-1637) and the conceptualization of theologia at the threshold of the "Age of Orthodoxy": the making of the theologian*. Oberurseler Hefte. Ergänzungsbände, Band 21. Göttingen: Edition Ruprecht, 2018. **(21-35 = 15sider)**.
- Gerhard, Johann. *On the Nature of Theology and Scripture*. Oversat af Richard J. Dinda. Theological Commonplaces. Saint Louis: Concordia Pub. House, 2006.
- Gieschen, Charles A. "The Relevance of the Homologoumena and Antilegomena Distinction for the New Testament Canon Today: Revelation as a Test Case". *Concordia Theological Quarterly* 79, nr. 3–4 (2015): 279–300. **(279-300 = 22sider)**.
- Gwon, Gyeongcheol. *Christ and the old covenant: Francis Turretin (1623-1687) on Christ's suretyship under the Old Testament*. Reformed Historical Theology, volume 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, 2019. **(13-15 = 23sider)**.
- Honecker, Martin. "Gerhard, Johann". I *Theologische Realenzyklopädie*, redigeret af Gerhard Krause og Gerhard Müller. Bd. Band XII, u.å.. **(448-453 = 6sider)**.
- Häggglund, Bengt. *Die Heilige Schrift Und Ihre Deutung In Der Theologie Johann Gerhards*. Lund: Berlingska Boktryckeriet, 1951. **(64-256 = 193sider)**.
- . "Efficacia verbi: Frågan om Ordet som nådemedel i äldre luthersk tradition". I *Kirken og Nådemedlene*, 49–64. Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget, 1976. **(49-64 = 16sider)**.
- . *Teologins historia: en dogmhistorisk översikt*. Lund: LiberLäromedel, 1978. **(274-301 = 28sider)**.
- Kilcrease, Jack D. "Introduction to Johann Gerhard's Life and Thought". *Journal of Markets & Morality* 22, nr. 2 (2019): 523–38. **(523-538 = 16sider)**.
- Kirste, Reinhard. *Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift: das testimonium spiritus sancti internum als hermeneut.-polem. Zentralbegriff bei Johann Gerhard in d. Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Schriftverständnis*. 1. Aufl. Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 6. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976. **(44-190 = 147sider)**.
- Klauber, Martin I. "Francis Turretin on Biblical accommodation: Loyal Calvinist or Reformed Scholastic". *Westminster Theological Journal* 55, nr. 1 (1993): 73–86. **(73-86 = 14sider)**.
- Klug, Eugene F. *From Luther To Chemnitz*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1971. **(262sider)**.
- . "Luther And Chemnitz On Scripture". *The Springfielder* 37, nr. 3 (1973): 145–64. **(145-164 = 20sider)**.



- Kolb, Robert. "Martin Chemnitz (1522-1586)". I *The Reformation theologians: an introduction to theology in the early modern period*, redigeret af Carter Lindberg, 140–53. The great theologians. Oxford ; Malden, Mass: Blackwell, 2002. **(140-153 = 14sider)**.
- Kramer, Fred. "Biographical Sketch of MARTIN CHEMNITZ". I *Examination of the Council of Trent: Part I. Chemnitz's Works*, vol. 1. St. Louis, MO: Concordia Pub. House, 1971. **(17-24 = 8sider)**.
- . "Chemnitz on the Authority of the Sacred Scripture". *The Springfielder* 73, nr. 3 (1973): 165–75. **(165-175 = 11sider)**.
- Kruger, Michael J. *Canon revisited: establishing the origins and authority of the New Testament books*. Wheaton, Ill: Crossway, 2012. **(27-122;260-295 = 132sider)**.
- Leppin, Volker, Hermann von Lips, Michael E. Pregill, Walter Reed, Harold P. Scanlin, David Trobisch, Eugene Ulrich, og Robert W. Wall. "Canon". I *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. Bd. 4. De Gruyter, 2012. **(891-922 = 32 sider)**.
- Lyby, Thorkild C. "Skriftsynet i den lutherske ortodoksi". I *Skriftsyn og metode: Om den nytestamentlige hermeneutik*, redigeret af Sigfred Pedersen, 104–23. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2007. **(104-123 = 20sider)**.
- McGrath, Alister E. *Christian theology: an introduction*. 25th Anniversary Sixth Edition. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley, Blackwell, 2017.
- Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed dogmatics - Holy Scripture: The Cognitive Foundation of Theology*. Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1993. **(51-464 = 414sider)**.
- . "Scholasticism Protestant and Catholic: Francis Turretin on the Object and Principles of Theology". *Church History* 55, nr. 2 (1986): 193–205. **(193-205 = 13sider)**.
- Olsen, Peter. "Verbalpræsens: Guds nærvær i Ordet som Lov og Evangelium". I *Den kristne forkyndelse: Teori og praksis fra Bibelen, i historien, til verden*, redigeret af Jakob V Olsen, 89–123. Fredericia: Kolon, 2018. **(89-123 = 45sider)**.
- Pezzoli-Olgiati, Daria, Alfred Schindler, Klaas Huizing, Spyros N. Troianos, Karl Christian Felmy, William A. Graham, Ian Astley, og Florian C. Reiter. "Canon". I *Religion Past and Present*, 2007. **(ca. 12sider)**.
- Preus, Jacob A. O. "The New Testament Canon In The Lutheran Dogmaticians". *The Springfielder* 25, nr. 1 (1961): 8–33. **(8-33 = 26sider)**.
- . *The second Martin: the life and theology of Martin Chemnitz*. St. Louis, MO: CPH, 1994.



- Preus, Robert. *The inspiration of Scripture*. 2nd udg. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957. **(1-211 = 212 sider)**.
- Preus, Robert D. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A study of Theological Prolegomena*. Saint Louis: Concordia Pub. House, 1970. **(26-143; 254-403 = 268sider)**.
- Steiger, Johann Anselm. *Johann Gerhard (1582-1637): Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie*. Doctrina et pietas, Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.
- Thompson, Mark. *A clear and present word: the clarity of Scripture*. New studies in biblical theology 21. Nottingham, England : Downers Grove, Ill: Apollos ; Inter-Varsity Press, 2006. **(17-30 = 14sider)**.
- Voak, Nigel. "Richard Hooker and Sola Scriptura". *Journal of Theological Studies* 59, nr. 1 (2008): 96–139. **(96-139 = 44sider)**.
- Wallmann, Johannes. "Gerhard, Johann". I *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, redigeret af Hans Dieter Betz. Leiden ; Boston: Brill, 2007. **(ca. 3sider)**.
- Ward, Timothy. "Word and Supplement: Reconstructing the Doctrine of the Sufficiency of Scripture". The University of Edinburgh, 1999. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/30891>. **(31-42 = 12sider)**.
- Westcott, Brooke Foss. *A general survey of the history of the canon of the New Testament*. 6. Cambridge & London: MacMillan And Co., 1889. **(468-512 = 45sider)**.
- Wohlmuth, Josef, og Hans-Jürgen Prien. "Trent, Council of". I *Religion Past and Present: encyclopedia of theology and religion*. Bd. 13, 2012. **(ca. 8sider)**.