

Dansk Teologisk Tidsskrift 81. årg., 2018, s. 205-238

Confessio Tetrapolitana

En augsburgsk bekendelse mellem Luther og Zwingli

Adjunkt, cand.theol., ph.d.

Rasmus H.C. Dreyer, UC Diakonissestiftelsen

Abstract: This article introduces one of the alternative reformatory confessions from the Diet of Augsburg 1530, the *Confessio Tetrapolitana* (CT). Due to the disagreement with the Saxonian/Lutheran party at the Diet, the German imperial cities of Strasbourg, Konstanz, Memmingen and Lindau delivered their own account of faith written by the Strasbourg theologians Martin Bucer and Wolfgang Capito. The article describes the historical background and the political and theological position of Strasbourg and its envoys at the Augsburg Diet. A structural comparison between CT and Melanchthon's *Confessio Augustana* (CA) leads to a detailed summary of the 23 articles and an investigation of the confession's theological characteristics: 1) Its Biblicism. 2) The vagueness of the Eucharistic article (article 18). 3) The new life of the Christian and 4) the consequences regarding the community as a Christian *societas*. Through these paragraphs, it becomes clear that The Tetrapolitan Confession represents a typical theology of the Humanist reformation movement. On the one hand, it resembles the theology of Melanchthon in CA and the early writings of Zwingli, yet on the other hand, it differs from Zwingli's confession of The Diet of Augsburg, his personal confession, *Fidei Ratio*. Thus, CT is an expression of Bucer's theological standpoint, which is again rooted in the Strasbourg Humanist milieu with its Zwingli-inspired urban reformation theology. The article ends with a brief study of connections between Bucer and the Danish reformation both in terms of personal relations and theological similarities

Keywords: Confessio Tetrapolitana – Martin Bucer – Wolfgang Capito – Diet of Augsburg 1530 – urban reformation – Zwingli – Johann Campanus – Danish Reformation

Indledning

Da Karl V blev kronet til kejser i 1530, havde han allerede forinden indkaldt til en rigsdag under kejserligt forsæde. Den skulle afholdes i Augsburg, og indkaldelsen lagde med formildende ord op til en form for udsoning med de protestantiske fyrster, lande og rigsstæder i Tyskland. Det drejede sig dog snarere om at få kontrol over

den konfliktprægede tyske situation, som reformationen havde medført, og én gang for alle om at få bilagt den verserende strid om troen. Blandt de protestantiske indlæg er Philipp Melanchthons Den Augsburgske Bekendelse (*Confessio Augustana* (CA)) langt den mest kendte og betydningsfulde. Den blev underskrevet af en række nordtyske fyrster samt to rigsstæder (Nürnberg og Reutlingen) og fandt sidenhen også tilslutning blandt en lang række af de øvrige tyske, evangeliske-reformerede fyrstendømmer og byer. På selve rigsdagen lykkedes det ikke en række af de fra Huldrych Zwinglis schweiziske reformations påvirkede sydtyske byer at få lov til at underskrive CA. Som resultat af dette udfærdigede de fire rigsstæder, Straßburg, Konstanz, Memmingen og Lindau deres egen bekendelse på rigsdagen. Denne alternative bekendelse kaldes *Confessio Tetrapolitana*, latin for Firstadsbekendelsen. Nærværende artikel er en undersøgelse af denne bekendelse, som historisk har indtaget en plads i skyggen af CA. *Confessio Tetrapolitana* (CT) afslører imidlertid interessante facetter af den tyske reformationsbevægelse. CT illustrerer nemlig nogle af de definerende forskelle, der herskede internt i reformationsbevægelsen, og fortæller om den særlige sydtyske stilling – klemmt mellem de Zwingli-påvirkede schweizere og de fra Luther og Wittenberg inspirerede nordtyskere og saksere. Zwingli udarbejdede på rigsdagen i Augsburg sin egen, personlige bekendelse, *Fidei Ratio* (FR). Den vil også indgå i min undersøgelse.

CTs hovedforfatter er Straßburg-reformatoren Martin Bucer (1491-1551), et af de centrale navne for den reformatoriske enhedsbestræbelse, hvad angår flere af de væsentligste stridspunkter i udviklingen af den reformatoriske teologi og den senere opsplitning i forskellige protestantiske konfessioner. Også den engelske reformation fik Bucer indflydelse på, da de evangeliskes nederlag i den schmalkaldiske krig og det augsburgske interim i 1548 betød, at han måtte forlade Straßburg til fordel for England. Forud for denne flugt havde han modtaget invitationer om asyl fra bl.a. Calvin, Melanchthon – og Danmark. Den danske forbindelse behandler jeg allersidst i artiklen, som dog ikke skal læses som en studie i dansk reformationsteologi. Mit formål er bredere, idet jeg ønsker at bringe CT ind fra glemslen i en dansk sammenhæng, hvor vi i konfessionshistorien ensidigt har fokuseret på det mest kendte og blivende dokument fra rigsdagen i Augsburg, Melanchthons *Confessio Augustana*. Det vil være de fleste læsere bekendt, at dette dokument i dets uændrede ordlyd fra 1530 stadig hører til den danske folkekirkes bekendelsesskrifter jf. den for grundlovens §4 definerende omtale af kirkens symbolske bøger i Danske Lov af 1683 (2-1-1). End ikke i den seneste videnskabelige

kommentar til disse bekendelsesskrifter, der ellers undersøger CAs historiske og teologiske kontekst, har CT sat sig spor.¹

Confessio Tetrapolitana i nyere kirkehistorie

Min undersøgelse er den første større præsentation af CT på dansk. Jeg lægger mig dog i slipstrømmen af en fornyet fransk og tysk interesse fra særligt 1980'erne og frem for dette afvigende, og generelt oversete, konfessionelle dokument i en af lutherdommen præget tysk reformationshistorisk diskurs.² Da der ikke blev dannet en konfession i Bucers navn, blev også Bucers og de tyske zwinglianeres selvstændige konfessionelle udtryk i CT oversat. Udgivelsen af Bucers skrifter fra 1950'erne og frem betød en fornyet teologisk interesse og gradvist skarpere øje for, hvordan Bucer og den strassburgske reformation var mere end en blanding af Luther og Zwingli, men repræsenterede et selvstændigt teologisk standpunkt mellem Luther og Zwingli. *Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli* er en sigende titel på en antologi fra 2003, redigeret af den franske, lutherske kirkehistoriker Mathieu Arnold og tyske Berndt Hamm.³ Bucers enhedsbestræbelser udforskes som historie, men tiltaler åbenlyst økumenisk interesserede kirkehistorikere – og i særlig grad franske protestantiske kirkehistorikere som Arnold ligesom også hans forgænger som professor på det evangelisk-teologiske fakultet i nutidens franske Strasbourg: Marc Lienhard. Lienhards værk centrerer sig netop om (by)reformationen i datidens tyske Straßburg og denne bys særlige spænding mellem tysk og fransk, luthersk og calvinsk. Symptomatisk for genopdagelsen af

1. Peder Nørgaard-Højens lærde kommentarbind, *Den Danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter. Kommentar* (København: Anis 2000), nævner Bucer og Zwingli enkelte gange, men foretager ingensteds den oplagte sammenligning med CT eller Zwinglis FR, der kunne have belyst CA fra en ekstraluthersk, dvs. fra de humanistiske-reformatoriske positioner ud over den wittenbergske. I dansk sammenhæng er CT sporadisk omtalt i reformationshistoriske værker og fx af Fredrik Nielsen i *Kirkeleksikon for Norden*, bd. 1, (København: H. Hagerup 1900), 545, og af særlig interesse hos Niels Knud Andersen i *Confessio Hafniensis. Den københavnske Bekendelse af 1530. Studier i den begyndende Reformation* (København: Gad 1954), hvor Andersen enkelte steder sammenligner CTs teologi med hans hovedkilde: de danske reformatorers fælles reformatoriske artikler fra herredagen i København i sommeren 1530.

2. For en oversigt over forskningslitteraturen vedr. CT indtil den tekstkritiske udgivelse fra 1969, se *Martin Bucers Deutsche Schriften* (DS), bd. 3, red. Robert Stupperich (Gütersloh: Gerd Mohn 1969), 15, n. 1

3. Mathieu Arnold og Berndt Hamm (red.), *Martin Bucer zwischen Luther und Zwingli*, Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 23 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003).

CT er Lienhards undersøgelse i artiklen *Evangelische Alternativen zur Augustana?* (1980), hvori han understreger, hvordan Bucer og Capitos CT hhv. Zwinglis FR fortjener at blive læst som teologi i egen ret og ikke alene som fodnoter til CA.⁴ Tyske Martin Greschat, forfølger samme mål som Lienhard ved at fremhæve Bucer som selvstændigt tænkende teolog; men i Greschats Martin Bucer-biografi (1990) ses CT dog primært som et skridt på vejen i Bucers forsøg på at overvinde de reformatoriske nadverstridigheder, der i sidste ende resulterede i Wittenbergkonkordien om nadveren fra 1536.⁵ Derved er det CTs betydning for lutherdommen (filippismen) og calvinismen, som Greschat indirekte fremhæver. Det skal forstås således, at CT ledte Bucer videre i arbejde for at få bevæget Melanchthon væk fra Luthers position i det skelsættende spørgsmål om nadveren, hvorved CT (uden at Greschat siger det direkte) indgår som en af flere forudsætninger for udviklingen af filippismen. Ad denne omvej fik Bucers teologi ikke bare formativ betydning for Calvin (som var fransk prædikant i Straßburg 1538-41), men også for den senere reformatoriske teologi i luthersk-konfessionelle områder som fx Danmark, hvor filippismen blomstrede i anden halvdel af 1500-tallet.

Mens de nævnte forfattere særligt har betragtet CT i lyset af Bucer som en selvstændig teolog på linje med Luther, Zwingli, Melanchthon og Calvin, pointerer jeg i højere grad, hvordan CT i sin historisk-teologiske kontekst er udtryk for Zwingli-inspireret teologi. Det gør jeg bl.a. ved at inddrage aspekter af Bernd Moellers studier i zwinglianske disputationer og betone sammenhængen med de tyske byreformationer, hvor fx Lienhards *La Reforme à Strasbourg* (1981) igen betoner det særegne (Bucer) fremfor det almene (det zwinglianske) i Straßburgs byreformation.⁶

Mit teologiske anliggende er naturligvis ikke en rehabilitering af et glemte konfessionelt dokument. Jeg forklejner heller ikke Bucer som reformator og teolog, når jeg understreger hans påvirkning fra

4. Marc Lienhard, "Evangelische Alternativen zur Augustana? Tetrapolitana und Fidei Ratio", 81-100 (85), *Bekennnis und Geschichte. Die CA im historischen Zusammenhang*, red. Wolf Reinhard (München: Ernst Vögel 1980), som jeg henviser til undervejs i denne artikel. For en nærmere studie af Bucers og CT se M. Lienhard, "Bucer et la Tetrapolitaine", *Bulletin de la Societe d'histoire du protestantisme francais* 126 (1980), 269-286.

5. Martin Greschat, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, (München: C.H.Beck 1990), om CT 98 ff.

6. Marc Lienhard, "La Reforme à Strasbourg", red. Georges Livet & Francis Rapp, *Histoire de Strasbourg*, bd. 2 (Strasbourg: Éditions Les Dernières Nouvelles 1981), 363-540; tysk oversættelse: *Strasbourg und die Reformation* (Morstadt: Kehl 1981). I Lienhards *Un temps, une ville, une Réforme* (Aldershot: Variorum 1990) samler Lienhard op på flere af sine undersøgelser, også studierne af CT.

Zwingli. I stedet vil jeg spørge, hvorvidt CT er udtryk for en konsistent teologi i forhold til de to samtidige bekendelser fra rigsdagen i Augsburg, primært Melanchthons CA og sekundært Zwinglis *Fidei Ratio*. Ikke mindst i håb om at anspore til en teologisk forståelse for reformationstidens konfessionelle spændvidde – også udover den linje, der i eftertiden, ikke mindst i dansk kirkehistorieskrivning, blev forstået som den ene- og endegyldige: den lutherske.⁷

Artiklen falder i fire dele: Første del behandler den historiske kontekst for affattelsen af CT gennem et blik på Martin Bucer og Straßburgs situation forud for og under den augsburgske rigsdag, samt hvilken skæbne CT fik som konfessionelt dokument. Dernæst følger anden del, der er en undersøgelse af selve CTs opbygning og indhold, hvilket naturligt leder over til tredje del, der ud fra en mere systematisk tilgang studerer den udtrykte teologi. Endelig følger en fjerde del, hvori jeg betragter en lidt oversat forbindelse mellem Danmark og Bucer samt en evt. teologisk indflydelse på den danske reformation før 1536.

I. Den historiske kontekst

Martin Bucer

Bucer havde en baggrund som dominikaner med studier af både Thomas Aquinas og Erasmus af Rotterdam. Det er et kendt sted i den Luther-centrede reformationsforskning, hvordan Luther både som person og teolog ved Heidelbergdisputationen i 1518, og Bucers efterfølgende samtale med Luther (jf. WA 9, 161-169), gjorde et stort indtryk på dominikanermunken Bucer.⁸ De følgende år bevægede Bucers erasmiske humanisme sig i retning af Luther, og Bucer blev fri af sine klosterløfter i 1521. Reformationen havde været undervejs i Straßburg ligeledes siden 1521, og ved Bucers ankomst til byen i 1523 forstærkedes den reformatoriske bevægelse. Wolfgang Capito (1478-1541) ankom samme år. Året efter kaldtes Bucer til præst ved Skt. Aurelius, hvilket byens råd – med bl.a. byens førende diplomat og politiker, Jakob Sturms (1489-1553), mellemkomst – tilsluttede sig. Reformationen indførtes i de følgende år gradvist med bl.a. rådets

7. CT-kildetekst er "Deutsche Handschrift A" med reference til "Lateinische Handschrift A" og "Erste Fassung/Handschrift B", som foreligger i tekstkritisk og noteret udgave i DS 3.

8. For Bucers biografi se Greschat (1990) og for Straßburgs reformationshistorie Lienhard (1981).

overtagelse af biskoppens magt og klostrenes nedlæggelse. Bucer lod Straßburgs gudstjenester reformere, og den romerske messe blev nedlagt af byrådet i 1529. Bucer indtog i årene derefter en central rolle i den teologiske ledelse af Straßburg og omkringliggende byer. Ved det augsburgske interim i 1548 nødte kejser Karl V Bucer til at underskrive dokumentet, der påbød en delvis genindførelse af romersk ritus i de erobrede eller overvundne protestantiske områder. Da Bucers underskrift var sket under tvang, bekæmpede han stærkt interimmets indførelse, hvad der i sidste ende betød, at han i begyndelsen af 1549 blev opsagt af byrådet og tog imod den engelske ærkebiskops Thomas Crammers (1489-1556) tilbud om eksil i England. Bucer blev professor i Cambridge og nær rådgiver for kongen. I England dannede Bucers kirkeordninger for Ulm (1531), Hessen (1539) og Köln (1543) grundlag for hans revision af den engelske agende, *Book of Common Prayer*.

I tiden inden rigsdagen i Augsburg i 1530 var den første nadverstrid mellem Luther og Zwingli indtruffet. Såvel zwinglianere som en række døbere søgte i denne tid mod det rummelige Straßburg, pga. Bucers forsøg på at moderere Zwingli og Luthers synspunkter. Bucer udbad sig Luthers råd, men Luthers *Antwort an die Christen zu Straßburg* (WA 15, 391), bragte ingen forsoning. Bilæggelsen af reformationsbevægelsens interne stridigheder blev en central del af Bucers teologi.

Straßburgs position 1529-30

Straßburg og den sydtyske reformationsbevægelse var i løbet af 1520'ernes slutning blevet isoleret fra såvel den zwinglianske som den lutherske bevægelse, og denne isolation førte i første omgang Bucer frem til forsøgene på at overvinde uenighederne mellem Luther og Zwingli. Da dette viste sig ufrugtbart efter religionssamtalerne i Marburg i 1529, førte det til reelle tilnærmelser til det i Tyskland stærkere lutherske (saksiske) parti på rigsdagen i 1530. Men også her var anstrengelserne frugtesløse, og strassburgerne blev af lutheranerne bag CA holdt udenfor og på rigsdagen i Augsburg i 1530 tvunget til at udfærdige deres egen bekendelse. Strassburgernes bekendelse, *Confessio Tetrapolitana* (CT), var dobbelt i sine "økumeniske" bestræbelser: Den var et forsøg på moderation ift. til den romerske lære (ligesom CA), men også i form og indhold et forsøg på tilnærmelse til CA og Luthers og Melanchthons parti. Straßburg-reformationens karakter af byreformation (både Straßburg og de tre øvrige byer, der tilsluttede sig bekendelsen, var rigsstæder) betød også, at de som magistratledede byer var modstandere af territorialfyrsterne og disses magt. Heri findes også grunden til Straßburgs vægring ved en alt for tæt opslutning til disse fyrsters reformationer i bl.a. Sachsen. Ud fra

rent politiske forhold var det derfor givet, at Straßburg måtte ende med at bekende selvstændigt (Greschat 1990, 98ff).

Teologisk var Straßburg også isoleret, idet den teologiske enighed mellem bl.a. Luther og Bucer på mange områder kunne ligge på et lille sted på trods af den grundlæggende enighed om reformationen som Kristi stadige virke i historien.⁹ Luther, der som bekendt var lyst i rigets agt og dermed fredløs, fik ikke selv direkte indflydelse på den afgørende rigsdag, mens Bucer derimod selv kom til stede og affattede sin sydtyske reformationsbevægelses bekendelsesskrift. Bucers holdning var klar: Hvis kristenheden og den nyvundne sandhed skulle reddes fra en tidlig død, da skulle de protesterende parter fra den anden rigsdag i Speyer 1529 (samlet i protestationen af 15. april) stå sammen. De kristne, altså protestanterne(!), ville ligefrem kun kunne reddes af et mirakel, skriver Bucer i et af sine mange breve til Zwingli.¹⁰ Bucer søgte konsekvent enighed i reformationsbevægelses stridigheder til gavn for Straßburg, men med udbredelsen af egen teologi for øje. "Fanatiker der Einheit"¹¹, er Bucer blevet kaldt; men immervæk skulle sandheden ikke prisgives for enheden. Strategisk og ekklesiologisk ville Bucer søge enigheden ved normativ centrering omkring broderkærligheden, der burde kunne modstå uenighed om fx Kristi realpræsens i nadveren.¹² Bucer var dog på ingen måde fredssøgende for enhver pris; menneskets stræben efter enighed kunne ligefrem være mangel på tro: "Dominus nobis adsit! Oremus ergo: Dominus auge nobis fidem" (Luk 17,5).¹³ Vor frelse afhænger alene af Kristus, men enighedsbestræbelserne havde dog trods disses menneskelighed et missionarisk aspekt. Uenigheden var til skade for evangeliets udbredelse og derved tilbuddet om Guds nådefulde frelse.¹⁴

Enheden var fra reformationens begyndelse strassburgernes målestok for teologisk succes (Liebenberg 2003, 31). På samme vis var isolation i riget den værste position for Straßburg, hvorfor man ihærdigt arbejdede – politisk under Jakob Sturms og Phillip af Hessens (1504-1567) ledelse og teologisk under Bucers – for enheden, der ville kunne

9. Se Mathieu Arnold, "Göttliche Geschichte und menschliche Geschichte...", i Arnold & Hamm (2003), 13ff.

10. "Sic res habent, vt sola Dei manus christianos defensum sit, et non sine miraculo", BCor 4, nr. 306:121, 6f, til Zwingli 5. juni 1530.

11. Reinhold Friedrich, *Martin Bucer. "Fanatiker der Einheit"? Seine Stellungnahme zu theologischen Fragen seiner Zeit (Abendmahls- und Kirchenverständnis)*, Diss.theol. (Neuchâtel 1989).

12. Roland Liebenberg, "Die Ehre Christi und der Kampf um die Einheit", Arnold & Hamm (2003), 30-48 (37ff).

13. BCor 4, nr. 333:248, 5,6f til Blarer og Zwingli, 29. aug. 1530.

14. R. Friedrich, "Ein Streit um Worte?", i Arnold & Hamm (2003), 49-65 (61), se også BCor 4, nr. 328: 215, 17-216, 21, til Luther 25. aug. 1530.

give det fornødne forsvar over for den romerske modpart. Det var derfor et nederlag, at enigheden fra den speyerske rigsdag i 1529 mellem de lutherske og sydtyske blev formøblet så hurtigt i kraft af nadverstriden og senere ved Melanchthons 17 artikler (Schleizersætningerne), der som de eneste kunne danne grundlag for et politisk forbund. Disse kunne sydtyskerne imidlertid ikke tilslutte sig. Men Phillip af Hessens bestræbelser på enhed og indtræden i et fælles forsvarsforbund ophørte ikke hermed, idet det lykkedes at få de stridende teologiske parter til forhandlingsbordet ved religionssamtalerne i Marburg 1.-4. oktober 1529, hvor den afgørende strid om nadveren skulle overvindes. Resultatet for sydtyskerne og Bucer var ikke opløftende; de lutherske og Luther selv havde ikke meget tilovers for Bucer; "tu es nequam", sagde Luther til Bucer (Friedrich 1989, 60). Bucer deltog også officielt på Zwinglis side. Den 3. oktober blev Bucer bragt selvstændigt i spil af Sturm, således for endelig at fremvise et brud med schweizerne. Straßburg ville fremstå som en selvstændig aktør, der derved kunne indtræde i de lutherskes forbund (Greschat 1990, 101ff.). Teologisk var selvstændigheden dog for stor; man kunne ikke tilslutte sig samtlige Luthers 15 Marburgartikler, da nadveren stadig var et stridspunkt. Bucer var imidlertid opsat på vigtigheden af enhed, politisk og teologisk, endog på trods af Schleizersætningernes genfremstættelse i Schwabach.¹⁵ De sydtyske, med Straßburg og Ulm i spidsen, kunne kun resignere heroverfor, ligesom de kort efter ved årsskiftet 1529/30 i Schmalkalden atter måtte afvise at indtræde i et forbund på udelukkende lutherske vilkår. Sydtyskerne var da havnet i den isolation, de havde arbejdet så intens imod, således at de var nødsaget til optagelse i det schweiziske forsvarsforbund Christeliche Burgrecht.

Rigsdagen i Augsburg 1530

Situationen blev ændret ved Karl V's tronbestigelse og salving i Bologna den 24. februar 1530, hvor den allerede 21. januar indkaldte rigsdag i Augsburg, atter blev proklameret. På rigsdagen skulle de protesterende lande og byer gøre rede for deres standpunkter. Straßburg mødte derfor frem til rigsdagen, der begyndte den 20. juni, med politisk forsvar for øje og i tæt forbindelse med de nye allierede i Christeliche Burgrecht og de øvrige sydtyske byer. Straßburgs første delegation var rent politisk, bestående af Jakob Sturm og Mathias Pfarrer. Disse ankom til Augsburg den 26. maj. Med sig bragte de fire skrifter, der skulle danne grundlag for forhandling og forsvar af foretagne dispositioner. Det første skrift, "Ratschlag A", var skrevet af Bucer,

15. Jf. BCor 4, 273, 9-16, til Blaurer 18. okt. 1529 og 26. jan. 1530 samt fortalen til Bucers 2. udg. af sin evangeliekommentar 1529/30, sammenlignelig med "Ratschlag A", der er blandt de indholdsmæssige forløber til CT.

der søgte at overbevise om, at de mindre forskelle i nadversyn ikke burde skille de lutherske fra at medregne Straßburg blandt sine støtter. “Ratschlag B” var Capitos arbejde, hvormed man ville søge kejserens tilslutning til et frit, almindeligt koncil. “Ratschlag C” var en oversigt over Straßburgs nuværende juridiske stilling, skrevet af byens advokat, Jakob Kirschner. Og endelig var Sturm selv forfatter til “Ratschlag D”, sandsynligvis sammen med Capito,¹⁶ i hvilket forsvaret for byens reformation blev skitseret, altså et udgangspunkt for en egentlig apologi. Dette “Ratschlag D” blev senere sammen med Capitos skrift *Copey eins vßschreibens* fra marts 1530 grundlaget for CT, hvis artikler ikke kan sige sig fri for slægtskab med *defensio*-tankerne i “Ratschlag D” (DS 3, 340ff). Uagtet disse skrifers udførlighed viste de sig allerede ved Sturms og Pfarrers ankomst til Augsburg for ubrugelige i deres foreliggende form. Kejseren afkrævede alle regnskab for deres tro, og Johannes Ecks 404 artikler havde også ændret situationen markant. Ecks angreb krævede mere end blot retfærdiggørende skrifter fra de evangeliske stænder.¹⁷ Pga. denne udvikling bad Sturm rådet i Straßburg om at sende “etliche predicanten” til rigsdagen, for at “irer leer und glaubens halben rechnung und antwort zu geben”.¹⁸ Herefter indfandt Bucer sig den 23. juni og Capito den 26. I tiden op til disses ankomst arbejdede gesandterne flittigt sammen med Phillip af Hessen for en udglatning af forholdet til de lutherske, således at man i bedste fald kunne medundertegne CA. Alle forsøg viste sig dog forgæves, også Bucers forsonende “Ratschlag A”, der den 11. juni blev afvist af Melanchthon og Johannes Brenz (1499-1570). Bucer søgte til det sidste at opnå enighed med den lutherske lejr, og da han ankom i tide til overrækkelsen af CA den 25. juni, forsøgte han at få de lutherskes accept af Straßburgs underskrift herpå. Bucer ville lade Straßburg skrive under på CA på den betingelse, at de måtte udelukke nadverartiklen. Hermed ville de kunne få samtlige tyske, evangeliske byer, inklusiv de sydtyske, til at stå samlet over for kejser og kirke. Ved denne manøvre undsagde Bucer for første gang Zwingli og schweizerne offentligt. Da også disse bestræbelser var uden resultat, var det givet, at Straßburg måtte udforme en egen *confessio*. Tanken om blot en *defensio* for kejseren havde da udspillet sin rolle, hvilket også de øvrige sydtyske byer indså. Øvelsen var nu, om Straßburg kunne få sine geografiske fæller i det sydtyske til at bekende samlet og sammen med dem. Phillip af Hessen havde allerede tidligt formået at fremskaffe en kopi af CA til strassburgerne, hvorfor disse med denne som forlæg begyndte at ud-

16. Bestemmelsen af forfatterskabet hertil er ikke entydig, jf. DS 3, 339f.

17. Klaus Rischer, *Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg 1530*, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 97, (Münster: Aschendorff 1968), 110.

18. Friedrich (1989), 67, jf. PC I, nr. 728, s. 447.

færdige deres egen bekendelse.¹⁹ Tre forhold gjorde sig således gældende for affattelsen: 1) Ecks 404 artikler. 2) Sydtyskernes isolation over for kejseren og over for de lutherske pga. nadverstriden og afvisningen af underskrift på CA. 3) Kejserens krav i åbningstalen, at enhver på latin og tysk skulle overrække kejseren deres mening og holdning om kirken og de påståede misbrug (“sein gutbeduncken, Opinion vnnd Meynung der [...] irrung vnnd zwispalt, auch mißbreuch halben [...], zu Teutsch vnnd latein inn schriff stellen vnnd vberantworten”²⁰).

Confessio Tetrapolitanas affattelse og afvisning

Straßburgerne var fortrøstningsfulde og ligefrem forvissede om at kunne overbevise selv kejseren om deres tros sandhed.²¹ Arbejdet blev påbegyndt af Bucer og Capito efter den 25. juni, og allerede den 30. juni lå det første udkast til bekendelsen klar til fremlæggelse for de øvrige sydtyske byer, der stod uden for den lutherske bekendelse og tillige søgte ikke at blive regnet blandt zwinglianerne. Disse byer havde med samme forhåbninger som Straßburg medbragt forskellige forsvarsskrifter, bl.a. Ulm og Memmingen, hvoraf sidstnævntes var skrevet af Konstanz-reformatoren Ambrosius Blarer (1492-1564), der tilmed også havde skrevet en bekendelse, som netop Konstanz havde medbragt. Konstanz og Blarer, der teologisk var på linje med Bucer, så hurtigt vigtigheden af at gøre fælles sag med Straßburg, hvorfor de to byer tidligt fandt sammen. Også Memmingens gesandt, Hans Ehinger, meddelte sin hjemby den 26. juni, at den nye bekendelse var en fællesbekendelse for Konstanz og Straßburg. Vigtigheden af fælles fodslag om bekendelsen, samt Straßburgs behov for opbakning til overvindelse af egen isolation, medførte, at der ved udkastets fremlæggelse den 30. juni var indbudt gesandter fra hele det sydtyske (oberdeutsche) område.²² Byerne reagerede dog ikke udelt positivt på oplæsningen af denne bekendelse. Først og fremmest dens 18. artikel, om nadveren, vakte betydeligt anstød. Selv Straßburgs nærmeste støtter fandt artiklen for vidtløftig og uklar, ligesom de sydtyske stæder ikke bifaldt artiklens afgrænsning i forhold til Luthers lære om

19. Hasting Eells, *Martin Bucer* (New Haven: Yale University Press 1931), 99f.

20. Friedrich 1989, 68, jf. Karl Eduard Förstemann, *Urkundenbuch zu Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530*, bd. 1 (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1833), 309.

21. DS 3, 19 og n. 27, jf. PC 1, nr. 747: “wer weisz, was gott fur gnad noch villicht wider der geistlichen anschlag bi kai. Mt. Geben möchte, so er der sach bericht und verständig würde.”

22. Udover Konstanz, Memmingen og Lindau, der blev de endelige medunderskrivere, var der gesandter tilstede fra Ulm, Biberach, Isny, Kempten, Heilbronn, Frankfurt og Weissenburg; ifølge Wilhelm Gussmann, *Quellen und Forschungen zur Gesichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses*, bd. 1/1/1, 381 efter DS 3, 21, n. 37.

realpræsens.²³ Bucer og Capito måtte da på Sturms opfordring affatte en ny, syv gange kortere artikel, der blev formuleret i bredere og mere almene vendinger, og som ikke udelukkede et luthersk nadversyn. Denne reviderede artikel imødekom dog ikke de tvivlrådige byer tilstrækkeligt, hvorfor alene Straßburg, Konstanz og heraf afhængige Lindau samt Memmingen den 2. juli underskrev det, der som resultat blev kaldt for Firstadsbekendelsen, *Confessio Tetrapolitana*. Overrækkelsen blev knap så glansfuld som CAs, idet gesandterne først den 8. juli kunne komme i audiens, og da kejseren ovenikøbet udeblev, måtte man vente til dagen efter, den 9. juli, og nøjes med at overrække CT til kejserens kansler, Balthasar Merklin (1479-1531) – fra samme år i øvrigt romersk biskop af Konstanz.²⁴

Herefter måtte sydtyskerne og CTs forfattere vente i længere tids uvished om den kejserlige og katolske modtagelse. Men i august forlød det, at dens medfart ville blive hårdhændet og værre end CAs. Allerede den 26. juli offentliggjordes afvisningen i hovedpunkter, hvorefter den endelige *confutatio* i de følgende måneder blev udformet af bl.a. Eck som en af de ledende katolske teologer. Arbejdet hermed blev afsluttet den 25. oktober. Ecks og kommissionens dom over CT faldt hårdt over nadverartiklen, som Eck mente at have gennemskuet som narrespil for kejseren, idet man, om end i tilforladelige vendinger, egentlig plæderede for en rent symbolsk, zwingliansk forståelse af nadveren.²⁵ Men eftersom CT i langt højere grad end CA finder belæg i skrifthenvisninger, måtte også Eck i sin afvisning af CT anvende flere skrifthenvisninger end vanligt og også i højere grad end i CAs *confutatio*. Og de fire byer erklærede sig den 30. oktober da også villige til at lade sig undervise ud fra Skriften på et almindeligt koncil. Karl V afviste CT endeligt den 29. november og ytrede sig langt skarper end over for de lutherske: med CT var der tale om "schwere Irrsal wider da hochwürdige Sakrament, dergleichen der Bilderstürmung und anderen Sachen".²⁶

Tetrapolitana som konfessionelt dokument

Efter Melanchthons forbillede udarbejdede Bucer også en apologi til CT, der udkom sammen med CTs første trykte udgivelse i Straßburg

23. Ibid., 21f. Se endvidere Konstanz' memorandum ang. den oprindelige nadverartikel, ibid. 122/124, n. 49.

24. Marc Lienhard, "Evangelische Alternativen zur Augustana? Tetrapolitana und Fidei Ratio", 81-100 (85), *Bekennnis und Geschichte. Die CA im historischen Zusammenhang*, red. Wolf Reinhard (München: Ernst Vögel 1980).

25. Efter Rischar (1968), 111-120.

26. Citatet PC 2, 532; Lienhard (1980), 97.

den 22. august 1531.²⁷ CT fik, modsat CA, ingen afgørende konfessionel betydning. Det var kun Ulm, som i 1531 lagde den til grund for en ny kirkeordning. Alligevel fik den en ny rolle samme år, da bekendelsen blev inddraget i tilnærmelserne mellem schweizerne og det schmalkaldiske forbund: Strassburgernes læreudsagn i CT anerkendtes så vidt af de lutherske, at byen kunne optages i forbundet. Dette var ifølge Zwingli et knæfald for lutheranerne, selvom det i virkeligheden var omvendt: en imødekommelse af det, i det lutherske partis øjne, zwingliansk bekendende Straßburg. Zwingli afbrød i samme forbindelse sit tætte teologiske brevvenskab med Bucer.²⁸ En overgang tydede noget på, at CT kunne blive bindeled mellem schweizerne og de tyske lutheranere ved forhandlingerne i Basel i august 1531, men schweizerne afviste i sidste ende dette kompromis. Da CT herved ikke fik politisk gennemslagskraft, tabte den hurtigt indflydelse, endog i sine egne byer, og kun i Straßburg og Ulm opretholdt den betydning i længere tid. Den blev anvendt af rådet i kampen mod døberbevægelserne i Straßburg, ligesom den som førnævnt blev grundlag for kirkeordningen og Bucers 16 forpligtende artikler i 1534. Dens indflydelse blev allerede kraftigt svækket ved de sydtyske byers anerkendelse af CA på forbundsdagen i Schweinfurt i april 1532. Byernes teologiske egenart blev dog understreget ved, at CA officielt kun blev gjort ligeberettiget med CT. Ved Wittenbergkonkordiens indgåelse i 1536, som Bucer stod bag, og hvor det kom til en formel forståelse om nadveren mellem lutheranere og de tyske zwinglianere (som strassburgerne blev anset for), blev CT overflødig. Straßburg fastholdt dog CT, nærmest af historiske grunde, helt frem til 1598, hvor en ny kirkeordning blev lejlighed til at ændre byens konfessionelle grundlag.²⁹

II. Confessio Tetrapolitana

Opbygning og indhold

I denne anden hoveddel gennemgår jeg selve bekendelsen, først overordnet og dernæst gennem en mere detaljeret gennemgang af CTs samtlige artikler.

CTs tekstkorpus og opbygning har flere ligheder med CA. Indledningen minder om CAs, ligesom opbygningen i fortløbende

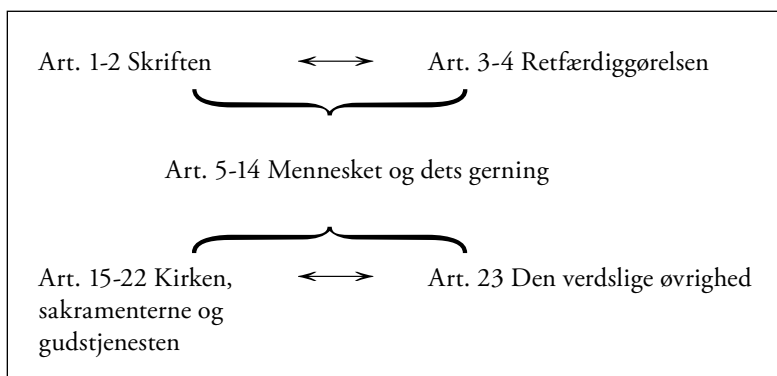
27. Apologien er optrykt i DS 3, 187ff 1. udg. af CT på tysk; latin sept. 1531.

28. Zwinglis kølnede forhold til Bucer fremgår tydeligt af Bucers brev til Ambrosius Blarer af 21. februar 1531, i BCor 5, nr. 394, 290-294.

29. DS 3, 23f; Lienhard (1985), 97ff; TRE, "CT", 174f.

artikler – hhv. 23 for CTs og 21 (28 inkl. *articuli abusūs*) for CAs vedkommende. CTs artikler er dog i det væsentligste betydeligt længere formuleret og ikke opbygget med CAs karakteristiske modstilling af *affirmatio* og *damnatio*. CTs er ej heller udstyret med en skelnen mellem tros- og misbrugsartikler, men skriver både praktiske som læremæssige spørgsmål ind i artiklerne, ligesom adskillige af den gamle, romerske kirkes misbrug klandres direkte i bekendelsesartiklerne. Ud over dette er det værd at bemærke CTs efterord, da det for det første er iøjnefaldende i dets længde, for det andet fordi det overflødiggør bekendelsens fremkomst med henvisning til CAs forekomst (DS 3, 165, l. 5-10). Hertil opfordrer efterordet indtrængende kejseren til at indkalde til et almindeligt koncil; en tanke som CT og dets forfattere altså, på trods af dette skrifts egen fremkomst, vedbliver at fastholde med udgangspunkt i de protesterendes oprindelige forhåbninger om rigsdagens resultat.

CT indledes ikke, som CA, med udgangspunkt i en artikel om Gud, men intonerer sin skarpe reformatoriske profil med et udgangspunkt i Skriften. I sammenligning med både CA og CT adskiller Zwinglis *Fidei Ratio* (FR) sig fuldstændigt, da FR var en Zwinglis personlige bekendelse. CTs teologiske komposition kan opstilles skematisk på denne måde:



Skemaet viser tydeligt bekendelsesskriftets omdrejningspunkt omkring mennesket og dets gerning. Det er en tydelig understregning af CTs fokus på den kristne etik, men også klassisk reformatorisk med fokus på Skriften alene og retfærdiggørelse ved tro alene. Det er en klar zwingliansk, eller i det mindste humanistisk-reformatorisk markør, at bekendelsen rykker Skriften frem i de første artikler.

Bernd Moeller har i afhandlingen *Zwinglis Disputationen 1-2* (1970-74) dokumenteret, at de fra Zwingli inspirerede tesserækker og artikler ved byreformationer i hele det tyske område som hovedregel

blev indledt med artikler om Skriften.³⁰ De mange disputationer og artikelkataloger, som Moeller gennemgår, blev udfærdiget til brug ved byernes disputationer til afgørelse af den evangeliske læres sandfærdighed. Af de tre reformatoriske bekendelser, der blev afleveret på rigsdagen i Augsburg, er det i højeste grad CT, der ligner sådanne byreformatoriske disputationsartikler, ligesom CT altså rummer flere af de zwinglianske markører som den primære artikel om Skriften og fx afvisning af billeder. Og så er CT alligevel ikke enig med Zwingli på rigsdagen i Augsburg! For at tage udgangspunkt i Skriften gælder kun Zwinglis tidlige artikler, først og fremmest med forbillede i hans 67 artikler og den tilhørende forklaring, *Auslegen und Gründe der Schlußreden* fra den første disputation i Zürich i 1523. Hvorimod Zwinglis redegørelse for sin tro (FR) i stedet indleder med en redegørelse for gudslæren og kristologien. Anderledes forholder det sig imidlertid med CT: Her følger Bucer og Capito ikke Zwingli selv, men det Zwingli-inspirerede mønster for disputationer, der havde udviklet sig blandt de humanistiske reformatorer i kølvandet på Zwinglis tidlige skrifter fra 1520'ernes begyndelse.

Artikel 1-2: Skriften

CTs første artikel anslår med al tydelighed, hvorom alting drejer sig, og hvorudfra prædikenen skal komme – nemlig fra Skriften. Med en henvisning til rigsdagsbeslutningen fra Nürnberg (årsskiftet 1522/23) forsvaret CT de tilsluttende menigheders prædikanter: de prædiker “nichtzit, dann was in gottlicher schrifft begriffen oder darauff sein grundt hat”.³¹ Denne fokusering på Skriften som det grundlæggende princip forsvares med Skriften selv, da Paulus i 2 Tim 3,16f skriver, at “die schryfft von Gott eingeben, auch Nutz sey zur Leer, zur straff, zu besserung vnnd zu vnderweysung, das der menntsch Gottes ganntz sey vnnd zu allem guten werck gerüset” (DS 3, 43, l. 20ff). Det er kendetegende for CT, at vægten i Paulus-citaterne ikke er lagt på Rom, men derimod på Pastoralbrevene og Ef, ligesom den konstante henvisning til menneskets udrustning til gode gerninger, jf. fortsættelsen af ovennævnte citat fra 2 Tim få linjer senere: “[D]as der gottlich menntsch durch die hayllig schryfft genntzlich ausgemacht und zu allem gutem werck gerust werd” (ibid., 45, l. 10ff).

30. Bernd Moeller, “Zwinglis Disputationen”, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte; Kanonische Abteilung* 56; 60 (1970-74), 275-324; 212-364 (se fx 357 f).

31. Indtil et frit koncil skal “das heilig evangelium” prædikes “nach auslegung der schriften, von christelichen kirchen approbiert und angenommen [werden]” DS 3, 42, n. 4., jf. RTA 3, 1901, 746f. Citat DS 3, 43, l. 13ff.

Første artikel er delt i to, hvorfor der efter den indledende betoning af Skriften, følger et tysk destillat af de oldkirkelige symboler, der viser hen til CTs overensstemmelse med traditionens og kirkens lære om Guds treenighed og Kristi inkarnation. På den måde kommer første artikels anden halvdel i overensstemmelse med Zwinglis kristologiske redegørelse i hans første artikel af FR (Z 6/II, 792-795). CTs artikel 2 vender igen tilbage til Skriften og forklarer helt kort, hvordan de fire byers afvigelser fra romerkirkens tradition efterfølgende vil blive begrundet netop ud fra Bibelens ord.

Artikel 3-4: Retfærdiggørelsen

Retfærdiggørelsen er “der göttlichen guete vnnd dem Dienst Christi zuzuschreyben vnnd werde von vnns durch den glauben enntpfanngen” (ibid., 49/51, l. 38ff.). Dette begrundes udførligt med skrifthenvisninger, vigtigst Ef 2,8ff:

Aus der gnad seind ir selig worden durch den glauben, vnnd das nit aus euch, Diß ist gotts gab, nicht aus wercken, das sich niemandt Rhöme. Dann wir seind sein werckh, Erschaffen in Christo Jhesu zu guten wercken, welche Gott zugerichtet hat, das wir in denselbigen wannlden” (51, l. 25ff)

Denne henvisning kommer til at stå som det centrale skriftbevis for retfærdiggørelsen ved tro. Det rummer Bucers særlige betoning af, at troen omskaber os fuldt ud til virksom kærlighed³², hvorfor netop dette Paulus-citat – og ikke den lutherske henvisning til Rom 3-4 (jf. CA 4³³) bliver det grundlæggende for CT. Herfra fortsætter artiklen med en henvisning til netop Paulus, og at vi “aus vnfrumen, vngerechten, wie wir geporn seind, frum vnnd gerecht werden, nichts thun mögen”, da vi fra naturen er “kinder des zorns vnnd desshalben vngerecht seind” (DS 3, 53, l. 8ff). Her berøres altså arvesynden, som ellers ikke er særligt fremherskende i CT; ja, den nævnes kun en passant, og altså ikke som forventet i en selvstændig artikel (jf. CA 2).³⁴

32. Jf. CT 4, 57, l. 6 med ref. til Augustin “De fide et bonis operibus”, CSEL 31, 62.

33. Ef 2,8f citeres dog i CA 10's tyske udgave.

34. Det kan diskuteres, om CTs manglende koncentring omkring arvesynden gør påstanden rigtig, at CTs syn på arvesynden er identisk med Zwinglis og FR 4. Dette antydes bemærkelsesværdigt alene af Fredrik Nielsen i *Kirkeleksikon for Norden*, opslag: “Confessio – Tetrapolitana” (bd. 1, 545), der uden citat eller henvisning påstår dette. Dette må dog falde for CTs udsagn af mennesket som født uretfærdigt og mennesket som vredens børn (DS 3, 53, l. 1.8ff). Synden er derfor ikke afsvækket til slet og ret en sygdom (fordi der til synd hører skyld) som i FR, ligesom FR slet ej nævner mennesket som vredens børn, rigtigt er det dog, at arvesynden behandles mere indgående i både CA og ikke mindst FR.

Den fjerde artikel uddrager essensen af Ef-citatet med en thomistisk tilgang til, at troen ikke skal være "ainem glauben, der on lieb sey, wellchen man ainen vngestallten glauben nennn".³⁵ Guds forsyn har fra begyndelsen udset nogle til at være i Sønnens billede (Rom 8,29), men vi må stole på, at Gud har givet os troen, "durch den wir das Euangelion annemen, vnnnd dann, aus demselbigen vergwyset das vnns Gott zu kindern hat angenomen" (DS 3, 55/57, l. 37ff). Denne tro er ifølge Augustin den evangeliske tro, der er virksom gennem kærligheden. I vor nye skabning som "götter, ware kinder Gottes" skal vi ingen flid spare over for næsten i kærlighedens opfyldelse af loven (Rom 13,10; Gal 5,14). Guds lov er fuldt ud rettet imod, at "wir enndtlich zu der pilldtnus gottes volkomen Reformiert vnnnd ernewert werden" (DS 3, 57, l. 20; 39ff).

Artikel 5-14: Mennesket og dets gerning

Bekendelsens centrale del behandler de gode gerninger og menneskelige ordninger. De gode gerninger kan ifølge artikel 5 ikke tilskrives andre end alene Kristi ånd, jf. henvisningerne til Rom 8,14 og 11,36. Gud virker i os (Fil 2,13), og han tvinger ingen; ja, Gud belønner i os sine gerninger.³⁶ At ville forkaste gode gerninger ligger bekendende fjernt, for de bekender frit, "das der menntsch nymmermer ganntz selig werden mög, Er sey dann durch den gaist Christi dahin gepracht, Das ime yetz vberal kains guten wercks mer manngle, zu wellchen in Gott beschaffen ist" (DS 3, 59, l. 19ff). Derfor bør et kristenmenneske (artikel 6) gøre alt, hvori "des nechsten Fromen geschaffet vnnnd gefurdert würrt", for sådan at komme til det evige liv (ibid., 63, l. 29ff). Mennesket skal altså udøve sin daglige gerning i dette liv og opfylde kærlighedsbuddet (Rom 19,9). En gerning kan ikke agtes for kristelig, "welches nit ettwarinn den Nutz des Nechsten furdert". Blandt et kristenmenneskes fornemmeste gerninger er bl.a. at være lydige mod øvrigheden, for uden dette ville "der menntsch Leben nit menntschlich were" (65, l. 9f; 25f). Efterfølgende meddeler bekendelsen et afsnit om bøn, faste og forskel på spiser (artikel 7-10). Bønnen og fasten er illustrative eksemplificeringer af gerningens forhold til troen og menneskets forløsning. Dog opnår man intet hos og af Gud ved sådanne gerninger. Jf. den foregående artikel må bønnen og fasten vige og underordnes den kristelige lære og anden tjeneste, der "stracks vnd gleich den Leutten Nutz vnd fromben pringen" (DS 3, 67, l. 32 ff.).

I den ottende artikel henvises til Skriften for ingensteds at have påbudt faste (pga. 2 Tim 3,16f). Herefter følger en længere gennemgang

35. Ifølge DS 3, 54, n. 8 jf. Seeberg R III, 474: Thomas Aquinas, STh II/I, q. 113, 4 ad 1; citat DS 3, 55, l. 7ff.

36. DS 3, 59, l. 7ff, jf. Augustin, *De gratia et libero arbitrio*, MSL 44, sp. 891A.

af traditionen som bevis for fastens overflødighed ud fra Euseb.³⁷ Efter endnu et Chrysostomos-citat, som i artikel 7, klandres misbrugen af fasten, og hvordan fastebruds syndige status har medført, at “vil vnschuldiger gewissen schwerlich gemartert vnn in vertragen vnnnd liebe zu Gott greulich geschwecht worden sein”.³⁸ Endnu et betegnende reformatorisk emne tages op i samme artikel 8, nemlig at gøre forskel på spiser, hvilket artiklen straks slår fast som Djævelens lære (jf. 1 Tim 4,1). I et modangreb på formodentlig Hieronymus Emsers skrift *Wider das unchristenlichen buch Martini Luthers* (1521)³⁹, anføres det, at Paulus fordømmer alle, som “sich entziehen von Speysen, die Gott zuneysen geschaffen hat” (1 Tim 4,3) (DS 3, 79, l. 28ff). Den kristne bør faste, men da skal det være en ret faste, dvs. ikke en afholdenhed fra “ettlicher speysen, Sonder aller speysen, Sonnder auch aller lustparkaiten diss gegenwurtigen Lebens”, hvilket igen understøttes af Chrysostomos.⁴⁰ I artikel 10 opsamles de foregående artikler med konklusionen, der allerede er givet i artiklens overskrift. De, der søger retfærdighed gennem loven, er faldet ud af nåden (Gal 5,4), skriver Paulus, men CT håber “gerechtigkait zubekomen durch den gaist aus dem glauben” (DS 3, 83, l. 9ff).

Herefter følger den 11. artikel om helgener. Bucer og Capito, bekendelsens penneførere, afviser fuldstændig Maria-tilbedelsen, hvorefter artiklen få linjer senere fortsætter med deres lære, at “man nach dem beuellch Christi, vnnsers haylands, durch denselbigen Christum im haylligen gaist alain den himlischen vatter anrüeffen soll” (85, l. 1ff; 15ff). Denne fremhævede forkastelse af Maria-kulten er særlig for CT i sammenligning med CA 21, hvor denne kritik er nedtonet. CT er her inde i, hvad der mest ligner deres pendant til CAs misbrugsartikler, og CTs 12. artikel behandler munkestanden ganske uden overbærenhed. De kristne kan med Paulus forsvare deres frihed fra alt ydre, en frihed, der kun kan beholdes ved fortsat at være Kristi trælle. Munkestanden er “nichtzit anders, dann ain diennstparkait menntschlicher satzungen” (91, l. 35ff). Guds lov skal ikke overtrædes for egne ordningers skyld (Matt 15,3), nej, “das gesatz godtes eruordert, das ain Crist der Oberkait, den elltern [...], ainem Yeden, wie Gott den ime zum nechsten machet, alles seins vermögenns dienen soll, in was stat, zeit oder maß dasselbig sein” (DS 3, 93, l. 20ff). Retten til munkes ægteskab forsvares, for at de ikke længere skal falde i så

37. DS 3, 73, l. 15ff, jf. Euseb, *Historia ecclesiastica*, bd. 5, 18; 24.

38. Art. 7: DS 3, 68, n. 15, CD, Homil. 46/47 over Matt 13,24-30, MSG 58, sp. 480. Art. 8: Chrysostomos: Homilie 57 over Matt 17,10; MSG 58, sp. 563 D; DS 3, 75, l. 16ff.

39. Jf. DS 3, 78, n. 26.

40. DS 3, 81, l. 31ff, jf. Chrysostomos, Homilie 6 over 1 Mos 1,14, MSG 53, sp. 61 C.

“schweere laster”, ligesom der senere med 1 Tim 3,2; 12 føres forsvar for præsters ret til indtrædelse i ægtestand (ibid., 95, l. 30; 97, l. 37ff). Dette fører til den 13. artikel om de gejstliges embede, værdighed og magt. De gejstlige og kirken har ingen magt andet end til opbygelse (2 Kor 10,8), og ingen skal anse sig for andet end Kristi tjener og uddelere af Guds hemmelighed (1 Kor 4,1f), og disse er bærere af nøglemagten til at løse og binde synden, selvom den rettelig tilhører Kristus. Sandt gejstlige prædikanter er udsendte og indblæste af Gud (Joh 20,22f; Rom 10,15); disse skal “das hailligen Euangelion zupredigen vnnd die hãrd Cristi zuwaiden” (DS 3, 101, l. 34ff). Prædikanterne er “gesannt, gesalbet, geweychet vnnd gezieret” (jf. 1 Tim 3,1-7; Titus 1,6-9) og skal bære Kristi hjords byrder og troligt arbejde for ordet og læren (DS 3, 103, l. 2f). Dette gør CTs prædikanter i deres biskops sted, for hvilket Skriften tilsiger dem dobbelt agtelse (1 Tim 5,17). Bemærkelsesværdigt er den valne holdning ift. CA 28 vedr. gejstliges verdslige magt. CT bekender blot, at de, der har fået verdslig magt og øvrighed, har fået den af Gud; ergo må disse beholde deres magt. På samme vis gælder det om deres egne prædikeembeder (som de har fået af den verdslige øvrighed = magistraterne): dette er også sket efter “die Stym vnnsers herrn Jhesu Cristi”.⁴¹ Bekendelsens centrale afsnit rundes af med artikel 14 om de menneskelige ordninger; de skal som en selvfølge ikke stå Skriften eller Guds lov imod. Forordninger, der stemmer overens med Skriften og tjener mennesket, skal regnes “mer für göttlich dann menntschlich Ordnung” (DS 3, 109, l. 11f). Alting skal hos de kristne foregå i bedste ordening som de frie mennesker, de er, til næstens bedste og Guds ære alt uden, at “die gewissen vber kainer sach verstrickt werden”. For alene fra Gud kommer alt, hvad der er nyttigt og godt.⁴²

Artikel 15-22: Kirken, sakramenter og gudstjeneste

De næste otte artikler behandler kirken og ritualerne. I artikel 15 hedder det, at kirken er et samfund og en menighed, “die sich an

41. Martin Bucer var selv den første gejstlige, der bestred embede i Straßburg uden hensyn til kirkeherrerne og domkapitlernes kaldsret. Bucer blev indsat som præst for Gartner-menigheden den 31/3 1524 efter kollats fra byrådet. Herefter fulgte flere menigheder, der kaldte nye evangeliske “ægteskabs”-præster på trods af deres manglende ret hertil. DS 3, 104, n. 40 – i øvrigt en parallel til Hans Tausens kaldelse af byrådet som prædikant i Viborg, se Rasmus H.C. Dreyer, *Hans Tausen mellem Luther og Zwingli. Studier i Hans Tausens teologi og den tidlige danske reformation* (København: Det Teologiske Fakultet 2017), 83f; DS 3, 105, l. 21f.

42. Citatet DS 3, 111, l. 9f jf. Augustin, Epistl. 166, CSEL 44, s. 560. Denne og foregående passage har flere forskellige udformninger, hvilket peger henimod, at Bucer har haft problemer med at finde den endelige formulering, som først fandt denne udformning efter den latinske udgave.

Christus ergeben vnnnd seinem schyrm b sich ganntz vertrawt haben” (DS 3, 113, l. 20ff). Disse kristne vil til verdens ende være iblandet dem, der udadtil har antaget den kristne tro, men ikke har den (jf. Matt 13,24ff; 22,1ff). Herefter følger en række skrifthenvisninger som bestemmelse af kirken: Ef 5, 25; 1 Tim 3,15; Heb 12,22f. Denne kirke er den, som Helligånden regerer, og alle hører. Den sande kirke er altså usynlig – og dog kan den kendes på troens frugter, og på hvor evangeliet prædikes og sakramenterne uddeles (DS 3, 115, l. 34ff). Således er der bygget bro til den 16. artikel om sakramenterne. Til forskel fra CA 13 redegør CT først for en almen forståelse af sakramenterne. Eftersom Kristi menighed er her i kødet, men ikke lever efter kødet, “hat dem herrn gefallen, sye auch mit dem eusserlichen worrt zuleeren, zu vnderrichten vnnnd zuermanen” (ibid., 119, l. 38ff). Kristus har “fürnemblich [...] den tauuf vnnnd sein haylligs abentmal, eingesetzt” (121, l. 1ff). Der er således kun to sakramenter, dåben og nadveren (mens det i CA er utydeligt, om boden skal regnes med). Dåben og nadveren er, ifølge CT, siden oldkirken overleveret under navnet sakramente; synlige tegn på den usynlige nåde, som det hedder med Augustin.⁴³ Men ikke nok med det: Sakramenterne er også lig med underkastelse og hyldest til Kristus; de er med andre ord også udtryk for bekendelse.

Den 17. artikel handler om dåben, og den er udstyret med rigelige skrifthenvisninger i modsætning til CAs korte artikel 9 om dåben, som kun handler om dens nødvendighed – evt. til frelse (hvad der alene nævnes i den latinske udgave af CA) og til fastholdelse af barnedåben over for døberne.⁴⁴ I CT beskrives dåben med flere bil-

43. Augustin, *De catechizandis rudibus*, MSL 40, sp. 344 D.

44. Den latinske *editio princeps* fra 1531 (som den danske oversættelse af Leif Grane i Nørgaard-Højens *Den Danske Folkekirkens bekendelsesskrifter. Tekst og oversættelse* (København: Anis 2000b), stammer fra) og den tyske (optaget i Konkordiebogen efter de ældste afskrifter fra selve rigsdagen) synes umiddelbart modstridende. Netop i den tyske artikel er der ikke et ord om frelse i forbindelse med dåb. Dåben er dog stadig “notig”, ligesom “daß dadurch Gnad angeboten werde”, barnedåben fastholdes naturligvis også – men den latinske udgaves formulering om, at dåben er “necessarius ad salutem”, og at børnene i dåben “recipiuntur in gratiam Dei” er stærkt afsvækkede. Om barnedåben hedder det, at børnene “durch solche Tauf Gott uberantwort und gefällig werden”. På samme vis afvises gendøberne heller ikke, fordi de påstår, at børnene frelses uden dåben, men fordi de lærer, at barnedåb “nicht recht sei”. Nu kan disse forskelle i ordlyden ikke bruges som en spydspids for at afskaffe sammenhængen mellem dåb og frelse (det er der så mange andre argumenter for hos de wittenbergske reformatorer). Det interessante er selvfølgelig forskellen – og hvad Melanchthon har lagt i ordene “uberantwort” og “gefällig”. Det kan forstås sådan, at børnene bliver Guds i dåben, og bliver “holdt af” eller “bliver velansete” i et forsøg på at oversætte “gefällig” til dansk. Betyder det noget i retning af det sidste på dansk, så er det selvfølgelig en klar reference til arvesynden,

leder: Den er begravelse (Rom 6,3), indlemmelse (1 Kor 12,12f) og ikklædning af Kristus i genfødselsens bad (1 Tim. 3,5), og ved syndens afvaskning (ApG 22,16) virker den til salighed (1 Pet 3,21). Dåben er et pagtstegn, forstået således, at dåben er det sakramente, hvori den guddommelige pagt mellem Gud og menneske indgås. Gud antager i dåben de døbte, fornyer deres ånd, så de kan leve som hans folk. Omvendt forjætter han vedblivende at være deres Gud. Denne gammeltestamentlige pagtstanke afspejler sig også i synet på barnedåben, som CT fastholder, da den ligner omskærelsen: Abrahams pagtstegn. Dette pagtstegn er bevidnet i Skriften, og ud fra Paulus' forståelse (Gal 3,7) er de kristne (ved tro = dåb) arvinger til Abraham.

I artikel 18 følger en meget kort nadverartikel, slet ikke så udførlig som den foregående dåbsartikel.⁴⁵ Den endelige, korte form af nadverspørgsmålet var Bucers forsøg på at nå til enighed med Melancthon og det lutherske parti. Nadveren er ifølge CT "am nutzlichisten vnnd haylsamsten", når Herrens disciple og troende hører indstiftelsesordene (1 Kor 11,23ff) og "in diesem sacrament seinen waren leyb vnnd wares plut trincken gipt, zur speyß irer seelen vnnd ewigen leben" (DS 3, 123, l. 23f; 125, l. 45ff). Det er altså tale om sand legeme og sand blod i brødet og vinen – men vel at mærke som en sjælelig spise. Forkyndelsen af nadverens betydning er i fokus – og den betegner med andre ord, hvad forkyndelsen sigter på at meddele. På samme vis træder diskussionen af elementernes karakter helt i baggrunden. Begge dele minder mere om Zwingli end Luther.⁴⁶ Det understreges yderligere lidt længere fremme: Unyttig kiv om elementerne vil overskygge det væsentlige, at vi ved denne spisen er ét brød og ét legeme (1 Kor 10,17), som vi i nadveren bliver delagtige i.

Det sidste større artikelkorpus i CT er artikel 19-22 om messen, bod, sang og billeder. Artiklerne er, typisk for den humanistisk prægede reformationsteologi, mere voldsomme i deres kritik end CAs mere mådeholdne kritik. I CT forklarer Bucer og Capito, at de respektive byers prædikanter har set sig nødsaget til at nedlægge (= ændre) alt ved messen. Messen er blevet et "grausam grämpelmarckt" (DS 3, 137, l. 1). For det første forkastes messen og den romerske ritus, da den ikke er et ret Herrens måltid (1 Kor 11,20); for det andet forkastes offertanken, da Kristus er ofret en gang for alle (Heb 9,27f; 10,12-14). Det sidste er en klassisk Zwingli-reference: at Kristus er

og så er CA måske alligevel ganske på linje med CT i dette spørgsmål. Citaterne efter Nørgaard-Højen (2000b), 54-55.

45. Se DS 3, 122ff for 1. udkasts lange nadverartikel.

46. Se fx hos Zwingli, Z 2, 143, jf. Z 2, 137; om forkyndelsen som det centrale se Dorothea Wendebourg, *Essen zum Gedächtnis. Der Gedächtnisbefehl in den Abendmahlstheologien der Reformation* (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 76f.

død en gang for alle, hvad der så ihukkommes i nadveren.⁴⁷ For det tredje hedder det, “das man aus der mesß son ain gut vnnd hoch verdienstlich werckh gemacht hat”. For det fjerde, at der ikke forkyndes i messen, som Herren har sagt hos Paulus (1 Kor 11,24-26) – igen en vigtig pointe, hentet fra Zwinglis nadverforståelse. For det femte må messens kommerialisering afvises. Messen skal ikke af “alain leybs narunghalb gehalten werden [jf. Jes 1,11f]” (DS 3, 137, l. 40ff; 139, l. 29f), hvilket det sjette punkt om Jesu uddrivelse af de handlende i templet naturligtvis er en uddybelse af og udtryk for reformatorenes bibelske selvbillede (henv. til Matt 21,17ff par.). Eftersom den hellige messe således er blevet misrøgtet, har prædikanterne fordømt den og nedlagt den efter øvrighedens bud. I artikel 20 hedder det, at skrifte er frit; det er ikke muligt at aftvinge et sandfærdigt skriftemål uden anger over synden, og det væsentlige er de troens frugter, der følger af et ret skrifte.⁴⁸ I den efterfølgende 21. artikel får vi en hel artikel om menighedernes salmesang; også her skal Skriften være rettesnor, og salmerne skal derfor være uden omtale af helgener og deslige. Og sangen skal være på modersmålet, ikke latin “der sprach [...]], deren sich das volck nit bessern kan, oft auch nit de Singer selbs” – med reference til 1 Kor 14,3ff (DS 3, 149, l. 28ff.).

Til sidst følger i artikel 22 en redegørelse for strassburgernes syn på billeder – et af reformationens mest berømte stridspunkter. Det slås straks fast, at billeder er “wider das haillig gepott gottes”, ligesom omkostningerne til billederne burde komme, jf. verdensdommens ord, “dem hungerigen, durstigen, Nackennden, weyslosen, krancken vnnd gefanngnen Cristo” til gode (151, l. 9; 14ff). I oldkirken kendte de denne rene tro, hvad der får skribenterne til at gengive biskop Epiphanius’ brev til biskop Johannes af Jerusalem, hvori han redegjorde for sin belæring om det rette i også at forkaste Kristusbilleder.⁴⁹ Jøderne, “als ain grobverstandiger vollckh dann wir”, anvendte billeder til undervisning, men dette forbød Gud ifølge Skriften på det strengeste, hvilket også gælder for de kristne. Hvorfor anvende menneskelige billeder, når Guds skaberværk er alle mennesker for øje; “[w]arlich, himell, Erd vnnd was derinnen, sind herrliche billder godtes, Der ire nur Recht warnem” (DS 3, 155, l. 28ff; 157, l. 18ff). Efterfølgende stiller artiklen sig på Athanasius’ side i sin diskussion mellem denne og Lactans af materie og form; hvad behøver man billeder til, hvis det er den guddommelige erkendelse, der er ophav til al

47. Se Z 2, 112-120 og 127-130.

48. DS 3, 145, l. 26ff; 143, l. 30f; artiklen henviser til det pseudoaugustinske skrift *De vera et falsa poenitentia*.

49. DS 3, 151ff og 154, n. 81: *Epist. ad Iohannem Episc. Jeros.*, MSG 43, sp. 390f/ Hieronymus, *Epist. LI*, CSEL 54, 411f.

formgivning⁵⁰ Ikke desto mindre er billederne reelt “frie”; men alt, hvad der foregår i kirkerne, skal være med øje for den rette etik, og da artiklen har påpeget hvilken misbrug og vantro, de leder til, er det bedst at fastholde afvisningen. Vi skal her bemærke, at afvisningen af billeder er begrundet både i Skriften og i traditionen – men også med øje for den kristnes moralske vandel, dvs. ud fra en etisk-teologisk overvejelse. Ved en så omfattende afvisning af den vestkirkelige accept af billeder, kunne strassburgerne selvfølgelig vide sig ganske sikre i en fuldstændig afvisning fra romersk og kejserlig side, hvilket også klart kom til at fremgå af rigsdagsafskeden om “die zwinglischen Stände” – hvortil CT altså også blev regnet.

23: Den verdslige øvrighed

Som afslutning på CT står en artikel om øvrigheden, der skiller sig ud fra det foregående afsnit om kirken. Artiklen uddyber, at den største gode gerning er lydigheden mod øvrigheden. Den kristne forbedres ligefrem jo større lydighed: “Yeder so vil fleyssiger hallten württ, souil er ain besserer Crist vnnd im glauben Reicher ist” (DS 3, 163, l. 7). Øvrighedens embede er det mest guddommelige, og derfor har Gud selv benævnt disse som guder (2 Mos 21,6; Sl 82,1-6).⁵¹ For efter Guds ordening afhænger undersåtternes frelse og fortabelse af øvrigheden, hvorfor biskopper historisk også har bestridt verdslig magt. Det er værd at bemærke fraværet af de klassiske skrifthenvisninger til *Clausula Petri* (Acta 5,29, jf. CA 16) eller Fil 3,20 (jf. CA 28; se Lienhard 1980, 87).

III. Confessio Tetrapolitanas teologi

Teologisk egenart

Den ovenstående gennemgang af CTs indhold leder naturligvis videre til spørgsmålet om, hvilken teologi bekendelsen egentlig er udtryk for? Derfor vil jeg i denne tredje del ved en mere systematisk tilgang gennemgå fire karakteristika ved CT, som i højere grad viser dens selvstændighed frem for dens lighed med CA.

CT blev som sagt skrevet med udgangspunkt i CA. Af samme grund har bekendelsen meget fælles med CA og en almen reformatorisk “normalteologi”. Men dér, hvor CT adskiller sig

50. Lactans, *Libr. Secundo, Inst. Divinarum*, CSEL 19, 99ff og Athanasius, *Oratio contra gentes*, MSG 25, sp. 39ff.

51. Smlgn. CA Apol. 21,44: Kongerne som “vicarii Dei”, BSELK, 328.

teologisk fra CA, ligner den tydeligvis mere Zwingli end Luther. Også Zwingli indleverede som sagt en bekendelse til rigsdagen i Augsburg i 1530. Zwinglis solobekendelse, *Fidei Ratio*, adskiller sig, som påpeget flere gange, fra de to øvrige augsburgske bekendelser. Det gælder først og fremmest ved det bemærkelsesværdigt trodsige "ich", modsat det menighedsbekendende "wir" i CT og CA. FR er dogmatisk et mere fyldigt skrift end CT, men har ingen selvstændige artikler om fx retfærdiggørelsen eller de gode gerninger. Ligeledes er FR og CTs nadverartikler, mod forventning, ikke fuldstændig på bølgelængde. CT afspejler på nogle måder Zwinglis tidlige syn fra skrifterne i 1520'ernes begyndelse; men også Zwingli bevægede sig i nadverlæren – og mest væk fra Luther. CTs nadverartikel (18) foreligger i to udgaver; en lang, der ikke kom med, og så den korte, jeg har gennemgået ovenfor. Denne endelige udformning var tænkt som en tilnærmelse til wittenbergernes synspunkt. FRs artikel 8, derimod, er en klar hævde af nadveren som en subjektiv troshandling, hvori Kristi tilstedeværelse alene er åndelig (Friedrich 1989, 69). Som sagt er der visse lighedstræk mellem CT og Zwingli, og vi kan da også finde berøringspunkter FR og CT imellem. Det gælder fx Helligåndens betydning, sakramenternes menneskelige aspekter og afvisningen af billeder. Det ses således afspejlet i begge bekendelser fra det sydtyske og schweiziske område, at fokus var på Helligåndens virke i mennesket. CTs teologiske omdrejningspunkt er antropologien, mennesket i dets nye skabelse. På den måde er bekendelsen utvivlsomt udtryk for humanistisk-reformatorisk teologi.

Dette fører videre til en mere præcis bestemmelse af CTs egenart og derved dens repræsentation for Straßburgs og den sydtyske reformation. Disse falder sammen med de punkter, hvor forskellen til CA og wittenbergerne også bliver tydeligst. Det gælder:

1. Den udtrykte biblicisme ved fremhævelsen af *sola scriptura*
2. Nadverartiklens mellemstandpunkt
3. Menneskets nye liv og kristen etik
4. De deraf følgende konsekvenser aftegnet i CTs teologiske anliggender vedr. menigheden som *societas*.

Ad 1

CT er som tidligere nævnt et eksempel på den "zwinglianske" type af bekendelse, således ifølge Bernd Moellers tolkning af tidens mange lignende byreformatoriske lærekataloger, idet bekendelsen trækker skriftprincippet frem i forreste linje. Overraskende nok afviger Zwingli selv i FR fra dette karakteristiske træk. Både CA og FR begynder med en bestemmelse og bekendelse til Gud. CTs biblicisme

er udtrykt hele vejen gennem bekendelsen i form af dens utallige skrifthenvisninger og –beviser.⁵² Modsat CA er brugen af traditionen og kirkefædrene begrænset; men som vi så tidligere, kommer kirkefædrene på udvalgte områder dog også (og ofte meget vidtløftigt) til orde i artiklerne. De reformatoriske ændringer, som CT forsvarer, skal derfor forstås som udtryk for kirkefædrenes intentioner, og her ved i større overensstemmelse med traditionen, frem for kirkens nuværende misbrug (særlig artikel 22 om billederne⁵³). Det kan tolkes som en humanistisk tendens, men længslen efter den gyldne fortid genfindes overalt i reformationsbevægelsen.⁵⁴

Ad 2

Tanken om at bevise, hvordan strassburgernes og deres naboers lære stemte overens med romerkirkens lære, hører ikke til CTs hovedmotive. Det er forsvaret for ændringer, det gælder i stedet, sådan som det også fremgår af det centrale udkast, "Ratschlag D". Dette var en direkte apologi for de gjorte ændringer med en redegørelse for den bagvedliggende tro; dvs. et dokument på linje med de utallige disputationer og *Grund-und-Ursach*-skrifter, der hørte til byreformationerne og deres religionsdisputationer. Gjaldt det således ikke om at bevise konsensus med den etablerede kirke, gjaldt det for CTs forfattere og Straßburgs sydtyske allierede i langt højere grad om at opnå enighed (og enhed) med de lutherske. CTs endelige nadverartikel er derfor i udpræget grad beslægtet med Bucers eget "Ratschlag A", der oprindeligt var tiltænkt en formidlende og formildende rolle i forhandlingerne med Melanchthon og Brenz – det lutherske partis ledende teologer, hvor særligt Brenz var ivrig modstander af alt, hvad der mindede om Zwinglis teologi. Og strassburgernes første udkast virkede vel at mærke zwingliansk: Wolfgang Capitos udkast til den oprindelige lange, 18. artikel var klart defineret op imod Luthers lære om realpræsens. Kritikken heraf blev, som påvist, dog stærkt afsvækket i det endelige, korte resultat af den 18. artikel, men alligevel mente Capito stadig, at den legemlige spise var udelukket. Det er da også evident, at nadveren i CTs opfattes som "speyß irer seelen vnnnd ewigen leben" (DS 3, 125, l. 3f), hvor betoningen klart ligger på den

52. Således også TRE "gewissen Biblizismus" (art. "CT", 176), men ikke Lienhard 1980, 89: "keinen nackten Biblizismus".

53. DS 3, 151ff og 154, n. 81: *Epist. ad Iohannem Episc. Jeros.*, MSG 43, sp. 390f/ Hieronymus, Epist. LI, CSEL 54, 411f.

54. Jf. Greschats (1990, 33-58) redegørelse for Bucers erasmiske standpunkter i de yngre år. Modsat mener Irena Backus, ikke, at Bucers brug af kirkefædrene er et særlig udtryk for humanismen, "Martin Bucer and sixteenth century Europe, Actes du colloque de Strasbourg", *Studies in medieval and reformation thought*, bd. 1, red. Christian Krieger & Marc Lienhard (Leiden: Brill), 69.

sjælelige dimension. Derimod fremgår det ikke klart, om nadverens elementer har direkte sammenfald med Kristi legeme og blod. Ud fra Bucers hidtidige nadverteologi, hvor standpunktet tidligt var tæt på Zwingli, så må tanken om Kristi deltagelse i ubikviteten afvises – og dermed også en fysisk realpræsens. Nærmere står han nok en forståelse af en personalpræsens etableret i mødet mellem tro, ord og element. Det stemmer også overens med Bucers egen udlægning af ordene i artikel 18. Dem kender vi fra forhandlingerne med schweizerne i Zürich i oktober 1530, hvor fokus ensidigt var på sjælens åndelige nydelse. Dette skal selvfølgelig ses i lyset af Bucers bestræbelser på tilslutning til en konkordieformel allerede på dette tidspunkt – som ifølge Bucer og Straßburg på daværende tidspunkt udmærket kunne være CT! Bucer påstod her, at Kristus “weder sin statt im himel verlasser noch zu brot werde oder inns brot Rumlich geschlossen sye”.⁵⁵ Det er forståeligt, hvis lutheranerne i kraft af sådanne udsagn opfattede strassburgerne som stående tættere på Zwingli end Wittenberg.

Hvad var Bucers strategi i enhedsbestræbelserne? Bucer forsøgte at overvinde uenighederne om realpræsens og ubikvitet ved en normativ centrering om fællesskabet og den troendes nydelse af nadveren, dvs. kommunionen. Dette kommer også til udtryk ved artikel 18's henvisning til 1 Kor 10,17 (DS 3, 125, l. 19ff), ligesom nadveren sidestilles med Jesu sidste nadver, der således gentages i de troendes fællesskab, når indstiftelsesordene høres: “Nemlich, das der herr [giver sit legeme og blod] wie in seinem letsten Nachtmal also auch heuttigs tags seinen jungern vndd gläubigen, wann sy sein haylliges abentmal hallten, laut seiner wortt” (1 Kor 11,24f).⁵⁶ Nadveren er de troendes kommunion, der også alene er til gavn for dem, der “in ime [Kristus] vnnd er in inen beleybe”, når sakramentet rækkes. Med behændighed kommer CT her uden om en egentlig afvisning af *manducatio indignorum*, men samstillingen af de troende med Kristi disciple betyder stadig, at nadveren reelt kun bliver de troende til del. Og derved er han alligevel endt hos Zwingli. Der er ingen fremhævet testamentstanke som hos Luther; ihukommelse-forkyndelsestestamente glider sammen og er kun opnåelige i fællesskabet i troen.

Denne tanke er også fremherskende i Martin Bucers *Apologia*, dvs. Bucers forsvarsskrift fra 1526 i forbindelse med hans ændrede nadversyn, hvor han netop ændrede forklaring fra realpræsens til en Zwingli-inspireret tankegang. Det gælder nemlig for Zwingli om at understrege ihukommelsen af Jesu en-gang-for-alle-offer. Selve nadverens væsentlige fokuspunkt flyttes derfor fra elementerne til selve

55. Auslegung des Artikel 18, *Butzers Vnderricht deß Sacraments halb vnd der vier stett Confession*, i DS 3, 396, l. 23ff.

56. Indskuddet jf. DS 3, 125, l. 1f. Citatet ibid. 123, l. 24ff.

forkyndelsen af Jesu sidste nadver, og det væsentlige bliver dermed fællesskabet om troen på indholdet af denne forkyndelse af det ene-stående offer. *Communio*-tanken, fællesskabet i tro, er imidlertid ikke Bucers eller Capitos eget bidrag, selvom de kraftigere betoner dette; deres nadversyn i CT er en fortolkning, der ikke kan forstå nadveren uden om Zwingli, og derfor reelt heller ikke kan forstå Luther.⁵⁷ Kristus er for de troende fuldt ud tilstede, men ikke i en stofflig realpræsens, derimod kun i den foreslåede personalpræsens – hvad der igen kun kan opnås ved troen; her sidder den troende så at sige med ved bordet skærtorsdag i Jerusalem. Kristus hengiver sig som dengang til disciplene, og nu til menigheden, under *tegnene* brød og vin, der i kraft af Jesu personale (ikke legemlige) tilstedeværelse under Helligåndens virke (og som tro i den enkelte kristne) indstifter fællesskabet og oprejser menigheden til virke i efterfølgelse (Friedrich 2003, 64f). Det lyder ikke luthersk. Og lutheranerne var tidligt bevidste om CTs tvetydighed, en eufemisme for dens zwinglianske teologi. Johannes Brenz kaldte den ligefrem en “de re sacramentaria certe vulpina et subdola confessio” (CR 2, 220 efter DS 3, 22 n. 44).

Ad 3

Som allerede påvist i skemaet på side 217, er CTs omdrejningspunkt mennesket og dets gerning i dets nye skabelse, hvilket underbygges i CTs utallige skrifthenvisninger til genfødsel, udrustning til gode gerninger osv. Denne dogmatiske kerne udtrykkes klarest i artikel 5 og 6.⁵⁸ I sammenligning med CA 20 (om tro og gode gerninger), der mere ensidigt fokuserer på *sola fide* og *sola gratia*, demonstrerer CT en langt mere udfoldet teologi om tro og gerninger. Mennesket sættes ved Helligåndens mellemkomst atter i en gudbilledlighed, der sætter den troende i stand til at blive desto mere fuldkommen og ved sin fromhed bevidne Guds egne gerninger (DS 3, 57, l. 40). Synden er ifølge CT ikke en vedblivende del af menneskets væsen (Lienhard 1980, 89). Det vil sige, at helliggørelsen spiller en langt større rolle i CT, end den gør i CA. Deraf følger en mere synlig end usynlig kirke. Selvom CT 15 påstår, at kirken altid vil være iblandet hyklere, og at troen ikke kan ses, så “ganz man doch sehen vñnd erkennen die frucht

57. Bucer og Capitos teologi i CT er på denne måde eksempler på det nok langt mere udbredte fænomen i byreformationerne end hidtil antaget (i al fald i dansk og nordisk forskning), hvor Luther blev læst og forstået i gennem Zwingli. Et dansk eksempel er Hans Tausen, hvor jeg henviser til dennes lignende Zwingli-påvirkede forståelse af nadveren. Hans Tausen trækker på Luthers (tidlige) nadversyn, som han imidlertid fortolker, så det ender med at ligne Zwinglis læsning af *De captivitate babilonica*; Dreyer (2017), 212-226.

58. Begge artikler har stor lighed med Bucers skrift *Das ym selbst niemant, sondern andern, liben soll* fra 1523, jf. TRE, “CT”.

des glaubens” hos de sande kristne, der igen er lig med kirken (DS 3, 115, l. 34f). Læst i samklang med den tilbageholdende indstilling til *manducatio indignorum* peger det på et differentieret dogmatisk-teologisk syn på ekklesiologi og retfærdiggørelse som konsekvens af et etisk standpunkt, der gør tro uden gerninger og retfærdiggørelse uden helliggørelse meningsløs. Bekendelsen er således et karakteristisk udtryk for Martin Bucers teologi, hvor vægten ikke entydigt ligger på retfærdiggørelsen, men hvor det centrale igen er det nye liv i Kristus (Liebenberg 2003, 39). Danske Niels Knud Andersen vurderer Bucers teologi på samme måde, dog skinner hans lutherske betragtning igennem. For ifølge Andersen tager Bucer udgangspunkt i Luther og lærer “overensstemmende med denne om Lov og Evangelium”, men denne spænding afsvækkes. Loven får i stedet den betydning “at drive til det gode” og bestemmes “som den ‘doctrina Dei’, ‘lex Dei’, hvorefter de fromme skal vandre”. Andersen anser tydeligvis dette som en forfejlet forståelse, og det er Zwingli, der er skyld i Bucers afveje fra den “paulinsk-lutherske Sondring mellem Lov og Evangelium” (Andersen 1954, 72; 71).

Ad 4

CTs optagethed af mennesket og dens humanistiske teologi medfører et etisk fokus. Alt er sket og må ske til forbedring af menighed og den enkelte kristne; Skriften er bestemt af at være givet til “Besserung”.⁵⁹ Al kirkens praktiske udfoldelse i den kristne i kald, stand og menighed skal tjene næsten og menigheden. Menighedstanken er derfor fremherskende i hele CT, eftersom alle gudstjenestelige handlinger udspringer af de kristne i menighedens tro til dennes bedste. Det genfødte og fornyede menneske har sit liv i menigheden og udlever her troen i fællesskabets øjemed, eller som det udtrykkes i artikel 4, er troen “yemanndt zu besserung vnd vffpawung der gemain Gottes vnnd also nach dem gesatz vnnd zu Eern Gotes alles anrichten vnnd vollnbringen, welches dann ains Cristen menntschen aigen ampt ist” (DS 3, 59, l. 8f). Menigheden er derfor et samfund, *societas*, hvor det kristelige levned bliver synligt ved de frugter, troen bærer, således at kirken er et synligt samfund for verden. Herved adskiller menighedens *societas Christi* (der i nadveren ses afspejlet i kommunionen) sig fra *societas generis humani*. Det betyder ikke, at den kristne skal trække sig fra det menneskelige samfund, tværtimod er den største gode gerning (jf. artikel 23) lydighed mod Guds øvrighed. Den verdslige

59. Pointen vedr. det etiske fokus skylder jeg Roger Mehl, “Strasbourg et Luther: la Tetrapolitane”, *Strasbourg au coeur religieux du XVIe siècle*, red. Georges Rapp & Francis Livet Soc.sav. d’Alsace et des rég. De l’Est, Coll. Grandes Publ. 12 (Strasbourg: Istra 1977), 145-152.

øvrighed står i direkte forbindelse med Guds ære. I Himmelen ville Kristi menighed/samfund være lig med Himmeriget selv (artikel 15; *ibid.*, 113, l. 18f), men i det timelige ordner øvrigheden menighedens *societas* efter Guds lov og ordner *societas generis humani* med menne-skelighed uden modstrid med loven og Skriften.

Et afledt spørgsmålet er, om der er lighedstegn mellem CTs *societas Christi* og Bucers sene lære fra tiden i England om "Herrschaft Christi", dvs. Kristi herredømme over denne verdens to regimente, det verdslige og det åndelige (jf. Greschat 1990, 246ff)? CT afspejler i højere grad situationen i en byreformation end situationen for den senere Bucer, hvor det i England drejede sig om at reformere et helt kongerige. Hos Bucer er der den forskel fra Calvin, der udbygger herredømmemotivet hos Bucer betragteligt under navn af "Königherrschaft Christi" (reelt dog: "Gottes"!), at regimenterne i CT forstås i lighed med menighedens to udtryk: *societas Christi* og *societas generis humani*. Imidlertid finder vi nok snarere Zwinglis syn afspejlet i CT end i den sene Bucers tankegang. For hos Zwingli har øvrigheden et kristeligt ansvar for, at samfundet fungerer som Kristi kærlighedssamfund og efterfølger Guds bud. Derfor bliver regimenterne i Zwinglis tankegang uadskillelige: Samfundet er Kristi legeme. Et kristeligt samfund afspejler en kristelig øvrighed, hvor stat, kirke og samfund forstås som ét samlet *koinonia*. Hos den sene Bucer er det anderledes betonet, hvad der især peger frem mod Calvin. Bucers mere afklarede standpunkt i den engelske kontekst betyder, at der er to regimente, men kun én målestok for al magt (*regna*). Eller som det er blevet formuleret af Jan-Dirk Müller: "Einerseits hat sich die Kirche der säkularen Gewalt unterzuordnen, andererseits muss jede legitime politische Gewalt sich den Gesetzen Christi unterwerfen".⁶⁰ Hos Calvin får tankegangen den skærpede logiske konsekvens, at det verdslige og åndelige regimente er separate. Men fordi de begge igen er underlagt Guds og Kristi magt, har øvrigheden ikke bare forpligtelse til at muliggøre kirkens liv, men også til at realisere den rette kristne moral, som kirken råder over. Det lyder ens, men betyder i praksis, at det åndelige regimente rangerer over det verdslige.

Når vi har forstået dette, bliver det klart, at CT på dette tidspunkt står nærmere Zwinglis og dermed den humanistiske byreformationens tankegang. Bernd Moeller har i sin forskning sat byreformationerne i forbindelse med Zwinglis teologi og Zürichs forbillede og påvist

60. Jan-Dirk Müller, "Martin Bucer: De regno Christi. Die frühneuzeitliche Monarchie als Gottesstaat – gezähmte Pluralisierung?" *Mitteilungen Sonderforschungsbereich 573 "Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit"*, 2 (2007), 6-12 (8).

den nære og tidstypiske sammenhæng i byreformationerne mellem kirke og byen som et kristent samfund. Ifølge Moeller opfattede byen sig som en religiøs enhed, et *mini-corporis christianorum*; kirke og by/samfund var med andre ord sammenfaldende. Derfor er det endnu på CTs tid så vigtigt for Bucer og Capito som byreformatorer at beskæftige sig med mennesket og dets opførelse, dets kristent-etiske ansvar, eftersom mennesket har et konkret dobbelt borgerskab: himmel og jord – kirke og by (se også Greschat 2009; særligt 95-103). Byråd og byreformatorers bestræbelse på at reformere deres kirke og by (og begge dele igennem byrådene) var et udtryk for tidens “christlichen Genossenschaftsbewußtsein” og for magistraternes spirende ansvarsfølelse for borgernes såvel timelige som evige frelse. Ikke mindst, fordi romerkirken ikke havde været denne opgave voksen, og havde forfejlet at imødekomme et spirende religiøst behov for frelse i både evighed og timelighed, altså i netop de to forskellige samfund, hvor mennesket befandt sig.⁶¹ Det var i disse bymiljøer, hvor “[d]as sakralgenossenschaftliche Selbstverständnis der spätmittelalterlichen Stadt” medførte, “daß die Stadtregierung einen halb-geistlichen Charakter annahm”, at grænserne mellem det religiøse og verdslige område udviskedes – hvilket CTs divergenser fra CA netop er udtryk for. CT er, forstået i denne sammenhæng, den augsburgske rigsdags byreformatoriske bekendelse.⁶² CT udtrykker således et syn på menighed og samfund, der i højere grad forbinder den med Zwinglis teologiske øvrighedssyn end med CAs (se til sammenligning FR 21) (Lienhard 1980, 95). Omvendt kan vi også sige, at CT med sin heftige understregning af den verdslige øvrigheds guddommelighed, dens “kirkelighed”, tenderer netop den form for cæsarpapi, som FR afviser sammen med det direkte teokrati, men som netop blev konsekvensen i Calvins indoptagelse af Bucers senere tankegang om Kristi enehæderedømme.

VI. Forbindelsen til Danmark

Bucer og Danmark

I indledningen nævnte jeg, at Bucer i 1549 blev tilbudt ophold i Danmark. Det blev som nævnt ikke til noget. Alligevel er forbindelsen

61. Gottfried W. Locher, “Die Berner Disputation 1528. Charakter, Verlauf, Bedeutung und theologischer Gehalt”, *Zwingliana* 14 (1978), 542-564 (546 f).

62. Bernd Moeller, *Reichstadt und Reformation. Neue Ausgabe* (Tübingen: Mohr Siebeck) 2011, 50.

værd at undersøge, hvilken er genstand for den afsluttende fjerde del af artiklen.

Forbindelsen mellem Bucer og Danmark er umiddelbart sparsom både på det personlige plan og det teologiske. Noget tyder dog på, at hans teologi, i det mindste den form for humanistisk-reformatorsk teologi, han i dag står som en af de fremmeste repræsentanter for i de afgørende reformationsårtier, kan have præget det reformatorske miljø i Danmark. Hans teologiske position mellem Luther og Zwingli minder om danske teologers, ikke mindst Hans Tausens (1494/98-1561) og Peder Laurentsens (o. 1485/90-1552) teologi.⁶³

Var Grevens Fejde, den danske borgerkrig 1534-1536, faldet anderledes ud, sådan at byerne og den heri fremherskende humanistisk prægede teologi, som både Hans Tausen og Peder Laurentsen i hver deres udgave var repræsentanter for, havde sejret, da havde Bucer måske fået en større plads i den fortsatte danske reformationshistorie. Til Københavns og Malmøs udholdenhed i kampen mod hertug Christian (III) i det afgørende år 1536 hørte bl.a. planerne om undsætning fra Christian II's svigersøn, grev Friedrich (II) af Pfalz (1482-1556). Pfalzgreven havde, trods sine reformationsympatier, kejser Karl V's støtte som mulig ny dansk konge i stedet for den kontroversielle Christian II, der var foretrukket af særligt de evangelisksindede borgere i købstæderne. Afgørelsen af krigen, og dermed i det lange løb også af teologien, skete dog, inden undsætningsplanen fra kejser og pfalzgreve blev ført ud i livet, da København overgav sig i august 1536.⁶⁴

Hvad har det så med Bucer at gøre? Bucer havde faktisk været Friedrich af Pfalz' personlige kapellan i 1520'erne. Kejserens støtte til pfalzgreven var naturligvis primært dynastisk motiveret, og som dansk konge, fri af religiøse forpligtelser over for netop kejseren, kunne hans mellemstandpunkt mellem romersk og reformatorsk have givet den bucerianske teologi et særligt helle i Danmark. Men det er alt sammen kontrafaktisk historieskrivning, og det er måske bedre at hæfte sig ved, at Bucer – trods sit fra Luther afvigende synspunkt – alligevel blev tilbudt ophold i Danmark under Christian III's styre. Men brevet, hvori Bucer blev tilbudt at komme til Danmark, ankom imidlertid for sent til Straßburg, for Bucer var få dage forinden rejst mod England.⁶⁵

63. Her tænker jeg særligt på seneste studier (Dreyer 2017), hvori jeg sår tvivl om Hans Tausens "lutherdom", og hvordan også hans tidlige teologi er i samklang med den humanistiske reformationsteologi mellem Luther og Zwingli.

64. Caspar Paludan-Müller, *Grevens Fejde I-II* (1853-54; genoptryk København: Selsk. for Udgivelser af Kilder til Dansk Historie 1971), bd. 2, 222 f.

65. A. Edward Harvey, *Martin Bucer in England* (Marburg: Bauer 1906), 25, n. 5, se også Niels Krag, *Den stormægtigste Kong Kong Christian den Tredie*, bd. 1 (v/Hans Gram 1737), 111f.

Et par "danskere" i Straßburg

Blandt Bucers egne breve findes kun få kontakter eller omtaler af Danmark. En af de mere interessante oplysninger finder vi i et brev fra Bucer til Ambrosius Blarer, dateret 29. december 1531. Det har ingen forbindelse med CT, men kaster lys over, hvordan Straßburg også var et orienteringspunkt for en ofte glemt side af den danske reformation. Samtidig er det anledning til at korrigere en fejlfortolkning i den videnskabelige udgave af Bucers breve (BCor) af, hvem en formodet dansker i Straßburg var. I brevet fra Bucer til Blarer nævner Bucer ankomsten af en dansker, der har skrevet "contra Lutheranos, contra patres et nos". Det falder i øjnene, at Bucer sætter lighedstegn i denne sætning mellem lutheranerne, kirkefædrene og strassburgerne, men hvad værre er, så var den omtalte dansker "angiveligt den danske konges prædikant"! Han var nu ankommet (flygtet?) til Straßburg (BCor 8, nr. 528, 135-146; særligt 144f). Udgiverne af Bucers korrespondance (Berndt Hamm m.fl.) nævner (ibid., 144, n. 62), at danskeren i ældre forskning er blevet identificeret med Kiel-prædikanten Melchior Hoffman (1495-1543), der i sine skrifter, trykt mens han var prædikant i holstenske Kiel, titulerede sig som danske Frederik I's kongelige kapellan. Udgiverne forklarer dog, at den ubestemte omtale af denne danske prædikant peger bort fra Hoffman, idet Bucer var bekendt med ham fra en tidligere lejlighed.

Hoffman havde som prædikant i Kiel i 1528-29 formentlig opnået samme beskyttelse af Frederik I som andre evangeliske prædikanter i selve kongeriget Danmark. Hans Tausen i Viborg er det mest kendte, danske eksempel på disse kommunale reformatorer, som kongen flyttede fra kirkelig til verdslig jurisdiktion ved hjælp af de såkaldte værnebrev. Imidlertid vakte Hoffmans prædikenvirksomhed anstød i Kiel. Teologisk var det især pga. sit af Zwingli og Karlstadt (meget spirituelle) inspirerede nadversyn. Derfor blev der rejst en 'læresag' mod ham, der skulle afgøres på en disputation under hertug Christians overvågning til afholdelse i Flensborgs Sankt Katharinæ Kloster den 8. april 1529. Blandt Hoffmans opponenter var lokale lutherske præster, bl.a. Hermann Tast (1490-1551) fra Husum, og vigtigst af alle Johannes Bugenhagen (1485-1558), der var indkaldt fra Wittenberg til lejligheden. Hoffman endte med at blive forvist fra hertugdømmerne og rejste dernæst ad omveje til Bucers Straßburg, hvor han altså boede i en periode fra netop december 1531.

Uagtet tidssammenfaldet mellem Hoffmans ankomst til Straßburg og Bucers omtale af "en dansker" i sit brev til Blarer, peger udgiverne i stedet på, at den ukendte dansker snarere er den antitrinitariske døber, Johann Campanus (o. 1500-1574). Det begrundes de i Bucers omtale af et skrift "contra totum ab apostolis orbem", som de identificerer

som bogen *Contra totum post Apostolos mundum* af denne forfatter, og som kun er bevaret i afskrift af Bugenhagen (BCor 8, 145). Denne antitrinitariske døberteolog skulle ifølge udgiverne af Bucers breve også have arbejdet sammen med Hoffman i hertugdømmerne. Det sidste er, som jeg vil vise, tvivlsomt, derimod er det rigtig nok, at denne Johann Campanus ligesom Hoffman sidenhen påvirkede døberbevægelsen i Münster.

Hvordan forklarer udgiverne af Bucers korrespondance så denne Campanus' forbindelse til den danske konge? Campanus' skrift udkom i tysk bearbejdelse i 1532 (*Göttlicher und heiliger schrift, von vilen jaren verdunckelt ... Restitution*) og var forsynet med en fortale og dedikation til Danmarks Frederik I. Bucer omtaler endvidere den samme, ubenævnte dansker i yderligere et brev (BCor 8, nr. 534), hvor han af udgiverne igen identificeres med Campanus. Men kan det være Bucer, der tager fejl, og dermed får forvirret udgiverne af hans breve? For denne Johann Campanus, der er forfatter til ovennævnte skrifs latinske udgave, stammede fra Liège/Lüttich i det nuværende Belgien.⁶⁶ Han var i 1528-29 indskrevet ved universitetet i Wittenberg og kan således kun have deltaget på Hoffmans side, hvis han – hvad vi ikke kender til – midlertidigt havde forladt Wittenberg for at støtte Hoffman. Det kunne være muligt, for i oktober 1529 forsøgte han fx forgæves at komme til orde med et zwingliansk synspunkt ved religionssamtalerne i Marburg. Bucer burde også i kraft af sin egen deltagelse i Marburg have genkendt Campanus, hvis han var identisk med danskeren. Hvad har da ledt Bucer, eller udgiverne af hans breve, på vildspor? Jo, der optræder ganske vist en Johannes de Campis blandt Hoffmans tilhængere ved disputationen i Flensborg i april 1529, men denne kan altså ikke være identisk med den førnævnte Johann Campanus. En samtidig kilde af en kapellan fra Bremen beskriver nemlig denne holstenske Johannes de Campis som prædikant ved klostret i Itzehoe. Han var ansat af Johan Rantzaus søster, inden han i 1528 stiftede bekendtskab med Hoffman i Kiel; efter udvisningen fra hertugdømmerne i 1529 flakkede han ifølge kilden om, ganske som Hoffman gjorde.⁶⁷ Denne de Campis fra Itzehoe kan altså ikke være den samme som wittenbergstudenten, døberen Johann Campanus, derimod kan denne Johannes de Campis fra Holsten meget vel være identisk med den dansker, Bucer nævner, men hvor Bucer pga. navnesammenfaldet forveksler de Campis med den førstnævnte Campanus. Vi ved som sagt også, at Hoffmann gentagne gange søgte til Straßburg, og at han kendte Bucer. Det vidner

66. Friedrich Wilhelm Bautz, "Campanus, Johannes", BBKL, ²1990, 897.

67. Se Martin Schwarz Lausten, "Melchior Hoffman og de lutherske prædikanter i Slesvig-Holsten 1527-29", i *Kirkehistoriske Samlinger* VII/5.2 (1964), 237-285 (239, 276).

i hvert fald om, at Straßburg var en by, der var tilstede i bevidstheden blandt teologer i den danske reformationstid – om end det i denne omgang drejer sig om to, der afveg fra den begyndende wittenbergske linje nord for Ejderen.

Bucers teologiske indflydelse

Der er også andre forhold, der er værd at nævne angående Bucers eventuelle påvirkning i Danmark. Vi ved fra Sverige, at Bucers teologi påvirkede den svenske reformator Olavus Petris teologi.⁶⁸ Det ville være mærkeligt, om Bucer ikke også kunne have øvet teologisk indflydelse i Danmark. I al korthed kan det bemærkes, at der er en teologisk lighed mellem danske reformatorers 43 disputationsartikler fra herredagen i København i 1530 og Bucer og Capitos CT. Frederik I havde i 1530 planlagt en religionsdisputation på sommerens herredag i København. Tidsmæssigt falder såvel CA som CT sammen med de danske prædikanter såkaldte københavnske bekendelse (*Confessio Hafniensis*), hvorfor der hos danskerne ikke kan være tale om et direkte afhængighedsforhold til disse to reformatoriske bekendelser fra Augsburg. Tematisk er der dog klart en større overensstemmelse mellem *Confessio Hafniensis* og CT. De fører begge Skriften frem i de første artikler, nadversynet er afsvækket, og danskerne og sydtyskerne er også enige om principielt at afvise billeder. Niels Knud Andersens undersøgelse af de danske reformatorers bekendelse inddrager også CT som et eksempel på den humanistisk prægede reformationlinje, som Andersen bl.a. pga. skriftsynet hos danskerne finder større overensstemmelse med end med den teologi, som CA er udtryk for. Andersen påpegede også en genremæssig lighed med Zwinglis 67 artikler og hans kommentar hertil, *Auslegen und Gründe der Schlussreden* fra den første disputation i Zürich i 1523 (Andersen 1954, 128). Dermed foregreb Andersen i en dansk sammenhæng Bernd Moellers senere studier i de Zwingli-inspirerede disputationer og byreformationer, der havde forbillede i Zwinglis Zürich-disputationer.⁶⁹ Markører i disse var skriftsynet og en negativt indstilling til billeder. I *Confessio Hafniensis* afviste de danske prædikanter i overensstemmelse med dette også billeder. Det gjorde de, simpelthen fordi billeder var årsag til

68. Se fx Sven Ingebrands undersøgelse, *Olavus Petris reformatoriska åskådning* (Lund: Gleerup 1964); Petris evt. påvirkning af de danske reformatorer se Rasmus H.C. Dreyer, "An Apologia for Luther: The myth of the Danish Luther: Danish reformer Hans Tausen and 'A short answer' (1528/29)", *The Myth of the Reformation*, red. Peter Opitz (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2013), 211-233 (223 f).

69. Dreyer 2017 (173-176) går skridtet videre end Andersen 1954 og påviser i endnu højere grad end Andersens genremæssige observationer *motivisk og teologisk* sammenfald mellem danskernes artikler fra 1530 og Zwinglis artikler og teologi fra disputationerne i Zürich.

afguder i hos “wanuittige oc simpel folk”, og at det derfor “wore meget got at ther vore ingen beledede eller effterligen y forsamlings hwss [...] som kallis Kyrke” (Andersen 1954, 25). I den forstand var de enige med Zwingli i hans første, kortfattede stillingtagen til billeder i *Auslegen und Gründe*, hvor han i udlægningen af artikel 20 betegner billederne som afguder, som “vil einvaltiger” har tilbudt, og derfor ikke længere bør tolereres i kirkerne (Z 2, 218).

Sammenfatning og konklusion

Bucers og Capitos bekendelse, *Confessio Tetrapolitana* (CT), der var foranlediget af en teologisk såvel som politisk isolation af Straßburg i tiden op til den augsburgske rigsdag i 1530, repræsenterer en klar reformatorisk teologi. På trods af CTs strukturelle og historiske afhængighed af CA, udtrykker CT en selvstændig teologi, der med udgangspunkt i en søgen efter konsensus internt i reformationsbevægelsen står i et skarpt modsætningsforhold til den romerske lære end CA. CT har en særlig antropologisk interesse for den kristne etik. Mennesket, der i troen er skabt på ny, er udrustet med en virksom kærlighed i gerninger over for næsten og fællesskabet. Et fællesskab, der i CTs reviderede nadverartikel udtrykkes i en tanke om kommunion, der sammen med Bucers tanke om Kristi personalpræsens giver CT et selvstændigt standpunkt mellem åndelig og fysisk realpræsens, der minder om de danske reformatorers nadversyn, men som samtidig indbefatter en grundlæggende forståelse af nadveren i overensstemmelse med Zwingli.

Det etiske fokus i CT medfører et dobbeltsyn på kirken og samfundet; begge er de Guds menighed, men kirken, forstået som den specifikt kristne menighed, er et mere synligt udtryk for kirken end borgermenigheden, forstået som samfundet. Begge er dog i og for sig kirke, fordi kirke og samfund hører sammen. CT danner i kraft af sin kirke- og menighedslære baggrund for den senere reformerte calvinisme, ligesom dens udtrykte fokus på menneskets nye skabelse og den heraf følgende etik viser et reformatorisk aspekt, der bygger bro til den i 1500-tallets slutning fremherskende filippistiske teologi, der vandt indpas overalt i de af den lutherske reformation prægede områder – ikke mindst Danmark. Og nok var Bucer og slet ikke og CT primær lektur hos de danske reformatorer, men der kan påvises en spinkel forbindelse mellem Bucer og danskerne. Bucers teologi mellem Luther og Zwingli minder også om de tidlige danske reformatorer, ikke mindst fordi de ligesådan forstod Luther gennem Zwingli.