

dansk teologisk tidskrift

3
18

Red.: Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen, Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og
Jesper Høgenhaven

Justin som bibelteolog

MOGENS MÜLLER

Filipperbrevet 3,2-11 og det "radikalt" ny
Paulusperspektiv

JACOB P.B. MORTENSEN

Confessio Tetrapolitana

RASMUS H.C. DREYER

Religiøs bestemmelse

Dansk Teologisk Tidsskrift bringer i dette nummer tre artikler, som alle på forskellig måde beskæftiger sig med rette religiøse bestemmelser.

I første artikel behandler *Mogens Müller* Justin som den første kendte bibelteolog. Müllers store arbejde med Septuaginta danner baggrunden for at vise Justins rolle som hovedfigur i 2. århundredes kristendom. Her bidrog Justin, der både var overbevist om Skriftens ufejlbarlighed og mente, at Skriften kun kan fortolkes af den, der har Ånden, i høj grad til at sikre Septuagintas status som kirkens bibel. I en tid, hvor andre, som fx Markion, alene lagde vægt på Jesus-overleveringen, var Justin med til at fastholde kristendommens forbindelse til jødedømmen. Men han gjorde det uafhængigt af den jødiske tradition, hvilket netop den græske oversættelse gjorde muligt. Gennem læsningen af *Apologierne* og *Dialogen* giver Müller eksempler på Justins bibelbrug og viser blandt andet, hvordan Justin som den første bemærker forskellen mellem den hebraiske og den græske tekst.

I den næste artikel viser *Jacob P.B. Mortensen*, hvordan Fil 3,2-11 kan læses i lyset af det "radikalt" nye Paulusperspektiv, også kendt som "Paul Within Judaism". Hvis Paulus ikke bryder med jødedømmen, men tværtimod skal forstås inden for den, så kan Fil 3,2's tale om "hundene" ikke være vendt mod jøderne. En "radikalt" ny Pauluslæsning må derfor lede efter andre tolkningsmuligheder. En kritisk efterprøvning af gængse fortolkninger, ifølge hvilke Paulus vender et hedninge-skældsord mod jøderne, viser, at de ikke kan bekræfte brugen af "hundene" som skældsord om hedninger i hverken Det Gamle Testamente, pseudepigrapher eller Dødehavsrullerne, og heller ikke hos hverken Filon eller Josefus. Brugen af "hundene" forstår man derfor bedst møntet på lokale problematiske grupper af hedninge i Filippi. En sådan tolkning understøtter det "radikalt" nye Paulusperspektivs bestemmelse af Paulus: at han aldrig opgav sin jødiske eksistens.

I den sidste artikel giver *Rasmus H.C. Dreyer* en historisk og indholdsmæssig indføring i den alternative og ofte oversete *Confessio Tetrapolitana* fra Augsburg 1530. Bekendelsen er forfattet af Martin Bucer og Wolfgang Capito og er udtryk for et forsøg på at bestemme en humanistisk præget mellemposition mellem Zwingli og Luther, karakteriseret ved biblicisme, et vagt nadversyn, samt en betoning af den kristnes nye liv og konsekvenserne for det kristne societas. I artiklen sammenlignes *Confessio Tetrapolitana* med både *Confessio Augustana* og Zwinglis *Fidei Ratio*. Som afslutning gennemgår Dreyer de forskellige forbindelser, der var mellem Bucer og Danmark, af både personlig og teologisk karakter.

Bo Kristian Holm

Justin som bibelteolog

Professor emeritus, dr.theol.

Mogens Müller, Københavns Universitet

Abstract: Justin Martyr (dead ca. 165) is the earliest known Christian author to develop a Biblical theology. At the same time, he is the last one to acknowledge the Old Testament as Scripture. Especially in his *Dialogue with the Jew Trypho*, but already in the two Apologies Justin quotes Jewish Holy Scripture extensively. He is the first Christian author to refer to the Septuagint legend about the translation of the Pentateuch, which he extends also to include the translation of the other parts of the Old Testament. Justin is not only convinced about the infallibility of Scripture: he also maintains that the Christians are alone competent to know its real meaning because only they possess the Holy Spirit. The article looks upon Justin as a Bible theologian, focusing on what the Old Greek translation, the Septuagint, contributed to the development of his theology. The rendering 'virgin' in Isaiah 7,14 became a point of departure for his distinguishing in a series of Old Testament stories between the eternal, invisible God and another god, an ἕτερος θεός, who acted in a figure visible to humans and who was the pre-existent Christ. In his selection of Old Testament texts, Justin seems to have aimed at giving content to the saying in Luke 24,44. Thus, he delivers proof from Scripture for the belief that the promised Messiah must be identified with Jesus. As to the question of how Justin became acquainted with Old Testament Scripture, the article defends the view that it was mainly through independent reading. Thus, he did not use any already existing collections of *testimonia*. Rather, he created one. To the old question of how Justin could quote the same text in different versions, the preferred answer in this article is that the *Dialogue* mainly consists of older manuscripts, which Justin had, in an old age, mechanically worked together, not so much in order to convince Jews as to offer a manual for Christians who might be tempted by a Jewish understanding of Scripture.

Keywords: Justin – Old Testament – Septuagint – New Testament – biblical theology – biblical interpretation – biblical hermeneutics – infallibility of Scripture – monopoly of understanding Scripture – Christology – virgin birth – Jesus as god in Old Testament – proof from Scripture – *testimonia*-collections – apologetics

Indledning

Justin indtager i flere henseender en vigtig plads i det 2. århundredes kirkehistorie, hvor han i sine overleverede skrifter træder os i møde

som erfaren lærer og teologisk forfatter.¹ Uden endelig sikkerhed er det rimeligt at antage, at han er født omkring år 100, og at hans død som martyr i Rom må have fundet sted omkring 165. Han fortæller selv, at han stammer fra Flavia Neapolis, det gammeltestamentlige Sikem i Samaria (nutidens Nablus). Justin var dog ikke samaritaner, selv om han kan omtale dem som "mit folk" (Dial 120,6) – han fortæller i hvert fald, at han ikke er omskåret (Dial 28,2). Så formodentlig stammer han fra de græske og romerske kolonister, som Vespasian lod bosætte sig i den nye by, der var grundlagt oven på den, der blev ødelagt under det jødiske oprør i 66-70.

De skrifter af Justin, der har overlevet, er dels *Første* og *Anden Apologi*,² hvoraf den første med stor sandsynlighed kan tidsfæstes til 152-155, den anden til kort tid efter,³ dels den mere omfattende *Dialog med Jøden Tryfon*, der stammer fra omkring 160,⁴ og som stort set synes overleveret i sit fulde omfang.⁵ Disse almindeligt anerkendt ægte Justin-skrifter er sammen med ni uægte eller usikre

1. Denne artikel er en videreførende bearbejdelse af tidligere arbejder med Justin, ikke mindst "Justin og hans Bibel", offentliggjort elektronisk som *Patristik* 11 (2013) 1-19 (www.patristik.dk/Patristik11.pdf). Forkortelserne I Apol, II Apol og Dial i det følgende henviser til henholdsvis *Første* og *Anden Apologi* og *Dialog med jøden Tryfon* i de nyeste danske oversættelser (se nedenfor). Den græske tekst er let tilgængelig i Edgar J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1914, reprint 1984). For venlig gennemlæsning af mit manuskript vil jeg takke Jørgen Ledet Christiansen.

2. Nyeste danske oversættelse, der er benyttet nedenfor, er: *Justins Apologier*. Oversat med indledning og kommentar ved Henrik Pontoppidan Thyssen. Bibel og historie 18 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1996). Dens forgængere er *Justinos Martyrs Forsvarsskrift for Kristendommen* oversat og forsynet med Indledning og Noter af F. Friis Berg (København: Lohse 1932) og *Justinus Martyrs Apologier eller Forsvarsskrifter for Christendommen*. Oversættelse af Carl Høffding Muus (København: Jens Hostrup Schultz 1836). Jeg vil her ikke gå ind i debatten om, hvorvidt de to skrifter i virkeligheden er ét og det samme, idet *Anden Apologi* blot skulle være en tilføjelse, ofte i givet fald kaldet *Appendiks*.

3. Den Ptolemæus, hvis martyrdød under bypræfekten Urbicus (144-160) er omtalt i II Apol 2,9, er formodentlig identisk med den gnostiske forfatter til det brev til Flora, der er overleveret i Epifanius af Salamis' skrift *Panarion* 33,3-7. Åbenbart har det på *Apologiens* affattelsestid ikke stået Justin klart, at Ptolemæus var kætter. Jf. Mogens Müller, *Gnostikerne og Bibelen. Ptolemæus og hans brev til Flora*. Indledning, oversættelse og kommentarer, Tekst & Tolkning 9 (København: Akademisk Forlag 1991) 10-12, og de der i note 6 anførte arbejder af Gerd Lüdemann og Peter Lampe.

4. Første danske oversættelse: *Justins Dialog med jøden Tryfon*. Oversat med indledning og noter af Jørgen Ledet Christiansen, Niels Hyldahl og Mogens Müller. Antikken og kristendommen 10 (København: ANIS 2012).

5. Ud over den tydelige lakune i *Dialogen* mellem 74,3 og 4 er der nogle få henvisninger undervejs, der tyder på udeladelse af enkelte skriftcitater. Således mangler f.eks. i 59,2 den del af skriftcitater, som der henvises til i 60,2.

alene overleveret i et eneste, dårligt håndskrift fra 1364 (det såkaldte Pariserhåndskrift nr. 450). Af de andre skrifter, som er blevet tillagt Justin, forekommer altså ingen at stamme fra denne forfatters hånd.⁶ Euseb af Cæsarea omtaler ellers i *Kirkehistorien* 4,11,8-9 et skrift mod Markion samt ét mod alle kætterier⁷ og i 4,18,1-10 en række andre,⁸ idet han her indledningsvis (18,1) giver ham følgende skudsmål: “Justin har efterladt os en mængde værker, som er et vidnesbyrd om et sind, der er optaget af de guddommelige ting, og som er fulde af al slags nyttig lærdom.”⁹ De overleverede skrifter, herunder især *Dialogen*, giver imidlertid Justin en plads i kirkehistorien som den tidligste kendte forfatter, der udvikler en bibelteologi.¹⁰

6. Se f.eks. Berthold Altaner & Alfred Stuiber, *Patrologie* (Freiburg: Herder 1966) 65-68.

7. Afskrivningen og dermed overleveringen af disse skrifter kan være ophørt, fordi der fremkom nye og mere omfattende behandlinger, der måske tilmed byggede videre på disse Justin-skrifter. Således henviser Irenæus, *Adversus haereses* IV 6,2/11,2 til Justins bog mod Markion.

8. Deriblandt det umfangsrige skrift *Cohortatio ad gentiles*, som nyere forskning dog med gode grunde tilskriver Markellos af Ankyra. Se *Markellos af Ankyra, Om den sande religion*. Oversættelse, indledning og kommentar ved Henrik P. Thyssen. Bibel og historie 16 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2009).

9. Oversættelsen stammer fra *Euseb: Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*. Oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen. Antikken og kristendommen 8 (København: ANIS 2011).

10. Af den omfattende litteratur skal indledningsvis nævnes de vigtigste bidrag: Wilhelm Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria Justin und Irenäus*. FRLANT 23 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1915) 282-308; Willis A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (London: SPCK 1965); Hans Freiherr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, BHTh 39 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1968) 106-122; Eric Francis Osborne, *Justin Martyr*. BHTh 47 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1973); Oskar Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. NT.S 56 (Leiden: Brill 1987); Martin Hengel, “Die Septuaginta als ‘christliche Schriftsammlung’, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons”, *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, red. Martin Hengel & Anna Maria Schwemer, WUNT 72 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1994) 182-284, især 188-198 (der er tale om en sammenfatning af flere tidligere studier; jf. indledende note). En nyere dansksproget oversigt over vores viden om Justin er Jörg Ulrich, “Justin Martyr”, *Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter*, red. Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen & Jörg Ulrich, Antikken og Kristendommen 3 (København: ANIS 2006) 85-106. Se desuden indledningerne til de to benyttede oversættelser. Af lidt ældre dansk Justin-litteratur vil jeg – foruden Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, AThD 9 (København: Munksgaard 1966) – nævne: Torben Christensen, “Til spørgsmålet om kristendommens hellenisering”, *Festskrift til N.H. Søb 29. november 1965* (København: G.E.C. Gad 1965) 11-32; samme, “Bemærkninger og overvejelser til Niels Hyldahl: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung

Af hans skrifter fremgår, at han som ung gennemgik en filosofisk uddannelse, derefter anlagde palliet¹¹ og drog omkring som vandre-lærer og på et tidspunkt grundede en skole i Rom. Men det var vel at mærke som en *kristen* filosof, at han virkede. For gennem en olding, som han mødte i Efesos, blev han overbevist om utilstrækkeligheden i de forskellige filosofiske systemer, når det gjaldt sjælens væsen og udødelighed, og om at sandheden her var at finde hos profeterne, dvs. i jødernes hellige skrifter *i en kristen fortolkning* (se Dial 1-9). Som filosof hører han hjemme i den middel-platoniske retning, hvad han kunne med så meget bedre samvittighed, som han var overbevist om, at Platon havde det bedste af sin lærdom fra Moses.¹² Som kristen lærer – det tredje af de tre embeder, Paulus opregner i 1 Kor 12,28; siden optræder adskillige andre – har han en periode rejst rundt, også efter et første ophold i Rom, for så på et tidspunkt endeligt at vende tilbage til verdenshovedstaden for der at holde skole, indtil han lider martyrdøden i en forholdsvis fremskreden alder.¹³

Med *Apologierne* og *Dialogen* befinder vi os i den seneste del af Justins virke, dvs. disse skrifter stammer fra en erfaren forfatters pen. Således er *Dialogen* også først blevet skrevet omkring 25 år efter, at samtalen med Tryfon skal angiveligt have fundet sted enten i Efesos eller Korinth, nemlig kort tid efter nedkæmpelsen af det andet jødiske

zum Dialog Justins”, *DTT* 29 (1966), 193-232 (heri et “Supplementum. *Enhed og brudlinjer i Dialogens Indledning*”, 221-232); Leif Grane, “Sammenhængen i Justins Apologi. Ulærde betragtninger over enheden i Justins tænkning”, *DTT* 34 (1971) 110-129.

11. Den filosofdragt eller -kappe, som Justin ifølge indledningen til *Dialogen* (1,2; 9,2) skal have båret, synes at skulle forstås i overført betydning, idet der er tale om kristendommen som den sande (ur)filosofi. Se Hyldahl (1966), 102-112. Jf. Shotwell (1965), 115: “For years, Justin has been thought of as the philosopher who became a Christian. His simple Logos doctrine, his concept of philosophy, and his relation to Judaism indicate that he was basically the Christian who used philosophical concepts.”

12. Således overtager Justin uden videre fra jødiske forfattere forestillingen om, at Platon i sine skrifter røber kendskab til Moses og derfor kan udtrykke “rigtige” tanker. For dette såkaldte “Diebstahl der Hellenen”, se I Apol 44; 46,3.

13. Justins martyrdød er skildret i “Justin og hans fællers forhør og martyrdød”, der er overleveret i tre forskellige versioner, som alle findes med engelsk oversættelse i H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*. Introduction, Texts and Translations (Oxford: Clarendon Press 1972), 42-61. Dansk oversættelse i *Justins Dialog*, 215-217. Ifølge dette skrift 3 bekender Justin over for præfekten Rusticus: “Jeg har boet oven over en vis Martinus’, Timotinus’ søns badstue i hele den tid, jeg har tilbragt som fremmed for anden gang i romernes by.” Det kan nævnes, at også Justins discipel, Tatian, virkede livslangt som lærer, efter at han havde forladt Rom. Bousset giver i Bousset (1915), 314-319, en instruktiv skitse af lærerinstitutionen i den tidligste kirke.

oprør i 132-135.¹⁴ Det erfarne giver sig imidlertid ikke udslag i hverken akribi i omgangen med jødedommens hellige skrifter, som udviser en påfaldende "frihed", eller i nogen særlig stilistisk formåen eller evne til at disponere sit stof.¹⁵ Til gengæld kan det konstateres, at Justin – om det så er fra hans opvækst i Palæstina og/eller senere omgang med jøder – har et indgående kendskab til ikke alene jødedommens hellige skrifter, men desuden til samtidig jødisk teologi og bibeleksegese.¹⁶

Justins bibelforbrug

Justin er den første kristne forfatter, vi kender til, der ikke begrænser sig til at anføre steder fra jødernes hellige skrifter som belæg for forestillinger eller tankegange, men som citerer længere tekststykker, der så underkastes en udlægning. Der er enkelte tilløb i *Apologierne*, men dér er billedet endnu ikke så påfaldende. Den eneste fuldstændige tekst, der citeres deri, er Sl 1-2, som optræder som én salme (I Apol 40,8-19).¹⁷

Allerede for Apologiernes vedkommende viser et blik i skriftstedsregistret, at Første Mosebog, Salmernes Bog og Esajas'

14. Se Hengel (1994), 196: "Der Umgang Justins mit der LXX ist das Ergebnis einer über dreißigjährigen Erfahrung in christlichen Unterricht und aus der Diskussion mit jüdischen Partnern."

15. Om Justins fremstillings-evne hedder det i Altaner & Stuibler (1966), 66: "Als Schriftsteller war Justin nicht besonders bewandt. Oft schweift er von seinem Gegenstand ab, um Exkurse einzulegen; Zerstückelungen und Wiederholungen stören den Gedankenfortschritt. Im Satzbau ist er ungeschickt und in der Ausdruckweise matt, aber manchmal wird er warm und schwungvoll; immer ist er jedoch von ehrlicher Offenheit." Tidlige havde Bousset (1915), 283 n. 1, over for et forsøg på at vise "eine vollendete kunstvolle Disposition" i Justins skrifter, opstiller den tese. "daß nicht die Zusammenhangslosigkeit seiner Art zu schreiben auffällt, sondern eher der Umstand der Erklärung bedarf, daß sich unter der Oberfläche seiner Darlegung gut disponierte, von ihm selbst wieder und wieder durchbrochene Zusammenhänge zeigen." I øvrigt gør Bousset (1915) 283-298, et forbilledligt forsøg på at skabe et overblik over *Dialogens* indhold og disposition.

16. Dette er grundigt påvist af Shotwell (1966), der kan konkludere (115): "There can be no doubt that Palestinian Judaism greatly influenced the exegesis of Justin." Spørgsmålet, om han også var inspireret af Filon, må imidlertid stå åbent. Shotwell kommer i sin gennemgang ikke ind på den særlige jødiske *peshet*-kommentar, der er blevet kendt gennem fundet af Dødehavsskrifterne (se nedenfor).

17. De øvrige citater på tre eller flere vers er 1 Mos 1,1-3 (59,2-4); 1 Krøn 16,23.25-31 (41,1-4); Sl 19,3-6 (40,1-4); Sl. 96 1.2.4-10 (41,1-4); Sl 109(110),1-3 (45,2-4); Es 1,12-14 (37,5); 1,16-20 (44,3-4; 61,7-8); 50,6-8 (38,2-3); 52,13-53,8 (50,3-11); 53,8-12 (51,1-5); 64,10-12 (47,2-3); 65,1-3 (49,2-4); Zak 12,10-12 (52,11-12).

Bog¹⁸ er de absolutte favoritter, men faktisk optræder der i det samlede, overleverede forfatterskab citater fra og henvisninger til næsten samtlige det senere Gamle Testaments bøger. Omdiskuteret er dog den kanoniske Ezras Bog, og fra Tolyprofetbogen anføres kun seks af profeterne (Hoseas, Amos, Mika, Joel, Jonas og Zakarias), mens Ruths Bog, Højsangen, Klagesangene og Esters Bog helt mangler, hvad Prædikerens Bog også synes at gøre.¹⁹ Fra Det Gamle Testaments Apokryfer er der ingen citater.²⁰

Sammenholdt med Det Nye Testamente, og her især evangelierne, falder det i øjnene, at Es 40,3, der indgår i beskrivelsen af Johannes Døber i Mark 1,3; Matt 3,3 og Joh 1,23, slet ikke optræder, og at Es 6,9-10, udsagnet om Israels forhærdelse, der helt eller delvis citeres i Mark 4,12; Matt 13,14-15; Joh 12,40; ApG 28,26-27, ikke optræder i *Apologierne* og ikke spiller nogen særlig rolle i *Dialogen*, hvor et citat fra Es 6,10 i øvrigt tilskrives Jeremias (12,2; jf. desuden 33,1; 69,4). Derimod optræder Es 29,13, ordet om, at farisæerne ærer Gud med læberne, men holder deres hjerte langt borte fra ham, relativt hyppigt (27,4; 38,2; 39,5; 48,2; 68,1; 78,11; 80,3-4 og 140,2).

Det, der er Matthæusevangeliets længste skriftcitater, nemlig Es 42,1-4 i Matt 12,18-20, optræder i *Dialogen* i sin fulde længde både i 123,8 og 135,2, men symptomatisk for Justins anførelsesteknik i en skikkelse, der førstnævnte sted fremstår som en blanding af Septuagintas og Matthæusevangeliets tekst, sidstnævnte stort set i overensstemmelse med Septuagintas tekst, men dog med spor af Matthæusevangeliets gengivelse.²¹ Dog har Justin begge steder indledningsvis den dobbelte tiltale: "Jakob min tjener, jeg vil tage mig af ham, Israel min udvalgte, jeg vil lade min ånd komme over ham ...". For som det fremgår af Justins hensigt med at citere, gælder det, at Gud her taler om Kristus i lignelse ved at kalde ham Jakob og Israel. Som det hedder: "Ligesom nu hele jeres folk har fået navnet Jakob og Israel efter den ene Jakob, der også blev kaldt Israel, sådan vil også vi efter Kristus, der har født os til at have Gud til far, ligesom både Jakob

18. Lader vi igen tre sammenhængende vers være mindstenormen, ser billedet i *Dialogen* for f.eks. Esajas' Bogs vedkommende således ud: 2,2-4 (109,2-3); 3,9-11 (17,2); 3,9-15 (133,2-3); 5,18-20 (17,2); 5,18-25 (133,4-5); 7,10-17 (43,5-6; 66,2-3); 11,1-3 (87,2); 30,1-5 (79,3); 33,13-19 (70,2-3); 35,1-7 (69,5); 39,8-40,17 (50,3-5); 42,1-4 (123,8; 135,2); 42,5-13 (65,4-6); 52,10-54,6 (13,2-9); 52,15-53,1 (118,4); 55,3-5 (12,1); 55,3-13 (14,4-7); 57,1-4 (16,5); 58,1-11 (15,2-6); 62,10-63,6 (26,3-4); 63,15-64,12 (25,2-5); 65,1-3 (24,3-4); 65,9-12 (135,4); 65,17-25 (81,1-2); 66,5-11 (85,8-9). Påfaldende nok er der ikke megen genbrug fra *Apologierne*, hvor Esajas' Bog ellers uden sammenligning er det mest citerede skrift.

19. Goodspeed ser dog en mulig allusion til Præd 12,7 i Dial 6,2.

20. Goodspeed noterer dog ved Dial 136,2; 137,3 Visd 2,12 som mulig allusion.

21. Se opstilling med analyse i Skarsaune (1987), 60-62.

og Israel og Juda og Josef såvel kaldes Guds sande børn som også virkelig være det, fordi vi overholder Kristi bud” (123,9). De to navne optræder imidlertid ikke i Es 42,1-4, men nok i 41,8, som er det, der kommer nærmest, men desuden i den nære kontekst i 41,14; 42,24 og 43,1.28.

Det vil føre for vidt her at anføre samtlige steder i *Dialogen*, hvor tre eller flere vers citeres. Nøjes vi med Salmernes Bog, hvor altså Sl 1-2 optrådte med deres fulde ordlyd i I Apol 40,8-19, handler det om hele 10 salmer i deres fulde skikkelse.²² Nævnes skal endelig også det lange citat fra Dan 7, nemlig versene 9-28 i Dial 31,2-7, hvor udtrykket $\omega\varsigma\ \upsilon\iota\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\upsilon$ i v. 13 ikke assimileres til den dobbelt-determinerede form, hvori det optræder i allusionerne i evangelierne; det er det tidligste kendte eksempel på, at det foranstillede $\omega\varsigma$ udtrykkeligt forstås i betydningen, at skikkelsen *så ud som* et menneske, men ikke var det: “For udtrykket “ligesom en menneskesøn” betegner ganske vist et menneske, som kommer til syne og har været til, men tydeliggør på den anden side, at han ikke er af menneskelig herkomst ($\acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\alpha$)” (76,1).²³

Septuagintas dobbelte betydning for Justin

Naturligvis er det en banal betragtning. Men selve eksistensen af en græsk oversættelse af jødedommens hellige skrifter har altså gjort det muligt for en ikke-hebraiskkyndig ikke-jøde, der blev kristen, selv at læse og orientere sig i de profetiske bøger, der i sig – om end undertiden indhyllet i hemmelighedens slør – angiveligt rummede hele Guds frelsesplan. Samtidig kom dette omfattende og forskelligartede skriftcorpus til at levere mange af de begreber og forestillinger, hvori den nye tro udfoldede sig.²⁴ Derved bliver Septuaginta med sin særlige udgave af den antikke jødedom medbestemmende for den måde, hvorpå Justin udfolder sin kristne tro. For selv om Skriften uimod-

22. Det drejer sig om Sl 21(22),1-24 (98,2-6; jf. 99-106); 23(24),1-10 (Dial 36,3-4); 25(26),1-12 (141,3); 44(45),1-18 (38,3-5); 49(50),1-23 (22,7-10); 71(72),1-20 (34,3-6; versene 1-5 også i 64,6); 81(82),1-8 (124,2); 95(96),1-13 (75,3-4; jf. 74,2 (vv. 1-3); I Apol 41,1-4 (vv. 1.2.4-10)); Sl 98(99),1-9 (37,3-4); jf. 64,4 (vv. 1-7)); 109(110),1-7 (32,6; jf. 83,2 (vv. 1-4); Apol 45,2-4 (vv. 1-3)).

23. Denne forståelse ligger vel også til grund for brugen af citatet i I Apol 51,9, hvorfor den danske oversættelses determinerede “som menneskesønnen” er uheldigt. Justin kan imidlertid også bruge udtrykket i andre betydninger, men i de overleverede skrifter optræder det aldrig i den dobbelt-determinerede form.

24. Se hertil Mogens Müller, “Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi”, *DTT* 79 (2016), 139-151 (142-143) og 162-176.

sigeligt står i centrum i Justins teologi, så bliver dens betydning hele vejen igennem bestemt af troen på Kristus.

Hvordan en mand som Justin havde adgang til Septuaginta, kan vi kun gisne om. Måske ejede han selv, dvs. hans skole, eller den menighed han kom i, i hvert fald dele af denne oversættelse. Han kan også have benyttet synagogens samling (se f.eks. I Apol 31,5; Dial 72,3).²⁵ Endelig kan han have hørt det mundtlige foredrag. En mulig kilde til skriftkundskab på denne tid kan nemlig udmærket have været skriftlæsningen ved gudstjenesten. Således fortæller Justin selv i I Apol 67,3, at ved de gudstjenestelige sammenkomster på Solens dag læses ikke alene τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, men desuden τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχορεῖ. Det tyder på en fortløbende oplæsning.

Fordi den græske udgave på denne måde var selve mulighedsbetingelsen for Justins skriftbenyttelse, blev det også afgørende for ham, at denne oversættelse var en pålidelig gengivelse af den hebraiske "grundtekst". Da Justin bliver gjort bekendt med, at gengivelsen "jomfru" i Es 7,14 ikke skal have dækning i den hebraiske tekst, opstår der et behov for at få bekræftet, at det viser den græske oversættelse, at den faktisk har. Læren om jomfrufødslen har en grundlæggende betydning i Justins kristologi, og citatet i Matt 1,23 levner altså for ham heller ingen tvivl om, hvad der i hvert fald oprindeligt må have stået på hebraisk i Es 7,14.

Justin bliver hermed den tidligste, kendte kristne forfatter, der udtrykker bevidsthed om, at jødedommens hellige skrifter kan tage sig anderledes ud på græsk end på hebraisk, og som i den forbindelse inddrager de jødiske overleveringer omkring den græske oversættelses tilblivelse i Alexandria under Ptolemæus 2. Filadelfos i sit forsvar for autenticiteten af den græske tekstform.²⁶ I første omgang, i I Apol 31,1-5, sker det dog alene som forklaring på, at jødernes hellige bøger også foreligger på græsk, selv om de oprindeligt er affattet på hebraisk.

Justin udstrækker herunder uden videre beretningen om tilblivelsen af oversættelsen til ikke blot at omfatte Pentateuken, men også alle de øvrige hellige, profetiske bøger. Det afspejler formodentlig hans

25. Jf. Hengel, "Septuaginta", 191: "Wahrscheinlich entsprach seine Schriften-sammlung der in der römischen Gemeinde, dem letzten Ort seiner Lehrtätigkeit, gebräuchlichen, was durch die weitgehende Übereinstimmung zwischen den bei ihm und Clemens von Rom zitierten biblischen Büchern gestützt wird."

26. Se hertil f.eks. Mogens Müller, *Kirkens første Bibel. Hebraica sive Graeca veritas* (Frederiksberg: ANIS 1994) 53-57; samme, "Die Septuaginta als Bibeltext in der ältesten Kirche. *Graeca veritas contra Hebraica veritas*", *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, red. Wolfgang Kraus & Siegfried Kreuzer i samarbejde med Martin Meiser & Marcus Sigismund, WUNT 325 (Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 613-636 (613-617), og den dér angivne litteratur.

viden om, at alle jødedommens hellige skrifter på hans tid forelå på græsk. Til gengæld er fortællingen helt renset for de underfulde træk, som dukker op allerede hos de jødiske forfattere Aristobul, Pseudo-Aristeas, Filon og Josefus, og som udvikles med stadig mere fantastiske træk hos senere kristne forfattere.²⁷ Vi får heller intet at vide om, hvor Justin kender denne historie fra.²⁸ Den optræder i sin nøgterne skikkelse udelukkende med det formål at forklare, hvorfor der foreligger en græsk oversættelse.

I anden omgang, i *Dialogen*, bruges denne fortælling om tilblivelsen af Septuaginta imidlertid udtrykkelig som et forsvar for, at de halvfjerds' græske oversættelse gengiver den oprindelige, inspirerede hebraiske tekst, før jødernes lærde begyndte at manipulere med den. Først her oplyser Justin også, at oversætternes antal var halvfjerds. Det er øjensynlig først nu, Justin er blevet klar over, at jøder kan finde på at hævde, at den græske oversættelse ikke altid er i overensstemmelse med den hebraiske tekst, som de dog er fælles om at acceptere som grundteksten. Det er derfor primært den, Justin beskylder jødiske lærde for at have gjort forandring i, hvad der så selvfølgelig har konsekvenser for de samme lærdes græske gengivelse.

Den første henvisning til de halvfjerds ældste og deres oversættelse på foranstaltning af kong Ptolemæus optræder i 68,7-8. Her spørger Justin således sine samtalepartnere, om han, hvis han kan bevise, at profetien gælder den salvede – og ikke, som jøderne mener, den senere kong Hizkija – ikke har

gjort det besværligt for jer at tro på jeres lærere, som vover at sige, at den oversættelse, som jeres halvfjerds ældste kom med, mens de var hos egypterkongen Ptolemæus, på nogle punkter ikke er sand? Hvad der nemlig i skrifterne helt tydeligt synes at modbevise deres tåbelige og selvtilstrækkelige mening, det vover de at sige ikke er skrevet på den måde. Men det, de mener at kunne trække frem og bringe i overensstemmelse med menneskelige handlinger, det siger de ikke drejer sig om denne vor Kristus, men om ham, hvem de søger at knytte deres fortolkning til.

Det er nu netop, hvad jøderne har gjort med hensyn til Es 7,14. Og i 71,1-2 vender Justin opsummerende tilbage til temaet:

Jeg tror ikke på jeres lærere, der ikke anerkender, at oversættelsen foretaget af de halvfjerds ældste hos egypterkongen Ptolemæus er rigtig,

27. Se Müller (1994), 29-52 og 53-84.

28. Det er først Tertullian, der direkte nævner navnet Aristeas og også anfører det "rigtige" antal på oversætterne: tooghalvfjerds. Se *Apologeticum* 18.

men forsøger selv at lave deres egen.²⁹ At de endelig har fjernet mange skriftsteder fra den oversættelse, der blev udarbejdet af de ældste, der var sammen med Ptolemæus, og som tydeligt viser, at han, der blev korsfæstet, blev forkyndt som “Gud,” menneske, “korsfæstet” og “død”, det vil jeg, at I skal vide.

Ptolemæus nævnes igen i 71,1-2, 84,3 nærmest som tidsangivelse, mens de halvfjerds omtales i 71,1; 86,5; 120,4; 124,3; 131,1 og 137,3, dvs. stort set som synonym for Septuaginta. Hver gang står de som garant for den “rigtige” oversættelse til forskel fra de(n) nye. Det er nemlig ikke alene “jomfruen” i Es 7,14, det gælder. På opfordring af Tryfon (Dial 71,4) nævner Justin i 72,1-73,2 således fire andre eksempler, hvor de jødiske lærde har fjernet noget fra teksten. Det mest “berømte” er udeladelsen af leddet “fra træet” i Davids udsagn i Sl 95(96),10: “Sig blandt folkeslagene: Herren er konge fra træet (ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου).”³⁰ For Justin henviser det tydeligt til den korsfæstede, hvad han efter at have anført en række enkeltord også fra Sl 46(47) følger op med at citere den fulde ordlyd af Sl 95(96) (73,3-4), påfaldende nok dog uden præpositionsleddet “fra træet”.³¹ Denne omgang med Skriften dømmer Justin for mere frygtelig end at have lavet en kalv (se Dial 73,6).³²

Men hovedstedet er altså Es 7,14, udsagnet om jomfrufødslen, som jøderne nu afviser og hævder, at der er tale dels om en ung kvinde (ἡ νεᾶνις), dels om den senere kong Ezekias (Dial 43,8; 67,1; 71,3; 84,3). På Tryfons spørgsmål om, hvordan “ordet” kan sige til David: “Af hans lænd vil Gud tage sig en søn, oprette kongeriget til ham og sætte på sin herligheds trone” (Sl 131(132),11), ser Justin ikke problemet, da der jo i Es 7,14 er tale om Davids hus. Sagen er, at det ved

29. Det kan være en henvisning til Aquilas oversættelse.

30. Denne tilføjelse synes først at dukke op i kristne LXX-manuskripter. Den findes også hos Tertullian og Pseudo-Cyprian. Den er i hvert fald i familie med udlægningen af “ulden på træet” (Num 19,6) i Barn 8,5: ὅτι ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου. Se også J. Duncan M. Derrett, ‘Ο ΚΥΡΙΟΣ ΕΒΑΣΙΛΕΥΣΕΝ ΑΠΟ ΤΟΥ ΞΥΛΟΥ’, *VigChr* 43 (1989), 378-392, der er et forsøg på at vise, at I Apol 41 sammen med Barn 8,5 afspejler en tidlig kristen midrash, hvor steder som Es 9,2; Gen 3,22-24; 1 Krøn 16,32 har indgået sammen med Sl 95(96),10-11.

31. Siden fremdrager Justin også en række yderligere eksempler på ændringer i teksten. I 120,4-5 gælder det Gen 49,10, i 124,2-3 Sl 81(82),7.

32. Se Hengel (1994), 57, der fastslår, “daß seine Vorwürfe keinerlei sachlichen Rückhalt besitzen.” Siden forklarer Hengel, at disse læsemåder stammer fra testimoniasamlinger, der også er præget af en mundtlig tradition. Og når Justin erklærer, at han alene vil bygge sin argumentation på ikke omstridte steder, tyder det ifølge Hengel på “eine gewisse Unsicherheit [...], die auch durch das siegessichere Auftreten des christlichen Lehrers in seiner Selbstdarstellung nicht überspielt werden kann” (66).

Esajas forklares, “hvordan det, Gud på hemmelig måde sagde til David, skulle ske. Men måske ved I ikke, kære venner,” sagde jeg, “at mange ord, der sagt på gådefuld vis, i lignelser, i hemmeligheder eller i symbolske handlinger, er blevet forklaret af profeter, der er kommet efter dem, der har sagt eller gjort dem” (Dial 68,5-6).

For Justin havde eksistensen af Septuaginta altså den dobbelte betydning, at den for det første muliggjorde en selvstændig læsning af jødedommens hellige skrifter i den udstrækning, han kunne få adgang til dem. For det andet blev Septuaginta for ham den sande udgave af disse skrifter, fordi den afspejlede, hvordan den oprindelige, inspirerede hebraiske tekst havde set ud, før de jødiske lærde bearbejdede den med henblik på, at de kristne ikke skulle kunne bruge den til at bevise sandheden af deres tro.

Justin som vidne om eksistensen af senere nytestamentlige skrifter

Justins overleverede skrifter viser, at han optrådte i et vigtigt skæringspunkt i den tidlige kirkehistorie. For ved siden af jødedommens hellige skrifter fremtræder også en række Jesus-ord, som ikke længere blot behandles som mundtlig tradition, men udtrykkelig tilskrives nogle apostelerindringer,³³ der et enkelt sted ligefrem kaldes “evangelier” (I Apol 66,3: ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια; jf. Dial 100,2). Hans jødiske samtalepartner kan også tale om de kristnes “forskrifter i det såkaldte evangelium (τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα)”, som ganske vist er så forunderlige og store, at han har forstået, at ingen kan overholde dem (Dial 10,2), ligesom Justin kan minde Tryfon om hans indrømmelse af at have læst, hvad vor Frelser lærte (Dial 18,1). Endelig hedder det i Dial 103,8 i forbindelse med et citat, der kun kan være fra Luk 22,44, at det stammer fra “de optegnelser, der – som jeg siger – var skrevet ned af hans apostle og dem, der fulgte dem (ἐν ... τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι).” Det synes at hentyde til de to apostle (øjenvidner) og de to aposteldisciple, der siden optræder som navngivne evangelieforfattere. Justin er i øvrigt med sin “forklaring” til apostlenes optegnelser, at de bliver kaldt “evangelier”, faktisk det ældste vidne om denne sprogbrug. I et fragment af det sandsynligvis

33. I Apol 1 33,5; 66,3; 67,3; Dial 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5.6; 106,1.3.4 (ordene “som det er skrevet i hans apostles Erindringer” er her beklageligvis faldet ud af den danske oversættelse); 107,1.

lidt ældre skrift af Papias, *Udlægning af Herrens ord*, der er citeret i Euseb, *Kirkehistorien* III, 39,15-16, og ellers omtaler såvel Markus og Matthæus som ophavsmænd til skrifter med Jesus-overleveringer, optræder betegnelsen "evangelium" til gengæld ikke.

Således er Justin den tidligste kristne forfatter, der inddrager Jesus-ord som *skriftlig tradition* og lader den optræde med en tilsvarende autoritet som den, der tillægges jødedommens hellige skrifter. Men selv om Justin således synes at kende de fire senere kanoniserede evangelieskrifter,³⁴ røber han ikke kendskab til de navne, som de rimeligvis allerede var blevet forsynet med på dette tidspunkt. For det er i princippet ikke forfatterskaber, han henviser til, men Jesus' ord og undervisning.³⁵ Tilsvarende er der i hans skrifter også en række steder, der tydeligvis er citeret fra Paulus' breve. Påfaldende nok nævner han dog ikke en eneste gang apostlens navn. Det er åbenbart alene jødernes hellige skrifter og Jesus' ord, der har autoritet i hans

34. Et naturligt nok noget bedaget forsvar for Justins kendskab til de fire evangelier findes herhjemme i en afhandling fra 1809 af Jakob Peter Mynster: "Om Justinus Martyrs Brug af vore Evangelier", *Videnskabelige Forhandlinger ved Sjællands Stifts Landemode* (1809), bind 1 (København 1812), 126-167; optrykt i samme, *Blandede Skrifter* 4 (København: Gyldendalske Boghandling 1855), 357-398; tysk: 'Ueber den Gebrauch unsrer Evangelien in den Schriften Justinus Martyrs', i *Kleine theologische Schriften* (København: Gyldendal 1825) 1-48. Der er – som titlen også siger det – tale om et forsøg på at vise, at Justin faktisk kendte og citerede fra de kendte nytestamentlige evangelier og ikke fra Hebræerevangeliet. Literaturen til dette emne er forståeligt nok omfattende. En nyere fremstilling er A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*. VT.S 17 (Leiden: Brill 1967). Se desuden Luise Abramowski, "Die 'Erinnerungen der Apostel' bei Justin", *Das Evangelium und die Evangelien*, red. Peter Stuhlmacher, WUNT 28 (Tübingen: Mohr Siebeck 1983), 341-353. Hyldahl opregner i *Philosophie und Christentum*, 262 n. 12, de steder i Lukasskrifterne, der lader sig identificere i Justins skrifter. Se desuden drøftelsen i Andrew Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus*. WUNT II,169 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003) hhv. 211-292 og 317-321. Hvor der ikke er megen tvivl om, at Justin har kendt Lukasevangeliet, er der meget spinkle indicier med hensyn til Apostlenes Gerninger, selv om sandsynligheden taler for det. Dial 47,5 rummer i øvrigt et agrafon, nemlig: "Som jeg finder jer, vil jeg også dømme jer." Se hertil f.eks. Aelred Baker, "Justin's Agrafon in the Dialogue with Trypho", *JBL* 87 (1968), 277-287.

35. Det eneste skrift, han omtaler af dem, der senere kom med i Det Nye Testamente, er faktisk Johannes' Åbenbaring (Dial 81,4). Det er altså slet ikke alle nytestamentlige skrifter, der har efterladt sig spor i Justins skrifter. På den anden side indfører han kun to gange træk i evangeliefortællingen, der stammer fra apokryfe evangelier, nemlig Jakobs Forevangelium 10,1 (100,3); 18,1 (78,5); Thomas' Barndomsfortælling 13,1 (88,8), samt desuden et træk af Esajas-legenden i Esajas' Himmelfart 5 (120,4).

teologiske univers.³⁶ Måske har Paulus på Justins tid desuden været for kontroversiel, ikke mindst efter Markions ankomst på scenen.³⁷

At mange af de skrifter, der senere fandt plads i Det Nye Testamente, således var i omløb og altså på dette tidspunkt havde fået en vis autoritet, især i kraft af at formidle ord af Jesus,³⁸ stiller os over for det fænomen, at Justin ind imellem kan citere indirekte fra jødedommens hellige skrifter, nemlig i den særlige skikkelse, som nogle af disse citater allerede har fået i den kristne reception. Et eksempel er Es 7,14, hvor både MT og LXX har "og du skal kalde hans navn Immanuel", men hvor Justin i Apol 33,1 i lighed med Matt 1,23 gengiver: "og de vil kalde ham ved navnet 'Gud med os' (μεθ' ἡμῶν ὁ θεός)", idet han altså her foregriber udlægningen.³⁹ Det er i øvrigt et fænomen, der i bibeloversættelsernes historie har optrådt helt frem i nyere tid, hvor oversættelser, der ellers erklærede at gå ud fra den hebraiske bibeltekst, i en række tilfælde, hvor teksten optrådte i citater i Det Nye Testamente, pludselig og uden videre inddrog Septuagintas tekst.⁴⁰

36. Se den grundige drøftelse i Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHTh 58 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1979) 353-367. Lindemann (366) har følgende forklaring på Justins tavshed med hensyn til at nævne Paulus, selv om han både kender og benytter i hvert fald Romerbrevet, Første Korintherbrev og Galaterbrevet: "Dass er Paulus dennoch nicht erwähnt, ist Folge seines theologischen Prinzips: Die Wahrheit des Christentums wird aus dem Alten Testament erwiesen; von Bedeutung sind daneben nur noch Worte Jesu, wie sie in den ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν, d.h. den Evangelien aufgezeichnet sind."

37. Dette afvises dog af Lindemann (1979), 367.

38. I I Apol. optræder der en større samling af citater fra evangelielitteraturen, nemlig fortrinsvis Jesus-ord som i 15,1-4.8-17; 16,1-2.5-7.9-13; 17,2-4; 19,6-7, forud for inddragelsen af jødernes hellige bøger, der først begynder med 31,7-8.

39. Det er ikke kun i I Apol 33,1, at Justin også medtager denne sætning; den optræder også i Dial 66,2 i formen: "og de skal give ham navnet Immanuel", mens den i Dial 43,5 formuleres upersonligt: "og hans navn skal være Immanuel". I ingen af tilfældene lyder opfordringen altså i 2. pers. sing.

40. Hvor man tidligere hurtigt kunne gribe til at forklare græske tekstformer, der afveg fra Septuaginta, med direkte tilgang til den hebraiske tekst eller den pågældende forfatters fortolkende gengivelse, dér har der siden Dominique Barthélemys undersøgelse, *Les Devanciers d'Aquila* fra 1963, været en stigende opmærksomhed for, at der allerede i tiden før vor tidsregnings begyndelse var en revisionsproces i gang, der sigtede på at bringe den græske ordlyd af jødedommens hellige skrifter i større overensstemmelse med den hebraiske, som også undergik en uniformeringsproces på dette tidspunkt. De senere, mere ordrette græske oversættelser fra det 2. årh. e.Kr. af først Aquila og siden Theodotion begyndte ikke på bar bund, men havde altså forgængere. Det har alt sammen f.eks. kastet nyt lys over de såkaldte *kai-ge*-versioner som eksempler på netop denne proces.

Justins bibelhermeneutik

Det er Justins bibelteologiske forhåndsforståelse af jødernes hellige skrifter, at de rummer den hele "kristendom". Således kunne von Campenhausen for et halvt hundrede år siden ikke blot konstatere: "Justin ist der erste rechtgläubige Theologe, der so etwas wie eine 'Lehre von der heiligen Schrift' besitzt", men desuden: "Sein Glaube steht auf dem Alten Testament."⁴¹ Det kræver imidlertid besiddelsen af Guds ånd at kunne læse denne tro ud af jødedommens hellige skrifter. Her tager Justin den hermeneutiske tråd op, som allerede blev knyttet af Paulus i 2 Kor 3, nemlig at det er udtryk for forhærdelse, når jøderne ikke kan se, at Skriften taler om Kristus. Som Paulus skriver:

Dog forhærdedes deres tanker, for indtil den dag i dag bliver det samme slør ved med at ligge over oplæsningen af den gamle pagt uden at tages bort, for det fjernes først i Kristus. Ja, lige til i dag ligger der et slør over deres hjerte, når Moses læses op. "Men når Israel vender om til Herren, tages sløret bort" – "Herren" er Ånden, og hvor Herrens ånd er, dér er der frihed (2 Kor 3,14-17).⁴²

Sagt på moderne dansk: Den sande forståelse af Den Hellige Skrift er alene opnåelig ved deltagelse i et fortolkningsfællesskab, som angiveligt af Gud selv er blevet sat i stand til at afdække den. Dette fænomen kendes fra den samtidige jødedom. For hvor der opstår en hellig, skriftlig overlevering, dukker behovet for den rette fortolkning op. Og hvor fortolkninger går hver sin vej, opstår der en risiko for splittelser og fordømmelser, der henter deres begrundelse i alene at være i besiddelse af den rette fortolkningsnøgle. En sådan sekterisk holdning optræder hos essæerne, sådan som vi har lært dem at kende i deres egne skrifter. For af dem fremgår det, at den sande forståelse af såvel loven som profeterne kun kan formidles af den samme ånd, som også medvirkede ved affattelsen af disse skrifter.

Med sit filosofiske udgangspunkt kan Justin nemlig ikke arbejde med forandringer i Guds vilje. Derfor møder vi hos ham også den forståelse, at kristendommen ikke er en ny filosofi, men i virkelig-

41. Von Campenhausen (1968), 106. Jf. 121, hvor det hedder, at ganske vist kan Justin også anføre enkelte korte ord af frelseren. "Aber auf Ganze gesehen ist er doch noch ein letzter Vertreter jener in kanongeschichtlichen Sinne urchristlichen Epoche, da man sich für die Christusverkündigung auf keine andere "Schrift" berufen konnte als auf das überkommene Alte Testament."

42. Jeg har her i v. 17 valgt Lutherbibelens gengivelse. For selv om betegnelsen "Israel" ikke optræder i den græske tekst, rammer det efter min opfattelse Paulus' mening.

heden en genopdagelse eller fornyelse af den oprindelige.⁴³ Der er her berøringsflader med Paulus, der tilsvarende kunne argumentere med en før-mosaisk frelsesordning, som han imidlertid koncentrerer i Abraham-skikkelsen og til troen, hvor Justin altså ser på hele tiden indtil “syndefaldet” med guldkalven og opererer med lovoverholdelse også forud for Moseloven. Også forfatteren til Lukasskrifterne arbejder med en historisk løsningsmodel, men uden at gøre kristendommen til den oprindelige religion. Her er det Jesus, der skaber grundlaget for den historiske udvikling, der fører kristendommen ud af jødedommen – og dermed omdefinerer de dele af Moseloven, der konstituerer jødedommen, fra bud, ἐντολαί, til skikke, ἔθη (se ApG 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 26,3; 28,17).⁴⁴ Måske nogenlunde samtidig løser forfatteren til *Barnabasbrevet* det samme problem med sin radikale antagelse af, at den første pagt, Sinaj-pagten, aldrig blev sluttet (se Barn 4-8), og at den ceremonielle del af loven aldrig var tænkt til at skulle overholdes bogstaveligt – det var en ond engel, der bedrog “dem”, dvs. jøderne, til at sætte deres lid til en omskærelse i kødet. Det var imidlertid hjertets forhud, der var ment (se Barn 9,4).⁴⁵

Det er helt i tråd med en sådan forhåndsforståelse, at Justin som samlet overskrift til jødedommens hellige bøger i Dial 32,2 bruger betegnelsen de “hellige og profetiske skrifter (αἱ ἅγια καὶ προφητικαὶ γράφα)”. I Justins optik er jødedommens hellige bøger virkelig kristne i den forstand, at de, fordi de grundlæggende handler om Kristus, kun forstås af kristne. Som det hedder lige forud i I Apol 31,7-8:

Nu har vi virkelig fundet i profeternes bøger, at det forud er forkyndt om Jesus, vores Kristus, at han kommer til stede, idet han fødes af en jomfru, og at han bliver voksen, og at han helbreder al sygdom og al svaghed, og at han opvækker døde, og at han mødes med modvilje og miskendes og korsfæstes, og at han dør og opstår og stiger op i himlene, og at han er Guds søn og kaldes det, og at nogle udsendes af ham til ethvert menneskeligt folk for at forkynde dette, og at de mennesker, der er fra hedningefolkene, snarere tror ham. Det er forkyndt forud, før han

43. Denne forståelse optræder også siden hen hos Platon-inspirerede teologer som Origenes og Euseb fra Cæsarea. For sidstnævnte, se Mogens Müller, “Den sande gudsdyrkelses oprindelse – en skitse”, *DTT* 70 (2007), 83-92 (90-92).

44. Se hertil Mogens Müller, “Historie som teologi. Om afviklingen af Moseloven i Lukasskrifterne”, *Det gamle Testamente i jødedom og kristendom*, red. M. Müller & John Strange, Forum for Bibelsk Eksegese 4 (København: Museum Tusulanum 1993), 123-150; optrykt i samme, *Skriften i Skriften. Mellem tradition og reception. Fjorten afhandlinger*. 2. ændrede udgave. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 22 (København 2011), 139-164.

45. Om Justin har kendt *Barnabas' Brev*, er omdiskuteret. Mens von Campenhausen (1968), 112, er positiv, afviser Hyldahl (1966), 260, enhver indflydelse.

viste sig, snart femtusind år før, snart tretusind, snart totusind, og igen tusind, og en anden gang ottehundred år. Thi svarende til, at slægterne afløste hinanden, blev snart nogle, snart andre, profeter.

At betegnelsen “en jomfru” og ordene om, at “han helbreder al sygdom og svagheit” i sidste instans stammer fra Skriften (Es 7,14; Deut 7,15; jf. 2 Krøn 21,15.19), hindrer ikke, at Matthæusevangeliet synes at være kilden (1,23 og 4,23; 9,35). Så I Apol 31,7-8 forstås bedst som en sammenfattende overskrift, der skal introducere skriftbeviset, der også fører til betegnelsen αἱ τῶν προφητῶν βιβλίοι for samtlige de skrifter, der anføres i det følgende samt siden i *Dialogen*. Dette bekræftes allerede af det første skriftsted, der anføres, nemlig Gen 49,10-11, idet det i 32,1 indføres med ordene: “Moses, der var den første af profeterne, sagde da ordret sådan (Μωυση̄ς μὲν οὖν, πρῶτος τῶν προφητῶν γενόμενος, εἶπεν αὐτολεξεῖ οὕτως).”⁴⁶ Justin kan desuden i I Apol 36,1 hævde: “Når I hører profeternes udsagn, der fremsættes som var det i deres egen person, skal I ikke tro, at de siges af de inspirerede selv, men af den guddommelige fornuft (ἀλλ’ ἀπὸ τοῦ κινοῡντος αὐτοὺς θείου λόγου).” Siden siger han om sine skriftbeviser, at de “er blevet til som bevis for, at Jesus, Kristus, er Guds søn og apostel, idet han tidligere var fornuft (λόγος)” (I Apol 63,10; jf. 63,14 og II Apol 10,8). Som det gælder, at ligesom profeterne “opfyldt af Helligånd” forkyndte det sande, således er det heller ikke “synligt eller forståeligt for alle, men kun for den, hvem Gud og hans Kristus giver at kunne forstå” (Dial 7,1.3).

Den konsekvens, Justin gentagne gange drager af dette, er, at jøderne er afskåret fra at forstå deres egne hellige skrifter, så længe de ikke vil komme til tro på, at væsentlige dele af det forjættede er sket, kort sagt, at Jesus er Kristus. Troen gælder forkyndelsen, men åbner altså i anden omgang for forståelsen af de hellige skrifter, som leverer beviset for, at hvad der blev åbenbaret ved Kristus, hele tiden har været virkeligheden. Derved kommer Skriften til at uddybe og udfolde troen.

Justin er her helt fast i sin overbevisning om Skriftens ufejlbarlighed ud i alle enkeltheder. Den tanke, at steder i Skriften skulle kunne være i modstrid med hinanden, afvises kategorisk, idet Justin ligefrem udvikler en ufejlbarligheds lære. Da Tryfon således giver udtryk for den opfattelse, at skriftsteder kan være i modstrid med hinanden, afviser Justin det kategorisk:

46. Gløsen αὐτολεξεῖ optræder igen i 33,1 og 59,1, men ellers ikke i Justins overleverede forfatterskab. Trods denne betydelse citeres Gen 49,10-11 dog ikke ordret efter LXX.

Jeg vil nemlig ikke vove nogensinde at overveje det eller sige det, men hvis et skriftsted, der forekommer at være sådan, bliver forelagt mig, og det tager sig ud, som om det er i modstrid med et andet, så vil jeg, da jeg er fuldstændig overbevist om, at intet skriftsted er i modstrid med et andet, hellere indrømme, at jeg ikke forstår det, der bliver sagt, og anstrenge mig for at overbevise dem, der antager, at skriftsteder er i modstrid med hinanden, om at de hellere skal mene det samme som jeg (Dial 65,2).

Sådan må det nødvendigvis være, fordi det er Gud selv, der taler i de hellige skrifter. På den anden side står det for Justin altså også fast, at ingen på egen hånd, egenmægtigt kan forstå Skriften. Som det hedder i Dial 92,1 efter en allegorisk udlægning af Deut 33,13-17 i Dial 91,1-4:

Hvis nu nogen ikke med stor nåde fra Gud har taget imod for at forstå det, der er sagt og gjort af profeterne, vil det ikke gavne ham at have ry for at kunne gengive det, der er sagt eller gjort, hvis han ikke også kan aflægge regnskab for indholdet deraf. Vil de ikke tværtimod forekomme de fleste at være yderst latterlige, når de fremsiges af sådanne, som ikke forstår dem?

I det hele taget går Justin stærkt ind for allegorisk udlægning. Således kan han f.eks. i Dial 40-42 efter at have opregnet en længere række billeder på den nye pagt: Påskelammet, de to gedebukke på den store forsoningsdag, ofringen af hvedemel, omskærelsen og de tolv bjælder på ypperstepræstens dragt, slutte (42,4):

“Alt det øvrige, der er påbudt af Moses, I mænd,” sagde jeg, “kan jeg opregne ét for ét og vise jer billeder, symboler og forjættelser om det, der skulle ske Kristus, og om dem, som det var forudsat skulle tro på ham, og ligeledes på det, som skulle ske ved Kristus selv.”

Ved den allegoriske tolkning opnår Justin her det frirum, hvor han kan erklære en bogstavelig forståelse for overfladisk, fordi den ikke ransager dybden af det talte (se Dial 112,1). Når Moses f.eks. trods billedforbuddet fremstillede kobberslangen som frelsesmiddel, så er det nødvendigt at forstå den som et symbol, nemlig som et tegn på den korsfæstede Kristus. Så det gælder, at der intet findes, “som nogen med rette kan indvende mod det, der er sagt eller gjort af slet og ret alle profeterne – forudsat, at I [Tryfon og hans fæller] har fattet meningen (τὴν γνῶσιν), der er indeholdt deri” (112,3). “For” – som det senere hedder (114,1) – “snart udførte Helligånden tydeligvis en gerning, som var “forbillede på det, der skulle ske” [jf. Rom 5,14],

snart udtalte den ord om det, der skulle finde sted, idet den udtalte ordene som om de begivenheder, der dengang fandt sted, eller også havde fundet sted.”

Forståelsen er imidlertid som sagt ikke noget, man kan opnå, hvis man ikke får det givet. Som Justin spørger sine samtalepartnere: “Tror I, I mænd, at vi nogensinde kunne have fået denne indsigt i skrifterne, hvis ikke vi havde fået nåden til at indse det ved hans vilje, der vil det?” (Dial 119,1). Konsekvensen for Justin er, at den virkelige ejer af skrifterne er den, der forstår dem. Derfor må Tryfon undervejs også pludselig overrasket komme med udbruddet: “Hvadbehager? Er det jer, der er Israel, og siger Han [Gud] dette om jer?” (Dial 123,7). Med andre ord: Jøderne kan nok fysisk besidde skrifterne, men det bliver de ikke det sande Israel af.⁴⁷ Det sande Israel findes alene dér, hvor mennesker har modtaget forståelsens nådegave, som også alene sætter i stand til at virkeliggøre Guds vilje. Bagsiden af denne anskuelse er – sådan som det fremgår af både Det Gamle og Det Nye Testamente – forestillingen om en forhærdelse, som også kommer til orde igen og igen i *Dialogen* (se f.eks. 55,3).

Hele denne forståelsesproblematik i den antikke jødedom, som altså især kommer til syne i nogle af Dødehavsskrifterne (som ikke mindst i Habbakuk-kommentaren) og dens videreførelse i forhold til jødedommens hellige skrifter i Lukasskrifterne og Justins forfatter-skab, er for nylig blevet underkastet en perspektivrig undersøgelse af Susan Wendel.⁴⁸ Skønt Susan Wendel udtrykkelig ikke ønsker at drage nogen kronologiske slutninger, viser hun ret overbevisende, hvor tæt de to forfatterskaber alle forskelle ufortalt, i adskillige henseender står hinanden. Dette gælder ikke mindst med hensyn til begges fordring på i forhold til jøderne at sidde inde med et forståelsesmonopol på deres hellige skrifter.

Dette forståelsesmonopol tilskriver begge disse forfattere tilmed undervisning, som den opstandne har givet. Dette træk er nyt i forhold til de tre andre evangelier og forklarer, hvorfor sand forståelse af de hellige skrifter ikke er opnåelig for andre end apostlene og dem, som de har undervist deri. I dette befinder Lukasskrifterne sig i nærheden af den kun lidt senere apokryfe litteratur, der består af samtaler

47. Også her er der tydelige nytestamentlige forlæg, nemlig ikke mindst Gal 6,16, hvor Paulus kalder de Kristus-troende “Guds Israel (ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ)”. For en argumentation for denne forståelse af det omstridte sted, se Mogens Müller, ““Guds Israel” i Gal 6,16 og “hele Israel” i Rom 11,26. Til spørgsmålet om den kristne menighed som det sande Israel i Det Nye Testamente og den ældste kirke”, *DTT* 78 (2015; FS Niels Peter Lemche), 282-298.

48. Susan Wendel, *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*, NT.S 139 (Leiden: Brill 2011).

mellem den opstandne og hans disciple, derunder også kvindelige som Maria Magdalene. Forudsætningen er, at det forud for denne undervisning af disciple i Luk 24,25-27 og især i 24,44-48 faktisk slet ikke var muligt at få denne sande forståelse af loven, profeterne og salmerne (24,44).⁴⁹ Det var derfor en nødvendighed for den opstandne, at han da “åbnede deres sind, så de kunne forstå Skrifterne (τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν συνιέναι τὰς γραφάς)” (v. 45).

Hos Justin forskydes perspektivet dog en smule. Skønt han ved og også forudsætter, at de første Kristus-troende var jøder, bliver den kristne menighed, der på hans tid alt overvejende bestod af såkaldte hedningekristne, praktisk taget betragtet som den direkte arvtager til de gammeltestamentlige forjættelser. Den kristne menighed træder her i stedet for det jødiske folk som det sande Israel. Processen, sådan som den især er skildret i Lukasskrifterne, og som skelner mellem en første henvendelse med frelsesbudskabet til jøderne og en senere til hedningeverdenen, spiller ingen rolle hos Justin. Han er helt og holdent forankret i sin aktuelle, historiske situation.⁵⁰

Hvad Septuaginta muliggjorde i udviklingen af Justins teologi

Hvor jomfrufødslen i Matthæusevangeliet først og fremmest tjener til at fremhæve undfangelsen ved Helligånden (som ikke er nævnt i Esajas-teksten), hvor den i Lukasevangeliet har til formål at løse

49. Se Wendel (2011), 92-93: “The reference to the mind-opening of the disciples suggests that they needed supernatural assistance to grasp the scriptural interpretation of Jesus”. Passivkonstruktionerne antyder, “that their lack of understanding was due to divine concealment; the confusion of the disciples was not simply a matter of being unable to make sense of what Jesus was saying. By having Jesus recalling these earlier scenes [18,34; 24,44; vgl. 9,45] directly before he opened the minds of the disciples, Luke emphasizes that the correct interpretation of the scriptures required more than a simple exposition of them. A revelation from Christ, together with his exegetical instruction, was essential to their proper understanding of the true meaning of these sacred texts. Moreover, Luke indicates that further divine enablement to proclaim the message would come through the empowerment of the Spirit (Luke 24:49; cf. Acts 1:8).”

50. Det er efter min mening en svaghed ved Wendels fremstilling, at hun ikke lægger nok vægt på dette procesaspekt. Apostlenes Gerninger slutter faktisk med den lukanske Paulus' erkendelse af, at jødemissionen nu kan afsluttes, da jøderne som folk betragtet ikke vil komme til tro på Jesus som Kristus. Så selv om hun naturligvis er opmærksom på forskellighederne med hensyn til genre, synes Wendel her at undervurdere den teologiske nærhed imellem de to forfattere med hensyn til spørgsmålet om overgangen fra jødekristen til hedningekristen kirke.

Jesus ud af hans tilhørsforhold til det jødiske folk,⁵¹ bruger Justin motivet til udtrykke, at Jesus ikke stammer fra mennesker, men har sin oprindelse i Gud Fader, dvs. er et guddommeligt væsen, der bliver menneske. Vigtigheden af dette ses af, at betegnelsen “jomfru” optræder hele 35 gange i *Dialogen*, 15 gange i *Apologierne*. Det er for Justin helt afgørende at fastholde, at Kristus ikke – som Tryfon påstår – blot er “et menneske af et menneske (ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου)” (Dial 48,1; 49,1; jf. 67,2 og I Apol 30).

I øvrigt kommer netop Sl 95(96) – med eller uden ordene ἀπὸ τοῦ ξύλου – til at lægge op til en drøftelse af det, som er en teologisk hovedsag for Justin, nemlig ud fra Skriften at bevise, at den mange steder tydeligt skelner mellem Faderen, der skabte himlen og jorden, og Herren som Kristus. Som det formuleres af Tryfon som et spørgsmål i 50,1: “Hvordan kan du bevise, at der er en anden Gud ud over altings skaber, og derpå skal du bevise, at han fandt sig i at blive født af jomfruen.” Det gælder med andre ord spørgsmålet om Jesu præeksistens. I Det Nye Testamente udfoldes denne især i Johannesevangeliet. For i talen om, at Gud har ingen nogensinde set, bliver den, som fortidens store fromme faktisk har set, Jesus i hans forudtilværelse.⁵²

Vi står her over for et hovedstykke i Justins middel-platonisk bestemte Logos-kristologi, der ikke alene indebærer en prægnant forestilling om præeksistens, men desuden om Kristus som ἕτερος θεός (se f.eks. Dial 55,1; 56,11).⁵³ Med sine filosofiske forudsætninger formår Justin helt enkelt ikke at forestille sig den evige, ufødte og uudsigelige Gud, der i menneskelig skikkelse optræder i denne verden. Den præeksistensforestilling, som allerede er udtalt hos Paulus og altså også i Johannesevangeliet, er det nu muligt for Justin at udvikle og uddybe. For beviset for, at Kristus er et guddommeligt væsen, der som en dødelig gik ind i denne tilværelse gennem jomfruen, bliver ført ud fra en række steder, hvor den græske oversættelse dels af tetragrammet med κύριος, dels af betegnelsen *elohim* med θεός, dels endelig af talen om ἄγγελος som et guddommeligt væsen, gør

51. Se hertil drøftelsen i Müller (2016), 163-164.

52. Se hertil f.eks. Mogens Müller, “Jeg er, før Abraham blev født’ (Joh 8,58). Forestillingen om Jesu præeksistens i Johannesevangeliet”, *Præeksistens*, red. Kristian Mejrup, Søren Holst & Søren Feldtfofs Thomsen, Forum for Bibelsk Eksegese 18 (København: Museum Tusulanum 2014), 211-226.

53. Således hedder det i Dial 56,4, at skrifterne viser, ὅτι ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων, ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται, διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις ὅσα περ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὄλων ποιητής, ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἐστὶ.

det muligt for Justin at skelne mellem de to: Den evige Gud og Altets Fader på den ene side og på den anden hans søn, Kristus.⁵⁴

Der er tale om en radikal videreførelse af en fortolkning, der også optræder i nytestamentlige skrifter, vel tydeligst i den implicitte forståelse af tiltalen i Sl 109(110),1 i Mark 12,36; Matt 22,44; Luk 20,42 og ApG 2,34 som et ord af Gud Herren til Herren Jesus (εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου), en forståelse, der er umulig med den hebraiske ordlyd med *Jahve* og *adonaj*. Således optræder Sl 109(110),1-3 også i 1Apol 45,2-4, mens hele salmen citeres i Dial 32,6 for i udtog også at blive det sidenhen i skriftet.⁵⁵

Dette afgørende punkt i Justins Logos-kristologi bliver – foruden gennem en række Salmer (Sl 23(24); 44(45); 46(47) og 98(99)) – underbygget igennem en række tekstanalyser, især i Dial 32-34; 36-38; 55-65 og 126-129, af fortællingerne om de tre besøgende i Mamre sammen med Sodoma-episoden (Gen 18-19), om Jakobs drøm i Betel og om hans kamp med en engel (Gen 28 og 32) og om Moses ved den brændende tornebusk (Ex 3). Alle steder gælder en optræden her på jorden af en guddommelig skikkelse, en præeksistent ἕτερος θεός. Således kan Justin, efter at han har resumeret sin argumentation i Dial 126,2 og 127,1 i 127,2 først præcisere sin præmis:

For den uudsigelige Fader og altings Herre hverken kommer eller går omkring eller sover eller står op, men forbliver på sit sted, hvor det end er, Han ser skarpt og hører skarpt, ikke med øjne og heller ikke med ører, men med usigelig kraft, og alt overvåger han, og alt kender han, og ingen af os er skjult for ham. Han bevæger sig ikke, Han er ubegrænset i henseende til både sted og hele verden, Han var til, før verden opstod. Hvordan skulle denne nu enten tale til nogen eller åbenbare sig for nogen eller komme til syne på den mindste del af jorden ...

Efter dette formulerer han så i 127,4 sin konklusion på følgende måde:

Hverken Abraham eller Isak eller Jakob eller noget andet menneske har altså set Faderen og den uudsigelige Herre over alle, også over Kristus selv, men de har set ham, der efter Hans beslutning også selv er Gud, Hans søn, og engel, fordi han adlyder Hans vilje; som efter hans beslutning også er født som menneske ved jomfruen; som også engang blev ild ved samtalen med Moses fra tornebusken.

54. Noget overraskende overbevises Tryfon og hans ledsagere, som ellers oprindelig mente, at alle tre besøgende i Mamre var engle, idet Gud åbenbarede sig for Abraham forud for dette besøg (se Dial 56,59), af Justins argumentation om eksistensen af en ἄλλος θεός, der åbenbarede sig for Abraham (se 56,9).

55. Det afgørende v. 1 således i Dial 32,3; 33,2; 34,2; 36,5; 56,14; 83,1.2 og 127,5.

Om denne kraft, der således kom til udtryk i disse forskellige skikkelser forud for Kristus' fødsel gennem jomfruen, gælder det ifølge 128,3 endelig:

Denne kraft er, siger de, udelelig fra og uadskillelig fra Faderen på samme måde, som solens lys på jorden er udeleligt fra og uadskilleligt fra solen selv, der befinder sig på himlen, og når den går ned, føres lyset samtidig bort; således, siger de, udsender Faderen, når Han vil, sin kraft, og når han vil, drager Han den igen op til sig.

Overraskende er det, at Justins jødiske samtalepartner(e) ikke undervejs fremsætter det modargument mod hans antagelse af en anden guddom, at den forudsætter *qere*-læsningen *adonaj* af tetragrammet for at blive til κύριος, da *ketibs* Jahve ikke tillader dette.

Også inddragelsen i *Dialogen* af navnet Josva, der i Septuaginta gengives med Ἰησοῦς (jf. i Ny Testamente med ApG 7,46; Hebr 4,8-11, men desuden med Barn 6,9; 12,5), skal omtales i denne forbindelse. Vigtigste sted er Dial 113-116 (men jf. Dial 24,2; 61,1; 62,5; 114,4; 132,1), hvor Moses' efterfølger ikke alene indføres som en type på den kommende, der ikke blot formidler en midlertidig, men en evig arv – det kommer herunder til en allegorisk udlægning af stenknivene i Jos 5,2-3 som Jesu ord, der omskærer hjertet, ligesom siden også apostlenes forkyndelse gjorde det. Justin inddrager imidlertid også ypperstepræsten Josva/ Ἰησοῦς i Zakarias' Bog, idet han hævder, at den, som profeten har set i en åbenbaring, ikke var præsten af dette navn. Det var derimod en "forudforkyndelse af de ting, der skulle gøres af vores præst og Gud og Kristus, altings Faders søn" (Dial 115,4). Umiddelbart forud, i Dial 115,1-2, har Justin citeret Zak 2,14-3,2, hvor det bl.a. hedder: "Se, jeg kommer og tager bolig hos dig, siger Herren. Og mange folkeslag (ἔθνη πολλά) skal slutte sig til Herren på den dag og være mit folk (ἔσονται μοι εἰς λαόν). ... Og Han lod mig se Josva [Ἰησοῦς], ypperstepræsten, som stod foran Herrens engel." At Justin her og en lang række andre steder udnytter den større åbenhed over for hedningefolkene i Septuaginta i forhold til Biblia Hebraica, som allerede inddrages i Det Nye Testamente, overrasker ikke. Tilmed gælder det ifølge hans opfattelse, som vi allerede har berørt det, at kirken overhovedet har overtaget Israels plads som λαὸς θεοῦ.

Nævnes skal endelig også, at Justin inddrager den profetiske tale om den nye pagt i Jer 38(31) i Dial 11,3-4; 24,1; 34,1; 43,1; 67,9 og 118,3. I modsætning til Hebræerbrevet (Hebr 8,8-12) citerer han ikke noget sted Jer 31(38),31-34 i sin helhed. Kun én gang anfører han i den forbindelse det udsagn i v. 12, der udtrykker kritik mod den hidtidige pagt, og det uden egentligt eftertryk. Mere påfaldende er hans tale i samme

forbindelse om, at på samme måde som en ny pagt sætter en tidligere ud af kraft, sætter ny lov den gamle ud af kraft, og her er Kristus “givet os som en evig og endelig lov”. Da Tryfon indvender, at de kristne ved hverken at overholde festerne eller sabbatten eller praktisere omskærelse ringeagter pagten og derfor ikke kan gøre sig forhåbninger, svarer Justin, at de netop ikke har sat deres håb til Moses eller loven.

Nu har jeg nemlig læst, Tryfon, at der skal være en endelig lov og en pagt, der overgår alle, og som alle mennesker, der tragter efter Guds arv, nu skal overholde. Loven fra Horeb er gammel og jeres alene, mens den anden uden undtagelse er alles. En lov, der er fastsat mod en anden, bringer den første til ophør, på samme måde som en ny pagt sætter en tidligere ud af kraft. Kristus er givet os som en evig og endelig lov, denne “pagt er usvigelig” (Dial 11,2).

Som von Campenhausen peger på det, bliver hos Justin modsætningen til den gamle lov ikke evangeliet eller troen, men den fuldkomne lov, som patriarkerne kendte og profeterne forkyndte, og som nu endelig i en fuldkommen skikkelse og med forløsende kraft er blevet legemliggjort i Jesus som den nye lovgiver.⁵⁶ På den måde kan Justin på én og samme tid fastholde den ikke-ceremonielle del af loven som gyldig med uformindsket styrke og få plads til den ceremonielle del som et særligt tiltag over for jøderne og med ophør ved Kristi komme.

Dette begrundes af Justin også ud fra Es 51,4, hvor det hedder, at “en lov skal udgå fra mig” (Dial 11,3), og den optræder igen i 11,4 i udsagnet, “at han er den “nye lov” og “den nye pagt”, “forventningen” for dem blandt alle “folkene”, der håber på det gode fra Gud” (se også 43,1; 122,5). Hvor Justin med hensyn til begrebet “den nye pagt” selvfølgelig har kunnet bygge videre på Paulus, Hebræerbrevet og de tre første evangelier, synes han at have fået sin inspiration til talen om Kristus som “den nye lov” gennem egne skriftstudier, nemlig af Es 51,4, hvor Septuaginta gengiver *torah* med νόμος, et skriftsted, der citeres og udlægges i Dial 11,3-4 (jf. 34,1; 43,1), samt Mika 4,2 (24,1), hvor Septuaginta ligeledes oversætter *torah* med νόμος.⁵⁷

Ud over den række af steder, hvor Septuagintas særlige ordlyd muliggjorde nogle andre teologiske slutninger, må det også tages i betragtning, at selve den omstændighed, at eksistensen af en græsk bibeltekst gjorde det muligt for en ikke-hebraisk-kyndig som Justin gennem egen læsning selv at finde nye steder, som kunne støtte hans kristne teologi, og desuden forelægge selvstændige fortolkninger. Således vil jeg her til

56. Von Campenhausen (1968), 117.

57. Jf. hertil diskussionen af det problematiske ved denne oversættelse i Mogens Müller (2016), 171-172.

sidst komme med dels et eksempel på inddragelsen af et "nyt" skriftsted, dels med den vel tidligste kristne vers-til-vers kommentar til et større, sammenhængende tekststykke fra den jødiske Bibel.

Således skyldes det måske egen læsning i jødedommens hellige skrifter, at Justin lidt overraskende er den tidligste kristne forfatter, der inddrager det mærkelige sted i Ezekiels Bog, hvor Gud i forbindelse med folkets frafald i ørkenen ligeud erklærer: "Jeg gav dem love, som ikke var gode, og bud, som de ikke kunne bevare livet ved" (Ez 20,25; i Dial 21,2-4 citerer Justin hele tekststykket Ez 20,19-26).⁵⁸ Konteksten hos Justin er hævdelser af, at kristne gerne ville holde Moseloven, hvis det ikke var, fordi de vidste, hvorfor Israel havde fået den, nemlig på grund af deres syndighed. Buddene var således ment som en straf. Justin udfolder hermed et træk, der ligger *in nuce* i Markus- og Matthæusevangeliet, nemlig i påstanden om, at Moses alene gav tilladelsen til skilsmisse som en indrømmelse på grund af folket hårdhjertethed (Mark 10,5; Matt 19,8); fra begyndelsen var det ikke sådan! Med denne forhåndsforståelse af Moselovens formål⁵⁹ kan Justin nu fortsætte med at citere steder hos profeterne, der angriber kulten, nemlig Amos 5,18-6,7 (22,1-5); Jer 7,21-22 (22,6), men desuden hele Sl 49(50) (22,7-10). Flere gange kan Justin også pege på, at "de retfærdige og patriarkerne, der levede før Moses og ikke overholdt noget af det, som Ordet viser tog sin begyndelse som påbud ved Moses, alligevel har del i frelsen (se f.eks. 67,7).

Men Justins *Dialog* indeholder også den tidligste, kendte kristne udlægning til en længere tekst. Det understreger, at jødedommens hellige skrifter ikke alene inddrages i skikkelse af belægssteder, dvs. tematisk, men at en kristen forfatter nu også kan føle sig forpligtet på "hele teksten". Det drejer sig om Sl 21(22),2-24. Det sker som en opfølgning på et citat af salmens vers 17-19 i Dial 97,3, hvor han erklærer sine samtalepartnere for helt forblindede, når de hævder, at dens ord ikke handler om Kristus. I Dial 98,1 erklærer han derefter, at han vil "fremsigte hele salmen", hvorfor man må tro, at v. 25-32 har manglet i hans bibeltekst. Efter citeringen i Dial 98,2-5 i en skikkelse, der praktisk taget er identisk med Septuagintas, følger nu en udførlig vers-til-vers udlægning, hvor de enkelte vers citeres igen

58. Jf. hertil P.W. van der Horst, "I gave them laws that were not good. Ezekiel 20:25 in Ancient Judaism and Early Christianity", *Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism*. A Symposium in Honour of A.S. van der Woude, red. J.N. Bremmer & F. García Martínez. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 5 (Kampen: Pharos 1992), 94-118 (106-107).

59. Glosen σκληροκαρδία forekommer i Det Nye Testamente alene Mark 10,5 og Matt 19,8 [samt Mark 16,14], mens det sammen med adjektivet σκληροκάριος optræder 21 steder i *Dialogen*.

undervejs. Justins eksegese kan her minde en del om den, vi efter fundet af Dødehavsskrifterne har fået kendskab til i de såkaldte *pesher*-kommentarer, ikke mindst 1QHab. For forståelsesnøglen er træk for træk Jesus-historien, sådan som den grundlæggende skal fremgå af τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν, der undervejs i udlægningen nævnes ikke mindre end tolv gange (bemærk desuden henvisningen i 100,1 til, hvad der står skrevet ἐν εὐαγγελίῳ).⁶⁰

Slutning

Justin befinder sig på tærsklen til en tid, hvor jødedommens hellige skrifter ikke længere besidder en umiddelbar og indiskutabel autoritet. Markion og folk som Ptolemæus lægger i stedet vægten på Jesus-overleveringen, fordi Jesus åbenbarer den Højeste Gud. Justin fastholder imidlertid i denne situation de profetiske skrifter som det afgørende trosgrundlag, fordi Jesu betydning ikke mindst fremstår gennem skriftbevisets påvisning af overensstemmelse. Ja, det skriftbevis, der tager sin begyndelse i Lukasskrifterne, udvikles i Justins forfatterskab til et foreløbigt højdepunkt. Men hvor Lukasskrifterne i deres konstruktion af frelseshistorien får skabt plads til kirken tid, hvor apostlene, eller rettere Helligånden overskrider grænsen til de ikke-jødiske folkeslag, dér bliver Justins billede et mere statisk, idet han opererer med opfyldelsen som en slags tilbagevenden til tilstandene forud for Moseloven, hvor kirken altså bliver en genoptagelse og ikke en nyskabelse og en i sig selv også formativ størrelse. Hos Justin bliver der således tale om to religioner, der står over for hinanden i et modsætningsforhold, og hvor den ene, jødedommen, i virkeligheden udgør en parentes, afgrænset af Moseloven i den ene ende og af Kristi opfyldelse af profetierne i den anden. I parentesens tid har Gud/Kristus virket gennem profeterne, og med til opfyldelsen hører dannelsen af et nyt folk (Dial 119,3), hvormed Justin knytter til ved tanken om de kristne som en tredje race i forhold til jøder og hedninger.⁶¹

60. Den omstændighed, at de tolv gange (se ovenfor n. 33), betegnelsen τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστολῶν o.lign. optræder i *Dialogen*, alle er indeholdt i denne udlægning af Sl 22(21), er med til at sandsynliggøre Boussets hypotese i Bousset (1915), 292 og 293, "dass J. hier einen bereits fertigen Kommentar zu Ps 21 seinem Dialog einverleibt hat!" og desuden at "der häufige Gebrauch des Wortes in diesem Abschnitt zeugt sicher stark für die Herübernahme eines früher verfassten Elaborats." Se videre nedenfor.

61. Et udgangspunkt kan være Matt 21,43, hvor der tales om et andet folk, hvis kvalifikation er, at det bærer Guds riges frugter. I *Diognetbrevet* 1,1 tales der tilsvarende om "en ny slægt (καινὸν γένος)".

Dette nye folk er hos Justin overraskende nok bl.a. karakteriseret ved, at kvinder her står på lige fod med mænd. Argumentationen er den, at det, at kvinder ikke kan omskæres i bogstavelig forstand, viser, at omskærelsen blev givet som et tegn og ikke kunne fungere som en retfærdighedsgerning. Det viser, at

Gud har gjort det sådan, at også kvinderne på samme måde kan overholde alt det, der er retfærdigt og dydigt. Selv om vi ser, at mænd og kvinder er forskellige af skikkelse, så er det ikke derfor, vi regner den ene eller den anden for retfærdig eller uretfærdig, men det er på grund af fromhed og retfærdighed (23,5).

Selv om det ikke betyder, at Justin gik ind for kvinders emancipation i samfundslivet, så drager han dog her en tydelig konsekvens af den tanke, at enhver, mand og kvinde, i forholdet til Gud står og falder med sin virkeliggørelse af retfærdigheden – eller mangel på samme.⁶²

Justin udmærker sig som bibelteolog i flere henseender. Han er altså den sidste kristne forfatter, der alene betragter jødedommens hellige skrifter som *Skriften*. Han er samtidig også den første, der mere systematisk arbejder selvstændigt med dette skriftkorpus i udarbejdelsen af sin teologi. Han citerer herunder således i *Dialogen* i et omfang, der lader dette skrift fremstå som en slags kompendium til jødedommens hellige skrifter. Det, at dette skrift først er blevet til omkring 25 år efter at samtalen med Tryfon skal have fundet sted, vækker en mistanke om, at det i hvert fald repræsenterer det videre arbejde med en problematik, hvis aktualitet mindre skyldes dialogen med jøder end de vanskeligheder, som en bogstavelig forståelse af jødedommens hellige skrifter har skabt blandt kristne. Således synes *Dialogen* først og fremmest at være en apologi til indvortes brug for anfægtede kristne, der kunne være i fare for at gå over til jødedommen.⁶³

62. I *Christian Beginnings. From Nazareth to Nicaea (AD 30-325)* (London: Allen Lane, an imprint of Penguin Books 2012) 183-184, bemærker Geza Vermes drilsk til dette sted: "It is quite amusing to note that in this disputation Justin comes up with a surprising objection against circumcision as a means of justification. As a ritual applicable only to males, it is against sex equality! His principle, *mutatis mutandis*, has a contemporary ring and should well embarrass present-day opponents of women's ordination in the traditional Christian churches."

63. Michael Mach, "Justin Martyr's *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* and the Development of Christian Anti-Judaism", *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, red. Ora Limor & Guy G. Stroumsa, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 10 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1996), 27-47, rummer en udførlig argumentation for, at Justin i *Dialogen* ikke henvender sig til jøder og heller ikke var interesseret i deres svar.

Jeg vil i denne forbindelse fremsætte den tese, at Justin her i virkeligheden stillede sig den opgave at give indhold til udsagnet i Luk 24,44, nemlig hvad alt det var, der stod skrevet om Jesus i Moseloven, hos profeterne og i salmerne, og som måtte opfyldes. Med det formål betjente han sig af de eksegetiske værktøjer, som de første kristne overtog fra den samtidige jødedom, især allegoresen (se f.eks. Dial 42,4 og 11-112) og *peshet*-kommentaren.⁶⁴ Dertil kommer det egentlige skriftbevis, som i Det Nye Testamente først dukker op i Lukasskrifterne,⁶⁵ men som Justin viderefører og uddyber.⁶⁶ Hvor skriftbeviset i Lukasskrifterne først og fremmest optræder i forbindelse med den salvedes lidelse og død (vel klarest i ApG 17,3), udvides anvendelsesområdet kraftigt hos Justin, som det altså ikke mindst ses i hans kommentar til Sl 21(22),2-24. Skriftbeviset, som Justin allerede udfolder bredt over for kejseren i I Apol 32-53, tjener nu ikke mindst det formål at hævde, at jødedommens hellige skrifter i virkeligheden har et kristent indhold, og samtidig – over for en markionitisk opfattelse – at fastholde dem som kristendommens uundværlige grundlag.⁶⁷ Både teologisk, men også kronologisk er en nærhed til Lukasskrifterne svær at overse.⁶⁸

64. Jf. Mogens Müller, "Peshet Commentary and Its Afterlife in the New Testament", *The Mermaid and the Partridge*. Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four, red. George Brooke & Jesper Høgenhaven, StTJDJ 96 (Leiden: Brill 2011), 279-287.

65. Se til denne problematik Mogens Müller, "The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture", *NT* 43 (2001) 315-330 (dansk udgave i Müller (2011), 70-84). Hvad der i Matthæusevangeliet ofte er bleve benævnt "skriftbevis", er således efter min opfattelse snarere en overtagelse af *peshet*-kommentarens fortolkningsstrategi.

66. Jf. benyttelsen af verbet ἀποδείκνυμι mere end 120 gange og af substantivet ἀπόδειξις 35 gange i *Apologierne* og i *Dialogen* samt af substantivet ἐπίδειξις én gang i Dial 36,2. Se også Hyldahl, *Philosophie und Christentum*, 269: "Jeder Leser von Justins Schriften wird unmittelbar erkennen, dass der bei Lukas nicht entfaltete Schriftbeweis sich offenbar bei Justin darbietet." Et næsten samtidigt vidne om en lignende brug af skriftbeviset er apokryfen *Apostolens Brev*, især 19(30); 31(42); 33(44) und 35(46).

67. Jf. von Campenhausen (1968), 109, hvor det om Justins skriftbevis siges: "Er stammt aus der älteren christlichen Tradition, dient aber jetzt in charakteristisch veränderter Zielsetzung weniger dazu, den Christusglauben vor der Schrift auszuweisen, als vielmehr umgekehrt, die bedrohte Autorität der Schrift aufs Neue zu begründen." Og videre: "Der Schriftbeweis, den Justin gleichzeitig traditioneller Weise gegen die Juden führt, ist in dieser Form hinfort eine nahezu unveränderliches und in der Fülle der Belege auch später kaum übertroffenes Hauptstück der apologetisch-didaktischen Literatur geblieben."

68. Således allerede Franz Overbecks, "Ueber das Verhältniss Justins des Martyrers zur Apostelgeschichte", *ZwTh* 15 (1872), 305-349, fx 332: "Der so charakteristischen Stellung des Justins zum Gesetz nun ist die der AG. innerlich auf das Engste verwandt durch die Principiosigkeit." Se desuden John C. O'Neill, *The Theology of*

Også i *Dialogen* er det springende punkt, om Jesus kan identificeres med den forjættede salvede, der skal lide og dø. Justin får her overraskende tidligt i samtalen den indrømmelse fra Tryfons side, at han, Justin, tilstrækkeligt har bevist, at skrifterne faktisk forkynder, at den salvede skal lide (ὄτι γὰρ καὶ παθητὸς ὁ χριστός),⁶⁹ for at vende tilbage i herlighed og modtage et evigt herredømme over alle folkeslag, når alle riger er blevet underlagt ham. Der står her kun en ting tilbage: ὅτι δὲ οὗτός ἐστιν, ἀπόδειξον ἡμῖν (Dial 39,7; desuden 89,2 og 17,1). Og netop skriftbeviset gør her, f.eks. over for en Markion, besiddelsen af jødedommens hellige skrifter uundværligt til at bestemme indholdet af den kristne tro.

Måske er vi herved også fremme ved en forståelse af *Dialogens* tilblivelse, der kan være med til at forklare den forvirrende mangfoldighed i læsemåder, vi finder deri. Som det ofte er konstateret, er der ingen konsistens i Justins tekstbenyttelse, men han citerer ofte samme tekst i forskellige skikkelser. Kendt er det også, at han i sine skrifter seks gange forsyner bøger, han citerer fra, med en forkert forfatterangivelse.⁷⁰ At det bl.a. skulle skyldes, at Justin benyttede foreliggende

Acts in its Historical Setting (London: SPCK 1961), og von Campenhausen (1968), 118, der fastslår: "Lukas steht Justin seiner Art zweifellos näher." For hans billede af Paulus røber en betragtelig tidsafstand. Når Skarsaune (1987), 432, finder det forsvarligt at benævne "Justin as 'Luke of the second century'", fordi han repræsenterer den samme omfattende syntese mellem paulinsk og ikke-paulinske tradition som Lukas, beror det efter min mening på en for tidlig datering af det lukanske dobbeltværk.

69. Der er gode grunde til her såvel som en række andre steder, hvor der ikke er tale om egennavnet Kristus, at benytte et lille χ og at oversætte det med "den salvede". Det gælder også i Lukasskrifterne, hvor tekstudgiverne faktisk også gør det dér, hvor de ikke mener, at der er tale om et egennavn. Desværre sætter det sig ikke altid spor i moderne bibeloversættelser – i hvert fald ikke i den danske 1992-Bibel. Udtrykket παθητὸς ὁ χριστός står yderst centralt i en del af de tidlige forsøg på at formulere en kristologi på et "bibelsk" grundlag. Således f.eks. i ApG 26,23, hvor lidelsen forkyndes som en forudsætning for opstandelsen. Se hertil Bent Noack, "Si passibilis Christus", *SEÅ* 37-38. FS Harald Riesenfeld (1972-1973) 211-221; optrykt i samme, *Fra det exegetiske værksted. Artikler og notater*, red. Sigfred Pedersen (København: G.E.C. Gad 1992), 59-69, hvor der er tilføjet en undertitel: "Lidelse, opstandelse og forkyndelse i Acta 26,23". Noack oversætter her (220/67): "At Kristus skulle og måtte lide, når han – som den først opstandne fra de døde – skulle forkynde lys for både vort folk og hedningerne." Det "og", der er indsat i mange oversættelser (derunder også 1948-oversættelsen, der ligefrem har "og derefter") har intet grundlag i den græske tekst. Mens παθητός er et nytestamentligt *hapax legomenon* og ikke forekommer i LXX og hos *De apostolske Fædre* alene hos Ignatius (*Ef* 7,2; *Pol* 3,2 i en kristologisk sammenhæng), optræder det hos Justin hele 20 gange og udelukkende i kristologiske sammenhænge. Har Justin måske hentet udtrykket παθητός ὁ χριστός fra ApG 26,23?

70. Således kaldes Zakarias i I Apol 35,10 fejlagtigt Sefanias (korrekt i Dial 53,3,5), Daniel i I Apol 51,8 Jeremias (korrekt i Dial 76,1), Jeremias i I Apol 53,10 Esajas, Esajas i Dial 12,2 Jeremias, Zakarias i Dial 14,8 Hoseas og Malakias i Dial 49,2 Zakarias.

florilegier, har været en populær hypotese,⁷¹ men den er vanskelig at sandsynliggøre, og dertil er den unødvendig, men karakteristisk for en holdning i forskningen, hvor man mener, at alle variationer må skyldes forskellige kilder. Der er heller ingen tvingende grund til at tilskrive det eventuelle afskriveres skødesløshed, selv om det synes åbenbart, at de heller ikke har gjort noget for at rette op på situationen. Øjensynlig har det alt sammen kunne tåles, fordi det ikke for alvor forstyrrede Justins teologiske argumentation.⁷² Den hypotese, der derfor synes at komme den historiske sandhed nærmest, er Wilhelm Boussets fra 1915, at de mange brudflader og inkonsekvenser i *Dialogen* skyldes, at dette skrift er sammenstykket af en række forskellige arbejder, der er blevet til over en årrække.⁷³

Det ser ud, som om beskyldningen mod jødernes lærde for at gøre forandringer i den hebraiske tekst og derefter tilsvarende i den græske oversættelse, for at umuliggøre de kristnes benyttelse af den, i virkeligheden først og fremmest er fremkaldt af påstanden om, at der i Es 7,14 ikke i den hebraiske tekst står noget, der kan oversættes med *παρθένος*, men derimod med det *νεάνις*, "ung kvinde", som også de nye græske oversættelser i 100-tallet indfører.⁷⁴ Hvor Justin ellers erklærer at ville begrænse sig til steder, der ikke er omstridte, gælder dette ikke Es 7,14. Og dermed udløser han den proces, der fører til "kanoniseringen" af netop Septuaginta som kirkens Bibel, og som i det efterhånden overvejende latinsktalende Vesten først falder ud med Hieronymus og hans *Hebraica veritas*, men som endnu har gyldighed i østkirkerne.

71. Et omfattende forsøg på ad denne vej at afdække kilder til Justins citater er Skarsaune (1987), der vil her genoplive testimonia-hypotesen. Se for kritik Torben Christensen, "Justin og *testimonia*-traditionen. Oskar Skarsaunes doktorafhandling", *NTT* 84 (1983), 39-62, der dog refererer til den stencilerede udgave.

72. Se Osbornes konklusion på kapitlet "Text and Testimonies" (Osborne 1973, 111-119): "All these factors [i Justins skriftbenyttelse] make it difficult for us. The most hardly won conclusion concerning Justin's testimonies cannot claim certainty. His citations are so variable and his adaptations are so frequent. In whatever form they were placed before Justin they must have been used haphazardly to produce the results we see. This haphazard use is important for it means that, once he is within scripture, Justin does not bother about minutiae of text and authorship. Scripture is a unity. It does not matter which prophet spoke the prophecy as long as it has come true" (119).

73. Se Bousset (1915), 298-299, hvor Bousset indleder en kort oversigt med sammenfatningen: "Bei einer näheren Untersuchung klafft der Dialog Justins in eine ganze Menge einzelner, oft einfach neben einander stehender gebliebener, oft künstlich mit einander verankerter Traktate aus einander." Se desuden 287: "Justin hat ihm bereits fertig vorliegende 'Logoi' über eine Reihe von Themen – die vielleicht von ihm selbst herstammen mögen – künstlich und recht äußerlich zusammengewoben und zum Dialog umgestaltet."

74. Som Hengel (1994), 196, bemærker, førte denne konfrontation mellem den gamle og nye oversættelse snart til, "daß die LXX allmählich endgültig zum christlichen Alten Testament wurde und sich die jüdische Gemeinde in der Übersetzung des Aquila einen neuen autoritativen griechischen Text gab."

Filipperbrevet 3,2-11 og det “radikalt” ny Paulusperspektiv

(eller “Paul Within Judaism”)

Adjunkt, ph.d.

Jacob P.B. Mortensen, Aarhus Universitet

Abstract: In this article, I explain the main concepts and positions within the so-called radical new perspective on Paul. I also turn to Philippians 3:2-11 in order to apply “radical” insights to Philippians. Even though radical scholars have not yet produced a complete interpretation of Philippians, several among them have turned to Philippians 3-passage in order to cope with Paul’s apparent vilification of Jews as dogs and his description of his “former” life in Judaism. The radical insights, which flow from these approaches, may not provide a completely new understanding of the letter to the Philippians, but they do compel us to rethink certain traditional perceptions of the Philippian situation and Paul’s self-understanding.

Keywords: Paul within Judaism – Philippians – Jews/Jewish Christians/Judaizers as dogs – Reversal of invective – The Philippian situation – Paul’s self-understanding.

1. Introduktion

I denne artikel introducerer og applicerer jeg indsigter fra det såkaldt “radikalt” nye Paulusperspektiv (også kendt som “Paul Within Judaism”) til Filipperbrevet. I den første del af artiklen introducerer jeg tre vigtige tematikker eller kendetegn, der definerer det radikalt nye perspektiv. I anden del af artiklen eksemplificerer og anvender jeg det radikalt nye perspektivs fortolkningsmæssige tilgang til Filipperbrevet. Afslutningsvis vurderer jeg de fortolkningsmæssige pointer i en overordnet forståelse af det paulinske missionsforetagende.

2. Det radikalt nye perspektiv – personer, positioner og tematikker

For at forstå det radikalt nye perspektiv vil jeg indledningsvist aftegne nogle repræsentative forskningsmæssige positioner, der enten implicit eller eksplicit har skubbet det "nye" Paulusperspektiv videre i retning af det radikalt nye perspektiv eller "Paul Within Judaism." Nogle af de forskere, der tager del i denne "bevægelse," har enten åbent erklæret sig selv som værende "radikale forskere" og/eller har bidraget til bogen, *Paul Within Judaism* (2015).¹ De artikler, der forekommer i *Paul Within Judaism*, er indtil videre det tætteste, der findes på en samlet præsentation af det radikalt nye perspektiv, men bogen kan ikke anses for at være et programskrift eller manifest.

Selvom præsentationen af det radikalt nye perspektiv her forekommer som en samlet størrelse, er det vigtigt at påpege, at dette ikke faktisk er tilfældet. Der findes ikke et samlet radikalt perspektiv med et sæt af hypoteser, som alle bidragsydere tilslutter sig. Der findes en betydelig forskellighed i henseende til specifikke eksegetiske detaljer blandt de forskere, der bidrager til det radikale perspektiv, og disse forskelle skal – i al "fairness" – påpeges. Ikke desto mindre er det alligevel muligt at påpege særlige træk og pointer, der konvergerer mellem disse forskere, hvorved en form for konsensus (på visse punkter) forekommer. Og den betydeligste egenskab, der går igen hos alle disse forfattere, er deres ønske om at komme hinsides det nye Paulusperspektiv.

De tre vigtigste områder, der definerer det radikalt nye perspektiv, omhandler:

- a) Konsekvenserne af det nye perspektiv.
- b) En to-pagts teologi eller en *Sonderweg* fortolkning af Rom 11,26 ("og så skal hele Israel frelses").
- c) Paulus, hedningernes apostel.²

1. Mark Nanos & Magnus Zetterholm (red.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle* (Minneapolis: Fortress Press 2015).

2. Spørgsmålet om en subjektiv eller objektiv genitiv i forståelsen af πίστις Χριστοῦ (jf. Gal 2,16,20; 3,22; Rom 3,22, 26; Fil 3,9) og tematikken omkring Guds δικαιοσύνη er generelt set vigtig for alle radikale forskere. Dette spørgsmål udgør dog ikke i sig selv en radikal pointe eller tematik. Mange radikale forskere er enige med forskere fra det nye perspektiv, der hævder, at udtrykket skal forstås som betegnende "Kristi trofasthed" frem for en "tro på Kristus." I den forstand er Kristi trofasthed en kompakt og komprimeret forståelse af Kristi lydighed indtil døden, Kristi tjenestevillighed og selv-overgivelse i lydighed mod Gud. Denne forståelse af udtrykket pointerer, at Paulus var fuldt ud overbevist om, at Gud anså

Jeg behandler disse tre punkter i det følgende, men i arbejdet med Filipperbrevet behandler jeg kun punkt a og c, da jeg ikke kommenterer på Romerbrevet 11,26 i denne artikel.

Konsekvenserne af det nye perspektiv

Det siger nærmest sig selv, at det radikalt nye perspektiv udvider og yderligere udfolder indsigterne fra det nye perspektiv, som det oprindeligt kom til udtryk i arbejdet fra E.P. Sanders, James Dunn, Heiki Räisänen og andre.³ Ifølge de radikale forskere er det nye perspektiv ikke nyt nok. E.P. Sanders begreb om "covenantal nomism" og den fuldt ud positive opfattelse af "Second Temple Judaism" må yderligere radikaliseres. Ifølge de radikale forskere findes der ingen spor af gerningsretfærdighed i teksterne fra det andet tempels periode, imod hvilke Paulus skulle advare. Derudover værdibestemmes eller vurderes den jødiske religion på Paulus' tid på ingen måde, og den sammenlignes ikke med kristendommen. Den kritik af jøderne/jødedommen, der findes i Paulus' breve, omhandler ifølge de radikale forskere hverken Israel, den jødiske religion, eller den almindeligt troende jøde på den tid. Derudover er der ingen "erstatning" (eng: supersessionism) af jødedommen med kristendommen. Konsekvensen af disse indsigter er, at der ofte findes et apologetisk element og forsvar i arbejdet med "Second Temple Judaism" hos de radikale forskere, der modstilles med "kristianiserende" tendenser og fortolkninger. Det fastholdes hårdnakket blandt de radikale forskere, at Paulus ikke skabte en ny religion (kristendommen), som han konverterede til. Paulus omvendte sig ikke fra jødedommen til kristendommen, men blev kaldet *inden for* jødedommen, og i sit virke forblev han inden for jødedommen (derfor: *Paul Within Judaism*). Derudover hævder de radikale forskere, at Paulus ikke blev en lov-fri apostel for hedningerne. Tværtimod hævder flere radikale forskere, at Paulus forblev en gudfrygtig, lovtro og ivrig jøde, selvom han fastholdt at hedningerne ikke skulle omskæres, når de kom til tro på den

Kristi trofasthed (indtil døden) som en gerning, hvormed Gud forligte dem (= hedningerne), der tidligere var hans fjender eller "ikke-hans-folk" med sig selv. (Jf. Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Chico: Scholars Press 1983); Sam K. Williams, "Again *Pistis Christou*", *CBQ* 49 (1987), 431-447; Morna D. Hooker, "ΤΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ", *NTS* 35 (1989), 321-342; *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies*, red. Michael F. Bird & Preston M. Sprinkle (Peabody: Hendrickson Publishers 2009).

3. For en dansk introduktion til forfatterne og indsigterne i det nye perspektiv, jf. red. Troels Engberg-Pedersen, *Den nye Paulus og hans betydning* (København: Gyldendal 2003).

jødiske messias.⁴ Nogle radikale forskere hævder ligefrem, at Paulus stadig fastholdt omskærelse for jøder.

To-pagts teologi eller Sonderweg

I spørgsmålet om en to-pagts teologi eller *Sonderweg* fortolkning af Rom 11,26, kan det være informativt at undersøge de forskningsmæssige forgængere for de radikale forskere. Disse forgængere er Franz Mussner, Krister Stendahl, John Gager, Lloyd Gaston og Stanley Stowers.

Franz Mussner er en forgænger til det radikalt nye perspektiv, fordi han var den første, der argumenterede for en *Sonderweg* forståelse af Rom 11,25-26, der omhandler den påstand, at når hedningerne er kommet fuldt ind (i frelsen?), så skal hele Israel frelses (ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εισέλθῃ καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται). Mussner redegjorde for sin læsning af Romerbrevet i en bog fra 1979.⁵ Nogle forskere argumenterer for, at *Sonderweg* forståelsen af Romerbrevet også kan betegnes som en to-pagts teologi, men der er divergerende forståelser af, hvad dette begreb indeholder. Oprindeligt argumenterede Mussner for, at *Sonderweg* forståelsen bestod i, at Israel ikke ville blive frelst før Kristi genkomst. Når Kristus kommer igen, vil Israel se messias stige ned fra himlen som den specifikt kristne messias, og når Israel derefter hører evangeliet blive forkyndt, vil de respondere på forkyndelsen og omvende sig til kristendommen.⁶ Det betyder ifølge Mussner, at Israel vil blive frelst ved tro på Kristus og ikke, simpelthen, ved blot at tage del i pagten mellem Gud og Israel som defineret ved Moseloven. Den "kristne" tro på den "kristne" messias fremkaldes af eller gennem Kristi genkomst, når han forkynder evangeliet for Israel på den yderste dag. Ifølge denne forståelse frelses de hedninger, der tror på Kristus, i traditionel forstand på en "kristen" måde (ved at tro på Kristus). Israel, derimod, frelses på en særlig måde eller af en "særlig vej" (= *Sonderweg*), når Kristus giver dem en sidste chance for at omvende sig til kristendommen.

4. Jf. artiklen af Paula Fredriksen: "Why Should a "Law-Free" Mission Mean a "Law-Free" Apostle?", *JBL* 134 (2015), 637-650.

5. Franz Mussner, *Traktat über die Juden* (München: Kosel 1979).

6. Jf. yderligere Franz Mussner, "Heil für Alle: Der Grundgedanke des Römerbriefs", *Kairos* 23 (1981), 207-214 (211f.); *Die Kraft der Wurzel* (Freiburg: Herder 1988), 48ff. Mussner argumenterer yderligere for sin *Sonderweg* forståelse ud fra Paulus' egen omvendelse som en typologi eller et paradigme for Israels omvendelse. Ifølge Mussner konverterede Paulus fra jødedommen til kristendommen, og på samme måde vil Israel på den sidste dag omvende sig fra jødedommen (den jødiske religion) til kristendommen.

Den anden forståelse af to-pagts teologien eller af en *Sonderweg* vender den første på hovedet. Den anden forståelse af en to-pagts teologi argumenterer for, at Israels frelse fuldstændig forbigår Kristus som frelsesvej – både i hans første og anden tilsynekomst. Forskere som Krister Stendahl, John Gager, og Lloyd Gaston kan siges at tilslutte sig denne forståelse.⁷ Når det drejer sig om Krister Stendahl, er der ikke meget bevismateriale for, at han tilslutter sig denne forståelse af en to-pagts teologi, men han tages meget ofte til indtægt for en sådan. John Gager er til gengæld ganske udtalt i sin støtte til en to-pagts teologi, men kun i den særlige udformning som er omvendt fra Mussners oprindelige forståelse. John Gager fastholder, at Israel fortsætter med at være Guds udvalgte folk efter Kristi komme til jord, og at Kristus udelukkende fungerer som frelser for hedningerne – ikke jøderne. I forlængelse af den gammeltestamentlige pagt mellem Gud og Israel står Israel stadig i et ret forhold til Gud – på trods af Kristi komme til jord – og Israel nyder fortsat en privilegeret position blandt folkeslagene på jorden, fordi Gud er trofast over for sit løfte til Israel, som han lovede at ville være. John Gager overtager E.P. Sanders forståelse af pagtsnomismen ("covenantal nomism")⁸ og han advokerer for en fuldt ud positiv forståelse af jødedommen på Paulus' tid. Dette fører Gager til at hævde, at Paulus aldrig opfordrede jøder til at accepterer Kristus som en frelsende messias, og han fordømte dem heller aldrig for at afstå fra at gøre det. Fordi Israel har stået i et ret pagtsmæssigt forhold til Gud, lang tid før fokus blev rettet mod hedningerne, omvender Gager betydningen af *Sonderweg* forståelsen fra Mussner: Ifølge Gager var Israels frelse aldrig betvivlet (hvilket ifølge Gager er præcist, hvad Rom 11,26 bekræfter). Det, Paulus forkyndte, var en særlig vej (en *Sonderweg*) til frelse for hedninger gennem Kristus.⁹ Den "oprindelige" eller "egentlige" vej til frelse var den, hvor Israel forblev trofaste i pagtsrelationen til Gud, og den særlige vej til frelse var for hedninger gennem Kristus. På dette punkt er det passende at tilføje, at ikke alle radikale forskere tilskriver sig denne forståelse af Rom 11,25-26 – fx ikke Mark Nanos. Så selvom to-pagts teologien overordnet set spiller en stor rolle inden for det radikale perspektiv og størstedelen af de radikale forskere forholder sig til den, er det ikke alle, der tilskriver sig den her udfoldede forståelse.

7. Jf. Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress Press 1976), 4; John Gager, *The Origins of Anti-Semitism* (Oxford: Oxford University Press 1983); Lloyd Gaston, *Paul and the Torah* (Eugene: Wipf & Stock Publishers 1987), 147–150.

8. Ed P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Minneapolis: Fortress Press 1977), 75.

9. John Gager, *Reinventing Paul* (Oxford: Oxford University Press 2002), 146.

Paulus, hedningernes apostel

Det sidste område, der i særlig grad definerer det radikalt nye Paulusperspektiv, omhandler den stadige insisteren på, at Paulus (udelukkende og eksklusivt) var hedningernes apostel. Dermed forstås, at Paulus ikke forkyndte et universelt budskab til hele menneskeheden (både jøder og hedninger), men at han udelukkende og eksklusivt adresserede sit budskab til hedninger. Dette er, hvad Galaterbrevet 2 omhandler i aftalen mellem Paulus og Peter (Peter til jøderne, Paulus til hedningerne), og hvad Paulus eksplicit hævder og understreger i Romerbrevet 11,13 (εἰμι ἐγὼ ἕθνῶν ἀπόστολος). Konsekvensen af denne insisteren på hedninger som modtagere af Paulus' budskab er, at Paulus administrerede små jødiske grupperinger, der levede en form for jødisk liv udviklet af jøder *til trods for det faktum*, at dem, der tilsluttede sig disse grupperinger, var og forblev ikke-jøder (altså hedninger). Paulus forblev inden for jødedommen, og han forkyndte en form for jødedom, men det var en jødedom eksklusivt henvendt og udformet til hedninger, hvorfor det ingen relevans havde for jøder. Det betød en jødisk livsform for hedninger, uden at de faktisk blev jøder. Hedningerne skulle *ikke* blive jøder – de skulle *ikke* undergå det etniske omvendelsesritual, som omskærelsen betegnede. Alligevel skulle de på en eller anden måde stadig tilpasse sig den mosaiske lov og dens principper, selvom de ikke blev faktiske jøder. Denne pointe er vigtig at understrege, da der er stor forskel på, om man opretholder og følger *adfærdsmæssige retningslinjer*, der fungerer inden for et jødisk fællesskab, eller om man undergår en *etnisk identitetsforvandling* fra ikke-jøde til jøde ved omskærelsen. De radikale forskere hævder, at de hedninger, der kom til tro, *ikke* skulle undergå en etnisk identitetsforvandling, men de skulle i høj grad opretholde og følge jødisk definerede adfærdsmæssige retningslinjer. Dermed forbliver Paulus og hans menigheder inden for jødedommen til trods for, at den vigtigste etniske identitetsmarkør, omskærelsen, udeblev. Dette svarer til, at Paulus bad sine menighedsmedlemmer om at leve jødisk-agtigt uden faktisk at være jøder.

Hvordan kan vi gribe forståelsen af Filipperbrevet an ud fra denne begrebsmæssige ramme?

3. Radikale læsninger af Filipperbrevet

Filipperbrevet er ikke et af de populære breve blandt radikale forskere. Der findes endnu ikke en komplet radikal læsning af brevet, hvilket indikerer, at Filipperbrevet ikke står særligt centralt i spørgsmålet om

et radikalt nyt Paulusperspektiv. Størstedelen af de radikale forskere, der fokuserer på Filipperebrevet, retter opmærksomheden mod Paulus' beskrivelse af sig selv og sin fortid i kapitel 3. Paulus' selvfremsættelse indeholder vitale informationer for enhver forsker, der ønsker at undersøge en positiv fremsættelse af jødedommen, hvilket fører til, at mange radikale forskere præsenterer lange parafraseringer af Paulus' selvfremsættelse. Derudover har i hvert fald en enkelt forsker forsøgt at forstå en positiv fremsættelse af jødedommen på Paulus' tid ud fra Paulus' omtale af modstanderne i Fil 3,2. Dette omhandler i særlig grad den radikale pointe, at Paulus udelukkende adresserede sit budskab til hedninger, og i den sammenhæng hverken bagvaskede eller kritiserede nogle jøder eller jødiske traditioner. I forbindelse med omtalen af modstanderne som hunde i Fil 3,2 trækker jeg på en artikel af Mark Nanos fra 2009. Nanos forsøger at underminere den alment udbredte og blandt forskere traditionelle forståelse af "hundene" som en betegnelse for jøder, judaister eller jødiske kristne. I henseende til Paulus' selvfremsættelse trækker jeg på Pamela Eisenbaums beskrivelse af Paulus i bogen *Paul was not a Christian* (2009).¹⁰

Modstanderne (Fil 3,2)

I Fil 3,2 advarer Paulus imod hundene, de slette arbejdere og de skamskårne (Βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν). Han skriver videre, at vi er omskærelsen (ἡμεῖς γὰρ ἐσμὲν ἡ περιτομή).¹¹ I forbindelse med skældsordet om hundene viser forskningshistorien, at forskere traditionelt set har forstået udtrykket således, at Paulus "omvender" eller "tilbagefører" referencepunktet for skældsordet, fordi jøder – tilsyneladende ret

10. Mark Nanos, "Paul's Reversal of Jews Calling Gentiles 'Dogs' (Philippians 3:2): 1600 Years of an Ideological Tale Wagging an Exegetical Dog?", *Biblical Interpretation* 17 (2009), 448-482. Pamela Eisenbaum, *Paul was not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle* (New York: HarperOne 2009).

11. En radikal læsning af Fil 3,2-3 ville sandsynligvis påpege som en afgørende pointe, at Paulus ikke opstiller en modsætning mellem en "sand" og en "falsk" omskærelse – hvad mange kommentatorer ellers hævder. Paulus fremskriver ingen konkurrence mellem jødedom og Jesustro angående hvilken omskærelse er den sande og hvilken den falske, og hvem der udgør det "sande" Israel. Paulus hævder udelukkende: "Vi er omskærelsen" (ἡμεῖς γὰρ ἐσμὲν ἡ περιτομή). Denne pointering peger i retning af, at Paulus på dette sted *ikke* advarer menigheden imod rivaliserende jødiske forkyndere (hvad han tilsyneladende gør i Galaterbrevet). Det viser snarere, at Paulus opridsrer konceptuelle grænser for menighedens medlemmer mellem jøder og hedninger, dem inden for og dem udenfor. Paulus' hensigt med udtrykket om, at de er omskærelsen, sigter dermed snarere mod at sikre modtagerne af brevet om, at de besidder en position inden for jødedommen som en særlig og tilsidesat gruppe af hedninger, der er forskellig fra de omkringværende og ikke-Kristustroende hedninger.

ofte ifølge kommentatorerne – omtalte hedninger i nedværdigende vendinger som hunde. Paulus skulle så omvende denne praksis i 3,2, så ordet blev anvendt mod dem, der traditionelt set anvendte det. Den nedværdigende anvendelse af øgenavne eller skældsord forstås blandt forskere således, at Paulus' udtrykker en uspecificeret henvisning til hunde (sammen med "slette arbejdere" og "skamskårne") som henvendt til jøder, judaister, jødiske kristne og jødedommens værdier. Mange kommentatorer specificerer, at disse betegnelser kun gælder de jøder, der promoverer deres tro, og endnu mere specifikt de jødiske kristne, der promoverer deres tro over for Kristus-troende ikke-jøder (= hedninger). Kristustroende jøder, der promoverer deres tro omtales ofte som judaister, fordi de anses for at være fortalere for omskærelse af proselytter.¹² Nedenfor citerer jeg nogle af de kommentatorer, der griber verset an som forklaret. Jeg har tjekket mange kommentarer, og billedet er det samme over en bred kam. Det drejer sig altså om, at kommentatorerne mener, at det var en alment udbredt praksis blandt jøder at omtale hedninger som hunde, og at Paulus så omvender eller tilbagefører denne praksis og i stedet kalder jøder, judaister eller jødiske kristne for hunde.

Gerhard Barth: "Hund' ist zwar ein geläufiges Schimpfwort, das im Judentum vor allem auf Unwissende, Gottlose und Heiden angewandt wird..."¹³

Markus Bockmuehl: "... the Philippians know perfectly well who is meant by 'the dogs': Christian Jews..."¹⁴

Gordon Fee: "[dog is]... against (apparently) Jewish Christians..." "... 'look out for the dogs.' ... Jews, who sometimes used 'dog' to designate Gentiles. Paul uses epithets that turn the tables on them [the Jews], as to what they think themselves to be in contrast to what he thinks."¹⁵

Ben Witherington: "But who are these dogs? Normally, the term 'dog', if it came out of the mouth of a Jew, referred to a non-Jew, but not in this case. Here, Paul has reversed the polarity of the term to refer to ... Jewish Christians..." ... "It returns with fierce irony the insult usually addressed to pagans."¹⁶

12. Jf. Nanos (2009), 449-450.

13. Gerhard Barth, *Der Brief an die Philipper* (Zürich: Theologischer Verlag 1979), 56.

14. Markus Bockmuehl, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (London: A&C Black 1997), 193.

15. Gordon Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (Grand Rapids: Eerdmans 1995), 293-295.

16. Ben Witherington, *Paul's Letter to the Philippians – A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 2011), 181, 188

Ulrich B. Müller: "Im Judentum werden damit Gottlose und Heiden tituliert... Jedenfalls trifft die Gegner ein geläufiges Wort jüdischer Verachtung gegenüber Heiden."¹⁷

John Reumann: "3:2 is often said to stem from application of "dogs" by Jews to "non-Jews or lapsed Jews (Mt 7:6; 15:26-27)"... Paul then turns back on Jews or Jewish Christians in 3:2 an epithet they contemptuously used of others."¹⁸

Disse eksempler vidner om en udbredt forskningsmæssig konsensus omkring den forestilling, at jøder omtalte hedninger som hunde, og at Paulus i Fil 3,2 omvender denne negative praksis. Inden for rammerne af det radikale perspektiv er det meget vanskeligt at acceptere forestillingen om, at Paulus skulle tale nedsættende om jødedommen eller jødiske værdier, fordi han stadig anser sig selv for at være inden for jødedommen (Paul within Judaism). En radikal tilgang til Filipperbrevet vil derfor undersøge, om denne praksis blandt jøder er forstået korrekt, eller om det kan forklares anderledes. Derfor er en mulig radikal tilgang til Filipperbrevet en efterprøvelse af de eksempler, der findes i litteraturen, hvor jøder omtaler hedninger som hunde. I det følgende trækker jeg på Mark Nanos' artikel fra 2009.

Hunde i Det Gamle Testamente

Hunde anvendes ganske ofte i Det Gamle Testamente på en generelt nedsættende måde. Udtrykket anvendes oftest om modstandere eller rivaler, og det anvendes om syndere, tåber og jøder – inklusiv af jøder om andre med-jøder.¹⁹ I tilfældet "israelitiske hunde" refererer det til andre israeliter, der ikke opfører sig som israeliter burde opføre sig, ofte politiske rivaler. Der findes faktisk kun ganske få henvisninger til hunde, der kan forstås som omhandlende hedninger. Ikke desto mindre er det ofte et sammensurium af disse referencer, kommentatorerne henviser til.

I 1 Sam 17,43 hvæser Goliat af David og siger: "Tror du, jeg er en hund, siden du kommer mod mig med din stav?" Goliat responderer på Davids tilstedeværelse, fordi David kun er en dreng, og fordi han nærmer sig med en stav, som var han en hyrde. Denne kontekst tydeliggør, at omtalen af Goliat som en hund ikke omhandler Goliat som en hedning *per se*. Den omhandler snarere Goliats opfattelse af

17. Ulrich B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Leipzig: Evangelischer Verlag 2002 [1993]), 145.

18. John Reumann, *Philippians* (New Haven: Yale University Press 2008), 461.

19. Jf. 5 Mos 23,19; Dom 7,5; 1 Sam 17,43; 2 Sam 3,8; 9,8; 2 Kong 8,13; Sl 22,16; 59,6, 14; Ordspr 26,11; Es 56,10-11. Jf. også Sir 13,18.

David som en hyrde, der bekæmper en hund med en stav. Hvis vi læser videre i Første Samuelsbog, underbygges forestillingen om en *manglende forbindelse* mellem hedninger og hunde. I 1 Sam 24,15 kan vi notere, at David stiller Saul et spørgsmål: "Hvem er det, Israels konge er rykket ud efter? Hvem er det, du forfølger? En død hund, en loppe!" David spørger Saul, om hans jagt efter ham er jagten på en død hund eller en loppe. På baggrund af denne udtalelse står det klart, at David omtaler sig selv som en hund; han henviser ikke til nogen hedning. Dermed er der ingen forbindelse i disse passager mellem hedninger og hunde. Tværtimod udtrykker sproget en metaforisk omtale i nedsettende toner om hunde, der intet har med faste jødiske stereotype forestillinger om hedninger *qua* hunde at gøre.

Den samme pointe kan anvendes på en yndet reference blandt kommentatorerne om hedningen, Hazael fra Aram. I en samtale med Elisa omtaler Hazael sig selv således: "Hvad er din hund af en tjener, at han skulle kunne udføre så store bedrifter?" (2 Kong 8,7-13) Pointen i beretningen om Elisa og Hazael er dog *ikke*, at Hazael er hedning, men at han er Arams konge, Ben-Hadads, tjener. Det er derfor, han omtales negativt. 2 Kong 8 kan derfor på ingen måde anvendes som en stereotyp jødisk polemik imod hedninger. Beretningen berettiger simpelt hen ikke en sådan forståelse af anvendelsen af "hund."

Den samme pointe gælder Sl 22, hvor salmisten skriver: "Hunde omgiver mig, en flok af forbrydere står omkring mig; de har gennemboret mine hænder og fødder." Kommentatorer anvender ofte dette vers i fremskrivningen af en stereotyp jødisk forståelse af hedninger som hunde, men det er langt fra sikkert, at salmen omhandler netop dette. Internt i salmen er der nærmest intet specifikt, der kan anvendes til at identificere modstanderne, der omgiver salmisten. Og i mange af de andre salmer, er der et udtalt fokus på med-israelitter som fjenderne – særligt de salmer, der tilskrives David, da han kæmpede med Saul (Sl 59) og Absalom (2 Sam 16,9). I disse salmer anvendes udtrykkene om hunde og løver metaforisk i forsøget på at kommunikere, hvordan vilddyr angriber salmisten. De anvendes på ingen måde til at identificere en speciel gruppe eller etnicitet som identiske med hunde og løver. Denne omtale af hunde og løver som modstandere er sandsynligvis en henvisning til omkringværende *politiske* fjender, men ikke hedninger *per se*. Dermed er der ingen af de traditionelle "beviser," der kan anvendes i forsøget på at fremskrive en almen og udbredt praksis og forståelse blandt jøder om, at hedninger var hunde. Der kan ikke påvises nogen fælles jødisk tradition, hvor jøder kalder hedninger hunde, og dermed er der ingen fælles tradition, Paulus kan omvende.

Hunde i de gammeltestamentlige pseudepigrapher, i Dødehavsrullerne og hos Filon og Josefus

Der er ingen forekomster i de gammeltestamentlige pseudepigrapher, der kan anvendes i fremskrivningen af en fælles jødisk praksis for omtalen af hedninger som hunde. Visse kommentatorer henviser alligevel til Enok 89,42-49. Problemet med denne passage er, at den udgør en del af en allegori, hvor et væld af vilde dyr repræsenterer kongeriger, der undertrykker fårene (= Israel). Der er intet i passagen, der retfærdiggør forståelsen af, at hedninger almindeligvis omtales som hunde, fordi de ikke er jøder. Det samme gælder anvendelsen af hunde i Enok 90,4. Enoks bog fungerer dermed heller ikke som et bevis for en alment udbredt praksis. Der er intet i Enok, der vidner om, at jøder almindeligvis kaldte hedninger hunde, og dermed er der ingen tradition, Paulus kan omvende.

Der er kun ganske få henvisninger til hunde i Dødehavsrullerne, og ingen af dem kan anvendes til at hævde, at jøder almindeligvis kaldte hedninger for hunde. Dermed kan henvisninger til Dødehavsrullerne heller ikke anvendes som et "bevis" for denne forståelse. Det samme gælder hos Filon og Josefus, hvor der ikke findes nogle anvendelser af hunde om hedninger *per se*.²⁰ Der er dermed heller ikke noget hos Filon og Josefus, der kan anvendes i fremskrivningen af en alment udbredt jødisk forståelse af hedninger som hunde. Og dermed er der ingen alment udbredt praksis, Paulus kan omvende.

Overordnet set kan vi dermed konkludere, at der ikke findes noget materiale *forud* for Filipperbrevets affattelse, der opretholder beskyldningen om, at Paulus gjorde brug af typisk jødisk nedsættende sprogbrug om hedninger. De ovenstående eksempler bevidner, at anvendelsen af hund *ikke* almindeligvis blev brugt af jøder til at fordømme hedninger *qua* hedninger. Det er simpelthen ikke muligt ud fra disse tekster at sidestille det at være hedning med det at være en hund, selvom størstedelen af kommentatorerne hævder det.²¹ Dermed

20. Jf. Filon *Laws* 4.91; *Vita Contemp* 40; *Free* 89-91; *Gaius* 139; Josefus *Apion* 2.85.

21. Ud over kommentatorerne findes der masser af andet forskningslitteratur, der på samme måde som kommentatorerne hævder, at det var en alment udbredt praksis og forståelse blandt jøder, at man kaldte hedninger for hunde: Michel, κύων, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmanns 1965), 3.1101-4; Helmuth Koester, "The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment", *NTS* 8 (1961-62), 317-32 (319 n7); D.E. Garland, "The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors", *Novum Testamentum* 27 (1985) 141-73 (167 n92; 168); David A. DeSilva, "No Confidence in the Flesh: The Meaning and Function of Philippians 3:2-21", *TRINJ 15NS* (1994) 27-54 (34); Michael Tellbe, *Paul Between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in*

bør vi konkludere, at Paulus sandsynligvis hverken kritiserer jøder eller jødiske traditioner i Filipperbrevet, fordi der simpelthen ikke er nogen alment udbredt jødisk tradition, han kan omvende. Det betyder samtidig, at Paulus i Filipperbrevet ikke argumenterer imod rivaliserende jøder, men at han sandsynligvis advarer imod nogle uspecificerede (hedninge-)modstandere fra den filippæiske omverden. Disse modstandere *kunne* være kynikere på grund af navnet, Paulus anvender (og på grund af andre træk ved brevet), men det kunne også være nogle helt tredje.²² Den radikale pointe består dermed i, at Paulus *hverken* kritiserer jøder *eller* jødiske traditioner, og hvis man konstruerer sin fortolkning af Filipperbrevet således, så tager man del i en "kristianiserende" og erstatningsteologisk fortolkning af en jødisk tekst. Vi kan muligvis finde støtte for en sådan forståelse i Matt 7 og Mark 7, men disse tekster er skrevet *efter* Filipperbrevet, og kan dermed ikke anføres som støtte for en alment udbredt jødisk praksis. Derudover tvivler jeg på, at nogen ønsker at argumentere for, at Jesus var ophavsmand til en nedsættende omtale af hedninger som hunde. Dermed kan vi afslutningsvis hævde, at en radikal forståelse af Filipperbrevet påpeger, at Paulus ikke nedgjorde nogen jøder, men at han snarere argumenterer imod lokalt situerede hedenske grupperinger, der skabte problemer for menigheden i Filippi.

Paulus' selvforståelse

Fra et radikalt perspektiv er Paulus ikke en konvertit. Hans oplevelse på vejen til Damaskus (Acta 9), hvor han har et syn af himlen, forstås ikke som en beretning om Paulus omvendelse. De radikale forstår ikke Paulus som en konvertit fra jødedommen til kristendommen men som en, der er kaldet i forlængelse af de gammeltestamentlige profeter som fx Jeremias (jf. Jer 1:4-5 og Gal 1:15-16). Det betyder, at de radikale lægger større vægt på kontinuiteten i Paulus' selvforståelse

¹ *Thessalonians, Romans, and Philippians* (Stockholm: Almqvist & Wiksell 2001) 259-60; A.H. Snyman, "A Rhetorical Analysis of Philippians 3:1-11", *Neotestamentica* 40 (2006), 259-83 (267-69).

²² Kynikerne praktiserede "fri tale" (παρρησία) (jf. Diogenes Laertius, *Lives*, 6.69) og Paulus præsenterer sig selv som værende i stand til det samme, eftersom han havde valgt at leve og tale "i fuld offentlighed" (ἐν πάσῃ παρρησίᾳ) (Fil 1,20). Paulus kan dermed forstås som forsøgende at overgå kynikerne på deres eget område. Han beskriver også sin udholdenhed i forholdet til filipperne ved hjælp af atletisk sprogbrug, hvilket kan forstås som et forsøg på at overgå kynikerne i selvdisciplin eller optræning (ἄσκησις). Paulus understreger også sin egen selvfornægtelse (Fil 3,7-21; 4,5-13), hvilket muligvis er et forsøg på at overtage kynikernes sprogbrug om at opnå selvkontrol og være selvtilstrækkelig (αὐτάρκεια) (jf. Diogenes Laertius, *Lives* 6.49, 70-71). Endelig kan Paulus' påstand om, at filipperne borgerskab er i himlen (3,20) være et forsøg på at svare igen på kynikernes påstand om, at de er verdensborgere (κοσμοπολίτης) (jf. Diogenes Laertius, *Lives* 6.63).

end på diskontinuitet mellem hans liv før og efter kaldelsen. Dette er også gældende for størstedelen af forskere inden for det nye perspektiv, men pointen føres meget mere radikalt igennem blandt radikale forskere.

I Fil 3,2-9 beskriver Paulus sig selv. I 3,5-6 anvender han flere betegnelser om sig selv i forsøget på at understrege sin jødiske identitet. Han beskriver, at han var omskåret på ottendedagen (som 1 Mos 17 foreskriver), han er israelit, hebræer og farisæer. Det faktum, at han understreger at have været farisæer, anses for særligt vigtigt blandt radikale forskere, da det er det eneste sted i hans breve, hvor han anvender denne betegnelse om sig selv. Radikale forskere anvender dette til at pointere, at ikke-radikale forskere bruger dette til at understrege *dis*-kontinuiteten i Paulus' selvforståelse – altså at han *var* en ivrig forfølger af kirken, og at han *var* farisæer, men *nu derimod* har han vendt sig bort fra disse forhold, der beskriver hans tidligere jødiske identitet. Radikale forskere ville så i stedet fokusere på *kontinuiteten* mellem hans tidligere liv og det liv, han beskriver for filipperne.

I det følgende vil jeg redegøre for Pamela Eisenbaums forståelse af Paulus' selvbeskrivelse i Filipperbrevet 3. Eisenbaum noterer, at Paulus anvender en præsensform i vers 3: "vi *er* omskærelsen" (ἡμεῖς γὰρ ἐσμὲν ἡ περιτομή), når han beskriver den aktuelle status for sig selv og sine menighedsmedlemmer (Eisenbaum 2009, 138). Paulus hævder at besidde bestemte kvalifikationer, som han gør fordring på, og at han besidder en privilegeret status på baggrund af sin jødiske herkomst, sin hengivenhed til den jødiske tradition og sit kendskab til loven. Med den mulige undtagelse af farisæer så fremstår alle disse beskrivelser som elementer, der beskriver Paulus på affattelsestidspunktet for brevet. Dermed karakteriserer de hans *aktuelle og faktiske* liv, og er ikke blot beskrivelser af hans *tidligere* liv.

Den samme pointe gør sig gældende for Paulus' beskrivelse af sig selv i andre af hans breve. I Romerbrevet 11,1 anvender Paulus også en præsensform: "Jeg er jo også selv israelit, af Abrahams slægt, af Benjamins stamme." (καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν) Det samme gør sig gældende i 2 Kor 11,22: "Er de hebræere? Det er jeg også! Er de israelitter? Det er jeg også! Er de af Abrahams slægt? Det er jeg også!" (Ἑβραῖοί εἰσιν; καὶ γὰρ. Ἰσραηλιταὶ εἰσιν; καὶ γὰρ. σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; καὶ γὰρ) Paulus understreger dermed, at han aktuelt *er* en hebræer; han *er* israelit; han *er* en efterkommer af Abraham. Alle disse beskrivelser er ikke mindre sande om ham som en efterfølger af Kristus, end de *var før* hans møde med Kristus. Dermed må vi forudsætte en fundamental kontinuitet i Paulus' liv i forhold til, hvordan han forstår sig selv før og efter sit møde med Kristus. Han påpeger også selv eksplicit i Galaterbrevet 2,15 sin

faktiske jødiske identitet: “Vi er jøder af fødsel, ikke syndere af hedensk herkomst.” (Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν ἀμαρτωλοί).

I forsøget på at fremskrive denne kontinuitet i Paulus' liv vender Eisenbaum sig til spørgsmålet om Paulus som farisæer. Eisenbaum hævder, at Paulus' anvendelse af farisæer ikke skal forstås som en beskrivelse af hans tidligere selvidentitet i modsætning til en ny og anderledes selvforståelse. Ifølge Eisenbaum anvender Paulus snarere denne betegnelse i forsøget på at forsikre filipperne om, at han er en yderst kapabel fortolker af loven i kraft af, at han har studeret hos farisæerne. Paulus' anvendelse af farisæer fungerer dermed som en del af hans *aktuelle* selvidentitet. Han forstår sandsynligvis sig selv som farisæer i den forstand, at denne betegnelse repræsenterer en konstituerende del af hans aktuelle religiøse identitet, selvom han måske tilskriver forståelsen af sig selv som israelit eller efterkommer af Abraham mere værdi. Men hovedpointen ændrer sig ikke af den grund: Paulus anvender ikke betegnelsen, farisæer, om sig selv for at symbolisere den religiøse modsætning til at være “i Kristus” (139). Eisenbaum udfolder yderligere denne pointe ved at sammenligne Paulus' anvendelse af farisæer med en tidligere elev på en fin skole som Harvard eller Yale. Eisenbaum foreslår, at Paulus måske anvender betegnelsen farisæer om sig selv for at fremmane forestillingen af noget som Harvard eller det at være en “Harvardian.” Og selvom det er en tidligere forbindelse med dette Paulus påberåber sig, så kan det stadig fungere som en passende måde at beskrive et faktisk aspekt af hans identitet på. Når det kommer til forståelsen af loven, så signalerer Paulus med anvendelsen af farisæer, at han har studeret med de bedste på den fineste skole. På denne måde forsøger Eisenbaum at løsne og opbløde forståelsen af farisæer som noget, der tilhørte Paulus' “gamle” og tidligere liv.

Eisenbaum zoomer derefter ud og forsøger at præsentere en bredere forståelse af passagens retoriske strategi og indre logik. Hun noterer, at det er vigtigt at få med i forståelsen af passagen, at den retoriske styrke i Paulus' argument afhænger af, at man anerkender identitetsmarkørerne som statusindikatorer – ikke noget, der indikerer skam. Hvis Paulus virkelig er reel i sin udtalelse om, at han anser alle disse jødiske privilegier og akkrediterer for at være tab, så må det betyde, at de *almindeligvis* tæller som værdifulde for modtagerne af brevet. Det betyder, at Paulus ikke anser sit tidligere liv som et liv levet i synd og fornedrelse, da fravalget af et sådant liv ikke ville være noget man anså for at være tab. Hvis en person opgav et liv i synd og fornedrelse, ville det blive forstået som en fordel eller en fortjeneste at opgive et sådant liv. Dermed må passagens logik forstås omvendt: Hvis Paulus vitterligt opgav *dette særligt jødiske*

liv, så må modtagerne af brevet have anset et sådant liv for at være prestigefyldt, højt anset og noget, man burde stræbe efter at opnå. Det at være israelit, en efterkommer af Abraham og at have opnået farisæisk træning i loven må anses for at være yderst værdifulde ting, som modtagerne af brevet sikkert gerne har villet hævde om sig selv. Det kan ikke forstås som skamfulde ting, men må i stedet forstås som æresbevisninger. Det er statussymboler og særligt anerkendte goder, der er attraktive, ønskværdige og ærefulde – i hvert fald for jøder. Dette er i særlig grad noget, folk ville bryste sig af og ikke noget, der forårsager forlegenhed.²³ Logikken i Paulus' argument bygger dermed på, at han ikke længere værdsætter sådanne fordringer på ære og status, fordi de blegner i sammenligning med det at være en efterfølger af Kristus. Og hovedpointen omkring det nye liv i Kristus er dermed, at det ligger i *forlængelse* af det netop beskrevne liv. Der er ikke tale om en ny religion eller en ny sfære *sui generis*. Der er i stedet tale om et liv i *kontinuitet* med de æresbevisninger, der fandtes *inden for* jødedommen. Oprindelsen for det fællesskab, Paulus deltog i, var jødisk; de fleste andre Kristus-efterfølgere i denne periode var jødiske; og den person, de holdt i ære, var israelit og jøde. Dermed har det primære referenceområde for status og ære sandsynligvis været jødisk. Og det er derfor, Paulus nærmest udelukkende anvender jødiske statussymboler til at beskrive sig selv med: Han var omskåret, hebræer, moralsk uantastelig ifølge loven, og højt uddannet i skriften. Dermed bør vi forstå, at Paulus aldrig forkastede sin jødiske identitet. Der findes ingen beviser for, at Paulus' jødiske identitet var mindre solid eller intakt efter hans møde med den opstandne Kristus, end den var før dette møde.

4. Konsekvenserne af en radikal forståelse af Filipperebrevet

Til slut vil jeg drage konsekvenserne af de anvendte indsigter ud fra et radikalt perspektiv for en læsning af Filipperebrevet. Først adresserer jeg spørgsmålet om modstanderne og hundene, og derefter spørgsmålet om Paulus' selvforståelse.

Hvis vi forsøger at forstå Filipperebrevet inden for rammerne af det radikalt nye Paulusperspektiv, hvor Paulus *ikke* rakker jødedommen eller jødiske traditioner ned, så argumenterer han *ikke* imod jødiske rivaler i Fil 3,2, når han kalder dem hunde. Der findes simpelthen ingen

23. I denne forstand giver det god mening at sammenligne forståelsen i Filipperebrevet med den indbildske hedning i Rom 2,17, der "kalder sig jøde" og bryster sig af at være oplært i loven og en, der kender Gud.

berettiget forudgående tradition, der kan retfærdiggøre påstanden om, at Paulus omvender traditionel jødisk polemik mod hedninger som værende hunde. Det betyder, at modstanderne i Filippi *ikke* kan forstås som jøder, judaister eller jødiske kristne. Dette udgangspunkt ændrer den historiske og kontekstuelle ramme for vores forståelse af Filipperbrevet. Vi må dermed forsøge at om- og genskrive konteksten for situationen i Filippi. Hvis Paulus *ikke* advarer filipperne imod jøder, judaister eller jødiske kristne, så må vi spørge, hvem han så advarer imod, og hvad det fortæller os om situationen for menigheden i Filippi og historien bag brevet. Og blot for at skitsere nogle få muligheder, så bør vi *ikke* anvende situationen fra Galaterbrevet til bedre at forstå situationen i Filippi. I stedet bør vi prøve at fokusere på den hedningemæssigt baserede sammensætning af menigheden i Filippi, og den potentielle hedningemæssigt baserede modstand mod Paulus' mission i Filippi. Filipperne oplevede sandsynligvis ingen problemer med jøder, men blev derimod nok udfordret i kraft af deres tidligere liv som hedninger, og den omkringværende hedenske situation i byen. Filipperbrevet udgør dermed et forsøg fra Paulus' side på at trække konceptuelle og virtuelle grænser mellem menigheden i Filippi og dem "uden for", hvor menigheden i Filippi skulle forstå sig selv som situeret inden for jødedommen og dermed som forskellig fra alle de andre hedninger uden for. Det grænseskel, Paulus forstærker med sit brev, er mellem jødedommen (dem inden for inklusiv menigheden i Filippi) og "alle de andre" (hedningerne eller nationerne). Denne konklusion fører os videre over i den anden pointe, der omhandler Paulus' selvforståelse.

Referencerammen for Paulus' liv og identitet må *stadig* forstås som jødedommen, ikke kristendommen. Paulus anser stadig sig selv som værende inden for jødedommen, selv hvis hans møde med Kristus havde vidtrækkende konsekvenser for hans liv som en ivrig og gudfrygtig farisæisk jøde. Hans møde med Kristus afbrød eller forstyrrede ikke hans jødiske identitet, men fokuserede den snarere i en meget mere snæver retning imod inklusionen af hedningerne i Israel i forlængelse af Es 60. I denne forstand forstod Paulus sig selv som en del af den gammeltestamentlige profetiske tradition ligesom fx Jeremias. En sådan forståelse af Paulus kan potentielt og indirekte være med til at kaste lys over en to-pagts teologi og Paulus' udsagn i Rom 11,26 om, at hele Israel skal frelses, selvom dette ikke er blevet udfoldet her. Paulus fornægtede aldrig sin jødiske baggrund og tradition, og han konverterede heller aldrig til en anden religion. Han forblev trofast inden for den pagt, Gud havde oprettet mellem sig selv og Israel, selvom hans egen særlige mission fokuserede på inklusionen af hedningerne i dette pagtsfællesskab mellem Gud og Israel.

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 Melancthons 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 udarbejde 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 opsplnitning 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, Melancthon – 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, Melancthons *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 calvinisk. 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 reformatriske 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 glemt 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 Liver & Francis Rapp, *Histoire de Strasbourg*, bd. 2 (Strasbourg: Éditions Les Dernières Nouvelles 1981), 363-540; tysk oversættelse: *Strassburg 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 overset 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), mellekomst – 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 Cranmers (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 religionsamtalerne 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 reformationsbevægelsens 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 enighedsbestrebelseerne 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 formøbet 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 genfremsettelse 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 stollen 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 verstandigt 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 Geschichte 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, Balthasaar 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 skarpere 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 Melancthons 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 lutheranerne 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

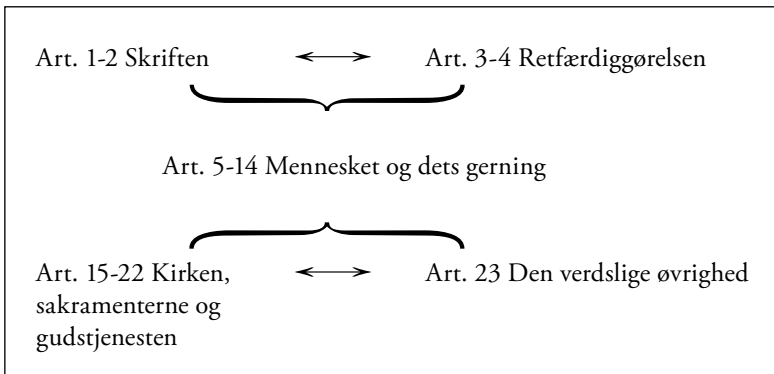
27. Apologien er optrykt i DS 3, 187ff 1. udg. af CT på tysk; latin sept. 1531.

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 abusivi*) 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 tesarækker 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 kendetegnende 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, wellche Gott zugerichtet hat, das wir in denselbigen wandlen” (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 koncentreret 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 nennt".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 renewert 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 bekendterne 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 vndd 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, "wellches nit ettwarinn den Nutz des Nechsten fürdert". Blandt et kristenmenneskes fornemmeste gerninger er bl.a. at være lydige mod øvrigheden, for uden dette ville "der menntschen 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 vertrauwen 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 anrueffen 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 tjenere 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 orden 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 kirkeherrernes 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, Epistol. 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 genfødsels 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. udcasts 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 Gedächtnisbefahl 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 verdiennstlich 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 ud drivelse af de handlende i templet naturligvis 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 strassburgerernes syn på billeder – et af reformationens mest berømte stridspunkter. Det slås straks fast, at billeder er “wider das hailig gepott gottes”, ligesom omkostningerne til billederne burde komme, jf. verdensdommens ord, “dem hungerigen, durstigen, Nackennenden, weyslosen, kranncken 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 volckh 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 ordning 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 fællesgods 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 disputationsartikler 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 vnnd 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 Zwinglis, 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 allso auch heuttigs tags seinen jungern vnnd glaubigen, 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-forkyndelse-testamente 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 enestående 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 stoffig 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 skrifthenviisninger 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 “mag man doch sehen vnnd 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 afvej 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 menntsch en 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 XVIIe 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 menneskelighed 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 regimenter, 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 regimenter, 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 opførsel, 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 forfæjlet 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 cæsaropapi, som FR afviser sammen med det direkte teokrati, men som netop blev konsekvensen i Calvins indoptagelse af Bucers senere tankegang om Kristi eneherredømme.

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-reformatorisk teologi, han i dag står som en af de fremmeste repræsentanter for i de afgørende reformationsårtier, kan have præget det reformatoriske 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 reformationssympatier, 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 reformatorisk 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 skriffs 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 disputationer 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 prædikanters 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.

afguderer hos “wanuittige oc simpel folk”, og at det derfor “wore meget got at ther wore ingen beledde 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 afguderer, 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.