DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKULTET

Nattverdsforståelsen i Skandinavia under reformasjonen rundt år 1530

Med utgangspunkt i Confessio Hafniensis og tekster av Olavus Petri

Andreas Skolt Iversen

Veileder
Professor Otfried Czaika

Spesialavhandlingen er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen

Det teologiske Menighetsfakultet, våren 2015
AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)
Profesjonsstudiet i teologi

Forord

Å skrive spesialavhandling innenfor kirkehistorie har vært en spennende og lærerik prosess. Arbeidet har gitt meg mulighet til å dykke ned i en avgjørende epoke for den kirken jeg selv er en del av. Nattverden er sentral for kirken og troslivet, og det å ha nattverd som tema har gjort at min egen forståelse av sakramentet er blitt utfordret og utviklet. Arbeidet med denne oppgaven har gitt meg erfaringer og innsikt som jeg setter stor pris på og som jeg vil ta med meg videre.

Først og fremst må jeg takke min veileder Otfried Czaika for at denne oppgaven er blitt til. Takk for ditt engasjement og din positivitet! Takk for at du har delt av din kunnskap og veiledet meg tydelig og trygt.

Takk også til Julie, Cliff og Jon Hilmar for gjennomlesninger, kommentarer og støtte!

Oslo, juni 2015

Andreas Skolt Iversen

Innholdsfortegnelse

1 INNLEDNING 6
1.1 BAKGRUNN FOR VALG AV TEMA OG PROBLEMSTILLING 7
1.2 KONTEKST NÅ OG DA 8
1.3 OPPGAVENS PRIMÆRKILDER 9
1.4 BEGREPSAVKLARING 10
1.5 OPPGAVENS STRUKTUR 11

2 METODE OG TEORI 12
2.1 TEKST- OG KILDEKRITIKK 14
2.2 METODE SOM STØTTE OG RETTESNOR 15

3 TO HISTORISKE INNSTEG 17
3.1 MIDDELALDERENS SKOLASTIKK OG MYSTIKK 17
3.2 KØBENHAVN, JULI 1530 19

4 CONFESSIO HAFNIENSIS 25
4.1 HVA SIER CONFESSIO HAFNIENSIS OM NATTVERDEN? 25
4.1.1 Art. 18 og 19: Sakramentene 26
4.1.2 Art. 25 og 26: Gudstjeneste 27
4.1.3 Art. 10: Seremonier 29
4.1.4 Art. 27: Messe 31
4.1.5 Art. 28 og 29: Nattverden 32
4.2 HOVEDMOMENTER I CONFESSIO HAFNIENSIS NATTVERDSLÆRE 34

5 OLAVUS PETRI 36
5.1 HVA SIER OLAVUS PETRI OM NATTVERDEN? 37
5.1.1 Ihukommelsen hos Olavus Petri 38
5.1.2 Syndsforlatelse hos Olavus Petri 41
5.1.3 Fellesskap i nattverden hos Olavus Petri 42
5.1.4 Delaktighet i måltidet – det indre og det ytre 43

6 LUTHER, ZWINGLI OG NATTVERDEN 45
6.1 GUDSTJENESTE OG NATTVERD HOS LUTHER 46
6.1.1 Syndsforlatelse, testament og ihukommelse hos Luther 47
6.1.2 Realpresens 50
6.1.3 Fellesskap 51
6.2 NOEN MOMENTER I STRIDEN MELLOM LUTHER OG ZWINGLI 52
6.2.1 Et moment på siden av striden: takksigelse 55
6.2.2 Det indre og det ytre ord 55

7 DRØFTINGER OG KONKLUSJON 57
7.1 NATTVERDEN SOM SAKRAMENT 58
7.2 SYNDSFORLATELSEN I NATTVERDEN 58
7.3 FELLESSKAPET I NATTVERDEN 59
7.4 IHUKOMMELSEN I NATTVERDEN 60
7.5 REALPRESENSEN OG DET INDRE/YTRE 61
7.6 KONKLUSJON 62

8 OVERSETTELSE AV CONFESSIO HAFNIENSIS 66

LITTERATURLISTE 76

1 Innledning

Hvordan så de første skandinaviske prestene, teologene og predikantene som brøt med den romersk-katolske kirken på nattverden? Var det slik at de nærmest overtok Luthers tanker og teologi som sine egne, eller det fantes andre strømninger eller meninger som farget deres nattverdssyn og forståelse av sakramentet?

Denne oppgaven vil gå tilbake til det vi kan kalle starten for den konfesjonen vi i dag kjenner som den evangelisk-lutherske kirke og se på forståelsen av nattverden i Skandinavia rundt 1530. Kirkehistorie, nærmere bestemt reformasjonshistorie, er et stort fagfelt og dette er en liten oppgave. Derfor begrenses oppgaven både tidsmessig og geografisk ved å konsentreres om en kort periode og et avgrenset område: 1520- og 1530-årene i Skandinavia. I tillegg vil det gjøres bruk av et fåtall kilder: bekjennelsen *Confessio Hafniensis*, utvalgte tekster av Olavus Petri og noen få sentrale tekster av Martin Luther.

Gjennom arbeid med disse kildene skal det undersøkes hva som lå til grunn for det som var et nytt syn på nattverden i reformasjonen, hva som var sentralt og hva som skapte kontroverser. Først og fremst vil dette arbeidet gjøres ved analyse av de nevnte reformatoriske tekstene, som står vår skandinaviske tradisjon nær: den evangeliske bekjennelsen *Confessio Hafniensis*, utarbeidet i København i 1530, og teologiske skrifter av den svenske reformatoren *Olavus Petri* (1493-1552). Videre hentes det inn sentrale reformatoriske tekster av *Martin Luther* (1483-1546), og ved hjelp av disse løftes også reformatoren Huldrych Zwingli (1484-1531) frem. Til sammen danner disse primærkildene grunnlaget for oppgaven. Gjennom tekstanalyse, tekst- og kildekritikk, dogmatiske og teologiske analyser og sammenligning av tekstene ønsker jeg å se på forståelsen av nattverden som gjorde seg gjeldene i reformasjonens spede begynnelse i Skandinavia og hvor denne forståelsen kommer fra. Den konkrete problemstillingen for denne oppgaven blir:

Hvordan var nattverdsforståelsen som gjorde seg gjeldende i Skandinavia under reformasjonen rundt 1530-tallet?

1.1 Bakgrunn for valg av tema og problemstilling

Nattverden er et av den evangelisk-lutherske kirkes to sakramenter.[1] Sammen med dåpen er nattverden en sentral og avgjørende handling for kirken som helhet, og for den troende selv. Kirkens lære sier at i sakramentene kommer Gud og mennesker nær.[2] Hvordan man *forstår* sakramentene har stått sentralt for kirkelige og teologiske debatter, kanskje helt siden Jesu tid. En meget uformell spørrerunde blant medstudenter ved Det teologiske Menighetsfakultet viser sprikende nattverdsforståelse selv hos det jeg vil kalle *teologisk kompetente troende*. På tross av det faktum at alle de spurte tilhører en evangelisk-luthersk konfesjon, heller noen mot en forståelse av nattverden som et *minnemåltid* – et syn de deler med Zwingli, heller enn Luther. Vi er rett og slett ikke sikre på hva nattverden *er* eller hva den *innebærer*. En diskusjon rundt nattverdsforståelse åpner for å undersøke hva bibelen forteller oss, hva tradisjonen forteller oss, og inviterer oss til selv å reflektere over vår forståelse og vårt forhold til nattverden som hellig sakrament.

Som nevnt har sakramentsforståelsen lenge vært en omdiskutert del av den teologiske debatten. I alle fall har det vært sterkt fremme siden middelalderens teologiske utviklinger.[3] Antageligvis er nattverden av en slik interesse for kirken på grunn av tanken om at sakramentene, på en eller annen måte, innebefatter en spesiell nærhet til Gud. Nattverden var sentral for oldkirken, og de momentene som da utgjorde den brede nattverdsforståelsen – takksigelsen, fellesskapet, ihukommelsen, offeret og mysteriet[4] – kan, gjerne med unntak av offeret, gjenfinnes i nattverdsforståelsen hos de evangeliske konfesjonene den dag i dag. Nattverden var også sentral for godt over 500 år siden, da reformasjonen begynte å ta form. Allerede på starten av 1500-tallet hadde Luther fremsatt at nattverden i den romersk-katolske kirke ikke var innrettet slik han så det foreskrevet i bibelen. I tiårene som fulgte oppstod det heftige debatter rundt nattverden hvor mange aspekter ble diskutert.

---

[1] Den lutherske tradisjonen på 1500-tallet vurderte iblant skriftemålet som et tredje sakrament, men bekjennelsesskriftene og Luthers hovedverker forteller alle om de *to sakramentene dåp og nattverd*.

[2] Henriksen (1994:221) forteller med et luthersk utgangspunkt at sakramenter "har som kjennetegn at de består av ord og *synlige tegn som troen kan slutte seg til.* Sakramentene er derfor *konkrete* måter Gud møter mennesket på."

[3] Se for eksempel Lane (2006:135-140) om Wyclifs angrep på transubstansiasjonen allerede på 1300-tallet, og senere Jan Hus´ etterfølgere som innfører nattverd med *både* brød og vin i Bohemia (siste også Lindberg 2010:177).

[4] Brilioths fremstilling (i Radler 1995:578) av de grunnleggende momentene i den oldkirkelige nattverdstradisjonen.

Diskusjonene og konklusjonene fra denne tiden er viktige for kirken den dag i dag. Flere av våre bekjennelsesskrifter daterer tilbake til 1500-tallet og det gjør denne tidens teologiske diskusjoner interessante. Så er spørsmålet: hvorfor ikke bare studere reformasjonsskrifter av Luther selv? For, selv om Luther kanskje var den mest sentrale reformatoren, med en selvfølgelig plass i vår tradisjon og historie, så fantes det andre stemmer. Disse stemmene bidro, på ulike måter, til endring og utvikling innen reformasjonen som bevegelse – også her i Skandinavia. Ved å analysere reformasjonstekster fra en skandinavisk tradisjon kan vi muligens se andre tendenser en de lutherske, og dermed bidra til å få frem et bredere bilde av hvilke impulser og ideer som preget reformasjonen i Skandinavia. Når dette er arbeidet begynner i *Confessio Hafniensis* er det fordi vi i denne teksten har en fullverdig evangelisk, ved første øyekast også luthersk, bekjennelse i dansk språkdrakt og tradisjon som dateres tilbake til 1530. Olavus Petris skrifter er aktuelle fordi vi i dem kan "høre" stemmen til en svensk reformasjonsvennlig teolog rett inn i sin samtid. Disse tekstene gir derfor et unikt innblikk i de aller tidligste reformatoriske strømningene i Skandinavia.

1.2 Kontekst nå og da

Ved å stå i vår tid og skue bakover kan vi muligens skimte skillelinjer og ulikheter som 1500-tallets polemikk glatter over eller jevner ut. Reformasjonsforskningen i dag snakker om et mye bredere meningslandskap enn tidligere antatt. Med andre ord var debatten i realiteten større og bredere enn det reformasjonsforskningen har tatt høyde for de siste 100-150 årene.[5] Bildet av reformasjonskampen som "Luther mot Paven" er en grov forenkling som dessverre er langt mer kjent enn den mer intrikate virkeligheten. Wyclif, Hus og Tauler var alle forløpere for Luther på sine måter. Zwingli, Karlstad og Bucer er i et bredt perspektiv eksempler på samtidige pådrivere for reformasjonens fremmarsj i Europa.[6] Det var mange stemmer og mange strømninger som banet vei mot det vi kjenner som reformasjonen. Om Luther var spydspissen, så var spydet både langt og tungt.

Et av de viktigste momentene fra den nyere reformasjonsforskningen er erkjennelsen av at reformasjonen ikke tok veien som et ferdig produkt direkte fra Wittenberg til alle

[5] Se Czaika 2013:15ff
[6] Se Lane 2006; MacCulloch 2003; Radler 1995

Skandinavias kirker, men at det finnes en klar utvikling. Ideer, tanker og teologi har reist med mennesker og bøker, fra Wittenberg og andre steder i Europa, til Skandinavia. Her i våre land har skandinaviske teologer selv besøkt reformatoriske universiteter. De har tatt med seg bøker og skrifter, erfaringer og innspill hjem, de har tenkt og vurdert, og selv konkludert. Ikke bare i tråd med Luther og andre reformatorer, men også på egne ben. Disse konklusjonene er blitt til i en annerledes kontekst enn den Luther selv stod i. *Confessio Hafniensis* og Olavus Petris skrifter er skrevet i nettopp denne bestemte skandinaviske konteksten. Denne konteksten er en del av vår tradisjon, og den er i dag fortsatt ulik den vi finner i Tyskland og Sentral-Europa for øvrig. Å studere sin egen historie er en mulighet til å forstå mer av hvor man kommer fra, men det gir også mulighet til å forstå mer av situasjonen slik den er i dag. Dagens nattverdssyn, slik det fremstår i de evangelisk-lutherske kirkene i Skandinavia, eksisterer ikke i et vakuum. Det bygger på tradisjon, på bekjennelsestekstene og på bibelen. De to siste har vi svart på hvitt, tradisjonen finnes dels som nedskrevet materiale og dels som en felles erfaring og historie i våre kirker. Begge deler må vi tilegne oss kunnskap om og tolke ut fra sin kontekst. Tradisjonen kan studeres bredt og favne alt fra oldkirken til Luther, og den kan studeres smalt og fokusere på ens egen historie. Et studium av nattverdsforståelsen i reformasjonens spede begynnelse i Skandinavia mener jeg vil være et steg på veien mot en bredere forståelse av vår egen tradisjon som evangelisk-luthersk kirke.

1.3 Oppgavens primærkilder

Denne oppgaven tar utgangspunkt i primærkilder fra 1520-30 tallet: først og fremst teksten ***Confessio Hafniensis*** (CH). En evangelisk og reformatorisk bekjennelse utarbeidet av 21 predikanter – lekmenn og prester – i København i 1530. Teksten vil bli behandlet i kapittel 4, og til grunn for arbeidet med teksten ligger en egen fullstendig oversettelse av CH i moderne norsk språkdrakt.[7] Alle sitater og henvisninger til CH peker til denne oversettelsen, og er gitt med den gjeldene artikkelens latinske eller arabiske tall.[8]

[7] Se kapittel 8
[8] Eks.: *CH XXV el. art. 25*

Videre vil jeg bruke ***Olavus Petri Samlade Skrifter I-III*** (OPSS I-III)[9] for å få større innsikt og bredde i nattverdsforståelsen i den evangeliske teologien i Skandinavia rundt 1530-tallet. Alle siterte tekster er fra 1520-30 tallet, og alle henvisninger til OPSS under behandlingen av teksten i kapittel 5 er merket med utgivelsens nummer, sidetall og linjenummer.[10]

Til slutt vil jeg i kapittel 6 utforske nattverdsforståelsen i originaltekster av Martin Luther i norsk oversettelse. Dette for å se den skandinaviske situasjonen inn i en enda større europeisk kontekst, og dermed ha mulighet til å vurdere innholdet i den skandinaviske nattverdsforståelsen opp mot nattverdsforståelsen i de øvrige reformasjonsbevegelsen på starten av 1500-tallet. I dette arbeidet gjør jeg bruk av tre tekster i en bok i serien av Martin Luthers originaltekster i norsk oversettelse: ***Martin Luther, Verker i utvalg V*** (ML V). Alle henvisninger til disse tekstene er gitt med utgavens nummer og sidetall.[11]

1.4 Begrepsavklaring

De viktigste begrepene i denne oppgaven bør defineres og avgrenses: først og fremst gjelder det ordet **nattverdsforståelse.** Dette vil brukes som en vid betegnelse for oppfattelsen og forståelsen av nattverdens funksjon, innhold og betydning. I denne oppgaven vil ordene *nattverdsforståelse*, *nattverdssyn* og *nattverdslære* brukes om hverandre med samme brede betydning. Videre vil begrepene **den romersk-katolske kirke, Roma** og **den romerske kirke** alle brukes for å beskrive den kirken som blir ledet av Paven i Roma. Begrepet ”katolsk” brukes ikke alene om noen kirkelig retning da begrepet betyr ”allmenn”, noe flere retninger påberoper seg å være. **Reformasjon** og **reformatorer** beskriver henholdsvis den evangeliske reformbevegelsen, og dens ulike representanter, som fra 1500-tallet stod i opposisjon til den romerske kirken. Brukt alene dekker begrepet alle reformasjonens ulike retninger; som Wittenberg-reformatorisk, syd-tysk eller sveitsisk og radikal. Likeledes vil begrepet **evangelisk** brukes i denne oppgaven om reformatorisk lære. Begrepet betegner det som i følge reformatorene er *i samsvar med evangeliet*[12], og er ofte brukt som beskrivelse på den

[9] Det finnes et fjerde bind (OPSS IV fra 1917), men dette siteres ikke i oppgaven.
[10] Eks.: *OPSS III:158,25ff*
[11] Eks.: *ML V:331*
[12] Se https://snl.no/evangelisk, (12.05.15)

reformatoriske læren og dens motsetninger til den romersk-katolske læren.[13] Til sist kan det nevnes at betegnelsen **predikantene** brukes som en samlebetegnelse på de 21 evangeliske predikantene - prester og lekmenn - som sammen utarbeidet Confessio Hafniensis i 1530. En fullstendig liste over disse finnes i Andersen (1954).[14]

1.5 Oppgavens struktur

Som nevnt vil denne oppgaven gjøre rede for og diskutere nattverdsforståelsen i Skandinavia på 1530-tallet. Dette på bakgrunn av analyse og sammenligninger av primærkildene presentert over. Oppgaven har et bestemt fokus på Skandinavia rundt 1530 og begynner derfor med en utforskning av *Confessio Hafniensis*. Arbeidet med oversettelsen av CH har gitt en unik mulighet til å se nærmere på skandinavisk teologi anno 1530, og er en avgjørende del av denne oppgaven. Oversettelsen er derfor lagt inn i selve oppgaven.[15]

Når det gjelder kildeomfang er det ingen tvil om at CH er den minste av primærkildene. Det vil alltid være en utfordring å skulle sammenligne én tekst opp mot flere tekster, et lite kildegrunnlag opp mot et større. Et strukturelt grep som gjøres er derfor å begynne analysearbeidet i CH og la momentene som trer frem i behandlingen av denne teksten få styre retningen i arbeidet med Olavus Petris tekster. Når vi så beveger oss over på Luther, og Zwingli gjennom han, har vi et enda større kildegrunnlag å ta tak i.[16] Derfor vil også dette arbeidet preges av de momentene som er behandlet først i CH og så i OPSS tekster. På grunn av måten oppgaven struktureres på er det mest hensiktsmessig å la alle drøftinger komme samlet i et eget avsluttende kapittel.

---

[13] Eksempelvis *frelse ved troen alene fremfor ved gjerninger*, *skriften alene fremfor tradisjon og handlinger*, etc.
[14] Andersen 1954:47
[15] Se kapittel 8
[16] Allikevel vil arbeidet med denne oppgavens kildetekster og litteratur nødvendigvis begrenses av det faktum at undertegnede ikke kan lese originaltekster på tysk.

2 Metode og teori

Denne oppgaven hører hjemme i fagdisiplinen kirkehistorie. Denne disiplinen kan plasseres innenfor den allmenne historieforskningen og denne oppgaven kan derfor gjøre nytte av sistnevnte fagfelts metode og teori. Samtidig er kirkehistorie, og i særdeleshet denne oppgavens primærkilder, nært knyttet til teologien. Dermed kan også metode og teori fra dette fagfeltet trekkes inn.[17] God oversikt over relevant metode og teori er viktig for å ha et bredt og variert utvalg av metoder og verktøy under det kilde- og tekstkritiske arbeidet, men også for å sikre at arbeidet skjer i god historieforskningstradisjon og at resultatet har en viss gyldighet og kvalitet. Arbeid med primærkilder fra 1500-tallet gir flere metodiske utfordringer knyttet til arbeidet som *historieforskning*. Dette fagfeltet har hatt en markant utvikling siden andre verdenskrig - en sprikende utvikling vil jeg hevde, da mange ulike og til dels diametrale synspunkter gjør seg gjeldende.

Som første punkt vil jeg hevde at *hermeneutikken* er det mest sentrale for denne oppgaven, da det er meningsinnholdet i de primærkildene som skal analyseres og tolkes. Hermeneutikk er riktignok mer et erkjennelsesgrunnlag enn det er metode, men evnen til å forstå, og samtidig tolke, innholdet i tekstene blir avgjørende. Dette arbeidet må gjøres på bakgrunn av kunnskap om kildene, hvilken samtid og kontekst de står i, og kunnskap om språk og språkbruk. Dette samtidig med et fokus på at jeg selv, som forsker, står i en viss kontekst og ”kommer til” teksten med en forforståelse. Da er det viktig å være bevisst det som blir en uunngåelig ”sammensmeltning av horisonter”, som Gadamer sier, av tekstens horisont og forskerens egen erfaringshorisont.[18] Dette vil kunne lede mange til å trekke slutninger som egentlig er basert på egen erfaring, og dermed uten begrunnelse i teksten, noe jeg vil forsøke å unngå, først og fremst ved å utvide tekstens egen horisont.

Med det sistnevnte i tankene, kan det videre være interessant å si noe om hvordan vi ser på teksten i seg selv. Det har vært stor debatt innen historieforskningen rundt erkjennelsesteori, objektivitet og årsakssammenheng når det kommer til forståelsen av, og forskning på, historie. Vi har i dag beveget oss langt fra Leopold von Ranke som på 1800-

[17] Hovland 1997:199
[18] Clark 2004:111-112

tallet så på historiske kilder som ”transparente vinduer tilbake i tiden” og søkte å ”utslette seg selv”, og gjennom empirisk arbeid hente ut de ”rene, objektive fakta” fra historien.[19] Debatten de siste tiårene har beveget seg mot hvorvidt vi i det hele tatt kan vite noe objektivt om historien: om kildene egentlig sier noe om virkelighet ”slik den faktisk var” – altså et epistemologisk spørsmål[20], og hvorvidt historikeren selv kan forholde seg objektivt til kildene – et spørsmål om forforståelse og hermeneutikk.[21]

For denne oppgaven ser jeg det ikke som hensiktsmessig å gå dypere inn i en epistemologisk debatt. Primærkildene som foreligger er beviselig skrevet på 1500-tallet, og innholdet er sannsynligvis en troverdig gjengivelse av forfatternes tanker og ideer. Hvorvidt tekstene gjenspeiler en faktisk praksis i den tidlige reformasjonstiden i Skandinavia er interessant i et videre perspektiv, men meningsinnholdet i tekstene er også interessant i seg selv. I denne sammenheng er vi nødt til å regne med at forfatterne står inne for det de skriver. Senere tekster av samme forfattere kan muligens bekrefte deres synspunkter, men som historieforskningsdebattene viser: vi kan aldri være helt sikre, kun forholde oss det som virker *sannsynlig* gitt de kildene vi har.

Videre kan *strukturalisme* og *kontekstualisme* være til hjelp i det vi ser linker mellom våre kilder og andre kilder som kan settes i sammenheng med disse. Om forskning rundt kontekst i sammenheng med tidlige kristne tekster skriver Clark: ”Christian writings from late antiquity should be read first and foremost as literary productions before they are read as sources of social data.”[22] Det samme mener jeg er sant om primærtekstene som ligger til grunn for denne oppgaven – i den betydningen at det er *innholdet,* det teologiske eller dogmatiske, som er det sentrale. Det er ikke dermed sagt at tekstens *originale kontekst*, i den grad den i det hele tatt lar seg rekonstruere, ikke er viktig. Å forsøke en slik rekonstruering vil kunne gi innsikter, men det er tankene, ideene og meningene rundt nattverden, i selve kildene, som er denne oppgavens fokus. Allikevel er det et poeng å finne ut hvordan meningsinnholdet i oppgavens primærkilder har oppstått, og hvilke impulser som ligger til grunn, eller forut for, dette meningsinnholdet. En slags *tilblivelseshistorie*. Her kan

[19] Clark 2004:10-13
[20] Clark 2004:17-19
[21] Clark 2004:111-113
[22] Clark 2004:159

arbeid med kontekst, struktur og sjanger kaste lys over historien. Clark siterer Derrida i sin bok på at ingen tekster blir til i et vakuum[23], og satt inn i denne oppgavens kontekst vil det kunne være et spennende utgangspunkt for et underliggende spørsmål; *Hvor kommer de reformatoriske ideene i kildetekstene fra?*

Arbeid med strukturalismen kan igjen hjelpe oss til å se de store linjene – i samfunn, politikk, sosiale lag etc., og kan dermed gi andre innsikter enn det et avgrenset tekstkritisk studium kan gjøre. Strukturalismen har også bidratt kraftig til at forskningen rundt reformasjonen har skiftet fokus fra reformasjonen som *brudd* til *utvikling.*[24] Som sagt har ikke meningsinnholdet i denne oppgavens primærkilder oppstått i et vakuum, men i relasjon til sin samtidige kontekst og som resultat av en foregående utvikling.

2.1 Tekst- og kildekritikk

I denne oppgaven, som først og fremst bygger på arbeid med kildetekster gjennom *tekstanalyse*, er det flere metoder som kan anvendes. Det tekstanalytiske arbeidet skal som sagt skje på et hermeneutisk erkjennelsesgrunnlag. Selv om det ikke er GT- eller NT-tekster det er snakk om, ønsker jeg allikevel å gjøre bruk av metoder fra den bibelfaglige tekst- og kildekritikken. Selv om det ikke er stor usikkerhet rundt primærkildenes autentisitet og sammensetning, vil det være fruktbart med en viss form for *eksegese*, dvs. teksttolkning, for å trekke ut betydning og gjøre en vurdering av tekstens dogmatiske og teologiske innhold.

Det er på langt nær alle tekstkritikkens tradisjonelle eksegetiske metoder som kan brukes i denne sammenheng, all den tid teksten som skal analyseres ikke er bibelsk eller poetisk, men heller nærmer seg akademisk. Men det kan være lurt å lære av W. Bellinger Jr. og hans ”hermeneutics of curiosity” som oppfordrer til å bruke alle tilgjengelig og tjenlige metoder for trenge dypere ned i tekst og mening.[25] Jeg vil videre skissere kort hvilke metoder jeg mener det kan være fruktbart å applisere på teksten utover tekst- og kildekritikk.

---

[23] Clark 2004:132
[24] Holder 2009:17ff
[25] Baker & Arnold 1999:356

Strukturalistisk tekstanalyse kan være nyttig i analysearbeidet. Setninger, ord og vendinger må undersøkes. Meningsinnhold, sammenhenger og utviklinger i og før teksten må forsøkes avdekket. Her kan alt fra den minste bestanddel: hvert enkelt ord, til den største bestanddel: teksten som helhet, spille en rolle. Det siste perspektivet heller mot diskursanalyse, et grep som kan være viktig for å få satt teksten i en kontekst, og i sammenligning av de ulike tekstene.[26]

For å undersøke og forstå ord og begreper brukt i teksten kan begrepsanalyse være til hjelp.[27] Å se på etymologi og bruken av ordet eller begrepet i annen litteratur kan gi ny og bredere innsikt. Særlig i arbeid med oversettelse er et slikt detaljarbeid nyttig. Det kan også bidra til en mer nøyaktig forståelse av meningsinnholdet i begrepene, noe som kan komme til å vise seg avgjørende i arbeidet med teologiske tekster fra en tid hvor nettopp teologien var i stor endring. Hva man legger i begrepet *nattverd* før 1500-tallet, er ikke nødvendigvis det samme som etter 1500-tallet, eller det samme fra konfesjon til konfesjon, eller fra menighet til menighet.

Det kan også være en mulighet å se på *retorisk analyse*, som det er beskrevet hos Green.[28] Som nevnt er kildetekstene skrevet i en tid med stor utvikling og til tider heftig diskurs. Man skal ikke se bort ifra at fokus på retorikk kan være fruktbart i en tolkning av tekst og meningsinnhold. Hvis vi for eksempel ser på Luthers tekster ser man at han ofte skrev både for å provosere og imponere lesere, ofte i sterk polemikk mot meningsmotstandere. Det kan med andre ord noen ganger lønne seg å forsøke å se *bak* retorikken for å avdekke en muligens mer nyansert bakenforliggende mening.

2.2 Metode som støtte og rettesnor

Metoden og teorien, lagt frem over, skal fungere både som støtte og rettesnor i arbeidet med denne oppgaven. Kilde- og tekstkritikken skal hjelpe til med å finne nye vinkler, ny info og nye innsikter i teksten. Den grunnleggende hermeneutiske erkjennelsen, og teoriene innen historieforskning skal gi et bredere syn og grundigere forståelse av tekstene og deres

[26] Green 2010:189
[27] Green 2010:189-217
[28] Green 2010:166-188

innhold. Samtidig skal metodebruken sikre at arbeidet blir utført på et akademisk nivå, og på den måte være med å sikre at resultatene av undersøkelsene er reelle og vitenskapelig forsvarlige.

3 To historiske innsteg

Innenfor historieforskningen kan man sjeldent tenke for bredt når det kommer til kontekst og sammenhenger. Forenklinger og bombastiske slutninger hører ikke hjemme når man forsøker å forstå eller rekonstruere en historisk virkelighet som ikke lenger eksisterer annet enn i skriftlige og muntlige beretninger. Når det gjelder arbeidet med reformasjonshistorie har det som nevnt lenge vært trukket for enkle slutninger. Czaika legger frem fem grunnleggende punkter for en vitenskapelig forståelse av reformasjonstiden som jeg slutter meg til; 1) Det som kan oppfattes som ulike historiske perioder, som senmiddelalder, reformasjon og konfesjonalismens tid, er i virkeligheten en organisk sammenvevd utvikling. 2) Første generasjons reformatorer, som Luther, Bugenhagen og Zwingli, tok alle del i senmiddelalderens religiøsitet, åndelighet og teologiske verden. 3) Senmiddelalderens kirke utviklet seg på 1500-tallet i flere, til dels svært ulike retninger, men som alle bygger sin lære på senmiddelalderens teologi, og nytolkninger av denne. Disse ulike retningene er like berettigede arvtagere av senmiddelalderens kirkelighet, samtidig som de bryter med denne. 4) Disse ovennevnte punktene gjør det dermed nærmest umulig å operere med en forenklet vitenskapelig terminologi, både med hensyn til periodiseringer og historiske begrep. 5) Historiske hendelser og religiøse utspill, osv., må derfor alltid kontekstualiseres i et bredere perspektiv, som tar inn både senmiddelalderens utvikling og reformasjonstidens brytninger. Man må også ta inn den større sammenhengen som faktisk eksisterte på 1400- og 1500-tallet av teologiske tolkningsmuligheter i den vestlige kristendommen.[29] Derfor vil jeg i det følgende løfte blikket og plassere denne oppgaven historisk ved hjelp av to innsteg; Det første et generelt innsteg i middelalderens skolastikk og mystikk, det andre et spesifikt innsteg i hjertet av Skandinavia under reformasjonstiden: København, juli 1530.

3.1 Middelalderens skolastikk og mystikk

Med tanke på utviklingen fra senmiddelalder til reformasjonstid kan i særdeleshet middelalderens skolastikk og mystikk sies å ha klare forberedende funksjoner. Skolastikken henter sitt navn fra det latinske *scholae* og var en akademisk bevegelse i perioden mellom år 1200-1500. Radler sier skolastikken hadde tre overordnete mål: å utforske skriften og

[29] Czaika 2013:19

tradisjonen vitenskapelig og rasjonelt, å utforme en systematisk teologi, og å motbevise den rasjonelle kritikken mot åpenbaringens innhold.[30] Skolastikken som bevegelse var bygget på det grunnleggende ønsket om å heve teologiske og filosofiske debatter til et høyere intellektuelt nivå. Med utspring i de store universitetene og skolene som ble opprettet i Europa på 1200-tallet og fremover, løftet den skolastiske bevegelsen frem idealer som rasjonalitet og fornuft. Særlig Thomas Aquinas er kjent fra denne perioden for sine teologiske bidrag som hadde som mål å forene troen og fornuften i en systematisk presentasjon av den romersk-katolske teologien.[31] William av Ockham, elev av en annen kjent skolastiker Duns Scotus, stod for en utvikling av skolastikken og en nytenkning som har blitt avgjørende for utviklingen fram mot det vi kjenner som reformasjonstid.[32] Senmiddelalderens tenkning kom til å preges av William av Ockham og hans sterke vekt på empirisk kunnskap som grunnlaget for tro og fornuft, eksemplifisert av hans kjente læreprinsipp "Ockhams barberkniv"[33]. Samtidig så Ockham det som nødvendig å skille mellom tro og fornuft, da han mente Gud måtte begripes med troen, ikke fornuften. Dette ga igjen rom for mystikken, som vi skal se på under. Det relativt moderne tankesettet Ockham la for dagen kom til å dominere innenfor skolastikken, filosofien og teologien mot slutten av middelalderen, og dermed i den perioden de meste kjente reformatorene, som Luther og Zwingli selv, vokste opp og tok sin utdanning.[34]

Parallelt med en utvikling mot det rasjonelle og fornuftige fantes det, særlig i senmiddelalderen, en utvikling mot det mystiske innenfor den romersk-katolske tradisjonen. Sentrale personer innen denne utviklingen var blant andre Meister Eckhart (1260 – 1327/28), hans elev Johannes Tauler (1300 – 1361), og Thomas av Kempen (1380 – 1471). Senmiddelalderens mystikk kan deles inn i to deler, som de ovennevnte er gode representanter for. Først ut var Meister Eckhart med det som var en intellektuell, men spekulativ mystikk, preget av neo-Platonisme. Eckhart forenet i sin lære fornuft og mystikk.[35] Sentralt stod troen på at mennesker hadde en *gudommelig gnist* iboende i sjelen. Eckhart

---

[30] Radler 1995:55
[31] McGrath 2011:28-29
[32] Radler 1995:67
[33] Prinsippet går i korte trekk ut på at den enkleste og mest sannsynlige løsningen på et problem er den rette, og man dermed ikke trenger flere, eller lengre, hypoteser. Se https://snl.no/Ockhams_barberkniv (20.05.2015)
[34] Lane 2006:129-131
[35] Radler 1995:73-75

var meget kontroversiell, og etter sin død ble flere av hans utsagn fordømt av Paven.[36] Tauler bygget på Eckharts ideer, men tonet ned de mer intellektuelle, innfløkte og kontroversielle teoriene, og la vekt på det praktiske og kontemplative. Tauler ble viden kjent for sin pastorale omsorg.[37] Tauler stod for det som var overgangen til den andre delen av denne tidens mystikk, en mer praktisk og kontemplativ mystikk, med fokus på Jesus i sentrum.[38] Her kommer Thomas av Kempen inn. Hans verk *Imitatio Christi*, som er håndbok og veiledning i etterfølgelse, er det viktigste bidraget fra denne retningen. Han var også den mest kjente representanten for bevegelsen *Devotia Moderna*, som la vekt på kontemplasjon og et mer personlig forhold til Gud og troen, og som springer ut av denne mystiske tradisjonen.[39]

Denne kombinasjonen av troen på fornuft og rasjonalitet med det mystiske, kontemplative og personlige, dannet frem mot 1500-tallet det religiøse og kulturelle klima som reformasjonsbevegelsene fant grobunn i.

3.2 København, juli 1530

Skandinavia på begynnelsen av 1500-tallet var preget av sterke uroligheter både politisk og religiøst. Kalmarunionen av 1397 gikk sakte men sikkert, med stadige stridigheter mellom svenske og danske makthavere, mot en endelig oppløsning i 1523. Kamphandlinger og uroligheter fortsatte i årene fremover og preget det sosiale, politiske og religiøse livet i Skandinavia. Som Larson skriver: ”The quarter-century between 1520 and 1545 is the most revolutionary period Scandinavians have ever experienced.”[40] Samtidig opplevde man sterke religiøse brytninger i Europa. Martin Luther spikret opp sine teser på kirkedøra i Wittenberg i 1517, og i årene som fulgte vokste en, eller rettere sagt, flere reformatoriske bevegelser seg frem. På skuldrene til teologer som Wyclif, Hus, Eckhart, Erasmus og Tauler, stod nå sterke skikkelser frem og ønsket reform. Luther har blitt tilskrevet mye av æren for denne utviklingen, og stod i spissen for det vi i dag kjenner som den evangelisk-lutherske tradisjonen. Men også andre reformatorer var svært avgjørende, deriblant Zwingli, som var

[36] Lane 2006:133
[37] Loc.sit.
[38] Radler 1995:76
[39] Lane 2006:133-134
[40] Larson 2010:1

tidlig ute med det som senere skulle utvikle seg til den *reformerte* retningen.[41]

I København, sommeren 1530, kaller Kong Fredrik 1. av Danmark inn til *Herredag*. Herredag, som senere utviklet seg til *Riksdag*, var i prinsippet landets øverste domstol, med kongen og riksrådet som dømmende makt.[42] Her gled politikk, religion og særinteresser sammen. For Herredagen av 1530 var det først og fremst bevilgninger til det militære som skulle opp til behandling, men et annet spørsmål hadde presset seg frem de siste årene og måtte gis oppmerksomhet; Hvordan skulle kongen og kirken forholde seg til den evangeliske reformasjonsbevegelsen? Allerede tidlig på 1520-tallet hadde reformatoriske strømninger fra Wittenberg og Syd-Tyskland begynt å gjøre seg bemerket i Danmark, og utviklingen skjedde raskt.[43] Så tidlig som 1522 brøt den første danske presten, Herman Tast, med Roma. Dette skjedde i den tyskspråklige byen Husum, sør i Danmark.[44] To år senere i det danske riksrådet av 1524, fant bekymrede makthavere og romersk-katolske teologer det nødvendig å utstede en "høytidelig erklæring om at man i Danmark alltid ville leve i lydighet overfor paven og Romerkirken".[45] Allerede her ser vi at reformasjonen er et faktum. En slik uttalelse fra teologer og makthavere ville vært utenkelig 10 år tidligere. Hendelser som dette er det beste belegget for å si at reformasjonen allerede på midten av 1520-tallet hadde spredd seg kraftig – også til Skandinavia. Teologiske diskusjoner og uroligheter red Danmark i årene som fulgte. Først bare som små oppstandelser ute i landsbyene, men senere kom flere til og støttet opp om de evangeliske reformtankene. Det brygget opp til stridigheter mellom de romersk-katolske og de reformvennlige, med byene som de store slagmarkene.

På starten av 1500-tallet var det tett kontakt mellom Wittenberg og Skandinavia, og reformatoriske ideer spredte seg raskt med studenter, teologer og lekfolk. Lausten fremhever dette for Danmark i sin bok *Den hellige Stad Wittenberg* (2002b), likedan Czaika for Sverige.[46] Samtidig var det også andre strømninger som gjorde seg gjeldene. Ideer fra de syd-tyske og sveitsiske reformasjonsbevegelsene fant veien til Skandinavia, eksempelvis

---

[41] Lindberg 2010:166ff; Radler 1995:167ff; Se også MacCulloch 2003:237ff
[42] https://snl.no/herredag (26.03.15)
[43] Lausten 2004:113
[44] Lausten 2004:107
[45] Lausten 2002a:33; Larson 2010:195
[46] Czaika 2013:281ff

gjennom personlige relasjoner som ekteskapet mellom Kong Fredriks datter og Albrecht av Preussen.[47]

Noen sentrale personer kan trekkes frem for å illustrere skillelinjene i den danske ”religionskampen” på 1520- og 30-tallet: først, den romersk-katolske karmelittermunken Poul Helgesen, foreleser ved universitet i København i to perioder mellom 1519 og 1530.[48] I sin samtid var han den mest betydningsfulle romersk-katolske teologen i Danmark. Helgesen, som var inspirert av Erasmus av Rotterdam og den bibelhumanistiske teologi, var i utgangspunktet vennlig innstilt til Luther, men ettersom reformasjonen raskt utviklet seg til å bli antikatolsk, endret dette seg.[49] Ironisk nok viste det seg at hans forelesninger innenfor den bibelhumanismen skulle fostre flere av dem som senere skulle bli de evangeliske predikantene som blant annet forfattet Confessio Hafniensis.

Helgesen var riktig nok en pådriver for reform, men innenfor den romerske kirken. Lausten beskriver en grunnleggende forskjell mellom Helgesen og Luther slik: ”(…) Helgesen kunne ganske vist som Luther (…) sige, at mennesket frelses av tro, men samtidig fremhævede han nødvendigheden af sand fromhed”. Helgesen fastholdt at frelsen var å finne i den romersk-katolske kirke.[50] Han var mente reformer var nødvendig, men skulle raskt utvikle seg til å bli den sterkeste kritikeren av den evangeliske reformasjonen i Danmark.

På den andre siden av stridighetene finner vi de danske *predikantene*. Den første av disse som gjør seg særlig bemerket er Hans Tausen. I skriftet *Skibbykrøniken* gir Poul Helgesen Tausen skylden for at ”lutheriets gift”[51] sniker seg frem i landet. Johanittermunken Tausen hadde vært på studieopphold i Rostock, Louvain[52] og Wittenberg, og var sånn sett den av predikantene med den tydeligste koblingen til Luther. Også flere svenske teologer, deriblant Olavus Petri, hadde en tilsvarende utdannelse. Disse er kjent som bibelhumanister. Andre er vanskeligere å sette i bås: som eksempelvis Erasmus av Rotterdam – et forbilde for både

[47] Heininen & Czaika 2012; Larson 2010:205;
[48] Lausten 2004:112
[49] Lausten 2002a:68; Lausten 2002b:31-34
[50] Lausten 2002a:16
[51] Lausten 2004:113
[52] Hvor humanisten Erasmus av Rotterdam foreleste (Lausten 2002b:29)

Luther og Helgesen. Ved hjemkomsten til Danmark i 1525 begynte Tausen med evangelisk forkynnelse i byen Viborg, noe som gjorde at han ble utstøtt fra sin munkeorden.[53]

Et markant steg i utviklingen mot reformasjon i Skandinavia kom da kong Fredrik 1., som reaksjon på protester mot Tausen, ikke stoppet predikanten, men heller tok han under sin beskyttelse og lot han forkynne og utvikle sin lære. Dette til stor protest og fortvilelse fra de romersk-katolske biskopene.[54] To herredager skulle bli viktige for reformasjonens videre utvikling i Danmark, begge to i Odense, i 1526 og i 1527.[55] Lausten beskriver flere avgjørende faktorer som spilte inn i møtene mellom kongen og riksrådet: den religiøse uroen rundt Hans Tausen og hans meningsfeller, usikkerheten rundt Poul Helgesens reformkatolisisme, adelens begjær etter kirkegodset, frykten for et bondeopprør, angsten for angrep utenfra, hoffets antikatolske stemning og kongens balansegang mellom partene.[56] I det hele tatt var situasjonen meget utfordrende, og ingen av avgjørelsene som ble tatt kom til å bøte på dette. Den viktigste beslutningen som ble vedtatt i 1526 var at man ikke lenger skulle søke Roma om godkjenning av biskoper, og dermed ikke lenger betale de store summene dette medførte til pavestolen. Økonomisk sett, og muligens med tanke på økt makt, var dette positivt for kongen, men medførte i realiteten et brudd med pavestolen og en svekkelse av den romersk-katolske kirken i Danmark. I tillegg ble ikke bare kongens beskyttelse av Hans Tausen bekreftet, men Fredrik 1. tok enda en predikant, Jørgen J. Sandolin, inn under sin beskyttelse og godkjente Sandolins ønske om opprettelse av en presteskole i Viborg.[57]

Under møtet i 1527 ble det gjort ytterligere innrømmelser fra kongen ovenfor de reformvillige predikantene: brudd på sølibatet og flukt fra kloster ble ikke lenger ansett som straffbart etter lov, og kongen gjorde det klart at ingen avgjørelser ville bli tatt rundt religionsspørsmålet før et nytt kirkelig økumenisk konsil. Dette betød i praksis at den evangeliske reformasjonen hadde fått fotfeste i landet, ved at de romersk-katolske biskopene ikke lenger hadde mulighet til å forby predikantenes virke ved lov.[58] Mot slutten av 1520-tallet var dermed utviklingen i Danmark kommet så langt at det i praksis eksisterte

[53] Lausten 2004:113; Larson 2010:20
[54] Larson 2010:202-203
[55] Larson 2010:207ff; 210ff
[56] Lausten 2004:114
[57] Lausten 2002a:38-39; Larson 2010:207
[58] Lausten 2002a:40-41

to parallelle kirker: den romersk-katolske og den evangeliske. Romerske episkopale ordninger bestod, men de evangeliske predikantene hadde skaffet seg et overtak i alle landets store byer, ved hjelp av raskt voksende menigheter under beskyttelsen kong Fredrik 1. gav.[59]

Stridighetene mellom de romersk-katolske og evangeliske avsluttes ikke før i 1537. Da proklamerer den nye kongen av Danmark-Norge, den meget reformvennlige kong Christian 3., den evangelisk-lutherske kirke som rikets eneste. Kongen hentet inn Johan Bugenhagen til å overse reformasjonen i landet, og en ny kirkeordinans ble innført.[60] I dette arbeidet blir *Confessio Hafniensis* skjøvet ut i kulden. Til grunn for kirkeordningen av 1536/37 la kongen *Confessio Augustana*, en tekst som skulle komme til å innta en enestående stilling som hele den lutherske verdens bekjennelsesskrift.[61]

Denne oppgaven skal videre konsentrere seg om et høydepunkt *før* denne avklaringen, da kampen mellom de romersk-katolske og de evangeliske fortsatt var jevnbyrdig og heftig. Dette høydepunktet er den nevnte Herredagen i juli 1530 i København. Ved dette møtet var altså det religiøse spørsmålet blitt så betent at det ble tvingende nødvendig å adressere. Til denne riksdagen ønsket Fredrik 1. å legge opp til religionssamtale, eller *disputas,*[62] tilsvarende dem man på samme tid hadde avholdt ulike steder i Tyskland. Noe lignende hadde man også sett i Sverige i 1527, der kongen hadde ønsket seg en disputas mellom den evangeliske reformatoren Olavus Petri og hans romersk-katolske motsats Peder Galle.[63] Det er interessant å merke seg i denne sammenheng at det å i det hele tatt avholde en disputas rundt religionsspørsmål er en typisk reformatorisk handling, særlig innenfor den zwinglianske tradisjonen.[64]

Representanter for den romerske kirken og de evangeliske predikantene ble innkalt til Herredagen i 1530, men av uklare grunner kom det aldri til noen faktisk samtale. Kun en kort

---

[59] Heininen & Czaika 2012
[60] Lausten 2002a:111ff; Lausten 2002b:150-151
[61] Andersen 1954:9
[62] Se: *Zwinglis Disputationen* av Bernd Moeller (2011)
[63] Ved riksdagen i Västerås formulerte Olaus Petri og Peder Galle skiftelig svar på spørsmål fra svenskekongen (Andrèn 1999: 45-46)
[64] Se Lindberg 2010:172; jf. fotnote 61.

skriftlig utveksling av meninger ble foretatt. Utgangspunktet for denne utvekslingen var predikantenes fremstilling av sin reformatoriske tro, utlagt i *De 43 Københavnske artikler*, senere kjent ved navnet *Confessio Hafniensis*.[65] Bekjennelsen var ment å være en fullstendig redegjørelse av predikantenes tro og teologi, og samtidig et angrep på, eller i det minste i tydelig polemikk mot, den romersk-katolske læren. Motstykket til CH, *Confutatio*, var en tilsvarende tekst i 27 artikler også innlevert til Herredagen, bestående av de romersk-katolske motargumenter.[66] Herredagen endte ikke med noen klar løsning på utfordringene i Danmark, men som nevnt over var den et ledd i utviklingen som ga landet to parallelle kirker.

Confessio Hafniensis er den første og siste reformatoriske bekjennelsen skrevet på et skandinavisk språk. Hvorfor man ikke i Danmark beholdt denne som normativ bekjennelsestekst, men heller snudde seg mot *Confessio Augustana* er et viktig spørsmål. For det første virker det klart at situasjonen rett og slett er en annen seks år senere. CA og den reformatoriske læren fra Wittenberg, som nå står frem som den dominerende reformasjonsretningen, er tydeligere og mer avgrenset. Kongen tar dermed et politisk ansvar og utfører en samlende handling ved å legge landet under CA og en evangelisk-luthersk lære. Vi skal heller ikke se bort fra at også predikantene utviklet seg, og så at det var punkter i CH man burde formulert tydeligere. Likefullt er *Confessio Hafniensis* en skandinavisk bekjennelse av samme tid som *Confessio Augustana*, og er et utrykk for de danske reformatorenes tro og teologi, og den eiendommelige folkelige og religiøse vekkelse som preget Skandinavia før Luthers Wittenbergske teologi blir enerådende.[67]

[65] Lausten 2002a:62-63
[66] Larson 2010:222-223
[67] Andersen 1954:9

4 Confessio Hafniensis

Bekjennelsesteksten *Confessio Hafniensis* virker å ha vært overraskende lite interessant for tidligere teologer og kirkehistorikere. Lenge fikk bekjennelsen ligge nærmest urørt i akademiske kretser. Eksempelvis er det gjort få forsøk på oversettelser til moderne skandinaviske språk, og de som foreligger preges av feil. CH ble først tatt opp til grundig teologisk gjennomgang i 1736 hos professor Markus Wøldlike, som var den som ga bekjennelsen navnet *Confessio Hafniensis*. Wøldlike konkluderte, noe feilaktig skal vi senere se, at bekjennelsen på *alle måter* stemmer overens med god luthersk lære.[68] I århundrene som fulgte ble bekjennelsen gjenstand for sporadiske teologiske og kirkehistoriske undersøkelser[69], men en grundig behandling, slik teksten fortjener, får CH først hos N.K. Andersen, i hans avhandling av 1954.[70] Andersen presenterer et meget grundig førstehåndsarbeid med primærteksten. Det han derimot ikke gir er en samlet oversettelse av CH i moderne språkdrakt. Det videre arbeidet med CH er derfor gjort med min egen oversettelse til grunn. Denne finnes i kapittel 8. Oversettelsesarbeidet har gitt god mulighet til å bli kjent med teksten fra innsiden, ved bruk av tekstkritikk og tekst- og begrepsanalyse. Den videre analysen begrenser seg til de artiklene som er vurdert til å ha betydning for nattverdssynet.

4.1 Hva sier Confessio Hafniensis om nattverden?

Confessio Hafniensis behandler nattverden over flere artikler. Først i artikkel 10 som tar for seg *seremonier*, videre art. 18 og 19 som omhandler *sakramenter*, senere indirekte i art. 25 og 26 om *gudstjenesten*, og til slutt eksplisitt om *nattverden* i art. 27 til 29. I dette kapittelet ønsker jeg å utforske hvilken nattverdsforståelse vi kan skimte ut av teksten, ved å gå gjennom disse artiklene i den nevnte rekkefølgen. Dette med unntak av art. 10. Artikkelen omhandler som nevnt seremonier og står tilsynelatende ikke i sammenheng med artiklene før og etter, men kan heller sees i sammenheng med artiklene om gudstjeneste og nattverd. Også Andersen velger å ta for seg art. 10 i sammenheng med art. 25 og 26.[71] Jeg kommer

[68] Andersen 1954:12-13
[69] Se en fullstendig gjennomgang av CHs forskningshistorie frem til 1954 i Andersen 1954:11-18
[70] *Confessio Hafniensis, Den københavnske Bekendelse af 1530, Studier i den begynende reformation.*
[71] Andersen 1954:238

derfor til å behandle art. 10 etter art. 25 og 26, da jeg mener at det setter innholdet i en riktigere og tydeligere kontekst. Dette for å gjenskape den samme argumentasjonsrekken som jeg mener predikantene bak CH legger til grunn for sitt nattverdssyn.

4.1.1 Art. 18 og 19: Sakramentene

Confessio Hafniensis er tydelig reformatorisk i sin omtale av sakramentene. Artiklene 18 og 19 slår fast at predikantene forfekter kun to sakramenter, de eneste de finner grunnlag for i skriften; Dåpen, som nevnes ved navn, og nattverden, som beskrives som ”delaktighet i Kristi legeme og blod, i ihukommelsen av hans pine og død”.[72] Andersen fastslår at denne formuleringen viser at predikantene mener nattverdens innhold er ”ihukommelsen av Kristi lidelse og død”.[73] Videre utypes det ikke *hvordan* nattverden gir delaktighet i Jesu legeme og blod, men man kan tolke ordene i CH både i retning av at dette skjer åndelig og at det skjer reelt. Her er det tolkningsmuligheter både i retning av realpresens, og i retning av en spirituell forståelse av legeme og blod. Dette er et spenningsforhold i CH som ikke utløses hverken den ene eller den andre veien.

Det er et interessant poeng at dåpen kun nevnes denne ene gangen i CH, men det kan ha sin enkle forklaring i at dåpens form og betydning var ubestridt og gjensidig akseptert både av den romerske kirke og innen de mest sentrale retningene av reformasjonsbevegelsen. Nattverden, derimot, var det stor uenighet rundt og fikk sannsynligvis derfor desto større oppmerksomhet i bekjennelsen. I det hele tatt var stridighetene rundt nattverden alvorlige og opprivende – både mellom den romerske-katolske kirke og den reformatoriske bevegelsen, men også innad i reformbevegelsen nesten fra første stund. Lindberg forklarer bitterheten som preget nattverdsstridene på 1500-tallet med det at det fantes en generell overbevisning om at det å forstå sakramentene rett var det samme som å ha en riktig forståelse av Gud og frelsen.[74]

Artikkel 19 er en utdypning, eller rettere sagt en understrekning, av predikantenes syn på sakramentene. De fastholder at det finnes to sakramenter, og at de som hevder noe annet

[72] CH XVIII
[73] Andersen 1954:304
[74] Lindberg 2010:173

gjør dette av ”eget sinn”. Artikkelen viser predikantenes klokkertro på egen oppfattelse av bibelen. Predikantene ser sitt syn på sakramenter som det rette ifølge de hellige skrifter, som de anser å være ”én fast visshet”. Dette setter de opp mot det som kun er funnet opp i menneskets ”fornuft og kjødelige visdom”.[75] Denne tanken om *Guds sannhet* på den ene siden og *menneskets fornuft og visdom på* den andre kan gjenfinnes i debatten mellom Luther og Zwingli i 1527. Luthers poeng her er noe av det samme som kan tolkes ut fra art. 19: en rett forståelse av sakramentene, i betydningen *etter skriftene,* trenger ikke nødvendigvis være rasjonell og fornuftig.[76] Her kjenner vi igjen Ockhams tanker fra senmiddelalderen nevnt over, om at Gud må gripes med tro og ikke fornuft.

4.1.2 Art. 25 og 26: Gudstjeneste

Artikkel 25 innfører begrepet *rett gudstjeneste*. Dette betyr rett og slett en gudstjenestefeiring etter Guds vilje, altså *etter skriften* hvis vi følger reformatorenes tankegang.[77] I det hele tatt er *rett gudstjeneste, rett ord* og *rett kirke* begreper som er sentrale for hele den reformatoriske bevegelse. Det ligger implisitt i bruken av begrepene at det allerede finnes noe som er galt, og som dette rette står i opposisjon til: altså det romersk-katolske.

Art. 25 og 26 sier noe om intensjonen i gudstjenestefeiringen, og er en oppfordring og noe å rette seg etter, hvis ikke strekke seg etter, for hver enkelt troende. Andersen understreker at denne måten å omtale gudstjenesten på er ment å stå som kritikk og motsats til den ”ytre [katolske] Ceremonitjeneste”.[78] Som nevnt var det et reformatorisk prinsipp å legge skriften alene til grunn for alt av teologi, liturgi og kirkeordning.[79] I denne sammenheng fant man belegg i skriften for tolkningen av rett gudstjeneste i Joh 4,23-24: ”Men den time kommer, ja, den er nå, da de sanne tilbedere skal tilbe Far i ånd og sannhet. For slike tilbedere vil Far ha. Gud er ånd, og den som tilber han, må tilbe i ånd og sannhet”. Andersen påpeker i sin

---

[75] Alle direkte sitat i avsnittet er hentet fra CH XIX
[76] Lindberg 2010:184-186
[77] Braaten 2007:12:”Authority in matters of faith rests on the gospel of Scripture, not on the creeds and councils of the church nor on the hierarchical offices, papacy and episcopacy. Scripture alone (sola scriptura) is to be believed and accepted as finally valid with respect to the concerns of faith and salvation.”
[78] Andersen 1954:238
[79] McGrath 2011:59f

behandling av artikkelen at denne begrunnelsen, med kjerneordet *ånd*, er deler predikantene med Karlstad og Zwingli.[80]

Art. 25 lister opp tre *handlinger* som utgjør rett gudstjeneste: å tilbe, tro og bekjenne. Tilbedelsen skal skje i *ånd og sannhet*, og troen skal være *av hjertet*. Dette er alle begreper som leder tankene til det kognitive og åndelige – det *indre* i motsetning til det *ytre*, som vi skal se i art. 26. Her møter vi et spenningsforhold med tanke på sakramentene, som per definisjon inneholder noe *ytre*. Forstått på denne måten virker sakramentene å være overflødige *ytre* praksiser, som ikke er nødvendige i en rett gudstjeneste. Men ordet *indre* brukes ikke i CH som motsetning til *ytre*, og dette er et poeng vi skal merke oss. Muligens er dette nettopp for å motvirke en for kognitiv og åndelig tolkning av begrepene. Selv om art. 25 bruker ord som kan peke i retning av en åndelig tolkning, er det i denne sammenheng viktig å påpeke at antonymene *indre/ytre* ikke bare kan, eller skal, tolkes i betydningen *noe kognitivt* kontra *noe praktisk*. Denne tolkningen gir riktignok en innsikt i den reformatoriske tanken om den personlige troen, som nevnt i kap. 3.1, og kan forsvares når vi kommer til behandlingen av art. 10 og 27 under, men en mer konkret tolkning er vel så riktig. Ordparet *indre/ytre* beskriver nemlig også hvorvidt den nevnte praksis har sitt belegg *i bibelen eller ikke*. Det reformatoriske skriftprinsippet trer her frem i all sin tyngde i det at alt som beskrives som *ytre* er det i kraft av å ikke være begrunnet i den hellige skrift. Her ligger en av hovedforskjellene mellom det romerske og reformatoriske.

Art. 26 er i all hovedsak et kampskrift mot den romersk-katolske kirke og lære. Under innledningen hva "den rette gudstjeneste og dyrkelse ikke er"[81] ramses det opp flere såkalte *ytre* former for tilbedelse og gudsdyrkelse. Alt som nevnes er åpenbare deler av et tradisjonelt romersk-katolsk gudstjenesteliv, og predikantene tar klar avstand fra det. Avslutningsvis gir artikkelen også en begrunnelse for hvorfor de nevnte uttrykksformer ikke er akseptable: de lurer enfoldige mennesker til å undre og tro på dem. Underforstått betyr det at de vil tro på de ytre hellighetene i seg selv og ikke på Gud. Her er det interessant nok ikke en referanse til den hellige skrift, jf. tolkningen av *indre/ytre* over.

---

[80] Andersen 1954:249
[81] CH XXVI

Interessant nok virker art. 26 å gå så langt som å understreke at rett gudstjeneste ikke på *noen måte* inkluderer praktiske, utadrettete former for tilbedelse og gudsdyrkelse. Altså en understrekning av poenget gjort i art. 25: rett gudstjeneste er et kognitivt og åndelig anliggende. Ut fra dette kan man nærmest anta at predikantene tar avstand fra alle praktiske og *ytre* former for tilbedelse og gudsdyrkelse, men det er jo ikke tilfellet. Som nevnt blir dette en for ensidig tolkning av antonymene *indre/ytre.* For å utdype dette vil jeg hente inn art. 10. Artikkelen kan stå saksvarende til art. 9, som også, i forbindelse med Jesu komme til dom, avskriver alle ytre ting som ubetydelige, men i og med bruken av ordet *seremonier* mener jeg at artikkelen kommer til sin rett satt i sammenheng med art. 26.

4.1.3 Art. 10: Seremonier

I denne artikkelen kan vi muligens skimte en tanke om reformasjonen som en utvikling av kirken – forstått som en bevegelse av den *katolske kirke* i riktig retning. Reformatorene så nemlig på seg selv som *katolske*, i betydningen *i tråd med kirken i de første århundrene.*[82] Med setningen "Dog forakter vi ikke alle utvortes Seremonier"[83] skapes en spenning i forhold til det vi nettopp har lest om avvisningen av *ytre former for tilbedelse og gudsdyrkelse* – hvis vi tolker det på den kognitive og åndelige måten. At det er en uklarhet rundt, eller rettere sagt et spenn i, nettopp tolkningen av *indre/ytre* finner vi belegg for hos Andersen: han løfter poenget frem i sin gjennomgang og forteller at dette var et tema som ble tatt opp på Herredagen[84]. På direkte utfordring, i skriftlig form, modererte predikantene sitt syn til slik artikkelen fremstår i dag. De fremholdt at alle gamle skikker og ordninger som var etter Guds ord, eller ikke stod imot det, ikke nødvendigvis måtte avskaffes eller foraktes. Her fremhever Andersen selv at predikantene svingte mellom Luther og de radikale, med Karlstad[85] i spissen, i det at de på den ene siden godtar det som ikke åpenbart strider mot skriften og på den andre siden krever en rett gudstjeneste ene og alene slik skriften beskriver.[86] Denne spenningen, som er tydelig formulert i de refererte tekster fra Herredagen av 1530, har bestått i *Confessio Hafniensis* i spenningen mellom art. 25, 26 og 10. Rett gudstjeneste fremholdes som et åndelig anliggende og alle ytre seremonier avvises.

---

[82] Braaten 2007:53
[83] CH X
[84] Andersen 1954:238ff
[85] Se MacCulloch 2003:140ff;Lindberg 2010:89-92
[86] Andersen 1954:250

Samtidig beskrives dåp og nattverd som nødvendige sakramenter[87] og dermed seremonier som predikantene ønsker bevart.

Predikantenes presiseringer ved Herredagen viser oss hva det er ved det *ytre* som er avgjørende. Det er de gangene det *ytre* mener seg å være *av betydning* – for frelsen eller for mennesker, levende eller døde – at det *ytre* er skadelig og ikke ønskelig. Hvis det *ytre* derimot er gjort "i en fri mening"[88] og ikke utgir seg for å være noe mer eller annet enn det det er, så har ikke predikantene noe imot det. At man fastslår at disse *ytre* skikkene og seremoniene allikevel ved et passende tidspunkt må avskaffes handler sannsynligvis om at handlingene, selv om de ikke er skadelige, ikke er *nødvendige*. Her har vi igjen det reformatoriske skriftprinsippet: det er skriften alene som avgjør, og skikker som ikke er nevnt i skriften er *ytre* skikker og dermed ikke nødvendige.

Spørsmålet om hva som er nødvendig er derimot ikke alltid like enkelt å avgjøre. Den reformatoriske bevegelsen var i stor grad enige om det fantes to sakramenter, som nevnt over. Allikevel var Luther for eksempel meget positivt innstilt til skriftemålet, skjønt ikke det private, og ikke et påtvunget eller avkrevet skriftemål.[89] Skriftemålet fikk en høy status i *Confessio Augustana*. Der omtales handlingen på sentral plass, like etter artiklene om dåp og nattverd. I CH utlegges skriftemålet i to artikler, 38 og 39, men først mot slutten av bekjennelsen, og da i klar sammenheng med nattverden. Skriftemålet anses som noe mottakerne av nattverden burde utføre *før de mottar sakramentet*. Andersen fremhever i sin gjennomgang av disse artiklene at Karlstad og Zwingli var kritiske til Luthers ønske om å bevare skriftemålet som en alminnelig handling. Det påpekes videre at en hovedforskjell mellom Luther og Zwingli i denne sammenheng er hvorvidt de anser det *ytre* ord som et nådemiddel.[90] Der hvor Luther mener ordet kan bringe nåden, er Zwingli uenig og holder på sin symbolisme. Når skriftemålet er henvist til en såpass lite sentral plass i CH er det et tegn på at Wittenberg-teologien ikke nødvendigvis var den førende under dannelsen av Confessio Hafniensis.

---

[87] CH XVIII
[88] CH X
[89] Andersen 1954:394-396
[90] Andersen 1954:397-398

Artikkel 10 avslutter, som art. 26 over, med å henvise til de *enfoldige mennesker.*[91] Det virker å ligge en ikke utalt påstand bak disse formuleringene, om at det den romersk-katolske kirke utretter med alle sine *ytre seremonier* er å lure mennesker til å tro på og begeistres av det ytre i seg selv, og dermed unndrar dem muligheten til virkelig å ta imot frelsen gjennom Jesus. Det at reformatorene kjempet frem gudstjenester, salmer og bibeloversettelser på lokalt språk[92] viser at det var et viktig poeng for dem å bringe troen og teologien til folket på en forståelig måte. Dette finner vi igjen art. 30.[93] Også innføringen av nattverd med både brød og vin understreker det samme poenget; Kirken er for, av og med folket. Et fellesskap av troende, hvor alle deltar på likt nivå.[94]

4.1.4 Art. 27: Messe

Artikkel 27 omhandler *messe*, et ord synonymt med nattverdsgudstjeneste.[95] Skillet mellom begrepene *gudstjeneste* og *messe* ligger i hvorvidt det feires nattverd eller ikke. At man bruker begge begrepene i CH er naturlig da det på 1500-tallet var vanlig i flere kirker at man feiret nattverd ved ytterst få anledninger, og at *gudstjeneste* dermed var mer vanlig enn *messe*. I tillegg er det et poeng at predikantenes sterkeste kritikk gikk mot det romersk-katolske *messeofferet*, og begrepet *messe* kunne på denne tiden forstås ensbetydende med offeret i nattverden – en praksis predikantene og reformatorene ikke mente var rett i følge skriften, som vi skal se under i behandlingen av art. 29.

Videre stadfester artikkelen at ”rett kristen messe ikke er annet enn” ihukommelsen og opphøyelsen av Jesu død og pine og Guds kjærlighet”[96], og at messe er feiring av nattverd med både brød og vin, legeme og blod. Nøkkelordene i denne artikkelen er *ihukommelse* og *opphøyelse.*[97] Som nevnt er muligens den konkrete tolkningen av *indre/ytre* den viktigste, men i art. 27 mener jeg vi ser at denne tolkningen ikke står alene. Selv om vi under i art. 28

---

[91] CH X
[92] Lindberg 2010:87-88
[93] ”(…) sakramenter, skriftens evangelium og menighetens lovsang i kirkens forsamling bør være på et mål allmuen kan forstå(…)” CH XXX
[94] Lindberg 2010:172-179
[95] https://snl.no/messe%2Fnattverdsgudstjeneste (20.03.15)
[96] CH XXVII
[97] Andersen(1954:304) understreker kun det ene av de to ordene brukt i CH, ”Ihukommelse”, som det sentrale for art. 27.

ser at CH beskriver nattverden som noe praktisk og konkret, så peker ordene *ihukommelse* og *opphøyelse* mot noe kognitivt og åndelig. På samme måte som i art. 25 blir det indre vektlagt uten at ordene *indre/ytre* brukes. Art. 27 kan tolkes dithen, riktignok meget langt i retning av en kognitiv tolkning, at man gjennom å huske på og løfte opp eller sette pris på Jesu lidelse og Guds kjærlighet, kan feire en slags *åndelig* nattverd. Allikevel skal man ikke trekke dette for langt all den tid artikkelen faktisk fremhever at nattverden *spises* og *drikkes*, og at bruken av begrepet *ihukommelse* først og fremst virker å være en avstandtagen fra den katolske offertanken: den faktiske og konkrete gjentagelsen av Jesu offer i nattverden.

Artikkelen understreker avslutningsvis at syndsforlatelsen er det grunnleggende teologiske aspektet i nattverden. Dette ved å stadfeste at sakramentet er et pant, et bevis, på at den som mottar nattverden får syndenes forlatelse. Her kommer vi inn på det som kan sies å være et av reformasjonens viktigste teologiske poeng: at nattverden er et sikkert pant på at den troende, ved Jesus Kristi død og oppstandelse, får sine synder tilgitt – og dermed kan anse seg rettferdig for Gud. Den reformatoriske forståelsen av den vissheten nattverden gir, ved mottakelsen av elementene alene, stod imot den frelsesvisshet som den romersk-katolske kirken tilbød gjennom praksiser som avlat, messebesøk, osv. Reformatorene flyttet syndsforlatelsen fra å være en sak mellom Gud og mennesker, til å bli en sak mellom Gud og Jesus, på våre vegne: Jesus tok på seg våre synder en gang for alle, og nattverden gir oss forsikring og visshet om tilgivelsen.[98]

4.1.5 Art. 28 og 29: Nattverden

Artikkel 28 har to hovedpunkter: at nattverden er til for de levende, og at man i nattverden bør motta både brød og vin. Artikkel 29 tar sterk avstand til det romersk-katolske messeofferet og messer for de døde. Det er i artiklene om nattverden at striden mellom reformasjonsbevegelsen og Roma kommer sterkest frem. Det er også her det reformatoriske synet på rett lære er tydeligst. Den romersk-katolske tradisjonen hadde messeofferet som sitt absolutte midtpunkt, med Jesu offer som det store høydepunktet: hver eneste messe ble en ublodig gjentagelse av Jesu offer på Golgata.[99]

---

[98] ”(...) syndernes tilgivelse en gang er ervervet ved Kristi historiske offer (...)” (Andersen 1954:305)
[99] Andersen 1954:257

Det første anliggende i art. 28 er at nattverden er til for de levende. Faktisk slår artikkelen enda bredere fast at Jesus er sendt av Gud til de levende alene. Nattverden er til for dem ”som er de levende”, og kun ”til nytte” for dem. [100] Underforstått er dermed nattverden uten noen som helst nytte for de døde. Dette er selvfølgelig i opposisjon til den romersk-katolske skikken med sjelemesser – messer for de døde.[101]

Videre er det selve administreringen av nattverden som står i fokus. Som nevnt over stod messeofferet som midtpunktet i den romersk-katolske nattverdslæren. Opprinnelig vektla man et bredt spekter av elementer i nattverden, men de øvrige ble fort stående i skyggen av offertanken. Koblet sammen med en sterk og livlig folketro kunne både forståelsen av nattverden som et overnaturlig offer og ideen om den enorme iboende helligheten i elementene vokse.[102] Fra senmiddelalderen var det i den romersk-katolske kirken bare presten som mottok vin i tillegg til brødet. Menigheten fikk bare brød, såkalt nattverd *sub una*.[103] Denne praksis var noe av det den reformatoriske bevegelsen protesterte sterkest på. Ikke bare fordi man skapte en differensiering mellom prest og menighet, en differensiering Martin Luther mente ikke eksisterte[104], men også fordi reformatorene fastholdt at skriften, nærmere bestemt innstiftelsesordene, forteller oss at nattverden skal feires ved å innta *både* brød og vin.[105] En interessant språklig finurlighet er bruken av ordet ”bør” i art. 28. Lest i dag virker ordet å beskrive en valgmulighet. Når vi leser *bør* tenker vi ikke nødvendigvis at det er noe som er avkrevet, men noe som er oppfordret til. Lest på den måten vil ikke predikantenes avvisning av den romersk-katolske skikken virke så kategorisk. Resten av bekjennelsen forteller oss derimot at det ikke er en riktig tolkning. En rask undersøkelse av historien rundt ordet *bør*, av *burde*, viser oss riktig nok at en foreldet mening av ordet, også da brukt som *bør*, kan ha den synonyme betydningen ”sømme seg” eller ”være nødvendig”.

---

[100] CH XXVIII
[101] Som Luther skriver i 1528; ”(...)sjelemessene og de årlige minnefestene er uten verdi; de er djevelens varemesser.” (ML V:229)
[102] Andersen 1954:257-258
[103] Dette på bakgrunn av Thomas Aquinas forvandlingslære i nattverden: Kristus er fullt og helt tilstede med kropp og blod i begge elementer. (Radler 1995:62) Prinsippet ble vedtatt på Konsilet i Konstanz 1414-1418. (Lindberg 2010:177)
[104] Jf. tanken om det allmenne prestedømmet (f.eks. Braaten 2007:53-54; Henriksen 1994:214ff)
[105] Andersen 1954:263-264

Dermed står *bør* i artikkelen til det at den som mottar nattverden *bør* motta både brødet og vinen, slik det *sømmer seg eller er nødvendig*. Et klart utsagn mot nattverd *sub una*.

Som nevnt over er art. 29 et kraftig oppgjør med den altoverskyggende tradisjonen i den romerske kirken med vekt på offeret i messen. Predikantene slår fast at det bare er "ett eneste offer"[106], og at dette er den rette lære, jf. skriftprinsippet. Et poeng for predikantene er at dette offeret er "fullkomment"[107] i og med Jesu død på korset, og at den romersk-katolske gjentagelse av offeret dermed er ugyldig og i strid med skriften. Herunder brukes Hebr 10,14[108] og Joh 19,30[109] som grunnlag. I tillegg siteres det i *Apologien*, predikantens skriftlige svar til kritikerne under Herredagen i 1530, fra Lukasevangeliet[110] hvor Jesus selv beskriver nattverden som ihukommelse.[111] Dette jamfør art. 27 behandlet over. Predikantene fastslår avslutningsvis i kraftige ordelag: "Derfor gør de Præster, som holder Messe efter romersk Skik, en forbandet Gerning, begaar Dødssynd, opvækker Guds Vrede og korsfæster paa ny Kristus (...)".[112]

4.2 Hovedmomenter i Confessio Hafniensis nattverdslære

Gjennomgangen av de mest sentrale artiklene i CH, med tanke på nattverden, har nå gitt oss noen momenter til det videre arbeidet med nattverdsforståelsen i Skandinavia generelt. Predikantenes lære er sannsynligvis representativ for Danmark og Norge rundt 1530, men for å få et bredere bilde vil jeg i det videre hente inn en stemme fra Sverige i Olavus Petri. Fra gjennomgangen av CH er det særlig syndsforlatelsen og ihukommelsen som står som de sentrale momentene. Disse vil derfor bli vektlagt når Olavus Petris nattverdsforståelse nå skal utlegges. I tillegg vil ordene rundt *delaktigheten* i måltidet og i dette forståelsen av antonymene *indre/ytre* utforskes videre i det kommende arbeidet. Så vil det tas høyde for at det er andre momenter som kan bli viktige i det kommende arbeidet som CH ikke i nevneverdig grad tar opp. Dette er det en åpning for på grunnlag av tekstenes form og

---

[106] CH XXIX
[107] Loc.sit.
[108] Hebr 10,14: "For ved en eneste offergave har han for alltid gjort dem som helliges, fullkomne."
[109] Joh 19,30: "Da Jesus hadde fått vineddiken, sa han: "Det er fullbrakt!". Så bøyde han hodet og utåndet."
[110] Luk 22,19b: "Gjør dette til minne om meg."
[111] Andersen 1954:305
[112] Loc.sit.

sjanger. CH er et kort og poengtert bekjennelsesskrift, og det at teksten *ikke* sier noe er ikke nødvendigvis et uttrykk for at dette noe ikke var i predikantenes tanker. Allikevel må vi anta at CH er skrevet med fullt overlegg, og at alle viktige momenter slikt sett har fått sin tilmålte plass.

5 Olavus Petri

Olavus Petri[113] (1493-1552) var en av Sveriges viktigste teologer under reformasjonstiden. Gjennom studier i Wittenberg fikk han førstehåndskjennskap til Luther, helt i starten av Luthers virke som professor ved Universitet i byen. Olavus Petri dro tilbake til Sverige før reformasjonen virkelig skjøt fart i Tyskland, men må allikevel ha fått med seg et betydelig reformatorisk tankegods hjem. I 1520 tok han opp et virke som diakon, og i årene fremover jobbet han hardt for reformasjonens fremme i Sverige. Olavus Petri ga ut mange viktige verk, eksempelvis oversettelser av Det nye testamentet og Luthers katekisme, en salmebok og det som regnes som et hovedverk: *Then Swenska Messan*, skrevet i 1531.[114] Olavus Petri la vekt på det personlige i troen, omvendelsen i hjerte og tro, og et liv i gudstjeneste – tjeneste for Gud. Han var brennende engasjert i det han så som sin oppgave: å "lede folket hen til de klare vannårer som rinner under det ytre kirkevesens ørkensand."[115] Man kan si at hans arbeid ble kronet med det som Larson mener er den *offisielle* innføringen av reformasjonen av Sverige ved kongelig dekret av Gustav Vasa i 1531.[116] Om dette strides derimot reformasjonsforskerne, og MacCulloch vil for eksempel hevde at dekretet av 1531 bare var startskuddet for reformasjonen i Sverige, som ikke ble fullført før nærmere 1600-tallet.[117]

For den videre gjennomgangen av Olavus Petris nattverdssyn vil jeg gå til *Olavus Petris Samlade Skrifter*.[118] Som støtte i analysen gjør jeg bruk av Yngve Brilitohs bok *Nattvarden i evangelisk gudstjänsteliv* (1951) og Sven Ingebrands doktorgradsavhandling *Olavus Petris reformatoriske åskådning* (1964).[119] Begge presenterer de førstehåndsarbeid med primærtekstene i OPSS. Brilioth har i sin bok i tillegg utført et bredere studie som blant annet inkluderer Luther og Zwingli. Det finnes riktignok nyere svensk forskning rundt Olavus Petri, men mesteparten av denne forskningen bygger på Brilioth og Ingebrand, og blir dermed et unødvendig mellomledd.

---

[113] Petri er et *patronym* og ikke et *etternavn* slik vi kjenner det i moderne tradisjon. Derfor må Olavus Petri benevnes gjennomgående med både fornavn og patronym i denne oppgaven. Se: http://www.sprakradet.no/sprakhjelp/Skriverad/navn-pa-steder-og-personer/Personnavn/ (02.06.15)
[114] Ousland i *Hovedverker av den kristne litteratur 1968*:10-11
[115] ibid.:12-13
[116] Larson 2010:265
[117] MacCulloch 2003:189-190;366
[118] *Olavus Petri. Samlade Skrifter. Bind I-III* (1914-1916)
[119] Alle oversettelser, og kursiveringer i sitater, av OPSS, Brilioth og Ingebrand er mine.

5.1 Hva sier Olavus Petri om nattverden?

> (...) mye har man i den hellige skrift beskrevet om herrens nattverd, den man nå kaller messe, og det er jo klart nok utrykt hvordan dette skal gå til når messen skal holdes rett ettersom Kristus har innsatt den. Der skal nemlig Kristi legeme etes og hans dyrebare blod drikkes, han til ihukommelse. Så ofte som det skjer skal det prekes og herrens død forkynnes.
> *– OPSS I:173,29-174,2 (Swar vppå jtt ochristelighit sendebreff, 1927)*

Olavus Petris viktigste tekster om nattverden ble skrevet i et relativt kort tidsrom. Alle tekster sitert i denne oppgaven er fra 1527-1535, og plasserer seg slikt sett godt med tanke på en sammenligning med *Confessio Hafniensis* fra 1530. På samme måte som predikantene og Luther mente Olavus Petri at den romersk-katolske messen ikke var i overenstemmelse med innstiftelsesordene og NTs øvrige tekster om den første nattverden.[120] Dette er utgangspunktet for Olavus Petris reformatoriske nattverdssyn og på samme måte som hos de ovennevnte er det oppgjøret med offertanken som står sentralt.[121] Han fremhever Kristi ene offer, og mener bestemt at en gjentakelse av dette offeret i messen gjør Kristi offer om til intet.[122] Videre er det Jesu egen forordning for nattverden i skriften som ligger til grunn for nattverdslæren vi finner i OPSS.[123] Videre er det særlig tre momenter som stikker seg frem i den positive forståelsen av nattverden hos Olavus Petri.

Et overblikk hos Brilioth og Ingebrand viser at *ihukommelsen* er det første sentrale punktet[124]. På samme måte som hos Luther og predikantene er det kampen mot offermotivet i nattverden som skyver ihukommelsen frem som en motpol mot den romersk-katolske læren. Videre trekker både Brilioth og Ingebrand frem to andre sentrale momenter. *Syndsforlatelsen* og påminnelsen om den er åpenbart viktig for Olavus Petri[125], og han fremhever gjerne nattverden som pant og tegn.[126] Til slutt er det *fellesskapsmomentet*[127] hos Olavus Petri som begge forfattere løfter frem. Brilioth trekker en interessant linje mellom Luther og Olavus Petri når det kommer til den indre forståelsen av nattverden, i betydningen

---

[120] Ingebrand 1964:325
[121] OPSS I:251,19ff (Swar påå tolf spörsmål, 1527)
[122] Ingebrand 1964:326
[123] OPSS I:285,32ff (Swar påå tolf spörsmål, 1527)
[124] Brilioth 1951:321; Ingebrand 1964:326
[125] Se eks. OPSS II:418,3ff (Then Swenska Messan, 1531)
[126] Brilioth 1951:322; Ingebrand 1964:327-329;OPSS I:174,18ff: ”(...til jtt wist tekn och pant(...)”
[127] Ingebrand 1964:329-330

hva som faktisk skjer i nattverdshandlingen. Der hvor Luther fremhever mysteriet og Kristi fysiske nærvær, er det fellesskapet med Kristus og alle troende som er Olavus Petris hovedanliggende. Han tar ikke tak i mystikken på samme måte som Luther, og lar heller det mystiske få stå uberørt og uforstått til fordel for et fokus på delaktighet og fellesskap.[128]

Disse innledende funnene viser at de mest sentrale sidene ved Olavus Petris nattverdslære er *ihukommelsen*, *syndsforlatelsen* og *fellesskapstanken*. Dette sammenfaller i stor grad med CH, og gir dermed god grunn for å utforske disse sidene hos Petri nøyere i det videre arbeidet.

5.1.1 Ihukommelsen hos Olavus Petri

I teksten *En liten ingong j then helga scrifft* beskriver Olavus Petri sakramentene dåp og nattverd som innsatt av Kristus selv til ihukommelse og påminnelse om Guds løfter, nåde og kjærlighet.[129] Videre finner vi i *Then Swenska Messan* følgende setning: ”(messen) er ikke annet enn vår herre Jesu Kristi nattverd, der vi kommer sammen og eter hans legeme og drikker hans blod, *han til ihukommelse* (...)”.[130] Likheten med CH art. 27 er slående, og teksten viser tydelig den reformatoriske opposisjonen til offeret i nattverden. Ihukommelsen er altså et sentralt motiv først og fremst fordi kampen mot messeofferet krevde det[131], men også fordi det reformatoriske skriftsynet fordret det. Som nevnt i behandlingen av CH art. 25 og 26 er det skriftprinsippet som legger grunnlaget for reformatorenes nattverdssyn – så også for Olavus Petri. For ham er det bibelens innstiftelsesord som må bestemme hva nattverden er, og ikke er.[132] Sentralt i denne forståelsen står setningen ”Gjør dette til minne om meg”.[133] Selv bruker han oftest ordet ”åminnelse”,[134] et ord vi mest riktig oversetter til *ihukommelse*, men som også kan ha *påminnelse* og *erindring* som synonymer. For Olavus Petri innebærer ihukommelsen i nattverden at de troende gjennom den blir minnet på Guds frelsesgjerning. Denne påminnelsen skjer først og fremst ved at mennesket gjennom

---

[128] Brilioth 1951:329
[129] OPSS II: 372,5ff (En liten ingong j then helga scfrifft, 1529)
[130] OPSS II:407,18ff (Then Swenska Messan, 1531)
[131] Jf. polemikken eksempelvis i OP I:251,19ff (Swar påå tolf spörsmål, 1527)
[132] OPSS III:155ff (Een lijten Postilla, 1530)
[133] Luk 22,19 (1. Kor 11,24)
[134] OPSS II:392,3ff (Hvarför messan bör vara på svenska, 1531)

nattverden påminnes Kristi lidelse og død, og får visshet om at dette skjedde for dets skyld, og at dets synder dermed er tilgitt. Ihukommelsen skaper en visshet hos den troende om syndenes tilgivelse og, i forlengelsen av det, Guds kjærlighet og frelsesgjerning. Denne visshet mener Olavus Petri er nattverdens gave.[135] Dermed henger ihukommelsen og syndsforlatelsen uløselig sammen, uten syndsforlatelsen har ikke ihukommelsen noen videre funksjon og uten ihukommelsen ville ikke den troende erindret og forstått syndsforlatelsen.

Nettopp forståelse er et nøkkelord når det kommer til ihukommelsen. Som nevnt over må nattverdens innhold *forstås* for at ihukommelsen virkelig skal ha betydning. Derfor har Olavus Petri gjennomgående et sterkt fokus på *preken og forkynnelse av Ordet* i forbindelse med nattverden:[136] for at nattverdens gave skal kunne mottas, for at mennesket virkelig skal forstå nattverdens innhold, må Ordet forkynnes i sammenheng med nattverden. Ingebrand trekker frem Olavus Petris sammenligning av nattverd og preken som brev og segl. En sammenligning han for øvrig har hentet fra Luther.[137] Kunnskapen om Kristi verk er brevets innhold, og nattverden er seglet som bekrefter innholdet. Et selg under et tomt brev er verdiløst sier Olavus Petri.[138] Her ligger han tett opptil Luther med tanke på fokuset på Ordet og forkynnelse, men samtidig står han i fare for å undergrave nattverdens egenbetydning. Hvis man følger logikken fra sammenligningen over, vil man kunne hevde at nattverden alene ikke gir mottakeren noe, men at dette er avhengig av forkunnskap gitt gjennom forkynnelse. Ingebrand mener derimot at en slik tolkning av Olavus Petri er å dra det for langt, og finner belegg for dette i OPSS.[139] Brilioth hevder på samme måte at det Olavus Petri egentlig ønsker er vel så mye å løfte frem nattverden som *forkynnelse i seg selv*.[140] Kanskje ser vi i disse tekstene et eksempel på den utfordrende situasjonen reformatorene stod i tidlig på 1500-tallet? Samtidig som de ønsket å markere en tydelig og sterk avstand til den romersk-katolske kirken var ikke deres reformatoriske lære fastlagt, men i stadig utvikling. Dette gjorde at man i noen skrifter fokuserte på én side ved nattverden og i andre skrifter på en annen. Derfor er det viktig å skaffe seg en størst mulig oversikt før man trekker slutninger

---

[135] Ingebrand 1964:327
[136] OPSS I:179,9ff (Swar vppå jtt ochristelight sendebreff, 1927); OPSS I:357,28ff (Een christeligen formaning til clerekrijt, 1528)
[137] Se Brilioth 1951:151
[138] OPSS I:179,15ff (Swar vppå jtt ochristelight sendebreff, 1927)
[139] Ingebrand 1964:328
[140] Brilioth 1951:322

om hva de ulike reformatorene faktisk mente, eller vektla mest, når det kom til nattverden. Et annet eksempel på hos Olavus Petri dette ser man i polemikken som oppstår mot tanken om *ex opere operato.* Her blir viktigheten av troen når nattverdens gave skal mottas så sterkt fremhevet at man kan tolke det dithen at Olavus Petri undergraver realpresensen han selv vitterlig hevder.[141] Men som Ingebrand fastslår er det ikke slik at Olavus Petri faktisk mente at nattverden var verdiløs uten en preken: han fastholder realpresensen og legger vekt på at Kristus er i elementene og at den troende gjennom nattverden får fellesskap med Ham.[142]

I det hele tatt virker Olavus Petri å legge så stor vekt på ihukommelsen at han, på tross av å være en elev av Wittenberg, i noen tekster befinner seg på skillelinjen mellom Luther og den spiritualistiske del av reformasjonen, den syd-tyske og sveitsiske retningen. Eksempelvis finner vi i *Swar påå tolf spörsmål* en beskrivelse av nattverden som noe alle troende kan motta når de selv ønsker, til Jesu ihukommelse, for å bli åndelig delaktige i Kristus.[143] Der vektlegges det at prestene ikke har noen betydning med tanke på innstiftelse eller konsekrering, men at nattverden er åpen og tilgjengelig for alle. Derimot formanes det at prestene skal preke Ordet.[144] Igjen har vi en så sterk vekt på Ordet at nattverdens betydning alene kan virke nedjustert. Som nevnt over er ikke dette egentlig Olavus Petris ønske, men i disse tekstene kan vi muligens se påvirkning fra de ovennevnte retningene innenfor den reformatoriske bevegelsen.

På dette punktet må det igjen minnes om spennet i Olavus Petris skrifter. Den siterte teksten over er fra 1527, tre år før CH og fire år før Gustav Vasas kongelige dekret.[145] Muligens er det ennå uklart i 1527 hvilke reformatoriske ideer man ikke ønsker. Som vist i kapittel 3.2 spilte både politikk og andre interesser inn i religionskampen i Danmark – så også i Sverige. Først og fremst ønsket makthaverne i de skandinaviske land ro og stabilitet. Fra Sentral-Europa så man eksempler på at de mer radikale retningene av reformasjonen kunne føre til uro, opprør, og destabilisering av makten. Eksempler på denne utviklingen fantes også i Skandinavia. Dermed er det kanskje ikke overraskende at man i de skandinaviske landene ser

[141] Ingebrand 1964:328-329
[142] OPSS II:472f; OPSS II:480,1ff (Hwar igenom menniskan får then ewiga salighetena, 1535)
[143] OPSS I:223ff (”Swar påå tolf spörsmål”, 1527)
[144] OPSS I:250,5ff; også OPSS III:159,23ff (Een lijten Postilla, 1530)
[145] Se kapittel 5

en utvikling hvor både konger og teologer trekkes mot den lutherske læren. En lære som binder staten, ved kongemakten, og kirken sammen og på den måten fordrer ro og stabilitet.[146]

5.1.2 Syndsforlatelse hos Olavus Petri

I tekstene av Olavus Petri finner vi altså ulike vektlegginger av momentene i nattverden. I *En liten ingong j then helga scrifft* er det testament-tanken[147] og syndenes forlatelse som står sentralt, under overskriften "Hva messen er".[148] Olavus Petri understreker at det er ved ofringen av Jesu legeme på korset, og utøsingen av Jesu blod, at alle de som tror får tilsagt syndenes forlatelse fullt og helt. Videre påpeker han at sakramentet er til for å *komme i hu* denne velgjerningen.[149] Det er interessant at han i denne teksten ikke nevner offeret i messen, som nevnt et av hovedelementene i den romersk-katolske tradisjonen som Olavus Petri stod i opposisjon til. Forklaringen kan på den ene siden være at han ikke så det som viktig med tanke på mottakerne av teksten, altså at de allerede visste dette, jf. innledningen "til then Christelige läsaren".[150] På den andre siden kunne det tenkes at vi er vitne til en utvikling i Olavus Petris reformatoriske teologi, men et kjapt overblikk i eldre tekster viser at polemikken mot messeofferet var godt etablert i hans tekster før 1529[151], noe som virker naturlig med tanke på den reformatoriske utviklingen ellers på kontinentet.

Syndsforlatelsen finner vi igjen i de fleste av Olavus Petris tekster om nattverden som et meget sentralt tema. Som nevnt over står han fast på at nattverdens gave, og dermed nattverdens reelle innhold, er vissheten om syndenes forlatelse[152]. I en tekst som blant annet beskriver nattverd for syke fra 1529[153] utdyper Olavus Petri teologien rundt forlatelsen: fordi vi selv ikke kan blidgjøre og forlike oss med Gud, forbarmet Han seg over oss og sendte sin eneste sønn Jesus til jorden for at han skulle stå i vårt sted, betale og gjøre

---

[146] Czaika 2002:41-42
[147] Se Brilioth 1951:150-151: testament i betydningen et løfte fra Gud om syndens forlatelse, nåde, barmhjertighet og evig liv – bekreftet i og med Jesu død.
[148] OPSS II:372,20ff (En liten ingong j then helga scfrifft, 1529)
[149] Loc.sit.
[150] OPSS II:371,2
[151] Se eksempelvis OPSS I:178,4ff (Swar vppå jtt ochristelighit sendebreff, 1927) og OPSS I:287,16ff Swar påå tolf spörsmål, 1927)
[152] OPSS III:158,25ff (Een litjen Postilla, 1530)
[153] OPSS II:311ff (Een handbock påå Swensko, 1529)

fyllest for vår synd, og forlike oss med Gud. Gjennom hans død har Jesus opprettet en kontrakt med oss: våre synder hører han til, og hans rettferdighet hører oss til.[154] Videre beskriver Olavus Petri i denne teksten nattverden som en ihukommelse, styrkelse og sikkert pant på at vi, ved Jesu død for vår skyld, har fått våre synder tilgitt.[155] Nattverden som pant er en av den reformatoriske teologiens viktigste kjennemerker. Som nevnt i kapittel 3.2.4 er panten som gis i og med Jesu død for vår skyld, en pant mellom Gud og Jesus, på vegne av de troende. Dermed er den upåvirkelig, urørlig for mennesker. Den frelsesvisshet som den romersk-katolske kirken la i utførelsen og mottakelsen av sakramenter, avlat, osv., blir effektiv fjernet til fordel for dette pantet. En visshet om pantet blir gitt den troende gjennom Ordet og nattverden.

I sammenheng med forståelsen av syndsforlatelsen i nattverden møter vi et meget interessant poeng i OPSS. I teksten *Een lijten Postilla* formuleres en "formaning til folket som vil gå til guds bord"[156] og i forlengelsen av denne påpeker Olavus Petri at det ikke er den *ytre* spising og drikking i nattverden som bringer nattverdens gave, men at det er troen ved Den hellige ånd som bringer den. Han går så langt som å bruke begrepet *åndelig* sammen med det å spise og drikke i nattverden,[157] muligens her for å understreke det fellesskapet med Kristus som nattverden gir.

5.1.3 Fellesskap i nattverden hos Olavus Petri

Som det fremgår av denne gjennomgangen er ihukommelsen og syndsforlatelsen de sentrale elementene i Olavus Petris nattverdslære. Dette er elementer vi også kjenner igjen fra gjennomgangen av CH. Når fellesskap allikevel får en egen overskrift i dette kapittelet er det fordi fellesskapstanken ligger som en grunnstein for hele Olavus Petris nattverdslære. Som Brilioth så riktig påpeker om Olavus Petri:

> Når han likevel søkte et dypere religiøst innhold i nattverden enn testaments- og pantstanken kunne gi, fant han dette snarere i fellesskapet enn i mysteriet, slik dette gav seg utrykk hos Luther (...) - *Brilioth 1951:329*

[154] OPSS II:338,14ff (Een handbock påå Swensko, 1529)
[155] Ibid.:339,18ff
[156] OPSS III:465,7f ("Een lijten Postilla", 1530)
[157] ibid.:466,2ff; Ingebrand 1964:328-329

Ingebrand kaller Olavus Petris syn på realpresensen ”ureflektert” [158] og mener nok med det at realpresensen, all den tid Olavus Petri likefullt fastholder den, ikke er det viktigste for hans nattverdsforståelse. Derimot er fellesskapstanken åpenbart viktig for Olavus Petri. Han skriver selv at det er gjennom nattverden at syndsforlatelsen blir gitt og at Kristus kommer til den troende i elementene. Dette igjen gir fellesskap med Kristus, som er Gud, og med alle troende.[159] I *Een litjen Postilla* utyper Olavus Petri fellesskapstanken: frukten og nytten av nattverden er at vi i den, ved troen, blir forenet med Kristus og blir ett legeme med han og hele den troende forsamling. I nattverden er vi delaktige i det ene brød og den ene kalk, og vi blir guds barn, guds arvinger, Kristi brødre og medarvinger. Som vi blir ett med Kristus vil vi også bli værende der han er til evig tid.[160]

Fellesskapstanken er selvfølgelig ikke noe nytt for reformatorene, noe som ville vært unaturlig all den tid de søkte tilbake til skriften og oldkirken. Helt fra begynnelsen har nattverden innebåret fellesskap, eller *communio*. Dette fellesskapet har alltid vært todelt: på den ene siden har man fellesskapet mellom den enkelte deltager og Gud, på den andre siden fellesskapet de deltagende imellom. Tanken er grunnlagt i skriften: i innstiftelsesordene hvor alle blir oppfordret til å drikke av kalken,[161] hvor det proklameres en ny pakt med dem som tar del i nattverden[162] og når det sies at de som forenes i Jesu blod skal forenes på ny i hans rike.[163] Det siste tilføyer et eskatologisk drag over fellesskapstanken og bekrefter at fellesskapet i nattverden går utover det vi umiddelbart kan erfare.[164]

5.1.4 Delaktighet i måltidet – det indre og det ytre

Også delaktighet i måltidet viktig for Olavus Petri. Viktig i den forstand at den troende i nattverden er delaktige i det *ene* brød og den *ene* kalk.[165] Samtidig understreker han i

---

[158] Ingebrand 1964:328 – Om dette er et forsøk fra Ingebrands side på å unngå andre merkelapper som nettopp ”zwingliansk” eller ”reformert” får stå ubesvart.
[159] OPSS II:473,15ff (Hwar igenom menniskan får then ewiga salighetena, 1535)
[160] OPSS III:158,15-25 (Een lijten Postilla, 1530)
[161] Matt 26,27
[162] 1. Kor 11,25
[163] Matt 26,29
[164] Brilioth 1951:62
[165] OPSS III:158,23f (Een lijten Postilla, 1530)

sammenheng med dette at det er troen som er det avgjørende i nattverden, ikke elementene i seg selv.[166] Som nevnt over er det sider ved nattverden Olavus Petri fremmer i så stor grad at det nærmest går på bekostning av realpresensen - som ihukommelsen og fellesskapet i delaktigheten. Her kan diskusjonen om det indre og ytre, jf. kapittel 3.2.2-3.2.4, gi en ytterligere dimensjon.

For Olavus Petri er Ordet den absolutte og feilfrie kilden til sannheten om Guds lov, Guds frelsesgjerning i Kristus og Guds vilje til å tilgi. Gjennom Ordet bringer Gud mennesker til kirken, og gjennom Ordet agerer Han med kirken og de troende. Men Olavus Petri skiller mellom *indre* og *ytre* ord. Det indre ordet er det kun Gud som rår med. Det ytre ord er menneskelige ord, eksempelvis formidlet gjennom preken eller skriften. Erfaringen tilsier at disse ytre ordene ikke nødvendigvis frelser eller gjør mennesker troende. Bare når Ånden kommer sammen med det ytre ordet, kan Gud gjøre slik at et ytre ord finner veien inn til hjertet, la det bli omfattet i tro, og bli et *indre ord*. Olavus Petri lener seg her mot det jeg tidligere har kalt en kognitiv eller åndelig tolkning av ytre/indre. Når Ånden gjør et ytre ord til indre i et menneske, har mennesket forstått og oppfattet Guds mening og vilje. De som derimot ikke har Ånden vil oppfatte de ytre ordene feil, eller som noe ubetydelig, etter sitt eget sinn.[167] En konsekvens av denne tankegangen er at nattverden dermed er noe som må mottas *i tro*, som nevnt over, hvis ikke vil den ikke være effektfull eller til nytte. Om nattverden er virkningsfull i seg selv, på tross av mottakeren, sier Olavus Petri mindre om. I det hele tatt er det ikke mye rom for en slik forståelse av nattverden, all den tid han legger så lite vekt på mysteriet. Spenningen mellom det indre og det ytre ord, hvordan de forholder seg til hverandre, og betydningen av begrepene er sentrale spørsmål innad i reformasjonsbevegelsen, og leder oss til oppgavens neste del; Et dykk ned i to av reformasjonsbevegelsens hovedretninger: Luthers Wittenberg-reformasjon og den syd-tyske eller sveitsiske retningen representert ved Zwingli.

[166] OPSS III:158,6ff (Een lijten Postilla, 1530)
[167] Ingebrand 1964:110-111

6 Luther, Zwingli og nattverden

For å kunne vurdere og plassere innholdet i *Confessio Hafniensis* og *Olavus Petris Samlade Skrifter* i en reformatorisk kontekst må vi skaffe oss en viss oversikt over det teologiske landskapet innad i reformasjonsbevegelsen i Europa på 1520- og 30-tallet. Å ta inn over seg alle bevegelser og retninger ville være for stort for denne oppgaven, så for enkelhets skyld vil jeg konsentrere meg om de to reformatoriske bevegelsene nevnt over: Wittenberg og den syd-tyske, eller sveitsiske. Disse blir representert ved henholdsvis Luther og Zwingli, og det er da deres *nattverdssyn*, i lys av de foregående temaene i denne oppgaven, som er gjenstand for interesse. Til grunn for denne kommende delen vil jeg legge noen av Luthers tekster fra rundt 1530, i tillegg til noe nyere forskning på Zwingli og Luthers diskusjoner rundt nattverd. Det er først og fremst Luthers tekster som blir gjenstand for undersøkelse, og Zwinglis syn vil i stor grad komme til uttrykk gjennom Luther og polemikken som foregikk mellom dem.

Reformatorene Martin Luther og Huldrych Zwingli trenger ingen ytterligere presentasjon i denne oppgaven. De er begge store navn i kirkehistorien, og for en enkel innføring i deres liv og virke kan man gå til Lindbergs bok den europeiske reformasjonen.[168] For det videre arbeidet legger jeg til grunn tre primærkilder av Luther: *Den tyske messen* (1525/26), *Skriftet om Kristi nattverd* (1528) og *Store katekismus* (1529).[169] I tillegg henter jeg inn momenter fra Braatens gjengivelser av nattverdsstriden mellom Luther og Zwingli,[170] Lindbergs ekskurs om sakramental teologi[171] og Brilioths utlegging av Luthers og Zwinglis nattverdssyn.[172]

Når det kommer til å gi, det som nødvendigvis må bli, en komprimert gjennomgang av de to reformatorenes nattverdssyn møter man på noen utfordringer. For det første er det, som nevnt også i forbindelse med Olavus Petris skrifter, store forskjeller i hvilket fokus de ulike tekstene har. Luther utviklet seg i løpet av livet, han tok ulike oppgjør på ulike tider – mot den romersk-katolske og skolastiske tradisjonen først, senere mot "svermerne" som Karlstad

[168] Om Luther: Lindberg 2010:54ff, om Zwingli: Lindberg 2010:162ff
[169] ML V (alle i norsk oversettelse)
[170] Fra *Principles of Lutheran Theology,* 2007
[171] Fra *The European Reformations*, 2010
[172] Fra *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv,* 1951

og Zwingli.[173] I det hele tatt er Luthers nattverdssyn verdt en avhandling alene. Derfor vil den kommende gjennomgangen forenkle noen momenter og løfte frem andre, på bekostning av dem som eventuelt ikke er like relevante for denne oppgaven. Ikke for å ta noe av dybden og bredden vekk fra Luthers nattverdssyn, men for å konkretisere og gi rom for de sammenhenger og motsetninger som måtte tre frem når tekstene blir satt opp mot CH og OPSS. Dermed blir denne gjennomgangen styrt av de tema som arbeidet med CH og OPSS har løftet frem, og må ikke regnes som en selvstendig eller fullstendig gjennomgang av Luthers eller Zwinglis nattverdssyn.[174] Derfor er også de primærkildene av Luther, som er nevnt over, hentet fra rundt samme tid som CH og de siterte skriftene av Olavus Petri. Nettopp med tanke på muligheten det gir for sammenligning, begynner jeg fremstillingen i Luthers utlegging av en reformatorisk gudstjeneste og nattverdsfeiring i *Den tyske messen*.

6.1 Gudstjeneste og nattverd hos Luther

Når Luther først skriver en forordning for en reformatorisk og evangelisk gudstjeneste, er det ingen overraskelse at det første han poengterer er at forkynnelsen og Guds ord skal stå i sentrum.[175] Som nevnt flere ganger var et av reformbevegelsens sentrale momenter fokuset på Skriften som rettesnor for tro, teologi og liturgi. Luther påpekte ofte at det var gjennom det talte ord at Guds ord kom til menneskene.[176] Et eksempel finner vi i *Store katekismus* utlegging av nattverden når Luther spør seg hvordan vi skulle visst hva nattverden ga oss, om ikke det ble forkynt oss gjennom det muntlige ord.[177] Av denne grunn var forkynnelse, salmer og liturgi på det lokale språket en kampsak for reformatorene. Motivasjonen bak dette var for tilhørerne å oppnå større forståelse og innsikt i det som ble formidlet i gudstjenesten: skriften, sakramentene og troen selv. Av samme grunn oppfordrer Luther i *Den tyske messen* til å lese fra katekismen fast to dager i uken, og derunder lære om nattverdssakramentet.[178] Når det så kommer til søndagsgudstjenesten, ukens hovedmesse, innleder Luther på en interessant måte. Ikke ulikt slik vi har sett i CH art. 10, da om sakramenter, gis det i denne teksten en viss frihet til å beholde de gamle skikker og ritualer, i

[173] Brilioth trekker også frem utfordringene ved at Luthers nattverdstekster er i overkant polemiske (1951:150)
[174] En slik gjennomgang kan man derimot finne hos Brilioth 1951:145-219.
[175] ML V: 15
[176] Lindberg 2010:67
[177] ML V:331
[178] ML V:16

det minste for en periode.[179]

En slik frihet gis derimot ikke i forbindelse med nattverden. Et av de tydeligste grepene Luther tar er tonsettingen av innstiftelsesordene. Teksten som tidligere i den romersk-katolske tradisjon ble uttalt av presten på latin nærmest i det stille, skulle nå proklameres høyt og tydelig for menigheten gjennom sang – på tysk.[180] Det er et interessant poeng at liturgien videre sier tydelig at brødet skulle innvies og deles ut før man gjorde det samme med vinen. Med andre ord skulle ikke elementene utdeles samtidig slik skikken er i evangelisk-lutherske kirker i dag. Denne praksisen ble også endret relativt kjapt,[181] men den er et klart uttrykk for hvor viktig det var for Luther å holde seg til ordene i bibelen. Han skriver selv inn i teksten hvilket grunnlag han har for liturgien, nemlig innstiftelsesordene slik de fremstår i Luk 22,20 og 1 Kor 11,25: "På samme måte tok han begeret *etter måltidet* (...)".[182] At Luther endrer mening på dette punktet er enda et eksempel på at den reformatoriske læren på 1520- og 30-tallet ikke var noen gitt størrelse eller statisk formulert, men en lære i stadig utvikling og med flere variasjoner.

6.1.1 Syndsforlatelse, testament og ihukommelse hos Luther

Når det gjelder nattverdens meningsinnhold hos Luther går vi først og fremst til prestens formaning i forkant av feiringen av sakramentet slik den står skrevet i *Den tyske messe*:

> For det andre formaner jeg dere til å ta imot Kristi testament med en rett tro, og først og fremst om at dere med hjertet griper fatt i de ordene hvor Kristus skjenker oss sitt legeme og blod til tilgivelse; at dere blir klar over og takker for den grunnløse kjærligheten som han viste oss da han gjennom sitt blod forløste oss fra Guds vrede, synden, døden og helvetet, og at dere deretter med kroppen tar til dere brøden og vinen, som er hans legeme og blod, til forsikring og pant. I samsvar med dette vil vi i hans navn og på hans egne ords befaling bruke testamentet på denne måten. – ML V:25

Ut fra denne formaningen kan det trekkes flere konklusjoner om Luthers nattverdslære. Sentralt står syndsforlatelsen. På samme måte som vi har sett tidligere blir nattverden

[179] ML V:17
[180] ML V:26
[181] ML V:27
[182] Luk 22,20 og 1 Kor 11,25 sitert i ML V:27 *(min kursiv)*

beskrevet som *pant* – en forsikring på Guds kjærlighet og frelsesgjerning. Også i *Store katekismus* blir dette løftet frem: at man i nattverden får ”motta den skatten som rommer og gir oss del i syndenes forlatelse.”[183] Det er tydelig at Luther mener nattverden utgjør en forskjell i den troendes liv. Videre i katekismen påpekes det hvordan farer truer i verden og at nattverdens sakrament er en avgjørende støtte.[184] Dette henger sammen med Luthers syn på nattverden som *testament*. Dette finner vi igjen også i *Den tyske messen*. Allerede før den ovennevnte formaningen er det skrevet en innledende hilsen til menigheten med ordene; ”Når vi nå er samlet her i Herrens navn for å motta hans *testament* (...)”.[185] Bruken av ordet kan vi forklare med et tilbakeblikk i en eldre tekst, *Kirkens babylonske fangenskap*, hvor Luther forklarer at ordet i bunn og grunn betyr *løfte*. Som han selv skriver: ”Forskjellen på et løfte og et testament er ikke noe annet enn at testamentet har som ekstra forutsetning at den som utlover skal dø.”[186] Testamentstanken bunner i en forståelse om at Guds løfte til menneskene om syndenes forlatelse ble stadfestet da han ofret sin Sønn. Det er dette løftet nattverden gir forsikring og påminnelse om. Denne forståelsen av nattverden er ikke ulik pantstanken, men der hvor testamentstanken legger vekt på Guds løfte, legger pantstanken vekt på Jesus som formidler av forlatelsen som ligger i løftet. Begge perspektiv har sin opprinnelse i den bredere nattverdsforståelsen i oldkirken nevnt innledningsvis.

Med gjennomgangen av CH og OPSS friskt i minne er det særlig to språklige momenter som er interessante i Luthers formaning før nattverden i *Den tyske messen*. For det første er det oppfordringene om å ”(...) med hjertet gripe(r) fatt i (ordene) (...)” og ”(...) med kroppen ta(r) til dere brødet og vinen (...)”.[187] Gjennom ord, i Skriften ved innstiftelsesordene og forkynnelsen i preken, blir mottakerne klar over Guds kjærlighet og frelsesgjerning, og forstår at Jesu død er for deres egen skyld og at deres synder dermed er tilgitt. Dette må åpenbart forstås og begripes kognitivt hos mottakeren, og som Luther ellers påpeker må dette tas imot i *tro* for å fullt ut begripes.[188] I motsetning til dette må brødet og vinen tas imot med kroppen – helt konkret. Den samme tosidigheten kommer igjen når det videre i

---

[183] ML V: 330
[184] Samtidig fremhever Henriksen (1994:223) at Luther anså sakramenter som *frelsesmeddelende*, og at ”mennesket får virkelig helt og fullt del i frelsen gjennom sakramentene, uten å måtte gjøre noe selv.”
[185] ML V:24 *(min kursiv)*
[186] Luther 1979:111
[187] ML V:25
[188] ML V:331

liturgien er snakk om elevasjon av elementene. Da beskriver Luther denne oppløftingen som ”noe som blir oppfattet i troen, og ikke sett.”[189] Med andre ord, noe åndelig kontra noe konkret. Dette sitatet leder oss til det andre momentet i setningen: ”(...) at dere blir klar over og takker for den grunnløse kjærligheten som han viste oss (...)”.[190] Med ordene *bli klar over* har vi kommet til det begrepet som gjennomsyrer CH og OPSS, men som Luther i de siterte tekstene helst ikke bruker: *ihukommelsen*. Luther sier riktignok, også da i forbindelse med elevasjonen, at Kristus blir ”hevet opp og husket på gjennom forkynnelsen”,[191] men begreper som ihukommelse og påminnelse styrer han i stor grad unna. Under skal vi se at dette kan ha sammenheng med den polemikken Luther førte mot de syd-tyske og sveitsiske reformatorene, og at Luther ikke er avvisende til ihukommelsen som et element i nattverden.

Når det er sagt trenger vi allikevel ikke gå lenger enn til *Store katekismus*, skrevet noen få år etter *Det tyske messen*, for å se at ihukommelsen nærmest er forsvunnet fra Luthers utlegging av nattverden. Under overskriften ”Om altersakramentet” gjør Luther rede for sin reformatoriske nattverdslære anno 1529.[192] Her slås det fast tre hovedpunkter; realpresensen i nattverden,[193] at nattverdens innhold først og fremst er syndenes forlatelse[194] og at nattverden skal mottas ofte, fordi Jesus har pålagt oss det.[195] Når det gjelder det som var et hovedpunkt i hele reformasjonsbevegelsens nattverdsforståelse, nemlig Jesu ene offer og kampen mot messeofferet, så nevnes ikke det i dette skriftet. Men man skal ikke se bort ifra at utelatelsen i seg selv vitner tydelig om Luthers standpunkt: for ham er det en selvfølgelighet at offertanken ikke hører hjemme i nattverden. Det er intet messeoffer i Luthers nattverdslære.[196]

---

[189] ML V:27
[190] ML V:25
[191] ML V:27
[192] ML V:327ff
[193] ML V:328
[194] ”Vi går til alters for der å motta den skatten som rommer og gir oss del i syndenes forlatelse.” ML V:329-330
[195] ML V:332ff
[196] Se Brilioth 1951:202

6.1.2 Realpresens

Realpresensen bekreftes i *Store katekismus* med ordene Braaten kaller ”de tre ”hellige” preposisjonene i luthersk grammatikk: *i, med og under.”*[197] Luther skriver at nattverden er ”HERREN Kristi sanne legeme og blod i og under brødet og vinen”,[198] og presiserer videre at det er snakk om mer enn *bare* brød og vin[199] – det er ”brød og vin som er innesluttet i Guds ord og bundet til det.”[200] Denne realpresensen er grunnlaget for at Luther kan hevde at nattverden har en egenverdi i seg selv, uavhengig av utdeler og mottaker. Mot *ex opere operato* slår han fast at det ikke er ”menneskers hellighet, men Guds ord som er grunnlaget” for nattverden.[201] Men det er viktig for Luther å presisere at selv om nattverden har en verdi i seg selv så blir ikke den verdien realisert med mindre den som mottar nattverden er i stand til å realisere den. Med andre ord: nattverdens gave kan bare tas imot i tro, som nevnt over er det et åndelig, selv om Luther ikke bruker det ordet selv, innhold i nattverden som må tas imot med hjertet.[202] På samme måte som Luther kan hevde at dåpen gir en gave som troen må ta imot og formidle, blir også nattverdens gave fullt ut forstått, og dermed virksom, ved troen. Dette er igjen den samme tosidigheten som beskrives over. Luthers nattverdslære har både en åndelig og konkret side, og det kan til tider være vanskelig å få helt grep på hva som er hva, og ikke minst hva som er avgjørende. Som et svar på dette er det *mysterietanken* kommer inn. Luther forklarer ikke nattverden ned til punkt og prikke, nettopp fordi det er Guds handling. Nattverden er virksom i seg selv, men samtidig ikke virksom uten mottakerens tro. Denne motsetningen, eller spenningen, får bli stående i Luthers nattverdslære, med mystikken som den uforklarlige forklaring.[203]

---

[197] Braaten 2007:119
[198] ML V:328
[199] Luther henter sin sakramentsforståelse fra Augustin og sier at *et sakrament er når et ytre element kommer sammen med Guds ord.* Ordet skaper sakramentet. Ordet i denne forstand er både det muntlige ordet (altså forståelsen i hvert menneske) med også Guds ord (i forståelsen Jesus og Skriften). (ML V:328ff; Brilioth 1951:163). Henriksen (1994:222) utyper det lutherske synet og sier sakramentet består av tre ting: Ordet (evangeliet), en konkret tegnhandling (brød, vin, vann) og Jesu innstiftelse.
[200] ML V:328
[201] ML V:329
[202] ML V:330ff
[203] Se Brilioth 1951:205ff; også ML V:328 i Henriksen 1994:37

6.1.3 Fellesskap

Til sist vil jeg fremheve noe som må leses, mer eller mindre, mellom linjene i de utvalgte tekstene, men som i virkeligheten er et hovedpunkt i en luthersk nattverdslære: fellesskapstanken. I den sist siterte teksten kan vi for eksempel ikke finne fellesskapet i nattverden som et eget punkt, men implisitt i tanken om realpresensen og utleggelsen av Jesu invitasjon i innstiftelsesordene til alle troende. Allikevel vet vi at dette var viktig for Luther. Brilioth trekker frem at fellesskapstanken i nattverden kanskje var det som led mest under middelalderens romersk-katolske tradisjon, og at Luthers fokus på dette tidlig i sitt virke var et friskt pust. Dessverre falt dette i bakgrunnen etter som reformasjonsbevegelsen utviklet seg.[204] En sannsynlig forklaring ligger i det at fellesskapet i nattverden strengt tatt var noe alle reformatorene var enige om, uavhengig av retning, og de viktige og heftige kampene stod andre steder. Samtidig ble fellesskapet en kjernesak for nettopp Zwingli og de reformerte.[205] Allikevel er den grunnleggende fellesskapstanken i nattverden et viktig felles reformatorisk kjennetegn. Brilioth hevder at Luther ikke på noe annet punkt var så nære en urkirkelig forståelse av nattverden som i fellesskapstanken: en av nattverdens virkelige gaver var fellesskap med de andre nattverdsdeltakerne, med Jesus, med Gud og med hele himmelen. I denne forståelsen kommer det nåværende og forgjengelige sammen med det hinsidige og uforgjengelige, og løftes opp i en høyere enhet – et åndelig, evig fellesskap.[206]

På denne måten er nattverden et sentralt sted der vi ser en ekklesiologisk endring fra det romersk-katolske til det reformatoriske. Interessant nok er det slik at når det kommer til fellesskapet i menighet og kirke, så plasserer Luther seg *mellom* det romersk-katolsk og den syd-tyske eller sveitsiske reformasjonen. Tidlig i sitt virke er det tydelig at det allmenne prestedømmet er meget viktig for Luther. Slik han ser det kan alle troende i og med dåpen kalle seg prest, biskop og pave. Så må noen likevel, på menighetens ønske og godkjennelsene, stå frem og ta de pastorale oppgavene, forkynnelsen og administrere sakramenter. Den radikale forskjellen fra den romersk-katolske tradisjonen er at disse

[204] Brilioth 1951:197
[205] Se Stephens 1986:260ff; Brilioth 1951:224ff
[206] Brilioth 1951:197

prestenes autoritet kommer *nedenfra*, og ikke *ovenfra* slik oppfattelsen er i den romersk-katolske tradisjonen, med eksempelvis oppfattelsen av apostolisk suksesjon.[207]

Denne enkle og grunnleggende forståelsen av det kristne fellesskapet er ikke så ulik den Zwingli og andre likesinnede la for dagen, men ettersom historien skrider frem skjer det en endring. Det virker tydelig at 1520-tallets bondeopprør og utviklingen av den radikale reformasjonen blir et vannskille for Luther. I dette ser han hva han ikke vil ha. Tanken om det alminnelige prestedømmet er fortsatt fremme, men for Luther blir tanken om at Gud ønsker orden i verden den førende. Verden må struktureres og ordnes. Gjerne i et hierarkisk samfunn og som fast ordning – og i det må Guds ord i bibelen forstås, læres og prekes på en bestemt (Wittenbergsk) måte.[208] Den demokratiske fellesskapstanken som er tydelig hos Zwingli og de radikale er ikke Luther positiv til. I polemikk mot disse svermerne, og etterhvert Calvin, blir det tydelig at Luther fjerner seg fra den enkle grunnleggende fellesskapstanken han hadde, og plasserer seg i dette mellom den romerske-katolske tradisjonen og de nevnte svermeriske eller radikale retningene av reformasjonen.

6.2 Noen momenter i striden mellom Luther og Zwingli

Med kapittelet om fellesskapet i nattverden er vi allerede godt inne i historien om stridighetene innad i den reformatoriske bevegelsen. Som nevnt over konsentrerer vi oss om Luther og Zwingli. Begge var de fullt engasjert i kampen mot det de så som vranglære og heresi i den romersk-katolske kirken. Luther først og fremst i Tyskland, Zwingli først og fremst i Sveits. Det var enighet mellom dem om at de to hadde utviklet sin reformatoriske lære i stor grad uavhengig av hverandre,[209] og selv om de er kjent for ettertiden som bitre motstandere var det flere likheter enn ulikheter. Til syvende og sist var det bare nattverdensforståelsen som skilte dem. I 1529 ble Luther og Zwingli kalt til religionssamtaler i Marburg, Hessen. Fyrsten for området, Phillip av Hessen, så det som en viktig politisk oppgave å forene de to og deres etterfølgere. Hadde han klart det ville han forent hele sitt området under én konfesjon og dermed sikre fred og gode utviklingsmuligheter for den evangeliske reformasjonen, men han lyktes ikke. I forkant av samtalene hadde Luther

[207] Braaten 2007:53ff
[208] Lindberg 2010:155ff
[209] Lindberg 2010:167

forberedt 15 artikler som utla den reformatoriske evangeliske læren, og den zwinglianske siden hadde godtatt 14 av dem. Nattverden var det eneste de ikke kunne enes om, og samtalene mellom dem førte ingen vei. For der hvor Zwingli fastholdt at nattverden var en takksigelse og et åndelig minnemåltid, fastholdt Luther Kristi reelle nærvær. Zwingli mente at man i nattverden takket for evangeliet, for Guds ord – Luther mente at man i nattverden mottok evangeliet, Guds ord.[210] I sin bok om grunnprinsippene i luthersk teologi påpeker. Braaten at "uansett hvor vanskelig lutheranere har for å forstå sin egen nattverdslære har de ingen problemer med å skjelne sin egen lære fra den zwinglianske."[211] Selv om dette er satt på spissen er det ingen dårlig observasjon. Som nevnt flere ganger i denne oppgaven er tekstene som er lagt til grunn nesten uten unntak polemiserende tekster. Luthers nattverdslære er preget av polemikk, og i særdeleshet polemikk mot Zwingli.

Når man skal beskrive Zwinglis nattverdslære i korte trekk er det begrepene *symbolikk* og *åndelighet* som trer frem. På samme måte som hos Luther var det i første omgang offertanken Zwingli protesterte mot, og han karakteriserte sakramentet allerede i 1523 som: "a memorial of the sacrafice and an assurance of the redemption Christ has manifested to us".[212] Skjønt selve ordet *sakrament* var Zwingli skeptisk til bruke, og det var faktisk bare nattverden han ønsket å kalle sakrament, da i betydningen "et sikkert tegn eller segl".[213] I 1525 ga Zwingli ut en tekst som i all hovedsak klargjorde hans posisjon rundt nattverden; Bare ved å forstå bibelens ord om nattverden symbolsk, ville tekstene fremstå som enkle, fornuftige og forståelige. Han distingverte mellom Jesu naturlige kropp før korsfestelsen, en forherliget Jesu kropp etter oppstandelsen og kirken som en *mystisk* kropp.[214] Zwingli tolket teksten "for opp til himmelen, sitter ved Guds, den allmektige Faders høyre hånd" dithen at Jesu menneskelige legeme *faktisk* befant seg i himmelen, og dermed utelukket han realpresensen.[215] For Zwingli handler altså nattverden om symbolikk, og i kjernen av læren ligger hans tolkning av ordet *er* i innstiftelsen. "Dette er min kropp" tolker Zwingli slik: "Dette *symboliserer* min kropp". [216] Denne tolkningen underbygger han med argumenter som at

[210] Lindberg 2010:186
[211] Braaten 2007:117-118
[212] Zwingli i Stephens 1986:219
[213] Stephens 1986:180
[214] Lindberg 2010:182-183
[215] Braaten 2007:118 (Sitatet er hentet fra den apostoliske trosbekjennelsen)
[216] Luk 22,19, 1 Kor 11,24

Jesus selv brukte symbolikk[217] og at bibelen peker på det åndelige fremfor det legemlige, da særlig begrunnet med Joh 6,63.[218] Et underliggende premiss for Zwinglis nattverdsforståelse virker å være det faktum at Jesus innstifter nattverden mens ennå er synlig og menneskelig i live. Dermed vil med nødvendighet en nattverd hvor Jesu legemlige kropp er til stede etter hans død, altså realpresens, være en fundamentalt annerledes nattverd enn den disiplene feiret. Og dermed en annerledes nattverd enn den Jesus innstiftet.

Luther på sin side mente at Zwingli med denne læren skilte Gud og mennesker. Ved å plassere Jesu legeme i himmelen skapte Zwingli et skille mellom Gud og mennesker. Luther mente dette motsa inkarnasjonen og skilte det som evangeliet binder sammen: Guds fulle åpenbaring i Jesu fulle menneskelighet,[219] - jf. forståelsen av Jesus som *helt Gud og helt menneske*. Det er denne dobbeltheten nattverden også innehar, i følge Luther. Jesus er tilstede både åndelig og legemlig. Dette er altså i bunn og grunn et spørsmål om realpresens. Som nevnt over fastholder Luther at Kristi legemlige kropp og blod er *i, med og under* det konsekrerte brødet og vinen,[220] mens Zwingli fastholder at Jesu menneskelige kropp er i himmelen og forbli der til den siste dag.[221]

Et viktig skille mellom Luther og Zwingli i nattverdsforståelsen var synet på mottakerens rolle. For Luther er den i alle henseende passiv, for Zwingli er den aktiv. Luther mente at den eneste handlingen mennesket kan utføre i nattverden er å ta imot. Det er Gud som er den aktive, som utfører en handling, ved å gi seg selv til mennesket gjennom brød og vin. Mennesket skal ikke utføre, eller oppnå, noen spirituell aktivitet.[222] I forlengelsen av dette kan Luther så hevde at *alle*, uavhengig av tro og gjerninger, som mottar brød og vin, mottar Jesu kropp og blod. Derimot var Zwingli fast bestemt på at bare de *troende* virkelig gjorde nytte av nattverden. Luther igjen mente et slikt syn reduserte nattverden til *åndelig mat*[223]: noe som er avhengig av mottakeren og ikke av Gud. Dermed skiftes fokuset fra Guds

---

[217] Eksempelvis lignelsene, utsagn som "Jeg er verdens lys", etc.
[218] Joh 6,63: "Det er ånden som gjør levende, kjøtt og blod duger ikke. De ordene jeg har talt til dere, er ånd og liv."
[219] Braaten 2007:118
[220] Ibid.:119 (*"in, with* and *under")*
[221] Lindberg 2010:183
[222] Braaten 2007:120 ("The basic posture at the Lords Supper is one of radical receptivity, not spiritual activity, as Zwinglian Protestants require")
[223] Zwingli kunne selv kalle brødet og vinen for *mat for sjelen* (Stephens 1986:220)

frelsesgjerning i nattverdshandlingen til menighetens aktive hukommelse, og ansvaret, eller bevisbyrden, for frelsen blir plassert hos hver enkelt troende, fremfor hos Gud.[224]

6.2.1 Et moment på siden av striden: takksigelse

På samme måte som fellesskapstanken over, så forsvinner takksigelsen som element i nattverden i bakgrunnen hos Luther. Hos Zwingli er den derimot langt fremme i bevisstheten. Takksigelsen er i utgangspunktet ikke en del av striden mellom Luther og Zwingli. Allikevel mener jeg at vi kan utdype og nyansere forskjellene mellom Luther og Zwingli ved å se på vekten de respektive legger på takksigelsen i nattverden. Begrepet *eukaristi* er brukt i NT når Jesus *takker* i forbindelse med det siste måltid.[225] I Didache, det kristne læreskriftet fra det andre århundret, er begrepet brukt om nattverden, og takksigelsen er fremme som et av de meste dominerende momentene i sakramentet.[226] På samme måte som med fellesskapstanken blir også takksigelsen løftet frem tidlig i den reformatoriske bevegelsen, og på samme måte forsvinner den i bakgrunnen hos Luther, men ikke hos Zwingli, hvor takksigelsen og fellesskapet henger tett sammen.[227] Den store forskjeller her ligger nok i realpresensen. Gjennom realpresensen er det Gud som er aktør, ikke mennesket. Dermed blir ikke takksigelsen viktig for Luther: mottakeren kan og bør være takknemlig, men formålet med nattverden er ikke takksigelsen. For Zwingli, som forutsetter at den troende må begripe nattverden for å kunne gjøre nytte av den, er det mer naturlig å løfte frem et slikt kognitivt element som takksigelse i sakramentet.

6.2.2 Det indre og det ytre ord

Et siste perspektiv for å analysere nattverdsstriden mellom Luther og Zwingli henter vi fra gjennomgangen av Confessio Hafniensis og Olavus Petris skrifter. Der så vi at antonymene *indre* og *ytre* spiller en rolle i forståelsen av gudstjeneste og nattverd, jf. kapitlene 3.2.2-3.2.4 og 5.1.4. Ordparet kunne tolkes i flere retninger, gjerne kognitivt eller praktisk. Selve

[224] Lindberg 2010:183
[225] Eks Matt 26,27; Se Brilioth 1951:52 for utleggelse av selve ordet.
[226] Brilioth 1951:52-53
[227] Brilioth 1951:224

begrepet *ord* i denne sammenhengen betyr gjerne evangelium. Indre ord ble sett på som *indre* enten i kraft av å være Guds ord, eller i kraft av å være bevitnet i skriften.

Også Luther og Zwingli bruker begrepene indre og ytre. Bruken er ikke så ulik den vi finner i CH og Petri, og kan gi oss ytterligere noen innspill i forskjellene mellom Luther og Zwingli som reformatorer. Når det gjelder forståelsen av det indre som noe begrunnet og bevist i skriften vil nok begge si seg enig – all den tid de riktignok er uenige om hva skriften faktisk sier. Når det kommer til forståelsen av det indre som Guds ord, og sammenhengen med det ytre ord, er de derimot uenige. For Zwingli er det slik at Gud bare viser seg i det indre: sakramentet er kun et tegn og et symbol som er til for å minnes Guds gjerning og kjærlighet. Det ytre for Zwingli er kun fellesskapet de troende imellom, mens det indre er ene og alene et spirituelt fellesskap mellom den troende og Gud.[228] For Luther blir denne åndeliggjøringen av Ordet feil: han mener at Gud handler med menneskene på to måter, både innvendig og utvendig. Den innvendige opplevelsen er en følge av den utvendige, og Gud har selv valgt å gi den indre opplevelsen *gjennom* den ytre.[229]

Denne tolkningsforskjellen i selve kvaliteten i nattverdshandlingen er kjernen i fremstillingen av Luther og Zwinglis nattverdsforståelse. For den førstnevnte er det Gud som ene og alene handler og er aktiv i nattverden – mottakeren kan ikke annet enn å ta imot. For den andre er det en nødvendighet at den troende selv er åndelig klar og tilstede for å kunne ta imot. Det de tar imot er for Luther faktisk kropp og blod, for Zwingli kun brød og vin. For den første betyr det et faktisk, fysisk fellesskap med Gud gjennom Jesus, for den siste kun et åndelig, spirituelt fellesskap med Gud og Jesus gjennom Den hellige ånd.

Med denne fundamentale tolkningsforskjellen som utgangspunkt kan vi nå hente inn igjen Confessio Hafniensis og tekstene av Olavus Petri. Ved å se på hvilke trekk og tendenser hos dem som stemmer overens med henholdsvis Luther og Wittenberg-reformasjonen eller Zwingli og den syd-tyske og sveitsiske reformasjonen kan vi muligens tegne oss et bilde av hvilke impulser som var førende for de danske predikanter og Olavus Petri.

---

[228] Zwingli har betegnet nattverden som ”an inward and outward union of Christian people” (Stephens 1986:181)
[229] Lindberg 2010:180

7 Drøftinger og konklusjon

I det avsluttende kapittelet i denne oppgaven må vi igjen løfte blikket og hente inn den større konteksten og sammenhengen. Reformasjonen i Skandinavia var som nevnt ingen enkel størrelse, men heller et relativt komplisert landskap i utvikling. Dermed er vi nødt til å ta noen forbehold i denne drøftingen. Forhåpentligvis kan vi gjennom sammenligninger finne likheter og ulikheter som vil vise tendenser i den ene eller den andre retningen, men samtidig må vi ta høyde for at det finnes momenter og situasjoner vi ikke har mulighet til å vite noe om. Allikevel må vi som nevnt kunne anta at det som er skrevet i primærkildene er representativt for strømningene *bak* kildene. Gjennom CH og OPSS ser vi hva som preget den tidlige reformasjonen i Skandinavia, og gjennom Luthers skrifter hva som preget Wittenberg-reformasjonen og gjennom Zwingli den syd-tyske og sveitsiske reformasjonsbevegelsen.

Likeledes må det tas forbehold i når det kommer til de ulike kildenes sjanger. Som nevnt innledningsvis gir en metodisk vurdering av kontekst, struktur og sjanger viktig informasjon om tekstenes form, intenderte publikum og mål. Primærkildene i denne oppgaven plasserer seg grovt sett i to ulike sjangere: bekjennelser eller teologiske teoretiske tekster og praktiske brukstekster. Flere av Olavus Petris og Luthers tekster er praktiske, til bruk i kirke og gudstjenesteliv. I disse tekstene har man sannsynligvis ikke tatt mål av seg til å være så *normgivende* som man nødvendigvis ønsker i en bekjennelsestekst eller teologiske teoretiske tekster. Sistnevnte tekster er i utgangspunktet mer tilspisset og målrettede enn de praktiske. *Confessio Hafniensis* tilhører den teoretiske kategorien tekster. Det samme kan sies om for eksempel Luthers *Store katekismus*.

Selv om denne oppgavens primærkilder er av ulik sjanger må de allikevel fortsatt kunne sammenlignes og brukes opp mot hverandre. Om ikke annet fordi det er de tekstene vi har tilgjengelig, og som nevnt fordi vi må anta at de er skrevet og ment med fullt overlegg, og at innholdet dermed er representativt for forfatteren(e)s lære. Noe annet vil være lite sannsynlig med tanke på konteksten og det sosiokulturelle klima de er skrevet i.

7.1 Nattverden som sakrament

Det at nattverden er et *sakrament*, innstiftet av Gud, og at handlingen i nattverden gir mottakeren fellesskap med Gud, er grunnleggende og felles for alle kildene. Forståelsen av nattverden som sakrament er grunnlaget for den høye verdien, og den sentrale plassen i det kirkelige livet, som nattverden tildeles. Også motstanden mot nattverden som messeoffer er noe som forener kildene. Videre er de også samstemte om det reformatoriske skriftprinsippet: egentlig trengs ingen andre argumenter for hvorfor nattverden er sentral og bør feires annet enn at Jesus selv innstiftet den. Selv om det her må skytes inn at man i den reformerte tradisjonen da naturligvis har en annen oppfattelsen av selve ordene i innstiftelsen.[230]

Det siste bringer oss til det faktum at det ligger en avgjørende forskjell mellom kildene *bak* begrepet sakrament. Dette er den samme forskjellen som flere ganger har trådt frem i denne oppgaven og som omhandler spenningen mellom det åndelige og det konkrete, det indre og det ytre. I et luthersk syn er det slik at Gud fysisk er tilstede i sakramentet, for Zwingli er det ikke slik. Dette handler om realpresens, og om hvordan Gud og mennesker møtes i nattverden. For Olavus Petri står realpresensen i skyggen av andre momenter, men fastholdes like fullt. På samme måte kan man si at all den tid ihukommelsen preger *Confessio Hafniensis* fremstilling av nattverden, kan man unektelig tolke den dithen at realpresensen i sakramentet fastholdes. Dermed vil vi kunne si at sakramentsforståelsen i både OPSS og CH er på linje med en luthersk sakramentsforståelse.

7.2 Syndsforlatelsen i nattverden

På samme måte som vi finner uenighet bak sakramentsforståelsen, ligger det uenighet bak forståelsen av syndsforlatelsen i nattverden. Dette momentet er muligens det med minst kontroverser rundt, og ved et enkelt overblikk virker alle kilder å være samstemte om at nattverden gir visshet om, eller del i, syndenes forlatelse. Men går vi under overflaten ser vi at vi støter på et problem. Dette problemet er sett fra luthersk side og omhandler spørsmålet om hvem som *er den handlende part* i nattverden: hvis nattverden kun er til

[230] Jf. uenigheten om ordet ”er” eller ”symboliserer”.

minne, og Gud ikke er fysisk tilstede og virker i mennesket, så vil ikke syndene bli tilgitt i og med nattverden. Da er det mennesket som er den handlende part – og mennesket kan ikke selv virke til sin egen forlatelse, det er det ene og alene Gud som kan. Dermed menes det fra luthersk side at en zwingliansk nattverdsfeiring ikke virker til syndenes forlatelse.[231] Hvorvidt man anser Gud eller mennesket som den handlende part i nattverden vil avhenge først av synet på ihukommelse og realpresens, og dette vil deretter ha betydning for forståelsen av syndsforlatelsen. Derfor er det i dette spørsmålet vanskelig å plassere de to skandinaviske kildene entydig på den ene eller andre siden. Begge kildene løfter frem syndsforlatelsen som sentral i nattverden, og selv om OPSS ser ut til å vektlegge syndsforlatelse noe mer enn CH, er det vanskelig å trekke for bastante slutninger den ene eller andre veien ut fra forståelsen av dette momentet alene.

7.3 Fellesskapet i nattverden

Det at nattverden gir fellesskap med Gud og alle troende er et reformatorisk grunnprinsipp. Vi har sett at dette momentet var sterkt fremme i urkirkens nattverdsforståelse, men at det i den romersk-katolske tradisjon gjennom middelalderen ble skjøvet i bakgrunnen. At den reformatoriske bevegelsen så løftet frem igjen fellesskapstanken var derfor en radikal endring som hadde store konsekvenser for teologi og ekklesiologi. Derfor er det ikke unaturlig at fellesskapet har en sentral plass i kildene. Likevel er vektleggingen og forståelsen av fellesskapet ulik. Interessant nok nevner ikke Confessio Hafniensis fellesskap som begrep, heller ikke i sammenheng med nattverden. Det taler allikevel ikke nødvendigvis for at fellesskap *ikke* er del av nattverdsforståelsen i CH, all den tid CH er en tilspisset bekjennelsestekst. Fellesskap blir riktignok bare løftet frem i artiklene om kirken,[232] men vekten som legges på nattverden som den sentrale delen av gudstjeneste og kirkeliv, og det faktum at fellesskapet var et sentralt reformatorisk moment, tilsier at fellesskapestanken har en viss plass i predikantenes nattverdssyn.

Når vi så trekker inn Olavus Petri ser vi tydelig forskjell opp mot Confessio Hafniensis. I OPSS legges det stor vekt på nettopp fellesskapet som det sentrale momentet i nattverdsfeiringen.

[231] Se også Henriksen 1994:236
[232] CH XII & CH XIII

Så tydelig er fokuset på fellesskap hos Olavus Petri at andre momenter som sagt ser ut til å havne i bakgrunnen. Muligens kan vi her se en dragning mot det zwinglianske. På samme måte som Zwingli fremhever Olavus Petri *det synlige og det usynlige fellesskapet nattverden gir*: fellesskapet med de troende og med Gud. Det er det åndelig og spirituelle i nattverden som her får forrang.

Hos Luther derimot, forsvinner som nevnt fellesskapstanken i bakgrunnen etterhvert som det blir viktigere å fremheve andre momenter. Dette som svar på samfunnsmessige og politiske utfordringer, og i polemikk mot for eksempel svermerne som mer enn gjerne fremhevet det spirituelle fellesskapet i nattverden. Samtidig som Luther aldri gir fullstendig slipp på fellesskapstanken er det muligens slik at det blir viktigere for ham å presisere det personlige og indre båndet som skapes mellom den troende og Kristus i nattverden, heller enn det ytre fellesskapet mellom de troende. Her står han i tradisjonen etter Tauler og Thomas av Kempen.

7.4 Ihukommelsen i nattverden

Når det gjelder ihukommelsen som moment i nattverden er det noe alle kildene, også Luther, løfter frem. Dette kommer nok av at innstiftelsesordene er så klare i sitt språk, når det står ”gjør dette til minne om meg”[233]. Hvilken vekt de ulike kildene videre legger på ihukommelsen er derimot meget forskjellig, og muligens er vi her fremme ved kjernen av drøftingene. For Zwingli er ihukommelsen det mest sentrale: nattverden anses som et minnemåltid hvor Gud kun er åndelig tilstede og kun kan ”mottas” eller møtes åndelig. Nattverden er dermed et *spirituelt måltid*. Dette er selvfølgelig så langt unna en luthersk forståelse som du kommer, hvor Jesu fysiske tilstedeværelse er avgjørende.

Ihukommelsen er sterkt fremme som moment også i CH og OPSS. CH har klare tegn til realpresens, og det er vanskelig å si at art. 28 og 29 ikke inneholder god luthersk lære, men likevel har bekjennelsen som helhet en sterk dragning mot det kognitive og åndelige. CH art. 27 fremhever i klare ordelag *ihukommelse* og *opphøyelse* som de sentrale elementene av messen, og dermed nattverdsfeiringen. Dette er selvfølgelig heller ikke uforenelig med

[233] Luk 22,19; 1. Kor 11,24

Luther, men finnes tydelige paralleller her til det zwinglianske. Selv om Luther selv kanskje ikke ville motsatt seg akkurat denne delen av predikantenes nattverdslære kan man spørre seg om Luther ville ha uttrykt seg i like åpne ordelag. Med andre ord: på den ene siden står ikke alle utsagn om nattverden i CH i en ren Wittenbergsk tradisjon, men på den andre siden er ikke de utsagn som ikke umiddelbart hører hjemme der så zwinglianske at Luther ville steilet. Predikantene, og for så vidt Olavus Petri, er ikke like bastante som Zwingli når det kommer til fokuset på ihukommelsen og avvisningen av realpresensen. Dermed er det umulig å plassere dem i opposisjon til Luther. Eksempelvis nevner aldri CH eller OPSS det *symbolske*, bare begrepet *ihukommelse* brukes. Allikevel er det altså en utydelighet rundt dette momentet i CH og OPSS som vi ikke finner hos Luther. Som nevnt ser vi muligens her rett og slett et utslag av at man i Skandinavia hadde tid og mulighet til å la teologi og dogmatikk utvikle seg. En mulighet man ikke hadde i Tyskland og Sentral-Europa, der reformatorene i mye større grad ble tvunget av begivenhetenes gang – de nevnte samfunnsmessige, politiske og religiøse utfordringene – til å tilspisse, avgrense og tydeliggjøre sin lære.

7.5 Realpresensen og det indre/ytre

Forståelsen av Guds rolle og tilstedeværelse i nattverden er et naturlig hovedpunkt i denne oppgaven, sammen med ihukommelsen. Hva henholdsvis Luther og Zwingli mener om realpresensen er godt utlagt allerede: de proklamerer begge to sine tydelige og motstridende standpunkt. Den samme tydeligheten finner vi derimot ikke hos de to andre primærkildene. Både for CH og OPSS kan vi i det minste snakke om en viss uklarhet når det kommer til realpresens i nattverden.

Ved første øyekast kan man riktignok hevde at hverken predikantene eller Olavus Petri *bryter* med god luthersk lære. Olavus Petri går aldri vekk fra en oppfattelse av realpresens i nattverden, men han legger heller ikke avgjørende vekt på det og det er andre momenter som heller utforskes. På samme måte kan man si at CH ikke nødvendigvis uttrykker realpresens eksplisitt, men det er heller ingen utsagn som virker til det motsatte. De formuleringene som finnes i bekjennelsen om kropp og blod virker heller å tale for

realpresens. [234] Det at CH er formulert som nettopp bekjennelsestekst gjør det også utfordrende å skulle ta de enkelte ordene til inntekt for det ene eller andre synet.

Det avgjørende spørsmålet om hvem som er den handlende part i nattverden, mennesket eller Gud, får ikke noe entydig svar i CH. Det vil avhenge av hvilket moment man gir forrang når man leser og tolker: ihukommelsen eller realpresensen. I OPSS kan man derimot ane en tendens mot det zwinglianske. Når Olavus Petri skal forklare syndenes forlatelse i nattverden er det nettopp ihukommelsen han griper tak i. Det er *vissheten* som tilegnes gjennom nattverden som er viktig. Så kan man skyte inn at også Luther står fast på at nattverden skal mottas i tro, men går Olavus Petri i sine tekster et steg lenger. Selv om realpresensen fastholdes går Olavus Petri så langt som å snakke om åndelig føde – å *åndelig innta Jesu kropp og blod, med troen.* Her mener jeg vi for første gang ser en posisjon hos Olavus Petri som Luther ikke ville gått god for.

Det er vanskelig å si om Olavus Petri i denne sammenheng går lenger mot en syd-tysk eller zwingliansk forståelse enn det vi finner i Confessio Hafniensis. Igjen finnes det muligheter i teksten som åpner for tolke CH i begge retninger. Begrepet *åndelig føde* i OPSS har sine paralleller i CH art. 18 om *delaktigheten* "i Kristi legeme og blod, i ihukommelsen av hans pine og død"[235], og art. 27 om å *ete og drikke i ihukommelse og til opphøyelse*. Selv om CH her ikke går så langt som de radikale, kan dette helt klart tolkes utover en streng luthersk lære. Dermed kan man med god grunn hevde at det i det minste er tegn på at både predikantene og Olavus Petri kjente til og var påvirket av den tradisjonen Zwingli er representativ for.

7.6 Konklusjon

Med dette siste utsagnet er vi inne i kjernen av problemstillingen for denne oppgaven. På bakgrunn av de foregående analysene og drøftingene kan vi først og fremst slå fast at nattverdsforståelsen i Skandinavia rundt 1530-tallet ikke er noen entydig størrelse. Det er i det hele tatt mange ulike strømninger gjør seg gjeldende. Det er tydelig at Martin Luther var

[234] Da i all hovedsak CH XXVII
[235] CH XXVIII

stor i sin samtid, og at påvirkningen fra Wittenberg er sterk i Skandinavia. Olavus Petri hadde selv studert i byen, og flere at predikantene fra Herredagen var selverklærte tilhengere av Luthers lære.

Samtidig ser vi klare drag av andre impulser, med det syd-tyske og sveitsiske som det mest fremtredende. Når det kommer til nattverden gjennomsyres CH og OPSS av begrepet *ihukommelse*. Begge kildene trekkes så langt mot ihukommelsen i nattverdslæren at man får en klar følelse av at både predikantene og Olavus Petri har hatt inngående kjennskap til disse reformatoriske bevegelsene. Som nevnt er ikke Luther uenig i at ihukommelsen har en plass i nattverden. Men det er heller ikke de ulike sidene ved nattverden som er spørsmålet. Uenigheten handler om realpresens, og om forståelsen av hvem som er aktiv i nattverden: Gud eller mennesket. De ulike momentene i nattverden kommer egentlig i andre rekke.

Muligens kan vi i den skandinaviske nattverdsforståelsen rundt 1530 skimte det som var en fungerende mellomposisjon mellom den Wittenbergske-, og den syd-tyske eller sveitsiske reformasjonsbevegelsen. Både predikantene og Olavus Petri legger vekt på ihukommelsen som en avgjørende del av nattverdsfeiringen. Vektingen av det åndelige og spirituelle går ikke like langt som hos Zwingli, men det er helt klart større vekt på ihukommelsen i CH og OPSS enn hos Luther. Samtidig fastholder begge de skandinaviske kildene realpresensen, og holder både denne og ihukommelsen opp som sentrale momenter. Det virker tydelig at denne nattverdsforståelsen har med seg impulser fra både luthersk og zwingliansk side. Om denne mulige mellomposisjonen senere forsvinner av rene politiske årsaker, eller om vi er vitne til en teologisk utvikling er vanskelig å si med de kildene som foreligger.

Uansett viser arbeidet med CH og OPSS at man i Skandinavia rundt 1530-tallet hadde mer frihet og rom til å utvikle en teologi, uten presset som både Luther og Zwingli stod i. Det er ikke utelukket at både Olavus Petri og predikantene *etterhvert* kom inn i en mer bestemt luthersk tradisjon. Men jeg mener at man likevel ikke skal undervurdere innholdet i CH og OPSS som *bare* et steg på veien mot en fullt ut evangelisk-luthersk kirke i Skandinavia. Disse kildene kan sees som uttrykk for en skandinavisk teologi i evangelisk og reformatorisk tradisjon som, om enn bare for en periode, var fullverdig og akseptert teologi og lære.

Allikevel ser vi som sagt at CH nettopp ikke er blitt brukt videre, men forkastet da Confessio Augustana ble lagt til grunn for kirkeordinansen i Danmark. Dette kan være på bakgrunn av bekjennelsens zwinglianske tendenser, og det kan være en rent politisk avgjørelse. På denne tiden var det viktig å samle landet til ro og stabilitet – under en klart luthersk fane. Muligens er den bredden vi ser i CH i dag, og gjerne tolker positivt, noe man ville sett negativt på i det som skulle være en samlet evangelisk reformasjon av Danmark under oppsyn av luthervennlige Bugenhagen. At OPSS ikke har blitt forkastet på samme måte kan være både fordi tekstene ikke er tilspisset på samme måte og det kan være på bakgrunn av den geopolitiske situasjonen. Denne var i Danmark rett og slett mer tilspisset mot slutten av 1530-tallet enn i Sverige på grunn av nærheten til Tyskland og Sentral-Europa. Selvfølgelig kan det også være at det vi ser i sammenligningen mellom OPSS og Luther bare er en forskyvning i utvikling. Olavus Petris tekster kan i så måte ligge noen år før Luther, i en tid hvor den svenske reformatoren ikke har gjort seg de erfaringene som for Luther resulterer i en innsnevring og fokusering av sin lære. For å si det enkelt: Luther hadde et problem i sitt hjemland som hverken predikantene eller Olavus Petri hadde i sine.

Når dette er sagt er det i det hele tatt vanskelig å skulle vurdere utsagn i Confessio Hafniensis og hos Olavus Petri som *enten lutherske eller zwinglianske*. Ikke minst fordi disse retningene og personene rundt 1530-tallet egentlig ikke har utviklet sin egen lære fullt ut, slik den fremstår bare 10-20 år senere. Sannsynligvis er det riktigere å anta at både *Confessio Hafniensis* og Olavus Petris lære, og dermed den skandinaviske nattverdsforståelsen den gangen, er produkter av en bred utvikling, med impulser fra ulike strømninger. Vi har sett at veien fra Wittenberg til først og fremst Danmark, men også Sverige, var kort og bred. Likefullt var det kontakt mellom danske og svenske teologier og de Syd-Tyske og sveitsiske reformasjonsbevegelsene, noe som viser seg i både CH og OPSS. Noe av det som kan oppfattes som zwingliansk er nok felles reformatorisk tankegods som Luther først snur seg mot når svermerne tar tak i det, som fellesskapet og ihukommelsen. Men det finnes andre elementer som kommer fra en annen tradisjon enn den lutherske – som den sterke vekten på åndeligheten og det spirituelle i nattverden.

I det hele tatt er det en bred front av reformatorisk teologi som inntar Skandinavia i første halvdel av 1500-tallet. Og med klare trekk fra både luthersk Wittenberg-teologi og

zwingliansk sveitsisk og syd-tysk teologi kan vi si at den skandinaviske nattverdsforståelsen rundt 1530-tallet er en kombinasjon de ulike impulsene fra Europa. Slikt sett er denne teologien bredere og mer åpen enn det de andre reformatoriske strømningene kan sies å være hver for seg.

Kanskje er det spennende i vår tids økumeniske klima å løfte frem igjen denne perioden i vår Skandinaviske kirkehistorie, og se om det er elementer her som kan hjelpe oss både til å forstå oss selv bedre og finne en vei for fremtiden i en teologi og nattverdsforståelse i stadig utvikling og endring.

8 Oversettelse av Confessio Hafniensis

Confessio Hafniensis er skrevet på dansk språk anno 1530. Min oversettelse bygger på N.K. Andersens gjengivelse av originalteksten fra 1954.[236] Det finnes ytterst få tidligere gjengivelser av bekjennelsen, og validiteten i disse er usikker. Derfor tar jeg ene og alene utgangspunkt i Andersens versjon, og slutter meg til hans påstand om at denne er så nær den originale som mulig.[237] Andersen gjør ingen fullstendig oversettelse til et moderne dansk språk, men kommer med flere korte moderne omskrivinger i løpet av sin gjennomgang.

Utfordringen i oversettelsesarbeidet har først og fremst vært språket, i særdeleshet ord og begreper. Flere ganger har Andersens egne bruddstykker av oversettelser, og hans generelle behandling av artiklene, vært til hjelp. Jeg har også gjort bruk av ulike historiske ordbøker og ordlister over det danske språk.[238] Synonymer og forklaringer til lite brukte norske ord er hentet fra Bokmålsordboka.[239]

Jeg har valgt å oversette bekjennelsen til moderne norsk. Dette betyr at oversettelsen ikke alltid er ordrett, og gjerne har en annen syntaks. Allikevel mener jeg at tekstens mening er fullstendig bevart, slik jeg oppfatter og forstår den, og at teologi og lære fremstår slik den gjør i den eldre danske teksten. Temaoverskriftene (i parentes) er mine og finnes ikke i originalteksten.

---

[236] Andersen 1954:19-25
[237] Ibid.:9-18
[238] ”Ordbok over det danske sprog”: www.ordnet.dk/ods, ”Holbergordbok”: www.holbergordbok.dk, ”Ordbog til det ældre danske sprog” www.hist.uib.no/kalkar. (All informasjon er hentet i perioden jan-apr 2015)
[239] www.nob-ordbok.uio.no (jan-apr 2015)

Confessio Hafniensis

(Innledning)

Disse kommende artiklene er det vi forkynner i vår kjæreste nådige herres Kongelige majestets kjøpsteder: København, Malmø, Viborg, Aalborg, Assens, Landskrona, Randers, Horsens, Køge, Ystad, Trelleborg og andre steder i hans nådes rike. Tilkalt av allmuen, som begjærer og tørster etter sannhet og Guds rene ord å høre, tror vi urokkelig, og forkynner og lærer disse artikler, og vi er beredt til å stå ved dem og bevise dem med den hellige skrift i sin rette mening.

Artikkel I (Skriften)

Den hellige skrift, som kalles Canonica scriptura, er ene og alene en fullkommen regel og lov å leve og styre seg etter, for alle de mennesker som skulle få nåde og salighet av Gud.

Artikkel II (Skriften)

Og derfor har intet rett kristent menneske behov for annen regel eller lov til sin rettferdighet eller salighet enn Jesu Kristi lærdom alene, som er den ovennevnte hellige skrift, ublandet med menneskers gloser tilsatt og oppfunnet.

Artikkel III (Skriften)

Videre, den som vil gå en annen vei, eller følge annen lærdom, og ikke alene den rettferdighet og salighet som skriften bevitner (som rikelig gis i Jesu Kristi tro), han er vanvittig, blind og vantro, uansett hvor vis og hellig han synes for verden.

Artikkel IV (Treenigheten)

Av denne ovennevnte hellige skrift vet og tror vi at det er en evig, naturlig, allmektig, allvitende Gud, utgitt i tre atskilte personer, Fader, sønn og den hellige ånd, like i all guddommelig evighet, makt og ære, som har skapt himmel, jord og alle skapninger.

Artikkel V (Jesus Kristus)

Vi tror, og lærer, at guds sønn Kristus Jesus er av Gud faders barmhjertighet, alene og uten vår fortjeneste, født et sant menneskes sønn, med alle menneskers vilkår utenom synd, av en

ren jomfru oss sendt og gitt, en eneste salig mester og doktor, for at vi skulle høre og lyde han, og hans røst, alene.

Artikkel VI (Jesus Kristus)

Andre menneskers røst, lærdom, høye tittel og navn regner vi som intet, uten at de har den rette lærdom, som er Jesu Kristi rene ord, og som kristelig er, straffer synden og alt som er imot sannheten.

Artikkel VII (Jesus Kristus)

Likedan tror og lærer vi at vår herres bespottelse, forfølgelse, pine, død, oppstandelse, Himmelfart og det han lærte og gjorde, er visselig skjenket og gitt oss til vår rettferdighet, plikt og bot, og som fyllestgjørelse for alle våre synder.

Artikkel VIII (Jesus Kristus)

Vi sier og tror om alle som lærer en annen rettferdighet eller annen fyllestgjørelse enn Kristi tro, pine og død, at de, om de står hardt på dette, er bespottere og kjettere.

Artikkel IX (Dommen)

Vi tror og lærer at Kristus Jesus skal komme og dømme, enhver etter sine gjerninger. Det betyr etter sin tro eller vantro, hjertets frukt og beviser etter kjærlighet eller ukjærlighet, i gjerninger, ikke etter ansikt eller ytre navn, klær eller tittel, rang eller annet menneskelig oppdiktet og oppfunnet.

Artikkel X (Seremonier)

Dog forakter vi ikke alle ytre Seremonier, heller ikke alle gamle skikker, som har blitt gjort i en fri mening, men som ved passende anledning må avlegges. Men vi forakter dem som er imot guds ord og til forargelse for enfoldige mennesker, i det de mener seg gjort rettferdige og hellige av dem.

Artikkel XI (Den Hellige Ånd)

Vi tror og lærer at helligånden, den tredje person innad i guddommen, er alle kristne menneskers trøster og lindrer, som fornyer våre sinn og hjerter med adskillige guddommelige

gaver, og i Kristi tro og lære sender og samler den rette kristne kirke.

Artikkel XII (Kirken)

Vi tror den hellige kirke er alle rettferdige menneskers samfunn, som i én eneste tro er blitt hans rettferdige kjære barn, hvor enn de er. Vi akter ikke en annen bestemt kirke, uansett hvor hellig og vakker hun synes å være utad.

Artikkel XIII (Kirken)

Denne kirken står nemlig titt og ofte imot den rette hellige kirke, hun bannlyser det som Gud velsigner, hun forkaster det som Gud gir. Hun kaller dem kjettere, dem som lærer den rette sannhet og som straffer synd, og utnytter sin egen selvoppdiktede hellighet, og virker etter sitt eget sinn og sin egen lov.

Artikkel XIV (Bann)

Likedan tror og lærer vi at den som Gud ikke bannlyser eller forbanner, han kan ingen forbanne. Men den som bannlyser uredelig, hans bann faller på ham selv. Dessuten (tror og lærer vi) at vantro udugelige hykleres velsignelse, hellige ord og avlat, er bann og forbannelse for Gud.

Artikkel XV (Bann)

Videre er rett bann ikke den evige forbannelse, som vanvittige hyklere sier, men det er en utestengning fra det kristne samfunn, og fra å motta sakramentene. Dette for at den som forherdet synder mot, og bringer skam over den, kristne kirke selv må skamme og besinne seg, og slik komme til bedring.

Artikkel XVI (Bann)

Ingen bør, eller kan, bannlyses utenom den som synder slik mot Gud at han dermed bringer skam over, eller forakter, sin neste. Derfor akter vi ikke deres bann, dem som bannlyser de som lærer sannhet og straffer synd, dem som bannlyser for penger, eller andre ytre oppdiktede, menneskelige formål, eller handel.

Artikkel XVII (Bann)

Likedan tror og lærer vi at rett bann for ovennevnte saker ikke bør brukes så løst og lett, og ukristelig, som det i lang tid har blitt gjort. Men det skal brukes av en Guds ords tjener, eller sogneprest, med den menige kristne forsamlings samtykke, til forbedring av den som har syndet. Når det brukes på denne måte, bør det ikke foraktes.

Artikkel XVIII (Sakramentene)

Den hellige kristne kirkens sakramenter, tror og lærer vi, er nyttige og nødvendige for ethvert kristent menneske. De særdeles som er befestet og har sin grunn i den hellige skrift, som er dåp og delaktighet i Kristi legeme og blod, i ihukommelsen av hans pine og død.

Artikkel XIX (Sakramentene)

Om dette har vi Guds ord og lov. Den som vil trette, eller hevde at det er flere sakramenter, den gjør det etter eget sinn. Vi tror og akter den hellige skrift, som er én fast visshet, og ikke det som mennesker i sin fornuft og kjødelige visdom finner på.

Artikkel XX (Ekteskapet)

Videre tror og lærer vi at den første skikk, den paradisiske tilstand, ekteskapet, mannen og kvinnens gudfryktige samkvem, er hellig og ærlig blant alle, og er fritt for alle å inngå eller ikke. Men den som ikke har spesielle[240] gaver og nåde til avhold og jomfruelig kyskhet, den er bundet.

Artikkel XXI (Ekteskapet)

Å leve ærlig i ekteskap, og holde seg trofast, er et rett kyskhetsliv for Gud. Å forby noen mann eller kvinne å leve et slikt liv, under et forkledd hellig skinn, det er djevelens lærdom.

Artikkel XXII (Den kristne frihet)

Dessuten tror og lærer vi at det å forby eller gjøre anbefalinger av mat eller dager, også er djevelens lærdom, fordi Gud har gjort alt fritt og likt for kristne mennesker.

---

[240] Begrepet i CH er ”besynderlige”

Artikkel XXIII (Klosterlivet)

Om klosterlivet og munkeløftet tror og sier vi at det ikke kan befestes i den hellige skrift, men deres levesett og selvoppdiktete gudstjeneste og seremonier, deres ørkesløshet[241] og det meste de gjør er mot Gud og skriften.

Artikkel XXIV (Klosterlivet)

Munkeløftet er også imot kristen frihet, og er usannhet. Hvor godt det enn måtte være for verden ellers, er det til Guds ubehag i det at det er etter menneskers bud, og ingen tjeneste er takknemlig for Gud uten at det er etter Hans befaling.

Artikkel XXV (Gudstjeneste)

Rett gudstjeneste er å tilbe vår himmelske fader i ånd og sannhet, det er å tro av hjertet, og bekjenne, én eneste Gud og Jesus Kristus som vår frelser, som Han sendte oss til salighet, for at vi, som i et trofast hjerte som håper på han alene, skulle bli salige.

Artikkel XXVI (Gudstjeneste)

Likedan tror og sier vi at den rette gudstjeneste og gudsdyrkelse ikke er i ytre sang, lesning, messefremsigelse, seremonier, vakre tempel, kapper, røkelse, salver eller annen ytre hellighet, slik ulærde geistlige lærer, og enfoldige folk undrer og tror på.

Artikkel XXVII (Messe)

Videre tror og sier vi at rett kristen messe ikke er annet enn Jesu Kristi pine og død, og Gud faders kjærlighets, ihukommelse og opphøyelse,[242] hvor i hans legeme etes og hans blod drikkes, til sikkert pant på at vi, ved ham, har fått syndens forlatelse.

Artikkel XXVIII (Nattverd)

Hvor denne Jesu Kristi nattverd håndteres og avholdes, blant de levende som Gud har sendt Ham til, der bør kristne mennesker ta imot begge deler, legemet i brødet og blodet i vinen, til nytte for seg selv (som er de levende).

---

[241] Synonymt: unyttige, hensiktsløse, passive, etc.
[242] Her bruker N.K. Andersen ordet *højtideligholdelse* (1954:304)

Artikkel XXIX (Nattverd)

Likedan tror og lærer vi at en rett kristen kirke bare har ett eneste offer, som én gang ble fullkomment i offeret av Kristus Jesus på korset for alle verdens synder, og at Han ikke mer kan ofres, som de bespottelige nå gjør i deres messer for levende og døde.

Artikkel XXX (Gudstjenestespråk)

Videre tror og lærer vi at sakramenter, skriftens evangelium og menighetens lovsang i kirkens forsamling bør være på et mål allmuen kan forstå, og oppvekkes av til sann lovprisning og takksigelse av hode og hjertet, og til dette svare et stadfestende Amen. Brukes det annet tungemål, skal dette straks utlegges på et mål man kan forstå.

Artikkel XXXI (Helgendyrkelse)

Videre tror og lærer vi at Guds verdige helgen, det er det rettroende kristne mennesket, må og bør be for hverandre, og vise deres kjærlighet. Men om de verdige helgener og Guds venner som er døde, og hviler i Herren, har vi intet i skriften om at vi skulle søke tilflukt hos dem eller kalle på dem.

Artikkel XXXII (Helgendyrkelse)

Vi tror og lærer at Kristus er vår eneste tolk og beskytter, forliker og mekler mellom oss og Gud Fader, og han er oss nok (i det at han er Gud og menneske), så vi ikke har behov for andre, og han stoler vi på.

Artikkel XXXIII (Salighet)

Videre tror og sier vi at av menneskers visdom, fornuft, hellighet og selvoppdiktede gode gjerninger, avlat, broderskap, uskyld og annet påfunnet gjelder intet for Gud, og dette kan ikke gjøre oss salige, som mange vanvittige, skamløse prester og munker ennå lærer.

Artikkel XXXIV (Livets utganger)

Videre sier og tror vi at det ikke finnes andre veier å vandre etter dette timelige[243] liv enn to: en til helvete som alle vantro skal vandre, og en til himmerike hvilken de troende skal gå. Om

[243] Synonymt: jordisk, verdslig, etc.

skjærsilden, som gjerrige og ørkesløse mennesker har funnet på og blitt rike av, kan intet bevises i sannhet i skriften.

Artikkel XXXV (Dødsmesser og vigiler)

Om det å holde vigilier[244], messer eller velsignelse for våre avdøde brødre og søstre i Kristus, har vi intet i skriften. Men vigilier (som vi kaller det), dem holdt de gamle forfedrene, ikke de døde til hjelp, men de levende til trøst, lindring og lærdom, for å avvise den timelige død og håpe på det evige liv og salighet.

Artikkel XXXVI (Rette bisper og prester)

Rette kristne Bisper eller prester (som alle er ett), det er ikke annet enn predikanter og tjenere i Guds rene ord, hvilket de bør dele og forkynne for allmuen. I fare for sjelens fortapelse bør de ikke befatte seg med verdslig handel, prakt eller hovmod, ikke stride eller føre krig, ikke dømme, trette eller handle på slik måte som ikke hører hjemme i deres embete. Men handler de slik som dette bør de gi avkall på enten det ene eller det andre[245], de er ikke begge forenelige i et kristelig håp.

Artikkel XXXVII (Den borgerlige ordning)

Videre tror og lærer vi at alle mennesker, om man er i geistlige (som vi sier) eller verdslige stater, bør være førsterangs øvrighet i verden, være underdanige og følge lov, skikk og alt som ikke er Gud imot, og som menigheten kan bestå i. Geistlige dekreter og privilegier som er imot dette er ukristelig.

Artikkel XXXVIII (Alminnelig skriftemål)

Videre tror og lærer vi at den allmenne bekjennelse som vi til denne dag har kalt skriftemål, er oss nyttig i å opprettholde vår salighet, i hvilken vi av et oppriktig ydmykt hjerte bekjenner oss for Gud og ber om nåde. Dertil kommer også det skriftemål eller den bekjennelse som vi gjør til vår jevnbyrdige kristne som vi har krenket, hvilken også er etter Guds befaling. Men det hemmelige skriftemål, med sine vilkår, som har vært tidligere, er ingen pliktige til utover et

---

[244] "Gudstjeneste dagen, kvelden eller natta før en kirkelig festdag" (http://www.nob-ordbok.uio.no/perl/ordbok.cgi?OPP=vigilie&bokmaal=+&ordbok=bokmaal, 14.05.15)
[245] I betydningen: embetet eller oppførselen

annet menneskes bud eller ønske.

Artikkel XXXIX (Skriftemål og nattverd)

Likefullt råder vi dog at før noen går for å motta det høyverdige sakramentet Kristi legeme og blod, at han prøver og ransaker sin samvittighet etter skriftens bud, og så går til en kirkens tjener eller prest og gir til kjenne sine begjær og sin tro, om han mangler noe i den, eller tviler på noe, så begjærlig tar imot hans gode råd og undervisning, og mottar av han den evangeliske absolusjon[246].

Artikkel XXXX (Det allmenne prestedømmet)

Videre tror og lærer vi at selv om Jesus Kristus er vår evige og eneste prest, er vi alle kristne prester. Det er de som skal ofre seg selv til Gud, et levende takknemlig offer, forkynne og be etc. Men av disse prester skal det utkåres, med den kristelige menighets samtykke, de som for samme menighet skal forkynne, administrere sakramentene og tjene Ham.

Artikkel XXXXI (Bannlysning)

Videre tror og lærer vi at alle ørkesløse munker eller hvem de er, som er friske og raske og så mottar almisser som fattige, såre og syke eller faderløse barn skulle hatt, eller løper omkring, trygler og bedrar den enkle allmuen med falskt spill, de skal settes i bann slik skriften lyder.

Artikkel XXXXII (Bilder og avgudsdyrkelse)

Videre tror og lærer vi også (så at avgudsdyrkelsens årsaker kan opphøre) at det ville være meget godt at det ikke var bilder eller etterligninger i forsamlingens hus (etter prestens, forstanderens og menighetens vilje og råd), som kalles Kirke. Vise og rette kristne tar ingen skade om de blir værende, men enfoldige og lettfattelige folk vil misbruke dem, og utfører dermed avgudsdyrkelse, som vi har sett og ennå kjenner til.

Artikkel XXXXII (Jesus som kirkens hode)

Endelig tror og lærer vi at den rette hellige kristne kirke og forsamlings hode og forstander er vår salige Jesus Kristus alene, og ingen annen skapning, enten i himmelen eller på Jorden. Fra

[246] Synonymt: forlatelse, tilgivelse, avløsning

Kristus som er hodet kommer alt liv, helbred og salighet, vederkvegelse[247] og alt godt ut i lemmene, som er alle kristne mennesker.

Conclusio (Avslutning)

Disse artiklene og alle andre som vi her til denne dag har åpenbart, forkynt og lært, er vi klare til å stå ved, og forsvare kristelig. Først for Gud og så for verden og for vår kjæreste nådige herre, Kongelig Majestet, Hans nådige Riksråd, biskoper og prelater og menigmann, lærd og ulærd, og vi ville bevise (med Jesu Kristi hjelp) i ord og gjerninger at vi er kristne menn og ikke kjettere, som de sanne kjettere, Guds ord og sannhets motstandere, kaller oss uten noen grunn eller sanne bevis. Vi ville ikke vike i Guds ords sannhet for noe av verdens høyhet, mektighet, vishet eller hellighet, hva det enn skulle koste. Den som kan undervise oss på en bedre kristelig måte, med Guds ord og rene skrift, ville vi gjerne høre fra og så rette oss etter Guds ord og hans undervisning, men kan han ikke gjøre det (som i sannhet ingen kan), da ville vi stå fast på den foreskrevne tro og lærdom, inntil hva Gud vil skal komme etter, etc.

[247] Synonymt: trøst, forfriskning

Litteraturliste

Primærkilder:

Confessio Hafniensis, i Nils Knud Andersen (1954): *Confessio Hafniensis – Den københavnske bekendelse af 1530, (s. 19-25)* København: G.E.C. Gads Forlag

Petri, Olavus (1914): *Samlade Skrifter 1.,* Uppsala: Almqvist Wiksells Bocktryckeri

Petri, Olavus (1915): *Samlade Skrifter 2.,* Uppsala: Almqvist Wiksells Bocktryckeri

Petri, Olavus (1916): *Samlade Skrifter 3.,* Uppsala: Almqvist Wiksells Bocktryckeri

Petri, Olavus (1917): *Samlade Skrifter 4.,* Uppsala: Almqvist Wiksells Bocktryckeri

Luther, Martin (1982): *Verker i utvalg V,* Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

Nettressurser:

Bokmålsordboka: www.nob-ordbok.uio.no, (jan-apr 2015)

Holbergordbok: www.holbergordbok.dk, (jan-apr 2015)

Ordbok over det danske sprog: www.ordnet.dk/ods, (jan-apr 2015)

Ordbog til det ældre danske sprog: www.hist.uib.no/kalkar, (jan-apr 2015)

Store norske leksikon: www.snl.no, (jan-mai 2015)

Språkrådet: www.sprakradet.no, (02.06.15)

Bibeltekster:

Bibelen – Bibelselskapets oversettelse 2011, Oslo: Bibelselskapet

Sekundærlitteratur:

Andersen, Nils Knud (1954): *Confessio Hafniensis – Den københavnske bekendelse af 1530,* København: G.E.C. Gads Forlag

Andrén, Åke (1999): *Sveriges kyrkohistoria – 3. Reformationstid*, Stockholm: Verbum Förlag

Baker, David & Arnold, Bill (1999): *The face of Old Testament Studies – a survey of contemporary approaches,* Michigan: Baker Books

Braaten, Carl E. (2007): *Principles of Lutheran Theology*, 2 utg. Minneapolis: Fortress Press

Brilioth, Yngve (1951): *Nattverden i evangeliskt gudstjänstliv*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag

Clark, Elizabeth A. (2004): *History, Theory, Text – Historians and the Linguistic* Turn, London: Harvard University Press

Czaika, Otfried (2002): *David Chytraeus und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich*, Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft

Czaika, Otfried (2013): *Sveno Jacobi – Boksamlaren, biskopen, teologen*, Stockholm: Kungliga biblioteket, Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, Helsingfors: Finska kyrkohistoriska samfundet

Green, Joel B. (2010): *Hearing the New Testament - Strategies for Interpretation,*2. Utg. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Heininen, Simo & Otfried Czaika (2012): *Wittenberg Influences on the Reformation in Scandinavia*, i European History Online (EGO), utgitt av Leibniz Institute of European History (IEG), Mainz 2012-08-01. URL: http://www.ieg-ego.eu/heininens-czaikao-2012en URN: urn:nbn:de:0159-2012080109 [2015-01- 23]

Henriksen, Jan-Olav (1994): *Guds virkelighet – kristen dogmatikk*, Oslo: Luther Forlag

Holder, R. Ward (2009): *Crisis and Renewal – the era of the reformations,* Louisville: Westminster John Knox Press

Hovland, Thor H. (1997): Kirkehistorie og universalhistorie, i *Tidsskrift for Teologi og Kirke nr3/97*, (s.183-203 i ”68 – 1997”) Oslo: Universitetsforlaget

Ingebrand, Sven (1964): *Olavus Petris Reformatoriska Åskådning*, Lund: C W K Gleerups Förlag

Lane, Tony (2006): *A Concise History of Christian Thought,* London: T&T Clark

Larson, James L. (2010): *Reforming the north – The Kingdoms and Churches of Scandinavia, 1520-1545*, Cambridge: Cambridge University Press

Lausten, Martin S. (2002a): *Reformationen i Danmark*, 2. Utg. Viborg: Akademisk Forlag

Lausten, Martin S. (2002b): *Den hellige Stad Wittenberg – Danmark og Lutherbyen Wittenberg i reformationstiden,* København: Forlaget ANIS

Lausten, Martin S. (2004): *Danmarks kirkehistorie,* 3. Utg. København: Gyldendal

Lindberg, Carter (2010): *The European Reformations,* 2. Utg. West Sussex: Blackwell Publishing

Luther, Martin (1979): *Verker i utvalg II*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

MacCulloch, Diarmaid (2003): *Reformation – Europe´s house divided 1490-1700,* London: Penguin Books

McGrath, Alistar E. (2011): *Christian Theology – an introduction*, 5. Utg. London: Wiley-Blackwell

Moeller, Bernd (2011): *Zwinglis Disputationen - Studien zur Kirchengründung in den Städten der frühen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co

Ousland, Godvin (1968): Reformasjonstiden i Norden og noen av dens hovedskikkelser, i *Hovedverker av den kristne litteratur – Bind IV – Fra reformasjonstiden i Norden*, (s.9-34), Oslo: Lutherstiftelsens forlag

Radler, Aleksander (1995): *Kristendommens idéhistoria – Från medeltiden till vår tid*, Lund: Studentlitteratur

Stephens, W. P. (1986): *The theology of Huldrych Zwingli,* Oxford: Claredon Press