



Danskernes Historie Online

Danske Slægtsforskeres Bibliotek

Dette værk er downloadet fra Danskernes Historie Online

Danskernes Historie Online er Danmarks største digitaliseringsprojekt af litteratur inden for emner som personalhistorie, lokalhistorie og slægtsforskning. Biblioteket hører under den almennyttige forening Danske Slægtsforskere. Vi bevarer vores fælles kulturarv, digitaliserer den og stiller den til rådighed for alle interesserede.

Støt Danskernes Historie Online - Bliv sponsor

Som sponsor i biblioteket opnår du en række fordele. Læs mere om fordele og sponsorat her: <https://slaegtsbibliotek.dk/sponsorat>

Ophavsret

Biblioteket indeholder værker både med og uden ophavsret. For værker, som er omfattet af ophavsret, må PDF-filen kun benyttes til personligt brug.

Links

Slægtsforskeres Bibliotek: <https://slaegtsbibliotek.dk>

Danske Slægtsforskere: <https://slaegt.dk>

Kirke historiske samlinger 1976

*Udgivet af Selskabet
for Danmarks Kirkehistorie
under redaktion af
Leif Grane
Martin Schwarz Lausten
Jørgen Stenbæk*

AKADEMISK FORLAG
KØBENHAVN

INDHOLD

Krucifix-Eucharisti. En kunst- og liturgihistorisk sammenhæng belyst ved et par danske eksempler. Af <i>Otto Norn</i>	7
Nyfundne danske middelalderlige ritualbøger. Af <i>Knud Ottosen</i>	17
Gustav Vasa, Reformkatoliker och Evangeliska Reformatorer. Af <i>Sven Kjällerström</i>	23
John Borthwick og hans plan om et samlet protestantisk Nord- europa. Af <i>Th. Lyby Christensen</i>	44
Avenarii bønner i Sthens oversættelse. På sporet af den danske bønnebogs 1. udgave 1571. Af <i>Jens Lyster</i>	67
Jesper Brochmann's naturretslære. Et upåagtet, stiltfærdigt opgør med philipismen. Af <i>Jørgen Stenbæk</i>	84
Matthias Steuchius' prästvigningssermon 1695. Ett blad ur Lun- dastiftets försvenskningshistoria. Af <i>Hilding Pleijel</i>	98
Det kateketiske Selskab i København 1738–1745. Af <i>Knud Ban- ning</i>	107
Omkring Peter Christian Kierkegaards teologiske disputats. Af <i>Leif Grane</i>	122
Et møde med perspektiver eller perspektiver i et møde. Marten- sen hos Baader i München 1835. Af <i>Jørgen Pedersen</i>	150
Vilh. Beck og N. L. Feilberg. Af <i>Martin Schwarz Lausten</i>	182
Systemskiftet og J. C. Christensens politik 1901–02. Belyst ved breve af Harald Holm. Af <i>Carl Trock</i>	190
Trosbekænnelsen under 1900-talet. Af <i>Åke Andrén</i>	208
F. C. Krarups breve til Michael Neiiendam. Af <i>P. G. Lindhardt</i>	221
Den sønderjydske salmebog. Af <i>Anders Malling</i>	235
Forkyndelse som befrielse fra kirkehistorien. En studie i P. G. Lindhardts prædiken-kunst i samlingen »Det evige liv«. Af <i>Jørgen I. Jensen</i>	253
»Vad som över bliver«. Af <i>Carl-Gustaf Andrén</i>	277
Harald Westergaard og John Malcolm Ludlow. Optakten til den kristelig-socialt bevægelse i Danmark. Af <i>Torben Chri- stensen</i>	292
1975 – En oversigt. Af <i>Carl Trock</i>	327
Forfatterens adresser	355
Register. Ved <i>Anne-Grethe Lausten</i>	357

Kirke
historiske
samlinger
1976

Tilgnet
professor, dr. theol. Niels Knud Andersen
formand for
Selskabet for Danmarks Kirkehistorie
i anledning af
60-årsdagen den 22. november 1976

KIRKEHISTORISKE SAMLINGER 1976

Bogen er sat med Intertype Baskerville
og trykt i Krohns Bogtrykkeri på S masse fra De forenede Papirfabrikker.
Akademisk Bogbinderi stod for bogbinderarbejdet.
ISBN 87-500-1694-6

FORORD

Bestyrelsen for »Selskabet for Danmarks Kirkehistorie« har sammen med redaktionen af »Kirkehistoriske Samlinger« besluttet at dette bind skulle tilegnes Selskabets formand, professor, dr. theol. Niels Knud Andersen som en hyldest i anledning af 60-års fødselsdagen den 22. november. Redaktionen glæder sig over, at denne anvendelse af »samlingerne« så langt fra at lede væk fra deres formål tværtimod har givet denne årgang karakteren af en præsentation af bredden og forhåbentlig også kvaliteten af dansk kirkehistorisk forskning. De mange kolleger og medarbejdere, som har ønsket at være med i denne fødselsdagshilsen, er et vidnesbyrd om, at Niels Knud Andersen ikke behøver at være bange for, at studiet af den danske kirkehistorie, som har lagt beslag på hans egen arbejdskraft siden ungdommen, og hvis trivsel altid ligger ham på sinde, skal visne hen foreløbig.

Der skal ikke her gøres noget forsøg på at karakterisere Niels Knud Andersens indsats for dette studium, men det kan ikke være urimeligt kort at minde om enkelte led i denne indsats. Allerede som student gjorde han sig bemærket som forsker ved sin prisafhandling om Jens Grand, der med rette blev udgivet, og med disputatsen om *Confessio Hafniensis* befæstede han sin position som en lærd kender af ældre dansk kirkehistorie. Det var naturligt, at Det teologiske Fakultet og Københavns Universitet 1957 fik sat igennem, at han ansattes som ekstraordinær professor i dansk kirkehistorie. Ved sin undervisning, ved redaktions- og udgiverarbejde og ved sin fortsatte forskning har han siden varetaget faget med energi og udholdenhed, og ikke mindst – et mindre ord kan ikke gøre det – ved sin store kærlighed til Danmarks kirkehistorie. Hans indsats for en styrkelse af det nordiske samarbejde inden for kirkehistorien er velkendt og påskønnet, og redaktionen glæder sig over, at der i dette bind også bringes bidrag af kirkehistorikere fra Sverige. I de senere år har hans forskning samlet sig om salmer og salmebøger, og han har i denne forbindelse ikke blot ydet en indsats i forbindelse med den salmeregistrant, som er blevet udarbejdet på Institut for Kirkehistorie ved Københavns Universitet, men også formået at samle en kreds af yngre medarbejdere om dette arbejdsfelt.

Det er karakteristisk for Niels Knud Andersen, at han ikke blot altid har lagt vægt på samarbejdet med andre historikere, men at han også har deltaget aktivt i organiseringen af et sådant samarbejde på

bred basis. I en kreds af historikere føler han sig hjemme, og han har altid stærkt betonet det historiske arbejdes principielt fælles præg på tværs af fakulteterne. Det betyder ikke, at han ikke føler sig som teolog, men han ser det ikke som sin opgave at give udtryk for markante teologiske standpunkter. Derimod har han altid været engageret i kirkeligt arbejde af forskellig art. Ligesom J. Oskar Andersen vil han være »realhistoriker«, og ligesom han finder han et studium af fromhedslivet væsentligt og måske nok så væsentligt som teologiske meninger i fortid og nutid. Selv om han nu bruger sin tid og sine kræfter på kirkehistorisk arbejde, er det ikke for ingenting, han en årrække har været præst. Den nødvendige arbejdsdeling er for ham ikke et uovervindeligt svælg der hindrer ham i at blive, hvor han kom fra samtidig med, at han er brudt op til et andet arbejde.

Niels Knud Andersen kan se tilbage på en gerning, der har båret mange frugter. Han er en trofast og ubestikkelig kollega, hvis fundamentale venlighed strækker sig til enhver, der ikke ringeagter Danmarks Kirkehistorie og Den danske Folkekirke. Redaktionen af »samlingerne« føler sig tryk og godt støttet af ham som Selskabets formand. Vi ønsker ham kræfter og lyst til endnu mange års gerning som professor og som dansk kirkehistories ven, beskytter og forkæmper og overrækker ham »Kirkehistoriske Samlinger 1976« som en ærlig ment og vel fortjent gave og lykønskning.

På redaktionens vegne
Leif Grane

Krucifix-Eucharisti

En kunst- og liturghistorisk sammenhæng
belyst ved et par danske eksempler

Af *Otto Norn*

Da kunsthistorie i forrige århundrede blev anerkendt som en selvstændig videnskab, stod den under stærk indflydelse fra den positivistiske historieopfattelse og fra evolutionslæren. Det unge fags forskere lagde hovedvægten på stilbegrebet og var tilbøjelige til at anse stiludviklingen for resultatet af en slags naturlov.

At begrebet stil var ukendt i middelalderen vidste man vel, men fagets dyrkere følte sig fra begyndelsen helt afhængig af dette redskab til at bestemme genstanden for deres forskning og til at sætte den ind i en sammenhæng.

Den romantiske åndsretning, af hvilken kunsthistorien fremgik, befordrede ved sin religiøst farvede interesse for følelseslivet i særlig grad studiet af middelalderkunsten, i første omgang gotikken. Men den almindelige histories, litteratur- eller kirkehistoriens dengang udgivne kildekrifter ytrede sig kun sparsomt om middelalderens syn på, hvad eftertiden har kaldt kunst.

Middelalderens tanker om Det skønne[1] blev sent tilgængelige for kunsthistorikeren. Det skete i begyndelsen af dette århundrede, da kunsthistorikerne begyndte at øse af theologiens kilder. Da trådte modsætningen til den klassiske kunstopfattelse tydeligere frem; man bragtes til at indse, at Det skønne for middelalderens menneske var en objektiv given egenskab, identisk med Det sande og Det gode, hvilke guddommelige egenskaber tingen (kunstværket) afspejler. Samtidig fik man øjnene op for kunstværket som symbolbærer og herved befordrer af gudserkendelsen. Vejen var banet for ikonologien, indholdskundskaben, der afgørende har præget kunstvidenskaben i sidste slægtled[2].

Beskrives og analyseres et middelalderligt kunstværk isoleret eller i en topografisk, pædagogisk museumsopstilling, løber man risikoen for ikke at fatte det i oprindelig sammenhæng – og fuldtud. Nyere tids talrige textudgivelser af liturgiske skrifter, har imidlertid stærkt medvirket til forståelsen af middelalderkunstens oprindelige funktion. Formen, hvortil stilen er knyttet, var ikke for middelalderen som for vor

tid indholdets dække, men blev i kraft af sin anskuelighed betragtet i sig selv at være budskabet.

I sit værk: *Missarum Sollemnia*, som indledning til afsnittet: *Die Messe im Zeitalter der Gotik*[3], fremsætter J. A. Jungmann nogle betragtninger over Gotikken som tidsstil, ikke blot kunststil, lærerige ord for den, der vil beskæftige sig med kunst, hvis tilknytning til messen var en direkte. Her skal gives et par eksempler på at kunstværker, der mere indirekte har forbindelse med messen, lader sig analysere ikonologisk, i liturghistorisk sammenhæng.

Alterbordet, der ifølge Durandus symboliserer Christi Legeme[4], har altid været betragtet som kirkebygningens midtpunkt, hvorfor dets udsmykning har krav på ikonologiens mest levende interesse.

Krucifixet fik sin anbringelse enten lige bagved eller over alterbordet. Drejede det sig om lægmandsalteret da ophængt eller opstillet foran kordøren i triumfbuen[5]. Der er i Vesteuropa bevaret triumfbuekrucifixer i uafbrudt rækkefølge lige fra karolingisk tid. Alterbordskrucifixer i mindre format kom først i brug efter år 1000, Durandus siger, stillet: Midt på alteret, mellem de to lysstager »Hedenskabet« og »Jødedommen«[6].

Ved sin anbringelse på eller lige over alterbordet fik krucifixet en fremtrædende liturgisk funktion, alene dette billede, som ofte indeholdt relikvier, tilkom en særlig ærefrygt (relativ kult). Det isolerede og ophøjede billede erindrer ikke blot om den korsfæstede frelser som nærværende i eucharistien, men repræsenterer ham.

I vore berømte romanske alterprydelsers mikrokosmos indgår krucifixet, eller har gjort det, direkte og centralt i retablet lige bagved, kun lidt hævet over sepulchrum (helgenraven), på hvis dæksten kalken (»Christi grav«) stod under konsekrationen; således også de løse alterbordskrucifixer. Præsten har kunnet omfatte krucifix og kalk i ét blik, men for menigheden var mysteriet skjult bag hans ryg.

Kun Sahlaltret har bevaret sit oprindelige krucifix; de øvrige gyldne retablets krucifixer er for store til stedet og må oprindeligt have været placeret i korbuen, ifald kirken har haft et lægmandsalter da tilknyttet dette.

Som et sejrstegn er disse krucifixer markeret ved den krone, som figuren bærer; billedet af en alterkalk nederst på Tirstrup-, Broddetorp- og Ørtingkrucifixernes korstræ, oprindeligt umiddelbart over alterbordet, viser tilknytningen til eucharistien. Korset i sig selv opfattede man som forbillede og prototype for det kristne alter[7].

Blandt vore gyldne krucifixer er det fra Aaby, af hvilke dog kun



Fig. 1. Krucifixfigur, o. 1318, bortstjålet fra Ribe S. Katharinæ kirke 1960. Torsoens højde er 53 cm. I figurens baghoved et 5 cm dybt hul, opr. dækket af en metalplade, som utvivlsomt har indeholdt relikvier, jfr. s. 13.

Fig. 2. Krucifixfigur, o. 1318, fra Vester Nebel Kirke, Skast herred. Figurens højde 101 cm. I figurens hoved et 8 cm dybt hul, dækket af en plade af kobberblik, heri fandtes 1954 relikvier: nogle bensplinter i en stump silketøj, samt en strimmel pergament med indskrift, der oplyser, at benene af de 11.000 jomfruer i året 1318 er nedlagt i krucifixet af kantor Tyge fra Ribe, jfr. s. 13.

figuren findes bevaret, utvivlsomt det ældste og mærkeligste. Meget er skrevet om denne undersætsige, indtil det abstrakte »tegn«forenklede figur, hvori nutidens betragter har set sin opfattelse af den rå og barske vikingefyrste bekræftet[8]. Uanset sin stil, der kan være vanskelig nøjere at bestemme, er Aabykrucifixet i eminent grad at forstå som det kongens vartegn, der skal opstilles i hans hus som i en kongelig residens, således som Honorius Augustodunensis udtrykker det[9]. Herom vidner den tunge krone, men billedet synes at forkynde mere end guddommelig herskermagt. Netop på grund af sin stærke forenkling har denne figurs få, men yderst markante træk krav på særlig opmærksomhed. Den mærkelige halskrave har vakt undren, Poul Nørlund mener[10], at den snarest er relikv af en hel dragt. Man kunne i den sammenhæng tænke på den symbolbærende præstedragt tunikaen. Et dragtstykke – og ikke et metalsmykke – synes Aabykrucifixets halskrave at være, uden tvivl også et symbol. Martin Blindheim[11], som har undersøgt skandinaviske krucifixer med værdighedstegn, er tilbøjelig til at mene, at Aabykrucifixets halskrave skyldes byzantinske impulser, og at den skal opfattes som symboliserende herskerværdigheden. Der findes imidlertid også grunde til at sætte det mærkelige smykke i forbindelse med efoden, det gammeltestamentlige, ypperstepræstelige tegn (Ex. 28,6-30). Figuren fra Aaby ville i så tilfælde repræsentere Christus som konge og som ypperstepræst, det sejrbringende offer på korset, og tilhørsforholdet til messen hermed være markeret på en anden og mere direkte måde end for Tirstrup-, Broddetorp- og Ørtingkrucifixernes vedkommende.

Aabykrucifixet er et Majestاسبillede og hører til kategorien Kongekrucifixer. Denne omfatter skulpturer af højst forskelligt, mere eller mindre lokalt bestemt stilpræg. Grundformen, den foran korset stående, kronede skikkelse er theologisk – derfor også tidsbestemt.

Det gotiske krucifix har theologisk sin baggrund i højskolastikkens betoning af det konkrete og realistiske, liturgisk i den ændring af messen, som var en følge af menighedens krav om at se hostien ved forvandlingen. Elevationen bød så at sige sig selv som en symbolsk gestus for Jesu ophøjelse på korset[12].

Højgotikkens sjælfulde Christusskikkelse har Danmark, navnlig Østdanmark rigt repræsenteret, ypperligst i Benediktinerklostret Holm (Herlufsholm) ved Næstved, hvis store elfenbensskulptur må have haft sin plads på hovedalteret.

Det skyldes næppe alene formale grunde, at det omtrent samtidige korbuekrucifix i Sorø klosterkirke er af en helt anden karakter.



Fig. 3. Krucifixfigur, o. 1150–1200, fra Aal Kirke, Vester Horne herred, i senmiddelalderen delvis omdannet ved efterskæring: kongekrone erstattet af snoet tornekrone, ansigtstræk retoucherede, hænder, fødder og sidevunde forsynet med (nu forsvundne) trælus, hvori utvivlsomt har været skåret blodklaser, jfr. s. 13.

Middelalderens reformbevægelser var alle mere eller mindre billedfjendske, dette gælder også Cistercienserne med deres af Bernhard vel udviklede fromhedsmystik. Navnlig skulptur, det tredimensionale billede, tog spiritualisterne afstand fra, også når det gjaldt det eneste Cistercienserne tilladte billede korset (krucifixet): »... cruces tamen pictas, quæ sunt ligneæ habemus« [13].

Men de strenge krav lod sig ikke efterleve, og da Sorø Kloster næppe længe efter branden 1247 anskaffede et krucifix, blev dette et

udskåret billede, det endnu bevarede, hvis oprindelige plads har været over konversernes alter, omtrent midt i langhuset. Kristusfiguren i fladskåret relief, direkte udarbejdet i korstræet er uden friskulpturens sansbedragende illusion. Dette ejendommelige træk har den morfologiske kunsthistorik forklaret ved jævnføring med samtidige arbejder i et andet materiale og andre dimensioner, de vidt spredte processionskrucifixer af emalje fra værkstederne i Limoges, som også ofte er forsynet med figurer på korstræets ender [14]. Nederst på Sorøkrucifixets lodrette korstræ findes en fremstilling af Maria stående med Jesusbarnet på armen, et på dansk grund enestående billede, som Beckett [15] overbevisende sætter i forbindelse med fransk portalskulptur fra begyndelsen af 1200'rne.

Om Sorøkrucifixets relieffigurer bør opfattes som en formoverførsel eller -afsmitning fra et forlæg turde være et spørgsmål. Den tilbageholdenhed i anvendelse af de plastiske virkemidler, som fladrelieffet viser, kunne snarere tænkes at bero på Cistercienserordenens principielle indstilling til billeder. Ved sin mangel på volumen kommer dette krucifix så nær det af ordensreglerne tilladte, som en skulptur overhovedet kan komme.

At Cistercienserne ikke i længden formåede at overholde billedforbudet findes talrige eksempler på, også i Sorø. Det vældige krucifix, som klostrets sidste katolske abbed Henrik Tornekran lod Claus Berg skære til afløsning af det lige omtalte højgotiske, har en Kristusfigur af ekstrem plastisk virkning og sanselig illusion. Men det vendte mod konversernes pladser, på bagsiden mod brødrekoret fandtes en Kristusfigur – malet.

Da krucifixet i slutningen af 1200'rne fra at skildre Kristus som ophøjet skøn i lidelsen går over til fremstillingen af den legemligt nedbrudte, af pine og døds kamp mærkede, var muligheden tilvejebragt for et dramatisk samspil mellem billedet og den celebrerende præst. Når denne under forvandlingen, der symbolsk forstås som korsfæstelsen, hævede hostien op imod krucifixet over alterbordet, smeltede den for menighedens blik så at sige sammen med den fremover bøjede figur.

At »kongekrucifixet« ved den nye, stærkt allegoriserede og dramatiserede, »gotiske« messeform måtte virke forældet, er naturligt. Typen erstattes da også med en ny, der gør sig ligeså alment gældende, »lidelserkrucifixet«. At også denne type kendes i talrige varianter indenfor forskellige »kunstlandskaber«, »skoler« og »værksteder« skal her blot lige nævnes.

Om de ydre forhold ved anskaffelsen af et krucifix har korbuekrucifixet i Vester Nebel kirke[16] givet oplysninger af almen interesse. Sognet lå under kantoratet i Ribe, hvorfor kantor Tyge 1318 foranledigede krucifixet anskaffet. Denne interessante oplysning meddelte en pergamentseddel, som under en restaurering 1954 blev fundet i figurens hoved sammen med nogle relikvier af de 11.000 jomfruer nedlagt til Det hl. kors' ære. Fra et andet Ribe-krucifix stammer en lignende, samtidig seddel, der oprindeligt må have ligget i en mindre krucifixfigur, som meget tragisk i 1960 blev stjålet fra Kathrine Kirkes præsteværelse i Ribe[17]. At de to figurer stammer fra samme hånd, er tydeligt. Billedskæreren, en overordentlig dygtig mand har rimeligvis arbejdet i Ribe, hvor han i kantoren havde en god bestiller, for det var en kantors embedspligt at administrere den gudstjenesten tillagte del af fabrica.

Ved at være underlagt kantoratet var Vester Nebel kirke i den heldige situation at kunne erhverve et korbuekrucifix, hvis form og kvalitet absolut var på europæisk niveau. I andre af stiftets sogne kan ønsket om tidssvarende kirkeinventar have været ligeså brændende, men betingelserne for opfyldelse ringere.

Aal kirke var fra begyndelsen af 1200'erne i besiddelse af et korbuekrucifix af »kongetypen«, som med de nye aspekter på messen må have forekommet gammeldags. På et tidspunkt, som ikke nøjere lader sig fastlægge, sandsynligvis mindst et hundredår efter anskaffelsen, trængte en fornyelse sig på, og da kirken åbenbart fattedes midler til en nyerehvervelse, valgte man den mindre kostbare udvej at modernisere det gamle »kongekrucifix«. Figurens strunke grundform stod ikke til at ændre, men kongekronen kunne ombyttes med en tornekrone og sidevunden yderligere markeres. Endvidere lod denne, sårene i hænder og fødder sig forsyne med blodklaser udskåret i indfældede træstykker »lus«. Hertil må føjes, hvad maleren ved sin staffing kunne præstere for at forvandle indtrykket af Den sejrende til Den lidende. Aal kirke gik ud af middelalderen med sit gamle korbuekrucifix fuldt funktionsdygtigt som liturgisk inventar.

Reformationen satte de katolske billeder ud af spillet, rent bogstaveligt, for messen var efterhånden blevet et helligt skuespil. Af sparsommelighed og sædvane bibeholdt man dog meget af det gamle. Som et erindringstegn vedblev korbuekrucifixet at have sin betydning, men næsten overalt lod man det flytte fra sin dominerende plads til et tilfældigt sted på en af skibets langvægge. Med nadveren havde krucifixet ikke længere funktionssammenhæng. Forbindelsen alterbord-krucifix

cifix ophørte, uanset en fremstilling af Jesus på korset bevarede gyldighed til erindring om Frelserens pine og død.

Mange senkatolske altertavler rummer en figurrig korsfæstelses-scene, som nok kunne tolereres, selvom de første superintendenter helst så dem erstattet af Verbum Dei i gylden skønskrift[18].

Krucifixets historie i dansk kunst slutter dog ikke helt med reformationen, og opfattelsen af det centrale motiv: Christus på korset undergik flere afgørende forandringer, indtil rationalismen gjorde det totalt af med den kirkelige, i alt fald den liturgiske kunst.

Jørgen Rosenkrantz, der ellers intet sparede for at gøre sin kirke i Hornslet tjenlig til evangelisk brug og til mausoleum for slægten, lod den store senkatolske korsfæstelsestavle genopstille på alteret i det ombyggede kor, dog ikke uden først at have ladet den underkaste et par mindre, men betydningsfulde ændringer.

Hornslettavlen kan tilskrives Claus Bergs værksted[19], hvorfra lignende arbejder kendes. Dens korsfæstelsesfremstilling hører til periodens gængse type, der altid er både dramatisk og realistisk, og som for Christusfigurens vedkommende intet dølger af dødens rædsel. Jørgen Rosenkrantz har ikke kunnet forlige sig med en sådan opfattelse af Den korsfæstede, men ladet Claus Bergfiguren udskifte med en ny, der er skåret i alabast af den såkaldte »Københavns Alabastermester«[20]. Hans figur står i skarp kontrast til omgivelserne og til Claus Bergs krucifixer ved sin idealiserede skønhed, sin ophøjede ro, som kunsthistorikeren finder helt overensstemmende med højrenais-sancens harmoniserende, forædlende stilretning, men som – omstændighederne ved dens tilblivelse taget i betragtning – bedst tolkes ved at henvise til, hvorledes Luther ønskede Christus fremstillet: freundlich, lockend und süß[21].

Den Christusfigur, som Jørgen Rosenkrantz kasserede, kender vi ikke, men det kunne meget vel tænkes, at den har indeholdt et gemme, enten for relikvier[22] eller for hostien. I så fald har Jørgen Rosenkrantz heri nok set de alvorligste grunde til at lade den udskifte. At ære Det hellige kors ved at nedlægge relikvier i dets billede krucifixet, således som bl. m. a. Henrik Tornekrans 1527 havde gjort i Sorø, ville have været ganske u-evangelisk[23].

[1] Rosario Assunto: Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1963.

[2] Günter Bandmann: *Ikonologie der Architektur*, Darmstadt 1969, s. 1–8.

[3] Herder, Wien 1962, Bd. 1. S. 137.

[4] Joseph Sauer: *Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg im Breisgau 1924, S. 159.

[5] Medens der foreligger talrige vidnesbyrd om lægmands- eller hl. korsaltre i større danske kirker, lader sådanne sig desværre vanskeligt påvise i sognekirkerne, fordi gulvet foran triumfbuen i disse næsten altid er forstyrret af begravelser fra nyere tid. Mange af vore sengotiske krucifixer er så høje, at man må formode, at de ikke har hængt, men stået foran korbuen.

[6] J. Sauer: op. cit. S. 177.

[7] J. Sauer: op. cit. S. 158.

[8] F. Beckett: *Danmarks Kunst*, I, Kbh. 1924. S. 220. P. Nørlund: *Gyldne Altre*. Kbh., 1926. S. 61 f. Samme forf.: *Danmarks Billedhuggerkunst*. Kbh., 1950. S. 50.

[9] Johannes Kollwitz: *Bild und Bildertheologie im Mittelalter*. Das Gottesbild im Abendland. Witten u. Berlin, 1959. S. 125.

[10] *Gyldne Altre* 1926. S. 64.

[11] *Skandinaviske krusifiks med verdighedstegn*. 1970. Kungl. Vitterhets, Historie och Antikvitetsakademiens Handlingar. Antikvariska Serien 26. S. 88 ff.

[12] J. A. Jungman: Op. cit. I. S. 149 og s. 155, og II. S. 256 f. Peter Browe: *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Rom 1967. S. 26 ff (om elevationen). E. Dumoutet: *Le Désir de voir L'Hostie*, Paris 1936. S. 37 om kalkens elevation ved ordene *Hoc est corpus*. Præstens udbredning af hænderne efter forvandlingen er en anden symbolsk gestus i den gotiske messe, hvorved han efterlignende antyder korsfæstelsen og gentager krucifixets billede heraf.

[13] Carl R. af Uggla: *Gotlands medeltida Träskulptur*. Stockholm 1915. S. 153 ff. om Cistercienserne og Billedkunsten.

[14] Paul Thoby: *Le Crucifix des Origines au Concile de Trente*, 1959. S. 104, 143 ff.

[15] *Danmarks Kunst* II. Kbh. 1926. S. 124.

[16] O. Norn: *Smertens-Krucifixet i Vester Nebel Kirke*. Flensborg Avis, 21. oktbr. 1966. Samme forf.: *Berlingske Tidende* søndag den 10. april 1966. Om kantoratet, Troels Dahlerup: *Det danske Sysselevprovsti i Middelalderen*. Kbh. 1968, om kantor Tyge, J. F. Kinch: *Ribe Bys Historie og Beskrivelse* I.

[17] O. Norn: *Krucifikset fra Sct. Catharinæ kirke i Ribe*. Vestkysten 23. august 1960.

Indskriften på pergamentstrimlen fra Vester Nebel-krucifixet (krucifixet findes i kirken, sedlen i Nationalmuseet) lyder: *Hoc os de coste s(an)c(t)a(rum) XI milium v(ir)ginu(m) positu(m) hic p(er) mag(ist)r(u)m thucone(m) cantore(m) ripen(sem) anno d(omi)ni m(ilesimo) trecentesimo octavo decimo in octana ascen(c)i(o)n(is) d(omi)ni ad honore(m) s(an)c(t)e crucis.*

I Fortegnelse over Det Kongelige Museum for nordiske Oldsagers Begyndelse og Forøvelse i årene 1806–1816 er under nr. 104 (1808) indført »Reliquier af Christi Kors og af de 11.000 Jomfruer med hosføiet Seddel fundne i Hovedet af et Christusbillede i fuld Størrelse; ligeledes Reliquier af de 11.000 Jomfruer med Seddel hos fra 1318; fundne i et, med Blikplade tildækket Reliquiegjemme i Hovedet af et mindre Christusbillede. Begge Billeder opbevares endnu i Kirken«. Jfr. Efterretninger om nordiske Oldsager 1808. S. 74. Nationalmuseet II. Det her nævnte mindre

krucifix må være det samme, som 1960 blev frastjålet Ribe S. Kathrine Kirke, efter at forf. havde haft lejlighed til at lade det undersøge og fotografere. De 11.000 jomfruer fra Köln havde deres kapel i Ribe Domkirkes Stormklokketårn. Om Ribeværkstedets lokale udstråling, se Danmarks Kirker, Sønderjylland. Haderslev Amt. S. 802.

[18] Jacob Madsen noterer 1591 under sin visitats i Svindinge kirke, at Kristofer Valkendorf havde stillet en ny altertavle i udsigt til afløsning for det katolske korsfæstelsesbillede. Anders Sørensen Vedel havde givet udkast både til denne og til alterbordet, men kun sidstnævnte blev udført. Erik Skov: Svindinge Kirke. Fyens Stiftsbog 1970. S. 63. O. Norn: Ripensiske Patriciere. Festskrift til Astrid Friis, Kbh. 1963. Pl. 3 (A.S. V, s. tegning). O. Norn: Ord og Billede. Festskrift til Chr. Westergård-Nielsen. Kbh. 1975. S. 197 ff (»Katekismustavler«).

[19] V. Thorlacius-Ussing: Billedskæreren Claus Berg, Kbh. 1922.

[20] C. A. Jensen: Danske adelige Gravsten, II, Kbh. 1953. S. 18. Sidsel Oxø og Erik Podebusks gravmæle, 1576 i Aarhus Domkirke. Krucifixfiguren. Danmarks Kirker. Århus Amt. S. 674.

[21] Hans Freiherr v. Campenhausen: Zwingli und Luther zur Bilderfrage. Das Gottesbild im Abendland, Witten und Berlin, 1959. S. 157.

[22] Christusfiguren på Claus Bergs store Odensetavle havde et relikviestimpe i sidevunden, dækket af en sleben sten. K. F. Viborg: Altertavlen i Frue Kirke i Odense. Kirkehist. Saml. II. Jfr. Altertavlen i Halsted Kirke. Danmarks Kirker. Maribo Amt. S. 600 og note 12.

[23] Helt overdådigt udstyrede Marinæ Krumpen efter sin første ægtefælle møntmester i Malmø Hans Myndels død 1455 et stort og smukt korbuekrucifix i Maribo klosterkirke med relikvier. Danmarks Kirker. Maribo Amt. S. 65 f. og s. 1586.

Nyfundne danske middelalderlige ritualbøger

Af *Knud Ottosen*

Den latinske, liturgiske bog, der indeholder teksterne til det største antal sakramenter og sakramentale handlinger, en præst i middelalderen skulle udføre, var ritualet, manualen eller som bogen også kaldes: agenden. Ud over et meget varieret indhold er der tale om store forskelle i alder de enkelte dele imellem. Manualerne afspejler desuden den lokale liturgiske tradition i det stift, de hører hjemme i, og derfor er de velegnede til at kaste lys over den liturgihistoriske og dermed den kirkehistoriske udvikling i de enkelte stifter.

For en halv snes år siden havde man kun med sikkerhed kendskab til 2 ritualbøger fra dansk middelalder, nemlig den trykte agende fra Slesvig stift 1512 og det trykte manuale fra Roskilde stift 1513[1]. Siden har jeg selv haft lejlighed til at identificere det håndskrevne manuale fra Notmark sogn på Als (Gl. kgl. Saml. 3453,8^o) som hørende til Odense stift[2]. I forbindelse med arbejdet med Notmarkmanualens tekst inddrog jeg på British Museum i London en inkunabel, som havde betegnelsen IA 9986. Denne bog var, udelukkende fordi dens bogtrykker – eller rettere bogtrykkere – stammede fra Lübeck, tidligere bestemt som en agende fra Lübeck stift, men en nærmere undersøgelse af indholdet viste, at også denne agende hørte hjemme i Odense stift. I forhold til Notmarkmanualen er der dog tale om en kraftig revision af traditionen, hvilket skal sættes i forbindelse med Odensekapitlets sækularisering 1475–1489.

Ud over disse manualer er der dukket forskelligt materiale op, som yderligere belyser de liturgiske forhold i Danmark i senmiddelalderen. Bag i det eksemplar af den såkaldte Canon Roschildensis fra 1522, som findes på Statsbiblioteket i Århus, findes et håndskrevet tillæg indeholdende en formular for betinget dåb samt den latinske påskelørdagsliturgi med indvielsen af påsekerten og dåbsvandet. Alle tillæggets 12 sider bærer mærker af en fugtskade, og tilsvarende fugtmærker findes i den sidste del af Statsbibliotekets eksemplar af Roskildemanualet fra 1513. En senere indført indholdsoversigt i Canon Roschildensis viser, at de to bøger har været bundet sammen tillige med det håndskrevne tillæg.

Docent Bengt Strömberg, der tidligere har beskæftiget sig med dansk middelalderliturgi [3], har på Lunds Universitetsbibliotek fremdraget endnu et håndskrift af manualetypen. Der er dog ikke tale om et manuale i vanlig forstand, for det indeholder ikke ritualerne for dåb, ægtevielse, sidste olie og begravelse, men derimod Jesu slægtsbog (Matth. 1,1-17) til brug julenat, beretningen om Jesu dåb (Luk. 3,21-4,1) til brug ved epifani, samt præfationen til palmesøndag alt sammen med noder. Endvidere teksten til korstilbedelsen langfredag og hele påskelørdagsliturgien atter med noder. Der er igen tale om et håndskrevet tillæg, som skal supplere de eksisterende liturgiske bøger. Undersøgelser foretaget af bibliotekar Per Ekström, Lunds Universitetsbibliotek, har vist, at tillægget oprindeligt var bundet sammen med bibliotekets eksemplar af Roskildemanualet 1513. Ifølge en påtegning, der daterer sig til 1522, har håndskriftet tilhørt Bystorp kirke. Det er Dr. Strömbergs tese, at bogen har hørt hjemme i Bistrup sogn, Roskilde stift, hvis kirke var et kendt valfartssted i middelalderen. Bogen blev røvet i Danmark og ført til Sverige af den svenske officer Erik Johan Meck. Til hans samling hører endvidere et eksemplar af Canon Roschildensis 1522, og også denne bog er forsynet med et håndskrevet tillæg [4].

For nylig har seniorstipendiat Niels Krogh Rasmussen o. p. henledt min opmærksomhed på et håndskrevet manuale på Bibliothèque Nationale i Paris under katalogbetegnelsen Ms. lat. 935. I litaniet optræder helgenerne Olav, Knud og Botulf, hvilket sammen med bønnen »ut regem nostrum« i påskelørdagsliturgien peger på skandinavisk oprindelse. Bogen har hidtil været henført til Ratzeburg på grund af en fejlæsning af en sekundær tilføjelse på bogens sidste blad, hvor der står: »Hoc manuale seu hic liber pertinet ecclesie Katzløssa« [6].

En fotokopi af den sekundære tilføjelse har været forelagt Institut for Navneforskning ved Københavns Universitet, hvor man efter at have forelagt teksten for flere hinanden uafhængige eksperter har konkluderet, at selvom stednavnet både kunne læses Ratzløssa og Katzløssa, kunne der bedst argumenteres for læsningen af et K det pågældende sted. Det hedder i udtalelsen: »Det palæografiske hovedargument er den kraftige overlængde på hovedstaven endende i en bue, hvilket så godt som sikrer K-læsningen«. Hertil kommer, at navnet, hvis det læses R som begyndelsesbogstav, vil stå som et hapax legomenon, hvorimod det tvangfrit vil kunne identificeres, hvis det læses K.

Vedrørende lokaliteten har instituttet været så venlig at meddele

mig følgende: »Til et sådant navn svarer i nutiden to sogneavne, nemlig 1: Katslösa, Ljunits herred, og 2: (Rise-) Katslösa, Luggude herred, begge i Malmøhus len i Skåne. De er begge gamle sogneavne, og deres avne er af identisk oprindelse. Forleddet er et substantiv 'kast', (jordvold) og det vil derfor ses, at de nuværende former forudsætter en udvikling af -st- til -ts-. Denne udvikling kan i de pågældende avne tidligst antræffes omkring eller kort før år 1500 (se f. eks. Repertorium 2. række 13/10 1492: Katzløse), og opretholdelsen af det her fremsatte identifikationsforslag må derfor helt afhænge af, hvor i 1400-tallet den tilføjede hånd hører hjemme. Det skal tilføjes, at det udlydende -a bestyrker antagelsen af navnets østdanske (skånske) tilhørsforhold« [5]. For fuldstændighedens skyld skal det oplyses, at tilføjes palæografisk må bestemmes som værende fra slutningen af det 15. eller begyndelsen af det 16. årh., hvorimod selve manualet er skrevet i det 15. årh.s begyndelse.

Manualet indeholder den lille vievandsindvielse, dåbsritualet, litaniet, ritualerne for ægtevielse, sygebesøg, sidste olje og begravelse, velsignelse af fødevarer (påskedag) samt en længere velsignelse af vievand, som fol. 49^r fortsætter i en indvielse af kors, svarende til Notmarkmanualets årlige velsignelse af gårde, efterfulgt af en række votivmesser. Det er ikke mindst denne velsignelse af gårde i tilfælde af pest eller anden ulykke, der påkalder interessen, en sådan velsignelse kendes i hele Europa kun fra kilderne til Odense-traditionen og så her.

Bogen fortjener i høj grad en grundig undersøgelse, dels med henblik på en nærmere bestemmelse af proveniensen, dels med henblik på en klarlægning af dens liturgiske tradition.

Det samme gælder et håndskrift fra det 13. århundrede, som befinder sig på Universitetsbiblioteket i Uppsala under katalogbetegnelsen C 515. Det drejer sig om et dobbelthåndskrift skrevet med to forskellige hænder, hvoraf det første (fols. 1–54) efter sit indhold er et manuale, og det andet (fols. 55–90) et hymnale. Begyndelsen mangler, teksten starter midt i brudevielsesritualet. Efter dette følger en stor vievandsindvielse med forskellige bønner og besværgelser over besatte og syge. Hovedparten af det følgende er teksterne til sygebesøg, sidste olje, den såkaldte »Commendatio animarum«, messer i forbindelse med begravelse og et fuldt dødsufficiem. Herefter følger en omfattende række velsignelser samt ordalierne for vandprøven, for jernbyrd og for »Iudicium panis et casei«, der især anvendtes blandt clerus i tilfælde af tyveri.

Den største kender af svensk manualetradition, Hilding Johansson,

har udgivet en del af dette manuales tekster, han regner det for hørende til Sverige, idet stilen »påminner stærkt om de liturgiske fragment, som bevarats från de engelska missionärars virksomhet i vårt land«. Hilding Johansson mener ikke, at det er muligt »att närmare avgöra stiftsproveniensen«, men han antager, at manualet har hørt hjemme i et af de svenske mälarstifter, enten Uppsala eller Strängnäs. Han påpeger i øvrigt den stærke engelske indflydelse i teksterne og med hensyn til notationen[7].

Hvad angår hymnerne i manuskriptets anden halvdel, gør Lilli Gjerløw opmærksom på, at to af disse, nemlig »Rex angelorum« fra passionstiden og »Magno salutis gaudio« fra Palmesøndag, som ikke findes i den senere engelske tradition, er bevaret her og i Ordo Nidrosiensis. Lilli Gjerløw mener, at en nøgle til identifikation af håndskriftet kan ligge i litaniet til »Visitatio infirmorum« (fol. 13), hvor blandt andre Olav og Thomas (Becket) optræder, og hun henviser til Carl-Allan Moberg, som i sin beskrivelse af hymnerne understreger deres flertydige karakter. Medens de på den ene side knytter til ved den engelske tradition, hvilket også kunne være Nidaros-traditionen, så indeholder de på den anden side også tekster, der er typiske for kontinental, svensk eller dansk tradition. Lilli Gjerløw konkluderer: »Thus both the manuscripts bound together in MS Uppsala C 515 exhibit 'Norwegian symptoms', and their compilers may very well have drawn upon Norwegian manuscripts« [8].

På trods af at der i manuskriptet således er lighedspunkter både med svenske og norske kilder, er det ikke lykkedes at bestemme den primære proveniens endegyldigt. Hvordan gør man det? For at nå hertil må man kunne isolere enkeltformer eller strukturer i det liturgiske materiale, som på den ene side er uomtvisteligt bevidnet som hørende til et bestemt stifts tradition i andre kilder, men som på den anden side ikke optræder i andre stifter. Dette er selvsagt ikke let, for det beror ofte på tilfældigheder, om det kan lade sig gøre.

I denne henseende har manuskriptets døsofficium interesse. De 9 responsorier med tilhørende vers, som blev sunget efter matutinens 9 læsninger, egner sig som udgangspunkt for en bestemmelse af proveniens. Disse responsorier viser normalt en stor stabilitet op gennem middelalderen i de enkelte stifter, men samtidig er de forskellige fra stift til stift og fra orden til orden. De 9 responsorier i C 515 er: 1 Credo quod, 2 Qui Lazarum, 3 Domine quando, 4 Heu michi, 5 Ne recorderis, 6 Peccantem me, 7 Requiem eternam, 8 Libera me domine de viis og 9 Libera me domine de morte. De enkelte responsorier har

været i brug overalt i hele middelalderen, men den rækkefølge i hvilken de optræder, findes kun bevidnet i yderligere 2 tilfælde, nemlig i Erik Walkendorffs breviar fra 1503, som han ved sin død 1522 testamenterede til domkirken i Lund, og det trykte breviar fra Lund 1517[9]. Også de til responsorierne hørende vers er identiske, bortset fra versiklen »Requiem«, som er tilføjet i de to sene kilder. Når man tager i betragtning, at den her foretagne sammenligning sker på baggrund af 1768 andre responsorierækker fra døds-officier, er der på forhånd meget lidt sandsynlighed for, at de ikke skulle høre hjemme i samme stift.

Manualet hører hjemme i Lunds stiftstradition og er altså dansk. Hvilken kirke i Lunds stift bogen har tilhørt, er ikke afklaret, men det er værd at bemærke, at alle de helgener, som optræder i litaniet, på en enkelt undtagelse nær er bevidnet som værnehelgener for Lunds domkirke i det 13. og 14. århundrede[10].

At de to manualer, som vi nu har grundlag for at antage hører til samme stift, ikke stemmer overens på adskillige punkter, betyder ikke at de ikke kan repræsentere samme stifts tradition. Den middelalderlige liturgi nåede ikke – især hvad manualernes tekster angik – uniformitet inden for de enkelte stifter, før bogtrykket for alvor slog igennem.

[1] Liber Agendarum ecclesie et diocesis Sleszwicensis 1512, og Manuale Curatorum secundum usum ecclesie Rosckildensis 1513, begge udgivet af Joseph Freisen, Paderborn 1898.

[2] The Manual from Notmark. Bibliotheca liturgica danica, series latina, vol 1, edited by Knud Ottosen, Copenhagen 1970.

[3] Den pontifikala liturgin i Lund og Roskilde under medeltiden. Studia theologica lundensia 9, Lund 1955.

[4] op. cit., p. 26.

[5] Brev nr. 113, Journal nr. 172/74 af 10/10 1974 og brev nr. 124, Journal nr. 182/74 af 24/10 1974, begge underskrevet Bent Jørgensen.

[6] Ph. Lauer: Catalogue Générale des Manuscrits Latins I, Paris 1939, pp. 331–32.

[7] Hilding Johansson: Bidrag till den svenska manualetradition. Lunds Universitets Arsskrift, N. F. Avd. 1 Bd. 47. Nr. 6, Lund 1951.

[8] Lilli Gjerløw: Ordo Nidrosiensis Ecclesiae, Oslo 1968, p. 430.

[9] Lunds Universitetsbibliotek, Mh. 34, fols. 70–72, og Paris, Ste Geneviève, BB 8^{vo} 1293, fol. 60 sq. Til sammenligning tjener f. eks. responsorierækken fra døds-officiet i Ordo Nidrosiensis fra beg. af det 13. årh. (Lilli Gjerløw, op. cit., p. 405),

der er nøjagtig den samme som findes i det trykte breviar fra Nidaros 1519 (pp. Fh vi-vij).

[10] Ellen Jørgensen: Helgendyrkelse i Danmark, København 1909, pp. 136–55.

GUSTAV VASA, REFORMKATOLIKER och EVANGELISKA REFORMATORER

Av *Sven Kjällerström*

1

I det uppmärksammade brev som Gustav Vasas sekreterare, ärkedjaken i Strängnäs och Uppsala, Laurentius Andreae den 21 febr. 1524 skrev till Vadstenamunkarna framhöll han bl a, att prästerna övergett Guds ord, att kyrkan enligt Skriften icke betydde prästerna eller någon byggnad utan de troendes samfund. Brevskrivaren hade även funnit, att Luthers lära icke kunde vederläggas av »oss enfaldiga människor», enär den vilade på Skriften och icke på Birgittas eller någon annan människolära. Två år senare skrev han, att Luther kommit Skriftens äkta mening närmare än alla skolastiker, och att han i stället för gärningarna hävdade rättfärdiggörelsen genom tron. Det nya hos Luther var alltså bibelsynen och läran om rättfärdiggörelsen genom tron.

Med anledning av rykten om falsk lära i landet och att Luther nämndes som dess upphovsman föreslog Laurentius Andreae i oktober 1524, att alla förkunnare skulle åläggas att predika »evangelium och Guds ord allena, där faller all falsk lärdom ned med». Gustav Vasa som icke var någon vän av hastiga reformer följde icke sin sekreterares råd. Ett sådant krav skulle enligt Gustav Vasa komma från folket[1].

Då Laurentius Andreae 1524 framträdde som »Martinian», fanns det bland Gustav Vasas närmaste förtroendemän en annan person som önskade kyrkliga reformer med Bibeln som norm. Föreståndaren för domkyrkoskolan i Skara och Gustav Vasas kansler Sven Jacobi var nämligen »Erasmian», bibelhumanist eller reformkatolik. Skriften var väl högsta norm i kyrkliga och religiösa frågor men den var icke klar och entydig utan måste tolkas med ledning av traditionen, d v s kyrkofäderna och koncilierna. Häremot hävdade Luther och hans lärjungar Skriftens absoluta särställning; den var sin egen uttolkare, »Sacra Scriptura sui interpres». Striden stod icke, skrev dansken Paulus Heliæ, om Guds ord utan om Guds »klare oc retsindige forstandt i somme stöcker som ere diwbe og haffwe fordi behoff een grwndig

wunderskede»[2]. En sådan förklaring såg reformkatolikerna i traditionen.

Att Sven Jacobi hörde till kretsen av bibelhumanister eller reformkatoliker skall den följande framställningen visa. Här skall blott påpekas, att i den bokförteckning som upprättades efter hans död 1554 icke finns något arbete av Luther eller någon svensk reformations-skrift med undantag av NT på svenska av år 1526. Kyrkofäderna, Erasmus och Melanchthon är däremot väl representerade. Av Erasmus' skrifter finns NT på grekiska och latin, utläggningarna eller »paraphrases« till olika bibelböcker, lekmannadogmatiken *Enchiridion militis christiani* samt stridsskriften *Om den fria viljan*. Av Melanchthon ägde Sven Jacobi kommentarerna till fem av Bibelns böcker, *Postillan*, *Loci communes*, »de första och senare utgångna«. »*Acta concilii*» från det misslyckade försöket i Regensburg 1541 att ena katoliker och protestanter ingick även i biblioteket[3].

Till bibelhumanisterna hörde även juris doktorn, sedermera domprosten och Hans Brasks efterträdare som biskop i Linköping Johannes Magni, »*vir multa laude dignus*» enligt hans samtida och mera berömde namne Johannes Magnus[4].

Även om Gustav Vasa, Laurentius Andreae och Sven Jacobi hade olika meningar om hur det kyrkliga reformarbetet skulle genomföras, var de dock ense om att NT skulle översättas till modersmålet. Om initiativet till detta arbete utgått från Laurentius Andreae eller Sven Jacobi är icke möjligt att avgöra. Den förstnämnde skrev dock konungens motivering för en översättning och den valde ärkebiskopen Johannes Magnus undertecknade cirkulärskrivelsen till domkapitlet och klostren den 11 juni 1525. Även fördelningen av de olika bibelböckerna bland översättarna gjordes av Johannes Magnus. Översättningen skulle vara färdig senast den 10 sept. 1525, då uppdragsgivaren beräknade vara åter från en beskickning till Lübeck. För tryckningen inkallades boktryckaren Jürgen Richolff från Lübeck. Tidigast omkring den 1 oktober återvände Johannes Magnus till Uppsala och först i Vadstena i januari 1526 diskuterades den planerade översättningen bland biskoparna. Man var tydligen ense om att arbetet skulle fortsätta och att varje kyrka skulle inlösa ett exemplar. Men då domkapitlet i Uppsala under väntetiden låtit Richolff trycka ett flertal skrifter som långt ifrån tjänade reformationens syften, flyttades tryckeriet från Uppsala till Stockholm. Samtidigt infordrades från Johannes Magnus resultaten av domkapitlets och klostrens översättningar. Om dessa »primäröversättningar» vet vi dock endast, att domkapitlet i

Linköping utfört sin andel och att översättaren – kantorn Erik Månsson – [5] enligt Brask gjort ett gott arbete. Den 14 februari 1526 var tryckeriet etablerat i Stockholm. Detta innebar, att Laurentius Andrae, Olavus Petri och sannolikt även Sven Jacobi övertog slutredigeringen av översättningen.

För »primäröversättarna» hade Erasmus varit den bestämmande auktoriteten. Icke blott ifråga om innehållet »utan även beträffande den språkliga formuleringen – konstruktioner, satsbyggnad och ordställning – har man mycket nära anslutit sig till Erasmus' latinska text». Det är rent av troligt, att »primäröversättarna» utfört sitt arbete utan hjälp av Luthers översättning. Att de däremot använt de svenska medeltidspostillorna förefaller mycket sannolikt. Genom reformatorernas korrigeringar, de tillfogade förorden, böckernas ordningsföljd och textens uppdelning i stycken blev dock Luther bestämmande för arbetets plan, dess anda och hållning i allmänhet. Det är också upplysande, att i Johannes Magnus' cirkulärskrivelse upptas bibelböckerna i nästan samma ordning som hos Erasmus eller eventuellt Vulgata, medan NT i detta hänseende följer Luther. Perikopregistret är däremot utarbetat med Erasmus' »Index epistolarum et evangeliarum» som förebild. Att översättningen från Romarbrevet röjer ett starkare inflytande från Luther än evangelierna och apostlagärningarna är också med hänsyn till situationen mycket förklarligt. Richolff skulle ju sysselsättas, och den 15 augusti 1526 förelåg översättningen färdigtryckt. Högst sex månader hade stått till förfogande för slutredigering och tryckning.

Det är av det anförda tydligt, att Erasmus på 1520-talet var en verklig auktoritet även i Sverige. Om översättarna varit flera, skriver E. Stave, och det var de tydliga, »så har de säkert i avseende på bildningsgrad och åskådning stått varandra mycket nära och varit ledda av någon för dem alla bestämmande auktoritet». Denna auktoritet var Erasmus, humanisternas furste. För reformatorerna var emellertid även Luther en auktoritet men en som kunde kritiseras och även kritiserades. För att icke vara någon till anstöt ströks i tilläggen allt som innebar en onödig kritik av rådande kyrkliga förhållanden eller som kunde förringa de olika bibelböckernas anseende [6]. Det var Guds ord som skulle reformera världen, skrev Olavus Petri i sitt svar till Paulus Heliae 1527, »och när världen så reformerat varder, är det Guds reformatio . . . och icke Luthers . . . Vi hava Kristus för en mästar, honom skola vi höra.» I Skriften fanns all sanning. Den behövde icke kompletteras. Uppenbarelsen var avslutad och begränsad till

Skriften. Ceremonier, seder och bruk hade däremot ofta förändrats och kunde förändras »efter lägligheten» [7]. Samarbetet mellan »Martinianer» och »Erasmianer» blev dock icke långvarigt. Redan vid riksdagen i Västerås 1527 blottades motsättningarna.

I propositionen till nämnda riksdag krävde Gustav Vasa en disputation för att »den parten som rätt hava må vid makt bliva och . . . därmed all slik tvedräkt avläggas». Borgare och bönder tillstyrkte förslaget, medan rådsherrarna och övriga adelsmän förklarade, att då de gammaltroende teologerna vägrat att delta i en disputation, visade detta, att de hade orätt. En disputation var överflödig och borde undvikas. Rådsherrarna var dock beredda att stävja ryktet om den nya tron och att urskulda dess förkunnare. I anslutning till Kalmar recess av år 1483 och Gustav Vasas tidigare försäkringar att hålla goda, gamla sedvänjor krävde de, »att Guds rena ord må bliva predikat allestädes efter Guds befallning och icke ovissa järtecken, människodikt och fabler som här till dags mycket skett är och bliva vid goda, gamla, kristliga sedvänjor».

Det är uppenbart, att rådsherrarnas svar icke kan vara skrivet av någon av de gammaltroende eller av någon lutherlärjunge. Kritiken av den samtida förkunnelsen och kravet på bibehållandet av de gamla sedvänjorna tyder på att någon reformkatolik fört pennan. Då Sven Jacobi var närvarande, torde han vara författaren eller i varje fall upphovsmannen. Sedan disputationen klargjort, att båda parter icke predikade annat än Guds ord, anhöll de närvarande, »att Guds ord måtte allestädes i riket renliga predikat varda». Kravet på bibehållandet av de gamla sedvänjorna hade strukits. Västerås Ordinantia, utarbetad av Laurentius Andreae och stadfäst av konungen och rådsherrarna, visar, att åtskilliga av de omstridda sedvänjorna var »oseder och oskäligen påläggning», stridande mot Guds lag. Däremot avtog konungen och rådet Laurentius Andreaes yrkande på förbud för biskoparna att söka konfirmation i Rom, att erlægga peterspenningen och att inbetala klostrens avgifter till ordensledningen [8]. Någon officiell brytning med Rom blev det icke i Västerås 1527.

Efter riksdagen i Västerås 1527, Gustav Vasas kröning och biskoparnas vigning på nyåret 1528 stod Laurentius Andreae på höjden av makt och inflytande. Han hade avfattat både kröningsleden och biskoparnas ed. Kröningsleden innehöll ingenting om kyrkans privilegier och biskoparna lovade i sin ed att predika Guds ord och att lyda konungen. Sedan Johannes Magnus på hösten 1526 lämnat landet, intog Laurentius Andreae ställningen som ärkebiskop och talade om

den »befallning som jag här haver över Uppsala» (stift). Med konungens stöd skulle reformationen nu genomföras. Den försiktighet som möter i förorden i NT var borta. Den anonyma skriften, En liten bok om sakramenten från augusti 1528, en sannolikt av Laurentius Andreae gjord översättning och bearbetning, avsåg att klargöra »den stora och gräsliga villfarelsen» inom kyrkan. Utgångspunkten var denna: »Skrift och sedvänja är två skilda ting.» Utredningen avsåg att visa, hur sakramenten skulle brukas »efter Skriften och icke huru de hava vordet brukat efter sedvänjan». Endast två av medeltidens sju sakrament befanns skriftenliga, dopet och nattvarden. I båda måste dock många »utvärtes åthävor med korselse, händers åläggning, smörjelse och sådant» utrensas. Mässan borde firas på modersmålet. Att betrakta mässan som ett offer var hädelse, sista smörjelsen vidskelpelse, vigilier och själamässor »mera Guds gabberi än någon gudstjänst». Grundfelet i den medeltida kulten var, att allt hade blivit »en penningsak» och »en oredig köpslagan». Mot traditionen sattes Skriften. Den var oföränderlig, medan traditionen var behäftad med motsägelser, villfarelser och missbruk. Koncilierna hade fattat olika beslut om samma sak och kyrkofäderna hade ofta skrivit mot varandra[9].

Med tanke på de många reformer som sakramentsboken räknade med föreslog tydligen Laurentius Andreae ett kyrkomöte. Avsikten härmed var att förhindra, att reformer ifråga om »ceremonier och kyrkoseder» företogs »annorlunda i det ena stiftet och annorledes i det andra»[10]. Riket och icke stiftet skulle sättas i centrum och en viss uniformitet skapas. För att förbereda det kommande kyrkomötet, som sammankallades till Örebro i februari 1529, skrev Olavus Petri skriften Om Guds ord och människors bud och stadgar i det andliga som är själens regemente, daterad den 18 december 1528. I denna skrift gav Olavus Petri en framställning av förhållandet mellan Guds ord och människostadgarna, bemötte särskilt reformkatolikernas krav på bibehållandet av de gamla sedvänjorna och klargjorde kyrkomötets befogenheter. Sedan han fastslagit »vad rättsliga Guds ord är», framhåller han, att i andliga ting måste man uteslutande rätta sig efter Guds ord. Ty allt som är mot Guds ord är falskt och därför skall all lärdom bedömas efter Guds ord. Av människostadgar fanns det emellertid olika slag. Ordningföreskrifter är sålunda icke »rättsliga människostadgar» utan Guds bud och har sin grund i 1 Kor 14:40. När därför biskopar och prelater beslutar om sådana ordningföreskrifter »på meniga församlingens vägnar», så »driva de Guds bud och icke

deras egen dikt och funder». »Rättsliga människostadgar» är däremot sådana som »träda in uti det regemente som står emellan Gud och vår själ, det dock Gud allena tillhör». Satisfaktoriska gärningar är »en fåfäng gudstjänst». I likhet med Laurentius Andreae framhöll Olavus Petri, att om en »sedvänja är god och med Guds ord, hålla vi henne gärna men är hon ond och mot Guds ord, säger vårt förnuft oss det, att hon intet hållande är, ty Kristus är den vi skola rätta oss efter och icke sedvanan». I slutet av sin skrift uppräknade Olavus Petri så en del seder och bruk som uppkommit av människors »funder och lärdom» och som ofta blivit förändrade. Avsikten med denna uppräkning var att lära människorna att skilja mellan Guds ord och människostadgar och att många måste hållas »för deras skull som oförståndiga äro, att de ej skola förargas över oss, som man eljest måtte bliva tillbaka».

Kyrkomötet i Örebro följde Olavus Petri. Vid mötet fattades en rad viktiga beslut om predikan. De närvarande beslöt även, att biskoparna skulle sörja för att skolans djäknar hade tillgång till NT på latin. I augusti 1530 förelåg också en i Rostock tryckt upplaga av Erasmus' NT på latin med det svenska riksvapnet på titelbladet, tydligen avsedd för de svenska skolorna. I fråga om ceremonierna och kyrkosederna fastslog mötet, att missbruk och falska meningar förelåg. Enligt reformkatolikerna upphävde emellertid missbruket icke bruket och mötet avskaffade därför inga ceremonier men fastställde deras rätta innebörd eller som det heter »den rätta meningen» i ett antal uppräknade ceremonier och bruk. Endast antalet helgdagar kunde minskas av biskoparna »efter varje stifts läglighet». Besluten vid kyrkomötet i Örebro 1529 innebar alltså, att reformkatolikernas krav från 1527, upprepade vid kröningen 1528, på bibehållandet av goda, gamla, kristliga sedvänjor hade segrat. Guds ord skulle predikas och de gamla sedvänjorna, ceremonierna eller kyrkosederna, skulle bibehållas. Reformatorerna hade handlat »efter som lägligheten nu tillsäger» som det heter i mötesbeslutet. De var övertygade om att Guds ords förkunnelse med tiden skulle leda till att människostadgarna eller »constitutiones ecclesiasticae» skulle försvinna av sig själva. Genom att ge de medeltida ceremonierna och kyrkobruken en evangelisk tolkning hade emellertid reformatorerna bundit ris åt sin egen rygg.

Kyrkomötet i Örebro 1529 blev icke som Olavus Petri tydligen hade räknat med en enande utan en söndrande tilldragelse. Vadstenamunkarna återvände från mötet »perturbati», borgarna i Stockholm beskyllde Olavus Petri för att ha övergett evangeliet och låtit »det

komma på det gamla igen» och i de södra landskapen uppsade den gammaltroende allmogen Gustav Vasa huldskap, troskap och manskap, därför att han tillåtit det lutherska kätteriet, brutit sin valed från 1523, ödelagt klostren, skändat sakramenten och frångått goda, gamla, kristliga sedvänjor. För upprorets ledare, Skarabiskopen Magnus Haraldsson och lagmannen i Västergötland och Gustav Vasas svåger, Ture Jönsson Tre Rosor, var Gustav Vasas störtande det primära. Denna uppfattning delades dock icke av de båda ledande reformkatolikerna. Sven Jacobi gjorde icke gemensam sak med sin biskop och Johannes Magni och majoriteten i Linköpings domkapitel erbjöd omedelbart Gustav Vasa sina bona officia. Deras krav var emellertid, att konungen i likhet med kyrkomötet i Örebro skulle officiellt stadfästa kravet på bibehållandet av goda, gamla, kristliga sedvänjor och undertrycka det »lutherska kätteriet och de onda seder därmed följa». Allmogens kritik, hette det, riktades icke mot konungen utan mot Laurentius Andreae och »flera av dem som sig hava givit in till evangelium». Det var Laurentius Andreae som vållat all den ovilja som menige man hyste mot konungen. Det vore därför »bättre, att han bliver näpst allena än mången man skulle njuta honom ont åt». Gustav Vasa borde skilja sig från reformatörerna och deras nya lära och hålla »alla Sveriges inbyggare vid den ed och löfte Eders Nåde alla svurit och tillsagt haver». Det anförda var indirekt en kritik av kröningseden av år 1528.

Både under och strax efter upproret hade Gustav Vasa gett mycket rundhänta löften, men då han den 6 maj 1529 ratificerade den träffade överenskommelsen blev det icke mycket kvar av de givna löfterna. Han lovade visserligen att icke låta införa eller »styrka något katteri eller predika låta någon okristlig lärdom utan bliva vid Guds ord och goda, gamla, kristliga sedvänjor i alla måtto som den recess i Västerås gjordes innehåller och den mene man kring om allt riket med riksens råd där sammastädes belevade och samtyckte». Genom hänvisningen till Västerås recess, där kravet på bibehållandet av de gamla sedvänjorna avvisades, hade konungen eller kanske rättare Laurentius Andreae fullkomligt slagit botten ur uppgörelsen. Någon framgång blev det icke heller vare sig för de gammaltroende eller reformkatolikerna. Vid slutuppgörelsen med upprorsmännen vid riksdagen i Strängnäs i juni 1529 vederlades utförligt de under upproret framförda klagomålen mot Gustav Vasa, samtidigt som Laurentius Andreae i konungens namn utförligt försvarade Västerås recess. Resultatet blev en förnyad bekräftelse på recessen i »alla punkter och artiklar». Icke ett ord

nämndes i detta sammanhang om de gamla sedvänjorna. I Gustav Vasas brev om Strängnäsriksdagen hette det, att ingen annan lärdom skulle förkunnas »än den vår Herre själv befallt haver att predikas, det är Guds rena ord och evangelium, vilket också i Västerås av den mene man belevat och samtyckt var». Även i rådsherrarnas brev förklarades nu, att den »lärdom den de kalla luthersk kätteri» icke var något annat än »rena Guds ord och evangelium, det vår Herre själv befallt haver predikas skall ock såsom den mene man begärde i Västerås». De förändringar som blev en följd av 1529 års uppror låg på det personliga planet. På Gustav Vasas befallning utsågs Johannes Magni till Hans Brasks efterträdare på biskopsstolen i Linköping och Sven Jakobi till Magnus Haraldssons i Skara. De båda ledande reformkatolikerna hade därmed förordnats till biskopar. Även om Gustav Vasas icke omedelbart följde rådet att straffa reformatörerna, hade han dock tagit starka intryck av kritiken mot främst Laurentius Andreae. Denne ersattes också som ärkestiftets administrator med den av Gustav Vasas flitigt anlidade dekanen i Uppsala Johannes Laurentii som fick konungens uppdrag att vara i »biskops stad, styra och regera . . . över all den del biskopsregementet tillhör». Magnus Haraldsson och Ture Jönsson lämnade landet och deras anhängare bestraffades.

2

Tvisten mellan reformkatolikerna och reformatörerna under 1520-talet fick under 1530-talet sin fortsättning i striden om mässan, dess språk och utformning. De stridande parterna var ense om att predikan skulle ske på modersmålet. Mässan däremot skulle enligt reformkatolikerna förrättas på latin. Skulle den översättas, måste översättningen vara »alldeles utsatt efter den latinska». För reformatörerna var latinet som kultspråk »en galenskap för både Gud och människor». Huvudstycket i mässan var nattvarden och när »denna rätt hålles efter Kristi insättelse, då hålles mässan rätt». Ceremonierna hade växlat under tidernas lopp och det människor »stiftat det må människor ock förvandla efter lägligheten». Den medeltida mässans kanon var för reformatörerna en styggelse.

Mässan på modersmålet och i en helt ny utformning förrättades i Sverige först i Stockholm. Till klagomålen mot Gustav Vasas på våren 1529 hörde också, att han »förvandlat mässan på svenska». Med an-

ledning härav ålades borgmästare och råd i Stockholm att ta förnyad ställning till »den evangeliska saken». De tillfrågade var ense om »att evangelium skulle rent och klart predikas så här efter som härtill». Beträffande den svenska mässan var dock meningarna delade men majoriteten genomdrev att svensk mässa skulle fortfarande firas. Den katolska mässan skulle dock icke helt läggas ned. Det av borgmästare och råd fattade beslutet blev för Gustav Vasa och Laurentius Andreae av stor principiell betydelse. I sitt svar på upprorsmännens klagomål beträffande den svenska mässan kunde Gustav Vasa vid riksdagen i Strängnäs 1529 svara, att han varken utfärdat bud eller förbud härom »utan låtit dem därmed betämma (= sörja för, få sin vilja fram) där sådant skett är, så att de hava mått göra därom som de menade sig kunna försvara med Guds ord, över vilket Hans Nåde bekänner sig ingen makt hava». I den på våren 1529 tryckta Handboken framförde Olavus Petri samma synpunkter. Även om denna Handbok stämde bättre överens med Guds ord än det medeltida manualen, skulle ingen tvingas att använda den. »Den detta sättet icke behagar, han göre ett bättre. Jag ser det gärna.» Samma princip gällde beträffande den svenska mässan.

I augusti 1530 förbjöd dock borgmästare och råd i Stockholm den latinska mässan. Enligt Olavus Petri skall vid denna tidpunkt svensk mässa ha firats förutom i Stockholm »flerstädes i riket». Följderna härav hade blivit »stor tvist och tvedräkt». På dalkarlarnas klagomål svarade Gustav Vasa, att han icke hade befallt någon att mässa på svenska »ej heller efter denna dag tillstādja vele utan allenast där de så själva hava begärt av oss som är borgmästare, råd och den mene man i Stockholms stad». Vid denna princip fasthöll Gustav Vasa under hela 1530-talet.

Med anledning av striden kring den svenska mässan utgav Olavus Petri 1531 Orsak varför mässan bör vara på det tungomål som den menige man förståndeligt är. Ingen fick dock tvingas att använda svensk mässa men den som önskade mässan på modersmålet »måste man dock låta få på svenska, så framt man icke vill förhålla honom det som man honom för Gud pliktig är». Den dubbla frihetsprincipen krävde emellertid, att det fanns ett alternativ till den medeltida mässan och därför tryckte Olavus Petri 1531 Stockholmsmässan i sitt eget namn.

Samma år som den första evangeliska mässan trycktes i Sverige, fick landet sin förste evangeliske biskop i ärkebiskop Laurentius Petri, en yngre broder till Olavus Petri. Med tillsättningen av Laurentius

Petri som ärkebiskop uppstod en helt ny situation. Genom ärkebiskopsvigningen utan påvlig konfirmation, utan pallium och medan den förutvarande ärkebiskopen Gustav Trolles avsättning icke godkänds av påven blev brytningen med Rom ett faktum.

Då Laurentius Petri hade fått sin utbildning i Wittenberg under de år, då evangelisk kult genomfördes i Tyskland och grunden lades till evangeliska landskyrkor, såg han som sin uppgift att påverka utvecklingen i Sverige i samma riktning. Att det fortsatta reformarbetet skulle bygga på den bestående kyrkliga organisationen var dock för Laurentius Petri en självklar sak. Biskopsämbetet var för honom »av nöden såväl som konungens ämbete och Skriften gillar dem båda» förklarade han 1533. Något samarbete med reformkatolikerna eller med medlemmarna i Uppsala domkapitel blev det dock icke för den evangeliske ärkebiskopen och hans namn förekommer icke i domkapitlets skrivelser. Vid prästmötet 1535 förklarade kapitlet, att inga förändringar skulle göras i fråga om helgdagar och gudstjänster. Allt skulle förbli vid det gamla, »consвето modo». Striden mellan ärkebiskopen och domkapitlet rörde sig emellertid icke endast om helgdagar, gudstjänster och ceremonier. Vid sin biskopsvigning 1531 hade Sven Jacobi förbundit sig att lyda påven och att vid lägligt tillfälle söka påvlig konfirmation. I en dispensfråga ställde han sig 1535 på Uppsalakapitlets sida och hävdade, att dispensrätten, »potestas ligandi solvendiqve», endast fanns hos påven, medan Laurentius Petri hävdade, att denna rätt getts åt kyrkan och icke till någon enskild person. Han undanbad sig också Sven Jacobis envisa försök att försona honom med dessa vördnadsvärda fäder, Kristi evangeliums fiender, som nitälskade för mänskliga traditioner och den påviska gudlösheten. Skarabiskopen borde i stället uppmana hans motståndare att omfatta den evangeliska läran som de nu så brottsligt motsatte sig. Hoppet om bevarandet av kyrkans enhet övergav dock varken Sven Jacobi, medlemmarna i Uppsala domkapitel eller Linköpingsbiskopen Johannes Magni.

Gustav Vasas definitiva brytning med Lübeck 1533 kostade honom flertalet av medarbetarna från 1520-talet. Olavus Petri som efterträtt Laurentius Andrae som konungens sekreterare lämnade sin befattning 1533 och efterträddes av Kristoffer Andersson Röd, elev och nära vän till Sven Jacobi. Personskiftet i början av 1530-talet innebar, att ledningen för de evangeliska övergick till Laurentius Petri. Denne hade redan på ett tidigt stadium insett, att de evangeliska genom Örebromötets beslut hade hamnat i en återvändsgränd. Om de medeltida

kyrkobruken och ceremonierna kunde evangeliskt motiveras, hade grunden för deras avskaffande undanryckts. Om vidare varje förändring i kulten skulle överlåtas till de enskilda biskoparna, skulle kravet på uniformitet icke kunna genomföras. I sina kommentarer till Västeråsbesluten framlade ärkebiskopen 1533 sitt kultprogram. Beträffande förändringar i kulten framhöll han, att beslutet om Guds ords predikan även inneslöt ett beslut om »allt som evangeliij predikan följer». Sedan folket blivit »rätteliga och tillfyllest» undervisat, skulle därför reformer genomföras »efter evangeliij sinne och mening». Gustav Vasa delade emellertid icke ärkebiskopens ståndpunkt och framhöll, att av hastiga reformer »plägar understundom ske förargelse». Reformerna måste ske »med en god försyn» (= försiktighet, omtänksamhet) och med konungens vetskap. Detta brev var ställt till ärkebiskopen men gällde även domkapitlet, skrev konungen, »och desslikest klerkeriet i Uppsala stift, att de må veta, vad de sig efterrätta skola». Härmed hade Laurentius Petris händer bundits och under förra hälften av 1530-talet fortsatte »den medeltida traditionen obruten».

En förändring inträdde emellertid, då Strängnäs och Västerås stift omkring 1535 fick evangeliska biskopar. I domkyrkan i Strängnäs hade svensk mässa införts 1532 och den nye biskopen i Västerås Henricus Johannis började redan 1535 att under sina visitationer även på landsbygden predika Guds ord och lät därvid »sjunga på svenska». Då biskopens åtgärd i en socken rönt motstånd från en del av sockenborna, ålade konungen fogden att bestraffa dem som »upphävt sig mot Guds ord». Gustav Vasas ingripande ligger helt i linje med den 1529 knäsatta kultpolitiken. Ingen fick tvingas till svensk mässa men en grupp i en socken fick icke heller förhindra dem som önskade mässa på modersmålet. Detta stred mot Guds ord.

I samband med Gustav Vasas giftermål med Margareta Leijonhufvud, drottningens kröning och de båda nyssnämnda biskoparnas vigning i Uppsala i oktober 1536 kunde ärkebiskopen genomdriva sitt kultprogram. De i Uppsala närvarande »episcopi et prelati» beslöt nämligen, att prästerna utan all försummelse skulle predika Guds heliga evangelium och följa Olavus Petris Handbok vid kyrkliga för rättningar. Beträffande den omstridda frågan om mässa på modersmålet föreskrev mötet, att prästerna av alla krafter skulle vinnlägga sig om att svensk mässa (»swecana missa») firades i alla domkyrkor och åtminstone i de landskyrkor, där så lämpligen kunde ske. Genom detta beslut hade Olavus Petris mässa erhållit officiell kyrklig sanktion och var av kyrkomötet anbefalld om än icke påbjuden.

Linköpingsbiskopen och hans domkapitel tolkade emellertid Uppsalamötets beslut på sitt sätt och följde den tidigare hävdade principen, att ingen skulle påtvingas svensk mässa. Resultatet blev en ny mässordning på latin, *Missae Lincopensis* (ML).

I skriften *Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen* (1522) hade Luther uppmanat prästerna att förrätta mässan på latin, i vigda kläder och med sedvanliga ceremonier men undvika alla ord som syftade på mässan som ett offer, *sacrificium*. I *Formula Missae* (1523) framhöll reformatorn, att hans avsikt icke var att avskaffa den latinska mässan men väl att rensa bort de värsta tilläggen. Av de hittills kända evangeliska mässordningarna är det ingen som så konsekvent genomfört Luthers nyss citerade reformprogram som biskopen och domkapitlet i Linköping. Med den cirkulärskrivelse som utfärdades till prästerna i Linköpings stift den 5 november 1536 med redogörelse för de i Uppsala fattade besluten följde den redan nämnda ML.

Vid utmönstringen av de värsta tilläggen i den medeltida mässan i Linköpings stift följdes i ML reformatorernas kritik. Allt ströks som syftade på mässoffret, Maria- och helgonkulten. Jesus Kristus är, heter det, »*illud diuinum et eternum sacrificium*» och Skriften betygar, att mässan icke är ett offer utan »*Christi testamentum et memoria sue salutifere passionis*» [11]. Liksom sakramentsboken konstaterar ML, att Skriften icke talar om någon förbön för de döda. Vulgatas text har korrigerats med ledning av Erasmus' och från honom har tilläggen hämtats. *Das Testament Jesu Christi* av år 1523, sannolikt författat av Erasmus' lärjunge Johannes Ökolampadius och översatt till bl a danska, har otvivelaktigt utnyttjats. I fråga om ceremonierna följdes i ML Örebromötets ledande princip. Elevationen är sålunda en erinran om Kristi offer. Genom de vidtagna strykningarna, ändringarna och tilläggen fick ML en påfallande skriftenlig karaktär men i mycket nära anslutning till medeltida liturgisk tradition och med bibehållandet av flertalet kanonböner fast i bearbetad form.

Beträffande mässans språk följde domkapitlet den tidigare hävdade principen, att ingen skulle påtvingas svensk mässa. Men om någon församling krävde eller önskade svensk mässa eller om initiativet utgick från prästen och menigheten icke gjorde motstånd, kunde ML förrättas på modersmålet »*sine omni resistentia aut quavis reprehensione nostra aut capituli nostri*» slutade biskopens och domkapitlets skrivelse av den 5 november 1536. Avgörandet låg alltså helt hos menigheten (»*populus*»).

Resultatet av de vid kyrkomötet i Uppsala 1536 fattade besluten

hade sålunda blivit, att det i Linköpings stift fanns tre olika mässordningar: den medeltida katolska mässan, Olavus Petris svenska mässa, anbefalld av kyrkomötet, och ML, anbefalld och utsänd till prästerna av biskop och domkapitel i Linköping. Tillkomsten av ML innebar samtidigt, att Olavus Petris mässa i Linköping hade fått en »secundum evangelicam doctrinam» uarbetad konkurrentmässa. Då biskopen och hans medagerande i domkapitlet naturligt nog krävde, att ML skulle användas i stiftsstad, opponerade tydligen häremot Wittenbergsmagistern Nicolaus Botvidi, enligt Laurentius Andreae »valens doctus et seriusus», i en predikan. Denna väckte stor uppmärksamhet i staden och Gustav Vasa talade i mars 1537 om »ett stort buller och myteri bland folket». Stridsfrågan drogs även inför ärkebiskopen och på hösten 1537 gav Gustav Vasa, sannolikt efter anhållan från Nicolaus Botvidi och hans meningsfränder, en prebenda åt en präst, för att denne skulle hålla »svenska mässan uppe i domkyrkan». Med konungens hjälp kunde svensk mässa enligt Olavus Petri firas i Linköping.

Konflikten inom domkapitlet i Linköping var emellertid icke en isolerad företeelse. De evangeliska biskoparnas och prästernas försök att förverkliga Uppsalamötets beslut möttes överallt av motstånd. Den svenska mässan var, som det hette, »icke mycket välkommen». Vid herredagen i Nyköping i februari 1538 klagade också Gustav Vasa över att biskopar och präster stod »ännu fast och hårdast» emot Västeråsbesluten om Guds ords förkunnelse. Rådsherrarna svarade, att prästerna icke lydte sina biskopar och att allmogen vägrade att acceptera den nya läran, såvida de icke erhöi konungens brev härom. »När de det sett och hört haver», framhöi rådsherrarna, »ville de där gärna undergå.» Rådsherrarna drog också konsekvenserna av allmogens krav. Kulturreformen borde påbjudas och de biskopar och präster som icke ville foga sig avsättas. Gustav Vasa föi emellertid ännu icke detta råd utan vidhöi, att ingen skulle påtvingas svensk mässa.

I slutet av 1530-talet var svensk mässa införd i stiftstäderna Uppsala, Strängnäs, Västerås, Linköping och Åbo. I Växjö och Skara var förhållandet ett annat. Vid den överenskommelse som träffades mellan Gustav Vasa samt biskopen och domkapitlet i Växjö 1538 lovade de sistnämnda att predika »rena Guds ord och evangelium ibland den menige och simple allmoge»[12]. Längre sträckte sig icke Gustav Vasas krav 1538. I Sven Jacobis stift, Skara, förrättades samtidigt den dagliga mässan i domkyrkan, naturligtvis på latin. En förändring stod emellertid för dörren.

Sedan reformatörerna lämnat sina befattningar, blev bristen på kunniga tjänstemän i kansliet och kammaren ett verkligt problem för Gustav Vasa. När förhållandena mot slutet av 1530-talet stabiliserats, kom emellertid en rad tyskar till landet, främst bland dem Conrad von Pyhy som anställdes som Gustav Vasas kansler den 1 augusti 1538. Som medhjälpare till den med svenska förhållanden och svenska språket helt obekante kanslern förordnades den 2 augusti Västerås-biskopen Henrik[13]. Denne stod reformatörerna nära och var dessutom konungens »trogne medhjälpare i såväl stort som smått».

I ett brev till Sven Jacobi från april 1537 karaktäriserade Gustav Vasas sekreterare Kristoffer Andersson Röd Skarabiskopens motståndare och förtalare som »amatores novitatis et mutationis», medan Sven Jacobi »observatissime defendat omnes veteres ceremonias». Till dessa älskare av nyheter och förändringar hörde i främsta rummet ärkebiskop Laurentius Petri. Denne hade 1537 ombesörjt en något reviderad upplaga av broderns svenska mässordning och nya upplagor av psalmboken. Han hade även påbörjat översättningen av GT och utgav 1538 på det kungliga tryckeriet en bok om vigvattnet. Denna bok är främst riktad mot reformkatolikerna, »dessa ropare» som hade »stort sken och anseende». Med stöd av Örebromötet försvarade de vigvattnet »som ett åminnelsetecken till döpelsen». Ärkebiskopen konstaterade, att man 1529 hade hoppats, att de då påtalade missbruken genom Guds ords förkunnelse skulle »av sig själva falla och avkomma». Vigvattnet hade emellertid förblivit i sitt gamla missbruk. Erfarenheten hade visat, att »slikt missbruk och avguderier . . . aldrig någon tid . . . avkommer, förrän själva vattnet nedläggs». På grund av missbruket måste därför det onda upptryckas med rötterna enligt principen: »Abusus tollit usum.» Den redan nämnde magistern Nicolaus Botvidi var icke heller överksam. I Linköping klagade allmogen enligt Nicolaus Botvidi »högeligen» över de rådande förhållandena. Biskopen och några av de äldre domkapitelsledamöterna samt munkar och nunnor i Vadstena undertryckte »både lärdomen och så dem den föra skola». I stället för att försvara »den evangeliska saken» lät adelsmännen i Östergötland allt »gå platt för vind och våg, huru det kan». Evangelisk var man blott, då det gällde att lägga sig till med »gods, gårdar och annan egendom ifrån kyrkor, kloster och prebendor». Vadstena klostrets administrator ålades därför att icke låta munkarna »regera som dem själva synes» och att med sitt gamla hyckleri

bedra allmogen. Närmare underrättelser skulle adressaterna få av »denne oss älskelige mäster Claus Botvidi».

Följderna av dessa brev och Nicolaus Botvidis rapport blev ett av de ledande adelsmännen i Linköpings stift utfärdat påbud, att prästerna »utöver allt skulle efter denna tid hålla mässan på deras allmänliga tungomål svenska». Att riksrådet och lagmannen i Östergötland Måns Johansson och hans medagerande handlade i samråd med stiftets biskop är enligt min mening självklart. Den mässa som prästerna skulle förrätta på svenska var ML. Det var denna mässa, godkänd och anbefalld av biskop och domkapitel som fanns hos prästerna och som nu påbjöds. Att detta påbud gick stick i stäv med Gustav Vasas principer och Nicolaus Botvidis önskemål är tydligt. Som svar på lagmannens skrivelse om den vidtagna åtgärden svarade Gustav Vasa, att han hade blivit missförstådd och tillfogade, att vår själs salighet icke hängde på mässan på modersmålet. Vad som behövdes var predikanter och lärare som kunde undervisa allmogen »både om mässans och andra flera missbruk som på färde äro». När allmogen »visste någon god grund i saken, så vore ändock tid nog att göra så strängt bud om den svenska mässan». Härmed hade Gustav Vasa än en gång tagit den förda kultpolitiken i försvar. Ingen fick tvingas till vare sig den ena eller den andra mässan på svenska.

Det är möjligt, att reformatorerna med ärkebiskopen i spetsen hälsade personskiftet 1538 med glädje, eftersom en evangelisk biskop ställdes som Conrad von Pyhys medhjälpare. Glädjen blev dock mycket kortvarig. I december 1538 erhöll Pyhy prebendan »cantoria cum curia och allt annat» i Uppsala[14]. Då det ålåg innehavaren av denna prebenda att leda den liturgiska sången i domkyrkan, drabbade indragningen en mycket öm punkt i ärkebiskopens kultprogram. I brevväxlingen mellan konungen och ärkebiskopen angående indragningen klagade den sistnämnde över bristen på präster och kordjåk- nar och yrkade liksom tidigare allmogen och rådsherrarna på konungens »öppna brev över hela riket» angående reformationens genomförande. Ärkebiskopen försäkrade, att menige man skulle mycket rätta sig efter ett sådant mandat.

Samtidigt med brevväxlingen mellan konungen och ärkebiskopen utkom Olavus Petris predikan mot de »gruvliga» ederna från trycket. Häri angreps även Gustav Vasa som i stället för att bestraffa svärjandet föregick med dåligt exempel. Detta angrepp blev droppen som kom bägaren att rinna över. I brevet till Laurentius Petri den 24 april 1539 förklarade Gustav Vasa, att han gärna skulle ha utfär-

dat ett mandat om reformationens genomförande men att han nu icke hade någon lust att efterkomma en sådan önskan, då det både i Stockholm och annorstädes från predikstolarna ordades om »tyraner och omilt herrskap». Ärkebiskopen hade icke heller rådgjort med konungen varken om prebendorna »eller om annat som den evangeliska sak anrörandes är». I skärpt form upprepades förbudet av år 1533, att ingen »reformatie efter denna dag ske skall, med mindre vi den tillförne belevat och samtyckt hava». Inga skrifter fick tryckas »med mindre vi det tillförne översett och beslutat hava». Då det var de unga prästerna som försökte genomföra kultreformen, förklarade konungen, att han hellre önskade, »att de gamla som nu besitta gällen bliva vid dem än att unga och oförståndiga bliva därtill förordnade, de där göra fast mera förargelse och obestånd i deras predikan än till äventyrs de andra». Ärkebiskopen förbjöds därför att vidta någon förändring bland prästerna, »med mindre vi hava våra förordnade sändebud där hos, så att det sker med vårt och deras samtycke» [15].

Då Gustav Vasa i sitt brev förklarar, att det ålåg ärkebiskopen att sörja icke endast för Uppsala stad »utan jämväl för allt Uppsala stift och hela riket», sammankallade denne omedelbart rikets biskopar och representanter för domkapitlet till ett möte i Uppsala den 15 juni 1539. Avsikten med mötet var att rätta inrotade villfarelser och ännu icke bestraffade oseder. I sitt brev till Sven Jacobi angående mötet hoppades linköpingsbiskopen, att man skulle kunna finna en säker hamn bland dessa ytterst farliga klippor i detta fruktansvärda oväder och att de närvarande trots alla vidrigheter på något sätt skulle kunna nå frid och endräkt. Av okänd anledning sammanträdde mötet först under förra hälften av augusti. Konungen som låg mycket allvarligt sjuk representerades av Conrad von Pyhy. Om mötet har de bevarade källorna – två brev från Johannes Magni till Sven Jacobi – mycket litet att förtälja [16]. Tydligt är dock, att fyra frågor debatterats: kyrkans enhet, kyrkostyrelsen, bibelöversättningen och ceremonierna. De båda reformkatolska biskoparnas försvar för »unitas et obedientia universalis ecclesie» väckte förvåning bland många. Det var också dessa som var upphovet till missnöjet med kanslern, d v s Pyhy. De evangeliska var alltså i majoritet. Då den utarbetade recessen underskrevs, tillfogade också de båda nämnda biskoparna vissa reservationer och intet ont anande lämnade sedan Johannes Magni mötet på grund av sjukdom. Ärkebiskopen och biskop Henrik ursäktade emellertid linköpingsbiskopens hemresa och Sven Jacobi strök reservationerna. Varnad av Gustav Vasas ingripande i striderna i Linköping tidigare

under året förklarade Johannes Magni i sitt andra brev till Sven Jacobi den 2 okt. 1539, att man i Linköping icke ämnade göra några förändringar i fråga om ceremonierna, förrän recessen återkom slutgiltigt prövad, granskad och förbättrad av konungen. De anförda orden visar, att den av kyrkomötet antagna och underskrivna recessen överlämnats till konungen för att stadfästas. Detta innebar en nyhet i det svenska provinsialmötets historia men låg i linje med det anförda kravet på att konungen skulle påbjuda reformationen. Grunden till en evangelisk svensk landskyrka med konungen som »den heliga kristna kyrkans överste beskärmare» var lagd. Gustav Vasa drog genast konsekvenserna av det inträffade.

Den 8 december 1539 utnämndes den till Sverige nyss anlände läraren för prins Erik magister Georg Norman, rekommenderad av Luther och Melanchthon, till ordinator och superintendent med uppgift att »skicka och laga religionen . . . i hela riket, på det att kyrkorna måtte omsider dragas till enighet». På nyåret 1540 dömdes Laurentius Andrae och Olavus Petri till döden för högförräderi men benådades. Avsikten med domen var otvivelaktigt att klargöra både för de dömda och för domarna, bland dem ärkebiskopen, biskop Henrik och strängnäs-biskopen, att alla måste nu vara »våra konungsliga bud höriga och lydiga både uti de världsliga saker så ock i religionen». Samtidigt med domen utfärdades det kungliga mandat som allmogen, rådsherrarna och ärkebiskopen tidigare hade begärt. Enligt detta mandat skulle reformationen genomföras i lära och ceremonier under en av superintendenten ledd visitation. Till Normans adjunkt förordnades biskop Henrik, Pyhys förutvarande medarbetare. Under den härefter följande visitationen i Skara och Linköpings stift infördes en ny kyrklig organisation. De båda biskoparna ersattes av seniorer. Den av Gustav Vasa högt skattade skarabiskopen fick som reträttplats uppdraget som vicekansler i den av Pyhy inrättade landsordningen för Västergötland av den 9 april 1540.

Redan före avsättningen hade Sven Jacobi begärt upplysningar av superintendenten och hans adjunkt angående två viktiga episkopala förrättningar: prästvigningen och »publica poenitentia ante valvas ecclesie». I sitt svar av den 20 mars 1540 förklarade de tillfrågade, att deras avsikt var att utarbete ett prästvigningsritual för hela riket. Den vidskepliga konsekrationen (»superstitio ista consecratio») stred visserligen icke mot Skriften men stod icke i överensstämmelse med densamma. Den del av den uppenbara skriften som ägde rum inför biskopen i full ornat framför kyrkodörren borde avskaffas[17]. Även

efter utnämningen till vice kansler återkom Sven Jacobi till frågan om biskopsämbetet. I ett brev till Sten Eriksson Leijonhufvud, drottningens broder och konungens rådgivare i hemliga ärenden, klagade han över sina inkomster och ifrågasatte samtidigt, om icke konungen skulle vilja förena vicekanslersuppdraget med biskopsämbetet, »då bekomme det sig allra bäst så här i riket som i andra land och furstendömen, där biskopar äro furstens vice cancellarii och icke dess mindre bruka biskopsämbetet»[18]. Sven Jacobi fick visserligen ökade inkomster men några vigbiskopar var Gustav Vasa icke intresserad av.

4

Medan Georg Norman och biskop Henrik visiterade de tre södra stiftet Skara, Linköping och Växjö och åtminstone i Vadstena förbjöden den svenska mässan («swecana missa»), förmodligen ML, införde sin och biskop Henriks mässordning[19] och i de båda förstnämnda stiftet en ny stiftstyrelse utan biskopar, fortsatte reformatorerna under ledning av ärkebiskop Laurentius Petri det reformarbete som påbörjats under 1520-talet. Efter sin utnämning till Pyhys medarbetare hade biskop Henrik efterträtt Olavus Petri som kassör för bibeltrycket. Vid förhandlingarna i rådet om Bibelns tryckning strax efter kyrkomötet 1539 övertog emellertid ärkebiskopen hela ansvaret härför. På grund härav flyttades tryckeriet från Stockholm till Uppsala. Vid detta tillfälle måste själva översättningen i stort sett ha förelegat färdig. Även om Erasmus' översättning härvid varit »en rätt betydande hjälpkälla», vilar dock både text, förord, parallellhänvisningar, marginalrubriker och randglossor i 1541 års bibelöversättning i huvudsak på Luthers tyska översättningar av 1534 och 1539. Anledningen härtill var, heter det i förordet, att »samma tyska Biblia icke allenast mycket ljusare och förståndeligare är än den latinska» och att den dessutom »drager närmare in till den hebreiska texten . . .»

Då den från Lübeck inkallade boktryckaren Jürgen Richolff d y i augusti 1541 lämnade Sverige, hade han icke blott tryckt Gustav Vasa Bibeln, »ett typografiskt mästerverk» på 762 blad, utan även nya reviderade upplagor av Olavus Petris Handbok och Mässordning, nu utan författarnamn och liksom Bibeln med officiell karaktär. En ny upplaga av psalmboken torde också ha utgivits och 1544 utkom den första evangelieboken på svenska. Den grundval som enligt

Gustav Vasa och Georg Norman utgjorde förutsättningen för ett rikets välfärd och endräkt var genom de nämnda böckerna lagd. På den byggde sedan Laurentius Petri i sin KO av 1571 vidare och hela den följande utvecklingen fram till innevarande århundrade.

Att Gustav Vasa, sedan han övervunnit sin svåra sjukdom, uppskattade reformatorerna och deras insats är mycket tydligt. Han gav som lån 1000 mark örtugar till bibeltrycket och ärkebiskopen fick tills vidare befrielse från gästningsskyldigheten under motivering, att han skulle få bättre tillfälle att »studera och förkunna Guds ord». I realiteten åtnjöt ärkebiskopen tjänstledighet. Redan 1541 fick Olavus Petri uppdraget att skriva Gustav Vasas historia, erhöll på nyåret 1542 en mera inkomstbringande prebenda och utnämndes ett år senare till kyrkoherde i Stockholm[20]. Samtidigt begravdes några av Conrad av Pyhys, Georg Normans och biskop Henriks nyheter i stillhet. Normans visitationsprogram och organisationsform fullföljdes icke, hans brett upplagda rikskyrkoordning, *Ordinantia regni*, blev ofullbordad och hans mässordning av mycket ringa betydelse.

De nya av Pyhys och Norman introducerade idéerna om den världsliga överhetens ställning till kyrkan hade emellertid kommit för att stanna. I *Dialogus* om den förvandling som med mässan skedde (omkring 1542, tryckt 1587) tog ärkebiskopen upp frågan, om man skulle tvinga motståndarna till svensk mässa och till »dessa nya förvandlingar». Han framhöll, att om en hel församling – »hela hopen» – krävde att få behålla sina »latinska mässor som gammalt och fornt varit haver», ålåg det den evangeliske prästen att förmana, undervisa och med ordet bestraffa sina åhörare. Ledde denna förkunnelse icke till åsyftat resultat, skulle han inställa gudstjänsterna, »befallandes dem Gudi och överheten till straff». Den tvångsmakt som Gustav Vasa, Laurentius Andreae och Olavus Petri omkring 1530 fränkämt den världsliga överheten, tillerkändes tio år senare samma överhet av Sveriges förste evangeliske ärkebiskop. Det var den världsliga överheten och icke prästerna som enligt Laurentius Petri erhållit Guds fullmakt att »förskaffa den menige mans bästa både till liv och själ, brukandes därtill vad sätt eller lämpa hon kan». Vid riksdagen i Västerås 1544 motiverade också Gustav Vasa i det av Norman skrivna talet utförligt, varför överheten och icke kyrkans ledande män hade både rätt och skyldighet att »förändra de gamla kyrkosedvänjor och missbruk» och att sörja för kyrkliga förordningar och ren lära. Samtidigt fick dock de närvarande höra, att deras »egna, infödda, andliga prelater och lärda» utträttat mycket »nyttigt för vår kristliga tros förmering»

och vid riksdagen »samma lärdom själva reformerat och stadfäst». Alla begärde därför, att konungen »uppå Guds och hans ämbetes vägnar» skulle behålla, beskydda och beskärma denna lära. Alla skulle därför hjälpa till att »bestrafva dem som sådan kristlig lära emotsäga eller förtrycka vilja» [21]. Den evangelisk-lutherska läran hade härmed fastställts som rikets religion. Reformkatholicismens tid var förbi.

[1] För den allmänna utvecklingen hänvisas till Hj. Holmquist, *Reformationstidevarvet* (Svenska kyrkans historia 3, 1933), K. B. Westman, *Reformation och revolution* (1941), I. Svalenius, *Gustav Vasa* (1963) och M. Roberts, *Gustav Vasa* (1970). – L. Andreaes brev är tryckta i *Handl. rör. Skandinaviens hist.* 17 s. 205 ff. och DN 14 s. 502 f. Om förhandlingarna i okt. 1524 se K. B. Westman, *Reformationens genombrottsår* (1918) s. 199 ff.

[2] Om bibelhumanismen eller reformkatholicismen se N. K. Andersen, *Bibelhumanisme* (NTB 1952), S. Ingebrand, *Olavus Petris reformatoriska åskådning* (1964) s. 129 ff., K. Pirinen och Th. Lyby Christensen (*Reformationen i Norden*, 1973). Om Erasmus se E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus* (1966) och Luther oder Erasmus 1 (1972) samt G. Krodel, *Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam* (1955).

[3] Bokförteckningen tryckt av F. Ödberg, *Om magister Sven Jacobi* (Vestergötlands fornminnesförenings tidskrift, 1897) s. 92.

[4] S. Kjällerström, *Missa Lincopensis* (1941) s. 53 ff. och 63. Jfr. H. Schück, *Ecclesia Lincopensis* (1959) s. 471 och 542 ff.

[5] Om denne se Schück s. 469.

[6] Om översättningen av NT av 1526 se E. Stave, *Om källorna till 1526 års översättning av Nya Testamentet* (1893), A. Adell, *Nya Testamentet på svenska 1526* (1936) och *Primäröversättningarna av Nya Testamentet på svenska 1526* (Scandia 1938), *Nya Testamentet i Gustav Vasas bibel*, utg. av N. Lindqvist (1941), N. Fransén, *Nya Testamentet på svenska 1526–1541* (1942), G. Sjögren, *Om språket i de svenska bibelöversättningarna* (1949), S. Henning, *Vilka ha översatt Nya Testamentet år 1526?*, G. Lindblad, *Ett språkligt mönster i Nya Testamentet 1526* (Nysv. studier 1963, 1970 och 1971) sam B. Eider, *Bibeln på svenska före Gustav Vasa? Saga och sed*, (1975).

[7] *Samlade skrifter av Olavus Petri* 1 s. 271 ff.

[8] S. Kjällerström, *Västerås ordinantia* (Scandia 1960) och *Riksdagen i Västerås 1527 och »Goda, gamla kristliga sedvänjor»* (Hist. tidskr. 1960).

[9] Se not 7. Ang. författaren se Ingebrand s. 36 f.

[10] Till det följande se *Missa Lincopensis* s. 18 ff., S. Kjällerström, *Västgöta-herrarnas uppror* (Scandia 1963), C. G. Andréén, *Enhet i kyrkoceremonierna* (Kyrka Folk Stat, 1967), Å. Andréén, *Reformationskyrkornas gudstjänstliv* och H. Nyman, *Gudstjänstformen i Finland under 1500-talet* (Reformationen i Norden, 1973) samt S. H. Poulsen, *Reformationstidens danske Liturgi* (Danske messeboeger fra reformationstiden, 1959).

[11] Om den enligt samma princip utarbetade Wormsmässan av år 1524 se P. Brunner, *Die Wormser deutsche Messe* (Kosmos und Ekklesia, 1953). Om mässan som åminnelse N. K. Andersen, *Confessio Hafniensis* (1954) s. 257 ff.

[12] G. Berg, *Bidrag till den inre statsförvaltningens historia under Gustaf den förste* (1893) s. 236.

[13] Jfr. G. Ekström, *Västerås stifts herdaminne 1* (1939) s. 306.

[14] I. Svalenius, *Georg Norman* (1937) s. 45 f.

[15] *Gustaf den förstes registratur 12* s. 184 ff.

[16] *Svenska riksdagsakter 1* s. 244 ff.

[17] S. Kjällerström, *Visitatio Gustaviana* (KÅ 1931) och Svalenius s. 61 ff.

[18] *Koncept i Örnehielms diplomatarium IV*, RA.

[19] O. Ahnfelt, *Utvecklingen af svenska kyrkans ordning under Gustaf den förstes regering* (1893) bil. II.

[20] S. Kjällerström, *Tillkomsten av 1541 års bibel* (LUÅ 1941) och *Gustaf den förstes registratur 13* s. 323. I *Enköpings stads tänkebok* (Svenska fornskriftssällskapets handl. bd. 65) talas den 26 april 1542 om den om i Uppsala »i biskops stad». R. Murray, *Olavus Petri* (1952) s. 112 ff.

[21] *Svenska riksdagsakter 1* s. 342 ff. P. O. Ahrén, *Riksdagen, kyrkomötet och kyrkans bekännelse i svensk kyrkorättslig tradition* (1964) s. 16 ff.

John Borthwick og hans plan om et samlet protestantisk Nordeuropa

Af Thorkild Lyby Christensen

På slottet Hatfield House i Hertfordshire, der tilhører markis'en af Salisbury, findes en af Englands største private manuskriptsamlinger. Den er grundlagt af William Cecil, den senere Lord Burghley (1520–98), og hans søn Robert Cecil, jarl af Salisbury (1563–1612), der tilsammen i over et halvt århundrede øvede en afgørende indflydelse på den engelske regerings førelse. Det er netop dette faktum, samlingen skylder sin tilblivelse og sin ganske specielle kvalitet. Begge de to Cecil'er havde nemlig for skik at tage regeringssager med hjem og lade dem blive der, hvilket jo i det lange løb måtte resultere i en større samling dokumenter af ganske enestående karakter. Efterhånden har familien så fået hævd på den, så at hele det vældige arkiv, der har givet *Historical Manuscripts Commission* stof til en registrant på 24 bind[1], nu ubestrideligt er privat ejendom for den til enhver tid værende markis af Salisbury.

I denne samling findes et manuskript, der først er påtegnet »Capten bortwick's discourse« og derefter med Lord Burghleys hånd »Scotland«. I registranten[2] er det henført til 1590, hvilket formodentlig skyldes, at man har sat det i forbindelse med de dansk-skotske forhandlinger i forbindelse med ægteskabet mellem James VI og Chr. IV's søster Anna. Man behøver dog ikke at læse det særlig grundigt for at konstatere, at det i virkeligheden må høre hjemme omkring 1550, og ud fra blot et flygtigt kendskab til skotsk reformationshistorie vil det være nærliggende at forstå påtegningen som gældende den skotske protestant John Borthwick, der i 1540 måtte gå i landflygtighed for sin tros skyld. En kort biografisk skitse vil forhåbentlig ikke alene overbevise om, at manuskriptet må skyldes ham, men også om, at biografien og manuskriptet i den grad belyser hinanden, at de i deres forening nok er opmærksomhed værd – også i Danmark.

Der findes kun spredte tilløb til biografier af John Borthwick[3], og indtil videre hersker der uklarhed om så vigtige punkter i hans liv som fødsels- og dødsår samt familieforhold. Da der tilmed kan påvises enkelte andre bærere af navnet på den tid[4], vil en levned-

tegning indtil videre være behæftet med en vis usikkerhed – i hvert fald de dele af den, hvor man kun har navnet at holde sig til. Så meget turde dog stå fast, at han stammer fra den adelige familie Borthwick, og han er oftest blevet opfattet som søn af den William Lord Borthwick, der faldt i slaget ved Flodden 1513[5]. Dette giver dog visse vanskeligheder, idet han ifølge andre kilder skulde være gift med Margaret, en datter af den næste William Lord Borthwick, der døde i 1543–44; hvilket vilde betyde, at han skulde være gift med sin broderdatter[6]. Men at han hører til familien, må stå fast. Ellers vilde han næppe i 1538 kunne blive anerkendt som arving til baroniet Borthwick næst efter slægtens hovedlinje[7]. Ved flere lejligheder omtales han som Sir John Borthwick of Cineray; men hvad der helt præcist ligger i denne territoriale betegnelse, er uklart.

Det vil være naturligt at antage, at han var den »Johannes Borthwick«, der i 1509 inkorporeredes i St. Andrews universitetet, og som »determinerede« i 1511[8]. Der er så mange latinske vendinger og citater i hans breve, at man må antage, at han har haft en akademisk uddannelse, og til støtte for identifikationen tjener foruden navneligheden også det, at han i determinationslisten betegnes som *dives*, hvorved han placeres blandt de bemidlede studenter. At han determinerede, vil formodentlig sige, at han blev baccalaureus, om end han mig bekendt aldrig har brugt titlen[9]. Men oplysningen giver os under alle omstændigheder et fingerpeg om hans alder. Hovedreglen var, at man ikke måtte determinere, før man var nået sit 16. år og havde studeret i mindst halvandet år; og skønt systemet havde visse indbyggede usikkerhedsmomenter, der kunde forrykke beregningen et par år til den ene eller den anden side[10], vil det ikke være urimeligt at regne med, at han er født omkring 1495. På den anden side kan man under hensyn til hans senere karriere, især soldatertiden i Frankrig, næppe heller sætte hans fødsel ret længe før dette år.

I 1540 omtales han som »Captain Borthwick« af den engelske gesandt Ralph Sadler, der tillige kalder ham »lieutenant of the French king's guard«[11]. Skotterne var fra senmiddelalderen og langt ind i nyere tid højt estimerede som lejetropper, og på baggrund af den århundredgamle entente mellem Frankrig og Skotland var det kun naturligt, at den franske konge havde en særlig skotsk livgarde. Den var oprettet omkring 1425, og den eksisterede i øvrigt i henved 300 år[12]. Det må være naturligt at sætte Sadlers ord i forbindelse med den, og hvis vi tør stole på navnelighed, finder vi virkelig også Borthwick i dens mønstringslister i hele perioden fra 1521 til 1539[13].

Han synes i 1528 at være avanceret fra afdelingen *Archiers de la garde du Roy* til den mindre og fornemmere *Archiers du corps du Roy*, der kun omfattede ca. 25 medlemmer. Fra og med 1531 betegnes han som *enseigne*, hvilket vel må oversættes ved fænrik; men i en tid, hvor rangforordningen ikke var alt for fast, kan det vel nok tænkes, at denne værdighed ved lidt velvillig inflation kunde genopstå i de engelske titler *captain* og *lieutenant*. I hvert fald støttes identifikationen af, at navnet forsvinder fra listen i løbet af 1539, mens Borthwick i hvert fald fra februar 1540 er i Edinburgh. Og i øvrigt vilde det lange ophold i Frankrig passe fortrinligt med, at stavemåden i flere af hans breve er klart franskpåvirket, og at der endog er bevaret et enkelt brev fra ham, der helt er skrevet på fransk[14].

Hvornår og hvordan Borthwick er kommet i forbindelse med protestantismen, vides ikke, men det må i hvert fald være sket, inden han definitivt forlod Frankrig. Det er sandsynligt, at det har haft forbindelse med reformationen i England. I den retning tyder i hvert fald et brev, som den skotske humanist Florence Volusene (eller Wilson) 19. september 1535 skrev fra Chalmont til Henry VIII's almægtige minister Thomas Cromwell[15]. Han meddeler her, at »Captain Jehan Borthuic«, som for nylig har været i England, har afgivet begejstrede rapporter om tilstandene der og på enhver måde har støttet Henry VIII's sag over for bl. a. den franske konge og kardinalen af Lorraine. Og at Borthwick selv har følt sig som part i sagen, fremgår i hvert fald tydeligt af to breve fra ham selv, som sandsynligvis begge er skrevet til Cromwell. Det ene er dateret London, 24. august, og er af udgiverne af Henry VIII's breve henført til 1536[16]. Det er et regulært stykke efterretningsarbejde, idet det meddeler, at visse gejstlige misbruger skriftemålet til at drive katolsk propaganda, hvorunder de forsikrer, at kongen, dronningen[17] og alle evangeliske vil blive henrettede i løbet af to år. Det andet brev er skrevet i Compiègne 23. februar 1537[18]. Det er en anbefaling af overbringeren, der er »weil giffin to ye verite«, og som vil orientere om, hvordan kongerne af Frankrig og Skotland har det. Derudover består det i det væsentlige af sarkastiske bemærkninger om paven og »all ye fals simulation and wikit ypocrisy at ringis in papists«. Næste år har han åbenbart igen været i London, idet der i oktober 1538 efter Henry VIII's personlige anvisning udbetales £ 20 til »A captain of Scotland called Bortyke now passing over into France«[19]. Det ser altså ud til, at han ligefrem har samarbejdet med Cromwell i protestantismens tjeneste.

Forbindelsen med Skotland har dog ikke været afbrudt. Der kan måske tvivles om, at han er den »Johannes Borthik miles«, som James V den 27. juli 1535 forlener med et landområde i Wigtown »pro ejus bono servitio«. Men at han er den »D. Joh. Borthuik de Cinerey miles«, der i 1538 figurerer i arvefølgen til baroniet Borthwick, må være klart [20]. Han optræder her som nærmeste arving efter John, søn af den William Lord Borthwick, der altså skulde være hans svigerfader; og 16. september samme år tilskøder denne ham og hans hustru Margaret området Borthwickbrae ved Selkirk [21]. Dette kan måske have forbindelse med planer om at vende hjem, hvad han jo virkelig gjorde et års tid efter.

Som det er fremgået, må hans protestantisme have været af ret militant art, og tilsyneladende har han heller ikke lagt skjul på sine synspunkter efter at være kommet hjem til Skotland. Allerede i 1540 kommer han til at spille en rolle i den begyndende skotske reformationshistorie. Som bekendt kan den skotske reformationskamp ud fra et politisk synspunkt ansues som sidste akt i den århundredgamle rivalisering mellem England og Frankrig om den dominerende indflydelse i Skotland; og da Ralph Sadler i februar 1540 som Henry VIII's gesandt ankom til Edinburgh, var det da også med det dobbelte formål at vinde James V for en antiklerikal kirkepolitik og derigennem at modvirke ærkebiskoppen af St. Andrews, kardinal Beatons franskenlige udenrigspolitik. Skønt James V ikke lod sig påvirke, behandlede han dog Sadler med udsøgt høflighed. Bl. a. udpegede han fire af hoffets herrer til at holde ham med selskab under opholdet i Edinburgh. Den ene var ingen ringere end våbenkongen Lyon, den berømte digter Sir David Lindsay of the Mount, hvis kirkekritiske indstilling allerede på det tidspunkt var almindeligt kendt. Endnu 6. januar var hans yderst dristige »Satyre of the Thrie Estaits« blevet opført for hoffet i Linlithgow. En anden var John Borthwick – et klart vidnesbyrd om den anseelse, han nød ved hoffet, og muligvis også om hans ry for at nære »engelske« synspunkter på kirkepolitikken. Af Sadlers beretning fremgår i hvert fald, at han virkelig har taget sine værtspligter alvorligt og ivrigt søgt at hjælpe ham på enhver måde [22].

Om det nu er Borthwicks optræden ved denne lejlighed, der har gjort udslaget, eller han allerede i forvejen var kompromitteret, får stå hen. I hvert fald var hans synspunkter for farlige til, at kardinal Beaton kunde lade ham gå frit omkring. Allerede et par måneder efter slog lynet ned, idet der 28. maj for den ærkebiskoppelige dom-

stol i St. Andrews fremlagdes et anklageskrift, hvori »Joannes Borthuik, Capitaneus Borthuik wlgariter nuncupatus« sigtedes for kætteri. Han kendtes skyldig, men da han allerede havde reddet sig i sikkerhed i England, måtte man nøjes med at dømme ham til bålet *in effigie*. Dommen fuldbyrdedes samme dag. Det er uden sammenligning denne episode af hans liv, der er bedst kendt, og unægtelig knytter der sig mange ejendommelige omstændigheder til den. Det er en af de få skotske kætterprocesser, vi har et fuldstændigt anklageskrift fra; og vi har endda anklagedes svar på det, idet Borthwick i sit eksil fik fat i en afskrift af det og udarbejdede et detaljeret modskrift med bemærkninger til hvert enkelt punkt. Hvornår dette er skrevet, vides ikke; men det udkom i den første, latinske udgave af John Foxe's berømte »Book of Martyrs« fra 1559, og siden blev det optaget i den engelske udgave af 1563. Men dermed var sagen endda ikke slut. I 1561, da reformationen var indført, fik »Schyrr Ihon Borthuik, of Ceverie, knycht« sagen genoptaget ved den nyvalgte superintendent af Fife's domstol, og denne gang endte den med en højtidelig omstødelse af Beatons dom og fuld oprejsning for Borthwick. Superintendenten var i øvrigt John Winram, der havde været subprior i St. Andrews i den katolske tid, og som selv havde medvirket ved dommen i 1540[23]!

En detaljeret gennemgang af polemikken mellem Borthwick og hans dommere vil ikke være på sin plads her; men som en prøve på hans anskuelser kan nævnes enkelte af de anklagepunkter, hvis rigtighed han selv bekræfter. Han vedstår således at have sagt, at paven ikke har større myndighed end enhver anden biskop eller præst; at aflad er virkningsløs; at paven er simonist; at det skotske folk og dets gejstlighed ikke har den rette tro, og at hans egen er meget bedre; samt at James V burde inddrage kirkegodset, ligesom det er sket i England. Derimod fralægger han sig, at han i 1540 skulde have arbejdet for at udbrede de engelske kætterier i Skotland. England havde jo dengang ikke andet fortrin, end at det havde brudt med paven. Alle de andre katolske kætterier havde man bevaret, og dem har Borthwick naturligvis ikke arbejdet for i Skotland! Med andre ord: Hvad der var sket i England indtil 1540, var efter hans mening ikke nær radikalt nok[24]. – Det bør i øvrigt bemærkes, at han i sin argumentation viser sig særdeles vel bevandret i Bibelen, ligesom han har et ret betydeligt kendskab til kirkefædrene.

Med en kortere afbrydelse under Mary Tudor synes Borthwick i de næste tyve år at have været i engelsk, det meste af tiden endog

i den engelske regerings tjeneste. Dette kaster et interessant lys over hans vurdering af forholdet mellem nationale og religiøse hensyn. Thi vel kan det ud fra hans synspunkt hævdes, at han kun kunde fremme Skotlands sande interesse, nemlig indførelsen af reformationen, ved at bekæmpe den katolske skotske regering; og således kan det naturligvis også hævdes, at han på én gang varetog nationale og religiøse interesser, også når han arbejdede for den engelske regering imod Skotland. Men så må det samtidig huskes, at den engelske Skotlandspolitik i 1540'erne var særdeles hårdhændet, og at Borthwick synes at have medvirket med stor iver, også i tilfælde af krig. Mest påfaldende i begge retninger er vel felttoget i 1544–45, som af skotterne med barsk humor kaldtes »the Rough Wooing«. I 1543 havde man afsluttet traktaterne i Greenwich, hvorved der aftaltes fred mellem England og Skotland og ægteskab mellem den spæde Mary Stewart og den seksårige Edward (VI) Tudor – at indgå, når Mary fyldte ti år. Men kort efter annullerede skotterne traktaterne og fornyede den gamle alliance med Frankrig. I sin harme over det brudte ægteskabslofte sendte Henry VIII i foråret 1544 en hær til Skotland under ledelse af jarlen af Hertford, hvis instrukser gik ud på i så høj grad som muligt at gøre angrebet til et terror-angreb mod »civilbefolkningen«. Hertford syntes ikke om denne opgave, men samtidige engelske opgørelser over ødelæggelserne viser, hvor samvittighedsfuldt han alligevel løste den[25]. Under denne krig er Borthwick særdeles aktiv på engelsk side. Før krigsudbruddet synes han at have optrådt som forbindelsesmand mellem engelskvenlige kredse i Skotland og den engelske regerings repræsentanter i Darlington. De rapporterer, at han viser sig Henry VIII særdeles hengiven, og at han synes fast besluttet på at tjene ham trofast, »howbeit he is a Scot«. I øvrigt mener de, at man kan have megen gavn af ham, idet han også er i stand til at skaffe efterretninger fra det Frankrig, man netop står over for at skulle angribe, gennem sin broder og andre venner der[26]. Under et besøg i London tager Henry VIII ham i fast lønning og sender ham tilbage som vel egnet til at gøre tjeneste »in this enterprize«[27]. Kort før angrebet på Skotland har han åbenbart været i stand til at skaffe oplysninger om svage punkter i Edinburgh Castle's befæstning[28], så det er ikke mærkeligt, at man har tillid til ham og bruger ham i vigtige sendelser[29]. Efter angrebet er det åbenbart blevet rapporteret, at han har gjort god tjeneste »in this voyage into Scotland«, hvorefter Henry VIII beordrer ham til London for at bruge ham andetsteds[30]. – Borthwick synes i denne krig at op-

træde som en særlig variant af den type, man har kaldt »the assured Scots« [31], og som – i mange tilfælde på en kombination af religiøse og politiske motiver – fuldstændig havde skiftet deres sympatier over fra den gamle allierede Frankrig til den gamle fjende England – en vej, som vel efterhånden den overvejende del af den skotske befolkning kom til at gå. For Borthwicks vedkommende er den religiøse motivering blot særlig iøjnefaldende. Hans begreb om, hvad der er i Skotlands nationale interesse, er i virkeligheden helt igennem bestemt af hans religiøse standpunkt.

I maj 1546 dræbtes kardinal Beaton i sit slot i St. Andrews af en lille gruppe engelskvenlige, protestantiske adelsmænd, som derefter holdt slottet besat i fjorten måneder. I denne periode begyndte de og deres tilstrømmende trosfæller i øvrigt at etablere sig som protestantisk menighed med først John Rough, derefter John Knox som fast prædikant. Knox hævder, at David Lindsay, der boede i St. Andrews, var med til at overtale ham til at påtage sig hvervet [32]. At »castilianerne« [33] således var i stand til at trodse regeringen, skyldtes først og fremmest, at de var i stand til ad søvejen at opretholde forbindelsen med England, og det kan derfor ikke undre, at også Borthwick under disse dramatiske forhold har været i St. Andrews. I april 1547 ledsagede han en af lederne, Henry Balnaves, til London i et forsøg på at skaffe øget hjælp [34]. Henry VIII var imidlertid død i januar, og Edward VI's formynderregent, hertugen af Somerset (den tidligere jarl af Hertford) tænkte sig lidt for længe om. I juni-juli ankom en fransk flåde til Skotland. I juli belejredes slottet igen, og 30. juli måtte castilianerne overgive sig, hvorefter de førtes til galejerne i Frankrig.

Borthwick ses ikke at være vendt tilbage til Skotland, heller ikke under det angreb, Somerset iværksatte i september. Men han har i hvert fald stadig nydt regeringens tillid og figurerer jævnlige i lønningsregnskaberne [35]. Efterhånden er man kommet ind på at bruge ham som agent i udlandet, hvad han allerede havde visse erfaringer for fra Henry VIII's tid. I juli 1545 skrev han således en indberetning fra Antwerpen, hvori han diskuterer pålideligheden af rygterne om pavens død. Det sker i et meget fantasifuldt kodesprog, bestående af kombinationer af astrologiske og ornitologiske symboler, der bl. a. giver ham lejlighed til at betegne sig selv som Fugl Fønix – med henvisning til, at han er blevet brændt til aske, men er genopstået af asken i samme skikkelse som før! Han erklærer det i øvrigt for sit faste forsæt at følge pelikanen (Kristus) [36]. Allerede dengang synes

han at have interesseret sig for Danmark, hvis regering han mistænker for at være for venlig over for den papistiske skotske regering. Nu fik han rig lejlighed til at forfølge denne interesse. England befandt sig under Somersets styre i en ret isoleret udenrigspolitisk situation og i fortsat krig med det af Frankrig støttede Skotland. Det var nok umagen værd at forsøge et udspil over for de protestantiske nordiske lande, især da Danmark i kraft af dets kontrol over indsejlingen til Østersøen havde rige muligheder for at begunstige eller hæmme den ret omfattende skotske handel der. Dertil kom, at krigsforholdene havde gjort Nordsøen til et ret usikkert farvand, idet den tids lidet regelbundne søkrigsførelse normalt medførte et vist mål af regulært sørøveri, der også ramte neutrale lande. Der var god grund til at søge at forebygge eventuelle reaktioner fra dansk side. Som skotsk protestant måtte Borthwick skønnes vel egnet til at søge at distancere Danmark-Norge fra det katolske Skotland og udvirke en tilnærmelse til det protestantiske England, og i november 1548 afsendtes han derfor som officiel repræsentant for Somerset i Edward VI's navn [37]. Hans instruks slår stærkt, men naturligvis ikke udelukkende, på det religiøse fællesskab og den deraf følgende fælles udenrigspolitiske interesse; men ud over at påpege dette og det traditionelle venskab mellem folk og dynastier skal han også tilbyde restitution for mulig uret, der ved fejltagelser måtte være tilføjet danske under krigen [38]. – På ejendommelig måde kom Borthwick herved til at konkurrere med sin gamle ven David Lindsay, idet denne i samme måned afsendtes fra den skotske regering. Niels Krag mener endog, at det var rygtet om Lindsays sendelse, der fremkaldte Borthwicks. Lindsays opgave var dels at bilægge sørøveri-problemer, dels at sikre skotternes fortsatte adgang til handel her, bl. a. med krigsmateriel, og endelig at anmode Danmark om maritim hjælp i krigen mod England. Hans instruks lod forstå, at alene mindet om, hvordan det gik, når danskerne i fortiden på krigerisk vis hjemsøgte England, vilde være af betydelig effekt [39]!

Ingen af de to sendemænd kan dog have været helt tilfredse med udfaldet af deres rejser. Mest fik Lindsay vel ud af det, idet han i januar 1549 synes at have fået en tilkendegivelse af, at skotske handelskibe stadig var velkomne i danske havne; men skønt Chr. III's svar er ret velvilligt over for skotterne, vilde han naturligvis ikke gå i krig med England for deres skyld. Krag beretter endog, at Lindsays hjemrejse blev forfulgt af både klimatiske og diplomatiske uheld. Først blev han forsinket af is, og derefter forliste hans skib, så at han

nær havde mistet livet; og da han hen på foråret endelig kom af sted, sendte Chr. III en »minister« med ham, der skulde meddele, at man nu var rede til at udbetale det beløb, Chr. I i sin tid havde pantsat Orkney for, hvorefter man selv ønskede at overtage øerne. Følgen blev en række pinlige forhandlinger, der absolut ikke var i skotternes interesse, om end de jo heller ikke førte til det af Danmark ønskede resultat[40].

Ifølge påtegninger på akterne forebragte Borthwick sit hverv i København i april 1549. Det vides ikke, om han traf Lindsay inden dennes afrejse. Men i hvert fald fik han endnu mindre ud af sin sendelse end Lindsay af sin. Det var kun fem år siden, det var lykkedes Chr. III at skaffe Danmark fred med kejseren efter mere end tyve års spænding og ufred, og når han ikke vilde sætte dette resultat på spil ved at gå med i den schmalkaldiske krig for sine nordtyske trosfællers skyld, vilde han naturligvis endnu mindre kaste sig ud i udenrigspolitiske eventyr for den engelske protestantismes skyld. I det hele taget repræsenterer han og Borthwick næsten helt modsatte måder at fortolke forholdet mellem religiøse og nationale pligter på. Derfor var hans svar også nok venligt, men dog henholdende. Han strakte sig kun til at tilbyde mægling; og så begyndte han endog med at foreslå, at England gav nogle af de besatte skotske støttepunkter tilbage for således at lette fredsforhandlingerne. Det var ikke særlig opmuntrende, og så fortæller Krag endda, at Borthwicks løfte om restitution fremkaldte en sådan tilstrømning af folk med klager over engelsk sørøveri, at han til sidst ikke var i stand til at tage stilling til de enkelte sager, men måtte henvise alle klagerne til en kollektiv henvendelse til den engelske regering; at de her vilde få deres ret, var han til gengæld sikker på. Men inden sagerne kunde komme til behandling, var den engelske regering klar over, at hovedformålet med Borthwicks rejse ikke var opnået, og at skotterne fortsat vilde få lov at handle i Danmark. Dens svar var derfor temmelig afvisende, og resultatet blev en vis misstemning både på engelsk og dansk side[41].

Trods det tvivlsomme udfald er det dog givet, at Borthwick er gået til sin opgave med stor ildhu, ligesom han også undervejs har holdt øjnene åbne for alt, hvad der ellers kunde tjene protestantismens sag. Fra Antwerpen sender han således 7. januar 1549 en plan hjem om udryddelse af papismen ved overførsel af kirkegodset til »gentlemen's hands«. Det fremgår i øvrigt, at han vilde prøve at få Chr. III til at intervenere hos den franske konge til fordel for de fangne castilianere fra St. Andrews[42]. Fra Danmark sender han to breve hjem til Sir

Thomas Smith, der begge med nogen usikkerhed henføres til maj 1549. Med det ene følger et eksemplar af Saxo, og brevet indeholder en begejstret lovtale over dennes sprog og hans oplysninger om den danske og den engelske nations oprindelse. Smith anmodes om, hvis han finder bogen værdig til det, at lade den gå videre til Somersset; og Borthwick har endda overvejet via Somersset at forære den til Edward VI. I øvrigt klager han både på latin og fransk over pengemangel[43].

Hvornår og hvordan han er kommet hjem, er uvist. Den engelske agent John Dymock meddeler 27. april fra Hamburg, at han skal være rejst til Sverige. Det passer ikke særlig godt med, at en oversættelse af hans instruks er påtegnet i København så sent som 26. april; men måske ligger der bag Dymocks ord kun det, at Borthwick ikke som forventet har truffet Chr. III i Kolding og derfor er fulgt efter ham til København med Sverige som næste punkt på programmet[44]. Gustav Vasa nævner 19. december, at et engelsk gesandtskab skal være kommet til Jönköping, men om det er Borthwicks, ved vi ikke[45]. – I virkeligheden går der efter forhandlingerne i København mere end halvandet år, hvor vi praktisk talt intet ved om ham; og da han igen begynder at træde tydeligt frem af kildematerialet, er det karakteristisk nok igen forbindelsen med Danmark, der er skyld i det, idet han nemlig 18.–19. december 1550 får udstedt kreditiv og instruks samt bevilget penge til en ny rejse til Danmark. Denne gang skal han igen påpege det traditionelt gode forhold mellem landene og nødvendigheden af sammenhold de protestantiske nationer imellem; men vigtigst er dog, at han – uofficielt og som på eget initiativ – skal foreslå ægteskab mellem Edward VI's søster, den senere dronning Elizabeth, og prinsen af Danmark (den senere Fr. II). At dette forslag også indebærer et forslag om udenrigs-, handels- og konfessionspolitisk alliance, er naturligvis klart; og skønt man går yderst diskret frem, er det således også klart, at interessen for en tilnærmelse til Danmark stadig er til stede i England, uanset at der i oktober 1549 var sket et kup, hvorved Somersset var blevet styrtet af jarlen af Warwick (den senere hertug af Northumberland). Der udstedtes pas for Borthwick 2. januar, og han er formodentlig afrejst ganske kort tid efter[46].

Som bekendt førte heller ikke denne sendelse til det ønskede resultat. Mærkeligt er det blot, at Borthwick synes at være blevet i Danmark – eller i hvert fald i Østersøegnene – i næsten to år. Først 19. juni 1552 anmoder Edward VI om at få ham hjem igen, og først 30. oktober

1552 udsteder Chr. III den svarskrivelse, han skal have med tilbage[47]. Tilsyneladende har han i mellemtiden oprådt som fast repræsentant for den engelske regering med Østersølandene som område. I september 1551 omtaler *Privy Council's* protokol ham således som »the Kinges Majesties Agent in Danske« (dvs. Danzig), mens marginalnoten lyder »The agent in the Baltic«[48]; og i juni 1552 omtales han to gange som regeringens mand i Tyskland[49].

En del af tiden har han dog været i Danmark. Således er det fra København, han 20. april 1551 skriver det tidligere omtalte brev til sin franske ven Jean Ribault[50]. Han synes her at være ret ivrig efter at forny og forstærke den personlige forbindelse mellem Chr. III og Somerset, hvorved Ribault anmodes om at være ham behjælpelig. Også her indgår den tilstræbte personlige forbindelse i et klart udenrigs- og konfessionspolitisk perspektiv; og skønt det egentlig ser uskyldigt nok ud, set fra et protestantisk synspunkt, *kan* brevet have haft skæbnesvangre følger. Somerset var på dette tidspunkt berøvet enhver reel politisk indflydelse, om end han nu var på fri fod og medlem af *Privy Council*. Men i oktober 1551 lod Northumberland ham påny arrestere og stille over for anklager, der medførte hans dødsdom i december og henrettelse i januar 1552. Et af kronvidnerne imod ham var en fransk lejeofficer ved navn Berteville, der bevidnede, at Somerset havde forsøgt at bestikke ham til at dræbe Northumberland. Berteville og Ribault, der begge var i engelsk tjeneste, synes at have stået hinanden ret nær[51]. Og det har altid været en gåde, hvorfor der blandt de forskellige, mere eller mindre besynderlige, beskyldninger mod Somerset også findes en påstand fra december 1551 om, at han skulde have planlagt et kup mod sine modstandere i samråd med Chr. III[52]!

Edward VI døde 6. juli 1553 og efterfulgtes af sin strengt katolske søster Mary. Det er ejendommeligt at se, at en så udpræget protestant som Borthwick bliver ved at være i regeringens tjeneste og får udbetalt £40 så sent som 29. juni 1554[53]. Men efterhånden som den modreformatoriske kurs skærpedes, måtte hans stilling blive uholdbar. I 1556 dukker han op i den engelsk-skotske flygtningemenighed, der var oprettet i Geneve i 1555, og som senere talte både John Knox og Miles Coverdale blandt sine embedsmænd. Her indgik han 24. februar 1556 sit andet ægteskab med en bretagneserinde ved navn Jane Bonespoir[54].

I 1558 døde Mary Tudor og afløstes af Elizabeth, hvorefter protestanterne kunde vende tilbage. Dette har Borthwick også gjort; i de-

cember 1559 får vi i forbindelse med nogle fransk-skotske intriger at vide, at han er rejst fra London. Det forsikres i den forbindelse, at han er »lyke to be a good gentilmen, all geven of talking of the Scriptures«[55].

I 1560 indførtes omsider reformationen i Skotland. Hvad dette betød for Borthwick, har vi allerede tidligere set. Fra hans sidste år skal kun tilføjes, at han på den skotske kirkes første *General Assembly* i december 1560 udøvede præsentatsret til kirkerne i Aberdour og Fyvie[56]; at den engelske gesandt Thomas Randolph 1.–3. marts 1565 rapporterer til Cecil, at »Olde Captaine Bortewicke is gone to God«[57]; samt at David Calderwood meddeler, at »This worthie Knight ended his age with fulnesse of dayes in St. Andrews[58].

Der vil formentlig let kunne opnås enighed om at tillægge Borthwick forfatterskabet til den i det følgende aftrykte skrivelse. Vel er der ingen underskrift; men der synes at være identitet mellem håndskriften her og i Borthwicks øvrige engelske (skotske) breve. Påtegningen må veje tungt, især når den stammer fra et halvofficielt arkiv som Hatfield-samlingen. Hertil kommer den gennemgående skotske stavemåde. Forkærligheden for latinske citater kan kun styrke antagelsen, ligesom også begejstringen for Saxo og hans omtale af det dansk-engelske stammeslægtsskab[59]. – Men er Borthwick forfatteren, må affattelsestiden snarest placeres efter hans første rejse. Allerede hans kendskab til familieforbindelserne mellem de skandinaviske og nordtyske fyrstehuse peger i den retning, men især det, at han er i stand til at referere udtalelser af Chr. III[60]. Går vi ud fra, at Chr. III's yngste datter Dorothea skal være seks år gammel[61], føres vi endog helt hen til 1552. Men hertug Magnus af Mecklenburg, der døde 28. januar 1550, anses for stadig at være i live[62]. Da hans død vel må antages at være kendt i England efter to års forløb, må Dorotheas alder være unøjagtigt opgivet. Vigtigst er det i den forbindelse, at hele skrivelsen som forslag betragtet vilde være ret meningsløs efter Borthwicks afrejse i januar 1551, idet sendelsen simpelt hen realiserer den plan, der forelægges i skrivelsen. Ifølge engelske kilder var Albert Knoppert i England i november-december 1550[63], og vi føres således til et tidspunkt efter Knopperts ankomst til England i efteråret 1550, men før Borthwicks afrejse i januar 1551. – Men når skrivelsen i den grad foregriber den plan, som realiseredes med rejsen umiddelbart efter, og når alting tyder på, at Borthwick selv har skrevet den, så må det også være rimeligt at slutte, at han selv var planens ophavsmand, og at

han med dette memorandum har forelagt den for regeringen. Det er jo simpelt hen en udfoldelse af den kongstanke om samling af de protestantiske kræfter imod den truende modreformation, som han åbenbart har kæmpet for både på den engelske regerings og på egne vegne. Og i hele sin fantasifulde udenrigs- og konfessionspolitiske strategi er der vel heller ikke mange, planen vilde passe bedre til end netop denne kampivrige og vidt berejste mand, der i sin person forenede lejesoldatens, hofmandens, diplomatens og reformatorens funktioner – den farverige eventyrer, der netop i sin omtumlede og dramatiske skæbne viste sig som en ægte repræsentant for kompromisløs skotsk, reformatorisk bibelfromhed.

Den følgende tekst er fremstillet på grundlag af privat fotokopi, tilstillet fra arkivet på Hatfield House. Originalens arkivbetegnelse er »Cecil Papers 167/126«. Mikrofilm findes i British Museum (M. 485/44). Om *Historical Manuscripts Commission's* registrering se note 1–2. – I forhold til manuskriptet er følgende justeringer sket: Forkortelser er opløste, og brugen af i og j samt u og v er tilpasset moderne skik, hvilket også gælder brugen af store bogstaver samt tegnsætningen. Indledende Ff er opfattet som F. I visse tilfælde er sammenskrivning af ord markeret med apostrof. For noternes biografiske stof henvises der generelt til almindelige biografiske og genealogiske opslagsværker [64]. – Teksten er kritisk gennemset af professor Gordon Donaldson, University of Edinburgh, der også har bevidnet, at stavemåden er næsten rent skotsk. For eventuelle fejl hæfter jeg dog selv. Teksten offentliggøres med tilladelse fra The Marquess of Salisbury.

“Capten bortwick’s discourse”

Fol. 126 a:

- 1 The godlie mydwaiis to the union of the Christien kingis preparit by
the providence of God to be the elekkit instrumentis nat onlie to plant
Goddis word in their dominions and realmes bot also to be refuge and
ayid to the afflikkit congregacione and assurit scheippe fald to the
5 dispisit and persecutit flok:

The frist is uniformite of religione that the kingis majestie our souvere-
rane and the Christien king of Denmark equally professis with all their
confiderat frendis and at this present tyme hes mony favoures in all
realmes provincis and cuntreiiis.

- 10 The secund is the natural fraternite and kyndnes at hes beyne betwix
the two nations as testifieiis the Dence annales callit Saxo Grammaticus
in eloquent and facund Latin who Dan and Angoul war two
breder, which gaef the namis to the two realmes Angland of Angoul
and Denmark of Dan, and war so confiderat at they and their
15 posteretei schold succour, ayid, and supple on to the uthier.

- Thridlie the situacione and vicinite of the realmes as Ingland to Irland
and Scotland, Orkney and Scheitland to Norvaige and Denmark,
Swaden, Pomerland, Spruceland, almost of natural neceseite every
one schuld defend other as membres of the hoil body, quia virtus
20 unita forcior est seipsa dispersa. And yf it so be at one of theis realmes
be separat from the uthieris the danger redundis to all. Res tua tunc
agitur paries cum proximus ardet.

- Ferdlie the commoditeiis of atheir of the realmes as of Ingland cloth,
wol, tyne, leid, of Denmark, Swaden, and Norvaige silwer, lynt, pik,
25 terre, irne, with sindry uthier comoditeiis. Also yf we wald mak
preparacione for warre we ma have better men for our pourpos, both
hors and fut with harnoys and wapynniss, vitalis, and thois at favouris
our religione and cuntre.

- Fiftlie the hol comoditeiis of the Sonde or Baltique Sea. Thay nedit
30 nat lat pas no popis nacione bot ma have the hoil comoditeiis at
Flandars, Braban, Howland, Sealand hes of the eist cuntreiiis, which
mycht be transportit and mak the staple at London, and the commodi-

teiiis at Anthtwerp hes of Ingland mycht be transportit to Hambroch and Breme. Also I knaw no kingis at war able to have sich strenth
 35 on the sea as the kingis majestie, the king of Denmark, Swaden, Hambroch, Lubecque, and Breme, and their puissance war unit togidder, and Scotland of necessite wald be compellit to unie them selves. Thay ma nat weil leif without the merchandise of th'est cun-treiiis.

40 Sextlie the godlie frendschip of Christien princes at adheres and ar confiderat with the king of Denmark: The yung kingis of Denmark and Swaden ar seistiris children. The duck and grit maister of Spruce the king of Denmarkis brotheir of law, which governis the king of Pol. The duckis of Pomerland his cousing and confiderat. Duck Henry
 45 of Maglebroch eldest sonne brotheir of law to the king of Denmark. Duck August of Saxon sonne of law to the king of Denmark. The duckkis of Lunbroch brether to the quene of Denmark.

Fol. 126 b:

1 The grave of Emdein with hir breder of Aldeinburgh cousings to the king of Denmark. The sex Wandail townnis obidient and confiderat with the said king. Orkney and Scheitland and all the Hebredeis umquhil of Denmark.

5 The instrumentes at God hes preparit to renew the ald confederacione betwix the two most Christien kingis:

The king of Norwaige, prince of Denmark, equal in religione and aige with my Lady Elizibeth Grace.

Hertik Hans of Holstar, eldest nixt the king, on wyis and mychty
 10 prince, yit on bachleir.

The king hes on uthere sonne neir the aige of the kingis majestie our maister, to whom he baris one grit luff and favour. Also his grace hes on douchter of sex yearis old.

And if it ma please the king majestie to send bowis or avowis or of his
 15 majestie clothis theis lital thingis wald nuris frendschip in this tender aige, and as for my travell and labouris I schalbe reddy ony tyme when it schall please the most honorable consal to command me.

And as onderstande by Doctor Albert Hertik Olave the kingis brother
hes mariit th'emperouris nepce duches of Milan and Loren, which is
20 King Christol douchter, to whom the said Olave is cousin germayne,
brederis children. The king of Denmark ma persaiif sum thing in this
mater and hes maid provision all reddy as schall be knawin by his
proceedings.

The opinione at the kingis grace of Denmark hedd when he knew
25 the princes of Scotland was transportit to France: Persaving at the
last King Francoys wes of one humaigne and liberal natur, nonbstant
throch consail he annexit the duche of Breteingnie to the realme of
France which was promisit to the secund sonne at schold com of the
raice of Breteingnie. Rychtso the duck of Savoy being oncle to the said
30 king nonbstant by his consail he tuk Savoy, Braise and Piedmont
because the said duck wald have resavit the conte of Ast at th'empe-
roris handis, because the duk of Savoy hed mariit the emprices seister.
It apperis at Lucan had resson when he wrait: Nulla fides regni est
usque potestas impaciens consortis erit. Now mark what we ma think
35 of Scotland, considering the Franche king hes eich forteress in that
realme, and all this is com to pas by the wiktiness of theis we call men
of Chirch throch their particuleir riches. Bot what policeiis they be
wirkin now it wilbe knawin with the tyme. God keip the king majestie
and his most Christien consail with all Christien princis.

[1] Calendar of the Manuscripts of the Most Hon. the Marquis of Salisbury . . . ed. The Royal Commission of Historical Manuscripts, 24 bind (London 1883–1976) ; i almindelighed betegnet som HMC 9: Salisbury (Cecil): I–XXIV.

[2] HMC 9: Salisbury (Cecil): IV (1892), s. 82.

[3] F. eks. af John Lee i *The Bannatyne Miscellany*, I, ed. Walter Scott (Edinburgh 1827), s. 253–4; David Laing i *The Works of John Knox*, ed. David Laing (2. udg., Edinburgh 1895), I, s. 533–4; Christina Hallowell Garrett: *The Marian Exiles* (Cambridge 1938, genoptr. 1966), s. 101; John Knox's *History of the Reformation in Scotland*, ed. William Croft Dickinson (London 1949), II, s. 369. Se også notestoffet i *The Register of the Minister Elders and Deacons of the Christian Congregation of St. Andrews*, ed. David Hay Fleming, I (Edinburgh 1889), s. 89–91, 98–9, 104.

[4] Se f. eks. *The Register of the Great Seal of Scotland*, edd. John Maitland Thomson & James Balfour Paul (herefter kaldet RMS), III (Edinburgh 1883), nr. 1826 (s. 406) ; IV (1886), nr. 1974 (s. 512).

[5] Herom synes der at være enighed mellem Lee, Laing, Hay Fleming og Gar-

rett, der alle regner William for at være 3. Lord Borthwick; og skønt Dickinson betegner hans fader som William, 4. Lord Borthwick, synes der kun at være tale om en forskel i nummerering.

[6] Se *The Scots Peerage*, ed. Sir James Balfour Paul, II (Edinburgh 1905), s. 109 – hvor der også spores et vist forbehold over for den traditionelle opfattelse m. h. t., hvem der var hans fader.

[7] RMS, III, nr. 1826 (s. 406).

[8] James Maitland Anderson: *Early Records of the University of St. Andrews* (Edinburgh 1926), s. 99, 204; jfr. Annie I. Dunlop: *Acta Facultatis Artium Universitatis Sanctiandree 1413–1588* (Edinburgh 1964), s. 301. Således også A. F. Mitchell i John Gau: *The Richt Vay to the Kingdom of Heuine*, ed. A. F. Mitchell (London 1888), s. x–xi.

[9] Til tider synes udtrykket determinere ganske vist kun at være blevet brugt om en del af den eksaminationsproces, der førte frem til baccalaureus-graden; men i så fald brugtes det altid om den vigtigste del, og man regner derfor med, at det både er blevet brugt om denne og om hele processen. Se herom Dunlop: *Acta*, s. xci; Robert Kerr Hannay: *The Statutes of the Faculty of Arts and the Faculty of Theology at the Period of the Reformation* (St. Andrews 1910), s. 39–40; R. G. Cant: *The University of St. Andrews* (Edinburgh 1946), s. 18.

[10] Om hovedreglen se Hannay: *Statutes*, s. 35, 87–8. Men rent bortset fra, om denne overholdtes (se herom Anderson: *Early Records*, s. xxiv–xxv), så var der den indbyggede usikkerhed, at universitetsåret regnedes fra oktober, dekanatsåret fra november og rektoratsåret fra marts (Hannay: *Statutes*, s. 41; Dunlop: *Acta*, s. xc, nt. 6). Til overmål kompliceres sagen for en moderne læser derved, at kalenderåret i Skotland indtil 1600 regnedes fra 25. marts!

[11] *The State Papers and Letters of Sir Ralph Sadler*, ed. Arthur Clifford, I (Edinburgh 1809), s. 19, 22; jfr. *Letters and Papers . . . of Henry VIII* (herefter kaldet LP), XV (London 1897), nr. 248 (s. 88–9).

[12] William Forbes-Leith: *The Scots Men-at-Arms and Life-Guards in France* (Edinburgh 1882), I, s. 32; II, 203–5.

[13] Sst., II, s. 111–32. De navneformer, der er taget i betragtning, er i kronologisk rækkefølge: Bourthie (4 gange), Borthie (2 gange), de Berthuis, de Berthuié, de Borthuis, de Bourthie, Bourthuis (2 gange), (de) Borthuys (7 gange). Der kan næppe være tvivl om, at det drejer sig om den samme mand i alle tilfælde.

[14] Public Record Office, S. P. 70/147, fol. 30 a-b + 31 b, af arkivet registreret som G. Borthwyk to M. Jehan Ribault, 20. 4. 1551 (om forbogstavet se videre i note 16). Jfr. stavemåderne Baltique og Lubecque i Hatfield-manuskriptet (fol. 126 a, linje 29 og 36).

[15] LP, IX (1886), nr. 395 (s. 131).

[16] British Museum, Cotton, Cleopatra E IV, fol. 127, jfr. LP, XI (1888), nr. 355 (s. 144). – LP's udgivere tolker underskriftens forbogstav som et D, mens British Museums katalog (*A Catalogue of the Manuscripts in the Cottonian Library* (1802), s. 591 (nr. 65)) forsigtigt gætter på G; sml. ovenfor under note 14. En sammenligning med autentiske Borthwick-breve (f. eks. Public Record Office, S.P. 68/3, s. 755 og 757, jfr. *Calendar of State Papers, Foreign, Edward VI*, ed. W. B. Turnbull (London 1861), nr. 158–9 (s. 36)) viser dog uden for al tvivl, at underskriften er hans, og at det blot drejer sig om et overdådigt flot svunget J.

[17] Altså Anne Boleyn!

[18] Public Record Office, S. P. 1/116, s. 104–5; her refereret og citeret efter LP, XII, 1 (1890), nr. 496 (s. 233). Også her tolkes forbogstavet af LP som et D. I begge brevene slår det skotske præg tydeligt igennem i stavningen, og i det sidste fremgår det også af indholdet, at afsenderen er skotte.

[19] LP, XIII, 2 (1893), nr. 1280 (s. 535).

[20] RMS, III, nr. 1493 (s. 331); nr. 1826 (s. 406). I indexet (s. 792) anføres begge henvisningerne under »Borthwick de Cinerey, D. Joh., miles«, nr. 1493 dog kun med spørgsmålstegn. Hay Fleming (Register of . . . St. Andrews, I, s. 89, nt. 2) tager identiteten for givet.

[21] The Scots Peerage, II, s. 109.

[22] Se note 11.

[23] Register of . . . St. Andrews, I, s. 89–104, jfr. St. Andrews Formulære 1514–1546, edd. Gordon Donaldson & C. Macrae, II, s. 225–7 og John Herkless og Robert Kerr Hannay: The Archbishops of St. Andrews, IV (Edinburgh 1913), s. 225–6 (anklage, dom og omstødelse af dommen); Edward Hall: Henry VIII, ed. Charles Whibley (London 1904), II, s. 316–20 (anklage og dom i engelsk oversættelse); John Fox: Rerum in Ecclesia gestarum, quæ postremis et periculosus his temporibus evenerunt . . . commentarii (Basel 1559), s. 166–79, og Actes and monuments of these latter and perillous dayes . . . (London 1563), s. 574–86 (anklage, dom og modskrift på hhv. latin og engelsk; sidetallene efter Laings Knox, I, 533–4); The Acts and Monuments of John Foxe, ed. George Townsend, V (Genoptr. New York 1965), s. 607–21; The Bannatyne Miscellany, I, s. 255–63 (anklage, dom og omstødelse af dommen). Jfr. LP, XV, nr. 714 (s. 334–5).

[24] På dette punkt har Borthwick åbenbart været ganske enig med John Knox, jfr. f. eks. Dickinsons Knox, I, s. 82.

[25] A Source Book of Scottish History, edd. William Croft Dickinson, Gordon Donaldson & Isabel A. Milne, II (London 1963), s. 132–5.

[26] Suffolk, Tunstall og Sadler til Privy Council fra Darlington, 28. 12. 1543 (Hamilton Papers, ed. Joseph Bain, II (Edinburgh 1892), nr. 145 (s. 245), jfr. LP XVIII, 2 (1902), nr. 522 (s. 275)). Suffolk til Privy Council fra Darlington, 11. 2. 1544 (Hamilton Papers, II, nr. 168 (s. 279–80), jfr. LP XIX, 1 (1903), nr. 103 (s. 55)).

[27] Suffolk og Paget til Hertford fra Westminster, 22. 3. 1544 (HMC 9: Salisbury (Cecil): I, nr. 119 (s. 28), jfr. LP XIX, 1, nr. 234 (s. 126)).

[28] Hertford, Tunstall, Llandaff og Sadler til Henry VIII fra Newcastle, 1. 4. 1544 (Hamilton Papers, II, nr. 200 (s. 319), jfr. LP XIX, 1, nr. 283 (s. 181)).

[29] Samme til samme fra Newcastle, 6. 4. 1544 (Hamilton Papers, II, nr. 204 (s. 323), jfr. LP XIX, 1, nr. 297 (s. 190)).

[30] Privy Council til Hertford, 27. 5. 1544 (Hamilton Papers, II, nr. 249 (s. 395), jfr. LP XIX, 1, nr. 589 (s. 359)). Hertford til Privy Council fra Darlington, 1. 6. 1544 (Hamilton Papers, II, nr. 252 (s. 397), jfr. LP XIX, 1, nr. 612 (s. 389)).

[31] Se f. eks. M. H. Merriman: »The assured Scots«, Scottish Historical Review, XLVII (Aberdeen 1968), s. 10–34.

[32] Dickinsons Knox, I, s. 82.

[33] Således kaldtes drabsmændene og deres tilhængere, fordi de holdt til på slottet (the Castle).

[34] Henry Balnaves til Somersset fra Berwick, 18. 4. 1547 (Laings Knox, III,

s. 419–20, jfr. *Calendar of State Papers Relating to Scotland and Mary, Queen of Scots*, I, ed. Joseph Bain, (Edinburgh 1898), nr. 14 (s. 6)). Adam Otterburn til enkedronning Marie af Skotland fra London, 29. 4. og 17. 5. 1547 (*The Scottish Correspondence of Mary of Lorraine, 1543–1560*, ed. Annie I. Cameron (Edinburgh 1927), s. 182, 184).

[35] *Acts of the Privy Council of England*, ed. John Roche Dasent (herefter kaldet APC), II (London 1890), s. 106 (7. 7. 1547); 114 (12. 8. 1547); 172 (21. 2. 1548).

[36] LP XX, 1 (1906), nr. 1240 (s. 616–17).

[37] APC II, s. 227 (5. 11. 1548).

[38] Anbefalingsskrivelse og instruks (så vel i latinsk original som i tysk oversættelse) i Rigsarkivet (herefter kaldet RA), TKUA England, A II 8, jfr. William Dunn Macray: »Report on the Royal Archives of Denmark«, *The Forty-Fifth Annual Report of the Deputy Keeper of the Public Records* (London 1885), Appendix II, nr. 1 (herefter kaldet Macray: First Report), s. 21. – Det er sandsynligvis Borthwicks egen – meget ordrige og blomstrende – latinske tale over instruksens, der findes i *Corpus Christi College, Cambridge* (MS 113, nr. 45 (s. 329–40)), jfr. Montague Rhodes James: *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College, Cambridge*, I (Cambridge 1912), s. 251).

[39] Anbefalingsskrivelser for Lindsay i RA, TKUA Skotland, A I 1 og A II 3, instruks i A II 3, jfr. William Dunn Macray: »Second Report on the Royal Archives of Denmark«, *The Forty-Sixth Annual Report of the Deputy Keeper of the Public Records* (London 1886), Appendix II, nr. 1 (herefter kaldet Macray: Second Report), s. 62. Krag's beretning om de to sendelser og deres umiddelbare følger i Nicolai Cragii *Annalium Libri VI* (København 1737), s. 313–21, og Niels Krag og Stephan Stephanus: *Den Stormægtigste Konge Kong Christian den Tredie ... Hans Historie*, I (København 1776), s. 321–9.

[40] Latinsk og tysk koncept til Chr. III's svar til Lindsay i RA, TKUA Skotland, A II 3, jfr. Macray: Second Report, s. 62.

[41] Forskellige koncepter til Chr. III's svar i RA, TKUA England, A II 8, jfr. Macray: First Report, s. 21. Latinsk afskrift og engelsk oversættelse af svaret i *Corpus Christi College, Cambridge* (MS 105, nr. 35–6 (s. 335–42)), jfr. M. R. James: *Catalogue*, I, s. 204). Begge disse manuskripter er af ærkebiskop Cranmer påtegnet med Borthwicks navn.

[42] *Public Record Office*, S. P. 68/3, s. 553–6; her refereret og citeret efter *Cal. St. Pap., Foreign*, Edw. VI, nr. 115 (s. 27). Som underskrift optræder den ejendommelige (og ejendommeligt tegnede) navneform Batoryk; hvilket får *Cal. St. Pap.* til at vedføje identifikationen et spørgsmålstegn; men ud fra sammenhængen må det næsten være ham.

[43] *Public Record Office*, S. P. 68/3, s. 755–8, jfr. *Cal. St. Pap., Foreign*, Edw. VI, nr. 158–9 (s. 36). – Det turde ikke være umuligt, at det var det omtalte eksemplar af Saxo, der i 1872 registreredes af *Historical Manuscripts Commission* som tilhørende jarlen af Devon og bærende Cranmers signatur (HMC 2: 3rd R. (1872, genoptr. 1895): Devon, s. 216). Som det fremgår af note 41, er også andet materiale vedrørende Borthwicks sendelse havnet hos Cranmer. Sir Thomas Smith var en af Somersets mænd og blev revet med i hans fald i oktober 1549. Det kan vel tænkes, at bogen på det tidspunkt endnu ikke var nået frem til Somerset, og at Cranmer i stedet har overtaget den.

[44] Cal. St. Pap., Foreign, Edw. VI, nr. 140 (s. 32). En mellemliggende rejse til Sverige er næppe tænkelig. Endnu 31. 3. synes Gustav Vasa at regne med, at han er i København, og ved intet om, at han skulde komme til Sverige (Konung Gustaf den Förstes registratur, XX, ed. Joh. Ax. Almquist (Stockholm 1902), s. 127).

[45] Sst., s. 364–5. – At Privy Council under 13. 12. 1549 bevilger £100 til Borthwick, kan næppe tages som bevis for, at han ikke har været i Sverige på det tidspunkt, idet de netop skal udbetales gennem mellemmand APC II, s. 365).

[46] APC III (1891), s. 181. Kreditivet i RA, TKUA England, A II 8, jfr. Macray: First Report, s. 22. Instruksen findes, så vidt vides, ikke i Danmark, men derimod i flere afskrifter i British Museum, således Sloane 2442, fol. 27 a–b (formodentlig den ældste); Harley 353, fol. 38 a–40 b; Add. MSS. 5935, fol. 86 b–88 b. Endvidere er den excerperet i Burney 390, fol. 38, og parafraseret i Cotton, Nero B III, fol. 119 a–b (aftrykt i John Gough Nichols: Literary Remains of King Edward the Sixth (London 1857), II, s. 297–9, note 2). Om passet se John Strype: Ecclesiastical Memorials, II, 1 (Oxford 1822), s. 433.

[47] Hjemkaldelsen i RA, TKUA England, A II 8, jfr. Macray: First Report, s. 22. Chr. III's svarskrivelse på Hatfield House, jfr. HMC 9: Salisbury (Cecil): I, nr. 399 (s. 100); trykt i Samuel Haynes: A Collection of State Papers, (London 1740), s. 129.

[48] APC III, s. 365.

[49] APC IV (1892), s. 76 (12. 6. 1552), 85 (19. 6. 1552).

[50] Se note 14. Ribault er formodentlig identisk med den franske protestant og søfarer Jean Ribaut, der var født i Dieppe ca. 1520, og som blev dræbt i kamp med spanierne i Florida 1565 (Nouvelle Biographie Générale, XLII (Paris 1866), sp. 113–114).

[51] J. G. Nichols: Literary Remains, II, s. 217, note 4, og 375, note 1, jfr. APC III, s. 486.

[52] Anonym til »young Mr. Throckmorton«, dec. 1551 (Calendar of State Papers, Domestic Series, of the Reign of Elizabeth 1601–1603; with Addenda 1547–1565 (London 1870), nr. 84 (s. 410)).

[53] APC V (1892), s. 48. – Under 25. 6. 1554 udbetales der i øvrigt £ 50 til Henry Balnaves (s. 46).

[54] »Livre des Anglois«, ed. A. F. M[itche]ll (Edinburgh 1855)], s. 8, 14; Charles Martin: Les Protestants Anglais réfugiés à Genève au temps de Calvin 1555–60 (Geneve 1915), s. 332, 337.

[55] Cal. St. Pap. Scotl., I, nr. 602 (s. 278), jfr. Haynes: State Papers, s. 215.

[56] David Calderwood: The History of the Kirk of Scotland, edd. T. Thomson & David Laing, II (Edinburgh 1843), s. 46.

[57] Cal. St. Pap., Scotl., II (1900), nr. 153 (s. 134).

[58] Calderwood: History, VIII (1849), s. 146.

[59] Fol. 126 a, linje 11–15.

[60] Fol. 126 b, linje 24 ff.

[61] Fol. 126 b, linje 13.

[62] Fol. 126 a, linje 44–5.

[63] Fol. 126 b, linje 18. Jfr. Cal. St. Pap., Foreign, Edw. VI, nr. 260 (s. 62), nr. 266 (s. 64); APC III, s. 166, 238; Strype: Ecclesiastical Memorials, II, 1, s. 432–3. Tilsyneladende findes Edward VI's breve til Chr. III i forbindelse med denne sendelse ikke i RA. Det er formodentlig derfor, man i Danmark ikke plejer at regne med,

at Knoppert har været i England før 1551 (se f. eks. Dansk biografisk Leksikon XII (1937), s. 563-4).

[64] I første række Allgemeine deutsche Biographie (Leipzig 1875 ff.), Dansk biografisk Leksikon (København 1933 ff.), Dictionnaire de Biographie Francaise (Paris 1933 ff.), Svenskt biografiskt lexikon (Stockholm 1918 ff.) og J. P. F. Königsfeldt: Genealogiske Tabeller over europæiske Fyrstehuse i Middelalderen og den nyere Tid, ed. T. B. Cold (København 1910).

(Noter til »Capten bortwick's discourse« – anføres med linjenummer):

(Fol. 126 a:)

[11-15] Jfr. Saxonis Gesta Danorum, I, edd. J. Olrik & H. Ræder (København 1931), s. 10.

[21-2] Jfr. Horats' epistler, I, 18, vers 84: Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet (Oscar Arlaud: Bavingede Ord (København 1906), s. 85).

[33] Originalen har muligvis »Anptwerp«.

[41-2] Hertug Christian (Chr. III) ægtede i 1525 Dorothea (1511-71), datter af hertug Magnus af Sachsen-Lauenburg og Catharina af Braunschweig-Wolfenbüttel. Hendes søster Catharina (1513-35) blev i 1531 gift med Gustav Vasa. Med »The yung king« må der således menes Fr. II (1534-88) og Erik XIV (1533-77).

[42-3] Markgrev Albrecht af Brandenburg-Ansbach (1490-1568), der fra 1511 var højmaster for Den tyske Orden, omdannede i 1525 ordenstaten til hertugdømmet Preussen, som han tog til len af sin morbroder, kong Sigismund I af Polen. I 1526 ægtede han Dorothea (1504-47), Fr. I's datter af første ægteskab med Anna af Brandenburg (1487-1514), dvs. Chr. III's søster.

[44] Det er uklart, på hvilket grundlag der regnes med slægtskab mellem Chr. III og hertugerne af Pommern. Ganske vist var hertugerne Barnim XI (1501-73) og Philipp (1515-60), der efter arvdelingen 1532 regerede hver sin del af Pommern, henholdsvis broder til og brodersøn af Fr. I's anden hustru, dronning Sophie (1498-1568), som han ægtede 1518. Hun var imidlertid kun stedmoder til Chr. III, idet både han og Dorothea var født i ægteskabet med Anna af Brandenburg.

[44-5] Hertug Heinrich af Mecklenburgs ældste søn var Magnus, hertug af Mecklenburg og biskop af Schwerin (14. 7. 1509-28. 1. 1550). Han ægtede i 1543 Elisabeth (1524-86), der var datter af Fr. I og Sophie af Pommern – og altså halvsøster til Chr. III.

[45] Originalen har »some« i st. f. »sonne«.

[46] Chr. III's ældste datter Anna (1532-85) ægtede i 1548 hertug (fra 1553 kurfyrst) August af Sachsen (1526-86).

[47] Foruden søsteren Catharina (se til linje 41-2) havde dronning Dorothea tre andre søstre og en broder, Franz (død 1581).

(Fol. 126 b:)

[1] Det lader sig ikke afgøre, om originalen har »Emdein« og »Aldeinburgh« eller »Emdem« og »Aldem«. – Grevinde Anna af Østfriesland (1501-75) var datter af grev Johann XIV af Oldenburg (død 1526) og Anna af Anhalt. Hendes brødre var greverne Johann XV (død 1548), Georg, Christopher (død 1566) og Anton I (død 1573). De var næstsøskendebørn af Chr. III, idet Johann XIV's fader Gerhard var broder til Chr. I.

[2] »De vendiske byer« var en traditionel hanseatisk betegnelse for de med

Lübeck nært forbundne byer Wismar, Rostock, Stralsund, Greifswald, Hamburg og Lüneburg (Der grosse Brockhaus, 16. udg., XII (1957), s. 453).

[7] Fr. II havde netop i 1548 været på hyldningsrejse til Oslo. – Han var født 1. 7. 1534, mens Elizabeth var født 7. 9. 1533.

[9–10] Hertug Hans (den Ældre) af Slesvig og Holstein (1521–80) var Fr. I's næstældste søn og ældste søn af ægteskabet med Sophie af Pommern.

[11–12] Chr. III's næstældste søn var hertug Magnus (1540–83), senere biskop af Øsel og Kurland. Edward VI var født 1537.

[13] Chr. III's yngste datter var Dorothea (1546–1617), senere hertuginde af Braunschweig og Lüneburg.

[14] Det har ikke været muligt at finde en overbevisende fortolkning af linjens slutning. Det 4. sidste ord kan måske læses »wowitz«.

[15] Originalen har »clothis«. Det første »t« er i orig. hævet over linjen.

[18] Albert Knoppert (død 1576), nederlænder, dr. jur., ansattes i 1549 som professor ved Københavns universitet. Han brugtes meget af regeringen i diplomatiske sendelser. Jfr. note 63.

»Hertik Olave« må være Chr. III's broder hertug Adolph af Slesvig-Holstein-Gottorp (1526–86). Selv i nordiske kilder kan de to navne ligne hinanden til forveksling (i et brev af 16. 4. 1549 kalder Gustav Vasa ham således Aloff, se Gustaf I's registratur, XX, s. 167), og engelske agenter har betydeligt besvær med hans navn. I 1543 kalder George Everat ham for Olphe (LP XVIII, 2 (1902), nr. 152 (s. 80)), og John Dymock synes grebet af forvirring både m. h. t. navne og personer, når han i marts 1549 »retter« en tidligere oplysning med erklæringen: »The Duke of Holstein is named *Hans*, not *Oloff*« (Cal. St. Pap., Foreign, Edw. VI, s. 33).

[19–23] Allerede i april 1549 var det kendt, at hertug Adolph under sit ophold ved kejserhoffet havde forelsket sig i Christine (1521–90), der var datter af den fange Christiern II og kejserens søster Elisabeth og nu enkehertuginde af både Milano og Lorraine. Igennem adskillige år bestormede Adolph hende med ægteskabstilbud, men altid forgæves. Det enese, han opnåede, var at vække uro og misfornøjelse hos både Gustav Vasa og Chr. III, der da også menes at have forhindret, at det kom til ægteskab. Se Julia Cartwright: *Christina of Denmark* (London 1913), s. 325, 327–8, 387, 402; Georg Landberg: *De nordiska rikena under Brömsebroförbundet* (Uppsala 1925), s. 195; Svend Cedergreen Bech i John Danstrup & Hal Koch: *Danmarks Historie*, 2. udg., VI (København 1970), s. 247.

[25] I august 1548 overførtes den knapt seksårige Mary Stewart til Frankrig, dels for at sikre hende mod de utrygge forhold i Skotland og dels for ved hendes tilknytning til det franske hof at befæste forbindelsen mellem Skotland og Frankrig. Bl. a. bestemtes det, at hun skulle ægte den franske kronprins Francois eller Frans (1544–60), den senere Frans II.

[26] Frans I døde 31. 3. 1547.

[27–9] Da den senere Frans I i 1514 ægtede prinsesse Claude af Frankrig, fik han derved også den reelle magt over hertugdømmet Bretagne, som hun havde fået ved arv. Skønt hun ved sin død i 1524 søgte at sikre dets beståen som selvstændigt hertugdømme, indlemmede han det i Frankrig i 1532 (*Grand Larousse encyclopédique*, II (Paris 1960), s. 361).

[29–32] Hertug Karl III af Savoyen (1486–1553) var morbroder til Frans I og ved sit ægteskab med Beatrice af Portugal svoger til kejser Karl V's dronning Isabella. Efter i mange år at have holdt sig neutral i de valois-habsburgske stridigheder

modtog han i 1531 grevskabet Asti som len af kejseren, hvilket gav Frans I anledning til i 1536 at angribe og fratage ham en stor del af hans besiddelser.

[33–4] Jfr. M. Annaevis *Lvcanvs: Bellum Civile I*, edd. Pierre Wuilleumier & Henri le Bonniec (Paris 1962), s. 31 (vers 93–4): *nulla fides regni sociis, omnisque potestas impatiens consortis erit.*

[35–6] Efter det engelske angreb på Skotland i 1547 havde Frankrig til stadighed tropper stående der. Det var ikke mindst utilfredsheden med den franske dominans, herunder også den franske infiltration i den civile administration, der efterhånden fik stemningen i Skotland til at svinge over til England.

Avenarii bønner i Sthens oversættelse.

På sporet af den danske bønnebogs 1. udgave 1571

Af Jens Lyster

I forbindelse med en kvaksalversag fra Falster i året 1593 berettes, at der den 14. juli kom et bud til Nr. Ørslev præstegård fra hr. Kristoffer Pedersen i Taaderup. Han skulle aflevere en krukke med et lægemiddel til hr. Oluf. Budet traf præsten ude på marken i gudelige tanker, læsende i »Avenarii Bønnebog, som er udsat paa Danske af Mag. Johanne Christierni Roschildensi.« Hr. Oluf gik straks hjem og spiste noget af bemeldte Electuarium. Kort efter fik han heftige mavesmerter og døde[1].

Hvilke gudelige tanker rørte sig i hr. Olufs hoved denne sommerdag i 1593? Gik han mon derude på marken og læste bønnen »Om Jordens fruct oc grøde« med anråbelsen af ham, der er konning over himmel og jord, og som i sin overvættens godhed smykker den ganske jordens kreds, forlener den dejlige frugt et nådigt vejrlig og lader sæd og avl trives? Lå han nogle timer senere og bad med bønnen om et saligt endeligt, om at den gode Gud måtte gøre ham »frimodig oc wforfærdet til den timelige Død, huilcken der ickon oplader mig Dørren til det euige Liff«? Og lagde også Avenarii bønnebog til sidst hans nærmeste ordene i munden gennem »En Bøn som de kunde bede, der staa omkring den Siuge, som ligger paa sit yderste«?

Hvad rummede hr. Olufs eksemplar af Avenarii bønnebog? Det følgende er et forsøg på at besvare dette spørgsmål.

Den danske 2. udgaves oplysninger

Johannes Avenarius' eller Habermanns *Christliche Gebet für alle Not und Stende*, 1567, en af den lutherske kristenheds mest udbredte og længstlevende andagtsbøger, indledes efter en lang dedikation til Anne Schlickin, grevinde til Rabenstein og Falckenau, af en kort bøn til forberedelse af kirkegang og af en længere til Gud om ånd og nåde til at bede ret. Derpå følger ugebønnerne: otte ialt til hver dag i ugen. Dagens 1. bøn er altid en morgensignelse, den 2. en taksigelse og den 8. en aftensignelse. Efter disse 56 tekster følger bogens andet afsnit

med bønner for bestemte personer – en sjælesørgers bøn, en husfaders, en husmoders, et barns bøn etc. – og til bestemte lejligheder – en bøn i uvejr, under pestepidemier, før nadver, efter nadver etc., – ialt 26. Alle disse bønner blev nogle år efter fremkomsten af den tyske bønnebog oversat til dansk af daværende præst i Helsingør Hans Christensen Sthen.

Den danske 1. udgave må anses for tabt. Inden Nr. Ørslev præstens død i 1593 var bønnebogen imidlertid kommet i endnu en udgave, trykt hos Andreas Gutterwitz, København, i 1577. Titlen på denne lyder: *Christelige oc vdkaarne Bøner / for alle Stater / oc for allehaande nød oc trang i den gantske Christenhed / vddelte at bede / paa huer besynderlig dag vdi Vgen / met Tacksigelser / oc Guds paakaldelse / om Velsignelse oc Beuaring Morgen oc Afften. Tilhobe sæt / aff den hellige Scrifft / ved D. Iohannem Auenarium. Oc nu nylige fordanskede / oc igien paa ny corrigerede / aff Hans Christensøn Roschildense. Predickere oc Guds ords Tienere vdi Helsingør. Cum gratia & Priuilegio Regiæ Maiestatis. 1577.*

Eksistensen af en tidligere udgave fremgår jo af titelbladet. Og forordet giver os fyldigere oplysninger herom. Her skriver Sthen i sin dedikation til navngivne Helsingørborgere og Kronborgs kommandant bl. a.: »Denne samme lille Bog gunstige Herrer oc gode Venner / haffuer ieg for sex Aar siden vdsæt paa vort danske Tungemaal / til menig Mands bæste her vdi Riget / oc den samme tid dediceret oc tilscreffuet eder / som eder vel er vitterligt / Men effterdi de Exemplaria ere alle opkiøffte / oc begeris endnu flere baade aff Adelen oc andre / saa at den ærlige Mand Baltzer Kaus vilde nu oplegge hende at igien lade trycke / da haffuer ieg effter hans begering igiennem seet hende / oc corrigeret flitelige / huad behoff giøris / oc er nu met en større Litera oc god flid igien prentet / huilcket mit arbeide tilsammen / det sidste saa vel som det første / ieg gantske tienstactelige vil dedicere eder / . . .« Da forordet er dateret den 18. februar 1577, må 1. udgaven altså være kommet i 1571, hvilket kan bekræftes fra anden side[2]. Formatet har været mindre og udstyret ringere end i den smukke 1577-udgave. Sidstnævnte er prentet med store typer, »en større Litera«, for at tilgodese det bedre borgerskabs og adelens ønsker, hvorimod 1571-trykket har været en billig og beskeden udgave »til menig Mands bæste«. Her er sikkert en del af forklaringen på, at 1. udgaven er forsvundet. Billigudgaver indlemmes ikke i de adeliges bogsamlinger, der udgør grundstammen i vore store biblioteker. De bliver slidt op i løbet af en generation i den menige mands besiddelse,

ved hans daglige andagt derhjemme og ved at være bagage på hans rejser. Sådan går det også ud over andagtsbogen, når landsbypræsten til åndens opbyggelse tager sin lille håndterlige Avenarius med på den daglige spadseretur på præstegårdens jorder. For naturligvis er det lommeudgaven, den lille savnede førsteudgave af Avenarius, der figurerer i den føromtalte beretning om Nr. Ørsløv præsten hr. Olufs sidste timer.

Krister Gierows analyser og kritik heraf.

I sin gennemgang af »Hans Christensen Sthens Avenariusöversättning« [3] spørger Krister Gierow, hvad 1577-titelbladets oplysning om, at bønnerne er »igien paa ny corrigerede« indebærer. Overtages den gamle oversættelse fra 1571 – der antages at bygge på den tyske 1567-udgave – stort set uforandret, eller inddrager Sthen under korrektionsarbejdet den reviderede tyske 1574-udgave? Efter sammenligning mellem de to tyske udgaver konstaterer Gierow, at Sthens korrigering i 1577 er af rent formel art. Gierow kender kun disse to tyske udgaver. Derfor må han også hævde, at Sthen ved sit oversættelsesarbejde i 1571 »naturligtvis har varit hänvisad till att anlita Avenarius' bönbok i dess ursprungliga form«. Som vi vil få at se, er denne forudsætning falsk.

Videre stiller Gierow det spørgsmål, om der i 1577 er tale om forøgelse af bønnebogens omfang i forhold til 1571. Sagen er den, at Sthens bønnebog bringer adskilligt mere end der loves på titelbladet. Efter oversættelsen af Avenarius står i 1577-udgaven et tydeligt »Ende paa Habermans Bøner«. Og derpå følgende overskrift, der næsten har karakter af titelblad: *Her effterfølger nogle andre christelige Bøner / for atskillige Personer at læse / vddrage aff nogle besynderlige Lærde Mendes Bøger / oc aff fremmede Tungemaal baade Latine oc Tydske / oc fordanskede / af Hans Christensøn.* Har dette tillæg også været at finde i 1571? Gierow mener ja, men hans eneste argument herfor er, at Sthen hverken på titelblad eller i forord antyder noget om at 1577-udgaven skulle være »forøget« eller »formeret«. Andre argumenter lader sig fremføre.

Gierow kommer også ind på bønnebogens efterskrift »Til den Christne Læsere«, der er et akrostikon, hvor hver verslinies begyndelsesbogstav danner navnet RASMUS HANSEN. Gierow refererer andres teorier desangående og afviser dem uden dog selv at fremkomme med nye løsninger. Ej heller tages der stilling til, om dette

akrostikon har været med i 1571. Også til denne gådefulde nævnelse af Rasmus Hansens navn er der et og andet at føje.

I sin kildeanalytiske gennemgang af den danske bønnelitteratur frem til år 1575 standser Gierow op ved den defekte og derfor titelløse og anonyme 1500-tals bønnebog, der findes på Herning Museum. Ud fra typematerialet har Lauritz Nielsen [4] bestemt Herningbønnebogen til at være trykt i perioden 1574–1578 af Lorentz Benedicht i København. Gierow har i Herningbønnebogen genfundet 24 tekster fra Sthens bønnebog, hentet fra såvel den egentlige Avenariusdel som fra tillægget. Ved en tekstsammenligning kommer Gierow til, at forskellene fra Avenarius 1577 er ganske få og små. Dersom Sthen virkelig har »corrigeret flitelige« i 1577, kan Herningbønnebogens forlæg ikke være Avenarius 1571, fordi den så ville afvige endnu mere. Nu behøver en flittig korrekturlæsning vel ikke medføre, at der sker en mængde rettelser. En grundig korrekturlæser kan lykkeligvis af og til komme ud for et næsten fejlfrit manuskript. Og han vil dog med god samvittighed kunne hævde at have »corrigeret flitelige« i betydningen »læst flittigt korrektur«. Dersom Gierow havde sammenlignet teksterne lidt mere »flitelige«, ville han have opdaget endnu flere varianter i Herningbønnebogen. Vi må derfor nok en gang tage stilling til, om redaktøren af Herningbønnebogen – og hvem han er, skal røbes længere henne! – som forlæg har anvendt Avenarius 1571.

Af det ovenstående fremgår, at Gierows bidrag til besvarelse af spørgsmålet om 1571-udgavens omfang og indhold er få og behæftet med en vis usikkerhed. Det er også undgået Gierows opmærksomhed, at Sthen ikke er den første danske oversætter af Avenariusbønner. I sin gennemgang af den danske ars moriendi-litteratur i 1500-tallet analyserer Gierow bl. a. bønnematerialet i Claus Føerds oversættelse fra 1570 af Ivo Barschamps *Sterbens Kunst* og nævner her fire bønner, for hvilke der ikke er forlæg i det tyske skrift. Gierow antager, at Føerd selv har føjet disse bønner til, men kan i øvrigt intet oplyse om hans kilde [5]. Imidlertid er de ukendte bønner nr. 2, 3 og 4 identiske med nr. 1, 2 og 4 af de fire bønner for et sygt menneske, som findes til sidst hos Avenarius. Oversættelsen afviger stærkt fra Sthens.

Hvad Sthens oversættelser og hans forhold til det tyske forlæg angår, antager Gierow som sagt, at der for 1577-udgavens vedkommende kun har fundet en rent formel afpudsning sted. Gierow konstaterede jo ikke brug af den reviderede Avenarius-udgave 1574 i det danske 1577-tryk. Nej, men derfor var der alligevel rig lejlighed for Sthen til at tage hensyn til forskellige Avenarius-udgaver.

En hidtil ukendt tysk udgave fra 1565

Den samlede forskning omkring tysk bønnelitteratur er hidtil gået ud fra, at Johannes Avenarius første gang udgav sine *Christliche Gebet* i Wittenberg i året 1567[6]. Ingen synes imidlertid at have set denne Wittenbergudgave, og jeg har heller ikke selv kunnet opspore den. Derimod lykkedes det mig i foråret 1973 at få adgang til to bemærkelsesværdige udgaver af bønnebogen, som findes på Staats- und Universitätsbibliothek Breslau (Biblioteka Glowna) og som hidtil synes at have unddraget sig forskernes opmærksomhed. Den ene er en lille beskeden oktav med følgende titel: *Christliche Gebet für alle Not und Stende der gantzen Christenheit / ausgeteilet auff alle tag in der Wochen zu sprechen / sampt gemeinen Dancksagungen / auch Morgen und Abendsegen. Gestellet vnd aus heiliger göttlicher Schrifft zusammen gelesen / Auch wider von newem mit Vleis durchaus gemehret vnd gebessert. Durch M. Johannem Haberman Egranum / Pfarrherrn zu Falckenaw. Gedruckt zum Hoff / durch Mattheum Pfeilschmidt. 1567.* Denne udgave har i lighed med de hidtil kendte et forord dateret Falckenaw den 17. april 1567. Det påfaldende ved den er titelbladets oplysning om, at en 1567-udgave kan være igen på ny med flid gennemgribende forøget og forbedret. I øvrigt svarer bogens indhold nogenlunde til den udgave af *Christliche Gebet. Leipzig 1576*, der findes på Det kgl. Bibl. 1567-udgaven kan ikke længere betragtes som den tidligste. Men hvornår er da 1. udgaven kommet? Også her gav den glemte afdeling for andagtslitteratur på Biblioteka Glowna et svar. Ikke i form af et endnu tidligere tryk, men dog noget, der var næsten ligeså godt. Bibliotekets andet eksemplar af bønnebogen er en større, smukt udstyret oktav med titelblad i rødt og sort tryk. Hver side i bogen er forsynet med ramme og svarer udstyrmæssigt til den danske 1577-udgave. Hvis den ikke med sine otte træsnit overgår denne. Titlen på denne udgave, der er trykt af Crispinus Scharffenberg, Breslaw 1569, er ganske som den i Hoff 1567 trykte. Kun mangler sætningen *Auch wieder von newem mit Vleis durchaus gemehret vnd gebessert*. Udgaven Breslaw 1569 kan ikke være andet end et genoptryk af en nu tabt 1565-udgave. Bogens forord, dediceret den førnævnte grevinde Anna Schlickin, er nemlig dateret Falckenaw den 23. Februar 1565! Ved sammenligning mellem de to udgaver ses, at der i 1567 har fundet en gennemgribende revision sted. Kun den afsluttende bøn er enslydende i 1565 (1569) og 1567. De øvrige bønner kan for størstedelens vedkommende siges at være de samme, idet

revisionen især består i betydelige indskud i 1565-teksterne[7]. I andre tilfælde er lange passager fuldstændig omarbejdet, idet dog bønnens skelet er bibeholdt. Nye bønner er kommet til. Således er »Wider des Satans Reich«, tirsdag VII, ny og fortrænger tirsdagsbønnen til den tilsvarende mandagsbøns plads. Den fortrængte mandagsbøn VII flyttes i bearbejdet stand over i bogens anden halvdel som nr. XVI, »Gebet wider den Türcken«. Nye i denne afdeling er i øvrigt nr. XIII–XIV (»Gebet einer angefochtenen Person«, »Gebet zur zeit des Donners vnd Vngewitters«) og nr. XVII, XVIII, 1–2 og XIX, 1–2 (»Ein offne Beicht«, to bønner »vor dem Abendmal« og to bønner »nach dem Abendmal«). Der er altså dækning bag titelbladets oplysning om at bogen er blevet »gemehret vnd gebessert«. Med genopdagelsen af udgaven 1565 kastes der nyt lys ind over en hidtil næppe forstået passus i Avenarius' fortale fra 1576 til den latinske oversættelse af bønnebogen, hvori han hævder *ofte* at have bearbejdet sine bønner: »ne autem eandem cantilenam canere viderer, volui saepe discedere a germanicis meis precationibus, ut nunc utraque versio pro arbitrio cuiuslibet usurpari possit« [8].

Oversættelsens forhold til de tyske udgaver

Vor problemstilling er ved fundet af 1565-udgaven på sin vis blevet mere kompliceret. Vi må nu spørge om, hvilken af de to tyske udgaver der har været Sthens forlæg i 1571. Da vi ikke længere har den danske førsteudgave, må vi undersøge 1577-teksternes forhold til de mulige tyske forlæg. Det viser sig da, at 1567-revisionens mange udvidelser, ændrede formuleringer og forøgelse af teksternes antal samt omrokeringer af disse genfindes hos Sthen. Et eksempel vil vise denne afhængighed af den reviderede Avenarius. I »Gebet vmb Vergebung der Sünden«, Søndag III, lyder en passage: ». . . meine vbertrettunge sind vnzellig/ Denn all mein tichten vnnnd trachten von jugend auff/ ist nur zum bösen geneigt. Ah HErr/ wer kan . . .« Sthen oversætter: ». . . mine offuertrædelser ere wtallige/ saa mange som Sandskorn ere paa Haffuet/ saa mange ere oc mine Synder/ thi at all min dict oc tract/ fra min første Vngdoms tid/ er ickon tilneget til det som ont er. Ah HErre/ Huo kand . . .« Som det ses, gengiver Sthen den tyske tekst ordret, men indfører dog et billede til at anskueliggøre overtrædelsernes utallighed. Dette billede har han imidlertid ikke selv fundet på. Det genfindes i den noget kortere 1569 (1565) version: ». . . meine vbertrettunge sind vnzellig/ *So viel des Sands am Meer ist/ so viel ist*

auch meiner Sünden. Ach HErr/ wer kan . . .« Denne forening af begge tyske versioner i den danske tekst er almindelig. Den indledende påkaldelse i »Gebet vmb Erhaltung der Christlichen Kirchen«, Søndag IV, lyder i Hoff 1567 »O Vater aller Barmhertzigkeit . . .« og i Breslaw 1569 »O Gott aller gnaden vnd Barmhertzigkeit . . .«, hvilket Sthen sammenskriver til »O All Naadis Gud oc Barmhiertigheds Fader . . .« Pladsen tillader desværre ikke mere interessante eksempler på Sthens sammenarbejdninger af større enheder fra de to tyske udgaver.

Skal man gisne om, hvordan teksterne i Sthens 1. udgave har set ud, er der flere muligheder. De kunne være baseret udelukkende på 1565-versionen, således at indslagene fra revisionen 1567 først kommer til i Sthens 2. udgave. Ligeså tænkeligt er det dog, at Sthens 1. udgave, der har været i lille format »til menig Mands bæste«, har bygget på en ligeledes fordringsløs 1567-udgave og at Sthen først senere stifter bekendtskab med den tidlige tyske tekst i en smuk udgave som den fra Breslaw. Den kunne have inspireret ham til den smukke danske 1577-udgave. Og for at redde nogle af den tidlige versions gode formuleringer fra glemselen har Sthen først med sin 2. udgave indkorporeret dem i oversættelsen. Begge disse muligheder betyder imidlertid, at Sthens 1. og 2. udgave kommer til at afvige ganske betragteligt fra hinanden, og det har han hverken i forord eller på titelblad oplyst noget om. Derfor foretrækker jeg at tro på den tredje mulighed, at allerede 1571-udgaven er en kompilation af de to tyske versioner. Og da jeg ikke har truffet en sådan kompilation på tysk, er det mest nærliggende at regne med, at Sthen har bragt den i stand. Man kan så spørge om Sthens mening og formål med denne ekstra ulejlighed ved oversætterarbejdet. Måske har en mekanisk teksttro oversættelse ikke været udfordring nok. I stedet for en fri gendigtning af forlægget har han valgt det krævende arbejde selv at sammensætte en tekst, som dog helt kunne siges at stamme fra Avenarius. Ganske tilsvarende dyrkede datidens lærde den sport at sammenstille bibelord til større samlinger af bibelsprog. Ikke et eneste ord i disse var samlerens eget. Og dog var en sådan række trøstesprog samlerens værk. Ved kompilering af skriftsteder skete en nyttig forening af sola Scriptura og Åndens frie virke. En ord-til-anden afhængighed af en anerkendt Wittenbergteolog – Avenarius var magister herfra – var et blå stempel i den begyndende ortodoksis karakterbog. Sthens ejendommelige kompileringspraksis kan meget vel ses som den forsigtige og dog eksperimenterende mands påpasselighed med at

holde sig på lovens grund og ikke træde udenfor de censurbestemmelser, bl. a. dem fra 1. januar 1562, der skulle hindre indførelse af »Sekter og møget ondt imod den rette Religion« [9].

Sthen har altså sammenskrevet sin Avenariusoversættelse af begge de da eksisterende tyske versioner. Da han siden læste korrektur med henblik på 2. udgaven, kan det godt være foregået uden skelen til de tyske forlæg, men blot med rettelser af åbenlyse fejl.

Spor af 1. udgaven i andre bønnebøger

Desværre har vi ikke bevaret noget dansk tryk fra før 1577 indeholdende Sthens Avenariusbønner, når vi ser bort fra den udaterede Herningbønnebog. Derfor må vi gå også til Avenariustekster fra tiden efter 1577 i håb om, at noget interessant vil vise sig, der kan føre os på sporet af 1. udgaven. De tidligste eksempler herpå er at finde i Sthens eget forfatterskab. I *En liden Haandbog 1578* har Sthen gjort flittigt brug af sin Avenarius-oversættelse, idet det viser sig, at han lader større eller mindre dele indgå i bønner, som han selv »sammen-skriver«. Interessante er to sådanne Avenariuskompilationer, der på et par punkter afviger fra 1577-udgaven og på samme punkter stemmer overens med nogle Avenariusbønner i et tryk fra 1639. Nedenstående sammenstilling giver et indblik i Sthens kompileringspraksis [10].

En liden Haandbog 1578, J r.
En christelig Bøn at bede om
Afftenen før end mand nedleg-
ger sig til Søffns.

O Stercke/ hellige Trefaal-
dighed/ Gud Fader/ Gud Søn
oc Gud hellig Aand /vdi en
guddommelig værelse/ du est
mit Liff/ min Salighed oc
euige trøst/

velsignet vere dit hellige
Naffn.

Avenarius 1577, passim.

Onsdag VIII:

O Du hellige Trefaal-
dighed/

vdi en
Guddommelige verelse/ du est
mit Liff/ Salighed oc
euige trøst/

Fredag VIII:

velsignet vere hans hellige
Naffn.

Jeg opløffter mine Hender/
oc mit Hierte til dig/ som
it Afftenoffer/ oc siger dig
aff Hiertet/ loff/ priss/
ære oc tack

Oc ieg beder dig for Jesu
Christi bitter Døds oc Pinis
skyld/ at du vilt forlade
mig alle mine Synder oc
Misgierninger/ der ieg i
Dag haffuer *fortørnet dig*
met

Søndag VIII:

Jeg opløffter mine Hender
til dig/ som
it Afftenoffer/ oc siger dig
aff Hiertet/ loff/ prijs/
oc tack

Tirsdag VIII:

oc beder dig for Jesu
Christi bitter pine
skyld/ at du vilt forlade
mig alle mine Synder oc
Misgierninger/ der ieg i
dag haffuer gjort dig
imod

Sådan fortsætter og afsluttes Sthens aftenbøn, udelukkende bygget op af elementer fra aftensignelserne til søndag, tirsdag, onsdag, torsdag og fredag. Aftensignelserne – til onsdag, lørdag og søndag – finder atter anvendelse i en meget lang »Gudelig/ trøstelig hiertens Bøn . . .«, hvortil dog taksigelserne til de fem første ugedage er hovedkilden. Herfra skal citeres de uddrag, der sammen med den ovenstående sammenstilling sandsynliggør, at de Avenariustekster, der er anvendt i *En liden Haandbog*, er lånt fra den tabte 1571-udgave:

Jeg tacker dig ocsaa du
ærens Konge/ *himmelens* oc
Jordens Herre/ at du mig
min gantske Liffs tid/ fra
min vngdom oc til denne
neruærendis Stund/ haffuer
saa gantske faderlige næret . .
Men naar du giffuer/ saa
samle wi/ oc naar du oplader
din *milde* Haand/ da mættis
alt det der leffuer

Herren lade liuse sit Ansict

Torsdag II:

Jeg tacker dig
ærens Konning oc
Jordens Herre/ at du mig
min gantske Liffs tid/ fra
min vngdom oc til denne
neruerendis stund/
Faderlige haffuer næret . . .
Men naar du giffuer/ saa
samle wi/ Oc naar du oplader
din Haand/ da mættis
alt det der leffuer

Onsdag VIII:

HERREN lade liuse sit Ansict

offuer mig/ oc være mig
naadig/ Herren lete sit
asiun paa mig/ oc giffue
mig sin Fred/ Amen.

Denne den euige Guddoms/ oc
hellige Trefaaldigheds paakal-
delse/ beskyttelse/ oc værn/
vere i denne dag oc altid imel-
lem mig oc alle mine Fiender
siunlige oc wsiunlige/ som en
Brandmur oc Skillerom[11]/ at
de icke komme *mig nær* . . .

offuer mig oc vere mig
naadig/ HERren lætte sit
Ansiet paa mig/ oc giffue
mig Fred.

Denne den euige Guddoms
beskyttelse oc paakaldelse
vere i denne Nat oc altid imel-
lem mig oc alle mine Fiender
siunlige oc wsiunlige
at
de icke komme nær mig . . .

Som det ses, ligger Haandbogens tekst nær på Avenarius 1577. Er det nu udgaven fra 1571, der er benyttet til Haandbogen 1578, må det betyde, at forskellen fra 1571 til 1577 er minimal. Nogle små varianter i Haandbogen – markeret i oversigten med kursiv – taler afgørende for, at teksten fra 1571 er anvendt. Disse varianter optræder nemlig også i en større buket Avenariusbønner, samlet af bogtrykker Joachim Moltke i 1636 under titlen *En skiøn oc saare Nyttelig Bønebog/ Indeholdendis Bøner udi allehaande Nød oc anliggende/ for alle Christenheds Stater/ . . . Nu Anden gang i Trycken forferdiget/ . . .* I denne bønnebog, der indgår i Moltkes *En Aandelig Haandbog* og hvoraf 2. udgaven fra 1639 kendes, er optaget 30 ugebønner og 7 bønner fra 2. del af Sthens Avenarius. Det siger sig selv, at Moltke ikke har overtaget de ovennævnte varianter fra kompilationerne i *En liden Haandbog*, men direkte fra en Avenarius-udgave med disse afvigelser fra 1577-teksten. Det kan næppe være andre end 1. udgaven fra 1571.

Her er nu stedet til atter at inddrage den såkaldte Herningbønnebog, som vi er i stand til både at kalde ved navn og opgive udgiveren på. Krister Gierows studier i dansk bønnelitteratur standser ved året 1575. Fortsætter man, hvor han slap, kommer man på et tidspunkt frem til et unikt eksemplar af en næsten komplet bønnebog på Det kgl. Bibliotek, der bærer titlen *Nogle merkelige vdkaarne Bøner/ kortelige at bedel/ vdi allehaande Nød oc trang/ besynderlige vdi denne farlige tid. Disligeste nogle deylige Spraack aff den hellige Skriffte der paa Til it Gensuar aff Gud. Vddragne aff atskillige Bønebøger: L. B. Prentet i Kiøbenhaffn/ aff Matz Vingaard. 1599.* Denne bønnebog er intet andet end et ganske nøjagtigt genoptryk af Her-

ningbønnebogen! Kun med den forskel, at der i Vingaard-trykket på en sparsom rest af et afsluttende blad anes afslutningen på et tilføjede akrostikon, som det er lykkedes at rekonstruere. *Nogle merckelige vdkaarne Bøner* er, som initialerne L. B. antyder, samlet og udgivet af bogtrykkeren Lorentz Benedicht. Som skelet anvender han sine tidligere *Nogle merckelige Bøner/ kortelig at Bede: Desligeste nogle deyliche Spraack aff den hellige Scrifft Til it Gensuar aff Gud*, der *samtlig*e indgår i den nye samling. Gierow nævner, at et stort antal bønner er hentet fra Peder Tidemands *En deylich Bønebog*, men har ikke set, at også *hele* bønnestoffet i Niels Palladius' *Det hellige Ecteskabs Ordens Regle* er optaget heri. Indslaget af Sthens Avenarius-bønner er større end Gierow antog. I alt 31 bønner er medtaget. Heraf fra 2. del 19 ud af 26 mulige, nemlig nr. I–IV, VII, IX–XVII, XIX, 2 og XX, 1–4. Fra Sthens tillæg er af dets 22 bønner optaget 12, nemlig nr. VI–VII, XI–XVII og XX–XXII. Nu kunne man tro, at man ved at sammenligne Benedichts udvalg med Joachim Moltkes kunne fastslå, om Benedicht som forlæg havde anvendt 1. eller 2. udgaven af Avenarius. Beklageligvis for vor undersøgelse er Moltkes udvalg et helt andet. Han låner først og fremmest ugebønnerne og har fra 2. delen kun medtaget nr. V–IX og XVIII, 1 og XIX, 2. Fælles er altså nr. VII og IX, og heraf har kun den sidste, »En vng Drengs eller Pigis Bøn« interesse ved hos Benedicht at opvise varianten »fra alle vraer oc steder«, hvor Avenarius 1577 har »fra alle Orte oc Steder«. Beviset for at Benedicht havde brugt 1571-udgaven ville være hjemme, dersom Moltkes bøn på dette punkt fulgte Benedicht, men det gør den ikke. Den stemmer overens med Avenarius 1577. Det behøver ikke betyde andet end at Benedicht egenhændigt har ændret Orte til vraer. Og netop fordi det er den omhyggelige Benedicht, der har samlet teksterne i *Nogle merckelige vdkaarne Bøner*, kan man godt tilskrive udgiveren af denne samling denne og lignende tekstændringer. Som f. eks. at der i tillæggets bøn nr. XIV står »at ieg intet squalderer oc fører i Huset«, hvor 1577-udgaven med tautologien »vasker oc fører« synes nærmere det tyske forlægs »das ich nichts ins Hauss vnd heraus wasche«. En anden interessant forskel findes i tillæggets XII. bøn, hvor Gud i 1577-udgaven omtales som den »vden hues naade ieg nu duer eller formaar noget«, mens Benedicht modsat har »vden hues naade ieg icke duer . . .« Sthens manuskript har sikkert nøje fulgt forlæggets »ohn welches gnade *niemandt* etwas vermag, noch gilt«, men det danske pronomen »ingen« må i 1571-trykket være blevet forvansket – f. eks. til »iegenn« – siden man i 1577 har

kunnet læse det som »ieg nu«. Benedicht har her foretaget en bevidst rettelse. Hvis Benedicht havde brugt Avenarius 1577, var rettelsen nok, farvet heraf, blevet til f. eks. »ieg nu icke«. I skriftemålet nr. XVII bekendes i 1577, at »den samme Jeffnchristen haffuer ieg ilde Fortalet oc Baguasket . . .«, hvorimod såvel Benedicht som den af Sthen i 1594 reviderede Avenarius-udgave[12] har »den samme *min* Jeffnchristen«. Når nu også det tyske forlæg skriver »demselibigen *meinem* neben Christen« og når Avenarius 1594 i tillæggets bøn nr. VI, XIV og XVII bringer andre små afvigelser fra 1577, som Benedicht ligeledes har, må konklusionen blive den modsatte af Gierows m. h. t. Herningbønnenbogens forlæg. Ikke 2. udgaven, men 1. udgaven af Sthens Avenarius-oversættelse har været Benedichts forlæg.

Sthens tillæg til Avenariusbønnerne. Alterbogen 1574

Om den bønnesamling, som Sthen føjer til sin Avenarius-oversættelse, oplyser han selv, at den er kompileret af »Lærde Mendis Bøger/ oc aff fremmede Tungemaal baade Latine oc Tydske/ Oc fordanskede/ aff Hans Christensøn.« Derfor er der ingen grund til at søge efter forlæg for disse bønner i danske samlinger. Om arbejdet med at bestemme kilderne til de 22 bønner bemærker Gierow, at det »faller sig tämligen lätt. Sthen har nämligen samvetsgrant för varje bön angivitt författaren«[13]. Gierow tager sig dog opgaven lettere end den er. Den første bøn, for en gudfrygtig husfader, angives at være af Nic. Selnecker og findes i dennes *Pædagogix christianæ*. Dette værk er også oversat til tysk, men varianter godtgør, at Sthen har brugt den latinske tekst[14]. Nr. II, en kirketjeners bøn af Cyriacus Spangenberg, er iflg. Gierow hentet fra forfatterens kristelige hustavle, hvilket muligvis er korrekt. Nr. III–IV, prædikantens bøn før og efter prædikenen, er af Joh. Mathesius og antages af Gierow at stamme fra dennes *Schöne vnd Christliche gemeine Gebetlein, Leipzig 1563*. Her og i en senere udgave af bønnebogen med titlen *Andechtige vnd Christliche gemeine Gebetlein, Nürnberg 1568*[15] findes bønnerne ganske vist, men varianter i IV. bøn godtgør, at Sthen ikke har hentet dem herfra, men fra forfatterens digre *Postilla*, hvor begge bønner findes[16]. Til nr. V, en bøn af Andreas Hyperius at bede, når man læser Skriften, har Gierow ikke fundet forlæg. Et sådant findes i Hyperius' *Elementa Christianæ religionis*[17]. Nr. VI–VII, en husfaders og husmoders bøn af Petrus Glaser, har det ikke været muligt at finde Sthens kilde til. Gierows henvisning til Glasers *Ein new Lehr, Trost, Beicht*,

und Gebetbüchlein, 1565, er i alle henseender forkert. Nr. VIII, Georg Walthers »forældres bøn for deres barn« er ikke, som foreslået af Gierow, taget fra en af Walthers bønnesamlinger, men fra hans traktat *Trost der Eltern, wenn jre Kinder kranck werden, vnd im Herrn entschlaffen, Wittenberg 1559*[18]. De følgende bønner af Joh. Mathesius, nr. IX–XI, XIII–XIV og XIX–XXI, er af Gierow med rette angivet at være hentet fra *Oeconomia Oder bericht, wie sich ein Hausuatter halten soll*. Nr. XII, en tjeners bøn af Petrus Glaser, går Gierow let hen over. Den findes i Glasers *Gesind Teuffel*, hvor den har overskriften »Ein Christlich Gebet der Knecht vnd Megde«[19]. Bønnerne nr. XV–XVIII for det ægteskabelige liv er alle af Cyriacus Spangenberg og forefindes spredt i den digre prædikensamling *Ehe-spiegel*, som Sthen også senere gjorde brug af[20]. Nr. XXII er den hellige Bernhards bøn for en forskrækket samvittighed, som jeg i den samtidige andagtslitteratur kun har truffet i *Ein Schön nye Christlick unde nütte Bedebock, Lybeck, 1575*[21].

Til spørgsmålet, om ovenstående 22 bønner var med allerede i 1571, mener Gierow, at Sthen på titelbladet ville have anført, dersom bønnebogen først i 1577 var blevet udvidet med dette tillæg. Gierows formodning kan forvandles til vished.

Det har hidtil været den almindelige opfattelse, at det oplag, der i 1574 kom af *Alterbogen. Det er Søndages oc Hellige dages Epistler oc Euangelia met Collecter*, var et uforandret genoptryk af den, på to blade nær, tabte Alterbog 1564. Således mener også Gierow, at »man med största säkerhet kunne utgå ifrån att Alterbogen 1564 i oförändrat skick omtryckts i den fullständigt bevarade upplagan av år 1574«[22]. Hertil er at svare, at i det mindste én tekst i Alterbogen 1574 ikke kan have stået i 1564-udgaven. Som den sidste blandt en række bønner »som maa læsis effter Letanien/ huer effter tidens ley- lighed« står »En Predickeris Bøn at bede/ før hand gaar i Predicke- stolen. M. Iohannes Mathesius«. Om den bemærker Gierow, at den »har möjligen hämtats ur Mathesius' 1563 utgivna *Schöne vnd Christliche gemeine Gebellein*«[23]. Tidnøden taler dog imod Gierows antagelse. Bønnen, »Ein Gebet für ein demutigen vnnnd trewen Prediger«, dukker atter op i Mathesius' Postille fra 1565. Herfra kan den jo ikke være kommet ind i Alterbogen 1564, men nok i Alterbogen 1574. Ad denne vej er bønnen da også vandret ind i den danske kirkes liturgi. Men vandringen er sket om ad Sthens bønnebog fra 1571, hvor den stod som den tredje bøn i tillægget. En sammenligning med bønnen i Sthens 1577-udgave røber Alterbogens – og

dermed også 1571-udgavens – troskab mod det tyske forlæg, mens der i 1577 et enkelt sted ændres i retning af et mere naturligt talesprog. Det drejer sig om vendingen »oc at ieg rettelige oc tilbørlige fremsætte oc dele dit hellige oc verdige Ord«, der gengiver postillens »vnnnd ich dein werthes wort richtig vnterscheiden«. I 1577 er indskudt et hjælpeverbum: »oc at ieg *kand* rettelige . . .«. Skulle man fra dette ene eksempel slutte noget om Sthens »flitelige corrigerings« i 1577, da må den være gået ud på en rent formel og forsigtig afpudsning af teksterne fra 1571. Mathesius' bøn i Sthens oversættelse i Alterbogen 1574 er et uomgængeligt bevis på, at Sthens tillæg til bønnebogen allerede var med i 1. udgaven 1571.

Rasmus Hansen

Kun en enkelt bestanddel af bønnebogen synes føjet til i 1577: det afsluttende akrostikon, hvor linjernes begyndelsesbogstaver danner navnet RASMUS HANSEN. Hvem denne Rasmus Hansen er, er for lærde forskere og kendere af 1500-tallets danske andagtslitteratur naturligvis hævet over enhver tvivl. Det kan kun være Sthens samtidige digterkollega, præsten Rasmus Hansen Reravius. Men hvorfor optræder dette akrostikon på denne plads? Der gættes på, at Reravius kan have været den første udgiver af Avenarius' bønnebog[24], ja, at han har haft andel i oversættelsen eller været den egentlige oversætter[25]. H. F. Rørdam, der véd besked med Sthens oversættelse af Avenarius, formoder, at »Anbringelsen af Rasmus Hansens Navn i Verset er . . . en Form, hvorunder Forfatteren har villet vise en æret Ven sin Opmærksomhed«[26]. Nogle år senere skriver samme forsker om samme sag: »At det er Reravius, der menes, kan ikke være tvivlsomt. Men i hvad Forhold han staar til Digtet og til Bogen i det hele, kan ikke nu afgjøres.«[27] Det tjener Rørdam til ære, at han tiltror sine medmennesker, i dette tilfælde Sthen, det ædle motiv at ville hædre en kollega. Ud fra et mere sort menneskesyn, der forundres over den hjemlige brug af fremmedordet »kollegialitet«, når vi har det gode danske ord »brødnid«, kunne man i foreliggende sag spørge om, hvorfor Sthen med et akrostikon, der ingenlunde har karakter af smædedigt, ønsker at gøre opmærksom på sin værste konkurrent på det danske bogmarked? Det manglende motiv kunne antyde, at den hidtil uantastede problematik er stillet galt op. Måske kan vi bidrage til gådens løsning ved at antyde, at der fandtes andre mandspersoner i 1570erne med navnet Rasmus Hansen. Skal vi identificere digtets

Rasmus Hansen, bør vi gå til Helsingør, hvor Sthen var kapellan og hvor hele hans interessesfære var samlet. 2. udgaven af Avenarii bønner er tilegnet kommandant på Kronborg Johan Due samt – foruden »alle erlige/ gudfrygtige oc fromme Borgere oc Borgersker« – følgende navngivne personer: borgmester og tolder Hendrick Mogensøn, borgmester Jacob Hansøn, foged på Dragsholm Frantz Lauritsøn, rådmændene Anders Saxøn, Hans Nielsøn, Matz Lauritsøn, Jørgen Mar, Frederick Leyl og David Hansøn, byfogeden Claus Nielsøn og kirkeværgen David Leyl. I det tidligere citerede forord bemærker Sthen, at »Denne samme lille Bog . . . haffuer ieg for sex Aar siden . . . dediceret og tilscreffuet eder, som eder vel er vitterligt . . .« Undtaget fra dette »eder« er den netop tiltrådte kommandant Johan Due, der tiltales for sig selv og bliver budt velkommen. Men om de øvrige navngivne borgere får man det bestemte indtryk, at de også figurerede med navns nævnelse i 1. udgaven. Ud fra hvad der ellers vides om disse honoratiores[28], kan vi konstatere, at de alle beklædte embederne også i 1571. Med én undtagelse! Claus Nielsøn var først tiltrådt som byfoged den 19. januar 1573. Hans forgænger, den gamle byfoged Rasmus Hansen, døde nemlig den 2. januar det år. Sidstnævnte kom af god gammel Helsingørfamilie. Både faderen og bedstefaderen havde været rådmænd, og selv beklædte han fra 1561 denne stilling. Den 27. juni 1566 blev Rasmus Hansen byfoged og var som sådan til stede i rådstuen, både da man den 12. juli samme år bragte byens daværende skolemester Hans Christensen i erindring til det ledige kapellanembedet[29] og da samme hr. Hans den 6. november 1570 gav tilsagn om at varetage skolemesterstillingen sammen med præstegeringen[30]. Der er næppe tvivl om, at byfoged Rasmus Hansen var at finde blandt de prominente borgere, hvem hr. Hans i 1571 tilegnede 1. udgaven af sin bønnebog. Derfor var det for Sthen i 1577 lidt af et problem, hvordan den afdøde byfoged på en pæn måde lod sig udskifte med den nulevende i den nye dedikation. Helt at forbigå den gamle i tavshed var ikke så godt. Hans broder Jacob Hansen beklædte stadig borgmesterposten. Men ved at hædre den afdøde byfoged ved at forevige hans navn i et versificeret efterskrift »Til den Christne Læsere« kunne der øves ret og skel, og alle ville være glade. Derfor blev denne beskedne tilføjelse gjort til 2. udgaven.

Det kan ikke undre, om nogen i samtiden har sat Reravius' navn i forbindelse med dette akrostikon. Således f. eks. bogtrykkeren Lorentz Benedicht, der var svoger til Reravius. Da Benedicht i årene 1574–78 første gang udgav *Nogle merckelige udkaarne Bøner* med

det betydelige lån af 31 bønner i Sthens oversættelse, kunne han af gode grunde ikke tage Rasmus Hansen-digtet med. Sthen havde nemlig endnu ikke skrevet det. Men i Matz Vingaards genoptryk i 1599 af Benedichts bønnebog findes digtet på et afsluttende blad. Ganske vist nu kun bevaret som et usselt fragment, men det *er* der. Matz Vingaard har næppe i 1599 fået den idé at låne Sthens toogtyve år ældre akrostikon. Og da slet ikke for at hædre den i året 1582 afdøde Rasmus Hansen Reravius. Det er mere sandsynligt, at Vingaard automatisk overtager Rasmus Hansen-digtet fra en nu tabt mellemliggende udgave af Benedichts bønnebog. Engang efter år 1577, måske kort efter år 1582, har Benedicht genudgivet sin bønnebog med et afsluttende akrostikon for at vise en æret svoger en sidste opmærksomhed.

Med disse undersøgelser skulle nogle problemer vedrørende den tabte 1. udgave af Sthens Avenarius-oversættelse være løst. Det skulle nu være muligt, da vi kender dens format, omfang og ordlyd, at kikke hin falsterske præst over skulderen og læse med på de gudelige bønner, som han den dag i det Herrens år 1593 trøstede sig ved. Efter behag kan man opfatte ovenstående som et bidrag til kortlægningen af det sparsomme åndsliv på Falster. Eller som nok en brik, der føjes til det spændende puslespil, som udforskningen af vort folks andagtslitteratur kan være.

[1] Imm. Barfod: Den falsterske gejstligheds personalhistorie I, s. 164.

[2] Peder Hansen Resens bogkatalog, omtalt i Ehrencron-Müllers Forfatterlexicon bind 8, s. 40.

[3] Krister Gierow: Den evang. Bønelitteraturen i Danmark 1526–1575, Lund 1948, s. 361–373.

[4] I Boghistoriske Studier til dansk bibliografi 1550–1600, Kbh. 1923, s. 99 f. Den samme i Dansk Bibliografi 1551–1600, Kbh. 1931–33, nr. 470.

[5] Gierow s. 267. Bønnernes indledning er aftrykt s. 266.

[6] R. Wolkan: Bibliographie der deutschen Literatur Böhmens im XVI. Jahrhundert, Prag 1890, 1. Theil nr. 151. P. Althaus: Forschungen zur evang. Gebetsliteratur, Gütersloh 1927. Genoptrykt Hildesheim 1966, s. 119 f. Bönhoff: Johann Habermann, Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, 29. Heft (1915), Leipzig 1916, s. 221. S. Estborn: Evang. svenska Bönböcker, Lund 1929, s. 196.

[7] Fundet af 1565-udgaven er kort omtalt i Hymnologiske Meddelelser 2. årg. (1973), s. 154 ff i Jens Lyster: Jesu barmhjertige øje – og Peter, Magdalene og røveren. Et bønne- og salmehistorisk motiv.

[8] Her citeret efter Bönhoff, s. 223.

- [9] Bjorn Kornerup: Den danske Kirkes Historie IV, s. 132.
- [10] Jens Lyster: Forlæg og originalitet i Hans Christensen Sthens Trøsteskrift 1581 og Sendebrev 1592, Kirkehist. Saml. 1969, især s. 86 ff., er en analyse af samme kompileringspraksis i senere skrifter.
- [11] Også for udtrykket »Brandmur oc Skillerom« er der forlæg i aftensignelsen til onsdag, blot i en anden sammenhæng.
- [12] Udførligt omtalt af finderens, Solveig Tunold, i Fund og Forskning X (1963), s. 43 ff. Nu som mikrofilm nr. LN 706 a på Det kgl. Bibl.
- [13] Gierow s. 368.
- [14] Såvel den tyske oversættelse i en udgave Frankfurt 1570 som en latinsk Frankfurt a. M. 1571 på Kgl. Bibl. Bønnen findes *secunda pars* s. 472–475.
- [15] Begge udgaver på Biblioteka Glowna, Breslau.
- [16] I Det kgl. Biblioteks ekspl., Nürnberg 1588, 3. del s. 39. Sthen har senere ved to lejligheder lånt fra Postillen. Se min afhandling i Kirkehist. Saml. 1969, s. 81 ff.
- [17] Ekspl. af udgave Marburg 1565 på Kgl. Bibl., hvor bønnen s. 56r, har overskriften »Ad lectionem uel auditionem sacrarum literarum«.
- [18] Om Sthens senere brug af dette skrift, hvoraf der nu findes mikrofilm på Det kgl. Bibl., i Kirkehist. Saml. 1969, s. 86 ff.
- [19] Ekspl. af udgave Frankfurt a. M. 1564 i samlebind på Lunds Univ. Bibl. Bønnen findes s. 63r.
- [20] Kirkehist. Saml. 1969, s. 103 ff. I ekspl. på Kgl. Bibl. af udgave fra 1567 findes de pågældende bønner side 216v, 221r, 226r og v.
- [21] Ekspl. på Herzog August Bibl. Wolfenbüttel, s. 260v.
- [22] Gierow s. 236.
- [23] Gierow s. 246 f. Bønnen findes i Alterbogen s. Ee 7v.
- [24] Chr. V. Bruun i Bibliotheca Danica bind I, sp. 307.
- [25] H. Ehrencron-Müller i Forfatterlexikon bind VI, s. 457.
- [26] H. F. Rørdam: Lærere og Præster i Helsingør. Kirkehist. Saml. 3. rk. 4. bd. (1882–84), s. 311.
- [27] H. F. Rørdam: Rasmus Hansen Reravius. Kirkehist. Saml. 4. rk. 2. bd. (1891), s. 47.
- [28] V. Hostrup Schultz: Helsingørs Embeds- og bestillingsmænd, 1904, passim.
- [29] H. F. Rørdam i Kirkehist. Saml. 3. rk. 4. bd., s. 306 f.
- [30] *Ibd.* s. 309.

Jesper Brochmann's naturretslære.

Et upåagtet, stilfærdigt opgør med philipismen

Af Jørgen Stenbæk

Jesper Brochmanns (1585–1652) »naturretslære«, som skal behandles her, spiller ikke nogen fremtrædende rolle for ham. I hans dogmatik, *Systema* fra 1633[1], findes det relevante afsnit i art. 28, »De lege«[2], og fylder godt 10 sider, hvad der kan være grund til at gøre opmærksom på, fordi hele nævnte artikel er på 222 sider. Berettigelsen af at behandle hans stillingtagen udspringer altså ikke af problemets centrale placering i *Systema*, men af de synspunkter, han fremfører.

Forudsætningen for at vurdere Brochmanns redegørelse for naturretten er at hente i hans dogmatiske *prolegomena*. Han fastslår her, at »Guds ord er teologiens grundprincip (*unicum Theologiae Principium*)«[3]. Hermed tager han udtrykkeligt afstand fra bl. a. den calviniske opfattelse, der iflg. ham går ud på at teologien ud over Guds skrevne ord også benytter den menneskelige fornuft som grundprincip[4]. Denne afvisning er af interesse i nærværende sammenhæng, så sandt som den foregående generations naturretstænkning netop beskæftigede sig med problemet om, hvorvidt den menneskelige fornuft kunne frembringe en »retfærdig« lovgivning og forvaltning ved at sikre overensstemmelse mellem de positive love og den *lex naturae*, som begrundedes skabelsesteologisk og mere eller mindre direkte identificeredes med *dekalogen*[5].

Men da Brochmann ikke vil bruge fornuften i sin dogmatik, vil han heller ikke indlade sig på egentlige naturretlige overvejelser, hvorfor den nævnte bestræbelse ikke er hans. Hans redegørelse for naturloven bliver derfor præget af en vis tilbageholdenhed i forhold til den middelalderlige naturretlige tradition, som *Melanchthon* på luthersk grund havde været med til at videreføre[6] og som i Danmark havde en talsmand i *Niels Hemmingsen*[7]. I sin dogmatik bestræber Brochmann sig klart for at nedbryde den efterreformatoriske philipistiske dominans. Hvordan stiller han sig da til den i luthersk ortodoks tradition mindre påagtede del af philipismen, som udgøres af interessen for retsfilosofiske problemer i almindelighed og naturretslære i særdeleshed?

Brochmann benytter to sondringer i sin behandling af lovbegrebet,

den ene eksplicit, den anden mere indirekte: eksplicit sondrer han mellem *lex naturalis*, *lex humana* og *lex divina* som udtryk for at det »universelle« lovgreb er »triplex« [8].

Men derudover har han disponeret sin artikel *de lege* på en mere uklar måde; her synes han at operere med sondringen mellem *lex moralis*, *lex judicialis* og *lex ceremonialis* [9], hvad der i virkeligheden foranlediger en vis forvirring. Selv om han nemlig udtrykkeligt sondrer på den traditionelle måde mellem den naturlige, menneskelige og guddommelige lov, så bliver det uklart, hvorvidt *lex moralis* er identisk med *lex divina*. Afsnittet om moralloven beskæftiger sig detaljeret med dekalogen [10], hvorfor der formelt kommer til at mangle et afsnit om *lex divina*. Dette skyldes, at Brochmann faktisk regner med identiteten af moralloven og den guddommelige lov. Sondringen mellem morallov, ceremoniallov og judiciel lov er en opdeling af *lex mosaica*, og det er denne kategori, som skal bestemmes, når *lex divina* skal behandles.

Den inddeling af *lex divina*, som Brochmann benytter i sin disposition, blev etableret i middelalderen for at legitimere opgivelsen af de gammeltestamentlige ceremonier og retsbestemmelser, samtidig med at dekalogen fastholdes som gyldig, også efter inkarnationen og jødestatens opløsning som retlig enhed [11]. Brochmann er enig heri, med den almindelige ortodokse modifikation, at de jødiske ceremonier og restbestemmelser havde haft deres tid som *Pædagogus ad Christum* [12], hvorfor de efter inkarnationen nødvendigvis må ændre karakter. Moralloven derimod ændrer ikke karakter og gyldighed, og er herefter ene om at udtrykke *lex divina*.

Derimod kan iflg. Brochmann sondringen mellem guddommelig, menneskelig og naturlig lov begrundes direkte i NT og har derfor hjemstedsret i dogmatikken.

Brochmanns begrundelse for at beskæftige sig med naturloven er altså at finde i skriften og kun der. Flere steder afviser han at gå ind på filosofiske overvejelser, og årsagen angives i *Prolegomena*: Filosofien arbejder human, uden helligåndens og åbenbaringshjælp, dvs. overladt alene til fornuften. Den beskæftiger sig derfor udelukkende med, hvad mennesket kender til af natur, medens teologien omvendt beskæftiger sig med, hvad der er det »sjælelige« menneske ubekendt (1. Kor 2,14). Endelig har filosofien »kun« menneskelig lykke som formål, medens teologiens formål er den evige salighed [13].

At »filosofien« og »teologien« evt. kan have fælles genstand, indrager Brochmann ikke i sine overvejelser, hvad der får konsekvenser

for behandlingen af naturloven, så sandt som den *per definitionem* kan gøres til genstand for det naturlige menneskes overvejelser, samtidig med at hans begrundelse for at behandle problemet er dets forekomst i skriften. Hvordan begrundes han med disse forudsætninger *lex naturae* og hvilken funktion tildeler han den? Holder han sig faktisk fri af filosofien?

Brochmann finder sin begrundelse for at arbejde med naturloven hos Paulus (Rom 1,18 f og 2,14 f) [14]. Hvad angår dens oprindelse, lader han sig nøje med at konstatere, at den som kilde har Guds forsyn (*providentia dei*), således som dette forsyn manifesterer sig i skabelsen; men om dens psykologiske forudsætninger, om den er *actus, habitus* eller *dynamis*, vil han *expressis verbis* ikke udtale sig, dels fordi sådanne overvejelser er filosofiske, dels fordi de er så »obscure« og »intricate«, at man alligevel aldrig når til ende med dem [15]. Derimod vil han gerne diskutere, hvorvidt man ved siden af *lex divina*, *lex naturae* og *lex humana* skal regne med en fjerde kategori, nemlig *lex aeterna*. Det har en af hans ortodokse dogmatiske kolleger gjort, men Brochmann afviser dette, fordi *lex aeterna* er identisk med *providentia dei*, som alle er underkastet, og som forkastes som del af lov-begrebet, dels fordi den med urette betegnes som *lex*, dels fordi den er kilde for både *lex naturalis, humana og divina*. Hvad man derfor kan sige om *lex aeterna* hører hjemme i den dogmatiske artikel om Guds forsyn [16].

I sin behandling af, hvad der er naturlovens *objectum* nævner Brochmann først, hvad naturloven *ikke* kan udsige noget om, nemlig treenigheden, *lex divina's* krav om »hertets« lydighed og dogmatikkens enkelte lærepunkter. Disse ting er indeholdt i åbenbaringen og dermed i dogmatikken, og naturloven kan kun som objekt have, hvad der er fælles for enhver menneskelig bevidsthed uden forudgående belæring eller *institutio* [17]. Hedningerne kender ikke åbenbaringen, men kender naturloven.

Som legitime objekter for naturloven omtaler B. da uden nærmere bestemmelse en række *principia* og *conclusiones seu axiomata*, som umiddelbart indses af den menneskelige bevidsthed, fordi de er medfødte, og som dels angår den naturlige gudserkendelse og den deraf følgende nødvendighed for gudsdyrkelse (med henvisning til Rom 1,18 ff), dels angår erkendelse af, at det gode skal gøres og det skændige undgås (med henvisning til Rom 2,14) [18].

Hvad naturloven konkret påbyder i forhold til disse to hovedstykker henføres uden udfyldning til menneskets naturlige behov, nemlig hhv.

appetitus naturalis (selvopholdelsesdrift og ejendomsret), *appetitus animalis* (trangen til formering og opdræt af afkom) og *appetitus rationalis* (fromhed og retsskaffenhed, idet kravet om fromhed og retsskaffenhed er kendte af det naturlige menneske) [19].

I forhold til de nævnte principper og konklusioner har naturloven tre *usus*; for det første tjener den til at Gud bliver søgt og æret, for det andet tjener den som det humane samfunds *vinculum* og *regula vivendi* for dem, som ikke kender Guds lov, og endelig tjener naturloven til, at hedningerne skal stå uden undskyldning for Gud, når de hengiver sig til afgudsdyrkelse og på anden måde forbryder sig. Denne sidste *usus* er den væsentligste (*accidentarius*), hvad naturligvis dels skyldes Paulus (Rom 1,20), dels den dogmatiske sammenhæng, hvori Brochmann behandler naturloven [20].

Naturlovens afgørende mangel i forhold til *lex divina* er, at den kun kræver »ydre« efterlevelse [21]. Dermed kan den imidlertid godt tjene som *vinculum* for *societas politica* og som praktisk leveregel for mennesker, som ikke har kendskab til den guddommelige lov. Denne efterlevelse af naturloven finder sted gennem de nævnte medfødte principper, aksiomer og konklusioner. Tavsheden om hvilke disse er, betyder sammen med afvisningen af at diskutere, hvorvidt naturloven er *actus*, *habitus* eller *dynamis*, at en egentlig naturretlig diskussion ikke finder sted. Brochmann demonstrerer kendskab til en naturretlig filosofisk terminologi, han accepterer naturloven som afgørende norm for samfundslivet; men han afstår fra en udfyldning. Derfor sætter han sig på sæt og vis udenfor den humanistiske naturretstænkning, som både *Melanchthon* [22] og *Calvin* [23] på reformatorisk grund havde udfoldet i samarbejde med deres samtids jurisprudens.

Men samtidig tvinger hans dogmatiske grundprincip ham imidlertid til at acceptere naturretten som dogmatisk kategori, og i denne accept formulerer han sig ved hjælp af kategorier fra naturretsfilosofien. Han vil med andre ord være skrifteolog, men kan ikke gennemføre princippet.

Ud over de nævnte steder viser det sig, hvor han i polemisk form tager de problemer op, som hans definition af naturloven rejser. Sin vane tro behandler han dem i sin polemik, dvs. i de *quæstiones*, som følger efter hans fremlæggelse af den positive ortodokse lære [24].

Fællesargumentet imod de fra hans synspunkt afvigende opfattelser er det lutherske *sola fide* og *sola scriptura*, og årsagen til afvisningen er, at naturloven kun kræver »ydre« opfyldelse, samtidig med at den som grundlag for samfundslivet bevarer gyldighed. Men naturlovens

»ydre« efterlevelse i samfundet kan aldrig gøre fyldest for morallovens krav om hjertets lydighed. Samtidig skal imidlertid dens krav opfyldes af alle, fordi den er selve naturens, d.e. den skabte naturs lov.

Et eksempel: Til det vanskelige spørgsmål, om hedningernes gerninger, udført efter »naturlige« forskrifter, kan kaldes gode, svarer Brochmann, at der må sondres mellem selve handlingens kvalitet og den handlende persons kvalitet. Følgelig er hedningernes dyder gode, for så vidt som de betragtes i sig selv og vurderes efter handlingens substans; men de er ikke gode i forhold til den form for efterlevelse, som *lex divina* kræver. Guds lov kræver nemlig tro, for at en persons handling kan bestå for den guddommelige domstol, og troen er en virkning af åbenbaringen. Selvom en handling altså er i overensstemmelse med naturloven, kan først den guddommeligt skænkede tro gøre handlingen god [25].

Et andet eksempel: Spørgsmålet om, hvordan naturloven kan tjene som det verdslige samfunds *vinculum*, besvarer Brochmann ved at henvise til den verdslige øvrigheds lovgivningsvirksomhed [26]. For at lovene kan være gode og retfærdige, må de ikke være i strid med naturloven: de må ikke indeholde noget uretfærdigt, ikke kræve det umulige, ikke ændre i private og offentlige ejendomsforhold, og samtidig skal de være sådant beskafne, at de tjener og bevarer den sande gudsdyrkelse. Hvis lovene rummer noget, som ikke er »retfærdigt og helligt«, så kan deres tvang ikke pålægges nogen, thi man skal adlyde Gud mere end mennesker (Acta 5,29). Hvis lovgivningen har sit fundament i naturloven, da gælder lydighedskravet ikke blot hedninger, men også kristne. Øvrigheden skal nemlig kun følges, for så vidt som den ikke pålægger noget, der strider mod naturretten og den guddommelige ret [27]. Betyder dette sidste nu, at undersåtterne kan kritisere de positive love ud fra naturloven? Nej, for samfundet styres af skrevne love, og naturloven er netop ikke en skreven lov. Derfor kun de negative bestemmelser: om en lov eller administrativ disposition fra øvrighedens side er i strid med naturloven, kan undersåtterne erkende. Men lovgivning er udelukkende øvrighedens sag. Her kan undersåtterne ikke blande sig. De kan ikke give gode råd i positiv forstand gennem henvisning til naturloven, kun nægte at adlyde i negativ forstand. Det er øvrighedens opgave at udøve den retfærdighed, som er i overensstemmelse med naturloven, bl. a. gennem lovgivningsvirksomhed, og naturloven tjener til at sætte grænser for dens magtudøvelse. Øvrigheden er ikke fri i sin lovgivning, med et senere gængs udtryk: *legibus solutus*.

På den anden side er dette, hvad Brochmann har at sige om øvrighedens lovgivningsvirksomhed. Øvrigheden hverken kan eller skal kræve overensstemmelse mellem ydre handling og handlingsmotiv. Ingen øvrighed, heller ikke en »kristen«, kan ud fra handlingen konstatere tro; den kan heller ikke konstatere og straffe vantro. Kun den ydre handling kan en øvrighed straffe. Derfor eksisterer der ikke »kristne« alternativer til øvrigheden; øvrigheden skal jo kun følges i, hvad der ikke strider imod hverken guddommelig eller menneskelig ret. Årsagen til, at Brochmann da i almindelighed kan kræve lydighed imod øvrigheden, er at søge i det faktum, at ikke andre end øvrigheden som guddommelig ordning (jf Rom 13,1) kan forvalte retten efter naturens og Guds bud. På denne måde indskrænker Brochmann modstandsretten til kun at omfatte passiv modstand, og ikke en modstand, der resulterer i etableringen af en alternativ øvrighed, der overtager lovgivningsretten.

Ovennævnte udsagn om øvrighedens lovgivningsvirksomhed er hentet fra artiklen om den verdslige øvrighed. Men også andetsteds i *Systema* kan man konstatere den samme positive holdning til øvrighedens principielle mulighed for at handle retfærdigt i samfundsstyret.

Det sker, hvor Brochmann behandler de handlingsrelationer, som kommer i betragtning i forbindelse med »viljens frihed«[28]. Han nævner her udtrykkeligt, som i øvrigt *Confessio Augustana* art. 18, »samfundsrelevante« handlingsområder som køb og salg, udøvelse af borgerlig ret, ret til krigsførelse, til håndværk, etablering af familiekollektiver etc. I disse handlingsrelationer, som alle er underlagt øvrighedens positive lovgivning og deraf følgende forvaltning, er viljen delvist fri, og det samme gælder en række af såkaldte »moraliske goder«, som udgør grundlaget for samfundslivets potentielle retfærdighed. Disse »moraliske goder« henter Brochmann i antikkens naturret, nemlig »*honeste vivere, suum cuique tribuere, alterum non laedere, eleemosynas erogare*«. Videre henviser Brochmann her til »den gyldne regel« (Matth 7,12), som også fromme hedninger i det ydre kan efterleve[29].

Kommet så vidt kan det altså fastslås, at Brochmann anser naturloven for nødvendig, bl. a. som grundlag for samfundslivet. Samtidig holder han imidlertid fast ved, at denne naturlov ikke har anden betydning for menneskets evige frelse, end at den fratager mennesket undskyldningen for ikke at efterleve loven. Og der hersker ikke identitet mellem naturloven og Guds lov.

Dekalogen er Guds lov eller *lex moralis*. Derfor behandles den ikke

i relation til naturloven. Forskellen består som sagt i, at naturloven ikke indbefatter 1. buds krav om en »hertet«s lydighed som betingelse for opfyldelse. Naturloven kan opfyldes gennem handlinger, der fremtræder som gode. Guds lov kan kun efterleves, hvis der er overensstemmelse mellem den »ydre« handling og dens »sjælelige« baggrund hos den handlende person. Derfor skilles naturloven fra Guds lov og fratages en »ordo salutis«-betydning, når bortses fra, at den fratager hedningen muligheden for at kunne undskylde sig overfor Gud.

Men en ydre gudskyndelse forlanger både naturloven og *dekalogen*. Derfor kan Brochmann pålægge den kristne øvrighed at optræde som *custos utriusque tabulae* og forpligtelsen til at øve *cura religionis*[30]. Dermed fortsætter Brochmann den kirkelige tradition, som *Melanchthon* havde indledt i 1530'erne[31], samtidig med at han forlader den philipistiske tradition, som identificerer naturlov og dekalog. Til gengæld er han meget bred i sin behandling af dekalogens enkelte bud. Det betyder – med en senere tids terminologi – at Brochmanns specielle etik bl. a. er at finde her og i de nævnte artikler, og ikke under behandlingen af naturloven, som kun indeholder en *principiell etik*. Samtidig får den specielle etik et udpræget kasuistisk præg, som skyldes den stadige fastholden ved skriftprincippet. Derfor indlader Brochmann sig i virkeligheden ikke på etiske overvejelser, heller ikke i naturretten, selv om han her gennem sin terminologi åbner døren til sådanne overvejelser.

Alt dette gør det nærliggende at sammenholde hans naturretslære med philipisten *Niels Hemmingsen* (1513–1600)[32], som i modsætning til ham har forfattet en naturretslære[33]. Dermed leverer Hemmingsen i modsætning til Brochmann en egentlig etik og fortsætter dermed også på dette område den melanchthonske tradition på dansk grund, hvad eftertiden stort set har glemt, sandsynligvis bl. a. på grund af Brochmanns og dermed den danske ortodoksis indirekte afvisning.

I nærværende sammenhæng, hvor det gælder en sammenligning med Brochmann, skal interessen navnlig samle sig om, hvordan Hemmingsen vurderer forholdet mellem naturlov og dekalog, og hvordan han følgelig stiller sig til spørgsmålet, hvorvidt den naturlige guds-erkendelse kræver en »hertet«s indre opfyldelse, og endelig hvad der iflg. Hemmingsen er det frelseshistoriske formål med naturloven. På et centralt sted beskæftiger Hemmingsen sig med forholdet mellem naturlov og dekalog. Efter at have beskrevet naturloven som det hovedprincip, hvorfra det »naturlige« menneske henter anvisninger

for sine handlinger i de tre stænder eller handlingsrelationer, nemlig *status politicus*, *oeconomicus* og *spiritualis*, siger han: »Jeg har talt om det økonomiske, politiske og åndelige liv, og jeg har vist, af hvilken art hver enkelt stands karakteristiske handlinger er. Men Guds lov, som kaldes dekalogen, kan kaldes naturlovens epitom. Derfor vil vi vise, på hvilken måde dekalogens bud svarer til, hvad der er sagt«[34].

Han indleder med at påvise, at første tavles bud vedrører den naturretligt forståede *status spiritualis*. Første tavle lærer at Gud skal æres, og viser, hvordan det skal finde sted: Gud skal dyrkes af hele mennesket, dvs. med sjælen efter første bud, med mund og tunge efter andet, og med ydre skikke efter tredje[35]. At denne sande gudsdyrkelse også er en »hertet«s dyrkelse, indser også hedningen ved »det naturlige lys«, selvom han forvilder sig bort fra den Gud, som kun åbenbaringen giver kendskab til. Ganske vist er de naturlige evner svækkede ved syndefaldet, men ikke totalt korrumpere[36]. Gennem sin fornuft, sin vilje og sine evner til realisation af naturlovens og dermed dekalogens handlinger kan hedningen et stykke vej opfylde naturlovens krav, som er sammenfaldende med dekalogens, og han kan gennem naturlig erkendelse indse, at den naturligt erkendte Gud kræver både »ydre« og »indre« lovefterlevelse. Selvom han altså ikke når til vejs ende, så når han alligevel til en naturlig indsigt om, at det for ham skorter på sindets fulde tilslutning til kravene. Han placerer imidlertid ansvaret herfor et forkert sted. Kun åbenbaringen placerer det, hvor det hører hjemme, og kan afhjælpe svækkelsen[37].

Stedet, hvor den etiske afgørelse træffes, er samvittigheden, som gennem sin teoretiske og praktiske *intelligentia* samt sin evne til at bedømme en handling forhold til naturlovens krav stempler handlingen som god eller slet. Når hedningens samvittighed træffer en negativ afgørelse, så viser forskellen sig mellem kristen og hedning: hedningen henviser til årsager, som han ikke selv er herre over (skæbnen, Gud selv, dårlig vane eller sin fysiske natur[38]). Den kristne derimod ved fra åbenbaringen, at han selv bærer ansvaret. Forskellen ligger ikke som hos Brochmann i en forskel mellem naturlov og dekalog, men i at hedningen ikke kender årsagerne til og remedierne imod den naturligt erkendte svækkelse i hans skabte evner.

For Hemmingsen gælder naturlovens krav netop ikke kun *status politicus* og *status oeconomicus*, hvor »ydre« handlinger er tilstrækkelige til at opfylde naturlovens formål og til at opretholde samfundet. For ham gælder naturlovens krav tillige den naturretligt forståede

status spiritualis, der netop definatorisk betyder menneskets »indre« liv. Derfor kan han hævde overensstemmelse mellem naturlov og dekalog.

At så *status spiritualis* først ved åbenbaringen får sit karakteristiske indhold og bliver til *status ecclesiasticus*, udtrykker for Hemmingsen, at åbenbaringen udfylder et »naturligt« tomrum, som hedningen ikke kan udfylde ved egen hjælp.

Hemmingsens hovedintention med sin »*De lege naturae*« er at knytte forbindelsen mellem åbenbaring og human etik, og han gør det gennem naturretlige overvejelser. Samtidig knytter han en intim forbindelse mellem etik og ret. For ham udfolder samfundslivet sig, humant forstået, i de tre stænder, og åbenbaringen ændrer intet heri. Grundprincipperne for etik, forvaltning og lovgivning er ensartede og hentes i naturloven. Dette gælder både det politiske, økonomiske (herunder familielivet) og åndelige liv. Måden, hvorpå etik og samfundsliv skal udfolde sig i overensstemmelse med naturloven, beskrives som logisk deduktion fra naturlovens enkeltbud til den konkrete handling i etisk og dermed retlig henseende. Og der hersker homogenitet mellem menneskets praktiske handlinger i alle relationer; derfor er for Hemmingsen hovedformålet med naturloven at angive de hovedprincipper, hvorefter menneskelivet skal udfolde sig i alle tre stænder for at være i overensstemmelse med naturen, d.e. den skabte natur.

Overensstemmelsen mellem den således forståede naturlov og dekalogen medfører, at hans system kan betegnes som »teokratisk«, fordi der hersker overensstemmelse mellem naturlovens grundprincipper for praktisk handlen og åbenbaringen, fordi handlingerne i alle tre stænder har Gud som sit yderste formål. I denne henseende tilføjer åbenbaringen ikke naturloven noget nyt. Men den bringer menneskets svækkelse til ophør og erstatter den med den ret tolkede etik, der herefter vil gøre sig gældende i alle tre stænder (lovens tredie brug). Samtidig afviser han imidlertid, at dette skulle medføre nødvendigheden af at indrette f.eks. det danske samfund efter Moseloven i alle detaljer. Det hænger sammen med, at Hemmingsen som Brochmann sonderer mellem morallov, ceremoniallov og judiciallov i det samlede mosaiske lovkompleks.

Hemmingsen filosoferer bevidst i sin naturretslære. En væsentlig del af »*De lege naturae*« optages af erkendelsesteoretiske overvejelser, som tjener til at knytte erkendelse og handling, filosofi og etik sammen. Hvor Brochmann nægter at diskutere naturlovens »psykologi-

ske« forudsætninger, overvejer Hemmingsen indgående hvad der er forudsætningen for at handle efter naturloven, nemlig ret erkendelse og efterfølgende ret valg blandt de handlingsmuligheder, som erkendelsen har blotlagt.

Selvom Brochmann imidlertid afviser sådanne filosofiske overvejelser som »obscure« og »intricate«, erkender han imidlertid indirekte, at der er behov for filosofi i relation til naturlovproblemet, så sandt som f.eks. øvrigheden skal skabe overensstemmelse mellem naturlov og positiv lovgivning, eller i hvert fald sørge for, at der ikke hersker noget modsætningsforhold. Samtidig erklærer han sig indforstået med, at naturloven omfatter visse grundprincipper, konklusioner og aksiomer, som tjener til at skabe ensartetheden. Hvad Hemmingsen forsøger, erkender Brochmann altså på sæt og vis nødvendigheden af, samtidig med at han afviser, at en teologisk tilgang er mulig. Hemmingsen gør på sin side naturretten til en del af teologien, fordi han hævder overensstemmelsen mellem naturlov og dekalog.

Hemmingsen er philipist. Det er det, der koster ham hans stilling ved Københavns Universitet, selvom den specielle anledning er nadverlæren. Samtidig er han humanist[39].

Også på naturrettens område viderefører han den philipistiske tradition. Han er fælles med *Melanchthon* om at ville legitimere hedsens retsvæsen, også i forhold til kristendom og åbenbaring. For fuldstændigheds skyld skal det nævnes, at *Melanchthon* på sin side er direkte inspireret i denne bestræbelse af romerretten og af sine erfaringer fra sin utrættelige kamp, navnlig i sine senere år til fordel for denne rets reception i Tyskland[40].

Hemmingsens inspiration er mere generel: som humanist konstaterer han – som *Melanchthon* – det høje etiske stadi i en *Aristoteles'* og en *Cicero's* retsfilosofi. Begge prøver med andre ord at knytte forbindelsen mellem reformatorisk teologi og antik retsfilosofi. Denne intention er gledet afgørende i baggrunden for den ortodokse Brochmann. Selvom han i og for sig anerkender nødvendigheden af en sådan retsfilosofi, bl.a. af hensyn til samfundets lovgivning, så vier han den ikke megen opmærksomhed. Samtidig afviser han direkte det, der for Hemmingsen legitimerer den teologiske beskæftigelse med naturretten, nemlig overensstemmelsen mellem naturlov og dekalog, en overensstemmelse, som også *Melanchthon* hævder[41].

Når denne forskel er påvist, så står spørgsmålet tilbage, om der er tale om et egentligt opgør fra Brochmanns side. For at svare på dette

spørgsmål, må man ofre deres forskellige metoder opmærksomhed. Hemmingsen er aristoteliker og opstiller en *theologia naturalis*, som Brochmann afviser. Han bruger sin erkendelsesteori i etikken, nemlig hvor det drejer sig om at knytte forbindelsen mellem den rette erkendelse og den rette handling. De principper, konklusioner og aksiomer som Brochmann omtaler i forbifarten, dem udfolder Hemmingsen både teoretisk og – på god humanistisk vis – praktisk gennem eksempler, hvorimod Brochmann ikke viser, hvad han mener, når bortses fra hans metodisk begrundede, men ufilosofiske anvendelse af bibelske eksempler. Brochmann på sin side benytter altså kun i begrænset omfang og uden uddybning en filosofisk terminologi. Videre afviser han med nogen forargelse at diskutere om naturloven er *actus*, *habitus* eller *dynamis*. Han gør det på grund af sin teologiske metode, han gør det som udpræget skriftteolog. Hemmingsen derimod deltager i denne filosofiske diskussion med udgangspunkt i sine bestræbelser for at knytte erkendelsesteori og etik sammen.

Man kunne her indvende, at grundlaget for sammenligningen er uholdbart: fra Brochmanns hånd en dogmatik, fra Hemmingsens hånd en filosofisk etik. Men denne sondring hører en senere tid til, og Brochmanns dogmatik er samtidig hans »etik«. Desuden viser en undersøgelse af Hemmingsens dogmatik, *Enchiridion*, at han også i denne sammenhæng afslører sin interesse for retsfilosofi. Det tydeligste eksempel er hans behandling af øvrighedens lovgivningsvirksomhed og praktiske styre, idet han her gennem en rent retsfilosofisk redegørelse for *aequitas*-begrebet direkte inddrager retsfilosofien i dogmatikken, aldeles uden skrifthenvisninger[42].

Men er der da tale om et bevidst opgør fra Brochmanns side? På afgørende punkter afviser Brochmann udtrykkeligt overvejelser og synspunkter, som Hemmingsen fremfører. Men han gør det uden navns nævnelse!

Alligevel vil jeg hævde, at der er tale om et bevidst opgør. Begrundelsen er at hente dels i Brochmanns fortale til dogmatikken, dels i hans måde at polemisere på.

I sin indledning opregner Brochmann en række lutherske teologer, som han konfessionelt anser som meningsfæller. Det gælder »divinus« Luther, Martin Chemnitz, Ægidius Hunnius, Balthasar Mentzer, Johann Gerhard, Leonhard Hutter, Fridericus Balduin, Balthasar Meisner, Nicolaus Hunnius, Paul Tarnov, Quistorp og Johann Cluverus. Blandt hjemlige forfattere nævnes Christian Matthias og Hans Poulsen Resen, samt de danske biskopper. Forgæves leder man i denne

række efter Melanchthon og Hemmingsen. Dermed understreges det generelle opgør med philipismen.

I sin polemik retter Brochmann sine angreb mod afvigende konfessioner, samt teologiske og kirkelige anskuelser. I denne forbindelse citerer han navngivne personer og argumenterer imod de citerede teser med opstilling af modteser. Men han argumenterer aldrig mod sine konfessionsfæller med navns nævnelse, undtagen hvor det drejer sig om mindre væsentlige spørgsmål, som f.eks. Meisner, der medregner *Lex aeterna* i sin inddeling af lovebegrebet, og da aldrig i de polemiske afsnit, som dispositionelt er anbragt efter den positive lære-fremlæggelse.

Brochmann har konfessionelle interesser at forsvare. Men for at forsvaret kan blive effektivt, har han åbenbart ikke skønnet, at han burde åbenbare indre uoverensstemmelser. I sit polemiske forsvar for ubikvitetslæren, nævner han f.eks. heller ikke Hemmingsen, som på dette punkt nærede åbenlyse calvinske anskuelser[43]. Ortodoksiens kontroversteologi er en debat mellem partier, ikke mellem personer.

Når han da er uenig med Melanchthon og Hemmingsen siger han det ikke rent ud, men anfører deres opfattelser anonymt, gennem omtale af et andet »parti«, eller indirekte. Afvisningen af Hemmingsens opfattelser sker dels anonymt, dels indirekte: Indirekte afviser han, at naturloven som dekalogen kræver »inderlig« lovopfyldelse ved fremførelse af det modsatte synspunkt. Afvisningen af at diskutere naturlovens psykologiske forudsætninger sker direkte, men ikke i et polemisk afsnit, og med henvisning til papisterne.

I den konfessionelle tidsalder og under 30årskrigen skønner Brochmann altså ikke at have råd til interne opgør. Ydermere er philipismens og dermed Hemmingsens indflydelse brudt i 1633. Men det er åbenbart stadig nødvendigt at afvise den »naturlige« eller rationelle moral, som Hemmingsen i sin naturretslære gav udtryk for. Tilbage står så naturligvis den mulighed, at Brochmann ikke har kendt Hemmingsens »De lege naturae«, men det vægrer man sig ved at tro, når man tager hensyn til hans enorme belæsthed.

Men naturretten var imidlertid kommet for at blive, ikke i Melanchthons og Hemmingsens udformning, men i ændret skikkelse. Man har om Melanchthons retslære sagt, at den betegner et mellemled mellem skolastik og den senere naturretslære, nemlig som mellemledet mellem en rent religiøs-teologisk og sækularistisk-rationel retstænkning[44], og den samme karakteristik kan bruges om Hemmingsen.

[1] *Universæ Theologiæ Systema in quo Omnes ac singuli Religionis Christianæ articuli ita pertractantur; ut Primo; vera sententia afferatur & asseratur. Secundo; Controversiæ prisçæ et recentis expediantur. Tertio; Præcipui Conscientiæ Casus è verbo divino decidentur.* Hafniæ, Anno MDCXXXIII. Herefter: *Systema*. En samlet kortfattet behandling af værket findes i E. F. Koch: *En skildring af Biskop Jesper Brochmann som theologisk og asketisk Skribent*. Kirkehist. Saml. 2. rk. bd. 3 pag. 667 ff. Til Brochmann se *Dansk biografisk Leksikon IV (1934) s. 113 ff.*

[2] *Religionis Christianæ Articuluss; De Lege, eqq. I. Universè acceptâ. II. De lege naturæ. III. De lege morali: ac singulis Legis Moralis præceptis. IV. De lege judiciali. V. De lege Ceremoniali.* *Systema*, Tom II, titelbl.

[3] *Systema*, Tom I, *De Theologia, Universe Considerata dissertatio, Systemati Theologico προλεγομένων Cap I Sectio V.*

[4] *Smsts. Cap II, Quæstio III.*

[5] Til reformationstidens naturretstænkning, se Erik Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1964 pag. 98 ff med henvisninger.

[6] Erik Wolf, *anf. værk pag. 101 f*; Guido Kisch, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin 1967.

[7] Nicolaus Hemmingius, *De lege naturæ*, Wittenberg 1562.

[8] *Lex, universe accepta, triplex est, nimirum Naturalis, Humana, Divina.* *Systema*, Tom II, pag. 4.

[9] *Jf. note 2.*

[10] *Systema*, Tom II pag. 43 ff.

[11] Uklarheden omkring *lex divina, lex moralis* og *lex mosaica* går tilbage til reformationstiden. Specielt om udviklingen i Melanchthons opfattelse, se Guido Kisch, *anf. værk pag. 102 ff.*

[12] *Systema*, Tom II pag. 175.

[13] *Systema*, Tom I, *proleg. Cap I Sectio III (uden paginering)*. Til det »sjælelige menneske: Brochmann bruger udtrykket *homo animalis* (jf. *Vulgata*).

[14] *Systema*, Tom II, pag. 7 f.

[15] *Movent hic Doctores Scholastici & alii plurimas quæstiones, spinosas potius, quam utiles. Inprimis autem hic disputatur magno servore, an lex naturæ sit actus, an habitus, an δύναμις Quæ quæstio a nobis prætermittitur, tum quia non tam Theologica, quam Philosophica est; tum quia obscurior & intricatior est, quam ut certo & solide decidi possit.* *Systema Tom II pag. 9.*

[16] *Verum quia lex æterna, quæ ab ipsis constituitur una legis species, nihil quicquam aliud est, quam divina providentia, cujus regimini omnia subsunt; jure justo istam legis speciem prætermittimus, tum quia improprie lex vocatur, tum quia fons est legis naturalis, humanæ & Mosaicæ; tum quia quicquid de lege æterna utiliter sciri potest aut debet, id expeditum dedimus articulo de Providentia divina.* *Systema, Vol II pag. 5.*

[17] *Smst. pag. 10.*

[18] *Smst.*

[19] *Smst.*

[20] *Smst. pag. 11.*

[21] *Natura . . . ignotum est, legem Dei requirere non tantum externam obedientiam, sed etiam poscere interiorem cordis munditiem.* *smst. pag. 10.*

[22] Til Melanchthon, se Erik Wolf, *anf. værk med henvisninger samt Guido Kisch, anf. værk med henvisninger.*

[23] Til Calvin, se Josef Bohatec, Calvin und das Recht, Wien 1934.

[24] Jf. Systema's titelblad, se note 1.

[25] Systema, Vol. II pag. 16, Quæstio III med henvisning til art. De libero hominis arbitrio, quæst. XV (Vol. I, pag. 377).

[26] Smst. pag. 5. Til det følgende se Art. de magistratu politico, Cap. I Sectio IV (Vol. II pag. 5009. Pagineringen i uorden).

[27] Diligenter tamen hic observandum est, in solis illis obsequendum esse Magistratus, quæ juri nec naturali nec divino adversantur. smst. Sectio IX (pag. 5020).

[28] Art. de libero arbitrio, Systema Vol. I pag. 337, Sectio IV.

[29] Smst. samt pag. 339 ff, Sectio VI: In rebus quæ vitam naturalem & civilem respiciunt. quæq. sensui & rationi subjectæ sunt, liberum Arbitrium, etiam post lapsum, homini superest: adeo ut homo res naturales & civiles, non modo mente intelligere, sed etiam voluntate deligere, affectu expetere, & viribus prosequi possit Homini non renato haud ademptum est penitus Liberum Arbitrium, circa bonum morale.

[30] Art. de magistratu politico, Sectio Secunda (pag. 5001) og Sectio Tertia (pag. 5003).

[31] Til *cura religionis og custos utriusque tabulae* se Johannes Heckel, Cura Religionis, ius in sacra – ius circa sacra, Darmstadt 1962², pag. 2 ff og 6 ff.

[32] Til Niels Hemmingsen, se Dansk biografisk Leksikon bd. X (1936) s. 52 ff. Kjell Barnekow, Niels Hemmingsens teologiska Askådning. Lund 1940, og Erik Munch Madsen, Niels Hemmingsens Etik, København 1946.

[33] Nicolaus Hemmingius, De lege naturae, Wittenberg 1562.

[34] Dixi de vita Oeconomica, politica & spirituali, & quæ sint cuiusq. propriæ actiones in genere demonstraui: Iam quia lex Dei, quam usitate decalogum appellamus, dicitur legis naturae epitome: quædam breviter quomodo decalogi præcepta ad ea quæ dicta sunt, congruant, ostendam. De lege naturae, pag. 12 b.

[35] Ad statum itaq. spiritualis primam pertinere tabulam immediate, non est dubium . . . Deus colendus est a toto homine, qaemadmodum supra demonstratum est. Homo autem constat anima & corpore. Ergo Deus colendus est anima & corpore, hoc est, corde, iuxta primum præceptum, ore & lingua iuxta secundum, vita & externis moribus iuxta tertium. De lege naturae pag. 12b ff.

[36] Smst. pag. A7.

[37] Hemmingsen slutter De lege naturae på flg. måde: Quod superest, oro æternum Deum Patrem Domini nostri Iesu Christi, vt & igniculos in natura magis accendat & nostras mentes vera sua luce illuminet, & nobis det gratiam talem viuendi vitam, dum hic commemorandum est, vt hinc læti cum bona conscientia, quando præco exitum clamauerit, migrare ad coelum castissimorum spirituum & sanctorum Dei valeamus.

[38] Smst. P 5b ff.

[39] Til Hemmingsens biografi se Barnekow, anf. værk.

[40] Til Melanchthon og romerretten se Guido Kisch, anf. værk, pag. 116 ff.

[41] Smst. pag. 118.

[42] Se Enchiridion i Hemmingsens samlede teologiske værker, Opuscula, Geneve 1586, sp. 482 ff.

[43] Til Hemmingsens nadverlære, herunder afvisningen af ubikvitetslæren, se Barnekow, anf. værk, pag. 277 ff. Jf. Brochmann, Systema, art. de coena dominica, Cap. II, Quæstio II (Tom II, pag. 2093 f).

[44] Guido Kisch, anf. værk, pag. 125 ff.

Matthias Steuchius' prästvigningsritual 1695

Ett blad ur Lundastiftets försvenskningshistoria

Av *Hilding Pleijel*

Försvenskningen av de danska provinser som avträdde i Roskildefreden 1658 är egentligen en ganska märklig historia. Under endast några få årtionden omskapades nationalitetsandan hos en konservativ och självmedveten befolkning i en hel landsända. Problemet har också livligt dryftats av både danska och svenska forskare. Alla är överens om att hjälten eller boven i dramat – det beror på från vilken sida man betraktar skådespelet – var den viljestarke och hårdföre lundabiskopen Canutus Hahn. Det var främst han som lyckades införa den s.k. kyrkliga uniformiteten, d.v.s. införandet i Skåne och Blekinge av svensk ordning och svenskt kyrkoskick eller som det på den tiden uttrycktes »likformighet uti kyrkoregementet och ceremonierna»[1].

När Hahn efter ett knappt årtionde avträdde från skådebanan, var grunden lagd till försvenskningens arbetet. Men det var långt ifrån fullständigt genomfört. Under Hahns efterträdare som stiftschef den blide och fromme Christian Papke inträdde ett visst stillastående. Papke var visserligen lojal mot den nya svenska överheten men han tog inga nya initiativ i fråga om den kyrkliga försvenskningen. Denna kom därför att avstanna[2].

Annorlunda blev det efter Papkes bortgång år 1694 – han hade då varit stiftschef i endast sex år. Till hans efterträdare som biskop i Lunds stift och prokansler för Lunds universitet utnämnde Karl XI den femtioårige superintendenten i Härnösand Matthias Steuchius. Han kom sedan att verka i Lunds stift i hela tjugo år.

Att Steuchius blev utsedd berodde inte minst på hans meriter som energisk befrämjare av försvenskningen i Norrlandsstiftet[3]. I Karl XI:s försvenskningsspolitik ingick nämligen en medveten strävan att placera »infödde svenske män» – som termen löd – på viktiga poster inom de erövrade områdena. Vid utnämningen i Lund hade kungen dessutom stöd av domkapitlet där, d.v.s. de båda teologie professorerna, som själva nått första, resp. tredje föreläsrummet.

De förklarade i sina utförliga vota att det behövdes en kraftfull och i fråga om försvenskningen erfaren man[4]. Professor J. Linnerius framhöll att den nye stiftschefen måste verka »för åtskillige oordning-

ars och gamla missbruks allvarsamma hävande och utrotande samt en god uniformitets fogeliga befrämjande och Kungl. Maj:ts kyrkolags allmänna och behöriga efterlevande». Den andre, prof. J. Popelman, betonade att det krävdes en man som »tillförne all nödig experientz intagit haver, på det att uniformitetsverket uti Skåne och Blekingen så mycket lyckeligare kunde fortsatt bliva och till sin mogenhet en gång efter önskan komma».

Under sommaren 1695 anlände Matthias Steuchius till sitt nya stift och tog strax säte i Lunds domkapitel. Han grep sig genast an med den uppgift som han satts att lösa: den slutgiltiga försvenskningen av lundastiftet. Under de två årtionden han verkade som biskop i Lund lyckades han också så grundligt genomföra det honom givna uppdraget, att han av en dansk historiker erhållit vitsordet att det var han som »förte uniformiteten til sejr» [5].

Det gällde härvid för Steuchius att åstadkomma två ting: dels att i den folkliga opinionen skapa lojalitet mot Sveriges krona och dess symbol den svenske kungen, dels att i detalj genomföra det svenska kyrkoskicket enligt den svenska kyrkolagen. I det förra fallet lyckades han så väl – även om detta inte berodde enbart på hans insats – att den skånska befolkningen småningom blev mycket kungatrogen, vilket framkom inte minst vid Gustav IV Adolfs avsättning 1809 [6].

Det kyrkliga uniformitetsverket innefattade två huvudpunkter: folkundervisning på svenskt språk och försvenskning av det yttre kyrkoskicket. Steuchius brukade därvid samma metoder som han använt i Norrland. Redan efter knappa två månader var han färdig att i september 1695 anordna ett prästmöte [7]. Där angavs riktlinjerna för försvenskningen. Det »proponerades om uniformiteten», heter det i protokollet »och talades därom i ordning efter kyrkoordningen, stycke efter stycke». Den svenska kyrkolagen av år 1686 var nämligen det grundläggande dokumentet. För att inpränta dennas bestämmelser påbjöds att kyrkolagen varje söndag skulle uppläsas från predikstolen »a capite ad calcem».

Folkundervisningen bestod i att ungdomen undervisades i den svenska katekesen. Tack vare de bevarade katekismilängderna (som insändes till domkapitlet) kan man följa utvecklingen. Knud Fabricius, som gjort en noggrann utredning i ämnet, menar att resultatet ur försvenskningens synpunkt var ganska ringa. De unga lärde sig katekesen utantill och edast en liten procent kunde »läsa i bok» [8]. Man får emellertid inte förbise vad Martin P. Nilsson i en undersökning om läskunnigheten har framhållit, nämligen att bönderna och

deras barn »läste katekesens text, vare sig den var svensk eller dansk, med tillämplande av sitt skånska uttal och sin accent och intonation» [9].

Att det förhöll sig så, kan bestyrkas genom ett belysande exempel. När biskop Steuchius sommaren 1699 visiterade församlingarna i Rönnebergs härad, påtalade han att ungdomen »blandade både danska och svenska samman» [10] och att drängar »varken visste på danska eller svenska sig förklara» [11]. Då häradsprosten Thure Liebman tre år senare företog visitationen i samma församlingar, antecknade han stundom att ungdomen inte kunde »läsa Hustavlan» men anmärkte inte vid något tillfälle på förekomst av danska inslag [12]. Förklaringen var helt enkelt den att norrlänningen Matthias Steuchius inte kunde skilja på skånska och danska, under det att den skånskfödde prosten både förstod och kunde tala folkets tungomål. I den mån den yngre generationen växte till, ökades läskunnigheten och därmed kännedom om det svenska *skriftspråket*.

Vad det egentliga kyrkolivet beträffar, reglerades detta av 1686 års kyrkolag med dess olika bestämmelser. Steuchius tillsåg noga att dessa efterlevdes särskilt i de punkter, där de skilde sig från den danska traditionen. Som exempel kan nämnas att vid det redan omnämnda prästmötet i september 1695 bestämdes att dopfunten eller dopstället, som man också sade, skulle flyttas från ingången upp i koret. Däremot tilläts att man behöll den gamla seden, »som här å orten brukeligt varit att hustrun som bär barnet håller det fram vid dopet, så att prästen intet tager det i famnen, när han döper det» [13]. Det kan tilläggas att denna sedvänja alltjämt stundom iakttages, till skillnad från vad som är brukligt i det norra grannstiftet.

Flera andra nyordningar infördes av biskop Steuchius i uniformitetens intresse. Här skall fästas uppmärksamhet på en omdaning som hittills undgått forskarnas spanande blickar. Det gäller prästvigningen och ritualen för denna. Matthias Steuchius' åtgärd är särskilt värd att observeras, då den inte endast innebar försvenskning av dansk praxis utan även betecknar en nyinsats inom svenskt kyrkoliv. För att man skall förstå det nya ritualens plats i den historiska utvecklingen måste först några ord sägas om dansk och svensk tradition i fråga om prästvigningen.

Det danska prästvigningsritual som gällde vid tiden för uniformitetens införande var fastställt i Kirkeordinantsen 1539 (»Den rette Ordinants»), som i sin tur gick tillbaka på Luthers ordinationsritual 1535 [14]. Bestämmelserna kan sammanfattas så [15]:

»KO foreskriver, at efter epistelen skal en af præsterne fra prædikestolen afgive erklæring om, at ordinanden af menigheden har vidnesbyrd om godt levned og af biskoppen om god forstand og ret lærdom, hvorefter menigheden formaner til bøn og taksigelse. Formaningens slutter med Ef. 4, 8 ff. og må vel formodes, selv om det ikke udtrykkeligt siges, at være blevet efterfulgt af menighedens Fadervor ligesom i bispevielsesritualet. Derpå følger Veni Sancte Spiritus med tilhørende latinske kollekt, hvorpå biskoppen læser den første af de tre tekster, der nævntes ovenfor i bispevielsesritualet, efterfulgt af en formaning, hvori biskoppen påminder om præstens embedspligter og tilsidst afkræver ham et udtrykkeligt løfte om, at han med Guds hjælp ville holde alt dette. Derefter fulgte håndspålæggelse ved biskoppen og præsterne under Fadervor og en dertil egnet bøn, formodentlig den samme som ved bispevielse, afsluttet med hele menighedens fælles Amen. Derpå fulgte »Nu bede vi den Helligånd« med stille bøn og til slut altergang».

Särdraget i den danska ordinationen (i motsats till den svenska), handslagsceremonien, finns sålunda inte påbjuden i Kirkeordinantsen utan infördes först i Danmarks og Norges Kirkeritual af 1685 [16]. Men såsom en dansk forskare påpekat, är det troligt att denna ceremoni varit i bruk före Kirkeritualens tid [17].

Det svenska prästvigningsritualet går tillbaka på det kapitel i 1571 års kyrkoordning som har rubriken »Itt sett til at ordinera prester« och anknyter också till Luthers ordinationsordning. Därvid tillgick i huvuddrag så [18]:

Först höll biskopen »en liten förmaning« till menigheten, där han angav att de blivande prästerna var förhörda, prövade och befunna lämpliga att bli präster. Därpå följde Litanian, som sjöngs af »två små dieknar«, med därtill hörande böner samt Handbokens bön »för lärarenar«. Man kunde emellertid utesluta Litanian och i stället sjunga psalmen »O du helge Ande kom« med därtill hörande kollektbön.

Därefter följde själva vigningsakten. En av de assisterande prästerna uppläste ordinandernas namn och den tjänst vartill de kallats. Ordinanderna gick så fram till altaret och böjda knä, klädda i alba eller »egna kläder« (d.v.s. fotsid kaftan och kappa). Sedan lästes de i Kyrkoordningen angivna bibelspråken, vilka kort förklarades av biskopen med i Kyrkoordningen fastställda ord. I anslutning härtill kom de fem löftesfrågorna, på vilka ordinanderna »med klar ord« hade att svara ja och sedan var för sig avge förpliktelsen: »Allt detta vill

jag med Guds nåd och hjälp gärna göra» (dessa ord skulle »läsas överljudt»).

Biskopen överlämnade därefter prästämbetet genom en fastställd ordinationsformel, varpå följde Fader vår under handpåläggning med åtföljande bön. Ordinator avslutade förrättningen med att till de nyvigda prästerna rikta förmaningen ur Första Petri brev »Gån och föden Kristi hjord». Därefter övergick akten direkt i nattvardsmässan.

Detta prästvigningsritual följdes – med endast smärre ändringar – under hela 1600-talet[19]. I 1686 års kyrkolag byggde 22 kapitlet »Om sätt till att ordinera präster» på 1571 års kyrkoordning med några ändringar och tillägg[20]. I stället för Kyrkoordningens löftesfrågor och ordinandens jakande svar till dessa har Kyrkolagen en föreskrift om prästeden: ordinanderna skall »livligen med hand å den heliga Bibel avlägga följande ed, den de sedan skrifteligen författa och sina namn därunder teckna, som uti Consistorio förvaras». Sedan »befaller Ordinator dem predikoämbetet» och företager tillsammans med de närvarande prästerna handpåläggning, varefter akten avslutas med Välsignelsen och en »tjänlig psalm». Efter ordinationen mottager de nyvigda prästerna ur biskopens hand sitt prästbrev, som betygar att de blivit »lagligen kallade och vigda».

Kyrkolagen 1686 angav den lagliga formen för prästvigningen men innehöll inte några böneformulär eller något fullständigt formulär för själve vigningen. Detta var avsett att införas i den nya Handbok som höll på att utarbetas för att åstadkomma »likformighet i gudstjänstens övning». När emellertid Handboken förelåg färdig år 1693, saknade den ritual för biskops- och prästvigning. Vid granskningen i prästeståndet påtalades detta. Ärkebiskopen svarade att ritualen var på väg att tryckas[21]. Det skulle dock dröja ända till 1811, då den nya Handboken införde nämnda ritual. Detta dröjsmål innebar sålunda att det enda ritual som var stadfäst utgjordes av föreskrifterna i 1571 års kyrkoordning.

När Matthias Steuchius kom som stiftschef till Lund, hade han följaktligen två ritual att välja mellan. Det ena var det fullständiga danska ritualen i Kirkeordinantsen 1539 och i Kirkeritualet 1685, det andra den svenska kyrkoordningens bestämmelser från år 1571. Den danska formen kunde Steuchius inte gärna använda, om han ville vara trogen mot principerna för den kyrkliga uniformiteten. Det svenska ritualen var som ovan sagts alltför obestämt i detaljerna.

Steuchius valde därför att gå sin egen väg och skapa ett delvis

nytt ritual, liksom flera andra av de svenska biskoparna[22]. Det är mycket troligt att han därvid följde den form som han och hans fader använt som superintendent i Härnösand. Vid Lunds domkapitels sammanträde den 18 september 1695 rådslogs om den stundande prästvigningen. Därvid beslöts att man skulle iakttaga följande ordning[23]:

Hvad ritualia vjddkommer som här bör observeras, så achtas

- 1) at den som predijkar, för än fader vår läses, han gör en lijten förbön för dem, som skole ordineras.
- 2) continueres medh gudstjänsten effter vanligheten, til des ända, och Välsignelsen siunges.
- 3) j medlertijd medan collecten för altaret effter predijkan mässas, kläda sig ordinandi uthi mässesärckarne, så at dhe äro färdige innan Välsignelsen är sluten, eller vjdd den tiden.
- 4) Sedan gå ordinandi, hvar j sin ordning, den nederste först utur Sacristian eller den ort dhe äro församlade, bärande hvar sin mässehake på vänstra armen, til den ort ordinationen skall förrättas.
- 5) dem följer Hr Biskopen och effter honom Consistoriales.
- 6) Och enär dhe kommer fram, stiger Hr Biskopen up til altaret men Consistoriales ställa sig på sijdan, och ordinandi mitt mot altaret falla på knä.
- 7) då een af Consistoriales utnämner ordinandos, tillijka til hvad lägenhet dhe äro determinerade, enär Hr Biskopen gifver teckn.
- 8) det andra alt går effter gamle kyrkioordningen, allenast Consistoriales hvar och een upläser sit dictum Scripturae såsom det i handboken står; och sedan vjdd Fader vår läses, lägger hvar och en händerna på ordinandos, då dhe sedan träda i sine rum igen.
- 9) När nu alt är bestält, gå ordinati ifrå altaret i den ordning dhe äro gångne, och tillbaka til sin ort igen, hvarifrå de vore utgångne.

Två ting väcker här särskilt läsarens uppmärksamhet. Förbryllande är hänvisningen till den två år förut utkomna handboken, eftersom denna inte innehöll något prästvigningsritual. Förklaringen har ovan redan antytts. Steuchius hade själv vid riksdagen 1693 hört ärkebiskop Swebilius försäkra – efter en anhållan av dåv. professor J. Svedberg om »ett formulare» för prästvigningar – »att detta är på vägen att publiceras»[24].

Frapperande är också att Steuchius' ritual inte innehåller något om den i Kyrkolagen föreskrivna prästeden utan direkt hänvisar till »gamla kyrkoordningen 1571», som ju hade fem löftesfrågor. Efter 1686 infogades i en del stift eden omedelbart efter löftesfrågorna eller också ersattes dessa av eden; i ärkestiftet behölls löftesfrågorna ända fram på 1780-talet[25]. Naturligtvis följde Steuchius Kyrkolagens bud så till vida att ordinanderna skriftligen författade och underskrev den fastställda prästeden att förvaras i domkapitlet.

Även bör man ge akt på att mässhaken uttryckligen nämnes i ritualen. I Kyrkoordningen 1571 förekommer ingenting därom. Det har antagits att Laurentius Petri, utan att säga något därom, »uppenbarligen förutsatt» att mässhaken skulle påsättas i samband med att prästämbetet antvaddades åt ordinanderna och att detta »var sedvänja på 1600- och 1700-talen»[26]. Häremot har invänts att Laurentius Petri »icke räknade med ett sådant bruk» och att seden inte förekom i Sverige »i början av 1600-talet och kanske icke före 1700»[27]. Genom Steuchius' ritual har man i denna fråga erhållit år 1695 som en fast tidpunkt att utgå från.

Den ordning som Matthias Steuchius skapade genom sitt prästvigningensritual kom han att bruka i Lunds stift under två årtionden. En gång kom det till användning även i Växjö stift. Vid det danska infallet i Skåne hösten 1709 flydde Steuchius med sin familj till Vislanda prästgård i södra Småland[28]. Där vigde han i december 1709 tio präster, några för Lunds stift och några för Växjö, som under flera år stod utan biskop[29]. Troligen har Steuchius' ritual även använts av hans närmaste efterträdare i Lunds stift.

Matthias Steuchius' självständiga initiativ i ritualfrågan liksom på andra områden av försvenskningen ledde till bestående resultat. Det var väl också hans handlingskraft och växande auktoritet som ledde till att han år 1714 utnämndes till ärkebiskop i Uppsala. Vid tillträdet av sin nya ansvarsfulla post hade han nått en ålder, då nutidens kyrkomän redan gått i pension. Icke förty kom han att verka i den nya ämbetsgårningen i icke mindre än femton år. Det bör därför inte heller förvåna, att han som kyrkans primas inte förmådde utveckla någon större kraft och initiativrikedom utan mest gjorde sig känd som »redlig och välmenande», såsom omdömet lyder i en samtida uppteckning[30].

Det var i Lunds stift som Matthias Steuchius utförde sin egentliga managärning och satte sin prägel på utvecklingen inom kyrkolivet. Det har därför synt mig meningsfullt att i en hyllningsskrift för min

gamle vän och seminariedeltagare N. K. A. bidra med en kort erinran om en sen (om också mjukare) efterföljare till de maktfullkomliga lundabiskopar som jubilarer i sin forskning ägnat så stort och gagnenrikt intresse.

- [1] Se härom: G. Göransson, *Canutus Hahn. En biografisk studie* (1950): 91 ff.
- [2] K. Fabricius, *Skaanes overgang fra Danmark til Sverige 4* (1958): 151 ff.
- [3] Se härom: N. Beltzén, *Den kyrkliga försvenskningen av Jämtland-Härjedalen*, 2 (i *Kyrkohist. årsskrift* 1945): 84 ff.
- [4] Bil. till Lunds konsist. skriv. till Kungl. Maj:t 10 maj 1694. Riksarkivet, Stockholm. Jfr. K. Fabricius 4:163.
- [5] K. Fabricius 4:163.
- [6] C. Chr. Halling, *Minnen (i Saml. för de skånska landskapens hist. och arkeolog. förening, utg. av M. Weibull. 7)*: 62.
- [7] Synodalprot. 3–6 sept. 1695. Lunds domkap.arkiv. Lunds landsarkiv.
- [8] K. Fabricius 4:169 ff.
- [9] M. P. Nilsson, *Skånes språkliga försvenskning* (i [Svensk] *Historisk tidskr.* 1955): 169 ff.
- [10] Visitationsprot. i Svalöv 21 juni 1699. Biskopsvisitationsprot. 1698–1699. Lunds domkap. arkiv. Lunds landsarkiv. Jfr. Y. Bogren, *Den kyrkliga försvenskningen av Skånelandskapen och Bohuslän* (1937): 287.
- [11] Visitationsprot. i Billinge 30 juni 1699. Biskopsvisitationsprot. 1698–1699. Lunds domkap. arkiv. Lunds landsarkiv.
- [12] Visitationsprot., dat. 12 sept. 1702. Biskopsvisitationshandl. 1701–1702 (obs.! arkivplaceringen!). Lunds domkap. arkiv. Lunds landsarkiv.
- [13] Synodalprot. 3–6 sept. 1695. Lunds domkap. arkiv. Lunds landsarkiv.
- [14] *Danske Kirkelove*, udg. af H. F. Rördam, 1 (1883): 77 ff.
- [15] Då det syntes mig olämpligt att fören dansk läsekrets referera på svenska, har jag tillåtit mig benytta sammanfattningen i: S. Borregaard, *Danmarks og Norges kirkeritual af 1685* (1953): 154.
- [16] »Derpaa siger Bispen ydermere: Saa giver mig der paa eders Haender. Da staae de op, og give Bispen Haand og siden alle de hosstaaende Praester». Cit. fr. *Ny udgave af Danmarks og Norges Kirkeritual*, ved A. Krogh (1855): 191.
- [17] S. Borregaard: 154.
- [18] *Den svenska kyrkoordningen 1571*, ed. S. Kjöllersström (1971): 142 ff. E. Rodhe, *Svenskt gudstjänstliv* (1923): 457 ff.
- [19] Se härom: S. Kjöllersström, *Laurentius Petris kyrkoordning 1571–1971. Tillkomst och användning*, i: *Den svenska kyrkoordningen*, ed. 1971: 252 f.
- [20] 1686 års kyrkolag kap. 22.
- [21] Prästeståndets prot. 10 nov. 1693, tr. i Prästeståndets riksdagsprotokoll, ed. L. Thanner (1962): 421. S. Kjöllersström, *Laur. Petris kyrkoordn.* (1971): 251 f.
- [22] S. Kjöllersström, *Laur. Petris kyrkoordn.* (1971): 253 ff.
- [23] Lunds domkap. prot. 18 sept. 1695. Lunds domkap. arkiv. Lunds landsarkiv.
- [24] Se not 21.

- [25] S. Kjöllersström, Laur. Petris kyrkoordn. (1971): 254 f.
- [26] E. Rodhe: 451 f.
- [27] S. Kjöllersström, Kyrkoherdeinstallationen eller »den andra vigningen», i: Sv. teol. kvartalskrift 1971: 121.
- [28] Vita Jo. Steuchii. Egenhändiga anteckningar, sign. I. s. 41. Kungl. Biblioteket, Stockholm.
- [29] S. Rogberg-E. Ruda, Hist. beskrifning om Småland (1770): 341 f.
- [30] E. Ekholm (utg.) Den svenska fatburen, 1 (1767).

Det kateketiske Selskab i København 1738-1745

Af Knud Banning

I 1698 blev August Hermann Francke (1663–1727) professor i teologi ved det nyoprettede universitet i Halle, hvor han allerede havde undervist nogle år[1]. Det var et naturligt led i hans mange og dybtgående reformarbejder i pietistisk ånd, at han også ville reformere det teologiske studium således, at man først og fremmest uddannede præster, der ikke var teologiske videnskabsmænd i det små, men kyndige og duelige embedsmænd, der kunde fremme vækkelsen. I flere skrifter har han udviklet, hvorledes det teologiske studium bør drives både før og efter eksamen, nemlig »Timotheus zum Fürbilde allen Studiosis Theologiae vorgestellt« (1695), »Idea Studiosi Theologiae« (1712), »Monita Pastoralia Theologica« (1717) og det meget udførlige, latinske »Methodus Studii Theologici« (1723, 318 s.), der giver et godt indblik i Franckes forestillingsverden.

I »Methodus« indleder Francke med at definere teologien som en »cultura animi«, altså en regulær opdyrkning af den rå og uformede personlighed. Den sker under Helligåndens vejledning og under indtrængende bønner, så man derved opnår et præcist og levende kendskab til den guddommelige sandhed, som den kan udledes af den helige skrift, og som man bekræftes i ved daglig øvelse. Omvendelsen til Kristus må være sand, og man må dagligt forny sig. Formålet med studiet er nemlig ikke blot at erhverve sig viden og indsigt, men ved et eksemplarisk levned og lærdommens renhed at ødelægge Satans herredømme og fremme Guds Riges sag bedst muligt. Det er Guds ære, studenten skal fremme, og det er den evige frelse, der skal søges, eller sagt med eet ord: Kristus, for han er vejen, sandheden og livet. Derfor skal studenten bestandigt øve sig, først og fremmest i bøn, dernæst i meditation og endelig i at modstå fristelser.

Det er afsnittet om meditationen, at Francke mere detaljeret skildrer, hvorledes det egentlige, teologiske studium skal udfolde sig. Det er først og fremmest et studium til personlig opbyggelse, og nært sammen hermed hører »theologia catechetica«, hvor man giver videre til andre, hvad man selv har erhvervet sig. I »theologia acroamatica« – den teologi, man får indsigt i ved at høre og læse – er det væsentligst

først og sidst at kunne læse latin og hele Bibelen på dens to grundprog. Uden at besidde en præcis og akkurat opfattelse af, hvad der kommer til udtryk i hver eneste sætning og alle stykker af skriften, kommer man let på vildspor og forvirrer sig ud i ørkesløse debatter om uvæsentlige emner. Dette intensive skriftstudium fører med sig, at man må have kendskab til f.eks. jødiske antikviteter, til geografi og til, hvad der kaldes Det Gamle og Det Nye Testaments kirkehistorie. Hermed hører det naturligt sammen, at man læser, hvad kirkehistoriske forfattere kan fortælle bl.a. om kristenforfølgelserne og om konflikter indenfor kirken, for ved at fordybe sig i hæretikernes oprindelse og vildfarelser kommer man naturligt ind på divergerende tolkninger af skriften, og det er dem, man før noget andet må belyse. Skriften er altid hovedsagen, men påfaldende meget gør Francke i dette værk ud af filosofien (p. 103–129), nemlig de antikke filosoffer, for hvem *philosophia* og *sapientia* er væsentligst og tilmed et og det samme[2]. Denne form for filosofi er nemlig også en »*cultura animi*«, og her henviser Francke til det klassiske skrift, hvorfra han har hentet definitionen, nemlig Cicero's *Tusculanae Disputationes*[3]. Her er det karakteregenskaber som bestandighed (*constantia*), troskab (*fides*) og oprigtighed (*sinceritas*), der skal opøves, og det er forfattere som Cicero, Platon og Seneca, der fremhæves. Men metafysik og logik stiller Francke sig køligt overfor og tager dermed afstand fra den traditionelle disputationsform. Når den kateketiske teologi sættes foran den teoretiske, og når det filologiske studium er hovedsagen, kan man godt af praktiske hensyn dele studiet op på forskellige discipliner som eksegesi, dogmatik, kasuistik, polemik og homiletik. Men i studiet af dem skal der altid tages hensyn til, hvad en præst kan få brug for i sin gerning, og skriftstudiet er altid grundvolden. Ingen disciplin kan isolere sig herfra og udvikle sig efter sine egne love, hvad der i Franckes øjne var tilfældet med f.eks. dogmatikken, der med metafysikkens og logikkens hjælp havde udviklet sin egen videnskabelighed uden at agte på menighedernes tarv og skriften. På denne baggrund er det naturligt, at et udførligt, afsluttende kapitel giver råd og vink om, hvorledes studenterne i studietiden selv kan indrette og drive deres »*collegia biblica*«, så de bliver til opbyggelse.

I denne studieplan er der navnlig to forhold, der er iøjnefaldende. For det første, at det egentlige, teologiske studium først og sidst bygger på et stadigt og intensivt studium af skriften på grundsprøgene og derfor også af fag som de bibelske antikviteter, geografi og historie, fordi de støtter det eksegetiske studium. Dermed er dogmatikken og

de dogmatiske og polemiske disputationer med metafysisk og logik som støttediscipliner trængt i baggrunden.

Men dernæst er det påfaldende, at filosofien ikke dermed fortrænges fra den teologiske horisont. Tværtimod er der en nøje overensstemmelse mellem teologi og en bestemt form for filosofi, nemlig den ny-stoiske med betoning af forskellige dyder som de anførte. Både teologi og filosofi er nemlig en »cultura animi«, ja teologien er ret beset underordnet denne form for filosofi. Det er nemlig fra Cicero, at definitionen er hentet, og p. 104 kan Francke retorisk udbryde: »Quis negat, ad theologiam caput esse, esse philosophum?«. Kristendommen kan anskues som den højeste form for sapientia, og enhver, der dyrker teologi, må stå fast »in studio sapientiae«. Men det er kristendommen, der er den højeste form for sapientia, fordi den i modsætning til filosofien bygger på åbenbaringen, og naturligvis er det kun den, der har omvendt sig bevidst, der kan dyrke denne form for filosofi rigtigt. Således fuldender kristendommen, hvad der er udviklet på filosofisk grundlag, men ved det ubønhørlige krav om omvendelse frigør den sig alligevel herfra. Det er dog tydeligt nok, at Francke ved at betone det filologisk – historiske tekststudium og ved at fremhæve den antikke filosofi, der fremfor alt befatter sig med problemerne om den rette livsførelse, hører til i den store skare af filologer og filosoffer, der sammen med moralister og digtere i flere lande længe havde været tiltrukket af den praktiske, romerske stoicisme og af forfattere som Cicero og Seneca[4]. Den antagelse er nærliggende, at den tyske pietisme – foruden hvad den ellers var – også er et forsøg på inden for den lutherske kirke at forme en livsanskuelse og en livsførelse, der er nært beslægtet med, hvad der havde udviklet sig uden for kirkens mure.

Uanset dette er selve strukturen i Franckes studieordningsforslag klar og konsekvent. Det følgende handler om, hvad det teologiske studium var for en kreds af hallenserpietister i København.

I Det kongelige Biblioteks håndskriftsamling er der bevaret fire voluminøse protokoller, der indeholder, hvad der kaldes »Acta der catechetischen Gesellschaft zu Kopenhagen«[5]. Ved »Acta« forstås her manuskripter til, hvad der er foredraget for selskabet, oftest ført til protokols før eller efter mødet af den, der førte ordet. Referaterne er meget detaljerede og udførlige, kun sjældent har de form af et kort resumé, lejlighedsvis kan der være føjet nogle få bemærkninger til om drøftelser, som foredraget har givet anledning til. Den første sam-

menkomst blev holdt den 4. juni 1738, ved den sidst daterede er anført datoen 13. marts 1745. Dermed er de tre protokoller fyldt, i den fjerde findes kun to udaterede indlæg. Man må derfor regne med, at selskabet er gået i opløsning i begyndelsen af 1745.

Om oprindelsen til selskabet nævnes i den første protokol, at i juni 1738 begyndte nogle teologiske studenter at samles om eftermiddagen onsdag og lørdag hos kateketen ved Sct. Petri Kirke, Wilhelm Ulrik Frederik Piper, og at sammenkomsterne skulde forestås af kirkens førstepræst, Matthias Schreiber, og af andenpræsten, den i de vakte kredse velkendte Anton Christopher Rohne[6]. Af den følgende fortegnelse over medlemmerne fremgår det imidlertid, at pastor Schreiber først blev optaget i selskabet ved dets møde den 9. november 1743, og hans navn er vel anført i indledningen for at gøre det klart, at møderne holdtes med hans billigelse. Man tager næppe meget fejl, når man antager, at det var Rohne og Piper, der var de drivende kræfter. De var ungdomsvenner og begge pietister, inspireret fra Halle, og i denne sammenhæng er det væsentligt, at begge var veluddannede og belæste teologer med viden og horisont. Man ser det bl.a. af Pipers vedholdende studier i en moden alder, af pastor Rohnes store bogsamling, og af den omstændighed, at Rohne åbenbart lagde megen vægt på at få unge, begavede teologer som huslærere for sine børn. I listen over selskabets medlemmer, der i den første protokol følger umiddelbart efter den kortfattede indledning, er der nemlig to navne, der umiddelbart falder i øjnene. Det ene er den senere biskop over Sjælland Ludvig Harboe fra Broager (1709–1783), der efter at have studeret i Hamburg, Rostock, Wittenberg og Jena – her hos kirkehistorikeren J. G. Walch – kom til København, hvor han i 1735 blev huslærer hos Rohne. I 1738 begyndte han sin bemærkelsesværdige, kirkelige karriere, og samme år grundlagde han sammen med Jacob Langebek det ansete »Dänische Bibliothec« (1738–1747) – livet igennem fortsatte han, der var en stor bogsamler og hørte til i de lærde selskaber, sine kirkehistoriske studier. Den anden er Olaus Henricus Møller (1715–1796) fra Flensborg, der under sine studier i Jena 1734–1737 havde været informator for J. G. Walch's børn, og da han i 1738 kom til København afløste han åbenbart Harboe som huslærer hos pastor Rohne. Fra 1742 var han fuldt optaget af at udgive faderens, Johannes Møllers navnkundige »Cimbria literata« (I–III, 1744), og han udsendte sammen med Langebek 4.–9. bind af »Dänische Bibliothec«, efter at Harboe havde forladt hovedstaden. Fra 1744 var han professor i litteraturhistorie, 1749 blev han rektor i

Flensborg, og til sin død var han en betydelig personalhistoriker og genealog.

Sammen med Ludvig Harboe var endnu fire teologer medlemmer af selskabet fra dets oprettelse. Senere optoges flere, åbenbart enkeltvis eller i grupper. O. H. Møller var således ene om at blive medlem den 16. marts 1740. Men den 5. maj 1742 optoges fire, og samme dato, som Matthias Schreiber sluttede sig til, kom endnu to studenter ind i kredsen. I 1744 kom seks nye til, i 1745 kun en enkelt. Foruden de tre, der er anført som stiftere, har selskabet haft ialt 28 medlemmer. Men ikke alle var med på samme tid, nogle modtog snart udnævnelser til embeder ude i landet, der gjorde det umuligt for dem at være med, andre blev der i adskillige år, og enkelte var med, så længe selskabet bestod. De fleste medlemmer var født i Slesvig, Holsten eller Lauenborg og adskillige af dem havde studeret ved tyske universiteter, før de fandt vej til København. Det gjaldt f.eks. Gotthard Johann Zwergius (f. Tønder 1712, student Kiel 1730, i Jena 1733, optaget i selskabet 1738, sognepræst til Moltrup - Bjerning 1742, d. 1751) og Heinrich Hammerich (f. Glücksburg 1710, student Rostock 1730-1732, medlem 1739, kandidat i København 1740, informator her 1746, samme år diakon i Ullerup, sognepræst i Sattrup 1748, d. 1758). Et enkelt medlem var fra Königsberg, og kun få stammede fra kongeriget. Det gælder iflg. medlemslisten Michael Valentin Zwergius fra Helsingør, Daniel Bolsac Wagner, Johann Christian Zahle og Joachim Kretschmar fra København samt Jacob Christian Pingel fra Helsingør, men flere af dem kan – som navnene antyder – komme fra tyske familier. De allerfleste fandt snart præsteembeder i hertugdømmerne, til de få undtagelser hører Frederik Breckling fra Åbenrå, der 1744 blev sognepræst til Espe og Vantinge, hvor han døde 1783. Ved hans navn er der i listen tilføjet: »durch Los erwählet«. Hvis dette betyder, at udvælgelsen ved lodtrækning er sket i kredsen – eller blandt enkelte medlemmer – har en herrnhutisk indflydelse været mærkbar. Nævnes bør også Cajus Kock fra Åbenrå, der blev optaget i selskabet 1740, og som må være identisk med den person af samme navn, der i 1755 blev informator hos prinsesserne, 1759 justitsråd, og som fra 1766 og til sin død i 1777 var viceborgmester i København [7]. Han og O. H. Møller var antagelig de eneste i kredsen, der ikke blev præster.

I protokollerne er der ingen oplysninger om, hvad der fik studenterne til at søge optagelse i selskabet, og hvad de fik ud af at være med. Flere forhold kan have gjort sig gældende, f.eks. familie- og

venskabsforhold og personlige sympatier for pietismen. Men man skal ikke overse, at regeringen fra slutningen af det 17. århundrede havde stræbt efter at få studenter fra hertugdømmerne til at studere i København, så de ikke foretrak universitetet i Kiel eller udenlandske læreanstalter – i 1743 lovede kongen, at de, der studerede i hovedstaden, skulde have visse fordele, når de søgte embeder, og det kan have været medvirkende til, at de fleste som omtalt ret hurtigt blev præster i hertugdømmerne[8]. Det skal heller ikke forbigås, at et medlem af kredsen, Johannes Bartholomæus Bluhme, var søn af Kong Christian den VI's konfessionarius af samme navn. Også konfessionarius Bluhme var slesviger, i 1707 var han blevet kandidat i København, hvor han oplevede en pietistisk omvendelse. Han var sognepræst i Rendsborg, da Kongen i 1733 hentede ham til det høje embede. I kraft af sin position og som medlem af Generalkirkeinspektionskollegiet fik han gennem sit venskab med oversekretæren i Danske Kancelli, grev Johan Ludvig Holstein, stor indflydelse på den kirkelige lovgivning og administration. Det gjaldt bl.a. de dele, der angik ungdommens undervisning som anordningerne for konfirmationen fra 1736 og for almueskolevæsenet 1739. Han virkede for oprettelsen af kateketembeder og sørgede for at informere Majestæten om teologiske kandidater, som han fandt velegnede til præstegerningen[9]. På grund af sin slesvigske afstamning sin pietistiske indstilling og sin indflydelse må han uvilkårligt have haft sympati for teologerne i selskabet. Eet var de i hvert fald fælles om: interessen for kateketik, for ungdommens oplæring i kristendom.

I selskabet øvede man sig heri ved at katekisere med elever fra Sct. Petri tyske skole. I protokollerne er det kun af og til anført, at eleverne var til stede, men optegnelserne er ofte opdelt i spørgsmål og svar, og undertiden går man kun meget langsomt frem. Dette viser vel, at man i det mindste har haft den praktiske undervisning i tankerne ved forberedelsen til adskillige af foredragene. Alligevel er det usandsynligt, at alle indlæggene er tænkt som egentlige katekisationer. Dertil er flere emner for eksklusive, og behandlingen af dem så detailleret og dybtgående, at redegørelserne minder mest om indlæg i akademiske disputationer. Dette stemmer med, at de fremføres i et lærd og dannet miljø, måske noget af det bedste, tiden kunde opvise. Det er ikke den folkelige pietisme med opbyggelseslitteratur for almuen, der er selskabets grundvold, men den akademiske, hvor det er lærde, teologiske værker, der studeres og udmøntes. I det følgende vil der blive redegjort for, hvorledes de teologiske fag blev dyrket i selskabet.

I den nye fundats for Københavns Universitet af 31. marts 1732 har faget kirkehistorie en ejendommelig fremtrædende placering. Det hedder nemlig i § 39, at for at opnå laudabilis til embedseksamen skal professorerne forvise sig om, at kandidaten ikke blot ved noget om dogmatik og polemisk teologi, men at han i særdeleshed har læst den hellige skrift og kan forstå Det gamle og Det nye Testamente på grundsprogene og ved noget om kirkehistorien. Det nye heri er, at de eksegetiske fag fremhæves på bekostning af de systematiske, at det filologiske studium af skriften fremhæves, og at faget kirkehistorie nævnes for første gang i en studieordning. Som særskilt disciplin var kirkehistorien ny på universitetet. Hans Gram omtales som den første, der i 1724 holdt mere omfattende forelæsninger i faget, og i 1738 udkom Ludvig Holbergs velkendte Kirkehistorie[10]. En fortsat undervisning fik teologerne af den lærde professor Marcus Wöldike, der var en betydelig filolog, forfatter og nogle dogmatiske kompendier i ortodoks ånd, der oplevede mange oplag, og tillige en banebrydende forsker af den danske Kirkes historie – hans studier over den ældste danske bibeloversættelse, over Hans Tausens oversættelse af de fem Mosebøger og over de københavnske artikler fra Herredagen 1530 har stadig værdi[11]. Lektionskatalogen oplyser, at han læste over kirkehistorien næsten hvert eneste semester i perioden 1732 til 1745, da selskabet opløstes. Det var dog ikke sine egne lærde studier, han fremlagde, han brugte iflg. katalogen den klassiske, ortodokse fremstilling, der gik under navnet »Compendium Gothanum«, første gang udsendt i Gotha 1666 på foranledning af hertug Ernst den Fromme. Det var ikke kirkehistorie i moderne forstand, han foredrog, altså kirkens udvikling i alle århundreder efter Kristi fødsel. Oftest forelæste han over Det nye Testaments kirkehistorie, kun fra 1742 til 1744 behandlede han Det gamle Testaments. Herved forstås en systematiseret gennemgang af det jødiske folks historie fra skabelsen til Jesu tid og af Kristi liv og de første kristne menigheders skæbne. Det væsentlige heri er antagelig, at det er Bibelens egne beretninger, der tages frem, og at de ikke opløses i skriftsteder, der kan benyttes i dogmatiske disputationer.

Det første emne, selskabet tog op, var et kirkehistorisk, og flere medlemmer katekiserede til stadighed herover. I behandlingen af Det gamle Testaments kirkehistorie nåede man dog ikke ud over 1. Mosebog. Naturligvis giver man et godt indblik i, hvad der står skrevet, men mere væsentlige er dog de opbyggelige refleksioner. Skabelsen skildres som en skole, hvor man lærer at frygte Gud og tro på hans

almagt og godhed, som den træder frem i selve skabelsesværket. Det er især mennesket som skabt i Guds billede og nådespagten, Gud har sluttet med Adam og Eva, samt sabbaten, der lægges vægt på. Det ondes problem gennemgås vidtløftigt og forbindes naturligt med Kristi frelsergerning – ved syndefaldet træder Gud frem som den retfærdige dommer over Djævel og mennesker, men samtidig som den, der forjætter en frelse for bodfærdige mennesker – Eva bedrede jo senere sit levned, da hun opdrog sin søn Abel i fromhed! Modsætningen mellem ham og Kain, der ikke omvendte sig, trækkes op i drastiske træk. Noah og Abraham spiller en stor rolle, den første, fordi Gud i ham ser et forbillede på sin søn, der skal frelse verden fra en flod af synd, den anden, fordi Gud åbenbarede sig for ham gang på gang, og fordi han undertrykte fristelserne til at gå sine egne veje, så Gud kunde slutte sin pagt med ham.

I Det nye Testaments kirkehistorie gives der til indledning en grundig indføring i, hvad der er overleveret om Kristi barndom og ungdom med en eftertrykkelig afvisning af de katolske (apokryfe) beretninger om de mange mærkværdigheder i denne del af hans liv, samt af jødiske og hedenske opfattelser. Uden for en sådan polemik er en udredning af Kristi Embeder, men her fejdes der til gengæld bravt mod dem, der har stillet sig skeptiske over for Kristi undere. I disse katekisationer er det dog påfaldende, at der gøres væsentligt mere ud af Kristi apostle end af Kristus selv, og her undser man sig ikke for også at inddrage apokryfe beretninger. Enkelte gange drøftes den græske grundtekst. Paulus er naturligvis en hovedskikkelse, og gennemgangen har simpelthen til formål at få børnene til at referere og forstå, hvad der fortælles i Apostlenes Gerninger. Men hverken detaljerne i Paulus' omvendelseshistorie eller andre større begivenheder i hans liv gøres til hovedformål, moralen uddrages først og sidst: hans skødesynd var lyst til tom ære, men efter omvendelsen blev han mere ydmyg og fornægtende sig selv for at kunne give til fattige. Han forrettede sit embede med iver og stor arbejdsomhed, han var tålmodig og trofast indtil døden og fik selv fortrinlige disciple som f.eks. Timotheus. De lærdomme, der kan udledes heraf, sammenfattes således, at det alene er den lutherske lære, der er i overensstemmelse med apostlenes, endvidere, at de først og fremmest var prædikanter, ikke talere og moralister. De ville ikke vise deres egen veltalenhed og fromhed, men alene prædike Kristus som korsfæstet. De studerede ikke længe på deres prædikener, men folk kan ikke blive prædikanter, blot fordi de er fromme – nu må man studere sprog og historie for at lære

sig, hvad apostlene umiddelbart var i besiddelse af, således at Loven fortsat kan prædikes og mennesker derved drives til det væsentligste af alt, at høre og tro Evangeliet. Naturligvis fremdrages de første kristne i urmenigheden som lysende eksempler på, hvorledes en kristen menighed bør leve. Om Embederne hos dem hedder det påfaldende nok, at de 12 apostle og 70 disciple, som Jesus selv kaldte, var vigtigere end de personer, de kristne indsatte. Derved er kirkeinstitutionen nemlig relativiseret og missionsvirksomheden fremhævet.

De første kristenforfølgelser gjorde man også ret meget ud af, men stort længere nåede man ikke i kirkehistorien. Men det er også mindre væsentligt, for om dens nytte var man ikke i tvivl: den viser, hvorledes enhver læresætning i dogmatikken har udviklet sig, den er nyttig i polemikken mod andre kirkesamfund og giver gode eksempler for moralen. I protokollen findes den interessante oplysning, at man har lagt to ansete tyske teologers værker til grund for gennemgangen, nemlig J. F. Rambach's »*Historia ecclesiastica veteris Testamenti*« (I-II, 1737) og J. F. Buddeus' værk af samme navn. Det er ikke oplyst og usikkert, hvad der har været benyttet til Det nye Testamente, men synspunkterne ligger nært op ad, hvad der kan læses i et anonymt værk »*Unparteyische Kirchenhistorie Alten und Neuen Testaments*« (I-II, 1737), der er skrevet mod Gottfried Arnolds velkendte Historieværk – sekterisk ville man åbenbart ikke være. Men *Compendium Gothanum*, som Marcus Wöldike brugte, og som også Francke kunne anbefale, var man ret fjernt fra. Her refereres alene de bibelske beretninger, hvortil føjes et ofte polemisk referat af divergerende opfattelser hos kirkefædrene, det er her Jesus selv, der er hovedpersonen, og ikke apostlene, og i de første århundreder af kirkens historie lægges vægten ikke på kristenforfølgelserne. Den føderalteologi, man møder hos både Rambach og Buddeus – deres store forskelle til trods – er der imidlertid kun svage tilløb til hos selskabet. Det er i overensstemmelse med Francke, at der lægges vægt på kristenforfølgelserne, og at kirkehistorien kan bruges som hjælpemiddel for polemisk teologi. Men når man ikke støder på historiske discipliner som jødiske antikviteter og geografi, der fremhævedes så stærkt af Francke, hænger det sammen med den beskedne rolle, skriftstudiet spillede for selskabet.

Af lektionskatalogen fremgår det, at de refererede bestemmelser fra § 39 i universitetsfundatsen om de eksegetiske fag blev efterkommet. Fra 1732 til det år, hvor selskabet opløstes, blev der holdt adskillige forelæsninger over skrifter fra Det gamle og Det nye Testamente

samt over hjælpediscipliner som f.eks. hermeneutik af professorerne Reuss, Steenbuch, Wöldike, Holm, Munthe og Kall, hvortil kom Hans Gram, der i flere år underviste i ordforklaring til de historiske skrifter i Det nye Testamente.

På den baggrund – og med erindring om Franckes stærke betoning af det filologiske studium af de bibelske tekster – virker det påfaldende, at skriftstudiet spillede en meget tilbagetrædende rolle i selskabet. Først i det sidste år begyndte et enkelt medlem at gennemgå udvalgte Jesaja-tekster, han gjorde det omhyggeligt og indledte med at udrede betydningen af hebraiske ord i stykkerne, men meget blev det ikke til. Fra selskabets oprettelse til dets opløsning nåede man af nytestamentlige skrifter kun at gennemgå store dele af Johannesevangeliet. Men behandlingen er lidet prægnant, det skinner ikke her igennem, om den græske grundtekst overhovedet har været konsulteret, og det er ikke muligt at påvise noget skrift, der kan have tjent som vejledning. At referere enkelte gennemgange af stykkerne giver ikke megen mening, det væsentlige har sikkert været, at det var Johannesevangeliet med dets mange fremhævelser af modsætningen mellem tro og vantro, man valgte at gennemgå. Og når eksegesen har en så tilbagetrædende rolle, hænger dette tydeligt nok sammen med, at dens position er overtaget af den polemiske og moraliserende gennemgang af Det gamle og Det nye Testaments kirkehistorie.

Som omtalt er det naturligt at forstå universitetsfundatsens bestemmelser om fordelingen af de teologiske fag således, at eksegese og kirkehistorie nu skal fremmes på bekostning af de systematiske discipliner. Naturligvis skulle forelæsninger over moral, konfessionskundskab og dogmatik ikke ophøre, og de blev da også holdt til stadighed, navnlig af professorerne Reuss og Holm. Men i titlerne over de annoncerede forelæsninger kan man ikke undgå at bemærke, at det kun var i årene 1732–1735, at man åbenlyst annoncerede forelæsninger i polemisk teologi. Det betyder selvfølgelig ikke, at al polemik var udelukket fra undervisningen i disse fag, men åbenbart har man søgt at fortrænge polemikken som selvstændig disciplin eller i hvert fald at undertrykke betegnelsen.

Ved sammenkomsterne i selskabet spillede de systematiske fag derimod en meget fremtrædende rolle. Det er på sin plads at bruge den sammenfattende betegnelse herom, for ret hurtigt vedtog man at lade dogmatiske katekisationer og foredrag fortsætte umiddelbart i polemiske udredninger af det behandlede emne. I etik traf man snart en til-

svarende ordning, for når man f.eks. havde talt om gudstjenestens betydning, tog man næste gang gudstjenestens profanation op til drøftelse. De systematiske fag var de eneste, der undergik en sådan udvikling i selskabet. Men for overskuelighedens skyld vil de i det følgende blive behandlet hver for sig.

Til grund for gennemgang af dogmatikken har man haft flere dogmatiske værker. Det ene – måske flere – kan ikke bestemmes nøjere, for det har indeholdt udredninger, der var almindelige i ortodoks luthersk dogmatik, af skriftens auctoritas, perspicuitas, sufficientia etc. Foredrag herom dukker op et stykke tid efter, at de dogmatiske emner var taget op, og de indeholdes ikke i det værk, som man tydeligt nok fulgte ret trofast, nemlig hallenserteologen J. A. Freylinghausens »Grundlegung der Theologie« (I–III, Halle 1723). I selskabet fulgte man nemlig dispositionen heri, dvs. man begyndte med læren om Guds egenskaber, derpå fulgte stykkerne om skabelsen, om englene og forsynet, om den evige, nådige udvælgelse osv.

Men afhængigheden af dette skrift udelukker ikke, at man også sporer nogen selvstændighed. F.eks. analyseres og belyses læren om Guds evighed og ufejlbarlighed mere dybtgående, end tilfældet er hos Freylinghausen, der inddrages flere og bedre begrundelser fra skriften, og side om side og ganske uformidlet bruger man to forskellige fremgangsmåder til at skabe klarhed over begreberne. Nemlig en filologisk, hvor skriftens forskellige udsagn derom belyses, og en mere filosofisk, hvor begrebet defineres og forskellige forståelser heraf afvises, bekræftes eller uddybes rent deduktivt. Åbenbart er dette træk i argumentationen ganske bevidst.

Selvstændigheden kommer også frem på den måde, at det kun er i hovedtrækkene, at man følger Freylinghausens disposition. På det punkt, hvor man efter en gennemgang af skabelsen skulle behandle engle, forsyn og nådevalg, bryder man af og stiller det spørgsmål, som følte aktuelt i samtiden, om en guddommelig åbenbaring overhovedet er nødvendig. Svaret er naturligvis bekræftende, og herefter er det, at læren om skriftens egenskaber udvikles så udførligt, at den lægger beslag på adskillige timer og må føres jævnsides med udredningerne af Guds forsyn og hans frie, nådige udvælgelse. Der er også god grund til at bryde af netop på dette sted, for et af de væsentlige problemer er netop, om man kan vide andet om forsynet, end hvad der fortælles i den hellige skrift, den lutherske kirkes grundvold. Det tyder også på en vis selvstændighed og personligt engagement, at netop da man kom til læren om forsynet, optog den og de polemiske katekisationer der-

over tankerne i adskillige timer, og man nåede ikke meget længere, før man på ny måtte afse megen tid til en indgående behandling af endnu et kardinalpunkt, nemlig forholdet mellem tro og gerninger. Også her kan man iagttage, at Freylinghausens værk følges i dispositionen, men uddybes bl. a. med flere og mere udførlige skriftsteder.

Den polemiske teologi, som eftertiden har haft så ringe forståelse for, blev drevet i selskabet fra dets oprettelse med en nidkærhed, der ikke harmonerer med universitetets bestræbelser på at undertrykke i hvert fald navnet. I disse polemikker fejdes der bravt, man går grundigt ind på modstandernes argumenter, men endnu udførligere er naturligvis afvisningerne og begrundelserne for de lutherske positioner. Der polemiseres ved hjælp af definitioner, rubrikker og syllogismer – det kirkehistoriske islæt er forsvindende, og polemikken er også vigtigere end dogmatikken. Det ser man på den måde, at de polemiske udredninger af et emne, der netop er behandlet dogmatisk, oftest er langt udførligere og kan udskyde yderligere behandling af dogmatiske problemer. Det kan ikke afgøres, om der har været brugt særlige hjælpemidler i polemisk teologi, men der fejdes bravt og stramt mod atheister og naturalister af flere slags, mod mystikere, socinianere og katolikker. Men særligt indgående bliver polemikken, efter at man dogmatisk har udredet, hvad der skal forstås ved Guds forsyn og forudbestemmelse. Der fejdes mod epikuræere og deister, men navnlig mod stoikerne og deres lære om fatum. Dermed har man angrebet netop den antikke filosofiske retning, som længe havde været en stor inspiration for både ånds- og naturvidenskaberne. Det er ikke, som man måske ville tro, de reformerte, man søger at ramme hermed, for calvinisterne og deres forestillinger behandles først i de følgende timer og ikke lige så udførligt. Men hermed var den polemiske kraft også udtømt for en tid. Den vågnede senere på ny, da man begyndte at gennemgå dogmatikken forfra. Noget nyt føjedes dog ikke til, det afgørende var, at man fastholdt princippet at drive polemisk teologi – og dermed konfessionskundskab, filosofihistorie og religionsfilosofi – og således gav dogmatikken en naturlig front.

Når de polemiske indlæg svækkedes for en tid, hang dette også sammen med, at en anden systematisk disciplin, nemlig etikken, optog sindene mere. Man var begyndt derpå umiddelbart efter selskabets oprettelse med en eksegetisk gennemgang af Jakobsbrevet, hvori man ville udrede den lære, som skal føre et menneske til et gudvelbeholdt levned, så det bestandigt fornys efter det guddommelige billede. Men allerede næste gang blev dette eksegetiske udgangspunkt afløst af

et systematisk – der henvises her i 1738 til hallenserprofessoren Joachim Lange's: *Oeconomia moralis*, antagelig hans *Oeconomia salutis*, der dog først kendes i en tysk udgave fra 1740 – og herefter begynder man at udrede, hvad der forstås ved lov, samvittighed, naturligt og genfødt menneske samt vilje og forstand. Hovedsynspunktet er, at man må være i »nådens stand« for at kunne øve de gode gerninger. Det naturlige menneskes selvviskhed udmales bredt, ligeså modsætningen, som den er fremkaldt af en *gratia illuminans et sanctificans*. Denne nåde har indflydelse på temperamerterne og gør, at alle gode dyder ikke er vane og ydre skin, men har deres oprindelse i sjælen. Det er alene i kraft af denne nåde, at man kan opfylde sine pligter over for Gud – især i den »indvortes gudstjeneste« – over for sin næste og mod sig selv. Det indre og sjælen er altid vigtigere end det ydre og legemet. Derfor lægges der megen vægt på sjælesorgen, dvs. sjælens udfoldelse i et væld af dyder, der skildres bredt og detaljeret: tillid, håb, lydighed, enfold, beskedenhed i tale, velvilje, fredsommelighed etc. De modsvarende laster optager også sindene meget, og med øvrigheden, der skal være gudfrygtig og retfærdig, beskæftiger man sig indgående. Den konfrontation af dyder og laster og hele pligt læren, som i sidste instans hviler på et fundament af stoisk tilsnit, er åbenbart en hovedsag for medlemmerne, men først som sidst legitimeres den som luthersk ved at anskues som læren om de gode gerninger, der udspringer af den oprigtige tro.

Det er tydeligt nok, at medlemmerne af det kateketiske selskab var under indflydelse af den hallensiske pietisme. Såvidt man kan konstatere, brugte de lærebøger, skrevet af hallenserpietister, og det var i Franckes ånd, at man lagde vægt på kateketik og uddannelsen heri. Dette harmonerer også med indstillingen hos formående pietister i København som f.eks. konfessionarius Bluhme. Og i flere detaljer kan man påpege overensstemmelser mellem Franckes anskuelser og selskabets.

Men forskellene er mere iøjnefaldende. Ser man på prioriteringen af de enkelte discipliner og opfattelsen af deres sammenhæng deler kredsen næppe Franckes opfattelse, og hvad der kom til udtryk i universitetsfundatsen af 1732. Francke lagde vægt på at udvikle personligheden hos studenterne, så de blev effektive embedsmænd, der på universitetet var uddannede til at honorere det praktiske livskrav. I de teoretiske fag var det filologisk-historiske tekststudium den overordnede disciplin, der samlede de andre under sig og derved stillede

dem lige. Hos ham var der ingen eller ringe forståelse for universitetets klassiske opgave: primært at drive videnskab med kritik og argumentation, han indrettede det efter tidens mode, og derfor fortrængtes de systematiske fag fra deres mangeårige fortrinnsstilling. Universitetsfundatsen er ikke så klar og skarp – og kan ikke været det – men tendensen er øjensynlig den samme. Heroverfor stod selskabet, der først og fremmest lagde vægt på polemik og etik, og som til disse fag brugte dogmatik og kirkehistorie som magasiner, hvorfra man kunne hente principielle og historiske argumenter. Tekststudiet var uden betydning.

Formelt set hørte selskabet til i en svunden tid, og det er rigtigt, at helt nye og banebrydende tanker ikke vandt indpas i kredsen. Men det var denne forældede opfattelse, der gjorde det muligt at få problemer belyst, som var væsentlige for deltagerne – og for samtiden. Efter protokollerne var det læren om forsynet og udviklingen af forholdet mellem dyder og laster, der optog sindene, altså netop, hvad der havde forbindelse med tidens forkærlighed for stoisk prægede opfattelser, som også havde påvirket Francke. De akademiske disputationer herom var tit ved at fortrænge den praktiske uddannelse i kateketik, men selvom deltagerne næppe altid var enige, udgjorde de dog en homogen kreds. De unge var formodentligt interesserede i at gøre sig bemærkede hos folk, der kunne skaffe dem embeder. Men tydeligt nok fandt de nogle problemer for påtrængende til, at man kunne underordne sig de ønsker om effektivitet og uniformitet, der var kommet til udtryk i nye studieordningsforslag og hos øvrigheden.

[1] Af ældre litteratur om Francke især Gustav Kramer: *Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's* (1861) og *Neue Beiträge* (1875) samt August Hermann Francke (I–II, 1875). Af nyere: E. Beyreuther: *August Hermann Francke* (3. udgave 1969), K. Deppermann: *Der hallische Pietismus und der preussische Staat unter Friedrich III* (I, 1961). Cf. E. Hirsch: *Die Geschichte der neuen evangelischen Theologie* (bd. II, 1960, p. 156–179).

[2] Det var netop i 1723, da Methodus udkom, at pietisterne i Halle fik forvist Chr. Wolf fra universitetets lærestol i filosofi. Deres angreb blev ledet af professor Joachim Lange, men i nævnte værk p. 105 kommenterer Francke selv »*Metaphysica hodierna*«. Positive udsagn om den rette filosofi findes dog allerede i *Idea* fra 1712 og indgår altså som et naturligt led i Franckes anskuelse.

[3] Cicero, *Tusculanae Disputationes* II,V: *Cultura autem animi philosophia est: haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant.*

[4] Se herom f. eks. Gilbert Highet: *The classical Tradition* (1957, efter registeret), Ernst Reibstein: *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca* (1955), Gerhard Oestreich: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates* (1969) og min: *Justus Lipsius* (1975).

[5] Thott 220–21, 4° samt 422–23, 4°. Den eneste omtale af selskabet, jeg har fundet, er de få bemærkninger i Louis Bobé: *Die deutsche St. Petri Gemeinde zu Kopenhagen* (1925) p. 113.

[6] Om Piper (f. 1697, derpå handelsuddannet og købmand, studier i Halle og Jena 1729–31, uordineret Kateket v. Sct. Petri Kirke 1737), sognepræst v. Sct. Mariae, Helsingør, 1751, d. 1768) se især *Kirkehistoriske Samlinger* 5. R. I p. 738–45, hvor bl. a. hans studier fremhæves, og anførte skrift af Bobé p. 343. Om Rohne, Pipers ungdomsven og jævnaldrende (f. 1696, præst v. Sct. Petri 1729, sognepræst her 1746, d. 1774), se f. eks. *Kh. S. 3 R. II* p. 569, *4 R. I*, p. 301, *II*, p. 443, *V*. p. 653 (her anføres, at han var pietist og stod i nær berøring med de pietistiske kredse, der i 1730'erne var kommet frem i København, at han stadigt mere hældede til herrnhutismen og betjente sine trosfæller med stor iver) samt anførte skrift af Bobé og trykt bogauktionskatalog 1774. Ved Sct. Petri afløste han Matthias Schreiber (f. 1698, diakon v. kirken 1712, sognepræst 1731, afsked 1746, d. samme år). Han skal have ejet en anselig bogsamling, der dog gik tabt ved brand 1746. Rester heraf solgt ved bogauktion 7. juni 1746 (katolog). Bobé p. 113.

[7] Således efter Worm: Forsøg til et *Lexicon over lærde Mænd*, bd. 3 p. 424.

[8] Henning Matzen: *Kjøbenhavns Universitets Retshistorie* (I, 1879) p. 54 og Edvard Holm: *Danmark-Norges Historie under Kristian VI* (II, 1894) p. 701.

[9] H. F. Rørdam: *Bidrag til Kateketembedets Historie* især i *Christian VI's Tid*, *Kh. S. 5 R. V*, p. 40–131. I *Kh. S. 5 R. I* 742 findes et eksempel på, hvorledes Bluhme i 1751 bedømmer to medlemmer af selskabet, W. U. Piper og J. C. Pingel, der begge var ansøgere til sognepræsteembedet ved Sct. Mariae Kirke i Helsingør. Han har tydeligt nok et indgående kendskab til dem begge.

[10] Oplysningen om Hans Gram fra *Dansk Biografisk Leksikon*, bd. VIII, p. 256. Om det kirkehistoriske studium se især H. F. Rørdam: *Om Behandlingen af den almindelige Kirkehistorie i vor Litteratur fra Reformationen indtil Udgangen af forrige Aarhundrede* i *Kh. S. 3 R. VI*, p. 193–252, og samme: *Udsigt over Arbejderne i Danmarks Kirkehistorie siden Reformationen*, *Kh. S. 4 R. I*, p. 1–40, *II* p. 561–609, *IV*, p. 225–46.

[11] Niels Knud Andersen: *Confessio Hafniensis* (1954) p. 12 f. Om Wöldikes undervisning, *Compendium Gothanum* etc. se også *Kh. S. 3 R. VI*, p. 207–8.

Omkring Peter Christian Kierkegaards teologiske disputats

Af Leif Grane

I sin selvbiografi, »Et Levnedsløb«, fortæller Fr. Hammerich, hvorledes han 1859 ved J. F. Hagens død modtog kaldelse til dennes professorat og dermed til overtagelse af den kirkehistoriske lærestol. Han bemærker hertil: »Så var det lykkets for mig, hvad der, på grund af klikevæsenet, brast for Grundtvig, Rudelbach og Lindberg, P. Kierkegaard, S. Kierkegaard, F. Fenger, L. Helveg og allersidst for Skat Rørdam«[1]. Det ser ud, som om Hammerich har opstillet denne liste således, at han er startet med kirkekampen. Dermed giver de tre første navne sig af sig selv. Derpå har han overvejet, hvilke grundtvigianere man iøvrigt kan nævne i forbindelse med stillinger ved det teologiske fakultet, og Søren Kierkegaard synes at være smuttet med, fordi Hammerich alligevel var i gang med familien. Af de tre førstnævnte var Lindberg indviklet i kirkekampen på det tidspunkt, da han *måske* havde haft mulighed for at gøre sig gældende på Universitet[2]. Det kom altså for hans vedkommende aldrig til noget forsøg. Anderledes lå det med Rudelbach, der formentlig virkelig på grund af kirkekampen, men også på grund af en tidligere strid med H. N. Clausen, blev chikaneret af fakultetet og holdt ude fra Universitet, hvor han, målt med tidens alen, naturligt hørte hjemme[3]. Grundtvig og Søren Kierkegaard kan man nok se bort fra i denne forbindelse. Derimod har alle de fire tiloversblevne på forskellige tidspunkter søgt at komme i betragtning ved professorvakancer i det teologiske fakultet.

Ferdinand Fenger var blevet licentiat, inden han sluttede sig til Grundtvig og Lindberg, men da han meldte sig til konkurrence 1833 efter Nikolai Fogtmanns udnævnelse til biskop, vidste fakultetet, hvor det havde ham – og dømte ham derefter[4], skønt det nok kan være vanskeligt at afgøre, om det virkelig var hans grundtvigianisme, der fik bedømmelseskomiteen til at foretrække C. Th. Engelstoft[5]. Skat Rørdam var, da han i 1866 søgte det på grund af professor Bornemanns umulighed oprettede docentur i systematisk teologi, allerede højt respekteret for sin lærdom, og det kan næppe bestrides, at

hans grundtvigske holdning gjorde ham uanvendelig i fakultetets øjne[6]. På den tid var fronterne trukket så hårdt op, at det nok havde krævet en overmenneskelig selvovertvindelse fra fakultetets side, hvis man frivilligt skulle modtage ham.

De to herefter tiloversblevne, P. C. Kierkegaard og L. Helveg, er i den forstand de interessanteste, at de begge søgte at skaffe sig de fornødne kvalifikationer ved hjælp af disputatser, der ikke alene afslørede deres grundtvigske holdning, men så at sige havde denne til indhold. Med elleve års mellemrum, i henholdsvis 1835 og 1846, indleverede de afhandlinger til forsvar for den teologiske licentiatgrad, der søgte at godtgøre den kirkelige anskuelses teologiske nødvendighed. Kierkegaards blev antaget, Helvegs derimod forkastet, men i begge tilfælde skete det ikke uden diskussion, og der kan næppe være tvivl om, at fakultetets holdning til dem begge blev lagt så fast i forbindelse med bedømmelsen af disputatserne, at deres senere forsøg på at få plads i fakultetet allerede herved var dømt til at mislykkes[7].

I det følgende skal Kierkegaards disputats gøres til genstand for en undersøgelse, ledsaget af publikation af nogle fakultetsakter i sagen.

Kierkegaard havde ved sin filosofiske disputats, *De notione atque turpitudine mendacii*, forsvaret i Göttingen 14. december 1829, skaffet sig et anset navn i akademiske kredse i København. I de følgende 3–4 år ser det ud til, at I. P. Mynster, på det tidspunkt medlem af Den kgl. Direktion for Universitetet og de lærde Skoler og dermed en mand, hvis ord havde megen vægt, synes at have regnet med Kierkegaard som et oplagt professoremne[8]. I Maanedsskrift for Litteratur, tidens uden sammenligning førende smagsorgan, gjorde Poul Martin Møller disputatsen til en genstand for en udførlig og meget anerkendende anmeldelse[9]. Kierkegaard meddeler selv, at han var kommet ind på bogens emne under sit studium af Augustin, og at den kun udgjorde første del af en større arbejdsplan, der desuden omfattede en bibelsk og en historisk behandling af problemet[10]. Det har utvivlsomt været hans mening at kvalificere sig i teologien ved et disse planlagte arbejder[11]. Men efter hjemkomsten fra udenlandsrejse i efteråret 1830 synes hans tid og kræfter dels at have været anvendt på undervisning og manuduktion, dels at have været beslaglagt af den tvivlrådighed og skrupulositet, som pinte og hæmmede ham i mange situationer livet igennem[12]. Således finder man ham ikke blandt ansøgerne, da der i foråret 1833 blev udskrevet konkurrence[13]. Derimod håbede han, da C. E. Scharling kort efter Jens Møllers død blev udnævnt til professor, at få hans lektorat i Sorø,

hvortil han ved sin filosofiske doktorgrad måtte siges at være velkvalificeret[14]. Men netop på samme tid tog han et skridt, som han måtte vide, var ødelæggende for hans chancer både i Sorø og København.

Kierkegaard havde i begyndelsen af 1830'erne mere og mere nærmet sig Grundtvig og Lindberg. Han havde også overvejet at skrive i Lindbergs »Nordisk Kirketidende«, men det blev ikke til noget, fordi han ønskede at skrive anonymt, hvad Lindberg ikke ville høre tale om[15]. Mere og mere blev det et samvittighedsspørgsmål for ham at bekende kulør, og 9. februar 1834 bragte Kirketidende for første gang et bidrag under hans navn[16]. Derved tog den samtale, han dagen efter havde med Mynster i anledning af sin ansøgning om lektoratet i Sorø, en uønsket vending. Han modtog »en drøj irettesættelse«[17]. I løbet af året fæstnede han det indtryk, han hermed havde gjort på de toneangivende kredse med endnu et par bidrag til Lindbergs blad[18]. Det var dog for intet at regne mod, hvad han forårsagede med den disputats, han den 27. august 1835 indleverede til fakultetet med henblik på erhvervelse af den teologiske licentiatgrad. Dette arbejde var både socialt og teologisk af en dristighed, som vel i Kierkegaards øjne kun kan hænge sammen med, at han nu var nået til at lade alle »falske, skjære, kjødelige Bevæggrunde« fare[19]. Det er dog nok enklere at sige, at han dermed trodsigt aflivede alle forhåbninger om en akademisk løbebane. Da først tvivlrådigheden var overvundet med henblik på en åben tilslutning til det foragtede »parti«, var det åbenbart ikke tilstrækkeligt for ham at vedkende sig sit tilhørsforhold til den grundtvigske kreds og så iøvrigt ufortrødent fortsætte de studier, han havde begyndt med *De mendacio*, hvorved han formentlig endnu en gang ville have vundet den akademiske verdens ros og anerkendelse. Nej, når skridtet blev taget, skulle det ske med fynd og klem, dvs. med en disputats, hvis indhold han kunne være sikker på, fakultetet ville forbitres over!

Som det vil ses af nedenstående vota, er det kun C. E. Scharlings, der forsøger en egentlig vurdering af indholdet. De øvrige er på forskellig måde hovedsageligt bestemt af taktiske hensyn, og det er disse, der bliver afgørende for, at fakultetet antager disputatsen til forsvar, skønt de tre af dets fire medlemmer finder den uacceptabel. Kun Engelstoft mener, at den, foruden uvidenskabelige og kætterske synspunkter, også rummer videnskabelige kvaliteter, der i sig selv gør antagelse mulig. Kun Scharling udtrykker sig udførligt nok til, at man kan drage en sammenligning mellem disputats og votum og dermed

til en vis grad vurdere bedømmelsen. Men heller ikke i hans tilfælde er det uden vanskeligheder. Man kan have en vis sympati med hans klage over, at det er svært at forstå Kierkegaard. Det må være et meget specielt og ambitiøst dansk, der her er omsat til latin. Man tænke blot på, hvilket besvær det må have medført, f.eks. at udtrykke elementer af Grundtvigs psykologi i nogle af Danevirke-artiklerne på korrekt latin. Men på den anden side, hovedsigtet og grundlinierne i bogen kan meget vel forstås, skønt det ikke ser ud til, at Scharling har formået det. Hvor lidt han forstår, viser sig måske ikke mindst på de steder, hvor han (og andre af fakultetets medlemmer) mener at stå over for almindeligt accepterede synspunkter. Han lader sig vildlede af de associationer, der først melder sig for ham, uden for alvor at efterprøve de pågældende meningers plads og funktion i Kierkegaards konception.

Efter disputationen gav den nye dekan (den gamle var Hohlenberg) H. N. Clausens koncept til et brev til Direktionen med anbefaling af konferering af licentiatgraden til P. C. Kierkegaard påny anledning til diskussion. De af professorerne fremsatte bemærkninger kan vist tale for sig selv. Under alle omstændigheder viser de, at fakultetet efter det offentlige forsvar ikke havde anden mulighed end at anbefale konferering.

Desværre er det af pladshensyn ikke muligt at foretage en dybtgående analyse af disse akter i denne sammenhæng. Det absolut nødvendige vil dog blive søgt meddelt i anmærkninger. Fremgangsmåden i det følgende vil blive, at selve disputatsen først gøres til genstand for en omtale, for at dens indhold og sigte i hovedtræk kan blive belyst. Dernæst bringes fakultetets vota og endelig skal der i forbindelse med en publicering af fakultetets diskussion om indberetningen til Direktionen om forsvaret, gøres nogle bemærkninger om selve forsvaret.

I. P. C. Kierkegaards licentiatdisputats

I januar 1834 fik Kierkegaard svar på en ansøgning om at måtte holde forelæsninger ved det filosofiske og det teologiske fakultet. Formentlig har han tænkt sig i denne forbindelse at genoptage arbejdet med en licentiatdisputats efter den tidligere lagte plan. Da tilladelsen imidlertid kun blev givet for det filosofiske fakultets vedkommende, måtte Kierkegaard arbejde uden den tilskyndelse, som samtidige forelæsninger kunne give [20]. Han ændrede nu aldeles sine planer og gav disputatsen følgende titel:

De theologia vere christiana, præcipue autem philosophica ejus parte, rite construenda commentatio (Hauniae 1836).

Det drejer sig om intet mindre end en »kurze Darstellung des theologischen Studiums«, i bevidst og selvbevidst modsætning til Schleiermacher, der affærdiges på første side [21]. En henvisning til, hvad kirkeledelsen har brug for, er for Kierkegaard ingen brugbar begrundelse for en *videnskab*. Intet kan accepteres i teologien uden både at være konsistent i sig selv og nødvendigt sammenhængende med det teologiske studiums *ratio*. Idet Kierkegaard søger at begrunde, hvad vi ville kalde »teologiens enhed«, forlanger han i sin egen tids sprog, at teologien skal være *et system*. Det vil sige, at sammenhængen i teologien må kunne begrundes teologisk, dvs. den må ligge i sagens natur, hvis den skal være gyldig. Derfor må Schleiermacher forkastes, og derfor ville Kierkegaard næppe have kunnet acceptere den dialektisk-teologiske modifikation af Schleiermachers ansats: »vi driver teologi, fordi der skal prædikes i kirken på søndag«. En videnskab bestemmes af sin genstand, ikke af det, den eventuelt kan anvendes til. Her ud fra må man forstå Kierkegaards afvisning af, at den såkaldte praktiske teologi skulle høre med til det teologiske studium, skønt han erkender dens nytte, ja, uundværlighed for dem, der agter at blive præster (45 anm. 1). Enhver bestemmelse af teologien ud fra dens brugbarhed tildeler det teologiske studium både for meget og for lidt.

En sådan bestemmelse giver teologien for meget, idet den frister til at tro, at kristendommen selv i en eller anden forstand skulle være *afhængig* af teologien, medens forholdet er det omvendte. Men den slags bestemmelser er også for karrige over for teologien, idet de overser, at den som frugt af det kristne liv må være lige så sammenhængende, som livet er. At lade teologien bestå af i og for sig disparate dele vil derfor være ensbetydende med at antage, at det kristne liv er det rene roderi af tilfældigt sammenknyttede forestillinger og handlinger. Sådan skal det forstås, når Kierkegaard forlanger, at teologien skal være et system. Det vil af det følgende fremgå, at han dermed mindst af alt tænker på noget afsluttet og færdigt. Om de faktisk forekommende teologiske »systemer« siger han tværtimod, at de som regel dør inden deres forfattere (36).

Indledningsvis accepterer Kierkegaard den definition af teologien, at den er en positiv videnskab, hvis objekt og materiale kristendommen er (1f). Da den henter sit indhold fra objektet, vil det sige, at teologien ikke kan være mere fuldstændig og fuldkommen (plena

et perfecta), end religionens natur i kraft af sin fuldkommenhed og klare manifestation tillader(3). Heraf følger, at teologien ikke kan nå sin fuldendelse, før kristendommen har nået sin, dvs. ved tidernes afslutning. På denne jord er teologien derfor altid *fragmentarisk*, fordi den er *historisk*, dvs. afhængig af, hvad den enkelte teolog og den enkelte periode af kirkens historie har evnet at forstå. Det er derfor et ubetinget hovmod, når nogle teologer ikke synes at kunne finde sig i, at der er ting, de ikke har forstået. Den afsluttede, fuldt færdige teologi kan vi ifølge sagens natur ikke etablere (8f; 18ff). Men vi kan, og det er netop vor pligt, forberede den, og som forberedelse vil Kierkegaard da også have sin egen forståelse af teologiens system opfattet (26; 34f).

Imidlertid betyder denne indsigt i teologiens fragmentariske og historiske karakter ikke, at vi er overladt til teologernes forgodtbefindende. Teologien må tage sit udgangspunkt i det, som efter kristendommens natur er det højeste. Hvad det er, behøver vi ikke at lede længe efter. Her er det, Kierkegaard klart og bevidst søger tilknytning hos Grundtvig. Hvad kristendommen er, har den fremsat i klare, utvetydige ord og gerninger. Den indbyder nemlig alle, der ønsker at få del i Kristi velgerninger, til det hellige bad, hvori de genfødes til evigt liv(10), og til i nadveren at opholdes med åndelig føde, indtil det nye liv er fuldmodent(15). Guds enbårne søn er Faderens Ord, hvori livet er, det ord, som også konstituerer sakramenterne(17). Men da dette liv i Kristus er kristendommens indhold, må Kierkegaard tage afstand fra dem, der vil gøre erkendelsen (ortodoksien), viljen (Kant) eller følelsen (Schleiermacher) til religionens sted(16). I troens ord, som vi prædiker og bekender, i dåbens ord, hvorved vi genfødes, og i nadverordet, der forener os med Herrens legeme og blod, vil Kristus, da han er Faderens evige Ord, være til stede i sine troende og ikke på nogensomhelst anden måde(37).

Da trosordet således er teologiens fundament, kan naturligvis skriften ikke være det. Vi tror ikke på skriften, og Herren bor lige så lidt i bøger og bogstaver som i basilikaer og kapeller(37f). Kierkegaard afviser på ingen måde skriftens autoritet, som han tværtimod betjener sig energisk af, men han afviser, at en beskrivelse af den apostolske kristendom, og som sådan må skriften opfattes, kan danne et fornødent grundlag for teologien. Derved ville man være henvist til en beskrivelse af en beskrivelse, så at det ikke længere var kristendommen som livet i Kristus, teologiens virkelige objekt og materiale, man gav sig af med, men blot en skygge af dette liv i en bestemt periode i fortiden(38).

Da kristendommen således er den uadskillelige enhed mellem det guddommelige, levendegørende Ord (det liv, som *er* i Guds Ord – den objektive side af religionen) og det liv, som deraf fødes i de troendes hjerter (religionens subjektive side), er teologiens fundament tilsvarende under eet livets ord *og* det virkning(39). Man kunne måske udtrykke Kierkegaards mening på den måde, at han ikke kan anerkende det berettigede i det alternativ, som ikke mindst Schleiermachers teologi havde gjort aktuelt: enten er teologien på klassisk vis Gudskundskab, videnskab om Gud, eller også er den troskundskab, videnskab om den kristne bevidsthed. Alternativet er, også med de nuanceringer, som hindrer Schleiermacher i at ende i ren psykologi, for Kierkegaard at se falskt, fordi Ordet og troen begge er meningsløse bortset fra deres indbyrdes relation. Det siger sig selv, at dette medfører forkastelse af enhver teologi, som hævder, at kristen tro i objektiv forstand er et tilstrækkeligt fundament for teologien, også, hvis den er helt fremmed for vore hjerter. Kierkegaard ville have stået uforstående over for enhver tale om »tros- og livsåskådningsvetenskap«. Men på tilsvarende måde må han afvise dem, der finder den kristne religions kraft og væsen i en *sensus internus* eller i fornuftens dom. Dermed er såvel rationalismen som det nyprotestantiske alternativ til den forkastet(40).

Kierkegaards standpunkt kan også illustreres ved en henvisning til bogens titel: Den hedder *De theologia . . . rite construenda*. Hvis skriftfortolkningen, den menneskelige psyke eller fornuftens dom var teologiens udgangspunkt, ville det ikke være teologien, men kristendommen selv, der skulle »konstrueres«. Men teologien kan netop ikke skabe sin genstand. Den er afhængig af, at den er der i forvejen, og at den har manifesteret sig klart. Det er derfor afgørende, at det »konstruktive« kun vedrører teologien som det afledte. Kierkegaard er sig helt bevidst, at han med dette standpunkt går mod strømmen i den protestantiske teologi. Det er hans opfatelse, at alle, der vil hævde skriften som kristendommens og troens fundament i den forstand, at de ikke er bange for at lære, at tradition og sakramentord skal forandres efter deres vurdering, i virkeligheden lider af den vildfarelse, at troen er teologiens datter(26–29). Ganske vist siger de færreste det åbenlyst, men det bliver konsekvensen, når de – stik mod skriftens ord om, at evangeliet forstås bedre af umyndige end af vise og forstandige – egentlig forventer, at man skal indrette sin tro efter, hvad de finder ud af, skønt de er uenige indbyrdes(29–30). Går man derimod ud fra livet selv, der går forud for videnskaben, idet man lader kir-

kens vidnesbyrd om Ordet som det, der både konstituerer kirken og skænker den enkelte troende livet, være teologiens fundament, mener Kierkegaard ikke, der er fare for, at de enkeltes subjektive dom vil få mulighed for at åbne vej for vildfarelser(41f).

Det kan måske synes lovlig optimistisk at antage, at det her forelåede udgangspunkt skulle kunne holde teologien på den rette vej. Men skal man forstå Kierkegaard rigtigt, må man være opmærksom på to ting. For det første er det af ham beskrevne fundament for teologien ikke en art hokusfokus med den apostolske trosbekendelse, men en henvisning til det liv i Kristus, som fra begyndelsen til fuldendelsen er kristendommens substans, kombineret med den overbevisning, at vi ikke kan erkende andet end det, vi har erfaret. Dermed er hans kristologiske grundlæggelse af teologien implicit en afvisning af enhver doktrin, der så at sige kan leve af sin egen spekulation. I *den* forstand er der altså ikke tale om nogen garanti for teologiens sundhed. For det andet må man huske, at teologien er fragmentarisk. Det medfører, at et værn mod vildfarelser ikke nødvendigvis er et værn mod mangler, for så vidt som Kierkegaard – atter med henvisning til overbevisningen om, at livet er primært og erkendelsen sekundær – betoner, at teologien aldrig kan nå længere, end livet er nået på samme sted og til samme tid(8).

Efter at fundamentet således er lagt, gælder det nu om at rejse bygningen og finde ud af, med hvilke midler den kan understøttes(42). Inden Kierkegaard indlader sig på en undersøgelse af antal og art af de discipliner, teologien må indeholde, gør han rede for de måder eller veje, den menneskelige fornuft kan betjene sig af i sin stræben efter en fuldstændig og fuldkommen erkendelse. Disse måder, *modi*, er to og kun to. Den ene er *den historiske*, der følger sit tema, som det virker og påvirkes lige fra begyndelsen gennem forskellige stadier i udvikling, både under gunstige og ugunstige vilkår. Den anden er *den filosofiske*, der overalt arbejder på at skille fænomen fra numen, species fra essentia. Den leder efter det uforanderlige, enheden i mangfoldigheden, identiteten i variationerne, hvor ud fra de enkelte dele skal forklares. Kierkegaard bestrider, at det historiske skulle komme først. I virkeligheden er ingen af de to *modi* før den anden. Tværtimod er de uundværlige for hinanden, udgør hinandens komplement og er derfor forbundet i enhver erkendelses- og forståelsesakt, skønt det normalt vil være sådan, at den ene af dem spiller hovedrollen, medens den anden er hjælpende ledsager(42–44). Navnet »systematisk teologi« til den anden *modus* forkaster Kierkegaard til fordel for

»filosofisk«, da den ikke har mere krav på ordet »system« end den historiske modus har, dvs. når ordet bruges i en vid betydning. Strikte forstået kan ingen af teologiens to hoveddele leve op til dette navn. Men visse historiske fremstillinger (eks: Stefanus forsvarstale) kan med ligeså megen ret kaldes et system som mange af de filosofiske tankebygninger, og langt mere end de afskrevne begrebsdynger, man almindeligvis pryder med det navn. Men frem for alt gælder det, at man kun bør tale om system dér, hvor den historiske og den filosofiske *modus* er forenet(48–49).

Dette syn på den menneskelige erkendelses ejendommelighed præger nu hele Kierkegaards forestilling om det teologiske studiums opbygning. Historisk set bør man ikke blot interessere sig for profeternes og apostlenes vidnesbyrd om ordet, men også for alt det, som er overleveret ved mennesker gennem kirkens historie vedrørende dette samme ords liv(45). Kierkegaard ser ingen tvingende grund til at betragte eksegese og kirkehistorie som to fra hinanden forskellige discipliner. De er blot underafdelinger af den historiske teologi(46f). Med dette studium af åbenbaringsens former og dens kraft i menneskeslægten ud fra skriften og gennem tiderne bør, som sagt, en filosofisk behandling af de samme ting være snævert forbundet. Den filosofiske teologi søger enheden igennem de forskellige grader og perioder for således at nå frem til en erkendelse af den sande menneskelige natur og af den sande og fuldkomne kristendom(48). Om denne del af teologien vil Kierkegaard iøvrigt koncentrere sig, idet han dog atter betoner stærkt, at teologiens enhed afhænger af, at begge dele af teologien er fælles om udgangspunkt og mål. Dette modsiges ikke af, at både den historiske og den filosofiske teologi har erkendelsesregioner af et mindre omfang. De må betragtes som discipliner, ikke som videnskaber i ordets egentlige betydning(60–64).

Kierkegaard diskuterer forskellige nyere inddelinger af den filosofiske teologi og bestemmer sig som arbejdshypotese for den opfattelse, at den filosofiske teologi består af dogmatik, etik og apologetik(64–68). Men såsnart han går i gang med sin undersøgelse, viser det sig hurtigt, at han i en vis forstand må revidere inddelingen. Han gør nemlig opmærksom på, at ordet dogmatik er af ret ny dato. Det blev indført, da man begyndte at behandle etikken for sig selv. Nu bestrider Kierkegaard ikke, at etiske problemer kan behandles særskilt. Derimod anser han det for noget nyt at fremstille dogmatikken uden at tage etikken med(70–73). Fra ældre tid nævner han dog som eksempler Origenes og Johannes Damascenus, medens han meget rigtigt be-

mærker, at man i den vesterlandske teologi frem til det 17. århundrede har betragtet det som en selvfølge at behandle dogmatik og etik under eet. Hvilken af de to fremgangsmåder, man bør foretrække, er naturligvis for Kierkegaard ikke en smagssag. Det må afgøres ud fra det, der kan deduceres af selve det teologiske studiums natur og *ratio* [74].

Det forekommer ham ikke svært at deducere den ældre opfattelse, som han benævner »den summistiske teologi«. Det, der dirigerer dens repræsentanter – helt bortset fra deres individuelle forskelligheder – er de kristnes tro som det, der skal erkendes (74–75). *Al* teologi har nemlig den samme materie: selve den kristne religion eller troens liv (78). Men da troen efter sin natur ikke stræber mere efter erkendelse (eller spekulation, »som de siger«) end efter praxis, vil det være urimeligt at forbigå troens virkning. Altså hører dogmatik og etik sammen (75). Kierkegaard indrømmer, at denne bestemmelse endnu er mangelfuld og går ind på nogle indvendinger imod den, inden han i sin skitse over den summistiske teologis indhold og erkendelsesvej nærmere begrundet, at hans opfattelse er den, der bedst stemmer overens med det teologiske studiums *ratio*. Af disse indvendinger skal i det mindste een nævnes, da Kierkegaards svar er meget egnet til at vise, hvor afgørende opfattelsen af teologiens todelte, men sideløbende og mod et fælles mål stræbende erkendelsesvej er for ham.

Overfor Kierkegaards hævde af samhörigheden mellem den historiske og den filosofiske teologi kunne man tænke sig den indvending: der må dog blive noget tilbage inden for hvert af de to områder, som ikke kan behandles af den anden *modus* og som derfor heller ikke kan smelte sammen i den erkendelsesenhed, som tilstræbes, skønt den først vil nås i fuldendelsen. I disse tider, hedder det, hvor alt, hvad der kalder sig filosofi – denne vor tidsalders Diana (Acta 19!) – helst vil gøre krav på det hele, vil man måske gå med til, at den filosofiske erkendelse, som opstår af troen, kan belyse åbenbaringens og kirkens historie. Men at elementer *ex historicis* skulle være væsentlige for den fuldkomne teologi, tåler man ikke (81). Hertil svarer Kierkegaard, at man ikke kan nægte relationen mellem den historiske og filosofiske teologi uden dermed at ophæve teologiens enhed, så at foreningen af dem blev af rent subjektiv karakter, beroende på, at de samme mennesker giver sig af med begge (82). Kierkegaard indrømmer, at vi endnu ikke er i stand til at påvise, at hver enkelt ubetydelig begivenhed i kirkens historie har betydning for den kristne lære, men det kan hævdes med overbevisende eksempler, hvorledes tilsyneladende »rent hi-

storiske« oplysninger har vist sig nødvendige til løsning af filosofisk-teologiske spørgsmål(83–84).

Imidlertid, også her melder sig en indvending: hvad er der i så fald i vejen for, at man udnytter den slags begivenheders kraft og virkning og blæser på begivenhederne selv? Intet, svarer Kierkegaard – bortset fra, at der aldrig har eksisteret noget menneske, som kunne drage den levende kraft ud af en begivenhed og føre den andetsteds hen, medens han overlod selve *factum* til rådenskaben som et andet kadaver. Tværtimod, jo bedre det historiske forløb forstås i sin egen ret, des mere betydning vil det få, og des mindre kan det forbigås i selve det teologiske system(85).

Efter således at have påvist, at den summistiske teologi ingenlunde reducerer eksegesen til hebraiske og græske gloser og kirkehistorien til årstal og navne(76), skal nu først den summistiske teologis enhed og dernæst dens dele undersøges. Det evige liv er at kende Gud og Kristus (Joh 17,3). Både livet og erkendelsen af Faderen er alene i Sønnen. Det vil sige, at den summistiske teologis enhed udgøres af dens centrum, som er i Jesu Kristi person, fra hvem erkendelsen af alle guddommelige og menneskelige ting udgår, og fra hvem kærligheden udgydes. Det kristne liv er samtidig en real og intuitiv erkendelse og en kærlighed i fuldkommen form. Mod dette stræber både den historiske og den filosofiske teologi, så vidt det er muligt her på jorden, dvs. i retning af en sand, men diskursiv erkendelse(87ff). Det er forgæves, mystikerne vil sende os af sted til *visionis unitas*, for Gud kendes ikke direkte af andre end sig selv, af os derimod kun gennem midlerne (90).

Det er klart, en sådan koncentration lader sig ikke gennemføre på den gængse teologis betingelser; den tilslører snarere enheden(93). Kierkegaard ridser derefter op, hvorledes den summistiske teologi efter hans mening bør opbygges. I få ord kan hans skitse skildres således. Det første kapitel må tage sin begyndelse med det menneske, der kommer til dåben. Her hører de spørgsmål hjemme, som ellers regnes til den naturlige teologi, idet sandhedens spor i menneskeslægten, ikke bare i Israel, følges. Den apostolske bekendelse (såvel som forsagelsen) gennemgås, og det forklares, hvad den nye fødsel vil sige(94–98). Men da vi genfødes for at leve for Kristus, må derefter i det andet kapitel følge de kristnes *conversatio*, det nye liv. Først må vi vende tilbage til apostelsymbolet, for nu gælder alt, hvad det siger om Kristus, også os: Gud er vor Fader, vi må lide og dø med Kristus og stige ned i dødsriget, men vi har også allerede del i evigheden og skal nå til her-

ligheden. Iøvrigt hører hertil alt det, som normalt regnes til den kristne etik. Vi er stillet ind i kampen mellem kød og ånd. Over for lovens dom står den kærlighed, vi har del i som genfødte i sandheden. Men ofte er det småt med fremgangen, hvorfor Gud kommer os til hjælp, således som tredje og sidste kapitel skildrer det (98–104).

Her tages udgangspunktet i nadverens fællesskab med Herren, men især tre ting behandles: Herrens død, syndernes forladelse, de helliges samfund. Sidst følger enheden i Gud, idet de tre personer hver for sig blev taget op i forbindelse med den første gennemgang af Credo i Kapitel 1 (104–110). Herefter kan Kierkegaard vende tilbage til det problem, han begyndte sin behandling af den filosofiske teologi med: kan en udskillelse af etikken fra dogmatikken deduceres af det teologiske studiums *ratio*? Nu er det tydeligt, at Kapitel 1 og 3 omfatter den såkaldte dogmatiske teologi. Men hvis kapitel 2, der udgør bindeleddet mellem 1 og 3, overlades til en særlig etik, vil vi stå over for en beskrivelse af det guddommelige livs første begyndelse og absolutte afslutning, medens de troendes *conversatio* på vejen fra begyndelse til fuldendelse er udeladt eller blot kort berørt. Derfor nytter det ikke at gøre etikken til en selvstændig disciplin. Ellers bliver dogmatikken leddeløs, dvs. så har den ikke sin sammenhæng *ex rei ipsius natura*, men er enten blot fastholdt ud fra traditionen, eller den bliver forandret efter ethvert kløgtigt hoveds forgodtbefindende. Med andre ord: så fortjener den ikke navn af videnskab (111–114).

Tilbage står derefter blot at bestemme den apologetiske teologi, der jo efter den gængse opfattelse, Kierkegaard gik ud fra, hører med til den filosofiske teologi. Han kan imidlertid ikke gå med til, at apologetikken hovedsageligt skulle betjene sig af *modus philosophicus*. Lige så vigtigt er det forsvar for kristendommens sandhed, der kan føres ud fra en sammenligning af menneskeslægtens historie med kirkens. Men når man betjener sig af historien i apologetikken, skal man passe på ikke at anføre andet end det, som er helt sikkert. Derfor betragter Kierkegaard de protestantiske teologers forsøg, der er gået ud på at bevise troens sandhed ud fra Skriftens autenti, integritet og axioplasti som lidet vellykkede. Nej, udgangspunktet bør være kirken som kendsgerning. Her argumenterer Kierkegaard helt på linie med Grundtvig, dvs. ud fra modsigelsens grundsætning: Kirken har været der gennem 1800 år og vundet mere og mere fremgang. Kun hvis man hævder, at jorden helt og holdent er Djævelens rige, eller hvis man bestrider, at een sandhed kan forslå til at bekæmpe alle løgne, kan man tvivle om, at sandhedens ord fra begyndelsen til denne dag har været hos

kirken, nemlig troens og sakramenternes ord, uden hvilket det ikke ville være muligt at skelne kirken fra verden. Men går man med til det, må man for det første indrømme, at de kristnes tro er sand og guddommelig, og for det andet, at hvis overhovedet man skal tro på nogen, da må man tro deres vidnesbyrd, der er samlet om den guddommelige sandhed som soldater om fanen. Det vil sige, at man nu – i anden omgang – har god grund til at regne med Skriftens autenti og integritet (116–120).

Vi kan i denne sammenhæng undlade at opholde os ved brugen af modsigelsens grundsætning. Men det er vigtigt ikke at glemme, at det, der kan siges herimod, ikke uden videre vil være tilintetgørende for den grundbetragtning, som hos Grundtvig, og altså også hos Kierkegaard, har ledt til brugen af den. Hertil hører ikke blot, at enhver beskæftigelse med det historiske, der ikke er sig sit udgangspunkt i det nærværende bevidst, finder sted i et tomrum og derfor kun kan føre til livløse konstruktioner, men lige så vel, at ethvert forsøg på at blive i det nærværende leder ind i tom spekulation, hvis det ikke er båret af bevidstheden om den historiske sammenhæng.

Derfor er da den æstetisk set meget tilfredsstillende afrunding, Kierkegaard til sidst kan give sin fremstilling af »den sande teologi«, heller ikke brudt sammen, fordi man måske ikke kan gå med til hans argumentation på grundlag af modsigelsens grundsætning. Det hidtil sagte får nemlig, hævder Kierkegaard, følger for apologetikken på to punkter. 1. *Historisk* vil sammen med de ting, der viser Ordets sejr gennem kirkens historie, også manglerne blive fremdraget. Derfor vil den historiske redegørelse først få argumentets kraft, når det filosofisk bevises, at intet andet ord er stærkere end sandhedens, og at ingen løgn eller vildfarelse har kunnet bevare sammenhængen med sig selv gennem århundrederne. 2. Det *filosofiske* argument for religionens sandhed, hvorved det vises, at åbenbaringen, miraklerne, frelseren, forløsningen osv. som begreber stemmer overens med sig selv og ikke strider mod fornuften, kan på samme måde først få magt, når det med historiske vidnesbyrd er godtgjort, at disse begreber *er* kristne, dvs. enten udtalt af Herren og hans apostle eller klart følgende af deres lære (120f).

Således kommer apologetikken til at forberede og præfigurere den forening af historisk og filosofisk, som Kierkegaard hævder, at det teologiske studiums to *modi* stræber hen imod, og som er nødvendig, hvis der skal kunne blive een teologisk videnskab, og ikke blot sammenklirstring af usammenhængende fragmenter. Derfor sammenfatter

apologetikken teologiens samlede intentioner, og den kristne teologi vil, når den når sin fuldkommenhed, være den guddommelige, i Kristus åbenbarede sandheds apologi, hvori alle begreber og ideer og alt det, der er sket i kirken gennem århundrederne, vil være oplyst (121).

II. Fakultetets vota og svar til Kierkegaard

Nedenstående aktstykker findes i dekanatets arkiv på Rigsarkivet. Det drejer sig om 1835, Nr. 167 b. De anvendte forkortelser har jeg ladet stå, dog med enkelte undtagelser, hvor de vil være uforståelige for enhver, der ikke kender disputatsen. Sidehenvisningerne er, når det drejer sig om citater, verificeret efter den trykte udgave. Uden at det er skriftligt bevidnet, må man antage, at professorerne mundtligt har aftalt, at Scharling skulle lægge for. Derefter følger efter anciennitet: Clausen, Hohlenberg, Engelstoft.

[C. E. Scharling] Den af Dr. Kierkegaard til det teologiske Facultet indsendte Afhandling *De Theologia vere christiana, præcipue autem philosophica ejus parte, rite construenda* har jeg gennemlæst med en ubehagelig Forbauselse over at finde dette Arbejde saa langt under de Forventninger, jeg havde næret om et videnskabeligt Skrift fra denne Forfatters Haand, hvis tidligere Afhandling *De mendacio* forekom mig at give et fordelagtigt Vidnesbyrd om hans Lærdom og filosofiske Skarpsindighed. – Jeg vil ikke omtale de mange høist besynderlige Paastande, som indeholdes i denne Afhandling, af hvilke dog de fleste kjendes fra de grundtvig-lindbergske og lignende Skrifter og for endeel gaae ud paa at hævde Kirkens og Traditionens Anseelse fremfor den hellige Skriften, flg. 1 D s.14 Anm. S.25. S.37 & 38. S.39 (hvor de af Grundtvig i *Theol Maanedsskrift Mai 1827* og af Lindberg *Nordisk Kirketidende No. 15 1834* fremsatte Paastande og Ytringer om Umuligheden af Christendommens Oplivelse, hvis det levende Ord nogensinde forstummede, findes næsten ordret gjentagne), men det, som ved denne Leilighed især fortiener at bemærkes, er den aldeles uvidenskabelige Maade, hvorpaa hans Meninger fremsættes og understøttes. Istedensfor et logisk sammenhængende Raisonnement (for ikke at tale om Argumentation) kjædes en Mængde Bibelsprog sammen [22], med mindre Forfatteren ikke engang anseer dette for nødvendigt og blot afgjør Sagen ved et Magtsprog, saaledes som for Exempel Tilfældet er 1 D S. 41, hvor Forf. uden videre Udvikling gjør den Paastand: at »*verba in sacramentis sonantia*« (– skal dette være Christi Ord eller Kirkerituals? –) opstille, for at bruge

hans egne Ord, en Diamantmuur mod Fanatikernes og Andres forkeerte Opfattelse af Christendommen[23]. Man sammenligne 2.D S. 38&39. S. 49 etc. Dertil kommer en saa uklar og dunkel Fremstilling, at Læseren maa paa flere steder snarere slutte sig til Forfatterens Mening, end ligefrem uddrage den af hans Ord. Denne Dunkelhed kan ikke saameget tilskrives Mangel af philologisk Kundskab som Mangel af Klarhed i Tanker og deres Forbindelse, thi hvor de i Afhandlingen fremsatte Anskuelser nærme sig de almindelig antagne, dér kan Sproget vel være noget haardt, men lader sig dog fatte, i alle Tilfælde ved Hjælp af grammaticalsk Analyse og Construction – men hvor Forfatteren fremsætter mere usædvanlige Synsmaader, dér taber hans Tale sig i et Mørke, som selv ved fortsat Gjennemlæsning ikke vel lader sig adspredde og oplyse[24]. Jeg har i det mindste tabt Taalmodigheden ved Afsnit 2.D S.42–47. S.22–28. – Paafaldende er det ogsaa, at Forfatteren fremsætter adskillige Paastande, hvilke han tillægger fortrinlig Vægt som Grundvold for sine paafølgende Discussioner, paa en Maade, som om de vare nye og usædvanlige eller i det Mindste maatte vente at finde *megen Modstand* i den theologiske Verden, omendskjønt de snarere ere af den Beskaffenhed, at de nutildags gjentages saa ofte, at de alene ved en dybere og gjennemgribende Udvikling kunne vinde nogen særegen Opmærksomhed. Dertil regner jeg blandt Andre den hyppigt fremsatte Paastand, at Christendommens Væsen bør ikke saa meget sættes i Meddelelse af visse Lærdomme (– hvilket Forf. dog nok i Virkeligheden gjør, som hans Vedhængenhed ved Formler og Symboler synes at vise –), som i Meddelelse af et høiere religiøst Liv, hvormed en Forandring i Menneskets hele indre Væsen, i hans Erkjenden, Følen og Villen, er forbunden[25]. Denne Sandhed trænger i vore Dage ikke saameget til at gjentages som til at oplyses og tilfulde udvikles. Næppe er der imidlertid vundet nogen større Indsigt i hiin indholdsrige Sandhed ved Fremstillingen af den i saa almindelige og vage Udtryk som 1.D p.17. *Quamobrem jure nostro, si quid video, concludimus, religionem Christianam esse vitam in Baptismo nascentem* etc.[26] p. 19 *Quum igitur constet, religionem Christianam esse, qualem diximus, vitam*[27]. p. 39 *nullum aliud esse fundamentum, quam eandem illam unitatem, verbum igitur vitæ in sacramentis sonans, mortalibus per fidem inhabitans* etc.[28]. Med denne Paastand hænger en anden væsentlig tilsammen, om hvilken Forfatteren ligeledes troer, at dens Erkjendelse vil finde megen Modstand, nemlig at Menneskets religiøse Indsigt er afhængig af hans religiøse Sindelag, saa at det ugjenfødte Menneske,

hvormegen Lærdom og Forstand han forresten kan besidde, dog ikke er istand til at fatte Christendommen i dens fulde Betydning[29]. flg. S. 23. scio quidem fore, ut multis displiceat hæc sententia etc.[30]. S.61. Ceterum, quoniam non ignoramus, quantopere discedant tantum non omnia, quæ de his rebus disseruimus, ab opinionibus pervulgatis[31]. Hovedsagen, som begrundes herpaa, er da den, at en christelig Theologie først da kan være fuldendt, hvor Alle ere gennemtrængte af det sand christelige Liv og ere i Besiddelse af alle didhørende Erfaringer (flg. 1 D. p.57), en Paastand, hvori vel langt Flere ere enige med Forfatteren, end han selv troer eller vil troe. – Den egentlige Afhandling begynder S.42[32]. Al Videnskab er enten filosofisk eller historisk, begge ere paa det Nøieste forbundne. Forf. dadler den trichotomiske Inddeling af Theologien, hvorved Exegetikken optages som integrerende Led, da den kun er en Underafdeling af Historien. Udtrykket *Systematisk Theologi*, hvormed mange have betegnet den filosofiske Theologie, dadles, fordi Navnet *System* kan tilkomme ligesaavel en historisk som en filosofisk Fremstilling af Theologien; eksempelvis anføres Johannis Evangelium og Stephani Tale (?) som Beviser paa historisk Fremstilling af Kjendsgerninger, quæ ad veri nominis systema prope eodem gradu accedunt, quo multa, quæ nemo ita appellare dubitet, philosophorum systemata[33]. Resultatet bliver, at den christelige Theologie i sin Fuldstændighed udfordrer Kundskab om Christendommens historiske Udvikling og Indflydelse: en fuldkommen Theologie forudsætter da Indsigt i det christelige Livs fulde Udvikling i de Troendes Samfund. Alle foregaaende Forsøg paa at construere den teologiske Videnskab ere kun forberedende. Nu følger et Beviis for, at allerede Luther og Andre af de Ældre i det bekjendte Udsagn: oratio, tentatio, meditatio faciunt theologum i det Mindste have *antydnet* Forf.s Mening, thi at hine Mænd selv ganske skulde have opfattet hiint Udsagn i den dybere Betydning, som Forf. mener at have underlagt disse Ord, det betvivler han af den besynderlige Grund 1 S.68): »id enim si fecissent, quænam nobis relicturi fuissent tanti viri locum ejus, quam tuemur, doctrinæ ab oblivione vindicandæ«, men tilføjer: monebimus autem, aliud esse prophetarum munus, oraculorum suorum sensum nunquam facile omnio perspicientium, aliud eorum, qui prophetias interpretantur«[34]. – I Alt dette finder man almeenerkjendte Sandheder blandede med besynderlige Paastande og underlige Argumenter. – Efter nu at have talet om »Theologiens Grundvold og Hjælpemidler«, vil Forf. nu (i 2den Deel) tale noget om den ene Deel af det theolo-

giske Studium, nemlig den philosophiske. (Denne Udelukkelse af den historiske Deel er besynderlig nok formedelst den i alt det Foregaaende og Følgende gjentagne Paastand om den nøiagtige og nødvendige Forbindelse af begge Dele)[35]. I største Korthed (S.8ff) fortælles nu, at til den philosophiske Theologie regnes almindelig tre Dele: Dogmatik, Ethik og Apologetik, at den saakaldte naturlige Theologie nutildags almindelig frakjendes Theologien, at Polemik og Casuistik behandles under Dogmatik og Moral, at symbolsk Theologie og bibelsk Dogmatik hører under Theologiens historiske Deel[36]. – Hvis alt det Foregaaende har været bekjendt nok, saa at kun nogle tilføjede bizarre Ytringer kunne vække Opmærksomhed, da er nu den følgende Deel af Afhandlingen helliget Udviklingen af Forf.s *eieendommelige* Ideer. Det Sande og Rigtige deri er, foruden den almindelige Sandhed om alle Videnskabers indbyrdes Forbindelse, at man almindelig har, navnlig i den protestantiske Kirke, behandlet Dogmatik og Moral saa særskilt fra hinanden, at deres fulde Betydning og Indflydelse have lidt derunder. Forbindelsen af begge eller den af Forf. saakaldte summistiske Theologie udvikles nu fuldstændigere, men denne Deel af Afhandlingen forekommer mig saa forvirrende og dunkel, at jeg umulig kan finde dette Skrift passende til at opnaae det Øiemed, i hvilket det nærmest er overleveret Facultetet. Thi denne Afhandling er ikke nogen Prøve paa, om Forf. er istand til at behandle theologiske Æmner paa en videnskabelig Maade, men den er hverken mere eller mindre, end det sædvanlige Slags af »Vidnesbyrd«, som afgives i vore Dage for Vedhængenhed og Anskuelse, der er den protestantiske Kirkes Grundprinciper directe modsatte. At Dr. K var en ivrig Forsvarer af det gamle dogmatiske System i hele dets Strængighed, vidste jeg nok, men jeg troede ikke, at han delte de catholice-rende Meninger om Kirkens og Traditionens Forhold til Skriften eller vilde forsvare hans theologiske Anskuelse paa en saa lidet tilfredsstillende Maade, som han har gjort i denne Afhandling. – Mit Votum er: i sin nærværende Form kan denne Afhandling ikke antages.

6 Sept 1835

C. E. Scharling

[H. N. Clausen] Med en Afhandling som den nærværende, hvor der ikke kan være Spørgsmaal om nogen Slags Erudition, maa det videnskabelige Værd søges deels i Ideernes Nyhed og Frugtbarhed, deels i Fremstillingens Skarphed og Klarhed. Men hvo som, med denne For-

dring for Øie, gjennemlæser denne Disp., vil uden Tvivl finde, at Indholdet frigjort fra de mange Svøb og Hylstre, lader sig sammentrænge i nogle faa Sætninger, som deels ere ganske almindeligt erkjendte, og kun faae Nyhed i Udseende ved den Dunkelhed, der er Følge af den mystisk-asketiske Behandling, deels aldeles urimelige i den crasse Form, hvori de her stilles frem. Til denne Magerhed i Henseende til de videnskabelige Realia og den store Uklarhed i Formen kommer endnu en almindelig Tendents, der oftere fremtræder som aabenbar antividenskabelig (man see S.36 og 58, 1ste Afd.), og en karakteristisk Fordringsfuldhed, hvormed Forf. fremstiller Hverdagssætninger som nye Opdagelser, for hvis Sandhed han er villig til og fattet paa at gaae store Forurettelser og Miskjendelser imøde. Jeg er derfor aldeles af den Mening, at denne Afhandling ikke er værdig til at tjene som Fundament for en akademisk Grad, der betegner en Værdighed til at bestige det akad. Catheder. Jeg mener endog, at et Facultet vilde vidne mod sin egen Værdighed ved at indrømme Afh. dette Prædikat.

Men defor – tilstaaer jeg – har jeg endnu ikke kunnet blive enig med mig selv, om Fac. bør admitttere Disp. eller afvise den. Tilfældet er i sig selv saa sjældent; Forf. har i saa høi Grad Præsumptionen for Duelighed paa sin Side; Misdømmelse af en Afviisning fra Fac.s Side er her, ifølge Forholdene, uundgaaelig, og Fac. vil blive saa blottet for Beviser til at retfærdiggjøre sig, naar Disp. ikke kommer i Trykken, at det vel er et Spørgsmaal, om her ikke er et Tilfælde, hvori Noget bør gøres for et godt Navns Bevarelses Skyld, – Saameget nemlig, som kan gøres med god Samvittighed. Den seneste Fd.ang.d.akad.Grader forordner nemlig blot i Alm., at Fac. skal meddele sin Dom, forlanger ingen Værdigheds-Erklæring og bestemmer ingen Form for Censuren[37]. Der er altsaa Intet i Veien for at gjøre en Dom, hvormed Fac., antydende en eller anden Hovedanke, indskrænker sig til den Erklæring: at det desuagtet fandt Disp. saadan, at den kunde antages til offentlig Drøftelse, og under Forudsætning af tilbørlig Forsvar aabne Veien til Lic-Graden. Ved en saadan Afvigelse fra den sædvanlige Form vilde Fac., som mig synes, paa eengang vise Omhu for sin Ære og Upartiskhed mod en Forf., som kunde friste til det Modsatte. – Dog er jeg, som sagt, ikke endnu enig med mig selv, og jeg forbeholder mig at bestemme mig for det ene eller det andet Alternativ.

19. Septbr.

H. N. Clausen

[M. H. Hohlenberg] I dommen over Dr. Ks Afhandlings Værd i videnskabelig Henseende kan jeg ikke andet end være ganske enig med foranstaaende Vota; det er uidentvilt saa ringe som vel muligt; den i et overordentligt knudret Sprog givne Fremstilling – eller, om man saa kan kalde det, Udvikling, – af deels almeen erkendte deels paradoxer men ligeledes ofte fremsatte Sætninger, og Resultatet af den, giver næppe nogetsomhelst Udbytte for den theologiske Videnskab eller Bidrag til dens Fremme, og ligesaa lidt kan den tjene som Beviis for Forfatterens Evne til at levere saadanne Bidrag; forsaavidt altsaa disse Hensyn allene skulde komme i Betragtning ved Spørgsmaalet om Afhandlingens Antagelse som Licentiat-Disputats kan den neppe ansees værdig dertil.

Men dog kan det bemærkes: 1. Egentlig theologisk Erudition var der ved en Afhandling af denne Natur ikke synderlig Leilighed til at vise; Mangelen af den kan derfor ikke ansees som et Savn; og det Ufyldstgjørende i Resultatet har derfor for en stor Deel sin Grund i de Sætningers Natur, fra hvilke Forf. er gaaet ud, og i hans særegne theologiske Retning. Medens det nu vel paa den ene Side tjener til at vise disse Sætningers og denne Retnings sande Beskaffenhed, ifølge hvilken man som Resultat af en videnskabelig Undersøgelse snarest skulde vente deres Giendrivelse, saa kan det dog paa den anden Side maaske ogsaa undskyldes derved, og Forfatterens Forsøg paa en videnskabelig Begrundelse af hine Sætninger bliver i en vis Henseende interessant ved at vise, i hvor høi Grad det maatte mislykkes.

2. Ved Spørgsmaalet om en Afhandlings Antagelse som Licentiat-Disputats forekommer det mig, at ogsaa Hensyn til Forfatteren selv kan komme i Betragtning. Vel ikke for det af Prof. Clausen angivne Synspunkt; thi over uretfærdigt Omdømme nødes Facultetet dog i saa mange Tilfælde til at sætte sig ud, og man vilde ved at begunstige en Forfatter paa Grund af hans særegne Retning let kunne blive ubillig imod Andre, der ikke hørte til noget afvigende Parti. Derimod mener jeg, at det maa være tilladt at tage Hensyn til Forfatterens andetstedsfra bekjendte Duelighed, og at denne kan i det mindste veie Noget imod hans Arbeides Ringhed. Det forholder sig med et saadant akademisk Habilitations-Skrift anderledes end med Examens-Prøven eller med Priis-Afhandlinger: I mange Tilfælde behøver der ikke gøres saa strenge Fordringer som ved disse; der have ogsaa før været Tilfælde, hvor man af Hensyn til Forfatteren har admitteret temmelig ringe Arbejder, paa samme Maade som man ogsaa ved Receptions-Arbejder for Medlemmers Optagelse i andre Samfund

stundom seer igiennem Fingre med et uheldigt Arbeide, naar Forfatteren er bekendt som en duelig Mand. I nærværende Tilfælde synes mig derfor ogsaa, at man kan tage Hensyn til Dr. Ks forrige Disputats (De mendacio) der var et grundigt og om Skarpsindighed og Talent til videnskabelig Undersøgelse vidnende Arbeide, og at man paa Grund heraf kan admittere det senere. Men det forstaaer sig, at Facultetet maa betrygge sig imod Bebreidelse for en saadan Admission, og jeg foreslaaer den derfor med omtrent saadan Censur: Hanc disp. admitti posse credidit ordo Theol., ut, rite defensa, autori suo gradu Lic. Th. acquirendo inserviat.

d. 10. octbr. 1835

M. H. Hohlenberg

[C. Th. Engelstoft] Uagtet jeg istemmer den i ovenstaaende Vota udtalte Dom over det meget Ubetydelige og Besønderlige i den indleverede Afhandling, forekommer det mig dog, at den dels ikke er saa absolut uvidenskabelig, dels dog indeholder Beviser paa saa megen Tænkning og Læsning, at Facultetet ei er nødt til aldeles at forkaste den, uden at lade sig bestemme af Hensyn enten til Følgerne eller til Forfatterens andetstedsfra bekjendte Dygtighed. – Men da man maa ønske at vide, hvad Forf. vil anbringe i de udfyldte Noter 1. Afd. p. 21. 23. 29. 39. 41. 42. 43. 45. 46. 47. 50. 61. 66. 69. 2. Afd. 13. 14. 15. 17. 30. 33. 45. 46. o. fl. S. foreslaaer jeg at adspørge ham derom. Derfor tillader jeg mig at henlede mine Hrr Collegers Opmærksomhed paa nogle af de mange besønderlige Paastande, som i den Grad stride mod den protestantiske Kirkes Principer, at der mulig var Grund til at fordre dem borttagne eller modificerede, inden et protestantisk Facultet admitterede Afhandlingen. Saaledes nedsættes p. 25 (1. Afd.) Skriften som en umbra og det paa Skriften byggede System som en umbra umbræ[38]. Pag. 28 protesterer mod Skriftens høieste Anseelse i Forhold til Sacramentalordene (N.[ovum] Foed[us] er vel der Daaben)[39]. Ligeledes omtales p. 67 Helgener, 68 de protestantiske Kirkefædre, 78 Kirkens Forhold til Religionen paa en mere catholsk end protestantisk Maade[40]. En uvidenskabelig og catholicerende Ytring p. 60 ned. (2. Afdl.) om Grundvolden for de hellige Bøgers Auctoritet turde maaske ogsaa regnes til denne Klasse[41]. – I Henseende til Censurens Form er jeg enig med Prof. Hohlenberg.

d. 24. Oct. 1835

C. Th. Engelstoft

[M. H. Hohlenberg] Ved nærmere Forhandling derom ansaaes det ikke fornødent at fordre nogen Forandring gjort ved de af Prof. Engelstoft bemærkede Steder. Ifølge Aftale tilskrev jeg Dr. Kierkegaard følgende:

Den af Dem for den theol. Licentiatgrad indleverede Disputats sender jeg Dem herved tilbage, med Underretning om, at Facultetet, – ihvorvel ikke uden Betænkelighed, med Hensyn til Afhandlingens Indhold og Beskaffenhed, – har troet at kunne forsvare at antage den. Dog forinden denne Dom meddeles Dem til Paatrykning paa sædvanlig Maade, maa jeg, da der paa adskillige Steder i Afhandlingen, saasom I s. 27, 27, 29, 39 o. fl., findes Tegn, som synes at vise, at flere Anmærkninger ere bestemte til at tilføies, bede Dem, saafremt dette er Hensigten, at tilstille Facultetet dem til Giennemlæsning.

Kbh. d. 25de Octbr.

MHH
Dec. fac. th.

III. Forsvaret og følgerne

Kierkegaard tog det meget tungt, at fakultetet udtalte sig så forbeholdent (jfr. Hohlenbergs koncept ovenfor). Han overvejede at opgive forsvaret, men besluttede dog til sidst at gennemføre sagen[42]. Der fandtes ikke, som nutildags, en fast formel for fakultetets antagelse til brug for den trykte disputats, men det var almindeligt at anvende udtrykket »anse for værdig«. I Kierkegaards tilfælde brugte man den af Hohlenberg foreslåede formulering: »har troet at kunne give adgang til«[43]. Denne formel er formentlig uden fortilfælde og gav offentligheden en stærk fornemmelse af noget usædvanligt.

Scharlings engagement i sagen fik ham til (efter aftale med det øvrige fakultet?) allerede inden forsvaret at tage til orde på en måde, der måtte virke som en afstandtagen fra Kierkegaard. Den 14. november 1835 holdt han talen ved Universitetets fest for reformationen og rektorskiftet. Titlen svarer forbløffende godt til fakultetets bedømmelse af Kierkegaards disputats: *De studio, quo multi protestantium in catholicismum feruntur*[44]. Der er naturligvis grund til at tro, at hele den foregående kirkekamp har givet Scharling stof til denne tale, men det ligner en tanke, når han tager dette emne op, medens ophidselsen over Kierkegaard endnu er frisk. Ingen navne nævnes, men enhver, der havde et nogenlunde kendskab til kirkekampen, må have været klar over, hvem der tænktes på. Scharling taler

om dem, der mener, at dåben i den treenige Guds navn er ugyldig uden forsagelsen og om at foretrække dåbssymbolet for skriften. Hvor skriftprincippet ikke fastholdes, er man efter Scharlings mening på vej ind i catholicismen.

En egentlig beretning om disputationens forløb foreligger, så vidt vides, ikke. I sin dagbog skriver Kierkegaard:

»Den 29 disputerede jeg da fra 10 til henad 2 og fra 4 til henad 9. Den ugunstige Dom over Dissertationen havde gjort Opsigt blandt Studenterne, saa at der hele Dagen var fuldt Huus. Opponenterne vare Scharling, Kolthoff, Prof. Johannesen, stud. Monrad, Bornemann, Trojel og Prof. Engelstoft« [45].

Indholdet af Scharlings og Engelstofts oppositioner kan man vel til en vis grad slutte sig til ud fra deres vota. Når Fr. Barfod fortæller, at professorerne var »alt andet end høflige«, og at dette var anledningen til, at D. G. Monrad tog ordet og »yderligere, end Kierkegaard havde gjort, (gendrev) adskillige af professorernes indvendinger«, er det formentlig Scharlings optræden, han må tænke på, da Engelstoft må tænkes at have afsluttet handlingen [46]. Grundtvig fryder sig i en bemærkning til Gunni Busck over, at fakultetet må finde sig i sligt, og ser disputationens betydning i, at hans egen kreds derved har vundet nogle points [47]. Endelig hævder Peter Rørdam, at Kierkegaard »legede Himmelspræt med Facultet og øvrige Opponent«, så at publikum kom til en ganske anden vurdering end fakultetet [48]. Spor af, hvorledes fakultetets medlemmer har oplevet den 29. januar, kan man finde i deres diskussion om ordlyden af dekanens indberetning til Direktionen for Universitetet og de lærde Skoler, der findes i dekanatsarkivet 1836 Nr. 178. Den består af dekanens, H. N. Clausens, koncept og de øvrige professorers kommentarer:

Til Dir. f. Univ. og de lærde Skoler

[koncept ved H. N. Clausen]

(De ord og sætninger, som vedrører en anden licentiand, cand. theol. Frederik Nielsen, er udeladt i nedenstående gengivelse).

Fredagen den 29. Jan. forsvarede Dr. phil. P. C. Kierkegaard sin, ligeledes for den theol. Licentiatgrad skrevne Dissertation: *De Theologia vere christiana etc.* Facultetet havde, med Hensyn til dette Arbeides ringe videnskabelige Værd, ikke været uden Betænkelighed ved at antage det. Ved sammes mundtlige Forsvar lagde Forf. derimod ualmindelig Virtuositet i Disputerekonsten for Dagen.

I Henhold til Ovenstaaende tillader Facultetet sig herved at indstille til den kgl. Dir., at paa Sammes Foranstaltning den attraaede Grad maa blive confereret – Dr. phil. Kierkegaard.

[Hohlenberg] Enig. Kun ved jeg ikke, om ikke den til K. givne Anbefaling dels kan synes for ubestemt, dels ved Udtrykket »Disputerekonsten« indeholder en Tvetydighed, som det dog ikke er Hensigten at frembringe, og om det derfor ikke var bedre at karakterisere Disputationen med Hensyn til »et særdeles Talent til at udvikle og forsvare sine Meninger saavel som Færdighed til at foredrage dem i et godt Sprog«. – Dog lægger jeg ingen Vægt derpaa.

MHH

[Scharling] De to Ord Virtuositet – og Disputerekunst indeholde, saaledes sammenstillede som ovenfor, maaske dog Bibegrebet om en Dadel, som man vel ikke vilde udtrykke saa skarpt. Prof. Hohlenbergs foreslaaede Forandring synes mig derimod at indeholde for megen Ros, thi Ks Færdighed i at forsvare sine Meninger beroer dog for en stor Deel paa en vis Dristighed i at ile fra det angrebne Punct over i et nyt Gebet og hævde et paastaaet Paradox ved at fremsætte et andet. – Jeg vilde foreslaae: »Forfatteren lagde et ualmindeligt Talent i Disputerekonsten« – eller maaske saaledes: »en ualmindelig Virtuositet i at forsvare sine Meninger og Færdighed i at foredrage dem i et flydende Sprog« – thi Ordet Virtuositet udtrykker i sig selv meget godt baade et virkeligt og et kun tilsyneladende Fortrin.

C. E. Sch.

[Engelstoft] Om Ordene ualmindelig etc. har jeg kun at bemærke, at jeg foretrækker »Ualm. Talent til at forsvare sine Ord«, fordi Virtuositet altid er ualmindelig og (med H. til Prof. H.s Forslag) at han ikke just viste Talent til at udvikle sine Meninger. Færdighed i at foredrage sine Meninger i et godt og flydende Sprog synes mig ogsaa at kunne roses.

C. Th. E.

[Clausen] Jeg har, i henhold til de foranstaaende Bemærkninger søgt at formilde det Ironiske, som maaske kunde findes i Sammenstillingen af de forhen brugte Ord. Ordet »Disputerekonst«, alm. brugt, har jeg ment at kunne beholde, uden at befrygte nogen Distants; det forekommer mig, at enhver Omskrivning vilde blive min-

dre betegnende. Det omhandlede Forsvar synes mig just maa benævnes konstigt, og det just i Ordets tvetydige Mening. En nærmere Charakteriseren vilde have Sædvanen imod sig; vi pleie nemlig ganske kort at anbefale Vedkommende til Direct.s Indstilling; til Afgang i nærværende Tilfælde synes der at være Grund, for at give Leilighed til at hentyde til Facultetets ufordelagtige Censur over Disp.; men heri ligger vel ikke Grund til mere end til at stille Forsvaret i Modsætning til Afhandlingen med saa faa og almindelige Ord som muligt.

C.

(I konceptet har Clausen strøget »Virtuositet« og i stedet for indsat: »Talent og Færdighed«. De øvrige forslag har han set væk fra).

Denne besynderlige drøftelse viser, at der efter forsvaret ikke mere kunne tænkes på at hindre Kierkegaard i at opnå licentiatværdigheden. Irritationen kunne tyde på, at professorerne har mødt deres overmand i ordfægtningens kunst. Derfor koncentrerer diskussionen om, hvordan æselsparket bedst kan rettes mod Kierkegaard, uden at man selv vover sig for langt frem. Netop irritationen, for ikke at sige ophidselsen, lader ane, at professorerne overser et par ting, når de lægger hovedvægten på, at Kierkegaard er uvidenskabelig i disputatsen og spidsfindig under forsvaret. Hvorfor så megen ophidselse, hvis Scharling og Clausen har ret i, at bogen består af banaliteter og uklar tale? Det er umuligt at undgå det indtryk, at de har forstået mere, end de vil være ved. De synspunkter, de anker over, kendte de til en vis grad i forvejen, og det er vanskeligt at tænke sig, at de i sig selv stadig skulle kunne ophidse dem så stærkt. Der er grund til at antage, at det just er den dygtighed, hvormed de forhadte meninger forsvares og så at sige omformes til regulær teologi, der er dem imod. Det harmer dem, at nogen vover at anfægte det grundlag, deres egen teologi bygger på, i en form, der officielt følger deres egne spilleregler. Grundtvig og især Lindberg var på en vis måde langt nemmere at håndtere i den akademiske dannelses og videnskabens navn. Men Kierkegaard synes at have gjort dem bange for holdbarheden af deres egen position.

Kierkegaard benyttede den ret, han havde erhvervet, og som Clausen i grunden ikke anså ham for værdig til: retten »til at bestige det akademiske kathedrer«. Han brugte den ironisk nok til at holde eksegetiske forelæsninger, altså til at forelæse over Det nye testamente, som professorerne fejlagtigt påstod, han ikke agtede tilstrækkeligt højt [49]. Det er et spørgsmål, om ikke just Kierkegaard har jaget det

teologiske fakultet en skræk i livet, som stærkt har medvirket til, at det – trods personskifter – låstes fast i sin antigrundtvigske holdning lige frem til århundredeskiftet, til stor skade for den danske universitetsteologi, som dermed også gik glip af den sans for den folkelige udvikling, der måske kunne have reddet fakultetet fra den isolation, det bragte sig selv i ved krampagtigt at holde fast ved et forældet kulturmønster. Det førte til svære nederlag på to punkter. For det første viste det sig, at den kulturenhed, man troede på, var under opløsning allerede fra den tid, vi her har beskæftiget os med. For det andet blev universitetsteologien dermed bundet til den modsætning mellem akademisk stand og folket, der for alvor viste sig lige fra vort parlamentariske livs begyndelse. Som Grundtvigs kamp mod universitetsteologien under kirkekampen bl. a. kan anskues som kampen mod teologernes forsøg på at gøre sig selv til kristendommens monopoliserede formidlere til det umyndige folk, således er det også muligt i fakultetets kamp mod den grundtvigske teologi bl. a. at se et udtryk for embedsstandens uvilje mod almuens omdannelse til et folk.

[1] Anf.skr. 2. del, s. 176.

[2] Se Kaj Baagø, Magister Jacob Christian Lindberg. Studier over den grundtvigske bevægelses første kampe (Kbh. 1958) 47–54.

[3] Se Bjørn Kornerup, Fra H. N. Clausens yngre Aar, Kirkehistoriske Samlinger 6. R. 1. H. (Kbh. 1948) 91–152, især 102–137.

[4] Se F. Elle Jensen, Ferdinand Fenger (Kbh. 1935) 34–36.

[5] Skønt bedømmelseskomiteen (P. E. Müller, I. P. Mynster, og de tre professorer Clausen, Hohlenberg og Jens Møller) erklærede, at de tre ansøgere – foruden Fenger: Engelstoft og P. T. Hald – alle var kompetente, men at Fenger måtte »stå tilbage« for de andre, bl. a., »fordi han ved sin ejendommelige Aandsretning synes mindre skikket til akademisk Docent«, har man vanskeligt ved at tro, at P. T. Halds chancer kan have været ret store efter den tilintetgørende anmeldelse, der blev hans *Historia ecclesiastica synoptice enarrata. Pars prima 1830*, til del i *Maanedsskrift for Litteratur* (6. Bind 1831, 281–308). Om Engelstoft mener Peter Rørdam at vide, at han efter sin licentiatdisputats var faldet i unåde hos Mynster, se Peter Rørdam. Blade af hans Levnedsbog og Brevvexling fra 1806 til 1844, udg. af H. F. Rørdam (Kbh. 1891) s. 65.

[6] Vedr. Bornemann, se Knud Christoffersen, KHS 1974, 173–197. Om Skat Rørdams forhold til fakultetet, se P. G. Lindhardt, Holmens Provst Thomas Skat Rørdam (Kbh. 1969) s. 26 f. Både denne begivenhed og Skat Rørdams senere spekulationer i ledige professorater kommer meget hyppigt på tale i: Otto Møller og Skat Rørdam. En Brevveksling I–II, udg. af H. Skat Rørdam (Kbh. 1915/16).

[7] Efter Engelstofts udnævnelse til biskop meldte både Helveg og Kierkegaard sig som ansøgere foruden J. A. Bornemann og J. F. Hagen. I brev af 14/2 1852 til Ministeriet afviste fakultetet Kierkegaard som ansøger, fordi han ikke ville påtage sig at forelæse over Det gamle Testamente og karakteriserede ham i øvrigt med ord som »Spidsfindighed« (næppe helt med urette) og »manglende Uvildighed«. Lysten til Bornemann har åbenbart ikke været stor, idet fakultetet i øvrigt anbefalede konkurrence, hvortil den tidligere lektor ved Akademiet i Sorø ikke kunne tænkes at ville melde sig. I brev af 25/2 meddelte kultusminister P. G. Bang Kierkegaard, at han ikke kunne komme i betragtning, når han ikke ville undervise i Det gamle Testamente. Se Fakultetets Dekanatspapirer 1852 (Rigsarkivet – Universitetets arkiv) og Otto Holmgaard, Peter Christian Kierkegaard (Kbh. 1953) s. 35.

I dagene 27/3–5/4 1852 holdt Hagen og Helveg hver 6 forelæsninger, og allerede den 6. april kunne bedømmelseskomiteen indstille, at Hagen udnævntes, se Nyt theologisk Tidsskrift 1853, s. 411 f. Censorkollegiet anså i sin eenstemmige udtalelse ikke Helveg for »fyldestgørende som akademisk Docent«, se Dekanatspapirer og Mynsters brev til G. P. Brammer 17/4 1852, Theologisk Tidsskrift for den danske Folkekirke 1886, s. 604.

Helveg søgte ikke oftere at komme i betragtning, men Kierkegaard var atter ansøger efter Martensens udnævnelse til Sjællands biskop. Se herom Knud Christoffersen i anm. 6 omtalte afhandling s. 174–176. Det er værd at bemærke, at ved denne lejlighed, hvor fakultetet af fire ansøgere kun vil anerkende Kierkegaard og Bornemann som værdige, fraråder det konkurrence! Man havde hørt mere end nok til »der Disputierteufel aus dem Norden«.

[8] Se Holmgaard, anf.skr. s. 25, 28 f.

[9] 7. Bind (1832) s. 65–85.

[10] Brev fra P. C. Kierkegaard til I. P. Mynster 9/1 1830, aftrykt i: Carl Weltzer, Peter og Søren Kierkegaard (Kbh. 1936) s. 29–31.

[11] Nogle bemærkninger i Kierkegaards dagbog fra januar 1832 synes at vise, at han har haft svært ved at beslutte, om han stadig skulle prøve at få en disputats skrevet eller hellere helt opgive det. En bemærkning til Jens Møller viser, at det i så fald skulle være en fortsættelse af den filosofiske disputats. At historia de M betyder Historia de mendacio, er der ingen grund til at tvivle om. Se Weltzer, anf.skr. s. 43 f.

[12] Der henvises til Holmgaards bog, særlig afsnittet »Ved Skillevejen«.

[13] Han havde søgt embede og var 27/2 1833 blevet udnævnt til sognepræst på Mors. Da konkurrencen begyndte den 7. marts, og Kierkegaard den 12. marts indgav sin afskedsansøgning på grund af anfægtelser i anledning af præsteløftet, havde han unægtelig også, bortset fra sine manglende *teologiske* kvalifikationer, andet at tænke på.

[14] Weltzer s. 77 f. Det drejede sig om et lektorat i Moralfilosofi.

[15] Weltzer s. 53, brev til Rudelbach 19/1 1833 fra hans søster.

[16] Holmgaard s. 139 (fortegnelse over P. C. K.s litterære arbejder).

[17] Weltzer s. 78 (dagbogen).

[18] Se Holmgaards fortegnelse (s. 139).

[19] Udtrykket er Kierkegaards eget, se Weltzer s. 43.

[20] Se Dekanatspapirer 1833 (brev af 30/11 fra Rektor til fakultetet og svar af 13/12) og Holmgaard s. 29 (brev til Kierkegaard af 14/1). I efteråret 1834 holdt Kierkegaard moralfilosofiske forelæsninger, se Holmgaard s.st.

[21] De theologia p. 1. I det følgende gives sidehenvisninger til dette skrift i parentes.

[22] Det er rigtigt, at noget sådant forekommer, f. eks. s. 18 f og 37 f, men det må tilføjes, at Kierkegaard jo ikke *bygger* sin argumentation på disse skriftsteder, men blot søger en i forvejen fremsat tankegang bekræftet.

[23] Jfr. s. 42. Der er ikke tale om noget »magtsprog«, men om en konsekvens, der drages, af hele den foregående fremstilling (jfr. min fremstilling s. 127–129).

[24] Det er et spørgsmål, om Scharling virkelig har forstået de afsnit, der udtrykker synspunkter, han mener at genkende, bedre end dem, der forekommer ham »besynderlige«. Selve den hermed indførte skelnen synes at vise, at det ikke er gået op for ham, at disputatsen gennemfører en bestemt tankegang.

[25] Dette er en fuldkommen uacceptabel gengivelse af Kierkegaards mening, der absolut ikke er udtømt med den gængse modstilling af »lære« contra »liv«, som om Kierkegaard ikke var klar over, at teologi er »lære«.

[26] s. 16.

[27] s. 18.

[28] s. 39. Citaterne er af Scharling anbragt i en forkert sammenhæng og kan ikke med rette bruges, som han gør.

[29] Efter denne formulering må man unægtelig tro, at det er ret så trivielle ting, Kierkegaard vil sige. Men hans hensigt er knap så banal. Som påvist ovenfor, vil han med sin forståelse af trosordet anvise teologien en position, der både hindrer spekulativ objektivering og enhver form for vilkårlig subjektivismen ved at kræve, at teologien respekterer den uopløselige sammenhæng mellem ordet og troen. Som videnskab er teologien sekundær i forhold til »livet« og får derfor sine arbejdsbetingelser dikteret af dette.

[30] s. 21.

[31] s. 54.

[32] s. 42.

[33] s. 49.

[34] s. 58.

[35] Fuldkommen forfejlet kritik. Kierkegaard bestrider jo netop ikke, at teologien består af såvel historiske som filosofiske discipliner. Sondringen er ikke nedbrudt. Det er kun påstået, at sammenhængen mellem de to *modi* under vore nuværende erkendelsesvilkår er snæver og nødvendig.

[36] s. 63–70.

[37] Forordning angaaende de akademiske Grader og Værdigheder ved Københavns Universitet og de med samme forbundne Rettigheder, 9. Jan. 1824.

[38] s. 22.

[39] s. 27 f.

[40] Engelstoft tænker på disputatsens § 7 (s. 52–59), et afsnit, hvor Kierkegaard søger at godtgøre, at hans opfattelse ikke er ny, men også hylledes af Luther og andre. Her betones virkelig Helligåndens gerning i kirken på en måde, som på en »skrifteolog« måtte virke meget udfordrende.

[41] s. 116–119.

[42] Holmgaard, s. 29–32, bl. a. med gengivelse af et brev fra P. A. Fenger, hvori Kierkegaard tales kraftigt til, fordi han nu atter vil springe fra (ligesom, da han blev udnævnt til sognepræst).

[43] Se bagsiden af disputatsens titelblad: Hanc dissertationem admitti credit

ordo Theologorum Hauniensium, ut pro gradu Licentiatii Theologiæ rite obtinendo publicæ explorationi subjiatur.

Hauniæ d. 24. Octobr. 1835

M. H. Hohlenberg

p. t. Decan. Fac. Theol.

[44] Kbh. 1835.

[45] Weltzer s. 97.

[46] Fr. Barfod, Et Livs Erindringer (Kbh. 1938) s. 167, citeret efter Holmgaard, s. 32.

[47] Grundtvig til Gunni Busck 2/2 1836, Breve fra og til Grundtvig II 1821–1872, s. 261 f.: »Kierkegaard disputerede da i Fredags for Licentiat-Graden og Sligt er jo kun Spilfægteri; men at Man maatte døie en Disputats om at bygge hele Theologien paa Kirke-Ordet og see Kirkens Gienmæle citeret, og at Regents-Kirken var propfuld fra Morgen til Aften for at høre, hvad det blev til, er, om jeg seer ret, et af Tidens store Tegn i vor lille Kreds, der sikkert har langt mere at betyde, end det selv er«.

[48] Peter Rørdam, anf.skr. s. 79. Efter en omtale af Søren Kierkegaard, skriver Rørdam 23/2 til sin broder: »Hans Broder, Doctoren, hvis Licentiat-Disputats med Nød og Næppe blev antaget af det theologiske Facultet, hvis Dom var »admissa«, viste ved de mundtlige Diskussioner, at han var Karl for sin Hat; thi i egentligste Forstand legede han Himmelspræt med Facultet og øvrige Opponenten, saa at han paa det meest glimrende fik en heel modsat Dom af Publikum«.

[49] Se Holmgaard, 33. Forelæsningerne er trykt i 5. og 6. bind af P. C. Kierkegaards Samlede Skrifter.

Både professorernes vota og Scharlings festtale forekommer mig at rumme en afgørende misforståelse af Kierkegaards syn på skriftens stilling. Skønt det slås fast den ene gang efter den anden, har de ikke forstået hans skelnen mellem det kristne liv og teologien som den deraf udsprungne erkendelse. Derfor er det kun med tilsyneladende ret, Scharling kan føre Luther i marken. Kierkegaard (og Grundtvig) taler om, at livet ikke beror på skriften, men på ordet i kirken. Luther derimod taler i de af Scharling anvendte sammenhænge om den *teologiske* bevisførelse, der over for den vilkårlighed, som pavers og konciliers beslutninger rummer, må holde sig til skriften. At han derimod ikke tænker sig, at troen stammer fra skriften, viser f. eks. hans lovprisning af Gud i *De captivitate babilonica*, fordi han i al vildfarelse har bevaret dåben, så at vi ikke behøver at tvivle om, at kirken er til.

Et møde med perspektiver eller perspektiver i et møde

Martensen hos Baader i München 1835

Af Jørgen Pedersen

Den bayerske bjergingeniør og filosof Franz von Baader (1765–1841; 1807 overbjergråd, 1826 professor i filosofi i München) indtog blandt den romantiske idealismes mange store tænkere en ejendommelig særstilling som en af periodens alsidigste og mest fascinerende skikkelser. I forhold til bevægelsens fællesnævner og til den konventionelle opfattelse af filosofiens opgave og udvikling, som heller ikke denne selv brød med, forbliver der i Baaders tankeform, stil, historiske orientering såvel som i hans aktuelle intentioner også noget irreduktibelt, noget suverænt utilpasset og oprindeligt, ikke uden forbindelse med esoteriske træk; men selv om dette nok er hovedgrunden til, at han aldrig fuldt ud blev eller er blevet anerkendt blandt den tyske idealismes allerførste navne, så var på den anden side hans betydning inden for denne i mange henseender afgørende, inspirerende, tværgående og korrigerende. For den store generation med og omkring Fichte, Schelling og Hegel var han både en lærer og en formidler, en inspirerende kollega, men også en radikal kritiker og et korrektiv. Vigtigt i sidste henseende er den religiøse forankring, der hørte sammen med det originale i hans tænkning, og som uden at reducere dennes filosofiske aspekter tværtimod udgjorde det totale perspektiv, hvori disse udfoldede sig, på naturfilosofiens, antropologiens og erkendelsens såvel som på metafysikkens og teologiens planer. Og i forbindelse hermed gælder det også, at Baader i modsætning til den idealistiske bevægelses hovedtendens, der indbefattede et vel fundamentalt, men også et tvetydigt og kriseagtigt forhold til kristendommen, i hele perioden bevarede en positiv og personlig kristendom, en åbenbarings-tro, uden hvilken han fandt også den religionsfilosofiske tænkning meningsløs, mens han omvendt stærkt kunde bebrejde kirkelige kredse og fromhedstraditioner deres kultur- og tankefjendtlighed. Men var han som overbevist katolik ikke dogmeløs, tværtimod, så var hans tænkning dog udogmatisk og også overkonfessionel; mange af sine vigtigste kontakter havde han i protestantiske kredse og kom da også i slutningen af sit liv, skønt han på mange måder selv var fremtrådt

som en impuls for den teologisk-kirkelige fornyelse, der – som en af de ikke mindst vigtige blandt dennes mange eftervirkninger – fulgte i romantikkens kølvand, under den voksende katolske, ultramontane restauration i visse vanskeligheder med sin kirke, der på hans dødsleje endte med et tilbagekald.

Som romantikerne, der dyrkede de personlige forhold og den indbyrdes udveksling og inspiration, og som rejste meget, men vel med en større horisont og med en dybere fængende kraft end for de flestes vedkommende, havde Baader udover de mange hjemlige også udenlandske kontakter, mindre i det katolske Italien, for samtiden klassicismens såvel som de romantiske forhåbningers land, men mere orienteret mod England, Frankrig, Østrig og Rusland, hvortil han en overgang var på vej for at træde i Alexander I's tjeneste. Og det er i denne forbindelse, at der her skal mindes om, at også i dansk åndsliv har Baaders indflydelse gjort sig gældende og i forsåvidt overraskende sammenhænge, der vel ikke har skabt egentlige Baaderdisciple, men som dog, hvor den ramte, efterlod et ikke betydnings- eller interesseløst præg. Dette gælder først og fremmest, i al fald mest direkte og explicit, Martensen, der på sin ungdoms store udenlandsrejse mødte ham personligt, således som han skildrer det i erindringsbogen *Af mit Levnet fra 1882* (s. 137 ff), – trods tidernes skiften stadig en klassiker i dansk litteratur og teologi. Af Martensens egen tolkning af mødet og dets perspektiver, såvel som af hans umiddelbart derefter begyndende forfatterskab, fremgår det, at der her var tale om et afgørende vendepunkt eller måske rettere en forløsende samling, en befrugtning og tillige åbningen af en horisont også for det allerede givne, af betydning ikke blot for hans teologiske indsats og kulturelle orientering, men også for hans personlige og indre udvikling; dette møde blev derfor også indledningen til en livslang og frugtbart forbindelse med arven fra Baader, en åbning, der fæstnede sig som en indre konstans, i hans livssyn og hans tanker og inderst i hans personlige åndsform og fromhed. Hvad der imidlertid sætter også dette forhold i relief er, at indflydelse fra Baader finder man samtidigt hos Martensens modspiller Søren Kierkegaard, der anskaffede sig ikke mindre end 28 forskellige numre med Baaders forskellige skrifter[1], samt forud for disse to, blandt de mindre, men ikke interesseløse ånder, hos Peder Hjort.

Som forståeligt er blev hos disse tre resultatet af den fælles kontakt højst forskelligt, – og dog ikke uden for forståelsen vigtige konvergen-ser. Men som det foreligger, har forholdet i det hele været ret upå-

aget og upåskønnet i sit perspektiv. Kun for Martensens vedkommende har det været behandlet, isoleret, men til gengæld også grundigt og detaljeret, nemlig af dr. Skat Arildsen i dennes disputats Biskop Hans Lassen Martensen. Hans Liv, Udvikling og Arbejde, I, Kbhvn. 1932, og her som vel det vigtigste indslag i de »Islæt«, der ledsager analysen af Martensens enkelte værker[1b]. Det kunde for såvidt synes overflødig at genoptage emnet just i forbindelse med Martensen. Men udover det generelle, at hver generation må gentage den historiske tilegnelse og på en ny måde sondre og vurdere det betydningsfulde, samt at i dette tilfælde en fremhævelse også af Arildsens indsats for et tema, der heller ikke i et videre perspektiv bør glemmes, må synes på sin plads, så er der her dog ikke tale om at lægge op til en ny og revideret fremstilling. Hvad nærværende skitse i begrænset omfang sigter til, er snarere med henvisning til Arildsens arbejde og det der i klar og let form fremlagte stof, dertil at knytte nogle samlende bemærkninger og kommentarer. Disse skulde dels tjene til belysning af Baaders tænkning i dens egen historiske sammenhæng og relevans, og altså ikke blot set udefra eller som et materiale hentet fra en nedbrudt ruin, af interesse kun for det det kan bruges til, – og dels, for Martensens vedkommende, foruden særskilt at pege på den betydning han ved sin skildring af mødet selv tillægger det som centrum i tilblivelsen af et helhedsperspektiv, også og især at belyse hans reception af den baaderske anskuelse, sådan som han derved selv placeres i forhold til den tradition, som denne tilhører. Set i dette historiske perspektiv er der mange punkter, der påkalder sig fornyet interesse og fordybelse. Hertil kommer så det vigtige, i sig selv temaet for en større opgave, der her kun kan berøres, at Martensens forhold til Baader som nævnt heller ikke i Danmark er et isoleret fænomen, men også set fra denne side fremtræder som led i en videre sammenhæng, på det europæiske plan såvel som på det forbundne hjemlige.

Som tænker trådte Baader[2] frem i bevidst opposition til oplysningen og ikke mindst til den frembrydende kantianisme (som i hans følge siden også virkede deprimerende på Martensen), men i tilknytning til det romantisk naturfilosofiske element i tidens tænkning, sådan som denne under ideens primat, reflekteret i det menneskelige jeg i dets indre og grænseoverskridende uendelighed, søgte en organisk forbindelse mellem ånden og den levende natur som basis for en dynamisk totalopfattelse af tilværelsen, en virkeliggørelse af og i denne i dens fulde muligheder og i dens evige gyldighed[3]. Den nyere tids

universalisme, igennem århundreder forberedt og udviklet på den europæiske tænknings fundamentale grundlag – den ideale sandhed i dens kosmiske sammenhæng og fylde som udtryk og dimension også for den menneskelige tanke i dens forhold til verden, til sig selv og til det guddommelige – fandt her i umiddelbar forlængelse af, men også i modsætning til det 18. årh.s positioner og tendenser[4], eller nok rettere, søgte sig heri en ny form, der på én gang reelt skulde fastholde objektivitet og transcendens og samtidig forbinde virkelighedsforholdet i dets helhed med en ny og rettere forstået »sandhedens subjektivitet«, – ikke uden videre i den specielle kierkegaardske brug af dette begreb, men i dets generelle, romantiske og idealistiske, hvor det i et bevidst historisk og principielt perspektiv, i udtalt modsætning til det antikke (den ideale helhed og harmoni i objektiv hvile, ikke i udvikling eller i personlig virkeliggørelse af forholdet til det evige), men derimod i sammenhængende affinitet eller identitet repræsenterede det kristne, det moderne, det romantiske, det spekulative. Gennem en historisk udvikling inden for den timelige og naturlige virkelighed, uden hvilken den absolutte ånd og den forklarende idé selv var »tom« og uden sand forening dermed, og beriget gennem overvindelsen af de modsigelser, disharmonier og ufuldkommenheder, denne på den anden side indebærer, skulde sandheden i ideal og absolut forstand, som guddommelig tanke såvel som i den menneskelige videnskabs form, for følelse, længsel og lidenskab såvel som eksistentielt grebet og fastholdt, blive også menneskets egen, – real som ånden sejrrikt virkeliggjort i natur, historie og bevidsthed, og samtidig som det fulde udtryk for mennesket selv, for selvbevidsthedens suverænitet og »selvvirksomhed« (Kierkegaard) i den virkeliggørelse af dets muligheder, der for det selv er uendeliggørelse og frihed. (Denne jeg'ets frigørelse er et af de centrale, men også dynamiske temaer, der mest livkraftigt har overlevet den romantiske sammenhæng, ja selv været med til at sprænge den).

Taler man angående denne sammenhæng med alle dens varierende former – det var geniernes tid, med hvilke Kierkegaard har konfronteret apostelen, men som iøvrigt af en senere, en naturalistisk og for Martensens synsfelt højst negativ tid, grundigt er blevet »afmytologiserede«, så meget at det er blevet svært at undgå en minimiserende fortolkning af dem – nu om en særlig »organismetænkning«[5], så gælder dette udtryk, om man godtager det, også i specifik forstand og her mere end nogen anden netop Baader. For hos ham opfattes ikke alene den fysiske natur, men også bevidsthedslivet og det reli-

giøse forhold, ja det guddommelige selv, i organiske former og som levende liv og kræfter, der udtrykt i symboler tilsammen peger på den åndelige genfødselse som en integration af mennesket selv i dets forhold til alnaturen og dens centrum, den absolutte livskilde og sammenhæng, men dermed også af alskabningen i dens forhold til Gud, som dens evige og forbilledlige grund før tiden, men også dens forherligelse og forklaring ud over tiden. Som andre af tidens hovedskikkelser, Steffens[6], Novalis, Ørsted, kunne Baader her frugtbar gøre sin teoretiske og praktiske baggrund i naturvidenskaberne, som han samtidig vilde befri for den abstrakte rationalitet, uden for centrum, som han sagde –, men også uden at han derfor godtog den romantisk-idealistske naturfilosofi som sådan. For også i de fleste af dennes former, Schellings og Hegels indbefattede, fandt han overalt åbenlyse håndsrækninger til den dobbelte fjende, han livet langt overalt bekæmpede, i religion såvel som i videnskab, panteismen, der i den naturalistiske ateisme forbinder sig med sin modpol, deismen. I sin konklusion bliver denne front også Martensens[6b].

Når Baader således på en gang hørte til den tyske idealismes store generation og samtidig på afgørende punkter distancerede sig fra den, hænger dette ikke alene sammen med hans kristendom, men beror specifikt på hans tydning af denne, en tydning, som igen hos ham er udtryk for hans særlige forhold til den tradition, der på den anden side generelt også var den idealistske tænkningens grobund. Som bl. a. Benz på et begrænset felt i enkeltheder har påvist[7], er en af denne filosofiske idealismes vigtigste forudsætninger og direkte kilder at søge i arven fra den radikale reformation, fra den protestantiske spiritualisme, der havde medført en fromhed, men også en særlig religiøs-filosofisk tænkning, der som en understrøm i differentierede former fortsatte og, i gensidige påvirkninger, udvikledes op gennem ortodoksi, pietisme og oplysning[8], men som også øvede indflydelse langt udover de snævrere, ofte esoteriske kredse, hvori den plejedes. Nogle enkelte af de store navne angiver linier og placeringer, fra Franck og Schwenkfeld over Weigel, Böhme, Arnd, Arminius, Comenius, Arnold til så forskellige 18. årh.s skikkelser som Swedenborg, Blake, Eckartshausen, Tersteegen, Oetinger og, ikke at forglemme, »divinisten« Louis-Claude de Saint-Martin (d. 1804), for Baader den nære læremester og inspirator og den, der på den anden side også kunne henvise ham til begges egentlige og fælles læremester, som hvis trofaste fortolker og særlige herold Baader fremtrådte i alle sine skrifter og personlige kontakter, *philosophus teutonicus*, Jakob Böhme.

I forvejen og i videre forstand var Böhme for datiden fælleseje og symbol og på linie med Dante, Shakespeare og Spinoza blandt nybruddets store heroer (også den i protestantismen savnede modsvarighed til Thomas Aquinas, ifølge Martensen[8b]). Man fandt i ham en guldgrube af filosofiske, poetiske og opbyggelige temaer, i dunkle former en forkynder af nye dybder og dimensioner, af en ny morgenrøde med evighedsglans og fremtidsforventning, men også af en forsoning og en frugtbar forløsning af den tilværelsens modsætningsfyldte uro, angst og »Qual«, som Böhme selv og med ham den nye tid så stærkt fornemmede og mærkedes af. Et klassisk udtryk for en sådan tynding af Böhme finder man i Novalis' digt til Tieck, hvori seerens ånd fremmanes og selv giver sig til kende:

'Du kniest auf meinen öden Grabe',
So öffnet sich der heil'ge Mund,
'Du bist der Erbe meiner Habe,
Dir werde Gottes Tiefe kund.

Auf jenem Berg als armer Knabe
Hab' ich ein himmlisch Buch gesehn,
Und konnte nun durch diese Gabe
In alle Kreaturen sehn.

Es sind an mir durch Gottes Gnade
Der höchsten Wunder viel geschehn;
Des neuen Bunds geheime Lade
Sahn meine Augen offenstehn.

...

Die Zeit ist da, und nicht verborgen
Soll das Mysterium mehr sein.
In diesem Buche bricht der Morgen
Gewaltig in die Zeit hinein.'

Er i forskellige henseender Böhme en fællesnævner, er han det også for de forskellige, der i berøring med ham kan tilegne sig samme tema; det kendteste udtryk herfor er vel visdommen i Böhmes stambogsvers, der bevæger Martensen såvel som Kierkegaard:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Streit,

»et ypperligt Ord af Jacob Boehme«, tilføjer Kierkegaard, da han indfører verset i sin journal[9].

Når imidlertid på sin side Baader i forholdet til Böhme alligevel skiller sig ud fra sin samtid og hos Böhme finder et overordnet og uberoende, et positivt og et frugtbart synspunkt at arbejde med – netop det, som gjorde så stort et indtryk på Martensen, og hvis struktur og detaljer også på den iøvrigt betingede afstand og i den »langt simple« form, hvori han overtog »Baaders høie theosophiske, Jacob Böhmeske Standpunkt«[10] går igen i alle hans værker – så hænger det sammen med Baaders kongeniale blik for Böhmes egenart og hans produktive og fængende sans for denne særlige erkendelsesform. Det er ikke poesi og filosofi på sædvanligt plan det her gælder, men derimod religiøse erfaringer intuitivt omfattende tilværelsens grundstruktur, og derfor også en teosofisk tænkning, ikke tolkninger ud fra mennesket selv og dets verdenserfaring, men ud fra en religiøse forankring og det guddommelige perspektiv, den oplader, som en indre oplysning også for tanken og en ny klarhed også over verden. Martensen forklarer herom bl.a.:

»Theosophie, havde vi sagt, er Viisdom i Gud, en Viisdom, der ikke blot har Gud til sin Gjenstand, men til sit Princip, som til sin Grundvold har Guds Aabenbaring i Skriften og Naturen og udgaaer fra en indre Oplysning af Guds Aand, der oplader Aabenbaringens Indhold for Erkjendelsen. Dens Form er ikke den reflecterende Tænkning, skjønt denne ikke er udelukket, men først og fremmest Intuition, en umiddelbar Skuen, en Centralanskuelse af Gud og Tilværelsen . . . Den vil ud af Gudsiden erkjende Verden, vil i alle Verdenskredse see Tingene som de ere i Gud, vil være en philosophia sacra, en hellig Philosophie, i Modsætning til en philosophia profana eller en blot verdslig Philosophie. Den omfatter Natur og Historie, vil give en Naturphilosophie i Gudsidens Lys, ligesom den ogsaa vil give en Historiens Philosophie, en Fremstilling af Guds Riges Principer, som disse udvikle sig fra Guds Riges første overhistoriske Begyndelse, fra Englenes og Menneskets Skabelse og Fald gennem Tidens forskjellige Perioder, en vedvarende Kamp mellem Lyset og Mørket, indtil den efterhistoriske Afslutning i den yderste Dom og alle Tings Fuldenelse. I sin Opfattelse af Christendommen bliver den ikke staaende ved dennes praktiske, dens ethisk-religiøse Betydning for Mennesket, men vil erkjende dens kosmiske Betydning, dens Betydning for Universet, vil vise, at Christendommens Principer ere de samme, ved hvilke ogsaa Verden bestaaer, og ved hvilke Verdens Grundvold er

lagt, at Christendommen er Midtpunktet for alle Verdenskræfter og Magter . . . Forskjellen mellem Theosophien og den reent rationelle Philosophie kunne vi, idet vi laane et Udtryk af Leibnitz, betegne saaledes, at Theosophien gaaer Lysveien (i dit Lys ville vi see Lys), den reent rationelle Philosophie Skyggeveien, fordi den kun vandrer med sit eget svagtskinnende Lys i mørke Skygger« [11].

Foruden ved de spor, den har efterladt sig, også uden for sit eget strømleje og i centrale kultursammenhænge, på hvilket dens refleks hos Martensen er et af de betydeligste eksempler, er også i sit oprindelige historiske perspektiv og sin tradition denne kristne teosofi, for hvilken vel Baader er den sidste genuine og produktive repræsentant, af væsentlig interesse og betydning. Som især Alexandre Koyré har kunnet påvise, betyder Weigel såvel som Böhme en kulmination inden for den linie af den reformatoriske spiritualisme, som han højst træffende betegner som *l'augustinisme paracelsiste* [12]. Hvad der ligger i denne betegnelse er for det første, at der her er tale om en specifik videreførelse af den augustinske skabelsesmetafysik med betoning af dens sammenhæng med den kosmiske tilværelses indre struktur såvel som med det åndelige liv forstået som den indre og totale fornyelse i Gud, et lysets og kærlighedens liv, identisk med virkeliggørelsen af det gode (– her i opposition mod en rent forensisk forståelse af retfærdiggørelseslæren). Det særlig paracelsistiske fremkommer derved, at der i denne sammenhæng i dialektisk forening med den åndelige indføres en dertil parallel naturvirkelighed og i det hele taget et primært natursyn, svarende til dettes sejrende aktualitet i renaissance-tidens nyorientering. Men i dets paracelsistiske særegenhed og i dets dermed beslægtede former fremstod dette natursyn tillige som et alternativ til den nye matematisk-fysiske naturvidenskab, ved sit overvejende magisk-organiske grundsyn som et svar på dennes faktiske, omend i første omgang ingenlunde altid praktiske skel mellem den ontologisk-fysiske og den religiøst-spirituelle virkelighed, der truede med at isolere det nye jeg fra dets egen nye verden, dennesidigheden i den uendelighed, der for den kristne, augustinske, middelalder alene tilhørte det guddommelige [13]. Den nye natur er derfor her ikke en emanciperet natur, en manikæisk materie forvandlet til lys, og heller ikke som skabt et princip uden for Gud eller blot afledet af ham. For Gud er ikke alene naturens kilde, den er i ham selv som hans eget princip og hans egen kraft, hvoraf han så at sige selv nærer sit liv og hvori han tager form for sig selv. Men som det i sig selv formløst expansive er naturen i Gud tillige som i ham selv hans egen dog

altid overvundne modsætning, og det er anskuet således, at den for denne tankegang på en gang er det fremmede og uforløste andet i Gud, den dunkle ild, Finsterfeuer, som det hedder hos Böhme og Baader (og som den ses i epokens billedkunst og symboler), og samtidig som en basis (det primus eller den prima materia, som Baader taler om [14]) for hans egen indre (altid nye og altid afsluttede) virkeliggørelse og for manifestationen af hans herlighed. I sin dunkle uro og gæring, overvundet i Gud, men uden for ham en livets tvehed og spaltning, en energi, der i selvkredsende konflikt med sig selv gør oprør, om den ikke beherskes og forløses, afslører naturen sin negativitet og sin hårdhed og kulminerer i angsten, mens i udløsningen af denne, når den mødes af den guddommelige ånd, og i naturens afklaring og fylde som lys og som liv i Gud, den selv forvandles og indgår i det kærlighedens hjem og rige, der åbenbarer Gud i hans personlige treenighed, og som for alskabningen rummer den nye himmelske virkelighed og kraft, der gør denne til det universelle udtryk for Guds herlighed, målet for dens liv og historie.

Blandet de mange tanker, der ligger i dette, er det en af de centrale, at skabningens forbilledlighed i Gud ikke er »abstrakt« og alene udtrykt i hans tanke (det udtalte ord), men at den også i sin store sammenhæng forud for den jordiske eksistens (kreaturligheden) i en nu reel forbilledlighed er virkeliggjort i ham, – *wesentlich*, for hos Böhme og Baader betyder væsen ikke den åndelige og i Gud absolutte essens (som i den autentiske augustinisme), men den i natur og åndslegemlighed i sammenhængen fuldbyrdede virkelighed, hvis indre grund og bærende centrum er Gud, mens den selv er hans manifestation. I denne form, i dens højeste og himmelske grad, forbilledet og målet for den jordiske kreaturlighed, er det at skabningen nu selv får sin egen plads i Guds evige visdom som realisatonen af denne og på denne måde bliver dens spejl og dens forklarede lysfylde, sådan som endnu Grundtvig kender dette, og dermed tillige udtrykket for den skabende kærlighed, der forbinder den med ham. Denne himmelske visdom var det derfor også, der for Böhme i »jomfruens« skikkelse [15] var genstand for hans kærlighed, som den forblev det for Gottfried Arnolds søgende forsken, for Oetingers kosmologiske teologi »ex idea vitæ deducta« og for Baaders metafysiske og antropologiske intuitioner. Også på Schelling har den gjort et frugtbart indtryk, og Martensen er stadig fortrolig med den, som det bl. a. fremgår også af hans dogmatiske prolegomena [16].

Som lyset og livet i kærlighedens ånd bliver til og får liv, det fulde

liv, som visdommen sonderer, ordner og udtrykker, således er den hele dramatiske og dynamiske fylde i denne struktur også et forsøg på at beskrive tilværelsens sfærer som liv, et frembringende og kæmpende, men dog ikke et hvileløst liv. Et sådant liv er Gud selv, som den absolute ikke derfor den ubevægelige, som den uberoende og naturfrie ikke derfor den naturløse [17]. Og således kan derfor heller ikke Guds skabning forstås som et blot mekanisk produkt styret alene af matematiske love og fysisk kausalitet, men skal anskues som en levende organisme, som en sammenhæng af centre for livssfærerne universelle kræfter, hvori det guddommelige liv indefra udtrykkes og selv er til stede som det integrale og bærende centrum i alle centre. Organismetænkningen i denne form er universel, en frugtbarørende fornyelse af verdensbevidstheden, men radikalt forbliver den teocentriske. Netop som konstitutiv for skabningen begrundet det guddommelige centrum, hvis manifestation den er, også det evighedsforhold, der efter Kierkegaard er den skabte »deriverede« synteses eget moment, og som denne i sin egen aktive virkeliggørelse, også i timeligheden, drages imod. I sin metafysisk-spirituelle rækkevidde, dens personlige og psykologiske aspekter indbefattet, gør her den augustinske *conversio* sig stadigt gældende. Hos Baader og Martensen fører den frem til den »fiksering« (ordet *figere* bruger Augustin selv i denne sammenhæng [18] af det skabte åndelige selv i det guddommelige centrum, hvori det positivt virkelige identificeres med det gode [19], og hos Kierkegaard, for her også at medtage denne læser af Baader, til den væsentlighed og den uendeliggørelse, der også for ham, i den eksistentielle inderlighed og alvor, er afgørende.

Afgørende for Baader såvel som for Martensen er det med henblik på de fornyede ideologiske brydninger fortsat og i mange facetter også, at der med udviklingen af et sådant syn i lige grad er tale om en distancering såvel fra panteismen som fra deismen [20]. Tendensen mod »selvbevidsthedens autonomi« (i kriticitisk eller i spekulativ form, det af Baader umiddelbart inspirerede emne for Martensens første afhandling), mod naturalisme og ateisme, mod adskillelsen af tro og viden (hvorom debatten i Danmark blev akut i 1860'erne og med et nyt fortegn blev det i det følgende årti) er fælles for begge ansatser, men i dybeste modstrid mod Martensens oprindelige anelse og hans store forhåbning om, »at der måtte kunne gives en Verdens- og Livsanskuelse, i hvilken Alt hvad der i Tilværelsen har Betydning, Natur og Aand, Natur og Historie, Poesi, Kunst, Philosophie føier sig harmonisk sammen til et Aandens Tempel, i hvil-

ket Christendommen er det altbeherskende og altforklarende Midtpunct«[21].

Til yderligere belysning af perspektiverne i hele dette syn, i de skiftende metamorfoser, hvori det i sin kontinuitet midtpunktsøgende samledes, skal sammenfattende, og med henblik på Martensen, endnu enkelte af dets vigtigste aspekter understreges, angående især opfattelsen af skabelse og inkarnation og af den teologiske erkendelses grundlag samt også betydningen af den med synet forbundne eksistentielle og spirituelle antropologi. – I den skabelsestænkning, i hvilken den himmelske visdom er den sammenfattende manifestation eller åbenbaring af en absolut virkelighed i og udenfor Gud, forstået som en dynamisk og omfattende totalitet beroende på sin positive enhed, bliver nøglebegrebet ikke længere eller ikke uden videre den kristne, specifikt den augustinske traditions *artifex*-model, men en omformning eller transposition af denne, til forskel fra andre omformninger, vigtigst heraf netop den deistisk-naturalistiske og den spekulativpanteistiske; i denne sidste, hvis indflydelse under idealismen var den mest akutte, er der ikke som i den böhme-baadere teosofi tale om under den religiøse åbenbarings synsvinkel i Guds liv også at finde verden indbefattet, udtrykt og forklaret, men i forhold hertil om den forskydning, der radikalt gør Gud selv afhængig af sin udvikling i verden og i den menneskelige bevidsthed i dens stræben mod den absolutte ånd, hvorfor bekræftelsen heller ikke længere søges i det indre menneskes gudsforhold[22], men i den autonome selvbevidsthed i dens verdensforhold[23]. Den transformation, der på sin side finder udtryk inden for Böhme-traditionens udformning af den paracelsistiske augustinisme – for hvilken vi nu også kunde bruge betegnelsen den teosofisk-sofiologiske spiritualisme –, resulterer derimod i den grundforestilling, som Koyré atter træffende har betegnet som *l'expression-incarnation*[24]. Betegnelsens berettigelse vil umiddelbart fremgå af det allerede fremførte og understreger altså, at Gud i sin timelige skabning ikke blot afbilder sin visdoms tanke, sit skaberord, som dens absolutte grund, dens norm og dens mål, men at han også som liv, i sin udfoldelse af sit eget liv, udtrykker sig selv deri og på en sådan måde, at skabningen i tilblivelsen af sin egeneksistens, i selve sin egen værensagt og i sin ideale stræben, også selv udtrykker Gud og hans nærvær. Og set fra begge sider er der i denne »ekspressionisme« ikke blot et åndeligt og et evigt aspekt, men tillige et timeligt og legemligt, en inkarnation, afgørende for udtrykkets virkelighed og dets væsentlighed uden dog immanent at være et mål, uden at fortrænge

skabningens egentlige åndelige mål og også dens endelige eksistentielle bekræftelse, som er evighedens forklarelse. Fra den oprindelige augustinske skabelsesexemplarisme, af hvilken der således her foreligger en videreudvikling, men ikke en ophævelse, adskiller dette nye (og trods dets uanskelighed i virkeligheden fundamentale) grundsyn sig »teknisk« ved at betone det dynamiske og organiske aspekt i Guds liv og frembringelse, en linie der iøvrigt også er gammel i den religionsfilosofiske tænkning[25], og i forbindelse hermed desuden ved sin bestandige fremhævelse af åndsvirkelighedens samhörighed med naturvirkeligheden og dens for augustinismen oprindeligt fremmede verifikation deri (– et af de væsentligste punkter, hvor Augustin frigjorde sig fra den platoniske dialektik mellem idé og fænomen eller måske rettere fra gudsbegrebets og det åndelige livs restløse bundethed dertil, som for ham i sidste instans førte også platonikerne til det åndelige mørke i dyrkelsen af skabningen fremfor skaberen). Men på augustinismens indre vej, på lysvejen (som også Martensen søgte den) og i den himmelske gudsstads fylde af liv, af lys og af kærlighed mødes stadig den oprindelige og den afledede retning.

Forberedt gennem sin optagethed af de af det hegelske højre prægede forsøg i den »spekulative dogmatik« (Marheineke, Daub) er det dog først ved det personlige møde med Baader og sin tilslutning til dennes tradition og budskab, at han i en personlig overbevisning finder fast grundlag for selv at tage en sådan opgave op og søge dens løsning i lyset af det forhold mellem skaber og skabning, der her opledes for ham, og som også indbefattede forståelsen af den religiøse erkendelses egenart og muligheder. Med rette, omend ikke uden forbehold, fremhæver med Martensen selv også Arildsen, hvorledes det var under Baaders indflydelse, at Martensens religionsfilosofiske og teologiske tænkning til sit hoved- og udgangspunkt fik den treenige Gud i hans indre liv og i hans forhold til verden, inklusive det kosmiske perspektiv hvilende på det baaderske princip, at skønt naturfri er skaberen, den levende Gud, ikke naturløs[26]. For Martensen stod som nævnt en sådan orientering også som en dogmatisk landvinding for protestantismen, der før Böhme fortrinsvis havde koncentreret sig om de til saliggørelsens orden hørende dogmer, men forsømt de »spekulative«, treenighedslæren og inkarnationen, som den kun traditionelt havde overtaget[27] og med teologiske forbehold, hvis samtidige udtryk Martensen var velbekendt med, og som han ingenlunde tog ualvorligt, men som for ham også bestandigt indeholdt utilfredsstil-

lende misvisninger, i sidste instans en miskendelse af troens rette og fulde forhold til Gud.

Fra sin studietid på forhånd optaget af muligheden for en spekulativ, filosofisk erkendelse af »Guds Væsen i sig selv, af den indre, evige Livsproces i Gud«, men religiøst dog utilfredsstillet af den hegelianisme, hvis metode han derimod beundrede, havde Martensen bragt dette spørgsmål på bane over for Schleiermacher selv under dennes besøg i København i 1833. »Ich halte es für eine Täuschung«, var det svar han fik [28], men trods al personlig beundring kunne dette dog ikke opholde ham, og han vedblev også siden som dogmatiker på dette punkt at argumentere mod Schleiermacher. Hos Baader fandt han imidlertid en anskuelse, der i selve sit oplæg som virkelighedstydning og i sin hele sammenhæng også sammenholdt tanke og tro, åbenbaring og erkendelse, og som heri desuden begrundede og forklarede denne erkendelse. Men selv er den ikke ny, men under det nye for tegn den gamle augustinske *intellectus fidei*, trosindsigten, med Anselms formel *credo ut intelligam*, grundlæggende forklaret ved troen selv, i forståelsen af dens personlige og gensidige gudsforhold som en manifestation af virkelighed og sandhed, og i sin vækst som intellektuel udfoldelse og objektivt gyldig erkendelse ved den lysvej, som Martensen kender ikke i dens original [29], men gennem den teosofiske spiritualisme i dens slægtskab med den øvrige augustinske tradition. Den kristne erkendelse er en erkendelse i tro (og følger herudfra til den dogmatisk-religiøse erkendelse også en kristen filosofi), for kun i troen, ensbetydende med genfødslen, hedder det i Martensens forklaring, bliver den menneskelige ånd delagtig i Guds visdom. Til skrift og bekendelse følger han derfor også som dogmatisk princip den »christelige Sandhedsidee«, hvis bibelske (og augustinsk-böhmeske, kan vi her tilføje) udtryk er den »hellige Viisdomstanke . . . , som »indre Lys« tilstede i den menneskelige Aand, der troende har optaget Aabenbaringen«, for der tillige at »gjennemlyse den troende Anskuelse af Aabenbaringen« og give også den menneskelige tænkning kraft til at ransage dens dybder (1. Kor. 2,14).

»Når vi sige, at den christelig gjenfødte Bevidsthed ud af sine egne Dybheder videnskabeligt må kunne gjenfremstille Skrift- og Kirkelæren, saa siger vi hermed ikke Andet, end hvad der ligger i den ret forstaaede Lære om *testimonium spiritus sancti*. Aandens Vidnesbyrd tages alt for indskrænket, naar det kun tages som et practisk Vidnesbyrd i Samvittigheden, i Følelsen, i

Hjertet, og ikke tillige som et Vidnesbyrd, i hvilket Guds Aand som Sandhedens Aand vidner gennem Menneskets Tanke og Erkjendelse. Og skjønt vi vel vide, at Vidnesbyrdet i Kraftens Beviisning er Grundvidnesbyrdet, hvorpaa det frem for Alt kommer an, saa er dog ogsaa den christelige Erkjendelse en medhørende Bestanddel i Fuldstændigheden af det Vidnesbyrd, som Aanden fører for Christendommens Sandhed«[30].

Ser man, hvad iøvrigt her ikke er hensigten, på detaljer i Martensens udformning af dette sit program, så kunne man nok pege på visse inkonsistenser netop i hans udførelse af det for hele inspirationen og oplægget vigtige punkt også at vise dogmet i dets kosmiske betydning. Det forekommer således at han heraf »forledes« til en overbetonet økonomisk forståelse af treenighedslæren – hvad der i al fald i forhold til augustinismen er en moderne regres. Men vigtigt er i denne sammenhæng, som Arildsen fremhæver det, »at Martensen optog *creatio-incarnatio* som de centrale dogmer, der afgiver det rette Perspektiv for den kristelige Spekulation og den rette Norm for teologisk Vurdering; »*incarnatio*« var »*consummatio creationis*«, hvorfor det var »eine Borniertheit der Theologie« (Baader) at lade Inkarnationen alene være betinget af Syndefaldet«[31] og overse også dens kosmiske rækkevidde[32] såvel som dens betydning for forståelsen af guds-begrebet selv. – Guds forhold til verden er, fra begge sider set, et personligt åbenbaringsforhold, der ikke udelukker, men medforklarer og forklares i alle andre aspekter, i verdens sfærer, i kræfterne i den levende natur og centralt i den menneskelige eksistens, der forbilledligt var Gudsmenneskets. Eller sagt med andre ord, også her genkender vi *l'expression-incarnation* i et af temaets centrale aspekter.

»Die negative Mitte der creatürlichen Selbheit hat J. Böhme in der Angst des Lebens nachgewiesen«, forklarer Franz von Baader[33] og udvikler, hvorledes integrationen af det menneskelige selv, og som dette også af tanken i dens sandhedsforhold, derimod beror på, at det finder sit positive midtpunkt og bliver helt derved, at det heri reflekterer sin grund i Gud, dækkes af det guddommelige centrum[34], Hvad der uden dette efterlades i den skabte natur er dens kræfter i en gæring og i en modstridende, kredsende kamp (Ixionshjulet taler Baader her om eller med den sofiologiske tradition om »livshjulet i brand«, Jak. 3,6), en negativitetens dæmonisering, der dog tillige som livsytring og som kraft, i sin energi rummer materialet for den samling af selvet, hvori tilblivelse er lig genfødsel og oplysning.

»Wenn nämlich die Vernunft (als Mitte, også i forhold til forstanden) der endlichen Intelligenz sich der absoluten göttlichen eingibt und sich in ihr fixirt (als positivem Grund), so erzeugt sie Licht in sich, ausserdem Finsterniss«[36]. Som det guddommelige liv, i sig selv og i forhold til sit udtryk i kosmos, bestemmes trinitarisk, eller ternart, som Baader hellere siger, i synteser og uopløselige treheder, således gælder dette også, men med negativt eller positivt fortegn, for alskabningen, og konstituerende også for mikrokosmos, for mennesket som selv og som levende ånd, hvis udtryk er friheden fæstnet i centrum. Den grundlæggende trehed er ikke her primært psykisk (som i det augustinske gudsbillede), men omfatter legeme, sjæl og ånd, således at selvet i sin positive tilblivelse og i sin åndelige fuldkommengørelse er den syntese heraf, der i sit centrum (trehedens midtpunkt, som Baader også grafisk aftegner det) indefra er fæstnet i Gud. *Deus et anima*, sagde Augustin, og udviklede med dette sit store tema den omvendelsens indre, men altopladende vej, ad hvilket mennesket finder Gud, men også sig selv – sig selv som den treenige Guds billede i det mål, det vender mod ham og finder sin virkelighed i ham[37], som det i sig selv har fundet ham i hans transcendent nærvær – *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*[38]. Denne åndens og inderlighedens vej består også i den selvets syntese, der her er tale om, men så at sige i en »omstrukturering« og med nye dimensioner. Syntesen indbefatter legemet og udtrykkes aktivt, og som væsentligt for integrationen, også i timeligheden, men udtrykker herved tillige og primært, netop som overvindelse af timeligheden i dens modsætninger og »fremmedgørelse« (selvopløsningen) evigheden, for hvilken den på sin side er stof og tempel, og samtidig er det fra sin egen midte, også i sit forhold til sig selv, og dermed indefra og over for verden, at den i en forankret og derfor uselvsk og reel frihed udtrykker den guddommelige magt og evighedens lys. Ved sin frihed i evighedsforholdet er det menneskelige selv, eksistentielt og human heri virkeliggjort, frit også i forhold til tiden, positivt bestemt også i forhold til den, men ikke afhængig af den, (tidsfri, men ikke tidløs, kunne man sige), i timeligheden ubundet af dens opløsende immanens[39].

Til denne yderst nødtørftige gengivelse af den baaderske antropologi i dens eksistentielle og spirituelle aspekt skal lige kort føjes hvad Martensen af den især kunne tilegne sig. I forhold til Baader er han langt mindre ramt af sansen for tilværelsen i dens uforsonlige brydninger (som først det guddommelige lyn, skarpt og skærende, opløser og

mildner, når ved dets nedslag mørkeildens vilde luer dæmpes, – for derefter først at brænde med det klare lys, hvis næring er kærlighedens liv). Modsætningerne er for Martensen mere af ontologisk og noetisk art og samtidig et udtryk for livet i dets udfoldelse og opbygning, hvorfor han over for negativiteten, som han personligt opfattede dens forekomster, dog forblev kompromisløs, i højere grad end kæmperen Baader, for hvem også konflikten i sidste instans fik sit perspektiv i den religiøse forsoning. Det er den humane inderlighed, der præger Martensen, men som sådan, og til forskel fra fx Heiberg, også på sin side med en dyb religiøs forankring og forklaring. Netop derfor betoner han med al spekulation atter og atter den personlige tro. Ifølge sit væsen og sit hele perspektiv i forhold til Guds åbenbaring er troen åben også for tanken og dens sandhedsforhold, men den er også kun dette, fordi den selv tillige er et *eksistentialforhold* [40], en samvittighedens samviden med Gud (et vigtigt tema hos Baader), som retfærdiggørende en indre genfødelse [40b] (spiritualismens og især Weigels anliggende), som inderlighed personlighedens fordybelse, dens vækst og dens frihed, i overvindelsen af den autonome bevidsthed også grobunden for en alsidig udvikling af det humane, på det personlige plan såvel som i forhold til naturen og til samfundet.

Trods sådanne forskelles tilstedeværelse på forhånd blev det hos Baader – og ikke hos Grundvig, hans ungdoms første åndelige vækker, der dog for ham manglede såvel tanke som egentlig inderlighed, og heller ikke hos den ellers beundrede Schleiermacher, teologen med den ufuldstændige opfattelse af gudsbegrebet og troen, eller hos Schelling, filosofen med det ufuldstændige forhold til kristendommen – at Martensen fandt sin åndelige vej og her en forståelse af krisendommen, der i forkastelsen af den rene tænkning til fordel for den personlige, var inkommensurabel med Hegels, iøvrigt længe hans forbillede i synet på tænkningens opgave og metode, men i hans tilegnelse af den også med Kierkegaards, den subjektive tænker, der så anderledes på den hegelske begrebsverden som selve kontrasten til den eksistentielle tro, der ikke i nogen form kan acceptere en objektiv trostænkning. Det særegne på denne indre personlige linie hos tænkeren, kirkemanden og kulturpersonligheden Martensen er vel, at han her direkte og i en tilegnelse indefra knytter sig til det specifikke, ikke det fællesidealistiske hos Baader, men at han på den anden side heller ikke her blot eller fuldt reproducerer denne. Det er transponeret i hans egen sammenhæng og form, at arven fra den mystisk-teosofiske tradition hos ham genfindes som en del af ham selv og – vist for sidste gang i dansk

åndsliv – får udtryk i et forfatterskab, der i sit forhold til dette emne adskiller sig fra den akademiske afhandling og den kultur- og religionshistoriske betragtning. Martensens skrifter om Eckehart og Böhme er mere end dette, de tilhører i hans samlede forfatterskab i særlig grad denne indre linie, af betydning også for den ydre, der markeres af Dogmatikken og Etikken:

»Forøvrigt har jeg paa hele min Bane staaet i et indre Forhold til Mystiken og Theosophien. De have hørt til mine indre Omgivelser, min Theologie er mere og mere blevet befrugtet deraf, hvad meget bidrog til at fængsle de dybere Naturer blandt mine Tilhørere. Men først i min Alderdom skulde det forundes mig at give en Fremstilling af Jacob Böhme»[41]«

I hvor høj grad dette forhold har præget Martensens dogmatiske principlære og hans tanker om den religiøse erkendelse har vi set, og selv om måske hans *Den christelige Ethik* (1878–79) i nogen grad kan synes at flyde ud i en humanreligiøs kasuistik og det alment opbyggelige, finder man dog også her, og som det mest levende i værket, betragtninger om den »skuende og den bedende Kærlighed«, om den mystiske erfaring og om kontemplationen[42], der også for en senere tids læsere har bevaret et autentisk præg og præget af sin oprindelse i en stor tradition. En sammenligning med en anden klassiker fra tiden, D. G. Monrads *Fra Bønnens Verden* (1876), viser forskellen i inspirationen.

Til perspektiverne i Martensens møde med Baader hører også en henvisning til den betydning, som denne sidste i hans hjemlige kreds, men på helt andre eller i tidens åndelige sammenhæng anderledes differentierede måder, fik for Peder Hjort og Søren Kierkegaard. Hos Hjort gælder det et enkelt skrift og deri to punkter (– uden at sagforholdet dog på forhånd er gennemskueligt eller bogen let læselig, om man ikke beagter sammenhængen). Sit så stort anlagte forsøg på med fuld udfoldelse af Böhmes visionære anskuelser og religiøst-eksistentielle erfaringer at hævde kristendommen som hele tilværelsens centrale forklaring og forvandling, gældende også den åndelige tanke i dens personligt integrale sandhedsforhold, havde Baader underbygget med i historien (som åbenbaringen i dens inkarnation) at pege på middelalderen, også her med en særlig aktiv indforståethed til forskel fra den generelle romantiske middelalderbegejstring. Og den linie han fra Böhme trak bagud gik over Eckehart for især at fæstne sig ved Scotus Eriugena set som den første kristne spekulative tænker, der

forenede religion og filosofi, guddommelig ånd og universel natur. Og det er i dette sigte og – dog først i sin bogs sidste linier – med særlig fremhævelse af netop den geniale Baaders indsats for »die Begründung jener oft erwähnten christlichen Wissenschaft«, fornyende også for teologien, at Peder Hjort i 1823 fra Sorø udsendte sit bemærkelsesværdige værk Johan Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Bogen er lille af omfang, men rækker vidt, ikke mindst i sine aspirationer. Til belysning af sin tids problemstillinger og af traditionens virkninger i disse er den i alle tilfælde højest oplysende. Grundideen er, korteligt sammenfattet, at hvad grækerne ideelt, men bundet af deres religiøse mangler forgæves søgte, det endeliges forklaring ved og i det uendelige og derigennem den virkelige frihed og den personlige sandhed, det er med inkarnationen selve kristendommens udgangspunkt, men også opgaven for en tilegnelse og virkeliggørelse. Men modsat hvad der gjaldt for grækerne blev opgaven her at genvinde også den endelighed, hvormed kristendommen ved sin tilkomst og sin løsgørelse af mennesket fra dets jordiske bundethed var trådt i brud, for først således og ved sig selv (i sit eget udtryk og centrum, det er stadig tanken), som natursandhed og som centrum i selvbevidstheden, også at kunne *erkende* kristendommens sandhed, i en tilegnelse af den, hvorved denne selv omsider først vilde blive fuldt reel og svarer til sit fulde indhold. Gennem tiden havde de kristne tænkere svigtet denne opgave eller ikke haft forudsætninger for at løse den, men havde i stedet nøjet sig med en rationel og abstrakt dialektik. Det er de forskellige tilløb til ved en adækvat »medierende«, spekulativ tænkning af universel, men også af subjektiv gyldighed at nå den kristne videnskabs ideal, som Hjort gennem historien forfølger, fra Origenes over Augustin, »der Eine, der Grosse«, og Eriugena, som repræsentativ for selve denne idé, men også videre over skolastikken[43], hvorfra den positive linie fra Bonaventura og hans kontemplative betragtning af natur og skabelse over hans senmiddelalderlige fortolker Raimund af Sabunde, der forskyder tyngdepunktet heri i retning af naturen også i dens egenværdi, videre føres frem gennem renaissance og naturvidenskab og over Böhme, som korrektiv til nybruddets ensidighed, til det endelige og herlige gennembrud i den tyske idealisme. Men mens Baader i hele dette sigte var den genuine kender og originale inspirator og kritiker, forbliver Hjort med al sin dygtighed og viden og trods sin ægte begejstring dog eklektikeren. Videnskabsidealet er hos ham stærkere end hos Baader og synes at tage magten fra ham, og

han accepterer – og absorberer – derfor lettere såvel Kant (dog med forbehold) som Schelling og Hegel. Og tilsvarende dølger han også, eller ser ikke, de problemer, det unægteligt kunde volde at tage disse tankens titaner til indtægt også for det kristendomsideal, han for sin del sætter som det overordnede mål [43b].

Opgøret med denne samme spekulative videnskab, der fra filosofien bemægtigede sig teologien og prætenderede at identificere sig selv med den sande videnskabelige kristendom, blev Kierkegaards kald og opgave, ikke alene over for Hegel, men på den hjemlige front også over for Martensen (– i dette sidste opgør gemmer der sig nok stadig tillige en vis gensidig påvirkning og dragelse). I denne kamp vandt han selv sit format som tænker og overvandt ikke mindst herved sine modstandere, uden at derfor indholdet i hans tænkning negativt kan reduceres til blot en opposition til disse. Kierkegaard havde mange forskellige berøringsflader og inspirationskilder, og til disse hørte – relativt upåagtet – den mystisk-opbyggelige tradition i en vid spredning, på katolsk såvel som på protestantisk grund, fra Tauler til Tersteegen [44]. Men mens Martensen hos mystikerne ikke alene fæstner sig ved inderligheden og ved bekræftelsen i det indvortes menneske, det tema Kierkegaard også og især tager op, men også ved de metafysiske og teoretiske aspekter og muligheder, der rummes i den kristne mystik, så forbigås disse af Kierkegaard konsekvent, selv hos Tersteegen, hvor de stadig i rigt mål er til stede [45]. Og således også over for Böhme og Baader, hvem Kierkegaard overhovedet er sparsom med at nævne, selv om han faktisk udmærket kender og bruger dem, især den sidste, hvem han allerede tidligt havde excerperet, ret kortfattet, men med fremhævelse af også for hans eget sigte centrale og blivende temaer [46]. Baaders skrifter er kendte, enhver der vil tale om disse emner må læse dem, siger han i *Begrebet Angest*, han taler med »sædvanlig Fynd og Myndighed« om »Fristelsens Betydning for Frihedens Consolidation«, nemlig ikke blot som en fristelse til det onde, men også som »Frihedens nødvendige Andet«. Dette er ganske rigtigt den genuine Baader, men, tilføjer Kierkegaard, han overser dog visse især psykologiske mellembestemmelser, og med den faktiske concupiscentia som en natur- og ikke en eksistenskategori bliver det i sidste instans alligevel vanskeligt at undgå at anskue fristelsen blot som et guddommeligt eksperiment [47]. I skriftets forløb genkender man dog ofte og i afgørende bestemmelser en ny tilegnelse og frugtbargørelse af den Baaderske tradition og tankeform (fx Angesten som frihedens mulighed, der i troen fortærer endeligheden, evigheden, der hæver

modsigelsen, men gennemtrænger og bevarer timeligheden – ikke et hegelsk, men i virkeligheden et sofologisk motiv) [48], og med slutbetragtningen knyttes der atter direkte til denne tradition, hvoraf også det der anførte Hamann-citat er præget. Konklusionen at den sande autodidakt i samme grad er en teodidakt, eller mindre intellektuelt bestemt, som Kierkegaard retter sig selv, at filosofiens (sokratiske) »auturgos« i samme grad er en (böhme-baadersk) »theurgos« og religiøst-eksistentielt finder hvile i forsoning, er helt i samme retning.

Dette være nævnt som et kort og karakteristisk eksempel på, hvorledes Baader – omend i en vis nidkær distance, ikke i en bekendelse til ham som til fx Tersteegen – dog er til stede for Kierkegaard i hans arbejde med sine mest centrale temaer, for hvilket han, måske ubevidst?, dobbeltreflekterende og som den enkelte, satte sig noget nær det samme mål som denne. For som motto for sine *Philosophische Schriften und Aufsätze* (1831) satte Baader: »Ich habe keine neue Lehre, sondern nur die alte, welche in der Bibel und im Reich der Natur zu finden ist«, et citat af Böhmes Schutz-Rede wider Georg Richter. Og på sin side skriver Kierkegaard i En første og sidste Forklaring, apologetisk epilog til Efterskrift om sine pseudonymer, at disses betydning ikke ligger i at ville stifte et nyt parti eller gå videre, »men netop i Modsætningen, i ingen Betydning at ville have, i paa en Afstand som er Dobbelt-Reflexionens Fjernhed at ville solo læse de individuelle, humane Existents-Forholds Urskrift, det Gamle, Bekjendte og fra Fædrene Overleverede igjennem endnu engang om muligt paa en inderligere Maade« [49]. »Væsentligheden at existere er Inderligheden, og Inderlighedens Handeln er Liden«, har Kierkegaard fastslået, men om en sådan væsentlig eksistens – *wirkende und leidende* [49b], som det herom hedder i den mystisk-spiritualistiske tradition – gælder det også for inderligheden hos Baader, der set på en anden måde også godt kan anskues som et absolut forhold til det absolutte telos. Og hvad angår bestemmelsen af den »religiøse Sphære« til forskel fra umiddelbarhedens (hedenske) og reflexionens (relative) ligefremhed, så gælder for den netop det baaderske, at »det Positive er kjendeligt paa det Negative« [50]. Er det i sine radikale bestemmelser af den subjektive eksistens og tænkning og af troen i det forhold til paradokset, hvor forstanden går under, at Kierkegaard så at sige markerer sig selv, så er dog disse også hos ham selv hjemmehørende i den bredere – og i hans forstand opbyggelige – sammenhæng, hvori stadig traditionen lever og tilegnes.

Men iøvrigt er helle dette forhold ret upåagtet og beklageligvist

heller ikke fuldt belyst. Om Baaders betydning for Kierkegaard foreligger tilsyneladende kun en enkelt artikel – og på japansk![51]. Af det medgivne korte engelske resume fremgår dog, at der her behandles centrale ting, men langt fra udtømmende. Vigtigst er, at der for Kierkegaards udarbejdelse af eksistensbegrebet peges på adskillige impulser og elementer fra Baader, også i bestemmelsen af eksistensen som et gudsforhold og i selve brugen af dette begreb som betegnelse herfor[52]. Herudover kunde man også og ikke mindst pege på Kierkegaards bestemmelse af mennesket som syntesen af legeme og sjæl båret af ånd eller af det åndelige selv som et deriveret selvforhold, der gennemsigtigt grunder »i den Magt, som satte det«, og som ikke kunde fortvivle, om ikke syntesen oprindeligt fra Guds var i det rette forhold, med de momenter den indbefatter, endelighed og uendelighed, evighed og timelighed, frihed og nødvendighed[53]. Og selv om Kierkegaard som nævnt hos Baader kunde mangle de psykologiske mellembestemmelser, er det dog evident, at han på den anden side i sin egen så rigt nuancerede udarbejdelse af sådanne også og fortsat i rigt mål anspiller på Baaders sprogbrug og forestillingsverden. Et enkelt hovedeksempel er afsnittet i Kjerlighedens Gjerninger SV IX, s. 27–52, i udlægningen af budet Du skal elske. Dette træk synes konstant hos Kierkegaard og skal her yderligere belyses med et eksempel hentet fra Den Enkelte. Tvende »Noter« betræffende min Forfattervirksomhed, der også angiver noget om det fundamentale såvel som endelige perspektiv, i hvilket han selv så sin syntese i dens konflikt og dens afklaring:

»Endnu blot et Ord; man tillade mig det. Hvad Tiden *fordrer* – ja, hvo skulle blive færdig med at opregne det, nu da der ved en Selvantændelse, hvis Aarsag og Anledning var Verdsligheds verdslige Gnidning mod Verdslighed, er gaaet Ild i Verdslighed. Hvad derimod Tiden i dybeste Forstand *behøver* – det lader sig helt og ganske sige med eet eneste Ord, den *behøver*: Evighed. Vor Tids Ulykke er just, at den er blevet kun »Tiden« alene, Timelighed, der utaalmodigt Intet vil høre om Evigheden, derpaa, velmeent eller rasende, endog vil ved en fremkunstlet Eftergjørelse gjøre det Evige aldeles overflødig, hvilket dog i al Evighed ikke lykkes; thi jo mere man mener at kunne eller forhærder sig i at kunne undvære det Evige, desto mere trænger man i Grunden blot til det«[54].

Ovenstående skulde have tjent til at fæstne nogle af de perspektiver og sammenhænge, der melder sig, når man læser Martensens skildring af sit møde med Baader og det indhold han med alle dets forudsæt-

ninger og følger samler i dette. Han kom efter udgangen af en personlig krise og med forventninger, der ikke skuffedes. Oplivet af sin indvielse i middelalderen og mystikken i Heidelberg havde han uforudseligt og uimponeret ladet Strauss bag sig i Tübingen, og han havde i München haft inspirerende omend dog for det påtrængende spørgsmål om et positivt forhold mellem kristendom og tænkning også skuffende omgang med Schelling i dennes hjem og kreds. Baaders forelæsninger gik han til, men Baader kunde ikke forelæse, mener han (begreb og system var jo ikke hans stærke side) [55]; først uden for auditoriet og siden på private morgenture i Münchens gader fængede gnisten. Martensen fik for sit *credo ut intelligam* (til forskel såvel fra Hegels som fra Schleiermachers) et indhold, en grund og en retning, som han for sin del så det som sin påtrængende opgave produktivt at udarbejde også i begrebsmæssig og systematisk form (og uden de baaderske intuitive erkendelsesformer og fysiske natursymboler) [55b], og ikke mindst fik han den indre bekræftelse, der nu, som han selv gentaget betoner det, i hans personlige liv fulgte og nærrede også hans akademiske og offentlige indsats. Vigtigt som markering er det også, at det netop er til denne skildring, at Martensen knytter sit samlede udsyn over sine anskuelser og forhåbninger; her finder, men i modsætning til Kierkegaard som én gang for alle, gæringen og antændelsen som positiv kraft og basis sin afklaring, og her lagdes også umiddelbart grunden til det forfatterskab, som han efter hjemkomsten året efter straks begynde med den (stadig højst læseværdige) licentiatafhandling, for hvilken han et par år efter belønnedes med æresdoktorgraden ved Kiels universitet: *De autonomia conscientiae sui humanæ in theologiam dogmaticam introducta* (1837; da. udg. ved L. V. Petersen, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, 1841) [56].

Bestemt som disputats havde han imidlertid allerede da skrevet sin *Mester Eckart* (1840), men netop ved på denne måde at blive akademisk overflødig fik denne bog sit eget perspektiv og kom i forhold til hans allerede indledte forelæsningsvirksomhed [57] og de følgende faglige hovedværker, Dogmatikken, Ethikken m. v. til at stå som optakten til den indre og spirituelle linie i Martensens personlige liv og i hans gejstlige og kulturelle arbejde, der litterært som nævnt kronedes med Böhmebogen. Det er også disse sidste bøger, der bedst har overlevet [58], for Martensen er vel i dag ikke meget læst (– heller ikke i forhold til hans historiske betydning, ikke blot som genstand for Kierkegaards såvel som grundtvigianernes og senere, ved det næste

tidehverv, de liberales angreb). Tiderne har skiftet, – så stærkt som han selv formåede at fornemme og udtrykke (men ikke i sig selv forløse) dette; i sin »anden« store mindetavle over vennen Paludan-Müller i nytåret 1877 ser han ved afslutningen af en stor epoke intethedens og dødens blege apostle fylkes. Først har han skildret digterens dybe beskuelse af livet, han der med sin kærlighed til jorden dog ejede visdommens perle og stillede skønheden i sandhedens, i Guds riges tjeneste. Han skjulte ikke livets elendighed og menneskenes usselhed, men han blev ikke stående derved. Og Martensen fortsætter:

Hvor forskellig er dog hans Opfatning af dette Livs Forfængelighed fra den, vi finder hos dem, der i disse Tider ere fremtraadt som Dødens Profeter og Apostle! hos dem, der opbyde alle deres Kræfter, alle Kunstens Midler paa at fremstille Forfængeligheden og Usselheden, men som det sidste i Livet, som Verdens inderligste Kjærne, og som Viisdommens inderste Kjærne byde dig – et Dødningehoved, det tomme Intet, og ret egentligen ere Intethedens Apostle, forkynde Intethedens Evangelium[59].

I modsætning hertil havde Paludan-Müller, minder han nu om, gennem dødens porte vist morgenrødens komme, livets sejrende herlighed og kærlighedens overvindelse af verden. Martensen selv fulgte denne vision. Hans ungdoms inspiration blegnede heller ikke nu i nogen frustreret desillusion. Hans håb om tilværelsen formet som et åndens tempel præger også hans alderdoms vurdering deraf og skildringen af hans ungdoms vej. Og således kunde han fortsat række hånden tilbage til Baader, der siger:

Und so geht dem Denker ein Licht über das Geheimniss des Zeitlebens und der Zeitregion auf, wie nämlich dieses unser, und durch uns, jeder Kreatur Zeitleben keinen andern Zweck und Sinn hat, als jenes 1° der bildenden, bauenden, göttlichen Licht- und Lieberegion zu werden, und dass wir zugleich Bauleute und Baustoff (jenes nach unten, dieses nach oben) zu jenem Tempel und Leib Gottes werden und seyn sollen, zu dessen Herstellung (Epheser 1,23 und 2,21.22) diese ganze Schöpfungsanstalt nur Baugerüste ist[60].

[1] Se hertil N. Thulstrup, Katalog over Søren Kierkegaards Bibliotek, Kbhvn. 1957.

[1b] Under den noget affærdigende betegnelse »teologisk Literaturhistorie« i modsætning til den egentlige kirkehistorie, den biografiske, undervurderer J. Oskar Andersen givetvis betydningen af denne side af Arildsens arbejde netop for kirkehistorien. Se Biskop H. L. Martensens Ungdom, Kirkehist. Saml., 6. række, I, s. 131 f.

[2] Af litteraturen om Baader kan foruden til Arildsens fremstilling og til filosofi-historierne i første række henvises til hans umiddelbare disciples sammenfatninger, især F. Hoffmann, Vorhalle zur speculativen Lehre Franz v. Baaders, 1836, Franz von Baader, 1856, og Die Weltalter, 1868, samt J. Hamberger, Die Kardinalpunkte der Baaderschen Philosophie, 1855. – Se også D. Baumgardt, Franz v. Baader und die philosophische Romantik, Halle 1927; F. Werle, Der Mystiker Franz von Baader, Leipzig 1929; E. Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, Paris 1943.

Af Baaders egne meget talrige skrifter kan blandt de i samtid og eftertid mest kendte og benyttede nævnes Beiträge zur Elementarphysiologie, 1796, Über den Blitz als Vater des Lichts, 1816, Über den Urterner, 1816, Fermenta cognitionis, 1822–25, Vorlesungen über speculative Dogmatik, 1828–38, Vorlesungen über Sozietätsphilosophie, 1832, samt mange religionsfilosofiske afhandlinger og debatindlæg. Baaders Sämtliche Werke I–XV udgaves af F. Hoffmann m. fl. Leipzig 1851–60; genoptryk Aalen 1963.

[3] Vilde man i en kort formel sammenfatte hele dette idékompleks med et eksempel på dets applikation, finder man en sådan i den bekendte slutvis af Hostrups Gjenboerne (1844), der – også – handler om kløften og den forløsende sammenhæng mellem idé og tanke og natur og liv, anskuet mod periodens slutning, hvor den i den »borgerlige idyl« og uden endnu at have tabt sin éclat udtrykker en »uproblematisk« og forventningsfuld løsning:

Paa Tankens Slot bor Studenten glad
og flyver højt, som man kan vide.
Han søber Nektar af Ideens Fad
og blæser saa ad det solide.

Men naar saa Udsigt til en Pigelil
i Gjenbovindvet er ham givet,
saa slaar Ideen ikke længer til,
saa styrter han sig ind i Livet.

Men naar saa Pigen siger Ja dertil,
Og naar saa Fatter – ja, og Mutter vil,
Saa har han jo
byggt sig en Bro,
der knytter Livet til Ideen.

[4] En udmærket skildring og en præcis analyse af vigtige grundtemaer i denne så rodfæstede og produktive idéhistoriske sammenhæng, begyndende med Platon, fortløbende dog i nogen grad med underkendelse af den kristne, middelalderlige

tænkningens afgørende bidrag til udviklingen og konkluderende i en gennemtrængende belysning af forholdet mellem det 18. årh. og nybruddet i den romantiske litteratur og tænkning i beg. af det 19., finder man i A. Lovejoys *The great chain of being*, Cambridge (Mass.) 1936, Harper Torchbook 1960.

[5] Om dette begreb set og brugt i et moderne, delvis kritisk distanceret og historisk set også noget reduceret, perspektiv kan henvises til *Ideologihistorie I, Organismetænkningen i dansk litteratur 1770–1870*, Kbhvn. 1975, v. Aa. Henriksen, Erik A. Nielsen og Knud Wentzel. Til belysning af »det erotiske« og dets perspektiv i udviklingsromanen fremhæves her også (s. 86) – *pour une fois* – Martensens skrift om Jakob Böhme, den sidste og klassiske frugt af dennes møde med Baader, hvad der her dog ikke nævnes.

[6] For Steffens vedkommende kan man nu henvises til H. Hultbergs analyse *Den unge Henrich Steffens*, Kbhvn.s Univ.s Festskrift 1973, s. 7–115. Men mens hos Steffens den naturfilosofiske ansats blev offer for den romantiske illusions sammenbrud, gjaldt noget tilsvarende aldrig om Baader, hos hvem den så at sige var fuldt »organisk« og, som det afgørende, på forhånd fuldt religiøst befæstet. Martensen anfører imidlertid (*Af mit Levnet, I*, s. 119), at den betragtning, der for ham kom til gennembrud hos Baader, »var allerede tilforn traadt mig personligt imøde i Steffens, dog uden at jeg ændsede den«.

[6b] Og et gennemgående tema hos ham, se bl. a. *Den christelige Dogmatik*, 1849, 5. udg. Kbhvn. 1904, s. 24.

[7] E. Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955 (Abhandl. d. Akad. d. Wiss. u. d. Litt., nr. 3).

[8] Om denne strømning specielt som bærer af en fra senmiddelalderen fortsat mystisk tradition se bl. a. W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Zürich 1959.

[8b] *Af mit Levnet I*, s. 145.

[9] Pap. VIII,1 A 105, samt iøvrigt III A 125 om et råd givet af Böhme og »saa skjønt og saa sandt og saa inderligt« sagt, om i »Anfægtelsens Øieblik« kun at fastholde én tanke. – Hos Martensen se Jacob Böhme, 1881, s. 14.

[10] *Af mit Levnet I*, s. 143.

[11] Jacob Böhme, 14–15, sml. s. 30 f. – Martensen har sammenlignet teosofien som filosofisk frugtbar med Schellings positive filosofi; men for Martensens eget forhold til den er det afgørende, at det er teologisk, herunder også i den teologiske principlære, men også i videre forstand bestandigt på et positivt religiøst grundlag, at han selv udnytter dens perspektiver, hvorfor hans vej trods alle affiniteter også blev så forskellig fra Schellings, mens han på den anden side også som kirkemand og selv repræsentant for den bevægelse, der i det følgende årti også i hans egen dogmatiske undervisning gik fra »speculativ« til »christelig«, dog forbliver en selvstændig tænker og selv videreudvikler den her givne arv. – Når i denne fremlægning af det teosofiske syn særligt lysvejen fremhæves, angives hermed særskilt den grundanskuelse af den menneskelige erkendelse, der gennem Baader nu fæstnede sig hos ham, og som han siden som noetisk princip lagde til grund og udviklede i sine enkelte skrifter (således *Af mit Levnet*, s. 144 f, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, s. 8 f, Mester Eckart, s. 5 og 44, *Den christelige Dogmatik* (1849, 5. udg. 1904), s. 57, 62, sml. ndf.). Om denne lysvej kan man sige, at kan den spekulative og dogmatiske transponering af den forekomme eftertiden uvirkelig, ukritisk eller tvivlsom, så bør dette ikke gælde dens personlige

autenti hos Martensen og heller ikke selve grundtanken, der i sin oprindelse, be-
ståen og i sin appel ikke på forhånd er bundet til denne specielle sammenhæng. I så
henseende er det vistnok karakteristisk, at Martensen her i sin bestemmelse af lys-
vejen som erkendelsesvej og noetisk princip knytter den til Leibniz, altså en anden
tradition end den böhmeske, men ligesom denne også nedstammende fra den au-
gustinisk-middelalderlige via illuminativa.

Mens det er på filosofisk basis og i en sækulariseret form, at Leibniz har overtaget
denne vej og gjort brug af dens perspektiv (se hertil *La philosophie de saint Augustin*
par Nourisson II, Paris 1866, s. 265 ff.), finder man på den anden side allerede i
højmiddelalderen, hos Bonaventura, fortolkeren af den augustinske noetik, som han
udvidede i form af en universel lyssymbolik, i selve hans definition af den illumina-
tive vej et oplæg, der også kan pege frem mod den teosofiske brug af denne: *Et sic*
patet, quomodo multiformis sapientia Dei (Ef. 3,10), quæ lucide traditur in sacra
Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo
omnes cognitiones famulantur theologæ; et ideo ipsa assumit exempla et utitur-
vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis, Patet etiam, quam ampla sit via
illuminativa, et quomodo in omni re, quæ sentitur sive quæ cognoscitur, interius
lateat ipse Deus (De reductione artium ad theologiam, n. 26). – Hos Augustin selv
såvel som i Bonaventuras egl. erkendelseslære er et af nøgleordene det samme salme-
vers, som Martensen her bruger: Lys i dit lys skal vi skue, men kombineret også med
andre tilsvarende bibelord og først og fremmest Johannesevangeliets Han er det
sande lys, der oplyser ethvert menneske, der kommer til verden og forstået således:
I sit ord, sin evige visdom, er Gud selv sandhedens lys og livets kilde, i sin visdoms
fylde sandheden selv i dens enhed med livet og kærligheden. Uden Guds lys, der i
hans billede oplyser den menneskelige ånd, det indre menneske, erkendes ingen
sandhed, men uden omvendelsens forhold til Kristus og kærlighedens fornyelse i
ham, forvandles menneskets lys til mørke. Lysets vej peger her i sidste instans mod
den salige erkendelse af Gud i hans eget, ikke i skabningens lys, og af al virkelighed i
ham. Psalmeverset gælder her således ikke i egentlig forstand vejen og dens filosofi-
ske, religiøse eller mystiske sandhedssøgen, men dens endelige og overjordiske mål,
som stadig i Dantes *Paradiso* og også i Ingemanns kendte salme, saligheden, den
himmelske gudsstad, der som Augustin siger, i beskuelsen af lyset selv er lys (*neque*
enim ejus informitas placeret tibi, si non lux fieret, non existendo, sed intuendo
illuminantem lucem eique cohærendo, (Confessiones XIII, 3, 4).

Som alment princip i teosofiens religiøse (ikke religions-) filosofi, som Baader
understreger det, er der således egl. tale om en forskydning i motivet eller vel snarere
en karakteristisk identifikation af vejen og målet, der imidlertid opvejes af den over-
ordnede sammenhæng, hvori det gøres gældende, der forhindrer det i at indgå i en
immanent eller naturalistisk erkendelseslære. Og således forekommer det, omend
kun sporadisk formuleret, hos Baader, der – tilmed mod Strauss i hans *Leben Jesu* –
anfører det i denne form

Desine cur nemo videat sine lumine lumen

Mirari, solem (Christum) quis sine sole (Christo) videt.

(Sämmtl. Werke VII, s. 267)

Endelig må man minde om, hvorledes hele denne traditions tolkning af åndens
liv som et liv i og af lyset og vendt mod dette også i de hjemlige omgivelser, for

hvilke Martensen på ny fortolkede den gamle lysets vej, på andre måder gjorde sig gældende, stærkest og mest originalt hos Grundtvig, for hvem Lys og Liv er de stadig tilbagevendende hovedord, men i sækulariseret form, brugt om den religiøse frigørelse i forbindelse med udviklingen af den akademiske videnskab, også hos Heiberg, jvf. universitetskantaten *Vær hilset Lys fra Sandheds Væld.* – Hos Kierkegaard er motivet sjældnere, men forekommer dog også hos ham i former, hvis indlevelse modsvarer oprindelse og ikke kan fortolkes uden denne (se f. eks. indledningen til *Kjerlighedens Gjerninger*, SV IX, 17 f, jvf også SV X, 48).

[12] Se *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siecle* allemand, Paris 1955, især s. 98 f; se også *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, 2. udg. 1971 (s. 515: nous ne citons que les oeuvres principales de F. v. Baader. En réalité, toute son oeuvre métaphysique est un commentaire de la doctrine de J. Boehme, indispensable pour l'étude de celle-ci).

[13] Om den romantiske periodes interesse for dette perspektiv vidner bl. a. Moritz Carrieres *Die philosophischen Weltanschauungen der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Stuttgart 1847, hvori Kierkegaard atter fæstnede sig ved Böhme samt – hos Campanella – ved det enkelte Jegs eksistentielle problemer netop i forbindelse med denne udvikling. – Martensen selv har et skarpt og indfølelsefuldt blik for paracelsismen i dens historiske sammenhæng og i dens betydning som komponent i teosofien. Om det magiske præg, der kendetegner den hovedlinie i renaissancens naturfilosofi, som også paracelsismen er udtryk for siger han i *Jacob Böhme* (s. 25): »Hvad Mystiken er for Sjælens Forhold til Gud, det er Magien for Aandens Forhold til Naturen. Ligesom Mystiken vil sætte sig i Forhold til Gud »uden Middel«, saaledes vil Magien sætte sig i Forhold til Naturens Inderste »uden Middel«, uden de sædvanlige, naturlige Midler. Magien er en Naturmystik, i hvilken Mennesket sætter sig i umiddelbart Forhold til Aanden i Naturen, til de hemmelige, guddommelige Kræfter, ja til Gud selv, hvis Mysterium er det Inderste i Naturen«. – Om en tidligere, ikke uvæsentlig indflydelse af paracelsismen i Danmark, især angående naturerkendelsen og i brydning med tilkomsten af den sejrende empiriske naturvidenskab se H. D. Schepelern, *Museum Wormianum*, 1971.

[14] Se *Über den Blitz als Vater des Lichts*, *Philosophische Schriften und Aufsätze*, Munster 1831, s. 279.

[15] Jvf. betydningen af begrebet den himmelske, men skabte visdom for den mariologiske tradition og kunst som skildret af L. Bouyer i *Le trône de la sagesse*, Paris 1957; og fra en anden side Boëthius' fremstilling af filosofien som en himmelsk åbenbaring (af lys og af sandhed) i jordisk kvindeskikkelse, *Consolatio philosophiæ* I, pros. 1.

[16] *Den christelige Dogmatik*, a.udg., s. 57–58, sml. ndf. note 30. Denne særlige sofiologiske tradition, som Martensen således i forbindelse med teosofien slutter sig til, er dog på linie med lysvejen, hvormed den hører sammen, og som hans egen anvendelse af den også viser, ingenlunde identisk dermed, men har sine klassiske kilder såvel i den græske filosofi som i den bibelsk-patristiske visdom. Som sådan er den også central i augustinismen (se som et enkelt eksempel *Conf. XII*, 15 samt *De Trinitate XIII–XV*) og i skolastikken, hos Bonaventura såvel som hos Thomas Aquinas, jvf. prologerne til disses hovedværker). I renaissancetiden førtes en mangesidig debat de sapientia, en katalysator for afklaringen af gamle og nye anskuelser, jvf. Eugene J. Rice, *The renaissance idea of wisdom*, Cambridge (Mass.), 1958. Også barok- og oplysningstil bruger i høj grad begrebet

og blandt den tyske idealismes filosoffer var ikke mindst Schelling berørt af den specielle teosofiske sofologi, i hvilken han konkluderer sine Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit, udg. Landshut 1809, s. 509. Og i denne forbindelse finder man også hos Schelling kombinationen mellem lys, liv og kærlighed som væsentlig for bestemmelsen af den personlige eksistens i dens åndelige fuldkommenhed og frihed. Det skal heller ikke overses, at det sofologiske tema, i forbindelse med lyset og livet – og med livets skole og med det levende Guds ord, som det fødes i hjertet, også bryder igennem hos Grundtvig, forskellige steder i hans Sangværk og markant ikke mindst i Aabent Brev til mine Børn (1839):

Ja, mine Børn! hvad jeg i Speilet saae,
 Som dannedes af Viisdoms sikre Hænder:
 Det store Lys paa Livets Himmel blaa,
 Som straalers soleklart, men ikke blænder,
 Opstigende af Hjertets stille Hav,
 Med Fortids Efterglands til Morgenrøde,
 Skal først maaskee, naar jeg har lagt min Stav,
 Befrugte Marken til sin Eftergrøde;
 Men som det lønlig for min Sjæl oprandt,
 Og vil for Eders sikkerlig oprinde,
 Det skal i Eders Dage skues grandt
 Paa Graasteens Klint, som under grønne Linde;
 Og naar Dets blanke Straaler gaae i Dands
 Paa Tidens Hav, som Mandhjems Kreds ombælter,
 Og Liv og Aand formæles i Dets Glands,
 Saa Timeligt og Evigt sammensmelter;
 Da tier Drengenes og Daarens Spot
 Med Synerne, som frydede mit Øie;
 ...
 Den Livets Skole, jeg har peget paa,
 Og tryglet Jordens Guder om at bygge,
 Som ved et Trylleslag skal da opstaae
 Og kiærlig favne Eders Faders Skygge,
 ...

I den nyeste tid har sofologien fortrinsvis været repræsenteret blandt den russiske tænkningens store navne, og mens Martensen ikke var på talefod med Høffdings og F. C. Krarups generation, til hvis forargelse han ikke formåede at sætte sig ind i de yngres »kritiske Tænkning« og selv ikke vilde indlade sig på debat med tænkere, der stod på et »afgjort negativt Standpunkt« (se Krarups Fra Romantisme til Realisme, Kbhvn. 1930, s. 93), – så er det ikke vanskeligt at forestille sig ham i umiddelbar forståelse med Solofjev, Lossky, Bulgakov (The wisdom of God, 1935) og Berdjajev (Esprit et réalité, Paris 1943), også om den nyeste tids problemstillinger.

[17] Tanken er fundamental for Martensen; netop i forhold til for ham selv ikke fremmede modsætninger og, i forbindelse hermed, til et »Andet« uden for sig selv, er Gud den levende og for sig selv åbenbare Gud, – et punkt hvor den teosofiske tænkning adskiller sig fra den oprindeligt augustinske og knytter til ved den dionysiske og den spekulative mystiks tradition, se fx Af mit Levnet, s. 70, Dogmatik, s. 35 samt

Schelling, op. cit. s. 493: »... weil Gott ein Leben ist, nicht ein blosses Seyn«. Væsentligst er at med dette gudsbegreb, i kraft af hvilket panteismen principielt og praktisk forkastes, knyttes Gud i sit indre og personlige liv på den anden side til verden og findes i verden men ikke identisk med den. I modsætning til mystikken, siger i forbindelse med spørgsmålet om Martensens treenhedsforståelse ikke uden forbehold Arildsen op. cit., s. 176), »knytter Martensens Interesse sig netop til »en theoretisk Construction af Universum, af Naturen og Historien, hvortil Trinitetslæren kunde blive Nøglen, naar Verdenshistorien blev opfattet som et Moment i Guds egen Historie« (Mester Eckart s. 99). Og som Bidrag til en saadan universel kristelig, i Trinitetslæren centraliseret Verdens- og Livsanskuelse spinder Martensen af Metafysikkens tyndeste Traade et flor fint Net af spekulative Trinitetstanker«. Vurderingen er her ved at nærme sig Krarups. – Se dog også fremstillingen i C. J. Scharling (udg.), H. L. Martensen. Hans Tanker og Livssyn. Kbhvn. 1928; s. 51 »... han vil forstaa Gud som Urbillede for den kristne Personlighed«.

[18] Maximalt i den afsluttende bøn af De Trinitate (XV,28), sml. også slutningen af Confessiones (XIII, 32–38).

[19] Se hertil især Baaders skrift Über den Begriff des gut- oder positiv- und des nichtgut- oder negativ-gewordenen endlichen Geistes, Sämmtliche Werke VII. Schelling siger (op. cit. s. 447): »Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit«.

[20] Sml. ovf. note 6b.

[21] Af mit Levnet, s. 23.

[22] Alt andet ufortalt er, også eksplicit udtalt, en søgen efter en sådan bekræftelse fælles for Martensen og Kierkegaard.

[23] Distanceringen fra en sådan forskydning er også afgørende for Kierkegaard, sml. Synspunktet for min Forfattervirksomhed, SV XIII, 613: »... aah ja Forbrydelsen er nemlig den, at jeg christeligt har elsket Gud. Jeg har ikke med den mindste Brøkke af de mig forundte Evner stræbt at udtrykke det (som maaskee er at elske Menneskene): at Verden er god, elsker det Sande, vil det Gode, at Tidens Fordring er Sandhed, at Slægten er det Sande eller vel endog Gud, og Opgaven derfor (goethisk-hegelsk) at tilfredsstille Samtiden«. – Se også Af mit Levnet s. 96 om Hegel: »Her, i denne Verden fandt han Forsoningen af Ideal og Virkelighed. Ligesom for Schleiermacher var det evige Liv ham ikke et Tilkommende, men et Nærværende, Livet i Ideen og i Aandens høiere Egne ... Det nærværende Liv blev forherliget i glimrende Optimisme.«

[24] Op. cit., s. 91 f.

[25] Sml. ovf. note 17 samt i andre aspekter af temaet H. A. Wolfson, Extradeical and intradeical interpretations of Platonic ideas i Religious Philosophy, Cambridge (Mass.), 1961.

[26] Sml. hos Arildsen op. cit. bl. a. s. 136 med henvisninger samt s. 176 med det ovf. note 17 anførte citat.

[27] Jacob Böhme, s. 27.

[28] Af mit levnet, s. 69, jvf. s. 117.

[29] Se således den her mistolkende teosofiske fortolkning af Augustin og fra samme synsvinkel samtidig en kritik af ham for »christelig Pantheisme«, men også for ensidig supranaturalisme, »hvor han synes at erkjende den substantielle Naade som Mskets dybeste Subjectivitet«. Forelæsninger over »Speculativ Dogmatik« 1838–39, Kierkegaards Papirer II C 28, Bd. XIII, s. 74–76.

[30] Ciaterne fra Den christelige Dogmatik, s. 56–58.

[31] Op. cit., s. 137.

[32] Dogmatik, s. 21.

[33] Über den Begriff . . . , s. 173.

[34] Ibid., s. 169: »Das abgefallene selbstische Geschöpf ist folglich als in seiner Mitte, in seinem Centrum, selber entzweit zu betrachten, weil das absolute, göttliche Centrum sein eigenes nicht mehr deckt, beide Centra also in Differenz sich befinden . . . Der Producent soll Mitte des Products (der Mitte desselben) sein, womit die Identität (Eintracht) seiner als des das Product Erfüllenden (Innerlichen seines Innerlichen) und Umschliessenden (Aeusseren seines Aeusseren) hergestellt ist.

[36] Ibid., s. 171.

[37] Jvf. instar omnium og i et sofologisk aspekt, der også omfatter retfærdiggørelsen i Gud De Trinitate XIV, 12, 15.

[38] Confessiones III, 6, 11, sml. X, 24–27 samt Baader-citatet ovf. note 34.

[39] Sml. hos Baader spec. Sur la notion du tems, Phil. . . Aufsätze, s. 211 f.

[40] Dogmatik, s. 8, 27, 62 samt Af mit Levnet I, s. 118 f; jævnsides hermed kan man dog også hos Martensen finde en mere human-religiøs tydning af temaet i tilslutning til Schleiermacher, ef. Briefwechlung zwischen H. L. Martensen und J. A. Dörner, Berlin 1888, s. 361.

[40b] Ibid., s. 43.

[41] Af mit Levnet II, s. 11, sml. I, s. 126: På vej til Baader i München begyndte Martensen ved et tilfælde, som han siger, men reelt fordi han allerede bl. a. gennem dennes skrifter var draget mod anliggendet, sit studium af middelalderens mystik og af Dante. Han havde da just læst Strauss' da nyudkomne Leben Jesu, men der skildtes vejene: »Under al denne Negativitet maatte jeg føle Trang til Noget, der kunde være til Næring for Sjælen og til Bekræftelse for de indvortes Menneske«; se også s. 118.

[42] Den christelige Ethik I (1878), s. 337 f, jvf. II (1879), s. 199 f om den kontemplative og den mystiske kærlighed.

[43] Hjorts opfattelse specielt af denne svarer ganske til senere Martensens, jvf. Mester Eckart, s. 68: »Scholastiken er en Philosophie uden Empirie, en Begrebsformalisme, der ikke staaer i Forbindelse med Livet og Virkeligheden. Det religiøse Dogma staaer for Scholastiken som en fremmed, uigjennemtrængelig Positivitet, der indspindes i Forstandsmetaphysikens kunstige Net; . . . Scholastiken beviser Alt, men begriber Intet«.

[43b] Relativt ukendt i sit fædreland nævnes Hjorts bog stadig, som det pionerarbejde den faktisk er, i den internationale litteratur. Den nu overvejende negative vurdering af romantikkens syn på Eriugena rammer dog også ham såvel som Baader – i sin minimiserende tendens dog ofte noget uretfærdigt som fx hos M. Cappuyns, Jean Scot Erigene. Sa vie, son oeuvre, sa pensée, Bruxelles 1969, s. 262 f. Mere positiv, også i den baaderske betydning af dette ord, er P. Mazzarella, Il pensiero di Giovanni di Giovanni Scoto Eriugena, Padova 1957. En interessant syntese mellem nedarvede og nye synspunkter finder man hos Søren Holm i Gudsbegrebet hos Johannes Scotus Eriugena, »Festskrift til Jens Nørregaard«, Kbhvn. 1947.

[44] De forskellige værker han fra hele dette område besad og benyttede, kan findes anførte i det af N. Thulstrup udgivne katalog (jvf. note 1); yderligere henvisninger og direkte citater især i Papirer.

[45] Er der ikke samstemmighed mellem Martensens og Kierkegaards syn på mystikken, kan en vis parallellitet ikke overses, nemlig i den fælles kritik af den for

mangel på et reelt og personligt virkelighedsforhold, på sammenhæng og kontinuitet i spekulativ resp. eksistentiel henseende, i differensen verdensvirkelighed og personligt liv i kontinuitet under gudsforholdets lys/eksistens for Gud under evigheden i kontinuitet i tiden, se Martensen, Mester Eckart, s. 115 ff samt 53 (om mysteriet som »Liv og Aand, d.e. concret, aabenbar Idee, der beroer paa Umiddelbarhedens Udvikling gennem det Negative«), og Kierkegaard, Enten-Eller, SV II, s. 260 ff, sml. VII, 390 ff, og – i konsekvensen for tilegnelsen af »mysteriet« enten intellektuelt eller etisk-religiøst, for Kierkegaard en heterogenitet – Pap. X, 2 A 341.

[46] Se Pap. I C 27–33, bd. XII, s. 132–39.

[47] SV IV, s. 344; jvf. Kierkegaards forbeholdne vurdering af (natur-)bestemmelserne af angstbegrebet hos Böhme og Schelling, Pap. V B 53,18, jvf. IV B 118,7 (ad Gjentagelsen), men, på den anden side og indirekte, gennem Augustin iøvrigt, hans umiddelbare tilegnelse af hvad die Qual hos Böhme indebærer, Pap. X, 4 A 177.

[48] SV IV, s. 464–65.

[49] SV VII, s. 620.

[50] SV VII, s. 423 og 422: »Læseren ville erindre: Aabenbaringen er kjendelig paa Hemmeligheden (hos Martensen: Mysteriet), Saligheden paa Lidelsen, Troens Vished paa Uvisheden, Letheden paa Vanskeligheden, Sandheden paa Absurditeten; fastholdes dette ikke, saa løber det Æsthetiske og Religieuse sammen i fælleds Forvirring«.

[49b] Herom se Koyré, op. cit., s. 98, samt Mester Eckart, s. 128; – i forbindelse hermed se også Martensens vurdering af Kierkegaards person og tænkning, Af mit Levnet II, 137 ff samt Den christelige Ethik, s. 383 ff.

[51] Mitsuo Watabe, Franz von Baader as a background of Søren Kierkegaard, »Kierkegaard Studiet« IV, Søren Kierkegaard Society of Japan, Osaka 1967.

[52] Om eksistensens første stadium som indførelse i et naturligt forhold til Gud og dens andet, det højere, overnaturlige forhold til Faderen se Baader, Sämtliche Werke VIII, 138–41. – Om eksistensbegrebets bestemmelse i denne sammenhæng kan til sammenligning fra Martensen anføres Mester Eckart s. 60–61: »Den Aabenbaringskreds, der er den christelige Mystiks Forudsætning, beskrives ved Treenigheden, ved Skabelsen og Guds Menneskevordelse, ved Synden og Forløsningen. Herved er en Betragtning af Endeligheden given, der skarpt adskiller sig fra Akosmismen. Endeligheden er ikke Intet, men Noget; der gives en virkelig, fra Gud væsensforskjellig Existent, et Liv, der rører sig uden for Gud; der gives en creaturlig Jeghed, en Tanke, en Villie, der er en anden end den almægtige Guds. Synden og Menneskets Elendighed, Jordelivets hele empiriske Nød, Veeklagen over Verdens Forfængelighed er intet Skin, men dyb Alvor, og Forløsningen fra disse negative Magter er ikke blot Tankens Befrielse fra Illusionen, men Existentens Tilbageførelse til det sande Grundforhold. Guds Menneskevordelse til Slægtens Frelse er intet Tankebillede, Christus har ikke iført sig et mythisk Skinlegeme, er ingen mythisk Apparents eller Theophanie, men i Historien er Gud bleven Menneske, er gaet ind i den empiriske Endelighed og har taget dens Kors paa sig i dets hele Virkelighed. Betragtningen af Endeligheden er Middelpunctet i al Religion, ligesom ogsaa Endeligheden er Philosophiens egentlige Kors. Det christelige Evangelium, der, som det udtrykkes ved et gammelt mystisk Symbol, viser Menneskene Rosen i Korset og Korset i Rosen, maatte nødvendigvis være Jøder en Forargelse og Græker en Daarskab«. – Fra Kierkegaard hertil et enkelt citat (SV XIII, 608): »Intet er mig mere ubekjendt og fremmed end denne veemodige Længsel efter Barndom og Ungdom;

jeg takker min Gud til, at det er overstaaet, og føler mig nu, med hver Dag jeg bliver ældre, lykkeligere, dog kun salig ved Tanken om Evigheden, thi Timeligheden er og bliver aldrig Aandens Element, men i een Forstand dens Lidelse«.

[53] SV XI, s. 143 ff.

[54] SV XIII, s. 632.

[55] Sml. dog den tilsvarende skildring i Baaders biografi (v. F. Hoffmann), *Sämtliche Werke* XV, s. 110 f.

[55b] Martensen kritiserer den egl. romantik for dens ensidige fordyben sig i åndelige naturtilstande (Mester Eckart, s. 4), men for Baaders vedkommende erkender han i dennes naturbetragtning inderst en etisk, ikke en fysisk tendens (Af mit Levnet, s. 143) jvf. dog også fra 1862 en karakteristisk bemærkning til Dorner (Briefwechsel . . ., s. 334): »Man premirt jetzt das Ethische so, dass das Mysterium verwässert wird. Ich möchte gerne Fr. Baaders »Begründung der Ethik aus der Physik« in Erinnerung bringen«. Hos Kierkegaard kan man hertil sammenligne hans radikale og vedvarende opgør med den naturbetragtning, der er umiddelbarhedens og det æstetiskes, den uforløste umiddelbarhed, der ikke har fodfæste i den endelighed den heller ikke i sin grænseløse stræben kan frigøre sig for, idet omvendt denne heller ikke bliver reel, væsentligt virkeliggjort. Kierkegaards kritik af den romantiske bevægelse hører hjemme i dette perspektiv, se især Om begrebet Ironi.

[56] Om de baaderske islæt i dette værk, se Arildsen, op. cit. s. 133 ff.

[57] Afskrifter af de første forelæsninger, der gjorde epoke og vakte (forbigående) opsigt, findes nu publicerede i Kierkegaards Papirer, supplementsbd. XII og XIII. Det drejer sig foruden om forel. over spekulativ dogmatik (se note 29) også om Forelæsninger over den nyere Philosophies Historie 1838–39.

[58] På det internationale plan gælder Mester Eckart stadig som et pionerarbejde, der tages seriøst, se I. Degenhart, *Studien zum Wandel des Eckartbildes*, Leiden 1967, s. 112 ff, 124 ff, 148 ff; og så sent som i 1935 er Jacob Bøhme kommet i engelsk oversættelse.

[59] Her citeret efter H. Martensen-Larsen, Paludan-Müller og Martensen, *Kbhvn.* 1923, s. 37.

[60] Über den Blitz als Vater des Lichts, ed. cit., s. 280.

Vilh. Beck og N. L. Feilberg

Af Martin Schwarz Lausten

I sognepræst Nicolaj Laurentius Feilbergs arkiv findes nogle hidtil utrykte breve af Vilhelm Beck, som fortjener at offentliggøres. Breve af Beck er sjældne[1] og de her aftrykte bidrager trods det beskedne omfang til at kaste lys over Becks person og giver et indtryk af hvorledes en af hans præstekollegaer på kort tid kunne ændre sin opfattelse af Vilh. Beck fra varm sympati til harme p. gr. af dennes bekendte temperamentsfulde optræden.

N. L. Feilberg var født og opvokset i København 1806. Efter skolegang i Borgerdydsskolen, hvor han havde Mikael Nielsen, Søren Kierkegaards lærer, som rektor, studerede han teologi og fik efter embedseksamen ansættelse som adjunkt i Hillerød. Få år senere kaldedes han til sognepræsteembedet i Alslev, Ribe stift, hvorfra han kort efter flyttede til Vester Vedsted, samme stift. I 1847 kom han til Ullerup sogn, Haderslev stift, men bortvistes året efter under krigen. Efter Fredericiaslaget var han konstitueret feltpræst ved lazaretterne i Odense, i 1850 blev han atter præst i Ullerup sogn, men afskedigedes med tre døgns varsel af prøjserne i 1864. Året efter blev han præst i Kirke Helsing, Roskilde stift, hvor han blev siddende, indtil han som 77 årig nedlagde embedet i 1883. Til sin død i 1899 boede han i København.

Årene i Sønderjylland prægede Feilberg for livet. De jyske vester-egnsbønders karakter, den barske natur, stormfloden 1839, som bragte præstegården i alvorlig fare, branden i kirken o. a. påvirkede den indfødte københavner, som netop kom fra det mere muntre Hillerød, hvor han bl. a. havde gjort sig bemærket som amatørskuespiller og iøvrigt giftet sig med Conradine Købke, søster til maleren Christen Købke. Han oplevede et religiøst gennembrud[2], men det dybeste indtryk gjorde naturligvis de til tider særdeles dramatiske og tragiske krigsbegivenheder. Sine oplevelser fra krigen har han nedfældet i en række velskrevne, offentliggjorte breve[3], og det venskab, som her knyttedes mellem ham og de præstekollegaer, som også blev afskediget og udvist af prøjserne i 1864, holdt sig livet igennem. Et indtryk heraf får man af hans bevarede brevsamling[4]. Overgangen fra præsteembedet i det krigshærgede Sønderjylland til de mere fredelige forhold

på Sjælland og Fyn har været brat og vanskelig for adskillige af disse præster[5]. I kongeriget var det andre kampe, der optog sindene, men Feilberg ønskede næppe at knytte sig fast hverken til Grundtvigianerne eller Indre Mission. Blandt hans venner og familiemedlemmer var der tilhængere af begge retninger, hvilket også har givet sig udslag i brevsamlingen[6]. Initiativet til en kontakt mellem Vilhelm Beck og Feilberg synes dog at være udgået fra sidstnævnte, som vist har budt Beck velkommen til Sjælland, efter at denne i januar 1874 havde fået Ørsløv-embedet som den yngste blandt 72 ansøgere[7]. I den første tid nærrede de to mænd tydeligvis varm sympati for hinanden, men kun to år senere har der åbenbart allerede fundet en debat sted mellem dem (brev 3).

Feilberg har dog støttet Vilh. Beck i dennes arbejde, idet han har tilladt ham at afholde missionsmøder i kirken, men et par år senere har Feilberg ganske skiftet opfattelse af Vilh. Beck. Ad omveje havde Beck erfaret Feilbergs harme over nogle udtalelser Beck havde ladet falde om Grundtvigianerne, og da Beck bad ham om tilgivelse herfor og samtidig anmodede om atter at måtte afholde møde i Feilbergs kirke, agtede Feilberg i første omgang at reagere ved at returnere brevet til Beck (brev 4), hvilket han dog alligevel undlod. I stedet affattede han tre udkast til en skrivelse til Beck, i hvilken han redegjorde for den konkrete årsag til sin harme, anførte nogle principielle overvejelser om Becks personlige optræden og lære og advarede ham mod farisæisme og hovmod. Rimeligvis er det brev 6 som blev afsendt. Yderligere spor af kontakt mellem de to præster synes ikke at foreligge[8].

1.

Vilh. Beck til N. L. Feilberg, den 15. januar 1874

Ørum Præstegaard 15 Januar 1874

Det var en stor Glæde, Kjere Pastor Feilberg! at faa en saadan Hilsen fra Dem, den første herreds broder, et Præsteskab, som jeg ellers ikke har stor Respekt for, da det ofte befindes at være noget »harskt«. Tak for Indbydelsen til Konventet, som jeg gjerne tager imod, *om jeg kan*, da jeg jo muligvis skal flytte i Maj, noget jeg intet ved om, før jeg har været i Ørsløv. Jeg beder Deres Hustru tage imod en venlig hilsen.

Deres hengivne
Vilh. Beck

2.

Vilh. Beck til N. L. Feilberg, den 19. maj 1874

Ørsløv Præstegaard 19 Maj 1874

Jeg vil, men kan ikke, kjere Pastor Fejlberg! Min hals er saa daarlig, at jeg kan ikke mere, end jeg er højst nødt til; den er maaske lidt i bedring, men den maa være helt istand, før jeg tør vove mig udenfor mine Kirker og navnlig efter de 2 Pintsedage vilde det være uforsvarligt af mig; jeg skal vi et Par den dag kl. 1, saa at jeg kan ikke komme før til det egentlige »Torskebal« (?); men kommer jeg mig i Sommer, er jeg til Tjeneste, naar De vil. Tak for den store Venlighed, hvormed De har modtaget mig ved min Ankomst til Sjælland, og hils Deres Hustru.

Deres hengivne
Vilh. Beck

Jeg kommer vist næppe til at høre til Højre eller Venstre, meget snarere til Deres Centrum.

3.

Vilh. Beck til N. L. Feilberg, den 14. dec. 1876

Ørsløv Præstegaard 14 Decbr 1876

Kjere Pastor Fejlberg!

Med glæde tager jeg Deres Formening til indtægt, idet jeg kan sige: »Det er gjort, som du befalede«, men kan tilføje: »der er endnu Rum« til at prædike det for flere. Det er maaske det, som jeg prædiker aller oftest og stærkest, som De lægger mig paa Sinde. Men jeg holder for at gjøre som Johannes, der taler om hver Sag paa sin Plads uden at blande det sammen. Kjerlighed til Brødrene er een Sag, baade fordi den er Guds Børns Kjendemærke, og fordi der bliver aldrig noget ud af al vor [Virk]somhed, dersom ikke de fromme blive sig det bevidst, at vi ere et særegent Folk, forskjelligt fra alle andre Folk, en særegen hellig Familie, der maa holde sammen, selvom det bringer den Tvedragt i den naturlige Familie, som Herren selv siger han vil bringe, – den Kjerlighed der bliver til 10 nye Bud i Menneskehjertet er en anden Sag, som der maa tales for sig om, og som derfor ikke kan tales højt nok om.

Tak for hver en kjer dag, De har skaffet mig ved at aabne Deres Kirke og Hus saa gjæstfrit for mig.

Deres hengivne
Vilh. Beck

4.

Vilh. Beck til N. L. Feilberg, den 22. nov. 1880

Ørsløv Præstegaard 22 Novbr 1880

Kjere Pastor Feilberg!

Jeg vilde gjerne med Deres Tilladelse holde Missionsmøde i Deres Kirke Fredag 17 Decbr. Kl. 12^{1/2}. Jeg har hørt, hvad der har bedrøvet mig meget, at De skulde være fortørnet paa mig for noget, jeg skal have sagt om Grundtvigianerne, saa at De endog nødig vilde se mig i Deres Hjem. Jeg veed nu ikke, hvad det er. Men jeg veed, at det vilde gjøre mig i høj Grad ondt, om jeg skulde være en uvelkommen Gjæst i Deres Hjem, hvor jeg altid har mødt saa meget Venskab, som jeg har troet paa, og at jeg nødig vilde fortørne Dem, som jeg nu i saa mange Aar har havt kjær. Har jeg fortørnet Dem, er det visselig sket imod min Villie, og jeg har let ved at bede Dem om Forladelse derfor. Deres milde Sind vil vel ikke negte at give mig denne, naar jeg beder Dem derom af et ærligt Sind.

Jeg beder hilse Deres Hustru.

Deres hengivne
Vilh. Beck

Jeg vilde gjerne have hurtigt Svar.

Noteret i marginen af Feilberg: Undskyld Tilbagesendelsen. Jeg vilde ikke brænde Deres Brev, ikke heller, at Uvedkommende skulle faa fat i det.

5.

Vilh. Beck til N. L. Feilberg, den 29. nov. 1880

Ørsløv Præstegaard 29 Novbr 1880

Kjere Pastor Feilberg!

For en otte Dages Tid siden skrev jeg til Dem med Anmodning om at maatte holde Missionsmøde i Deres Kirke Fredag 17 Decbr. Da jeg intet Brev har faaet, saa beder jeg Dem om at vise mig den Venlighed at svare mig *med første Post*, da det er yderste Tid at faa det bekendtgjort i Missionstidende, dersom De vil have det; vil De ikke have det paa Grund af den Misstemning, som De har faaet overfor mig, saa siig mig det, og saa slaa vi en streg over det Møde, uagtet det vil gjøre mig overmaade ondt.

Deres hengivne
Vilh. Beck

6.

N. L. Feilberg til Vilh. Beck, kopi (?)

29. Nov. 1880

Deres ubillige Dom over Sognebaandsløserne bifalder jeg ikke, at Krog-Meyers Udsagn angaaende Tilladelse for Dem til at prædike i Nidløse Kirke var »Løgn i hans Hals«, tror jeg ikke, saa lidt som at Schepe-lerns og Barfods Forkyndelse er mere overfladisk end V. Becks. Selv om Deres Dom, at K. M. havde løjet for mig, var velgrundet maatte jeg højlig misbillige Deres raa og højroastede Udtalelse deraf i Manges Nærværelse og Paahør. Fy! det var grimt. Hvad om jeg havde undraabt: V. B. er en Bagtaler, indtil han har bevist, at K. M. er en Løgner? Jeg har intet at tilgive Dem, thi De har jo ikke fornærmet mig. Men jeg kunde fristes til at gengælde Ondt med Ondt, vil derfor helst undgaa Sammenstød med Dem. Hvad Kirken angaar, er jeg efterhaanden kommen til den Erkendelse, at der er Mangt og Meget, jeg bør i Kirken rette paa, naar det er af Dem udtalt i Kirken, for at jeg ikke ved Taushed skal synes at godkende det. Men det er heldigere at undgaa, Hvad der vilde bedrøve Nogle, fryde Andre, forvirre Mange. Jeg agter Dem som en Broder i Christo, en nidkær Herrens Tjener, som beruset af Mængdens Virak bevæger sig i en Virkekreds, selvvalgt og fuld af Fristelser og Farer. Vær forsigtig, aarvaagen, ædruelig, hold ved i Tro og Bøn, agt vel paa det 8^{de} Bud, bland ingen Avner i Kornet. Saa vil De undgaa Hovmods Snare og møde Herren ved hans Genkomst »sagtmodig og ydmyg af Hjærtet«, d.e. i hans eget Billede. I Haab om, at De optager disse Linier i en god Mening af en gammel Mand,

Deres N. L. F.

7.

N. L. Feilberg til Vilh. Beck, udkast, udat.

Kære Kollega!

Jeg tænkte mundtlig at forhandle med Dem om den Fortørnelse og Misstemning, De skriftlig har berørt. Maaske bliver dertil ikke Lejlighed ved Deres Nærværelse her d. 17^{de} d.M. Derfor vil jeg ikke undlade at meddele Dem forud, at jeg ikke véd, De har fornærmet mig, saa jeg skulde have Noget at tilgive Dem. Jeg agter Dem højt for Deres utrættelige Nidkærhed i Vorherres Tjeneste, men jeg bedrøves over og beklager, at *De slaarer Deres Medtjener og taler ilde om Brødre*

i Herren, som De oftere har gjort og grimmet ved Daabsfesten hos Stricker. Jeg holder det ikke for rigtigt at tie til sligt, vil heller ikke gerne i et Selskab minde Dem om heller at se Bjælken i Deres eget Øje end Skæven i Deres Brødrers. Derfor tænkte jeg, som ret godt kender mit eget Hjertes Haardhed og Heftighed, det vilde være godt at undgaa Fristelsen til at overfuse Dem med Grovheder og det maa-ske i mit eget Hus, naar jeg havde budet Dem som Gæst. Med nogen Overvindelse gav jeg dog efter for min Hustrues og Ollriks Forestillinger. Jeg maa indrømme, at vi Alle bære Troens Klenodie i skrøbelige Lerkar. Indrømmelse af Kirken til Missjonsmøde er heller ikke saa ligefrem en Sag, som De synes at mene. Mangen en Bonde vil sige: For et par Maaneder siden maatte jeg give mine Tjenestefolk en Fridag, da de bad om Tilladelse til at gaa til Missjonsmøde i Gør-løv. Nu ville de igen forlange $\frac{1}{2}$ Dag i samme Øjemed, og saa gaa de endda paa Sjouv istedetfor til Kirke. Der ere Driverdage nok i Jule-tiden og forud Travlheden for at faa de fornødne Arbejder tilendebragte.

Skolelæreren er utilfreds med at udsætte Undervisningen saa nær foran Ferien, har ogsaa ladet sig forstaa med, at jeg lægger en Byrde paa ham med en Extra-Rengøring af Kirken, og at det mulig er sidste Gang, han vil overtage Ledelsen af Kirkesangen. Selv kan jeg heller ikke se, at den indre Missions Virksomhed skal finde Sted i Kirkerne, hvor de ukristelige og ukirkelige Folk ikke pleje at indfinde sig, men hellere i Skoven, paa Markeder og andre Steder, hvor Skarer af Nys-gærrige kunne ventes som Tilhørere. De forkynder: »Jesus Christus vor Retfærdighed«. Iøvrigt véd De nok, der er Noget i Deres Forkyndelse, som forekommer mig usundt, og hvorom jeg maa sige: »Hvad skal dog Avnerne mellem Kornet?« Ogsaa i henseende til Foredraget forekommer det mig, at Folketaleren truer med at for-trænge Prædikanten. De er meget for god til – –.

8.

N. L. Feilberg til Vilh. Beck, udkast, udat.

For at raade Bod paa Kirkens Brøst og opleve de Helliges Samfunds Aand knytte fastere Samfundets baand have gudfrygtige Mænd for-søgt 2 Midler i vor Folkekirke: den indre Mission og Valgmenigheder. Meningen er god, om Lægemedlerne ere gode, skal Tiden vise. Hjær-terne skulle vi ikke dømmе, fordi vi ikke kunne. Jesus kan alene fælde en sand Dom, vi kunne kun dømmе efter huad vore Øjne se og vore Øren høre (Jes. 11,3).

Saaledes hørte jeg Dem ved Strickers Daabsfest dømme Krog-Meyer for Løgnhals og Sognebaandsløser for Kæltringer og lignende Domme, som jeg har hørt før af Deres Mund. Jeg har derfor næret Betænkelighed ved »at give Bagtaleren Rum« i mit Hus som i min Sognekirke. Det forekom mig, De kunde have Gavn af i nogle Aar, som De yttrede om Barfod, at studere Bibelen istedetfor at prædike. De vilde da maaske bedre gøre Adskillelse mellem Guds Bud og Deres egne Tilføjelser og især indprænte Dem det 8^{de} bud. Det har ogsaa voldet mig nogen Ulejlighed at klare Forbindelsen mellem Retfærdiggørelse og Helliggørelse, idet Folk paa *Deres* Autoritet have sagt mig: vi ere Hellige, skulle ikke *vorde* hellige (1. Pet. 1,15). De har betonet Broderkærligheden saaledes, at man ikke kunde deri indbefatte Kærlighed til Alle (2. Pet. 1,7). At blande Genfødelse og Opvækkelse sammen er vist ogsaa mindre heldigt.

[1] P. G. Lindhardt, Kirkehist. Saml. 7. R. IV, 1960–62, 267. Arkivet er stadig i familiens eje og befinder sig hos forstkandidat Lars Feilberg, Nr. Herlev, Brødskov. Til det følgende, se P. Andresen: Nicolaj Lavrentius Feilberg, i: Sønderjydske Aarbøger 2. Række 1927, 105–125. Jfr. også H. F. Feilberg: Fra Sundeved i Krigsaarene 1847–50 og 1864, ibd. 1923, 229–236. Den kendte præst og folkeminde-samler H. F. Feilberg var søn af Nicolaj Laurentius Feilberg.

[2] I arkivet findes en del erindringer fra denne periode, nedskrevet af N. L. Feilberg.

[3] N. L. Feilberg: En Præstegaard i Sundeved under Krigen 1864, i: Museum. Tidsskrift for Historie og Geografi, red. af C. Bruun o.a., 1890, 11 f., 81 f., 175 f., 219 f., 359 f.

[4] I denne findes saaledes 8 breve (1869–1883) fra *F. R. C. Bülow*, »Kjere Ven fra de Dage af fordem i det elskede Slesvig –«, søn af den bekendte general Bülow. Præst i Dybbøl fra 1858, afsat af prøjserne i 1864. Siden præst i Sorterup, Roskilde stift. 12 breve (1869–1890) fra *Chr. C. Aug. Krog-Meyer*, præst i Sotrup, Haderslev stift, afskediget 1864, derefter sognepræst i Niløse, Roskilde stift. Desuden 2 breve fra Sida, hans hustru og Emilie, hans datter. 12 breve (1869–1882) fra *Kr. Karstensen*, præst i Broager, afskediget 1864, derefter præst i Gelsted, Fyns stift. Om ham, se Georg Himmelstrup: Dybbøl- og Broagerpræsten Kristen Karstensen, i: Sønderjydske Aarbøger 1924, 29–90.

1 brev fra *M. Mørk Hansen*, afskediget 1864 fra Felsted, senere præst i Vonsild. 1 brev (1870) fra *Hans Meier*, afskediget fra Keitum 1864, senere præst i Gadbjerg, Ribe stift.

En udgivelse af disse breve og Feilbergs dagbog vil muligvis kunne realiseres senere.

[5] G. Himmelstrup, anf.skr. 80 f.

[6] Jfr. f. ex. Kr. Karstensen til Feilberg, 25/1 1870: »Her i Fyen har vi, som du vel ogsaa veed, temmelig megen aandelig Bevægelse, hvoraf adskilligt efter min

Opfattelse ingenlunde er til det Gode. Jeg er en Fredens Mand og mener at vorherre er Fredsfyrste og kan derfor ikke godt finde mig i den skarpe Kamp mellem Grundtvigianerne og Indremissionsmænd, og navnlig kan jeg slet ikke forstaa, hvorledes de Førstnævnte, Grundtvigianerne, som dog ville have Ord for at føre Kjærlighed i deres Skjold[– –] at de ikke engang ville vide af at der i Christendommen gives Noget, der hedder Pligt, som paastaar, at et Christenmenneske slet ikke har noget med Loven at bestille[– –] nei, jeg kan slet ikke forstaa, hvorledes disse Folk, hvem jeg forresten kan følge i de allerfleste Punkter, kunne nære og yttre et saadant glødende Had til deres Medkristne, Ikke-Grundtvigianere, som de gjør. Det er for mig noget saare uhyggeligt og i Grunden aldeles ubegribeligt.[– –] Og det forkyndes højt og lydt, at Grundtvigianismen er Fremtidens Christendom, ligesom jo ogsaa Birkedal til Forargelse for mig og mange andre (og jeg haaber for Dig med) sætter Grundtvig adskillige Trappetrin over Luther.[– –] Dog fordi jeg ikke kan være med i de grundtvigianske Vildskaber og Overdrivelser, saa er jeg derfor dog ikke nogen Indremissionsmand – –«. I brevsamlingen findes ogsaa to breve fra *Dines Pontoppidan* (1875–1878), 2 breve fra *A. C. L. Heiberg* og 14 fra dennes søn *Gustav Heiberg*, fra *F. L. Mynster*, *Chr. Olrik*, *G. Schepelern* o. a.

Feilberg var gift anden gang med Bolette, datter af provst *Thomas Schatt Rørdam* i Tølløse, hvis brødre alle blev kendte præster: H. C. Rørdam, Hans N. K. Rørdam, Peter Rørdam. En søster Georgine var gift med A. C. L. Heiberg.

[7] Vilh. Beck: *Erindringer fra mit Liv*, Kjøbenhavn 1900, 101.

[8] Problemerne omkring indremissionsfolks optræden i landets kirker og afholdelsen af missionsmøder i sognene var netop i disse år blevet aktualiseret gennem »den thyske krig«, se P. G. Lindhardt i *Den Danske Kirkes Historie VII*, Kbh. 1958, 256. P. G. Lindhardt har iøvrigt oplyst, at sagen mellem Beck og Feilberg har en parallel i F. C. Krarups papirer på Det Kgl. Bibliotek. Krarup lukkede Sorø kirke for Vilh. Beck med en begrundelse, som lignede Feilbergs.

Jeg takker P. G. Lindhardt for hjælp med tydningen af en række svært læselige ord.

Provst Waage Beck har venligst oplyst (brev af 26/9 1976), at der ikke længere synes at befinde sig materiale i Beck-familien til belysning af forbindelsen med N. L. Feilberg.

Systemskiftet og J. C. Christensens politik 1901-02

Belyst ved breve af Harald Holm

Af Carl Trock

Nedenfor meddeles nogle breve af den stærkt grundtvigsk orienterede folketingsmand *Harald Emil Larsenius Holm* (19/4 1848–9/2 1903). De er dels skrevet til en god ven, læge *Jes Peter Edvard Rossen*, Bjertringbro, dels til Frederik (*Frede*) Engelhardt *Bojsen*, Rødkilde Højskole[1]. Med viden om at hans dåd var øvet med forliget 1894 havde Bojsen før valget 1901 forladt Folketinget, også for derved at lette partifællerne, de moderate eller det forhandlende Venstre overgangen til det sejrende Venstrereformparti, hvor de kunne fremme en rigtig politik.

Brevene belyser forhandlingerne om ministeriet Deuntzers dannelse efter valget. Navnlig giver de dog et nyt indblik i de vanskeligheder, som Bojsens partifæller stod i efter Systemskiftet, ældre eller nyere udgivelser fortsættes eller suppleres[2]. Mest bemærkelsesværdig er den skildring vi får af J. C. Christensen, endnu kaldt Christensen-Stadil. Retfærdig er den ikke. Holm overser således helt, at blandt J. C.s bærende motiver til at begære kultusministeriet var ønsket om at fremme de reformer i kirke og skole, som lå ham mest på sinde. J. C. er bestandig under mistanke – og for det værste.

Just på de 2 nævnte områder havde J. C. også i Harald Holm sin skarpeste modstander, omend socialdemokraten Fr. Borgbjerg kunne bruge stærkere ord. I de sager, som i det hele, får vi en personlig vurdering fra en mand med engagement, selvstændighed og noblesse, men mærket af skuffelse over udviklingen.

Med til baggrunden hører videre, at Holm som en af Bojsens næreste disciple måtte have såre vanskeligt ved at forstå de mange hensyn, J. C. tog. Som Svigerfaderen Sofus Høgsbro[3] er Holm individualisten, kan ikke med appeller om sammenhold[4] og indser sålidt som Bojsen, at gennemførelsen af politiske reformer kræver, at man griber magten og fastholder den, uanset mulige beskyldninger for egen nytte[5].

Holm og hans parti havde også en særlig grund til nag mod den sejrende partifører. De, der med Bojsen havde stået bag forliget og gjort det første såre vanskelige skridt mod normale politiske forhold,

måtte derefter – omend ikke uventet[6] – se sig drevet ud i mørket af både Højre og J. C. Bagefter havde de 2 parter på basis af forliget så praktiseret en art forligspolitik lige til 1901.

Brevene meddeles kun med nødtørftige noter, deres værdi ligger i helhedsbilledet, vi får. Kun få personer præsenteres, toppolitikerne er alment kendte, de øvrige betragter brevskriveren som statister – med nogen ret og nogen bedreviden[7].

Den kirkepolitiske situation må dog opridses. Som folketingsmand havde J. C. Christensen 26/10 1900 indbragt et lovforslag om menighedsråd. Det nåede kun i udvalg. Men J. C. havde utvivlsomt opnået, hvad han ville. Sagen var sat under debat, mens han fik konstateret, at han kunne regne med et flertal i partiet[8].

26/10 1901, nøjagtig året efter, fremlagde J. C. som minister 4 kirkelige lovforslag. Også på det område skulle grundlovens løfter indfries, ved en ordning af folkekirkens forfatning (§ 75), så langt det da var muligt. Samtlige, der hørte folkekirken til, skulle gennem menighedsråd, valgt af og for sognet, have indflydelse på de forhold, der lå dem nærmest. »Menigheden« – grundtvigianere, missionsfolk eller andre, der mente at de bar kirken og skulle sikre dens fremtid – skulle have bedre udfoldelsesmuligheder, ved mere udstrakt frihed for valgmenigheder og ved brugen af kirkerne. De kunne da leve deres eget liv, om de ville det eller fandt det nødvendigt. Men målet for J. C. var gennem fælles menighedsråd at samle alle om at tjene livet i sognets kirke som folkekirken som helhed. Med tiden skulle ønskerne om udvidet ansvar nok melde sig[9].

1. Til Frede Bojsen 28/7 1901

Nå, hvad siger de så om det nye ministerium? Efter omstændighederne mener jeg, vi kan være så nogenlunde tilfreds. Ti overfor ministeriet Hørup-Alberti har vi vor frihed. Det vilde knebet mere overfor ministeriet Stadil-Alberti. Overfor det havde vi vel været nødt til at gøre helottjeneste.

Det er – så vidt jeg kan se – »siameserne«, der gennem prins Valdemar har fået Deuntzer fræm, og da han næppe kender stort andet til politik end andre københavnske avislæsere, har han *allerførst* henvendt sig til Hørup. Denne sagde imidlertid nej. Men da forsøget på at parre Holstein sammen med Christensen og Alberti bristede, da Hage af frygt for Alberti forlangte københavnersiden forstærket, og da ingen diplomat var til at formå til at overtage udenrigsministerporteføljen, så

det et øjeblik trist ud. Deuntzer fik da – efter hvad »Politiken«s folk fortæller – det samlede ministerium til at henvende sig til Hørup om at træde ind og redde situationen. Og han svarede da allernådigst ja.

Jeg havde håbet, at ansvaret var bleven lagt for alvor på Christensen Stadil, og at han var vokset derunder, så han havde povet at tage en selvstændig stilling. Men han er jo ikke nået længere end til sit gamle: Vi må fræmfor alt holde sammen. Og for sammenholdets skyld har det været nødvendigt at få Hørup med.

Derved er Christensen ganske vist trådt ned i række med Ole Hansen og Enevold Sørensen. De, der giver ministeriet farve, er Hørup og Alberti. Og denne farve tyder ikke i retning af nogen frugtbar reformpolitik.

Alle, jeg har talt med, ryster også på hovedet. Hvad skal dog det ministerium udrette? Hvor skal Christopher (*Hage*) som finansminister kunne påtage sig ansvaret for Albertis skattereformer – tienden indbefattet? Hvad vil Alberti gøre med retsreformen, som Deuntzer er for og Hørup imod? Og (*hvordan med forsvaret og Christensens løfter til officererne om en virkelig forsvarspolitik, når Hørup skal bevares i ministeriet?*) Og så sosialisterne? Det er jo ondskabsfuldt nok at sætte Hørup på den plads, hvor han får med dem at gøre. Men kan Hørup bryde med dem og derved slå sine egne venner i hjæl så vel i borgerrepræsentationen som i rigsdagen?

Nej, ved Hørups optagelse har man foreløbig umuliggjort en saglig reformpolitik, ikke at tale om, at man derved har samlet og styrket modstanden i landstinget.

Kun ét har man nået: at holde partiet sammen – foreløbig. Man har sat alt andet til side for dette hensyn. Og rent agitatorisk har man jo sikret sig udmærket ved at give Politiken, Dannebrog og de Bergske blade plads i regeringen. Vi har jo aldrig haft et sådant bladministerium!

Agitatorisk seet er det jo også glimrende, at man har gjort Ole Hansen til landbrugsminister. Ti i jublen derover vil vel nok en stor del af bønderne glemme at se, hvor de er bleven snydt ved dette ministeriums dannelse. Særlig de grundtvigsk påvirkede bønder, der jo har leveret så stort et kontingent til reformpartiets hær, må jo blive svært glade, når de ser, hvor mange tillidsmænd de har i ministeriet, og hvorledes »Politiken«s åndsretning trods alle de sidste års angreb på den nu med ét er kommet til hæder og værdighed.

Mon den blinde tillid til Stadil også kan blive ved at holde sig efter dette?

Gamle Høgsbro (og Svend med) er ret fortvivlede[10]. Den gamle

er selvfølgelig grundig misfornøjet med sammensætningen, og han har følt sig dybt krænket ved at de høje herrer ikke i mindste måde har taget ham med på råd. De har holdt ham fuldstændig udenfor. Mohren har gjort sin pligt. Nu kan han gærne gå.

De kan tro, det havde en bitter smag, da Høgsbro i anledning af ministerskiftet fik en lykønskning til, at han dog havde haft den glæde at se det mål nået, som han hele sit liv havde kæmpet for!

For (*den*) gamle konge har det knebet. Men han gav sig resolut Deuntzer i vold, og han skal kun have bedt om den ene ting, at han måtte slippe for en socialist i ministeriet. Da Holstein sagde nej, skal kongen have bemærket: Ja, jeg troede ganske vist ikke, at de kunde enes i længden. Men jeg troede dog ikke, at de skulde blive uenige så tidlig. Han tog venlig mod de nye ministre, men talte ikke om politik med dem. Derimod modtog kronprinsen dem med en stor tale om vor forpligtigelse til at sætte fædrelandets interesse over alt – en tale som ikke synes at have smagt dem.

Jeg kom først tilbage fra min censorrejse, da ministerkrisen var begyndt, og jeg fik da en sammenkomst istand med (*N. J.*) Larsen og (*Niels*) Neergaard. Vi drøftede de forskellige rygter, der den gang gik, men besluttede iøvrigt kun at mødes igen, når sagen var afgjort. Et sådant samlet møde har vi ikke haft endnu. Men jeg har talt med L. og N., og de har talt sammen.

Selvfølgelig var Larsen og jeg enige om, at vi stod friere overfor ministeriet efter Hørups optagelse. Neergaard mente naturligvis i grunden det samme. Men han var svært imponeret over den virkning, som ministerskiftet vilde fræmkalde ude i landet, og han var meget angst for, at vi ved nogensomhelst kritik skulde få udseende af at modvirke ministeriet.

Jeg tænker imidlertid, han snart vil mærke, at begejstringen ikke er så stor, som den synes efter ministeriets egne blade. Og når undtages Århus Amtstidende og Randers Dagblad, har vore blade – så vidt jeg har set – stillet sig i et meget frit forhold til ministeriet. Det kan være meget rigtigt at optræde varsomt. Men tiden til blot at tie og tåle må dog vel nu snart være forbi. Dømme ministeriet kan og skal vi ikke, før vi ser dets handlinger. Men når vi skal tale om udsigterne, må vi dog vel have lov til at pege på hvorledes det ene af ministeriets navne peger i øst og det andet i vest.

Nå, i realiteten tænker jeg, vore venner vil have let ved at mødes i oktober. Dragelsen til reformpartiet vil sikkert efter Hørups fremtræden på arenaen blive mindre end før.

Og foreløbig vil reformpartiet næppe ønske forstærkning. De vil få travlt nok med at dele de ledige æres- og tillidsposter. Alene finansudvalget skal jo have 6 nye reformmænd og deriblandt formand og ordfører. Anders Nielsen forlanger sikkert at blive formand, og mon de undgår Philipsen som ordfører?

Det værste er, at alle reformpartiets menige, efter at Ole Hansen og Enevold Sørensen er blevet ministre, har fået blod på tanden. Christensen trøster dem – efter Svends fortælling – med, at de, der ikke kom med denne gang, kan jo komme med den næste. Men det bliver galt med alle de marskalstave i tornystrene. Jeg er bange for, de tager dem fræm og hugger løs på hinanden med dem.

Selvfølgelig drøftede Larsen, Neergård og jeg også planen om den sammenkomst af vore venner, der har været tale om. Men der var nogen tvivl om, hvor vidt vi burde samles før oktober, og i hvert fald mente man, at hvis vi skulde samles, burde det hellere være i København end på Rødkilde. En sammenkomst der, mente man vilde vække stor opmærksomhed og fræmkalde en uheldig diskussion om partiets planer, medens en sammenkomst i København kunde gå forholdsvis ubemærket hen. I hvert fald mente man det rigtigst at afvente begivenhedernes gang og se, om der fra reformpartiets medlemmer fræmkom ønsker om en sammenkomst.

Jeg håber, de kan læse og få mening i dette lange brev, som jeg har kradset op, og som jeg ikke får tid til at læse igennem, før jeg afsender det. Jeg vilde hellere tale med dem. Men efter mine mange rejser i år, tør jeg ikke gøre nogen afstikker til Rødkilde.

2. Til Jes Rossen 22/10 1901

(Tak for hilsen ved Holms 25-års jubilæum som folketingsmand og kort referat af vælgernes fest for Holm er udeladt.)

På mig gjorde festen godt. Ti det kan jo ikke nægtes, at politiken er et utaknemligt arbejde, og de 25 år har, som du skriver, ikke været meget lystige. Men jeg fik dog en følelse af, at spildte have de ikke været. Og personlig mødte jeg så megen forståelse og ægte taknemlighed, at det bødede på mange pinlige skuffelser.

Det bedste, jeg har gjort i de 25 år – forliget – har jeg ganske vist fået mest utak for. Men den ros har jeg dog fået både fra venner og modstandere, at jeg ikke har sat min egen person over, hvad jeg anså for det heles vel, og at jeg har stræbt at bevare min personlighed uskadt under det politiske arbejde. Skulde dommen så til slut blive

den, at jeg ikke har duet stort som politiker, får jeg trøste mig med Hostrups trøst: »Og gik der en smule politiker tabt, et menneske blev dog bevaret«.

Dette er også min rettesnor under den nuværende situation.

Jeg har selvfølgelig hilst regeringsskiftet med glæde. Det burde jo være sket for mange tider siden. Og nu må vi jo alle arbejde for at få det bedst mulige ud deraf.

Men jeg hverken kan eller vil sige mere til det nye ministeriums pris, end jeg kan gøre med en god samvittighed. Ti for mig har et »venstreministerium« aldrig været målet for min politik. Det har jeg lige fra min første valgtale i 1876 forsvaret mig imod. Et »venstreministerium« var i mine øjne et altfor (*ordet slidt bort*) og altfor flygtigt mål. Mit mål har været en sundt fræmadskridende udvikling i vort folk på forfatningens grund og under ledelse af regeringer, der kunde få alle gode kræfter til at arbejde sammen til fælles bedste. Jeg håber, der nu skal komme en god tid, men netop derfor mener jeg, det er nødvendigt at fastholde, at ikke alt, der går under venstrenavnet er lige godt for folkets udvikling. Netop nu må vi have øjet åbent for forskellen mellem Grundtvigs og Brandes venner og mellem det danske venstre og socialdemokraterne.

Derfor talte jeg, som jeg talte på Fyn. Jeg ved godt, det er ilde hørt. Men siges skulde det. Både højrebladene og de radikale blade tog selvfølgelig kun den mod ministeriet kritiske del af min tale, og det vil naturligvis vanskeliggøre mig det samarbejde med reformpartiet, som også jeg ønsker. Men jeg kunde ikke uden at tabe agtelse for mig selv lade som ingen ting. Det får så gå med mig personlig, som det kan.

(Omtale af et ledigt præsteembedes besættelse udelades).

3. Til Jes Rossen 16/11 1901

(Udeladt er omtalen af det ledige præsteembede.)

Ellers kan du tro, jeg har en vanskelig stilling m. h. t. de kirkelige love. Ti på den ene side må jeg selvfølgelig gøre front mod Indre missions krav på, at man skal give de hellige en herskerstilling indenfor folkekirken[11]. Men på den anden side må jeg gøre lige så bestemt front mod de forsøg, man vil gøre på gennem de tvungne menighedsråd at afløse det frivillige menighedsarbejde, der mange steder er i gang. Mange, som nok ser faren, trøster sig med, at det »kun vil gå ud over Indre mission«. Men det er ingen trøst for mig. I. m.

skal som enhver anden retning have lov til at gøre alt det frivillige arbejde, den kan, og på den måde, den kan og vil. Og det er i mine øjne ikke frihed men tyranni at ville forhindre dem deri ved at påtvinge deres præster flertals»menighedsråd« i stedet for at lade dem arbejde på menighedslivets udvikling med dem, de er enige med. Vi må heller ikke gøre uret mod I. m., hvor usmagelig den tit er. Og vi skal jo huske, at hvad der idag kan ramme dem, kan imorgen ramme os og enhver anden kirkelig retning.

Jeg ser ingen redning for livet i folkekirken end at gå videre i det gamle grundtvigske spor. Jeg er imod alt regereri indenfor folkekirken, mod ethvert forsøg på at lave et kirkeligt liv på maskine gennem udvortes påtvungne organisationer. Kun ved at give den fornødne frihed indenfor folkekirken, kan livet komme til at forme sig efter sine egne love, og kun ad den vej kan der indenfor folkekirken efterhånden ordne sig et frivilligt kristeligt samfund, der vil være i stand til at stå på egne ben, når en gang adskillelsen kommer mellem kirken og staten.

Det, der gør mig stillingen så vanskelig er, at gamle Høgsbro, hvis standpunkt i folketinget og kirkekommissionen jeg nu forfægter, af hensyn til sit parti og Christensen Stadil, ikke tør stille sig ved min side og hævde sit eget standpunkt, men udtaler sig således, at folk må tro, han billiger ministerens »menighedsråd« og »kirkeforfatning«.

Det beroliger alle reformpartiets græselig umodne og uselvstændige »grundtvigianere«, og til dels også en del af de moderate, så jeg foreløbig står så temmelig ene med forsvaret for den grundtvigske betragtning af kirkens forhold, således som den for en menneskealder siden, da de samme spørgsmål sidst var oppe, deltes af alle hovedmændene i den grundtvigske kreds. Men når Monrad ret får talt i Kirketidende, og Hoff og andre får udtalt sig, håber jeg, det hjælper[12].

4. Til Frede Bojsen 18/11 1901

(Det har længe ligget Holm på samvittigheden at få skrevet.)

Først en hjertelig tak for deres »jubilæum«shilsen! Bemærkningerne om min »tankerigdom« var jeg rigtignok nær ved at opfatte som ironi, ti jeg véd bedre selv, hvor fattig jeg er. Men for venskabet, som lyste gennem deres ord, siger jeg oprigtig tak. Jeg regner det som den største lykke i mit politiske liv, at jeg har fået lov til at arbejde sammen med dem, og jeg mener ligesom de, at vor gode politiske for-

ståelse har sin grund i, at vi i det væsentlige har det samme syn på grundvilkårene for folke- og menneskelivet overhovedet. Sørge ligt kun, at det ser ud, som dette syn for tiden er ganske ude af kurs.

(*Jubilæums-sammenkomsten i Odense*) var en lille solstråle i al politikens mørke og tåge.

Inde på rigsdagen er der for tiden ikke mange solstråler.

Hvad der foregår offenkjært, antager jeg, de af gammel vane følger i rigsdagstidende. Men jeg vilde ønske, der ikke var så langt til Rødkilde, for jeg kunde nok have lyst til at fortælle dem lidt om det, der ikke ses.

I partiets møder har der jo ikke været ublandet glæde. Ved det fortrolige møde, der gik forud for Neiiendams souper i Fønix, blev jeg stærkt angrebet af Neergård og navnlig Larsen, fordi jeg på Fyn (ved møde i Kratholm) ikke havde indskrænket mig til at udtale min glæde over »systemskiftet«, men også havde udtalt betænkeligheder ved ministeriets sammensætning og dets alliance med socialdemokraterne. Det var taget meget unådigt op af ministeriet. Deuntzer havde endog beklaget sig til Larsen derover, og man bebrejdede mig, at jeg ved sådanne udtalelser havde vanskeliggjort os at drive forstandig politik.

Selvfølgelig stemmede Byriel i, men Dalsgård, Ravn, R. Nielsen o. fl. blev ikke svar skyldige, og det endte selvfølgelig med, at vi foreløbig skulde blive ved at arbejde sammen. Men tendensen var hos mange den, at samlingen eller i hvert fald valgperioden ikke burde gå til ende uden en sammensmeltning.

Jeg for min del udtalte mig heller ikke derimod. Men jeg betragtede det rigtignok som ganske håbløst at arbejde derpå, så længe ministeriet ikke trængte til vor bistand, det vil altså sige, så længe det ikke skulde gennemføre sine sager imod partiets radikale fløj. Og foreløbig vilde jeg derfor i hvert fald ikke give afkald på den eneste fordel, vi har under den nuværende situation: vor frihed til at udtale os uden at være bundne af den ministerielle partidisciplin.

Larsen og Berntsen bliver vistnok daglig bearbejdede af Alberti, og Neergård bygger meget på den omstændighed, at Christensen under valgkampen privat har støttet hans valg i Æbeltoftkredsen. Men i øjeblikket er stillingen jo den, at den klikke, der nu råder i reformpartiet, ikke en gang kan bruge f. e. de to Høgsbroer, men næsten systematisk sætter dem til side, fordi de er for »moderate«, og så længe dette er forholdet, antager jeg, at det er givet, man endnu mindre vil have at gøre med folk fra vort parti.

Man har jo gået og bildt sig ind, at Neergård skulde afløse Hørup som trafikminister, og man har bygget det på, at nogle af de upolitiske ministre – f. e. Jøhncke – har udtalt sig i denne retning. Men så længe Christensens sammenholdspolitik er den ledende, er det jo utænkeligt, at man skulde kunne afløse selve »Politikens« chef med en så fæl »overløber« som N., selv om han nu løb over til reformpartiet.

Jeg tror også, at N. selv for tiden har opgivet håbet. Han mener, der måske bliver tale om Rubin. Men jeg gad vidst, om den omstændighed, at Philipsen ikke er blevet ordfører for finansudvalget, ikke skulde høre sammen med de forhåbninger, han gør sig i den henseende. Dog hører jeg nu, at han er blevet infamt kasseret.

Ellers er det et smukt ordførerskab: Zahle som hovedmand. Jensen Sønderup som ordfører for kirke-, skole og videnskab, og så som det eneste ældre medlem Blem, der trods sin kundskabsfyldte mere og mere drukner i sine tal. Det kniber med at tilfredsstille ærgærrigheden. (*Om placeringen af skuffede folk fra reformpartiet og reaktioner derpå.*) Poul Christensens anbringelse i fabrikstilsynet og pålægget til Københavns kommune om bl. a. at avertere i (*Albertis*) »Dannebrog« er jo dristige nok. Det sidste fandt da heller ikke nogen eneste forsvare i finansudvalget, da Neergård foreslog samråd derom. Ikke en gang Rs. Klausen havde ladet sig besnære derved, at Alberti samtidig havde pålagt kommunen »i visse tilfælde« at avertere i Sosialdemokraten.

Men tilbage til vore egne sager. Min tale ved svaret på trontalen var partiet i det hele vel fornøjet med. Kun var Larsen misfornøjet med, at jeg overhovedet havde nævnt 1894. Det var »umandig svagheit« at nævne det, og det irriterede kun de andre. Byriel sagde amen. Larsen og han har efterhånden arbejdet sig op til den højde, at de erklærer de i grunden fortryder forliget. De gik ikke med med deres gode vilje, siger de. Hvad siger *de* til den »mandighed«?

Ved valget til finansudvalget kneb det. Larsen havde jo i foråret tilbudt at vige for Neergård. Men han lod Dalsgård vide, at han ikke længere følte sig bundet ved dette tilbud, og tanken var da, at jeg skulde vige. Jeg lod imidlertid som ingenting, og udvalget, der besætter de andre udvalg, lod mig da vide, at det vilde foreslå mig og Neergård uden hensyn til Larsens tilbagekaldelse. Derved blev det, og L. vendte da tilbage til sit standpunkt fra foråret.

Det næste slag stod om de kirkelige love.

Her er hovedsagen for Stadil de tvungne menighedsråd, som han

har fundet på, og den »kirkeforfatning«, han derpå vil bygge. Der er imidlertid såre få indenfor reformpartiet, der interesserer sig for disse to ting. Derimod er der en del, der er glade ved lovene om kirkernes brug og om valgmenigheder, og som håber at få et virkeligt præstevalg lagt i menighedernes hånd, men som mener, at man for at få det, er nødt til at føje ministeren i hans grille om rådene og forfatningen, og til disse hører gamle Høgsbro.

Forslagene om tvungne menighedsråd og en kirkeforfatning bygget på sogne-menigheder og ikke på frivillige sammenslutninger er rigtig nok stik imod Høgsbros standpunkt under alle tidligere forhandlinger i folketinget og i kirkekommissionen. Men siger han, det er jo nødvendigt at gå ind derpå for at få de andre ting. Jeg har forklaret ham, at man slet intet får ud af forslagene på denne måde, da ikke blot landstingets sædvanlige flertal, men også de otte er imod dem, og at det eneste, man derfor når ved nu at tiltræde det, man ikke billiger, er at opgive sit standpunkt. Men lige meget har det hjulpet. Han er gået i tøjet og har i sin indledningstale takket Stadil for den troskab mod grundlovens § 75, som han har vist ved at optage arbejdet for en kirkeforfatning, begyndende fra neden gennem menighedsråd.

Ganske vist antydede han lidt af sit gamle standpunkt og gjorde mig opmærksom på disse antydninger, men de var så svage, at alle opfattede hans udtalelse som en ubetinget anbefaling for ministerens forslag. Hvad hjalp det så, at han underhånden lod mig vide, at han »i grunden« var enig med mig?[13]

Jeg hævdede i debatten Høgsbros og mit gamle stude så klart og godt, jeg kunde, og jeg havde den tilfredsstillelse, at den ene efter den anden af tingets medlemmer kom hen til mig og takkede mig. Oscar Hansen (!) sagde endog: »det er den slags foredrag, der højner folketinget«, og Henning Jensen (!) roste mig stærkt i »København«. Selv Anders Nielsen roste min tale, og den ny Anders Jensen, Knudstrup – Sloths banemand – slettede sig af talerlisten, fordi han ganske kunde henholde sig til mig. Men hvad hjalp det?

Christensen Stadil var rasende over min kritik, og underhånden søgte han at svække virkningen af den ved at give det udtryk af, at den kun var udsprungen af min mod ministeriet fjendtlige stemning. Grundtvigianerne i reformpartiet beroligede han ved at henvise til gamle Høgsbros anbefaling, og han fik endog Jensen Knudstrup til at begære ordet igen for at anbefale menighedsrådene. Men navnlig blev Christensen glad ved den håndsrækning, han fik af N. J. Larsen[14].

Jeg var så uheldig at forstyrre dem i deres samtale på gangen, inden Larsen fik ordet og så der Chr.s glæde. Men tydeligere endnu blev det, da han var færdig, og Chr. strålende som en nyslået to skilling kom hen og takkede ham. Larsen var jo i virkeligheden den eneste, som forsvarede Chr.s kære kirkeforfatningstanker. Han gjorde det med lyst, da han jo altid har haft tilbøjeligheder i den retning, og han søgte samtidig at indlægge sig fortjeneste hos ministeren ved overlegent at afvise mine indvendinger med, at jeg havde talt »ikke som lovgiver, men som teolog«, og at jeg var kirkelig »anarkist«. Man forbavsedes over hans skarphed, men Chr. var glad.

Min stilling var vanskelig, da jeg på grund af Høgsbros alder og mit forhold til ham ikke kunde træde op imod ham og vise, hvorledes han havde svigtet sin fortid[15] og da jeg ikke vilde yppe strid med Larsen. Men skønt det kom til at se ud, som om jeg til sidst kom til at stå temmelig ene, måtte jeg holde den kirkelige friheds fane oppe.

Adskillige så vel, at de tvungne menighedsråds indførelse vilde forstyrre det frivillige menighedsarbejde, der nu er i gang i mange sogne. Men de trøster sig med, at det kun vilde gå ud over indre mission. Det kan jeg imidlertid ikke trøste mig med. Ti lige så bestemt en modstander jeg er af indre mission, når den forlanger, at de hellige skal herske indenfor folkekirken, lige så bestemt en modstander er jeg af den betragtning, at man skal kunne påtvinge en præst, der arbejder godt sammen med en frivillig menighedskreds, et af sognets flertal valgt »menighedsråd«, så han enten må opgive sin fri vennekreds, eller på krig med »menighedsrådet« fortsætte sit samarbejde med den. Jeg kalder ikke det frihed, men tyranni, om det så er aldrig så »demokratisk« ordnet.

I folketinget er der foreløbig kun ringe forståelse af dette. Men det glæder mig, at jeg har samstemning hos præster som Monrad og Hoff. Og allermest har det glædet mig, at jeg idag har fået brev fra Wexelsen i Kristiania med den udtalelse, at han er ganske enig med mig.

Da udvalget skulde nedsættes, gik reformpartiets medlemmer til vore for at få dem til at sætte mig ud af udvalget. Ja, Høgsbro spurgte mig, hvad jeg egentlig vilde der. »Det kan jo dog ikke være dig behageligt at komme til at stå ganske alene, forladt af hele dit parti«!!

I partimødet foreslog Larsen at sætte mig ud og erstatte mig med Svendsen. Ifjor, sagde han, var det ligegyldigt, da var forslagene kun indbragte af et enkelt medlem af tinget. Men nu var det kultusministerens og regeringens program. Det vilde være »vanvittig politik« af os at sætte en mand ind i udvalget, der på forslagens hovedpunkt

havde kritiseret det, som jeg havde gjort! Han var hvidglødende, og i en privat samtale stemplede han min stilling til »grundloven« (§ 75) som »uærlig«, »uredelig«, »uden mindste begreb«.

Byriel vilde heller ikke stemme på mig, og H. L. Jørgensen var vred over, at jeg havde skadet ham i hans valgkreds, fordi jeg havde været »for slem mod indre mission«. Men Ousen, Niels Jensen, Ravn og R. Nielsen lod sig ikke imponere af Larsens voldsomme udtalelser. R. N. sagde ligefræm: »Reformpartiet har også været hos mig om at få Holm smidt ud. Men vi vil ikke lade os kommandere til at forkaste vore egne medlemmer«.

Da jeg ikke på Larsens opfordring frivillig vilde træde tilbage, blev Ådal og jeg uden afstemning genvalgte til medlemmer af udvalget ligesom ifjor. Og var det ikke sket, havde jeg fulgt *deres* eksempel og nedlagt mit mandat. Ti når jeg var blevet vraget af mit parti i denne sag og efter reformpartiets kommando, da havde jeg jo intet kunnet udrette mere i folketinget. Min kone og jeg havde allerede gjort os fortrolige med tanken[16].

Nu slap vi med skrækken den gang. Men i udvalget får jeg en vanskelig stilling. Christensen vil have forslagene jagede gennem folketinget inden jul, og han har fået udvalget besat med trofaste stokkemænd. »Det er godt, sagde Høgsbro, at Thomsen blev formand. Så får *han* ansvaret for, hvad der nu skal ske«[17]! Men den egentlige hovedmand, synes Krabbe at skulle være. Han er nok udset til ordfører, og siden Chr. har givet ham æresoprejsning ved at gøre ham til viceformand i tinget, er han Chr.s lydige tjener i alt.

De kan tænke dem, man nægtede mig forleden i udvalget at få spørgsmål afsendt om bispernes erklæringer. Det højeste, Krabbe vilde gå (*med*) til var, at udvalgets formand mundlig spurgte ministeren, om han havde noget imod, at vi sendte ham et skriftligt spørgsmål!

Iaften skal vi igen have udvalgsmøde.

Nå, undskyld denne uendelige snak! Jeg trænger så meget til at tale med dem og lette mit hjerte. Derfor tilgive de nok.

5. Til Frede Bojsen 23/12 1901

(Først om fordeling af finanslovsunderstøttelser, hvor udvalgets formand, Anders Nielsen, blot meddelte de andre, at flertallet tiltrådte alle kultusministerens forslag.)

I kirkeudvalget nåede man ikke – som Christensen havde beordret – at blive færdig til jul. Han fik ganske vist i private møder flertallets

udvalgsmedlemmer til at frafalde alle deres mange generende ændringsforslag og til at følge ham. Men så kneb det med ordførerskabet. Efter de private møder blev Høgsbro syg. Han fik gulsot, og han har været ret betænkelig derved, da hans fader døde af gulsot.

Trods sygdommen bombarderede man ham imidlertid for at få ham til ordfører. Man fik endog hele udvalget undtagen mig til at vælge ham trods hans vægning. Ti det var selvfølgelig Christensen meget om at gøre. Men den gamle holdt sig stiv[18]. Han svarede afgjort nej, og – da der efter Christensens parole skal være stilhed om Krabbes navn – valgte man den skikkelige Thomsen til ordfører. Nu hviler sagen til efter nytår.

(Sidst om forhandlingerne i skatteudvalget: Vore venner holdes foreløbig ganske udenfor.)

6. Til Frede Bojsen 1/11 1902[19]

Tak for sidst! Da jeg kom hjem, måtte jeg jo straks i ilden. Forhandlingen (*vedrørende skoleloven*) gik – så vidt jeg kunde skønne – ganske godt for mig. Men hvad glæde har man deraf? *Herinde* er der jo intet, der virker. Stadil har hypnotiseret dem alle. Og i en sag som denne, hvor Grundtvigs venner altid har stået temmelig ene med deres betragtning overfor den almindelige kundskabs- og sprogforgudelse, er det jo ikke let at stå op mod de forenede højremænd, socialdemokraterne og studentersamfunds-folk. Men heller ikke *uden for* rigsdagen venter jeg at få stor glæde af mine taler. Folk får dem jo kun at se i ganske korte og tildels misforståede referater. Blot der endda var nogle blade, som vilde gengive hovedindholdet efter rigsdagstidende. Så vilde adskillige dog måske tænke sig om. Men det gider bladene næppe. De »har ikke plads«, og ens ord ligger da i den åbne begravelse i rigsdagstidenden. Jeg sender dem hermed forhandlingen.

I partiet ser det jo sørgeligt ud. Man ønsker bare en »anledning« til at opløse det. Og havde jeg forlangt ved valget til finansudvalget at bevare min gamle plads som nr. 1 på vor liste, havde man vistnok benyttet dette som anledning. Da jeg fandt mig rolig i »degraderingen«, må man jo se at finde en anden anledning. Chr. Ravn, som var vred over, at man byttede Neergård og mig om, foreslog, at man så hellere med det samme måtte opløse partiet. Men jeg henstillede, at vi, som havde delt meget med hinanden, i ro skulle overveje denne sag og ikke skilles i uforholden bitterhed. Jeg foreslog, at vi (*i*) den

sag blot skulde love hinanden, at ingen forlod partiet uden at give sine partifæller meddelelse om sin hensigt så betids, at partiet kunde få lejlighed til at samles og drøfte sin stilling i den anledning. Dette støttede Neergård og Larsen. Byriel vilde straks ud inden ferien. Men Neergård fik ham, med møje, til at vente. Så snart vi mødes efter ferien, må vi jo have et ordentligt partimøde om hvor vidt vi skal leve eller dø.

Mig synes ikke, Nielsen Jeksens ydmygende stilling må virke opmuntrende på vore folk. Det må være strængt for Neergård allernådigst at få lov at støtte reformpartiet som medlem af dets valggruppe, men ikke få lov til at afgive sin stemme m. h. t. partiets politik. Procit!

Lagde de mærke til den pudsighed, at Byriel, da han gav mig sit æselsspark, ikke huskede, at den ytring af mig, som han mente, berettede ministeren til at give mig »af grovfilen«, først fremkom, efter at ministeren havde talt. – Jeg havde ikke troet, at snigmordertilbøjelighederne var så udbredte i vort folk, som de er [20].

7. Til Jes Rossen 22/12 1902 [21]

(Tak for billede og brev, kan ikke nøjes med at sende et julekort, men må svare vedrørende skoleloven). Det viste sig jo, at du tog fejl, da du gik ud fra, at man dog i hvert fald kunde tiltro de menige medlemmer af folketinget så megen sund sans, at de ikke kunde vedtage et lovforslag som dette. Det gjorde de med glans. Og folketingets lærere var ikke så bange for at begå »selvmord«, som du antog. Den eneste lærer, der var i udvalget – Jensen Knudstrup – havde jo ganske vist en følelse af, at det var galt fat, og stillede derfor ændringsforslag til 2den behandling. Men da ministeren underhånden bearbejdede ham stærkt og beroligede ham med, at sagen jo nok kom tilbage til folketinget igen, frafaldt han sine forslag. Jo, det er et herligt folketing! Det er selvstændige og dygtige folk, folk med en overbevisning, disse folkets udkårne!

Nej, du kan tro, det er nødvendigt at råbe vagt i gevær. Men det hjælper ikke. Ottosen og studentersamfundets mænd har forstået, hvordan de skal tage det. De har set, at Christensen Stadil ikke forstod et ord af det hele. Derfor har de skåret ham en fløjte [22]. Og de har ikke taget fejl. Når han fløjter, så danser folketinget.

Men grundtvigianerne? Er de da helt gået bag ad dansen? Ifjor tav de, da man vilde »lægge grunden« til en »kirkeforfatning«, hvor et flertal skulde afgøre, hvad folkekirkens medlemmer må tro og

mene! Og i år tier de, da man vil gøre den lærde skole til det danske folks »ungdomsskole« og gøre studentereksamen til hele den opvakte ungdoms attråværdige mål! Jeg ved fra »Dansk Skoleforening«s bestyrelsesmøde, hvor fortvivlede Ludv. Schrøder, R. J. Holm, Bågå, Rosendal, Olsen fra Varde og flere var ved det nye skoleforslag. Men de tier.

Hvad under er det da, om man begynder at tro, at Brandes havde ret, når han sagde: Fortiden tilhører grundtvigianismen, fremtiden tilhører os.

For mig som grundtvigianismens forpost i rigsdagen er det alt andet end lysteligt.

8. Til Frede Bojsen 22/12 1902

(Tak for modtagelsen af Bojsens bog »Jakob Sunesøn« og et til lykke dermed.)

Dernæst en tak for sidst. Det er jo allerede længe siden. Det var før skoleloven og før opløsningen af vort parti. Dog det er sandt: Jeg sendte dem vist med nogle ord folketingstidende med 1ste behandling af skoleloven, og nu sender jeg 2den og 3die. Jeg har ingen andre bedrifter at vise hen til. Det er min »Jakob Sunesøn«. Og den falder igennem.

Men selv om jeg havde talt som en engel, vilde det jo ikke have hjulpet. Christensen Stadil forstår ikke et ord af det hele. Men Ottonsen og de andre studentsamfundsfolk har skåret ham en fløjte. Og når han fløjter, danser folketinget.

De danser ikke alle lige glade. Den eneste folkeskolelærer i udvalget, Jensen Knudstrup, så godt galskaben, og han og Ådal prøvede at mande sig op ved 2den behandling. Men Stadil bearbejdede dem underhånden og fik dem til at tage deres forslag tilbage. »Det kunde jo tages op senere«, bildte han dem ind.

Det, der smerter mig mest, er imidlertid de grundtvigske ordføreres tavshed. *(Dernæst om deres tavshed ifjor og nu i år som i ovenstående brev af samme dato).*

Denne tavshed betyder politisk set døden. *(Brandes får da ret i, at fremtiden er hans, fortsættes enslydende som i samme brev).*

Men dette er ikke hyggeligt for mig, der nærmest har haft den opgave i rigsdagen at være forpost for den grundtvigske lejr.

Efterskrift

Under forhandlingerne om de kirkelige lovforslag kaldte Borgbjerg Harald Holm for Folketingets sidste grundtvigianer, gennem hvem den døende grundtvigianisme rakte hånden til det ungdomskraftige Socialdemokrati, som nok skulle løfte Grundtvigs kirkepolitiske arv. Holm svarede ham, at han ikke talte på grundtvigianernes vegne, for de havde ingen stilling taget. Det gjorde ham bitterligt ondt at se deres ringe forståelse for Grundtvig og hans venners arv[23].

Den 9. februar 1903 døde Harald Holm. I den fortsatte kamp mod J. C.s kirkelove talte Borgbjerg siden om Holm som grundtvigianernes »sidste virkelige« repræsentant i Folketinget, ikke halv- eller kvartblods eller endnu mindre, som andre[24]. Da havde Svend Høgsbro sagt, at han regnede sig det til ære at være grundtvigianer, og dog var han med til at gennemføre det kompromis, som var nødvendigt for at få lovene gennem landstinget – for at tilkøbe sig 2 sådanne frihedslove som dem om valgmenigheder og om kirkernes brug – og det køb var ikke for dyrt[25].

[1] Alle breve findes i Rigsarkivet, de til Jes Rossen er indgået i Harald Holms arkiv (Nr. 5641, kapsel 28; utilgængeligt uden tilladelse), brevene til Bojsen findes i dennes arkiv (Nr. 5180, uregistreret korrespondance H II; tilladelse ligeledes fornøden). Brevene til Rossen er sidste halvdel af en mangeårig jævnlig brevveksling, mens der er skrevet mere periodisk til Bojsen indtil nu, som følge af den fælles virksomhed på rigsdagen. Samtlige Holms breve efter Systemskiftet bringes, idet der dog som siden nævnt udelades et enkelt brev til hver. Alle er de skrevet på Holms bopæl i København, Helgolandsgade 14. Af pladshensyn udelades de korte indledninger, »Kære ven« og »Kære Bojsen«, og de til tider lidt længere helt personlige afslutningshilsner, som fast sluttes med et henholdsvis »din/deres hengivne Harald Holm«. Den anvendte retskrivning følges, brugen af de og deres, ikke De og Deres, overfor Bojsen letter ikke læsningen. Der er foretaget enkelte indføjelser og nogle få forkortelser; det angives ved kursivering i parenteser.

[2] Især Sofus Høgsbro: Brevveksling og Dagbøger, ved Hans Lund (1924–25), Niels Neergaard: Erindringer 1854–94 (1935), Tre venstremænd, en brevveksling mellem Frede Bojsen, Klaus Berntsen og Niels Neergaard, ved Harald Jørgensen (1962) og Frede Bojsens politiske erindringer, ved Kristian Hvidt (1963).

[3] Jfr. Neergaard: Høgsbro havde kun den indflydelse, som hans anseelse og evner forskaffede ham, han aspirerede heller ikke til at blive fører, »den personlige og politiske Uafhængighed gik frem for alt«, Erindringer 181. – Holm var siden 1877 gift med en datter af S. H., der ligesom sønnen Svend Høgsbro i 1901 tilhørte J. C.s Venstrereformparti.

[4] Neergaard fortæller således om Bojsens forelæggelse i gruppen af forliget

1894, der hang i en meget tynd tråd. Han meddelte vilkårene og anbefalede vedtagelse, uden presseri og – i første omgang – uden at oplyse om, at han gik, hvis der ikke blev flertal. Han ville, at enhver skulle bestemme sig alene ud fra egen overbevisning, Erindringer 312 jfr. lidt mindre idealiseret i Bojsens erindringer 326 f.

[5] Bojsen nægtede bestemt at indtræde i den nye regering, der måtte blive følgen af forliget 1894. Til hans broder Peter havde Tietgen sagt: »De har nok det tilfælles med Deres Broder, at De aldrig får noget udrettet, fordi De ikke tør gøre noget, som blot har skin af at være i Deres egen private Interesse!«, Bojsens erindringer 297, 290; Neergaards Erindringer 329.

[6] Jfr. Neergaards Erindringer 277, 329.

[7] Jfr. Victor Elberling: Rigsdagens medlemmer gennem 100 år (1949–50).

[8] Den vurdering vil blive godtgjort andetsteds. Om lovforslaget se Fr. Kretz: Rigsdagsaarbog 1900–01, 175 f. – Henvisninger til Folketingstidende angives siden Ft.

[9] Jfr. Rigsdagsaarbøger 1901–02, 29 ff. og 1902–03, 62 ff. – Om J. C.s kirkepolitik se Dansk Teologisk Tidsskrift 1952 29 ff. og 1955 150 ff.

[10] Jfr. Sofus Høgsbros dagbog 23/7: »Ministeriet udnævnt. Bergs og Hørups venner med tilsidesættelse af Grundtvigs«; og 9/8: Ligesom nationalliberalismens er grundtvigianismens politiske betydning tabt, på grund af dennes splidagtighed, også radikalismen vil tabe, den har kun skin af demokrati, »er væsentlig aandsaristokratisk«. – 25/7 gengives som J. C.s begrundelse for Hørups optagelse i ministeriet, at udenfor er Hørup farligere, Brevveksling og Dagbøger II 327 f.

[11] J. C. udnævnt til kultusminister vidste de kirkelige retninger, hvad der forestod, og rustede sig, jfr. P. G. Lindhardt: Morten Pontoppidan II 80 ff. (1953). – Indre Missions årsmøde var forlængst berammet til 29–30/10, lige før 1. behandling fandt sted i Folketinget. Hér udtaltes: Menigheden og livets ret må sikres, så de åndeligt ligegyldige ikke kommer til at råde over kristendommens dybeste og højeste interesser, ellers bør der ikke ændres. Og hvad et »enigt Guds-Folk inden for Indre Mission« her sagde blev kraftigt bakket op.

[12] Grundtvigianerne havde også markeret sig imod det forudseelige (jfr. Dansk Kirketidende 22/9, 6/10). Siden skrev forgrundsfigurer: Det grundtvigske krav om skarp adskillelse mellem Gudsriget og grundlovens Folkekirke må oprettholdes, det udviskes ved J. C.s menighedsråd; de råd og den overbygning, der siden skal bygges, kan få den største og mest skæbnesvangre betydning (J. H. Monrad s.st. 10/11); menighedsrådene rummer i sig selv en stor fare for det kristelige liv som for folkekirken, og så tales der om at bygge ovenpå et så misvisende grundlag (V. J. Hoff s.st. 24/11). Den sidste sluttede af med – og tiden gav ham ret deri – at her stod de grundtvigske så delt, at det var langt bedre at enhver sagde sin mening end at samles om en betydningsløs og afdæmpet fællesudtalelse, der dækkede over de eksisterende forskelle.

[13] Høgsbros anbefaling af at tage lovforslagene, som de var, fordi de gav fremskridt for sogn som for menighed, var ledsaget af bemærkninger om, hvad han primært ønskede, og af betænkeligheder, ligesom han sluttede med at ønske en omhyggelig og alvorlig overvejelse i udvalg, Ft 5/11 1901, 850 ff. I dagbogen undrer H. sig over, at hans tale vandt mere bifald end den fortjente, og angav som grund »vel især af hensyn til mine 79 aar«. Den 23/9 havde han skrevet om J. C.s noget anderledes forslag fra 1900: »Læste forhandlingen om menighedsraad i forrige samling og var enig med Holm«, Brevveksling og Dagbøger II 333, 331.

[14] Ft 6/11 1901, 905 ff.

[15] Det gik godt så længe Sofus Høgsbro levede, men efter hans død 15/1 1902 kom det til sammenstød, da lovens modstandere tog ham til indtægt under 2. behandling i Folketinget. Det fik Svend Høgsbro til at citere fra familieomgangsbladet »Budstikken«, at Sofus H. dér, udfra sit hovedmål at få »fri Menigheder om fri Præster«, havde skrevet, at lovforslagene var en bedre løsning af grundlovens § 75, end han havde ventet at opleve, de ville give »den tidligere Statskirke med al dens Tvang, Usandhed og Hykleri« et sådant dødsstød, at der aldrig kom et kirkeråd, der kunne kue de enkelte menigheders frihed (Ft 26/2 1902, 3981). Selv om det i allerhøjeste grad var ham imod at bruge private udtalelser her så måtte Holm »i den historiske Korrektheds Navn« citere videre: Ud fra sin vurdering af lovenes indhold og virkning så S. H. i dem noget stik modsat af J. C., for »de levende Menigheder, som Forslaget vil fremkalde« (fornyset vækst af valgmenigheder) vil ikke lade sig binde af noget kirkeråd, og S. H. havde da ikke set grund til at frygte »et tvungent Kirkeraad, hvor meget end Ministeren ønsker det. Hans Ønske vil vise sig at blive en Illusion«. Holm mente også, at Svend Høgsbro samme sted selv havde angivet den egentlige grund til forskellen mellem ham og Høgsbroerne ved at skrive: »Fader og jeg ønske at støtte Regeringen. Vi vil strække os saa langt som muligt for dens Skyld« (Ft 27/2 1902, 3995 f.).

[16] I Høgsbros dagbøger står 9/11: »Holm meget bitter over sin ene stilling i angrebet paa menighedsraadet, endog i sit eget parti«, og 11/11: »Holm siger, at han vil opgive rigsdagen, hvis han ikke vælges ind i udvalget om de kirkelige love, hvad flere af hans eget parti tænker paa«, Brevveksling og Dagbøger II 333.

[17] Selv skrev Høgsbro, at han støttede det valg og fortsatte: »Det var mig en lettelse, at det ikke blev mig; men flere undrede sig herover. Jeg blev ikke nævnet. Formodentlig efter J. C. Christensens ønske«, s.st. 334.

[18] Høgsbro konkluderede nu selv 11/12: »Dete turde jeg ikke paatage mig, hvor kært det end vilde være atter at udføre dette efter 30 aars forløb«, s.st. 334.

[19] Brev af 17/1 1902 vedrører alene Sofus Høgsbros død.

[20] Klaus Berntsen skrev 9/12 1902 til Bojsen: »Nu er vi altsaa Løsgængere, og der er jo derfra kun et lille Skridt til ogsaa at blive Betler, men det Tiggeri, som Nielsen Jexen og Byriel Jensen var paa Veje til for at blive optaget i Reformpartiet, generer mig og andre gamle Venner, saa vi bliver ved Løsgængeriet, indtil vi falder paa Valen. Saa triste politiske Forhold har jeg aldrig oplevet«, Tre venstremænd 87.

[21] Brev af 23/6 1902 vedrører alene svar på et ønske om hjælp til at finde en velegnet lærer og helt private rejseplaner.

[22] Skoleinspektør Johan Ottosen, valgt af Reformpartiet, hørte til de folk, som J. C. sommeren 1902 bad om råd, da han lagde op til reform af den lærde skole for at bringe den » i Tilslutning til Folkeskolens Undervisning for Børn«. Om loven og dens tilblivelse se Rigsdagsaarbog 1902-03, 197 ff. samt Vagn Skovgaard-Petersen: Dannelse og demokrati (1976) 234 ff. 199 ff.

[23] Ft 26-27/2 1902, 3945 og 4004.

[24] Ft 27/2 1903, 3393.

[25] Ft 27/2 1903, 3387 jfr. Ft 27/2 1902, 3996. – Samme efterår udtalte Svend Høgsbro på et grundtvigsk vennemøde, at han havde været meget betænkelig ved menighedsrådene, skulle der bygges et kirkeråd oven på dem, sagde han stop, Høj-skolebladet 13/11 1903.

Trosbekännelsen under 1900-talet

Av Ake Andréén

Bakgrunden

De tre gammalkyrkliga symbola Nicenum, Apostolicum och Athanasianum har fastställts i sin nuvarande form relativt sent [1]. Urkyrkan kände ingen gemensam credoformel. I NT möter sålunda bekännelseformler med ett, två eller tre led, alltifrån den enkla eller mer utförliga bekännelsen till Kristus, eller den tvådelade bekännelsen till Gud och Kristus, fram till den trinitariska bekännelsen.

Hos de tidigare kyrkofäderna, i den egyptiska kyrkan och i den romerska dopliturgin möter en bekännelse med nio led ur vilken en normalform utbildades på 300-talet. Denna ledde omkring år 400 fram till den form av Apostolicum, vi känner i dag. Denna form spreds mycket snabbt i västerlandet. Den möter tidigt i Frankrike, England, Spanien och Tyskland och kom att utgöra grunden för alla latinska symbola.

I östkyrkan kom utvecklingen att gå en annan väg. På ett helt annat sätt än i västerlandet kom de dogmatiska stridigheterna att påverka utformningen av credo. Tillkomsten av Nicenum var sålunda intimt förknippad med 300-talets kristologiska strider. När man vid kyrkomötet i Nicéa sökte efter en formel, som avvisade Arius' läroåskådning, föreslog man först Eusebius' av Cesarea dopformel men enade sig sedan om den formel, som gällde i Jerusalem, vilken bearbetades med syfte att klart avvisa arianismen. Denna formulering antogs sedan på kyrkomötet i Konstantinopel 381 och genom synoden i Calcedon 451 började den allmänt att brukas.

Nicenum kom dock att på en punkt utformas olika i öster- och västerlandet. Vid kyrkomötet i Toledo 589, där goterna var närvarande, beslöt man att som tillägg infoga, att Anden utgick inte bara från Fadern utan också från Sonen (filioque). Detta accepterades icke av östkyrkan och blev en av de dogmatiska skiljelinjerna mellan öst och väst. Från 1000-talet kom sålunda filioque att utgöra ett fast inslag i den latinska texten.

Athanasianum tillkom i västerlandet sannolikt på 400-talet och utgör en dogmatisk utläggning av lärorna om treenigheten och kristo-

login. Författaren är okänd men bekännelsen speglar tankegångar från Ambrosius och Augustinus.

Både Apostolicum och Nicenum har sålunda utvecklats ur tidiga dopbekännelser. De kom också att relativt sent ingå i den allmänna gudstjänsten. Placeringen blev emellertid inte densamma. I östkyrkan kom sålunda Nicenum att som den troende församlingens bekännelse placeras efter fridskyssen, vilken följde på offertoriet. I västerlandet placerades den i stället i den romerske mässan efter evangeliet som ett svar på textläsningarna.

Inom 1500-talets reformationskyrkor kom bruket av de gammalkyrkliga symbola att starkt variera. På lutherskt område accepterades i allmänhet både Apostolicum och Nicenum som gudstjänstbekännelser. De kunde dock utbytas mot nyskrivna sjungna trospsalmer, då trosbekännelsen uppfattades som lovsång. På reformert område kom Apostolicum att spela den mest framträdande rollen, då man ansåg, att den gick tillbaka direkt på apostlarna, och då man brukade den framför allt som den troende församlingens bekännelse före komunionen.

Införandet av trospsalmer som trosbekännelse kom också att på lutherskt område successivt undantränga de gammalkyrkliga symbola ur den allmänna gudstjänsten. Apostolicum fick visserligen behålla sin plats i dopliturgin men Nicenum försvann mer eller mindre fullständigt. Denna process fullbordades under 1700-talet i samband med att upplysningstiden också ifrågasatte trosbekännelsens dogmatiska innehåll. De tidigare trospsalmerna bearbetades därför och nya tillkom.

Den liturgiska restaureringsrörelsen under 1800-talet sökte återinföra Apostolicum och Nicenum i den allmänna gudstjänsten. Det blev dock 1900-talet, som mera medvetet skulle bearbeta de teologiska motiveringarna för de gammalkyrkliga symbolas återinförande.

1. *Trosbekännelsen och kyrkans evangeliska katolicitet*

Under 1920 och 30-talen växte i de flesta kyrkor i västerlandet fram en rörelse bestående av större eller mindre fristående grupper, som strävade efter att restaurera gudstjänsten på punkt efter punkt till större överensstämmelse med allmänkyrklig västerländsk liturgisk tradition[2]. Bakom denna rörelse fanns en föreställning om att det fanns en evangelisk katolicitet, som kunde återfinnas i kyrkans tradition. Denna föreställning närdes av en dröm om en enda gemensam

gudstjänst för världens kyrkor. I detta sammanhang kom Nicenum att spela en framträdande roll.

När den skotska presbyterianska kyrkan reviderade sin gudstjänstordning år 1940, införde man sålunda Nicenum i nattvardsmässan och konstaterade samtidigt i förordet, att Church of Scotland var »part of the Holy Catholic or Universal Church» och att den därför hade samma rötter som alla andra kyrkor i världen oberoende av ålder[3]. Jean-Daniel Benoit underströk också i sin förklaring till den franska reformerta gudstjänstordningen av år 1955, att Apostolicum var den traditionella formen för den reformerta kyrkan i Frankrike men att den nya liturgin infört även andra formulär och då främst Nicenum, som var »un des grand symboles oecumeniques»[4].

Men den nya allmänkyrkliga trenden medförde inte endast en önskan om trosbekännelser av samma innehåll utan också en dröm om en *likalydande språklig form inom respektive språkområde*. Tidigast ledde detta till resultat inom engelskspråkigt område. Så skapades »International Committee on English in the Liturgy» (ICEL). Dess arbete fortsattes sedan av »International Consultation on English Texts» (ICET), i vilken ett mycket stort antal engelskspråkiga kyrkor såsom anglikaner, romerska katoliker, lutheraner, presbyterianer, metodister, kongregationalister och baptister deltagit. De gemensamt bearbetade texterna har också antagits och kommit i allmänt bruk[5].

På tyskspråkigt område har en motsvarande kommission »Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame liturgische Texte» (ALT) arbetat med representanter för romersk-katolska kyrkan, lutherska och reformerta kyrkor[6]. I samband med detta översättningsarbete har man stött på en rad problem av innehållslig art. Det har gällt att finna en språkform, som inte bara återger originalets ordalydelse utan också leder tankarna i rätt riktning. Som exempel på dylika svårigheter i trosbekännelsen är »nederstigen till helvetet» (Hölle) och »köttets uppståndelse» (Fleisch) i Apostolicum samt »Herren och livgivaren» (Leben schaffen eller lebendig machen) i Nicenum. Dit hör också frågan om man skall översätta »kyrkans allmänlighet» med ordet »katolsk» (katolisch).

Även i Sverige arbetar sedan något år en ekumenisk kommitté med representanter för Svenska kyrkan, romersk-katolska kyrkan och de svenska frikyrkorna med översättningsproblemen till svenska av de gemensamma texterna.

Motivet att återinföra Nicenum låg sålunda i synen på kyrkans allmänlighet. Därmed var dock icke frågan löst om *trosbekännelsens*

innebörd och funktion. Här kom det historiska perspektivet att till en början forma utvecklingen. Vad man vid denna tid menade med kyrkans evangeliska katolicitet var en återgång till den gemensamma västerländska traditionen. Detta påverkade uppfattningen av trosbekännelsens innebörd. När credo genom konciliet i Aachen 798 föreskrevs för hela Frankrike och sedan även nådde Tyskland samt övertogs av påven Benedict VIII i den romerska mässan 1014, skapades nämligen en speciellt västerländsk tradition, som uppfattade *trosvärdet som lovsång*[7]. Detta innebar, att credo intonerades av liturgen och sjöngs av församlingen samt att prästen brukade samma handställning som vid tillbedjan.

Denna medeltida västerländska tradition övertogs också oförändrad av den lutherska reformationen och Luther själv underströk, att Apostolicum, Athanasianum och Te Deum var tre trosbekännelser, varav Te Deum var »ein fein Symbolum oder Bekenntnis in Sangesweise gemacht, nicht allein den rechten Glauben zu bekennen, sondern auch darin Gott zu loben und zu danken».

När den liturgiska rörelsen under 1940- och 50-talen bredde ut sig över Europa och Amerika och påverkade framväxten av nya officiella gudstjänstordningar, blev det också denna västerländska tradition, som dominerade betraktelsesättet. Tillåtelsen att bruka Nicenum på stora högtidsdagar enligt den svenska kyrkohandboken 1942 motiverades sålunda med dess karaktär av »lovsång till den Treenige»[8], och i kommentarerna till den tyska lutherska agendan 1954 stödde Chr. Mahrenholz samma uppfattning med en utförlig historisk motivering[9]. Centralgestalten i det högkyrkliga Michaelsbruderschaft K. B. Ritter kallade också 1960 trosbekännelsen »das Lobopfer der Gemeinde» och avvisade tanken att trosbekännelsen var ett slags »Abriss der Dogmatik»[10].

Med uppfattningen av credo som lovsång följde också, att *anvisningar gavs i de flesta nya gudstjänstordningar för att sjunga trosbekännelsen. Platsen för credo blev också den traditionella, antingen efter evangeliet eller efter predikan.*

Men därmed följde också, att de traditionella symbola som liturgiska moment kunde utbytas mot trospsalmer. På lutherskt håll var det här lätt att följa traditionen från 1500-talet och antingen använda redan förefintliga trospsalmer såsom Luthers m. fl. eller också skapa nya. Som exempel kan här nämnas Olov Hartmans »Vi tror på Gud som skapar världen och är dess Far» 1970[11]. Men samma intresse möter också i andra kyrkor och som exempel kan anföras Huub

Oosterhuis romersk-katolska trospsalm »Ich glaube an den lebendigen Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus»[12].

I uppfattningen av trosbekännelsen som lovsång ligger också tanken, att den är ett församlingens svar på evangeliet och predikan. Detta uttrycks i *Institutio generalis missalis romani* 1969 på följande sätt: »Trosbekännelsen i mässan syftar till att församlingen skall instämma i och svara på Guds ord som den har hört i läsningarna och i predikan . . .»[13]. Detta har också medfört, att röster höjts för ett *utbytande av trosbekännelsen mot dagens evangelietspsalm*. Alfred Schilling skriver också 1969 »Es scheint uns, dass ein Evangelienlied mit einem im Gehör liegenden Refrain diese Funktion des Antwortes besser zu erfüllen vermag als das Glaubensbekenntnis»[14].

Med uppfattningen av credo som lovsång förelåg också *andra utbytesmöjligheter*. Skillnaden mellan Gloria med Laudamus och en trosbekännelse i lovsångens form blev med detta betraktelsesätt närmast obefintlig. Tanken att *bygga ut Laudamus och göra trosbekännelsen fakultativ* har därför också uppstått. Som exempel kan den svenska kyrkohandbokskommitténs förslag 1974 anföras[15]. I den s.k. söndagsgudstjänsten ingår Olov Hartmans utbyggda Laudamus med skottvers »O Gud, du råder bortom alla stjärnor». Trosbekännelsen har därför också i denna gudstjänst gjorts fakultativ.

Bruket av *trosbekännelsen utanför den allmänna gudstjänsten* har också med detta betraktelsesätt *kommit att omprövas*. Som exempel kan anföras det nya missionärssändningsritual, som utarbetats för svenska kyrkan och antagits till alternativt bruk 1969. Man utgick här från den grundtanken, att missionärerna inte skulle vigas till sin tjänst utan att ritualet var en sändningshandling på dopets grund. Trosbekännelsen bibehölls men uppfattades inte längre som »en kontroll av att den som skulle utsändas resp. insättas var renlärig utan som en församlingens gemensamma lovsång med den som skulle utsändas resp. insättas»[16].

Den renässans för trosbekännelsen framför allt i dess nicenska form, som växte fram under 1940- och 50-talen och som förde med sig en tolkning av credo som lovsång, ledde sålunda mycket snart till att den traditionella formen kunde ersättas av psalmer eller lovsånger, vilket också medförde, att trosbekännelsen började att icke längre betraktas som ett av gudstjänstens fasta moment.

2. Trosbekännelsen och fornkyrklig tradition

Återinförandet av Nicenum sammanhängde sålunda med den ekumeniska synen på kyrkans allmänlighet, tolkad som den västerländska traditionen. Samtidig började dock inte minst genom den patristiska forskningen intresset att förskjutas till den odelade kyrkan och fornkyrkans gudstjänstliv[17]. Man upptäckte här, att den fasta strukturen var förenad med stor variabilitet i fråga om den språkliga utformningen men samtidigt att det fanns vissa formuleringar, som var dogmatiskt särskiljande. Till dessa senare hörde »filioque», den i Toledo 589 tillfogade bestämningen, att den helige Ande utgick inte bara av Fadern utan också av Sonen.

När Gregory Dix skrev sin betydelsefulla bok *The shape of the Liturgy* 1938, konstaterade han också med beklagande, att denna formulering skapat stora ekumeniska problem[18]. Några omedelbara praktiskt liturgiska konsekvenser medförde dock icke hans anmärkning. Tio år senare skrev dock Paul Henry, S. J., en artikel med titeln *On some implications of the »ex Patre Filioque tanquam ex uno principio»* och hävdade, att formuleringen filioque var att betrakta som en halvsanning och därför också snarast som ett slags halvt kätteri[19].

J.-D. Benoit tog ytterligare ett steg i sina kommentarer till den nya reformerta gudstjänstordningen 1955 och föreslog ett uteslutande av orden »et du Fils» för att behålla textens universella karaktär[20]. Till samma slutsats kom också Paul Henry i en senare artikel 1975 med titeln *Contre le »Filioque»*[21]. Han diskuterar visserligen här inte mindre än fyra olika möjligheter att komma tillrätta med den dogmatiska frågan i filioque. I de två första lösningarna anknöt han direkt till västerländsk tradition. Genom att utgå från den augustinska formeln i konciliet i Florens »procedit ex Patre Filioque tanquam ex uno principio» föreslog han följande nyformulering: »qui procedit ex unitate Patris et Filii». Den andra möjligheten var att anknypa till konciliet i Toledo och dess formulering: »ex unione Patris et Filii procedit». För det tredje föreslog han också en nyformulering utan stöd i något koncilium: »qui procède du Père par le Fils». Som den fjärde och mest radikala möjligheten föreslog han, att ordet filioque skulle utgå, och anförde en rad skäl för detta. Det kan inte råda någon tvekan om att denna lösning var hans huvudförslag: »On retrouve enfin l'unité dans la grande confession de foi des chrétiens».

Intresseinriktningen på fornkyrkan har också medfört, att Apostoli-

cum kommit i blickfältet. I *Apostolicum* ingår nämligen formuleringen »descendit ad infera», vilket icke har någon motsvarighet i *Nicenum*. En historisk interpretation av detta textställe visar också, att i den s.k. gammalromerska symbolum dessa ord icke ingick [22]. Först under 300-talet möter formuleringen och från början av 400-talet spred den sig i västerlandet. Problemet med översättningen av dessa ord har särskilt aktualiserats i den ovan nämnda tyskspråkiga översättningskommissionen ALT. Det är därför i detta sammanhang av intresse att konstatera, att man allvarligt övervägt att med hänsyn till fornkyrklig tradition i samband med översättningsarbetet utsluta de svåröversatta orden.

Genom att synen på kyrkans allmänlighet vidgats ut över den speciellt västerländska traditionen och riktats mot fornkyrkan kom också frågan om *trosbekännelsens innebörd att omprövas*.

Under 4- och 500-talen hade trosbekännelsen fått en fast plats i mässan. Här tycks frågan om de kristologiska striderna ha spelat en framträdande roll, då credo först infördes på sådana platser, där dogmatiska konflikter ägde rum. Därtill kommer dock, att många av de äldsta källorna till trosbekännelsen möter inom själva kommunionriten. Nära förbindelse mellan sakramenten och trosbekännelsen har också kunnat iakttagas under denna tid och credo har otvivelaktigt uppfattats som en kommunionförberedelse. Detta medförde, att *credo kom att räknas till missa fidelium*.

Under 1960-talet kom också dessa iakttagelser att påverka uppfattningen av credos plats och innebörd. För reformert influerade kyrkor var dessa uppfattningar lätta att överta. Reformationstidens reformerta kyrkor hade redan knutit samman trosbekännelse och nattvardsgång och placerat credo i direkt anslutning till nattvardsförmaningen. Det är därför föga förvånande, att Taizé med sin reformerta bakgrund och nära förbindelse med östkyrkan placerade credo i nattwardsavdelningens första del »L'offrande» som ett bekännelsens offer före nattvardsgången: »Son premier mouvement d'offrande est de proclamer sa foi devant Dieu et les hommes» [23].

Men även Vatikankonciliet drog konsekvenserna av den nya fornkyrkliga orienteringen och tillfogade, utöver den ovan citerade tanken att credo var ett svar på evangelium och predikan, som förklaring till trosbekännelsen orden: »och erinra sig trons grunder innan eukaristifirandet börjar» [24]. Det är också samma tanke som möter hos Sven Silén i hans förklaring till den nya Västeråsmässan 1969, då han säger, att trosbekännelsen bör »återfå den plats som den hade i

en del av den äldre kyrkan såsom inledning till missa fidelium»[25]. Den tyska lutherska kyrkan har också som undantag tillåtit den enskilda medlemskyrkan en placering av credo efter den allmänna kyrkobönen för att markera dess närhet till nattvarden[26].

Genom att credo på detta sätt börjat knytas direkt till nattvarens gudstjänst, har också frågan om *förhållandet mellan credo och nattvardsbönen* kommit att fokuseras. Den utbyggnad av eukaristibönerna efter fornkyrkligt mönster, som vuxit fram under 1960-talet, har gått i trinitarisk riktning. Därigenom har eukaristibörens och credos motivkretsar kommit att allt mer sammanfalla. Detta har också medfört, att man börjat uppleva de båda momenten som dubletter. Anders Ekenberg säger sålunda 1971: »Man kan uppfatta credo som en alldeles onödig fördubbling av det omnämnande av Guds välgärningar, som kommer i nattvardsbönen»[27]. Tanken ligger nära till hands att låta eukaristibönen ersätta credo.

3. Trosbekännelsen och moderna existentiella frågor

1960-talets starka sociala och politiska engagemang i världens kyrkor kom också att påverka gudstjänstlivets utformning[28]. Med stöd i teologiska strömningar med existentiella eller sekulariseringsteologiska förtecken sökte man skapa närhet mellan gudstjänsten och världen, mellan människornas vardag och deras religiösa liv. Detta kom också att påverka utformningen av trosbekännelsen och tolkningen av dess innebörd. Man kom i detta fall att följa två vägar: bearbetning eller nyformulering.

a. Bearbetning av de traditionella trosbekännelserna

Till de led i trosbekännelsen, som upplevdes som särskilt besvärande för modernt trosmedvetande, var bl. a. bekännelsen till jungfrufödelserna. Den holländska katolska katekesen berör inte heller jungfrufödelserna som ett medicinskt-genetiskt problem utan lägger tyngdpunkten på att Jesus var gåvan från Gud, den gåva som ingen människa kunde ge: »He was the gift of God to mankind. This the evangelists Matthew and Luke express when they proclaim that Jesus' birth was not due to the will of a man. They proclaim that this birth, does not depend on what men can do of themselves – infinitely less so than in other human births. That is the deepest meaning of the article of faith, 'born of the virgin Mary'»[29].

Det enklaste sättet att komma tillrätta med problem av denna typ i trosbekännelsen var naturligtvis att tillämpa *reduktionsprincipen*. Ett

tidigt exempel härpå möter i Albert Hosenthien's förslag till bearbetning av Apostolicum 1963[30]. Principen har varit beskärning och vad som uteslöts var jungfrufödelsen, nedstigandet till dödsriket och uppståndelsen. Hosenthien säger själv, att ledstjärnan för honom varit samvetet och sanningskravet. Han kommer därför fram till, att man måste ha mod att antingen helt utesluta credo eller använda en annan bekännelse eller att helt enkelt förkorta den traditionella på relevanta punkter.

Ett annat sätt att komma tillrätta med dessa problem var att *bearbeta och nyinterpretiera de besvärande utsagorna*. Helmut Wenz följer denna linje i en artikel från 1963[31]. Här avvisar han först den typ av revision, som endast utesluter besvärande trosutsagor och därigenom förkortar trosbekännelsen till ett minimum. Som ett exempel på denna typ hänvisar han till Rainer Rohricht's förslag »Ich glaube» från samma år, vilken följer samma princip som Hosenthien.

För Wenz avgörande är att en gallupundersökning visat, att ett mycket stort antal människor accepterade Apostolicums trosinnehåll men ställde sig avvisande till den språkliga formuleringen. Främst gällde det då sådana uttryck, som antydde en passerad världsbild och därför upplevdes av dagens människor som hopplöst föråldrade. Han anknuter här till arbeten av K. Rahner och H. Gollwitzer.

I första artikeln är det framför allt orden »himmelens och jordens skapare», som ger associationer till en världsbild uppbyggd i vissa plan. I stället föreslår han en formulering, som tar hänsyn både till den moderna världsbilden, människan och den fortgående skapelsen: »den Schöpfer und Erhalter von Erde, Mensch und Weltall». I den andra artikeln är jungfrufödelsen en av stötestenarna. Här förklarar Wenz, att jungfrufödelsen icke är en »biologische Kuriosität oder Absurdität» utan ett Guds under, som understryker att Jesus var människa. Han föreslår därför formuleringen »geboren auf wunderhafte Weise von der Jungfrau Maria». Slutet av den andra artikeln speglar återigen en passerad världsbild. Här möter formuleringarna »nederstigen till dödsriket» och »uppstigen till himmelen». Dessa riktning-givande ord är enligt Wenz missvisande och bör ersättas.

Som exempel på ett revisionsförslag av Nicenum kan anföras det försök, som under James R. Adams' ledning ägde rum i St Marks anglikanska församling i Washington[32]. Han skapade i slutet av 1960-talet en liturgisk arbetskommitté i församlingen för att försöka att restaurera nattvardsgudstjänsten genom språklig bearbetning av de traditionella termerna. Man gick i detta fall så långt, att man

undvek sådana ord som Gud, synd och den helige Ande. Nicenum fick i denna bearbetning följande lydelse i första artikeln: »I thrust the Nameless One, the Father who urges me to grow up, who has made the universe a fit place for me to live». Man var själv medveten om att många av formuleringarna var abstrakta och psykologiserande och man förvånade sig föga över att biskoppen stoppade dess användning. Men å andra sidan underströk man, att det var en stor upplevelse att få deltaga i en gudstjänst, där deltagarna fick lov »to mean every word we said and to use words out of our normal vocabulary».

Ett annat typiskt bearbetningsförslag av Nicenum har uppstått i Schweiz och skapats av Paul Kramer 1964[33]. Utmärkande för detta är att det *kombinerar de båda principerna reduktion och nyinterpretation*. I första artikeln stannar inte bekännelsen vid skapelseakten en gång i urtiden utan betonar, att skapelsen icke är avslutad. Beträffande andra artikeln understryker författaren, att han inte berört mysteriet med Kristi preexistens utan i stället koncentrerat sig på på det existentiellt viktiga, att Gud i Kristus själv kommit till oss. Frågan om Anden utgått av både Fadern och Sonen är på samma sätt av mindre betydelse än om Anden verkar i den troende i dag. I fråga om kyrkans enhet är också bekännelsen till dagens ekumenik den viktigaste. Det eskatologiska perspektivet slutligen har formats som existentiellt viktigt för dagens människor.

Som ett mellanting slutligen mellan bearbetning och nyformulering har Johann Bielfeldt i Hamburg 1966 tagit upp frågan om *alternativa bekännelser ur kyrkans tradition*[34]. Med utgångspunkt i Emil Brunners dogmatik konstaterar han att credo i dag icke fungerar existentiellt för de flesta människor. Prästerna kan rädda sig genom att avmytologisera trosbekännelsen men församlingsmedlemmarna uppfattar den oftast bokstavligt. Det går därför inte att rädda Apostolicum. Man måste i stället gå andra vägar. Författaren är å andra sidan inte tillfredsställd med de försök som gjorts till fullständigt nya trosbekännelser och föreslår därför, att man i stället använder Luthers förklaring eller andra kraftiga bekännelseord ur bibeln eller också trosvittnesbörd av stora gudsmän.

b. Nyformuleringar av trosbekännelsen

Som en direkt konsekvens av 1960-talets starka betonande av kyrkans ansvar för världens existentiella frågor ställdes kravet på fullständig nyformulering av trosbekännelsen. Dess funktion kom därmed också i blickfältet och den fick ofta karaktären av en *bekännelse till ett ak-*

tionsprogram. Man riktade sålunda stark kritik mot tron som något statiskt och bekände sig till *sociala och politiska förändringar*.

Ett typiskt exempel på detta är Dorothee Sölles »Ich glaube an Gott, der die Welt nicht fertig geschaffen hat wie ein Ding, das immer so bleiben muss» [35]. Det genomgående temat i denna trosbekännelse är att skapa »en framtid för denna Guds värld». I den första artikeln heter det sålunda: »Ich glaube an Gott, der den Widerspruch des Lebendigen will und die Veränderung aller Zustände durch unsere Arbeit, durch unsere Politik», och i den andra fortsätter Sölle: »Ich glaube an Jesus Christus, der aufersteht in unser Leben, dass wir frei werden von Vorurteilen und Anmassung, von Angst und Hass und seine Revolution weitertreiben, auf sein Reich hin.» I den tredje artikeln slutligen heter det: »Ich glaube an den Geist, der mit Jesus in die Welt gekommen ist, an die Gemeinschaft aller Völker und unsere Verantwortung für das, was aus unserer Erde wird: ein Tal voll Jammer, Hunger und Gewalt oder die Stadt Gottes».

Till förutsättningarna för nyformuleringen av trosbekännelsen låg också den nya *uppfattningen av lokalförsamlingens liturgiska självständighet*. I fråga om trosbekännelsen innebar detta ett krav på och en frihet till att skapa ett credo, som gav uttryck åt lokalförsamlingens egen tro. Detta medförde, att ett mycket stort antal trosbekännelser såg dagens ljus och att många av dem icke avsåg att äga någon längre livslängd. Många av dem betraktades som tillfälliga skapelser för en särskild gudstjänst, andra uppfattades endast som liturgiska försök. Det ligger i sakens natur, att det framför allt var i ungdomskretsar eller i av sekulariseringsteologin påverkade kretsar som dessa nyskapelser uppstod, ofta av provokativ art.

I en av Junge Gemeinde »Ostacker», Duisburg, skapad trosbekännelse med temat »Anti-Autorität» heter det: »Ich glaube aber darum nicht an meinen Vater und meine Mutter. Sie beweisen mir jeden Tage ihre Intoleranz. Sie wollen mich zwingen, der zu sein, der ich nicht sein will. Nur weil ihnen meine langen Haare nicht gefallen, behindern sie mich und sind gegen mich» [36].

I en annan sådan bekännelse, skapad av Arbeitskreis »Politisches Nachtgebet», Reinhausen, är temat nästankärlig. Trosbekännelsen är här byggd på de tre leden tro, hopp och kärlek, där det sista ledet tolkas så att vi älskar Gud i vår nästa och att detta icke kan ske på ett bättre sätt än i politiskt handlande [37].

4. Trosbekännelsen och den personliga bekännelsen till Kristus

Under 1970-talet efterträddes fokuseringen på de sociala och politiska frågorna av ett allt starkare betonande av den enskildes personliga gudsupplevelse. Detta medförde för trosbekännelsens del en inriktning på bekännelsen till Kristus. Därför skapades också bekännelser av mycket personlig art på meditationens och den personliga upplevelsens plan. Detta har emellertid också medfört, att kyrkornas bekännelsebildning påverkats. Vid Kyrkornas världsråds möte i Nairobi 1975 arbetade sålunda sektion I just med bekännelsesfrågan och dess dokument koncentrerades i en bekännelse till »Jesus Kristus ensam som Frälsare och Herre» [38]. Fastän treenighetsfrågan ofta tangerades, kom första artikeln att spela en mera undanskynd roll. I stället kom den personliga omvändelsen och den enskildes »kristna äkthet» att särskilt understrykas. Så påpekade man t.ex. att »nyckeln till det autentiska bekännandet är den kristne som verkligen är en kristen». Bekännelsens personliga art understrykes också av orden: »each of us is called in our baptism to confess Christ according to the special gift (charisma) which one has received from God». Trosbekännelsen inriktas också i detta dokument mot det kristna livet: »Confessions of faith and creeds are expressions of the communion of the Christian life both of yesterday and today».

[1] Översiktliga framställningar av trosbekännelsens historia möter i K. F. Müller, *Das Ordinarium Missae*, i *Leiturgia*, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes 2, s. 29–37 samt i Chr. Mahrenholz, *Die Stellung des Credo im Hauptgottesdienst*, i *Musicologica et Liturgica*, Gesammelte Aufsätze von Christhard Mahrenholz 1960 s. /472/–479.

[2] Om denna utveckling se Å. Andrén, *Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna*, i *Gudstjänst i dag*, Liturgiska utvecklingslinjer SOU 1974:67 s. 6 ff.

[3] *Book of Common Order of the Church of Scotland*, 1940, Preface.

[4] J.-D. Benoit, *Initiation à la Liturgie de l'église réformée de France*, 1956, s. 37.

[5] Se t.ex. *Prayers we have in common*. Philadelphia, Fortress Press 1970.

[6] W. Stählin, *Einige Bemerkungen zu den gemeinsamen liturgischen Texten*, i *Kerygma und Melos* 1970 s. 87 ff.

[7] Mahrenholz, *Die Stellung des Credo im Hauptgottesdienst*.

[8] L. Eckerdal, *Högmässa och nattvardsgudstjänster i 1942 års kyrkohandbok*, SOU 1974:67 s. 3.

- [9] Mahrenholz, a.a.
- [10] K. B. Ritter, Eine neue Fassung des Glaubensbekenntnisses, i Deutsches Pfarrerrblatt 1960 s. 11 f. Se även densamme, Die eucharistische Feier, 1961, s. 208 och 261.
- [11] Tryckt i Psalmer och visor. Tillägg till Den svenska psalmboken, 1975, nr. 613.
- [12] Ganz nahe ist Dein Wort, 5 uppl. 1969. Se även Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, 1971, nr. 22.
- [13] Katolsk dokumentation 1/2, Uppsala 1972 s. 120 f.
- [14] A. Schilling, Fürbitten und Kanongebete, 7 uppl. 1969, s. 17.
- [15] SOU 1974:66 s. 39.
- [16] Å. Andréén, Missionärsvigning eller missionärssändning, STK 1969, s. 170.
- [17] Å. Andréén, Liturgiska utvecklingstendenser s. 10 ff.
- [18] G. Dix, The Shape of the Liturgy, 1947, s. 487.
- [19] I Eastern Churches Quarterly, 7 s. 16–31.
- [20] Benoit, Initiation s. 37.
- [21] P. Henry, Contre le »Filioque», i Irenicon 1975, s. 170.
- [22] G. Rödding, Descendit ad infera, i Kerygma und Melos, 1970, s. 95–102.
- [23] Eucharistie à Taizé, 1971, s. 17.
- [24] Katolsk dokumentation 1/2 s. 121.
- [25] Västerås stiftsblad 1969:6 samt Silén, Vi firar mässa, 1975, s. 23.
- [26] Mahrenholz, a.a. s. 479.
- [27] A. Ekenberg, Svensk mässa, 1971, s. 15.
- [28] Å. Andréén, Liturgiska utvecklingstendenser s. 13 ff.
- [29] A New Catechism. Catholic faith for adults, 1967, s. 74 f.
- [30] A. Hosenthien, »Apostolicum», i Deutsches Pfarrerrblatt 1963, s. 292.
- [31] H. Wenz, Revision des Glaubensbekenntnisses? i Luth. Monatshefte, 1964, s. 13 ff.
- [32] J. R. Adams, Liturgy in evolution, i Journal of the American Society for church architecture, sept. 1968, s. 25 f.
- [33] P. Kramer, Ein Bekenntnis des Glaubens, i Deutsches Pfarrerrblatt 1964, s. 231.
- [34] J. Bielfeldt, Verführung zu falschem Glaubensverständnis? i Deutsches Pfarrerrblatt 1966, s. 286 f.
- [35] Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, 1971, nr. 61.
- [36] Action Gottesdienst I, 1970, s. 334.
- [37] Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit, nr. 64.
- [38] Plenary Documents No. P.D. 37 särskilt avsnittet Confessing Christ in worship and life. Se även B. Gerhardsson, Att bekänna Kristus idag. Om sektionsrapport I från Nairobi. i Tro och liv, 1 1976, s. 2 ff.

F. C. Krarups breve til Michael Neiiendam

Af P. G. Lindhardt

Kort før sin død overlod dr. *Michael Neiiendam* mig 10 breve som han 1929–31 havde modtaget fra dr. *F. C. Krarup*[1] – til fri rådhed, også med henblik på udgivelse. De offentliggøres her, fordi de giver et godt billede af Krarup i hans sidste år hvor han, trods svigtende helbred, var stærkt optaget af at placere den liberale teologi han fra sine unge dage havde hævdet med så megen kraft og et så stort talent og gøre den anvendelig i religionsundervisningen, just på den tid da de liberalteologiske synspunkter var blegnet og følte for-tidige af de fleste. Brevene supplerer, ikke mindst når det gælder skole-historien, de *Breve fra F. C. Krarup til Lyder Brun* (her anført som FCK til LB, med brev- og notenummer) som jeg udgav 1960; en del af den nødvendige kommentar er allerede meddelt her.

1.

Sorø, 14. juli 28.

Kære dr. Nejemdam!

Først tak for Deres kort fra udlandet og nu sidst for Deres brev! Det var rart at høre fra venner, der færdes ude i den store verden. Det er ligesom man selv kommer lidt med deri. Det glæder mig at høre, at De er kommet godt over rejsens omskiftelser, og at også Deres hustru har kunnet tåle alle strabadserne. De har altså fået et godt udbytte, og nået hvad De har villet. Ja, der er noget bedårende ved det fran-ske sprog. Jeg er for sent kommet med til at føle mig hjemme deri.

Her følger Metafysikken. Men fra dens højder vil jeg nu ganske vist nødig stige ned til sådanne lavninger som Häckel. Han synes jeg oprigtigt talt ikke De behøver at gøre meget stads af. Han nævnes slet ikke i Realencyklopædien. Og også Monismen og Keplerbund beder jeg mig fri for. Jeg vilde ikke kunne gøre andet end væsentligt at skrive ud af Religion in Gegenwart. Af dr. Denner[t] har jeg ikke læst noget. Jeg står temmelig fremmed overfor den hele bevægelse. Men det er jo også kun meningen at give en kort historisk fremstil-ling af dette forløb. Jeg synes særdeles godt, at det hele kan gøres i

en artikel f. [eks.] om Keplerbund og ved Monisme og Häckel henviser hertil. Når hverken Brandes, Brøchner, Bergson, Guyau, Boutroux, V. Nordstrøm er taget med, så [må] De opgive at ville tænke på fuldstændighed i filosofisk henseende. De kan jo dog ikke hæfte for fortidens synder i kraft af en theologisk arvesyndslære[2].

Vi har desværre ikke haft det helt godt: det er især min hustru som har skrantet i sommer. Klimaet har vel sin skyld. I hele Juni måned led hun af en blærebetændelse, som er meget pinlig og enerverende, tildels på grund af den stærke diæt, som følger med. Og derefter har hun haft et anfald af influenza. Det var heldigt, at jeg ikke var med til eksamen i Juni. På Tirsdag eller rettere Onsdag rejser vi til Krusågård ved Nørre-Smedeby station i Sønderjylland og tænker at blive der i 3 uger. Og så vilde vi gerne, at De og hustru kunde gøre alvor af at besøge os engang i eftersommeren. Det har trukket altfor længe ud. Så sender jeg kun de venligste hilsner til Dem begge fra min hustru og

Deres hengivne
F. C. Krarup.

2.

Sorø, 19. December 29.

Kære dr. Nejedam!

Det er længe siden, vi sås, vel ikke i det sidste år. Underligt at sommeren skulde gå hen uden at vi fik en samtale med hinanden. Jeg har fået et par hilsner fra Dem i udlandet, hvoraf jeg også erfarer, at De er i uafbrudt literær virksomhed. Den sidste hilsen fik jeg gennem rektoren fra den lille Anders Hasselbalchs begravelse[3]. Jeg kan tænke mig, at hele denne tragiske affære også har afficeret Dem meget. Og nu søger De Garnisonskirken[4] – og der er nok tale om Dem eller den omstridte Rehling[5]. Vil De kunne bevare Deres historiske interesser, hvis De kommer til hovedstaden? At den tiltrækker Dem kan jeg vel forstå. Udfaldet kommer vel snart. Jeg fik idag et lille beløb fra Hagerup, der vel betyder, at kirkeleksikonnet er færdigt. Endelig! vil mange sige og De vel også.

Vi var i Syd-Frankrig, som De ved i Maj og med godt udbytte, både for sundheden og i rent kulturel henseende. Det er en såre elskværdig befolkning, denne sydfranske, provençalske, med en anden mentalitet end den nordfranske. Det er varme, åbne, glade sjæle, som man kommer til at holde af. Og hvilke minderige byer, Arles især, og Nimes, med de mærkelige ruinbyer. Les Baux og Aiges mor-

tes. En herlig by er også Dijon. Sidenefter levede vi stille herhjemme, med kun et lille besøg på Bornholm, da vort hus skulde under giftgas på grund af husbukken. Vi havde en hel del besøg i sidste del af sommeren, som jo var en dejlig tid. Det var kedeligt, at der ikke blev lejlighed til også at se Dem her. Der er jo meget at tale om i denne tid, om end det i det hele ikke just er af oplivende art. De nyeste volter af Barthianismen herhjemme har været meget frastødende vidnesbyrd om hvor langt vi er kommet ned, i afstand fra den gamle kultur. Disse unge mennesker er jo ganske blottede for al politur og synes nærmest at svæve i et slags højhedsvanvid. Og at enkelte ældre kan gå med dem er ganske ufatteligt. Men det kan jo kun være et ret flygtigt fænomen[6]. Vi havde i Tirsdags en meget hyggelig aften i Theologisk forening[7]. I bogform kommer mine tanker om fortiden engang i begyndelsen af det nye år under titlen: Fra Romantisme til Realisme[8].

Ja, så vil jeg slutte denne hilsen, som nærmest skal være en form for mit ønske om en glædelig julefest og et godt nytår. Ja, gid det sidste må blive lysere end det foreløbig tegner sig. Min hustru slutter sig til disse ønsker for Dem og Deres frue. Vore venligste hilsner

Deres hengivne
F. C. Krarup.

3.

Sorø, 7. januar 29.
[fejlskrift for 1930].

Kære dr. Neijendam!

Tak for Deres brev og gode ønsker for det nye år! Jeg venter nu på at se, hvad der kommer ud af ansøgningen om Garnisonskirken. Det ligger altså ganske i ministerens knæ[9]. Jeg vil håbe på et godt udfald, efter Deres ønske!

Som sædvanlig bragte Deres brev adskillige nyheder af interesse. Det er religionsundervisningen, jeg særlig tænker på. Bladene har jo desværre allerede røbet, hvem den fremragende skolemand er. Borgmester Kaper nævnes almindelig[10]. Det glæder mig at høre, at De har været en smule med deri. Mon der virkelig skulde kunne udrettes noget? Mit lille forsøg synes slet ikke at have slået an, skønt det blev lanceret af Pædagogisk Selskab[11]. Gejstligheden har altid været en stærk magt, især til at forhindre. Med en ny bibelhistorie arbejder jo prof. Bentzen[12], pastor Glahn[13] og en skolemand efter opfor-

dring fra Aschehoug. Men hvad der især interesserer mig er, at De er betroet af undervisningsinspektøren til at udarbejde planer til gymnasiets undervisning i Religion[14]. Og i den anledning vilde jeg gerne give Dem nogle historiske forudsætninger, som jeg synes kan have betydning, også i øjeblikket. Hvis ikke et gejstligt indgreb i den ellefte time havde forhindret det, havde vi haft en plan, da det nye gymnasium begyndte[15]. Den var sendt til ministeriet, vedtaget af det nedsatte udvalg, derefter af det konstituerede lærermøde, fremdeles af undervisningsinspektøren, professor Gertz[16] og akcepteret af ministeriet, sammen med alle de andre planer for de forskellige fag. Gertz sagde til mig, at vi nu kunde betragte sagen som afgjort. Da skete der bagtrappe henvendelse til biskop Rørdam[17]. Han forlangte at se forslaget og undergav det en vidtløftig kritik. Følgen blev, at der for Religion slet ikke blev lagt nogen plan. Kun opbyggelig påvirkning afvistes. Den næste inspektør, professor Tuxen[18], billigede også den forkastede plan fuldt ud og erklærede efter en rejse, at situationen nu var håbløs. Han og jeg udarbejdede siden en anvisning for undervisningen i 1. gymnasieklasse, men ministeriet vilde ikke anbefale den – af frygt for biskoppen. Således er det.

Kommissionen bestod af 6 medlemmer. Overlærer Axel Sørensen [19], overlærer (senere rektor) Bjerre[20], cand. Lundbye[21] overlærer Loft[22] og Conrad Hansen[23] samt jeg. Vi delte os straks efter to forslag, ét af Loft og ét af mig. Lofts gik ud på bibellæsning i alle klasser, GT i I klasse, Evangelierne i II, og NT.s breve i III. For det stemte han og Conrad Hansen. Mit gik ud på: fortællinger af kirkens historie, koncentreret om enkelte store mænd i I, Religionshistorie, sluttende med Jødedom og Kristendom i II, og Etik – samt vor kirkehistorie i XIX årh. – i III. For dette stemte de 4. Hovedanken var vist egentlig: »det skandaløse«, at hedenskabet skal fremstilles i kristne religionstimer og Xdom altså sættes på lige fod med hedenske religioner. Og dernæst, at der ikke vilde være lærere, der ævnede at foredrage religionshistorien. For at afhjælpe dette savn fik Tuxen indført eksamen i Kristendomskundskab[24]. Vil De vide mere, er jeg til tjeneste. Det var en ydmygende historie!

Jeg vilde nu i Januar gerne træffe Dem og få talt lidt med Dem. Det er så længe siden. Jeg kommer ind til Kbhn. på Mandag den 13. da vi – for sidste gang – har censur i Kristendomskundskab, kl. 12 på Universitetet. Tirsdag har vi eksamen, mundtlig. Onsdag holder min kone fødselsdag. Torsdag og følgende dage skal jeg sidde for Herman Vedel[25] fra 10–12 og en time senere forat blive malet til

Frederiksborg. Det varer nok en halv snes dage. Min adresse er: Gros-serer Mohr[26], Kastelsvej 23. Jeg læser korrektur på: Fra Roman-tisme til Realisme. Oplevelser og tanker. Venligste hilsner til Dem og hustru fra min hustru og

Deres hengivne
F. C. Krarup.

4.

Sorø, 11. Februar 30.

Kære dr. Neijendam!

Det er det andet forsøg, jeg gør på at skrive til Dem. Jeg kom hjem for 2 uger siden med feber, influenza og lå den første uge, men er langtfra restitueret. Jeg fik jo brev fra Kaper[27] og indlagt korrek-turen til lærebogen. Efter hans anmodning var jeg hos ham på råd-huset til to ret indgående samtaler. Jeg sagde min mening rent ud: Buddene og Fadervor var fremskridt fra Luther, her var tilknytning til vor tids tankegang og flere motiver end hos den tørre, vandløse kamel, Balslev[28]. Men »Troen« var umuligt. Det var altfor lidt og han havde ikke det ringeste kendskab til den nyere teologi. Gud begrundes som skaberen af intet! Om Jesus får vi kun forjættelserne og Messiastanken – begge antikveret gods. Intet positivt. Han tog dog pænt imod kritiken. Men det er en misforståelse, når han mener, at man kan tage moralen af Xdommen og lade den religiøse »den ma-giske side«, ligge. Nu får vi se, hvad der kommer ud deraf.

Så havde jeg besøg af Arvin[29] og to religionslærere fra Frede-riksberg, som bad mig om at hjælpe dem med en ny læseplan i Re-ligion eller rettere sagt i lærebog. Jeg er optaget deraf, men foreløbig kørt fast af mangel på energi i fysisk forstand. Kun så meget er jeg klar over, at der må være tre trin: I Fadervor gennemgået, II Det kristne sindelag, udviklet ud fra Evangelierne, og uden de ti bud. En selvstændig kristelig moral for børn. Hermed er jeg begyndt at ar-bejde. III. a. Troen på Jesus. b. Troen på Gud – i forhold til mo-derne naturbetragtning[30].

Jeg har fået et stærkt indtryk af den opløsningsproces, hvori vi er stillede. Mere kan jeg ikke sige. Lad mig engang imellem høre lidt, når der er noget nyt!

Jeg sender Martensen efter løfte!

Hilsen til Dem begge fra min hustru og

Deres hengivne
F. C. Krarup.

5.

Sorø, 25 April, 30.

Kære dr. Nejemdam!

Tak for Deres breve! Det er en fornøjelse at høre fra Dem, da De altid har en mængde nyheder, og interessante, at meddele. De har en sjelden ævne til at komme i kontakt med det pulserende liv. Ja, der var jo meget, Kbhns præstekonvent og gymnasiekommissionen[31], som jeg gjerne vilde have hørt om. Men nu lader det jo til, at det lader sig gøre.

Ja, jeg går med glæde ind på at få en forhandling og et medarbejderskab med Dem i den nærmeste tid. Jeg håber, at mit helbred skal bedre sig, ti det har egentlig været dårligt lige siden min hjemkomst i Januar. Først – og endnu – en hårdnakket halskatarh og sidst et par maveeksplosioner, som har forhindret mig i at komme ind til Herman Vedel og få fuldendelsen af billedet. Jeg håber nu dog, at det skal lykkes mig ca. d. 5 Maj. Det vil nok tage nogle dage. Men efter Deres brev vilde det da vel passe Dem at komme hertil efter midten af Maj. Hvis vi tog ugen, der begynder med Mandag d. 19, så havde vi dagene for os og kunde forhåbentlig samtidig med tankeudvekslingen nyde naturen. Hvis Deres hustru kunde være med, ialtfald noget af opholdet, er De begge velkomne.

Jeg tænker, at De nok må tage broderparten af arbejdet. Får vi en opfordring fra kommissionen? Eller er det som Kierkegaard skriver ganske proprio Marte, propriis auspiciis[32], vi lægger ud. De går ud fra, at det skal være moral, der gives i 3. klasse. Jeg har tænkt på, om det nu skulde være i systematisk form, eller historisk: en fremstilling af de moralsk-religiøse idealer, som på fremtrædende måde har gjort sig gældende i kirkens historie. Dog kunde titlen også være: Kristendom og Kultur. Hvad der i tysk litteratur kunde findes af hjælpemidler, vilde De måske, som har kataloger, kunne overse. Det var mig en stor tilfredsstillelse at høre af Dem, at hele kommissionen var stemt for examen i faget. De synes at forudsætte, at religionshistorien skulde udfylde 2. klasse. Her vil Lehmanns[33] Religio-nerne (først på svensk) være et godt grundlag, men Jødedom og Kristendom mangler. Men opgaven, der stilles os, er såre interessant, og jeg er Dem taknemlig for at jeg også er kommet lidt med i arbejdet.

De arbejder altså på en bibelhistorie[34]. Efter anmodning af tre lærere fra Frederiksberg, derimellem Arvin, har jeg i Februar og Marts udarbejdet en kort: Kristelig Moral og troslære – ialt 50 sider, med forbigåelse af de 10 bud og en religiøs (ikke magisk) dogmatik.

Den cirkulerer hos dem for tiden. Den skal ikke være nogen konkurrent til Kaper, men – hvis den kommer ud – en lærebog for lærere alene[35]. Det var interessant, hvad De skrev om den unge mand. Jeg har haft adskillige velvillige anmeldelser og enkelte uvillige, og breve fra enkelte – som Vilh. Andersen[36] og Jørgen Jørgensen[37] i anledning af bogen. Ja, Søe er en god konditor! *han* skulde ikke tale om at blive overvunden, som er dumpet først som doktorand, så som professoræmne, og tilsidst afsat som formand i Studenterforbundet på grund af kedsommelighed![38]

Ja, så håber jeg at vi ses her i Maj og kan få nogle hyggelige dage. De og Deres frue hilses af min hustru og

Deres hengivne
F. C. Krarup.

6.

Sorø, 14 et 15 Maj. 30.

Kære dr. Neiiendam!

Tak for Deres interessante breve. Jeg vilde straks have besvaret det andet fra 8. Maj, hvis jeg ikke var blevet hindret ved tanken om, at Deres udnævnelse vilde komme en af de allerførste dage. Jeg vilde ikke sende en lykønskning på det blotte rygte. Jeg finder det skammeligt at bringe sådanne forudgrebne meddelelser. Det er ganske oprivende for de vedkommende, der kommer til at gå i en uhyggelig spænding. Jeg håber nu meget, at det skal blive til virkelighed – og lidt snart[39].

Men alene af den grund og også af de grunde, som angår forhandlingsæmnet, må vi sikkert opgive tanken om et besøg af Dem her i næste uge. Men det vil sige, at vi lægger det hen til lidt senere. For mit vedkommende gør også hensynet til mit helbred sit. Jeg vilde ikke være istand til længere spadsereture og vel knap til længere forhandling. Jeg er endnu ikke kommet såvidt, at jeg har kunnet fortsætte hos Vedel, hvad jeg dog gerne vilde inden denne måneds udgang. Men vi bliver hjemme hele sommeren undtagen et par uger midt i sommerferien. Så bliver der vel lejlighed til at se Dem begge her i ro.

Så var det planen om gymnasiet! Det har interesseret mig meget at læse de udkast fra kommissionen[40], De sendte mig. Tak for tilsendelsen! Jeg synes, at de i det hele er meget tilfredsstillende[nde]. Man mærker, at Julius Nielsen[41] er en kyndig mand. Men stoffet er meget stort og mangeartet. Det vil knibe med at få det sorteret. Én ting er der, som jeg synes skulde fremhæves: det er efter hvilket syns-

punkt skal den kirkehistoriske oversigt gives? Skal det være almindelig historie, med ydre begivenheder, og dogmatiske kampe? Eller skal det ikke være – som vi tænker det – som typiske livsbilleder, hvor det moralsk-religiøse kommer i første række? Det er vist rigtigt, hvad De skriver, at en sådan fremstilling af »etiske typer« ligger vel udenfor de'Herrers synskreds. Men måske har vi vildledt dem, ved at tale om Etik i alm., hvorved de da har tænkt på et system. Det er forresten ejendommeligt, at det skema, som jeg hoslægger, i meget høj grad samstemmer med æmnerne, der er foreslået i Udkastet (vel af Jul. Nielsen).

Jeg har lavet dette skema og foreslår, at De vil supplere det med hvad De synes eller korrigerer det. Og kunde det så ikke forelægges for de to afgørende herrer. Det er vist meget klogt at 1. G. klasse falder bort. Men så kunde i 2. klasse Religionshistorie tages op, med afslutning i en historisk behandling af G. T. og N. T. Og i 3. klasse kunde da den typiske kirkehistorieundervisning indtage hele pladsen. Hvad siger De om det? En særlig morallære burde da opgives. Stoffet kunde tildels tages op under Kant, Luther og Kath. Det er hvad jeg i øjeblikket kan sige. Men vi må jo ellers afvente begivenhedernes gang.

De venligste hilsner til Dem begge fra min hustru og

Deres hengivne
F. C. Krarup.

7.

Sorø 17. Juni 30.

Kære dr. Nejemdam!

Nu har jeg foreløbig opgivet at finde besættelsen af Garnisons i avisen[42]. Men jeg vil dog lade Dem vide, at jeg føler med Dem, der er blevet nævnt af en letsindig presse, og er indigneret på denne endnu mere end før. Hvad bliver det til? Ved De noget derom, der kan virke som beroligende middel? Af rygterne, man af og til hører om de gamle præster, der skal gå af, tror jeg ikke et ord. At Pe Dahl[43] er et fæ er det eneste der står fast. Men så besøget her! Det behøver dog ikke at forstyrres. Jeg vil blot meddele Dem, at i Juli måned har De carte blanche indtil d. 20., da vi skal til Kruså. Men når De begge vil komme fra 1–20 skal De være velkomne. Vi får nok engang en nærmere avis om Deres planer. Jeg er glad ved at jeg ikke sidder i Universitetets iskælder i disse dage.

Hilsner fra os begge

Deres hengivne
F. C. Krarup.

8.

Sorø, 29. Dec. 30.

Kære dr. Neijendam!

Tak for Deres gode ønsker for Julen og fremtiden! Det var lidt vemodigt at læse Deres brev. Jeg havde ventet en strålende beretning om alt det nye, De havde taget op og om de forhåbninger, som De knyttede dertil. Og istedet blev det til en trist beretning om al den sygdom, der var faldet på Dem og Deres familie i den allersidste tid. Deres hustru opereret, og begge børnene angrebet af ubehagelige onder! Det var dog en traurig velkomsthilsen, hovedstaden gav Dem. Men jeg ved, at De lader Dem ikke forknytte og ikke bliver lammet i Deres energi. Her er da grund til ret varme nytårshilsner med ønsker om, at det dog nu efterhånden må klare sig i hjemmet, så De fuldt kan give Dem hen til alt det meget, der ligger for Dem. At De må have hænderne fulde af arbejde kan jeg forstå og at De gärne til at begynde med vil gøre alt så godt som muligt, ja lykkelige til den store gerning.

Der har jo i den sidste tid været enkelte oplivende episoder, som vi sammen kan glæde os over. Det ene er resultatet af landemodernes erklæringer om Kapers bog[44]. De var noget pessimistisk i Deres forrige brev. Men tilladelse til brugen må jo nu da være sikret. Og det andet: kommissionens erklæring om Gymnasie-religionsundervisningen[45]. Den er jo fuldkommen klar og sikker og kan dog næppe afficerer af, at Torm[46] støder i trompeten og varsler en rejsning af »menigheden«. Der er mange ting, jeg gärne vilde tale med Dem om, men når bliver det? Jeg havde tænkt mig, at De som en rekreation efter Julen kunde have lyst til at se herud, og jeg vil tilføje, at hvis det kunde ske, skal De også være velkommen, når De vil komme. Med Deres hustrus helbred håber vi, at det stadig vil gå godt fremad, så hun snart må være helt restitureret.

Om sygdom kan jeg dog også melde herfra. Det er mig selv især, det gælder. I grunden har jeg ikke været rask det sidste år. Jeg havde i forsommeren megen vanskelighed ved at få endt besøgene hos maleren Vedel. Og vort besøg i sommerferien i Krusågård måtte vi aflyse. Det er maven, der gør oprør. Tilsidst i November tog jeg så en afgørende beslutning og tog ind til overlæge Kemp[47]. Og han er sikkert den rette mand. Det er en tyktarmsbetændelse (mere end katarh) især i nederste del af tarmen, så jeg vel kan fordøje, men ikke komme af med produktet. Det tager på kræfterne og dagen går med forventninger og forsøg, der stadig slår fejl. Man er ganske usikker med hensyn

til hvad man kan gøre, og kræfterne og lysten til arbejdet svigter også. Jeg er nu i kur med diæt og afholdelse fra al selskabelighed. Ja, mine rejser til København har også i det væsentlige slut. Jeg må nu bede de gamle venner komme til mig. Ti mine interesser er usvækkede, men alderen er der jo; om et par måneder går jeg ind i mit 80de år. Buhl[48] har det væsentlig ligesom jeg. Vi har ikke kunnet komme sammen i dette efterår, hvori han fyldte 80. Jeg ser, De anmelder[49] idag Geismar[50]. Ja, jeg har læst den og finder, at den betegner et fremskridt fra første udgave. Men det skruede og overspændte er jo lige galt. Jeg påtalte enkelte træk i et brev til ham. Hans tegning af Ritschls teologi er ikke forstående. Det er en syg hjærne, der fostrer disse fantasier, hvor først dommen fra korset, som var det den væsentlige betydning deraf, indskærpes for tilsidst at afsluttes med en henvisning til Apokatastasis. Man kommer til at tænke på den svenske præst[s] trøst til sin menighed, der er blevet ængsteliggjort: Gråter ikke, det torde vare løgn! Også Fuglsang[51] er jo grebet af la maladie du siècle, mysterium tremendum, og ser derfor skævt på Kant og Metafysikken. Jeg vilde meget gerne have været med til disputatsen og have opponeret i kritisk retning. Men desværre, jeg kunde ikke. Jeg måtte nøjes med at sende ham mine bemærkninger skriftlig. De angik især das ding an sich som et blot negativt grænsebegreb, og umuligheden af at kunne begrunde transcendens teoretisk-intellektuelt. De var ikke fremme ligeså lidt som ved teol. forenings jubilæum.

Ja, tilsidst kun genoptagelse af ønsket om et godt nytår for Dem og Deres hjem fra min hustru og

Deres hengivne
F. C. Krarup.

9.

Sorø, 10. August [1931].

Kære dr. Nejendam!

Det er længe siden, vi sås. Jeg er blevet en gammel mand siden. Forskellige underlivssygdomme har hærget mig, især anæmia, ja jeg har været nede på en blodprocent af 35. Det er dog blevet lidt bedre.

Det var rart engang igen at ses. Men det kan jo altså kun ske ved at De kommer til mig. Jeg ser, at De nu er begyndt at prædike i København. De er vel altså flyttet derind. Kunde det tænkes, at De måske, og om muligt, Deres hustru kunde komme herud en dag. Jacobsen[52] var her en gang i forsommeren fra 11 om formiddagen

til efterm. Når jeg må trække mig tilbage 1 time efter frokost, så kan jeg godt være med.

Og jeg synes, at vi har så meget at tale sammen om. Jeg er altid hjemme, så De kan vælge dagen, når De vil, kun ikke 24 og 25 August.

Ja, det vilde glæde os meget, hvis De kunde gøre alvor af et sådant besøg. Foreløbig de venligste hilsner til Dem begge fra min hustru og Deres hengivne gamle ven

F. C. Krarup.

10.

Sorø, 17. August [1931.]

Kære dr. Neijendam!

Det glædede os meget at modtage Deres brev, hvori De stiller os i udsigt et besøg af Dem begge. Lørdagen den 5. September passer os meget godt. Jeg er ikke rask, men dog betydelig bedre end i foråret. Jeg var da på 35 blodprocent, men steg senere til 55, og alle siger, at jeg ser meget bedre ud.

De må da så komme om formiddagen ved elleve tiden (med toget 11,4 her i Sorø) til frokost. Og så må De endelig blive til middag. Der går et tog herfra kl. 7^{1/2}, med hvilket jeg mener De må kunne nå til Snekkersten samme aften. Senere kan De vel ikke tage, men heller ikke før. Vi har såre meget at tale om. Der går rutebil fra toget lige til vor dør. Min hustru hørte Dem prædike (radio) i Søndags og var meget glad derved.

Ja, så glæder vi os til den 5. og håber, at der ikke skal komme noget iveau. Med de venligste hilsner fra min hustru og

Deres hengivne
F. C. Krarup.

[1] *Frederik Christian Krarup* (31/3-1852–27/12-1931), sognepræst i Mariager 1884–93, i Sorø 1894–1922, lic. theol. 1885, dr. theol. h. c. (Oslo) 1911.

Michael Nikolaj Neiiendam (30/5-1894–3/2-1962), residerende kapellan i Egebæksvang 1923–28, sognepræst sst. 1928–30, residerende kapellan ved Garnisons kirke 1930–34, Holmens provst 1934–62, dr. theol. 1922, Kongelig konfessionarius 1934–62.

[2] 1929 sluttedes omsider 4. bind af det af Fredrik Nielsen 1896 grundlagte Kirke-Leksikon for Norden, redigeret af J. Oskar Andersen, bistået af H. Haar og

Michael Neiiendam. Ved supplementet virkede F. C. Krarup, bl. a. med artiklen om Metafysik; Knud Bang kom til at skrive om Keplerbund og Monisme og i den forbindelse om E. Haeckel og E. Dennert.

[3] *Anders Hasselbalch*, søn af godsejer, dr. med. K. A. Hasselbalch, Borupgård ved Snekkersten, døde (af leukæmi) knap 16 år gammel, 25/8-29; dødsfaldet vakte megen deltagelse i sognet; Neiiendam som stod familien nær foretog begravelsen på Egebæksvang kirkegård [ifl. meddelelse af 28/1-76 fra sognepræst N. E. Grunnet].

[4] Se brev nr. 3 note 9.

[5] *Sv. Rehling* (1893–1957), sognepræst ved Citadelskirken 1930–37, ved Garnisons kirke 1937–44, atter ved Citadelskirken 1944–57.

[6] Jfr. FCK til LB, brev nr. 75, især note 8-9.

[7] F. C. Krarup holdt i Teologisk Forening (17/12-29) foredrag om sine erindringer, jfr. FCK til LB, brev nr. 75, p. 190.

[8] F. C. Krarup udgav 1930 sine erindringer: *Fra Romantisme til Realisme*.

[9] Efter O. Ricards død (20/6-29) blev den residerende kapellan ved Garnisons kirke hans efterfølger som sognepræst; Neiiendam søgte det (12/11-29 oplåede) ledige kapellani og blev i december indstillet, sideordnet med Charles Nielsen (Præsteforeningens Blad, 27/12-29); formentlig på grund af indstillingens art trak det ud med udnævnelsen helt til 16/6-30.

[10] *E. C. Kaper* (1874–1940), rektor, borgmester for Københavns magistrats første afdeling 1917–40, udgav 1930 1.–3. oplag af *Udkast til ny kort Lærebog. Udogmatisk, enfoldig Fremstilling af den kristne Børnelærdom ud fra Evangelierne og med Luthers lille Katekisme som Udgangspunkt*. Bogens liberale og moralistiske tendens vakte stor opsigt og blev stærkt diskuteret; Neiiendam havde været hans hjælper ved udarbejdelsen, jfr. FCK til LB, brev nr. 76, note 9–11.

[11] F. C. Krarup: *Jesu Ord. Et Udvalg til Skolebrug*, 1925, jfr. FCK til LB, brev nr. 60, note 21.

[12] *Aage Bentzen* (1894–1953), professor i GT 1929–53; jfr. FCK til LB, brev nr. 75, note 16–18.

[13] *Th. Glahn* (1888–1965), residerende kapellan ved Frederiksberg kirke 1926–34, sognepræst ved Jesuskirken 1934–54.

[14] Ifølge Betænkning vedrørende det højere Skolevæsen afgiven af det af Undervisningsministeriet under 13. oktober 1928 nedsatte Udvalg, 1930, p. 8, var Neiiendam en af de særligt sagkyndige ved udarbejdelse af undervisningsplanerne. Betænkningen (dat. 20/12-30) regnede med at religion (p. 49 ff., 72, 97) skulde være examensfag – for at stille det på niveau med andre fag – med det formål »uden opbyggelig Tendens« at oplyse om kirkens »Forudsætninger, Tilblivelse, Historie og vigtigste Lærdomme«, orientere om andre store religioner og »vigtige Spørgsmaal af Religionshistorien«. Undervisningen skulde tilrettelægges med 1) tekster af GT og NT, 2) kirkehistorie, samlet om »de store Personligheder« og især fra det 19.–20. århundredes danske kirkehistorie, 3) kirkens lære, især den evangelisk-lutherske, 4) den kristne moral (bjergprædikenen) og 5) hovedtræk af religionshistorien.

Der er tydelig overensstemmelse med det af F. C. Krarup i breve nr. 3, 5 og 6 fremsatte program.

[15] Jfr. Lov af 24/4-1903 om højere Almenskoler og kgl. anordning af 1/12-1906 (Samling af Love, Anordninger m. m. 1903, 384 ff., 748, 775 f.). Her var der ingen examen i religion, men stor valgfrihed indenfor visse hovedgrupper af stoffet; undervisningen skulde oplyse og belære, »direkte Opbyggelse skal ikke tilsigtes«.

[16] *M. Cl. Gertz* (1844–1929), professor i klassisk filologi 1880–1918, formand for Undervisningsinspektionen for de lærde Skoler 1888–1906.

[17] *Th. Skat Rørdam* (1832–1909), Sjællands biskop 1895–1909.

[18] *S. L. Tuxen* (1850–1919), filolog, undervisningsinspektør for de højere Almenskoler 1906–18, titulær professor 1906.

[19] *Axel Sørensen* (1851–1920), cand. theol. lærer ved Krebs' skole og Metropolanskolen, oversætter af NT.

[20] *V. Bjerre* (1865–1936), lærer i Horsens 1891, rektor for Vestre Borgerdys skole 1919–28.

[21] *J. N. Lundbye* (1874–1949), lærer i København 1901, sognepræst i Hamme 1920–44.

[22] *J. Loft* (1866–1962), lektor ved Odense Katedralskole 1919–36, formand for Religionslærerforeningen 1904–43, jfr. FCK til LB, brev nr. 75, note 18.

[23] *C. R. S. Hansen* (1872–1955), rektor for Østersøgades gymnasium 1912–44.

[24] Kristendomskundskab indførtes som fag ved skoleembedsexamen ifølge kgl. resolution af 29/12–1912.

[25] Maleren *Herman Vedel* (1875–1948).

[26] F. C. Krarups svoger.

[27] Jfr. brev nr. 3, note 10.

[28] *C. F. Balslev* (1805–95), biskop over Ribe stift 1867–95; udgav 1849 den 1856 autoriserede Luthers Catechismus med kort Forklaring, jfr. FCK til LB, brev nr. 60, note 22–23.

[29] *G. J. Arvin* (1880–1962), skoleinspektør på Frederiksberg 1918–39, rektor for Danmarks Lærerhøjskole 1939–50.

[30] F. C. Krarups påtænkte skrift udkom aldrig, jfr. brev nr. 5, note 35.

[31] Jfr. brev nr. 3, note 14.

[32] Forordet til *Philosophiske Smuler*, Søren Kierkegaards Samlede Værker IV, 1923, 199.

[33] *J. Edv. Lehmann* (1862–1930), professor i religionshistorie i Lund 1913–27.

[34] Neiiendam udgav 1930: *Bibelhistorie for den højere Skole*, jfr. FCK til LB, brev nr. 77, note 19.

[35] Jfr. brev nr. 4, note 30.

[36] *Vilhelm Andersen* (1864–1953), professor i nordisk litteratur 1908–30.

[37] *J. F. Th. Jørgensen* (1894–1969), professor i filosofi 1926–64, jfr. FCK til LB, brev nr. 76, note 2.

[38] *N. H. Søb* (1895–), professor i etik og religionsfilosofi 1939–65. Det har ikke (gennem tidsskrifter eller dagspresse) kunnet verificeres at Søb har udtalt sig som her anført, men formentlig hentyder Krarup til Søb's artikel om Karl Barth (*Kirken II*, 1930, 142 ff.) hvor han skildrer Barths opgør med »religionen« og med tilslutning citerer W. v. Loewenich: at den dialektiske teologi »i vid Udstrækning dikterer den moderne Teologi dens Problemstilling«, uden dog dermed direkte at kalde den liberale teologi »overvunden«; senere på året (sst. 345 f.) udtalte Søb sig yderst kritisk om Krarups teologi, og hans anmeldelse af Krarups erindringer (*Præsteforeningens Blad*, 18/7-30) giver fuld dækning for at han anså den liberale teologi for passé. I brev af 5/2-76 meddeler professor Søb at han ikke husker at have beskæftiget sig skriftligt med Krarups teologi i foråret 1930, men mener at der *kan* være tale om en i et foredrag fremsat ytring som mundtligt eller skriftligt kan være

refereret videre. Jfr. iøvrigt FCK til LB, brev nr. 60, note 1; nr. 61, note 10 og nr. 72, note 9.

[39] Jfr. brev nr. 3, note 9.

[40] Jfr. brev nr. 3, note 14.

[41] *J. Nielsen* (1874–1940), rektor ved Metropolitanskolen 1927–40, var et fremtrædende medlem af gymnasiekommissionen.

[42] Jfr. brev nr. 3, note 9.

[43] *N. P. L. Dahl* (1869–1936), kirkeminister 1924–26 og 1929–35.

[44] Med undtagelse af Århus og Viborg sagde landemoderne 1930, omend med forbehold, god for Kapers katekismus; på grundlag af disse udtalelser foretog Kaper visse ændringer, hvorefter 4. udgave 19/2-31 autoriseredes, jfr. FCK til LB, brev nr. 77, note 18.

[45] Jfr. brev nr. 3, note 14.

[46] *Fr. Torm* (1870–1953), professor i NT 1903–40, udtalte sig i Kristeligt Dagblad (27/12-30), dog ikke om gymnasiebetænkningen, men for at vække »Menigheden« i anledning af forslaget til ny folkeskolelov, uden gejstligt tilsyn; han krævede en kirkeligt kontrolleret religionsundervisning.

[47] *G. Skat Kemp* (1878–1955), overlæge på St. Lukasstiftelsens medicinske afdeling 1917–54.

[48] *Fr. P. W. Buhl* (1850–1932), professor i GT 1882–90, do. i Leipzig 1890–98, atter i København som professor i semitisk filologi 1898–1922.

[49] Dagens Nyheder, 29/12-30.

[50] *E. O. Geismar* (1871–1939), professor i etik og religionsfilosofi 1921–39, udsendte 1930 sin Religionsfilosofi i 2. udgave, jfr. FCK til LB, brev nr. 77, note 20.

[51] *H. Fuglsang-Damgaard* (1890–), docent i systematisk teologi 1925–33, stiftsprovst i København 1933–34, biskop over Københavns stift 1934–60, forsvarrede 13/11-30 sin disputats (Pariserskolens Teologi), jfr. FCK til LB, brev nr. 76, note 13, nr. 77, note 5.

[52] *J. C. Jacobsen* (1862–1948), professor i GT 1891–1928.

Den sønderjydske salmebog

Af Anders Malling

1. Den nordslesvigske salmebog ønskes bevaret

Med hensyn til salmebog var Nordslesvigs genforening med Danmark en langvarig proces, som først var fuldbyrdet 25. febr. 1953, da kongen autoriserede Den danske Salmebog. Arbejdet begyndte, da vaabenstilstanden i 1918 afsluttede den første verdenskrig og aabnede muligheden for, at Sønderjylland kunde vende hjem. Den nordslesvigske Vælgerforening var den naturlige repræsentation for den danske befolkning, men da den hidtil kun havde haft politiske opgaver, besluttede den paa sit møde d. 16. nov. at nedsætte særlige udvalg til løsning af aandelige opgaver, herunder et kirkeligt udvalg, som udtalte ønsket om, at »Evangelisk-luthersk Psalmebog for de dansktalende Menigheder i Slesvig« blev bevaret, og dansk højmesse blev indført i by og paa land i et rimeligt omfang i forhold til det sproglige tarv.

Paa rigsdansk side oprettedes 25. juni 1919 et midlertidigt ministerium for sønderjydske anliggender med den sønderjydske fører H. P. Hanssen som leder. Afstemningen i første zone gjorde det klart, at Nordslesvig vilde komme til Danmark, og den internationale kommission, som havde styret Slesvig under afstemningerne, sluttede sit arbejde 5. maj 1920. Samme dag tiltraadte de sønderjydske amtmænd og i spidsen for dem V. R. Haarløv i Haderslev, der foreløbig skulde være Nordslesvigs »administrator«. Han skulde sammen med Gabriel Koch i Ribe, der var konstitueret som biskop i »de sønderjydske landsdele« udgøre en foreløbig stiftsøvrighed. Samtidig begyndte kirkeministeriet at overtage de funktioner, som konsistoriet i Kiel havde haft. Men ved ordningen af de kirkelige forhold i alle enkeltheder var det de nye sønderjydske provster, der allerede var udpeget 1919, som efter 5. maj 1920 kom til at bære det tunge læs.

Alt dette var begyndt før den officielle genforening den 9. juli 1920. Det samme gælder arbejdet med salmebogen, som her er skildret paa grundlag af kirkeministeriets arkiv paa Rigsarkivet for aarene 1920–1932. Den første lille skrivelse giver et frugtbart udgangspunkt:

Haderslev, d. 1. November 1919.

Til det midlertidige Ministerium for sønderjydske Anliggender i København.

Boghandler Sørensen i Aabenraa meddeler mig, at han hos Firmaet L. Handorf i Kiel, der har Forlagsretten til den af Konsistoriet i Kiel udgivne »Evangelisk-luthersk Salmebog for de dansktalende Menigheder i Slesvig« har faaet oplyst, at der for Tiden ikke findes større Oplag af denne Salmebog, end at den til næste Sommer vil være fuldstændig udsolgt.

Ovennævnte Handorf er under de nuværende Forhold ikke tilbøjelig til at lade trykke noget nyt Oplag. Derimod vilde Hr. Sørensen nok købe Forlagsretten – og kan faa den – for derefter at lade det nødvendige Oplag trykke. Inden han imidlertid gør det, maa han dog have Vished for, at den ogsaa vil [blive] brugt i Fremtiden.

Jeg tillader mig derfor at bede det midlertidige Ministerium for sønderjydske Anliggender om at bede Kirkeministeriet udtale sig om, hvorvidt der er Sandsynlighed for, at den omtalte Salmebog vil blive brugt ogsaa under dansk Styre, saaledes som det af Vælgerforeningens nedsatte kirkelige Udvalg har foreslaet.

Samtidig gør jeg opmærksom paa, at Konsistoriet i Kiel som Ud-giver af Salmebogen har haft en betydelig Indtægt af den. Allerede 1912 var den trykt og solgt i over 93.000 Eksemplarer og havde indbragt 18,530 M., der er indgaaet i det saakaldte Salmebogsfond, hvoraf der efterhaanden er bevilget en Del til Orgler, Orgelkursus osv.

Ærbødigst
Thade Petersen.
Frimenighedspræst.

Det midlertidige ministerium for sønderjydske anliggender lod brevet gaa videre til kirkeministeriet, som tog sig af sagen og foretog de undersøgelser, som den gav anledning til. Ministeriet mente, at den nordslesvigske salmebog, i det følgende kaldt N, vilde blive bevaret foreløbig, men havde ikke tænkt sig, at boghandler Sørensen i Aabenraa skulde sørge for nye oplag. Man lod Vajsenhusets forstander Ottesen undersøge, om husets gamle privilegier paa udgivelse af salmebøger og bibler ogsaa i Slesvig kunde bruges, men fandt at dette ikke kunde ske uden ny hjemmel. Da konsistoriet i Kiel var bogens udgiver, maatte man vel først spørge dette, om man havde noget at indvende imod, at et nyt oplag af bogen udkom gennem Vajsenhuset i København. Af formelle grunde kunde man ikke direkte skrive til konsistoriet.

Sagen maatte gaa gennem administrator for de sønderjydske landsdele, Haarløv, til den tyske »afviklingskommissær«, som skulde spørge videre i Kiel. Det tog tid, og det blev langvarigt.

Men livet spørger ikke altid paa kontorerne, om de er færdige. Tusinde flagstænger var rejst i Nordslesvig, og Danebrog vajede i sommerblæsten. Kongen red ind i Sønderjylland paa sagnets hvide hest, og grev Schack sagde paa Dybbøl: »Vi vælger dig, kong Christian!« Nu skulde alt være dansk, rigtig dansk. Det var de enige om, baade sønderjyderne og de, der kom nordfra.

I denne skønne sommertid og i denne stemning blev der holdt et vigtigt møde i Haderslev 5. juli 1920, hvor vælgerforeningens kirkelige udvalg mødtes med biskop Koch og de nye sønderjydske provster. Her mødte sønderjyderne med deres kærlighed til Salmebogen N, der var dansk nok, med provsterne nordfra, som savnede en del salmer, som de var vant til fra KH og ikke kunde undvære. Man bad biskoppen om en ny udgave af N med enkelte, væsentlig sproglige, rettelser og om et lille tillæg paa 50 salmer fra KH.

Resultatet af dette møde blev, at man dannede to underudvalg. Det ene skulde foretage visse rettelser i N med henblik paa et nyt oplag. Det andet skulde redigere det lille tillæg. Revisionsudvalget kom til at bestaa af P. Severinsen, Thade Petersen, redaktør Kylling fra Haderslev og provst Marius Nielsen fra Ensted. Det var ikke saa overraskende, at pastor Severinsen kom med. Dels var han vor fineste hymnolog, dels havde han allerede før genforeningen gjort opmærksom paa Ns værdi og havde anbefalet, at sønderjyderne foreløbig holdt fast ved den. De rettelser, man nu foreslog, blev indført med rødt i et eksemplar af bogen, og man foreslog den optrykt i 5000 eksemplarer. Severinsen havde udarbejdet en liste over rettelser i registrene over salmernes oprindelse og salmernes forfattere. Man foreslog kun at optrykke selve salmebogen, men ikke prosadelen, dels fordi der kun var den første tekstrække i N, dels fordi de danske præster fandt sproget gammeldags. Man kunde tænke sig at erstatte prosadelen med den tilsvarende i KH, men vilde finde det ønskeligt, om der kunde tilføjes de kongerigske ritualer til daab og nadver, baade det gamle og det nye; de er lovlige i Sønderjylland og vil nok blive brugt af mange af de nye præster, som kommer hened, mens de er ukendte for menighederne.

Det andet underudvalg, som skulde redigere det lille tillæg, kom til at bestaa af provst Christensen, Tønder, pastor Zerlang i Gram, som var en fin lyriker, redaktør Kylling og provst Nielsen, der som

formand var med i begge underudvalg. Det lille »Tillæg til Evangelisk-Luthersk Psalmebog for de dansktalende Menigheder i Slesvig« blev autoriseret ved kongelig resolution af 22. dec. 1920 og udkom 1921. Det kom til at indeholde ikke 50, men 76 salmer, hvoraf de 46 var af Grundtvig, 11 af Brorson, 2 af Kingo og 1 af Ingemann, Boye, Oldenburg, Wexels og andre. Udenlandske digtere er tilskrevet oversætterne. Dette tillæg afhjalp et savn, ikke saa meget hos menighederne som hos de præster, der var kommet nordfra. En præst, der var blevet konstitueret i et af de mange ledige embeder 1920, skrev til provst Christensen, da han skulde begynde med sine konfirmander: Hvad skal jeg dog gøre? Jeg plejer altid at begynde med »Vidunderligst af alt paa jord«, men den findes ikke i den salmebog, de har.

Den 23. dec. 1920 udsendte kirkeministeriet et cirkulære om, at man maatte bruge tillægget i kirkerne, og man maatte bruge kollekter, epistler og evangelier i KH, hvoraf der vilde komme en særlig udgave. Kirkekollegierne[1] maatte hver for sin menighed tage bestemmelse om indførelsen.

Efterhaanden begyndte man ogsaa at høre noget sydfra. Wilh. Rahe, som havde en fabrik for bogbinding i München-Gladbach i nærheden af Düsseldorf, skrev 28. okt. 1920 til kirkeministeriet og spurgte, om Sønderjylland nu skulde have salmebøger fra København, eller om der skulde komme et nyt oplag af bogen, som hidtil var blevet trykt hos Handorff i Kiel, samt om de tyske menigheder i København og Slesvig vilde beholde den slesvig-holstenske salmebog som hidtil. Vi ved ikke, om ministeriet har villet vejlede Wilh. Rahe med hensyn til hans dispositioner, men da han havde sagt, at han hidtil havde haft udleveringen af N, var der altsaa en ny instans at tage hensyn til.

Den 20. nov. 1920 hørte man gennem Administrator fra konsistoriet i Kiel, at man var rede til at give afkald paa samtlige rettigheder, forlags- og ophavsret til salmebogen paa følgende betingelser:

1. Danmark skal overtage godt 2000 eksemplarer af den store udgave uindbundet fra firmaet Handorff for 9,55 M. pr. stk. (af lommeudgaven finder der ikke flere fuldstændige eksemplarer).

2. For ophavsretten og de deraf løbende indtægter betaler Danmark en engangs-erstatning paa 10.000 kroner.

3. For overtagelsen af de forhaandenværende trykplader maa man sætte sig i forbindelse med Handorff.

Det ser ud til, at Vajsenhuset er villigt til at gaa ind paa disse betingelser, men idet man nu skal drøfte dette med Kiel, kommer man til at tænke paa den salmebogsfond, som Thade Petersen har

omtalt i sit brev. Da indtægten i fonden stammer fra salg af danske salmebøger, vilde det vel være rimeligt, at Nordslesvig kunde tilkomme en del af fondens formue. Det bringer man ind i forhandlingerne og spørger om, hvem de 10.000 kr. skal tilfalde. Men man kan godt straks overtage de 2000 eksemplarer til den nævnte pris (den tyske Mark var vel paa den tid ca. 25 øre værd).

Fra Haarløv, nu stiftamtmand, faar kirkeministeriet 2. marts 1921 to overraskende meddelelser. Den ene er, at Gyldendals boghandel, som har en filial i Aabenraa, har overtaget hele restoplaget af salmebogen fra firmaet Handorff, ca. 4000 eksemplarer, har ladet dem indbinde og vil bringe dem i handelen midt i maaneden. Den anden meddelelse gik ud paa, at Haarløv paa et møde i Flensborg havde truffet en embedsmand fra konsistoriet i Kiel, som oplyste, at konsistoriet vilde forbeholde sig retten til nye oplag af salmebogen, og den saakaldte salmebogsfond var kun en regnskabsmæssig postering i bogholderiet. Der forelaa ikke nogen særskilt formue, og udgifterne under denne postering var i reglen større end indtægterne. Stiftamtmanden mente altsaa, at der ikke blev tale om de 10.000 kr. i erstatning, og anbefalede i tilfælde af nye oplag af salmebogen, at man overlod dette til en rent forretningsmæssig ordning mellem Gyldendal og Handorff. Konsistoriets mulige rettigheder maatte da blive en sag mellem Handorff og konsistoriet og blev de danske kirkemyndigheder uvedkommende.

Der er andre overraskende forhold ved denne sag end dem, stiftamtmanden omtalte. Den nye udgave af N, som Gyldendal bragte paa markedet, var, bortset fra et nyt titelblad uden aarstal, ganske den samme bog og samme tryk som Handorffs tidligere. Hvorledes stemmer dette med, at konsistoriet tidligere havde erklæret, at der ikke var flere fuldstændige eksemplarer af lommeudgaven? Dette format var nemlig lommeudgaven! Havde Gyldendal allerede købt lommeudgaven, mens de officielle danske myndigheder ventede paa svar? Det er ogsaa mærkeligt, at Gyldendal begynder at sælge salmebøger, mens kirkeministeriet forhandler med Vajsenhuset om et nyt privilegium. Ministeriet spurgte derfor ogsaa stiftamtmanden, hvorledes denne transaktion kunde foregaa, mens han paa statens vegne førte forhandlinger derom. Det synes man ikke at have faaet svar paa.

Efter disse besværligheder og skuffelser hviler salmebogssagen i halvandet aar. Det ser ud til, at Gyldendal ogsaa har købt de store (»lange«) eksemplarer, saa den øjeblikkelige mangel paa salmebøger var blevet afhjulpet. Ministeriet kan nu roligt overveje, hvilken vej

man derefter bør vælge. En koncept af 8. nov. 1922 viser dette. Den er stilet til den konstituerede biskop i de sønderjydske landsdele. Biskop Koch var blevet forflyttet til Fyn, og kort derefter var han død. Nu er provst Nissen i Haderslev blevet konstitueret i embedet:

»Ministeriet skal herved meddele Deres Højærværdighed, at man efter gentagne Overvejelser er kommet til det resultat, at Tanken om et nyt Oplag af den sønderjydske Salmebog næppe lader sig gennemføre. Efter de foreliggende Oplysninger synes Forholdet at være det, at Konsistoriet i Kiel som Udgiver, ikke som kirkelig Øvrighed, har Forfatterretten (Udgiverretten) til denne Salmebog, og denne paa et privatretligt Grundlag hvilende Ret kan ikke være annulleret ved Genforeningen. Nu har Gyldendalske Boghandel ganske vist faaet Tilbud om Overdragelse af Retten til et nyt Oplag, men de Vilkaar, paa hvilke dette Tilbud er gjort, er – ogsaa efter Gyldendalske Boghandels Mening – uantagelige, idet det vilde gøre det nødvendigt at sætte en Salgspris af mindst 7 Kr. 25 Øre pr. Exemplar, hvilket synes at være alt for meget. Under disse Omstændigheder, og da Gyldendalske Boghandel har oplyst, at den endnu raader over et mindre Oplag af den »lange« Udgave (i Juni Maaned ca. 1000 Explr.), vil det derfor vistnok være rettest snarest at skride til Udarbejdelse af en ny Salmebog, der kan erstatte den hidtidige sønderjydske Salmebog og om muligt bruges jævnsides med denne, men dog med et saadant Særpræg, at den ikke fremtræder som et Eftertryk af denne. Ved udarbejdelsen af en saadan Salmebog maatte man have Opmærksomheden henvendt paa, at man af den hidtidige sønderjydske Salmebog fik optaget, hvad der endnu kan antages at have Værdi for Menighederne til Brug saavel i Kirkerne som i Hjemmene, og at der ved Siden af i Stedet for de udeladte Salmer optages et omtrent tilsvarende Antal Salmer af Salmebog for Kirke og Hjem og da navnlig saadanne som kan antages at være mest brugt i Menighederne. Optagelse af Salmer, der hverken findes i den sønderjydske Salmebog eller i Salmebog for Kirke og Hjem, maatte derfor mere blive en Undtagelse og burde derfor i hvert Fald kun kunne finde Sted, saafremt den nye Salmebog ikke herved fik en uoverkommelig Størrelse, men holdtes indenfor den Størrelse, som de nuværende Salmebøger har. Prosadelen maatte formentlig kunne blive fælles for den nye Salmebog og Salmebog for Kirke og Hjem. Forlagsretten til den nye Salmebog maatte formentlig overdrages til det kgl. Vajsenhus, samtidig med at dettes Virksomhed da udvides til Sønderjylland.

Som Ds. Hv. vil se, er der med den Salmebog, som her tænkes

udarbejdet, ikke tænkt paa den af det kirkelige Udvalg foreslaaede fælles danske Salmebog, der vilde kunne afløse saavel den alm. danske som den slesvigske – Udarbejdelsen af en saadan maatte kræve større Forarbejder og tage længere Tid, end det nu er gørligt at ofre paa den – men kun paa en Salmebog, der kunde danne Overgangen til en senere fælles dansk Salmebog, og som særlig kunde egne sig til Benyttelse i de sønderjydske Landsdele i Overgangstiden, omend det selvfølgelig ikke maatte være udelukket, at den indførtes i Menighederne heroppe, som maatte ønske at bruge den, ligesom Menighederne i de sønderjydske Landsdele vilde kunne vælge at benytte Salmebog for Kirke og Hjem, om de ønsker det. Men da Arbejdet med Udarbejdelsen saaledes vilde blive en Del mindre omfattende og adskilligt mere begrænset end Arbejdet med Udarbejdelsen af en helt ny fælles dansk Salmebog, tænker man sig ogsaa, at det Udvalg, der bør ned-sættes til at udarbejde denne Salmebog, bør være meget lille i Antal – Ministeriet har tænkt sig 3 à 4 Medlemmer – og at dets Medlemmer bør vælges blandt Præster og Lægfolk i de sønderjydske Landsdele.

Ved nu at forelægge Ds. Hv. denne Sag udbeder man sig Deres Betænkning over den og eventuelle Forslag til Valget af de Personer, hvem Arbejdet bør betros. Dertil føjes, at det selvfølgelig vil være ønskeligt, at Arbejdet fremmes saa hurtigt som efter Omstændighederne muligt.«

Provst Nissen foreslog ministeriet et udvalg paa 7 medlemmer, for at sammensætningen kunde blive alsidig nok, og efter nogen forhandling blev dette vedtaget. Men der opstod en del uro rundt om i menighederne, fordi man ønskede at beholde den gamle salmebog, som jo dog kunde købes. Det nyvalgte udvalg blev betænkeligt. Var forhandlingerne med konsistoriet ført til bunds? Det var de vist i grunden ikke! Man vilde ikke begynde arbejdet paa en ny salmebog, hvis det var muligt at beholde den gamle. Hvem hindrede dette? Konsistoriet? eller boghandlerne? Man bad ministeriet om at bede stiftamtmanden, som tidligere havde forhandlet med konsistoriet, om at føre sagen frem til en endelig afgørelse, og efter et møde i Kiel 20. Juli 1923 med nogle delegerede for konsistoriet kunde han meddele, at konsistoriet nu var tilbøjeligt til at tage mod en erstatning for salmebogsretten paa 4.000 kr. en gang for alle, hvortil kom en mindre erstatning til Handorf for tryksatserne. Man skulde høre nærmere om beløbet til Handorf og om den endelige beslutning fra konsistoriet. Men man ventede forgæves. Om beløbet kan det bemærkes, at man i juli 1923 fik 12.000 mark for en dansk krone og i begyndelsen af august 28.000.

Der var ogsaa andre grunde til, at salmebogsudvalget ikke kom i gang med arbejdet. Der skulde for første gang være bispevalg, endda i fem stifter paa samme tid. Provst Nissen var opstillet i Haderslev, men døde den 4. januar før valget. Man maatte i hast finde en anden grundtvigsk kandidat; det blev provst Hjortkjær. Prof. Valdemar Ammundsen sejrede ved bispevalget, og først da han var traadt til i Haderslev, kunde salmebogssagen føres videre.

Endelig fik stiftamtmand Haarløv en meddelelse fra konsistoriet i Kiel af 23. febr. 1924, hvori det hed, at »vi har besluttet os til at afslaa den os tilbudte overdragelse af vore rettigheder med hensyn til den danske salmebog, da firmaet Rahe, som vi ved overenskomst af 13. juli 1922 har overdraget eneretten til salget, ikke vil indlade sig paa frivilligt at træde tilbage fra denne overenskomst, og da vi ingen midler har til at tvinge firmaet dertil.«

Det vil ikke være urimeligt at lægge mærke til, at konsistoriet har overdraget eneretten til salget af salmebogen til Rahe paa et tidspunkt, da man vidste, at de danske myndigheder havde brændende ønsker om at kunne optrykke og sælge denne bog.

Biskop Ammundsen skriver til kirkeministeriet 8. marts 1924, og idet han minder om dette forslag, man har faaet fra konsistoriet i Kiel, udtrykker han sin betænkelighed ved at træde i direkte forbindelse med Rahe om sagen. Det ser ud til, at det er vanskeligt at forhandle med Rahe. Gyldendalske boghandel havde ventet, at der vilde komme et ny oplag af N i november, men det er endnu ikke sket. Rahe har ikke kunnet levere, hvad Gyldendal har bestilt. Der skulde være kommet 900 eksemplarer, men der er kun kommet 600. Resten skulde komme senere, men man har ikke kunnet faa at vide hvornaar. Derefter fortsætter biskoppen:

»Da de danske Kirkemyndigheder umulig i Salmebogssagen kan være afhængig af en privat Forretningsmand i Udlandet, maa vi jo vel skride til at udgive en Salmebog, der er saa ændret, at den ikke kan krænke Konsistoriets eller Rahes Forlagsrettigheder. Det er beklageligt, at vi ikke kan gaa den langt bedre Vej: at beholde den nord-slesvigske Salmebog næsten uforandret og udgive et udførligt Tillæg. Men overfor eventuel Misnøje i Befolkningen er det af Værdi, at vi har ført saa indgaaende Forhandlinger og kan fastslaa, at Skylden ikke ligger hos os.

Ved skrivelse af 21. December 1922 nedsatte Ministeriet et Udvalg til Bearbejdelse af Salmebogen, bestaaende af

1. Provst Erik Christensen, Tønder,

2. Provst M. Nielsen, Ensted,
3. Sognepræst O. Jensen, Notmark,
4. Sparekassedirektør Nis Nissen, Nordborg,
5. Overlærer M. Møller, Rødding,
6. Sognefoged Claus Friis, Løgumgaard,
7. Biskoppen over Haderslev Stift som Formand.

Der rejste sig en hel Del Kritik dels mod hele Planen – men denne Kritik maa formentlig nu forstumme, da der næppe er nogen anden Mulighed end at gaa den paatænkte Vej – dels mod Udvalgets Sammensætning. Paa Provstemøde i Ribe 17. December erkendtes det fra alle Sider, at et Punkt i denne Kritik var berettiget, nemlig at Udvalget ikke omfattede nogen af de tidligere nordslesvigske Præster (Sognepræst Jensen, Notmark, har Missionæruddannelse). Man enedes om at andrage om, at Sognepræst Zerlang, Gram, maatte opfordres til ogsaa at indtræde i Udvalget.

Idet jeg andrager Ministeriet om Bemyndigelse til at anmode Sognepræst Zerlang om at tiltræde Udvalget, skal jeg meddele, at det er Tanken saa meget som muligt at arbejde gennem Underudvalg.

Valdemar Ammundsen.«

Ministeriet godkendte naturligvis, at pastor Zerlang indtraadte i udvalget, men han døde, inden dette havde afsluttet sit arbejde.

2. Den nordslesvigske salmebog blev bevaret med et fradrag og et tillæg

Naar man ikke kunde købe rettighederne til den nordslesvigske salmebog, og naar man ikke kunde være tilfreds med, at Gyldendal indbandt og solgte bogen, som var trykt i Kiel med Handorffs slidte typer og gamle gotiske bogstaver, var der ikke nogen anden vej end den, som kirkeministeriet allerede pegede paa i 1922, og som Ammundsen gik med til i sit brev af 8. marts 1924. Men da den nye bog skulde bruges sammen med den gamle, maatte man stadig kredse om to spørgsmaal: Hvor nær kan vi gaa den gamle bog? Hvor langt er vi nødt til at fjerne os fra den?

»Herom raadførte jeg mig med nu afdøde Departementschef Glahn som særlig sagkyndig i forfatterrettslige Spørgsmaal«, siger Ammundsen. Departementschef Kai Glahn residerede i undervisningsministeriet og havde desuden hele Bernerkonventionen i hovedet. Glahn svarede, at forfatterretten er forskellig i de forskellige lande. Her i Dan-

mark er beskyttelsen 50 aar, men i Tyskland varer den kun i 30 aar, i reglen fra forfatterens død, men naar der er tale om et samleværk, som en salmebog jo er, regnes retten fra udgivelsesaaret, og naar udgivelsesaaret for den nordslesvigske salmebog er 1890, saa er retten udløbet i 1920, rent bortset fra, at det ogsaa var genforeningsaaret. Ammundsen siger ikke noget om, hvorledes han kom i forbindelse med Glahn og fik disse oplysninger, og naturligvis antyder han heller ikke, at kirkeministeriet kunde have faaet dem i 1922, da man ud-kastede planen til den nye salmebog, hvis man fra stueetagen var gaaet op ad trappen til første sal, hvor undervisningsministeriet boede. Hvad kunde der ikke have været sparet af spekulationer! Men bedre sent end aldrig, nu glædede man sig over at kunne, hvad man helst vilde.

Stiftamtmand Haarløv maatte endnu engang henvende sig til konsistoriet i Kiel og meddele dem, at de ikke havde nogen ret til salmebogen, hverken i Tyskland eller Danmark. Han skrev 23. maj 1924 om det retslige forhold, man var naaet til, og bad konsistoriet om at anerkende det.

Forvirringen i Kiel var lige saa stor som den glædelige overraskelse i Sønderjylland. Konsistoriet svarede den 15. juli, at man ikke i øjeblikket kunde gendrive den danske opfattelse af retten til salmebogen, men paa den anden side maatte man bestemt vægre sig ved formelt at anerkende en fri ret til at optrykke bogen, og man forbeholdt sig i fuldt omfang retten til en eventuel erstatning. Videre foreslog konsistoriet, at man fra dansk side traadte i forbindelse med firmaet Rahe i München-Gladbach, som vilde lide et stort tab, hvis den danske opfattelse var rigtig.

Biskop Ammundsen skrev da den 25. juli til Rahe, at man tidligere havde tilbudt en affindelsessum for retten til salmebogen, men det var strandet paa Rahes modstand. Nu var retsforholdet imidlertid blevet helt klart, og konsistoriet havde ikke kunnet anføre nogle grunde mod den danske opfattelse, saa nu var det sandsynligt, at man ganske simpelt vilde skride til at trykke et nyt oplag med de forandringer, man ønskede. Man vilde dog gøre Rahe opmærksom paa det og lade ham fremsætte sine eventuelle indvendinger.

Det blev til en længere brevveksling. Rahe forlangte en affindelsessum og truede med at bringe sagen for domstolene. Biskoppen afviste tanken om en affindelsessum, da dette tidligere var strandet paa Rahes modstand, og anerkendte ikke noget retskrav fra firmaets side. Men det var dog ønskeligt, at man kom til en overenskomst. Rahe havde

af konsistoriet købt udgivelsesretten under falske forudsætninger. Konsistoriet havde solgt en ret, som det ikke havde i 1922, og det havde Rahe betalt for. Han vilde naturligvis gerne sælge flere salmebøger, og da det nu viste sig, at man fik brug for et nyt oplag, inden man var færdig til at trykke et nyt dansk oplag, endte det med, at biskoppen og salmebogsudvalget lovede Rahe, at den danske bearbejdelse ikke vilde udkomme før 1. jan. 1926, og Rahe kunde straks udsende et oplag, som kunde sælges i 1925, og i forstaaelse med konsistoriet gav han 12. jan. 1925 afkald paa alle videre krav angaaende forfatterret og udgivelsesret til salmebogen.

Allerede før disse forhandlinger fandt sted, søgte Ammundsen at berolige dem, der vilde bevare den nordslesvigske salmebog, ved i september 1924 at skrive en udførlig avisartikel til de sønderjydske blade, hvor han sluttede med at sige, at vi dertil havde faaet den frihed, som vi ønskede os. Dermed var ogsaa salmebogsudvalgets betænkeligheder ved at gaa i gang med arbejdet overvundet. Hvorledes arbejdet forløb, og hvad det resulterede i, har han udførligt skildret i sit *Andragende om autorisation af 11. juli 1925*.

Under punkt I indleder han med at citere den skrivelse fra 1922, hvori ministeriet beskrev den opgave at danne en overgangssalmebog. Efter en kort omtale af de forgæves forhandlinger om forlagsretten skildrer han opdagelsen af, at konsistoriets ret er bortfaldet, og derefter fortsætter han som følger:

»Dette har ogsaa faaet Indflydelse paa vort Forslags Form. Medens Tanken tidligere var at bearbejde Salmebogen saa meget ved Udeladelser, Ændringer og Tilføjelser, at den nye Udgave retslig maatte regnes for et selvstændigt Værk – hvorved det dog ikke syntes muligt at faa ganske sikre Normer for, hvor store Forandringer, der hertil vilde kræves – har man nu foretrukket væsentlig at bevare Salmebogen i den kendte Skikkelse og at anbringe Tilføjelserne i et selvstændigt Tillæg. Det er utvivlsomt mere tiltalende for Befolkningen, og herved opnaas, at den nye Udgave let kan bruges sammen med de ældre, som er i Folks Besiddelse, naar disse ældre Udgaver suppleres med Tillæget.

II. Ændringer i Salmebogen.

Et underudvalg bestaaende af Udvalgets sønderjydske Medlemmer (Sognepræsterne Zerlang og Jensen, Overlærer Møller, Sognefoged Friis og Sparekassedirektør Nissen) udarbejdede en Liste over, hvilke

af Salmebogens 624 Salmer, der maatte anses for saa lidt brugte, at de uden Skade kunde udelades. Ogsaa fra anden Side indhentede man et Skøn herom, hvorefter Spørgsmaalet drøftedes i det samlede Udvalg. Man ansaa det for rigtigt ikke at udelade nogen Salme, dersom blot et af Udvalgets Medlemmer afgjort holdt paa dens Bevarelse. Resultatet blev dog, at ca. 85 Salmer helt blev udskudt, ca. 5 betydeligt forkortede. Desuden blev ca. 15 ændrede og bragt i Overensstemmelse med Formen i Salmebog for Kirke og Hjem, hvor der nemlig enten af politiske Grunde var foretaget Forandringer i den nordslesvigske Salmebog (som i Nr. 417 og 590), eller hvor Formen i Salmebog for Kirke og Hjem var absolut at foretrække.

Udvalget indstiller da denne nu indsendte reviderede Form af Salmebogen til Autorisation. Den er i alt væsentligt den hidtidige, af Befolkningen paaskønnede Salmebog, men befriet for en Del dødt Stof og nogle uheldige Tekstformer. Alle var enige om at anse det for rigtigst at bevare de kendte Numre og lade de udelukkede Salmers Numre staa blanke (som Tilfældet var med nogle forbudte Sange i tidligere Udgaver af »Den blaa Sangbog«). Denne Ordning er desto mere at anbefale, som Nybearbejdelsen jo skal bruges jævnsides med de ældre Udgaver. I Forfatterlisten har jeg – foruden Overspringelse af de udeladte Numre – indført nogle faa rettelser i Overensstemmelse med Listen i Salmebog for Kirke og Hjemns nye Udgave.

III. Tillægget.

Et Underudvalg bestaaende af Provsterne Christensen og Nissen, Sognepræst Zerlang og Sognefoged Friis samt undertegnede udarbejdede Forslag om, hvilke Salmer fra Salmebog fra Kirke og Hjem der burde optoges. Efter drøftelse i hele Udvalget vedtog man enstemmigt, at der burde optages ca. 170 samt ca. 20 Salmer og Sange, som ikke findes i Salmebog for Kirke og Hjem. Der er saaledes optaget dobbelt saa mange Salmer, som der er udskudt. Men dels var det paa Forhaand at vente, at en Berigelse gennem et Tillæg maatte medføre en Forøgelse, dels maa det tages i Betragtning, at Flertallet af de udelukkede Salmer er meget lange, mens mange af de optagne er korte; det turde derefter være tvivlsomt, om Salmebogens Omfang er blevet forøget i nævneværdig Grad. I Tillægget er optaget alle de Salmer, som indeholdtes i det ved kgl. Resolution af 22. December 1920 autoriserede lille Tillæg, der hermed vilde blive overflødig.

I dette Tillæg var Salmerne ordnede i den Rækkefølge, hvori de

findes i Salmebog for Kirke og Hjem. Da inddelingen her er en ganske anden end i den nordslesvigske Salmebog, maa denne Ordning føles vilkaarlig. Paa den anden Side vilde det volde Vanskeligheder at indpasse de Salmer, der skal optages i Tillægget, i den nordslesvigske Salmebogs ikke synderlig heldige Disposition. Jeg har derfor simpelthen ordnet Salmerne i Tillægget alfabetisk.

I ganske enkelte Tilfælde findes den samme Salme i to Former, en i Salmebogen og en i Tillægget, hvor Tekstformen i den nordslesvigske Salmebog er mindre heldig, men dog saa tilvant, at det vil være betænkeligt at fjerne den; det er da at foretrække desuden at anbringe Formen fra Salmebog for Kirke og Hjem i Tillægget. Ganske særligt kan dette blive nødvendigt, hvor de to Tekstformer forudsætter forskellige Melodier.

IV. Salmebogens sidste, overvejende prosaiske Del foreslaas sat lig den tilsvarende Del i Salmebog for Kirke og Hjem. Kun ønsker Udvalget at bevare Vægtversene, som findes i den større Udgave af den nordslesvigske Salmebog.

V. Salmebogens Navn.

Da den hidtidige Titel: »Evangelisk-luthersk Psalmebog for de dansk-talende Menigheder i Slesvig« er uanvendelig, maa et nyt Navn vælges. Udvalget har intet Forslag stillet. Jeg tillader mig at foreslaa: »Den sønderjydske Salmebog« og »Tillæg til den sønderjydske Salmebog«.

VI. Udgivelsesmaaden.

Paa Udvalgets Vegne andrager jeg om, at det maa blive overdraget det kgl. Vajsenhus at foranstalte Trykningen og at gennemse den her indsendte Tekst og bringe den i Overensstemmelse med den autoriserede Retskrivning.

Af Salmebogen var det heldigst at foranstalte to Udgaver, den ene som den her indsendte, den anden i samme Format, dog begge vistnok helst med latinske Typer. Tillægget bør dels indbindes sammen med Salmebogen, dels kunne købes separat og bruges sammen med de Eksemplarer af den hidtidige Salmebog, Befolkningen nu benytter. Af Tillægget bør der ogsaa foranstaltes en Udgave i større Format (som det 1920 autoriserede Tillæg), da mange, især ældre, benytter

Salmebøger af denne Type. Denne Udgave af Tillægget burde maa-
ske være med gotiske Typer.

Da Sagen nu er færdig herfra, andrager jeg om, at Autorisation og
Udgivelse fremskyndes, da det er meget vigtigt, at Salmebogen kan
foreligge kort efter Nytaar, eftersom det af Firmaet Rahe udgivne Op-
lag ikke kan ventes at strække til til Foraarskonfirmationen.

Valdemar Ammundsen.«

Andre enkeltheder om indholdet af SS

Skønt biskop Ammundsens indstilling om autorisation giver ret grund-
dig besked om udvalgets arbejde, kan der dog være anledning til
endnu nogle bemærkninger, f. eks. om de *udeladte* ca. 85 (87) sal-
mer. Blandt dem er der fire, som i N var optaget i to skikkelser, nem-
lig dels den gamle tekst fra K og P, dels Grundtvigs bearbejdelser.
Det er

Nu bede vi den Helligaand,
Et barn er født i Bethlehem,
Krist stod op af døde,
Den signede dag, som vi nu ser.

Det gælder for dem alle, at Grundtvigs form var den eneste, som blev
brugt i nyere tid, og de fire gamle tekster blev udeladt. Af den sam-
lede række af Kingos passionssalmer blev 6 helt udeladt, og en enkelt
af de øvrige blev forkortet. Af den sidste paa 21 (29) vers bevarede
man kun et, »Skriv dig, Jesus, paa mit hjerte«. Man udelod nogle af
de gamle lejlighedssalmer og de fleste standssalmer (om øvrighed,
præster, bønder, sømænd osv.). Men den største del af de udeladte
salmer var gammelt arvegods, som var slidt op og kunde komme paa
museum. En mindre del var ligeledes arvegods fra de ældre dage, som
dog i omstøbt skikkelse kunde bevares i Den danske Salmebog. Det
var altsaa i virkeligheden ikke 87, men et mindre antal af de gamle
salmer, som endeligt blev udeladt af salmebøgerne.

Med hensyn til de *bevarede* salmer var det vigtigt, at de baade
havde samme nummer og samme tekst. Den gamle bog (N) og den
nye (SS) skulde bruges sammen. De udeladte numre blev staaende
uden tekst. Det var sønderjyderne kendt med. I »Den blaa Sangbog«,
som blev brugt ved nationale og folkelige møder for genforeningen,
fandtes der adskillige sange, som det under straf var forbudt at synges

offentlig. Naar en saadan sang var »dømt« af de tyske myndigheder, blev dens nummer staaende blankt i en kommende udgave af sangbogen, og disse blanke numre kunde man i reglen udenad. Saadan gik det dog ikke med de blanke numre i salmebogen. I de næsten 30 aar, man brugte den sønderjydske salmebog, har jeg ikke hørt, at nogen spurgte om noget af de blanke numre. Det var de sønderjydske medlemmer af udvalget, der havde udpeget disse salmer, fordi de var døde.

Der var dog nogle faa tilfælde, hvor fristelsen til at ændre teksterne var for stor. Det gamle vers »Et lidet barn saa lysteligt« blev ombyttet med Grundtvigs to vers med samme begyndelse. »Glæden hun er født i dag« blev forkortet fra 8 til 3 vers. »Sov sødt, barnlille« blev udvidet fra 3 til 6 vers. Ved saadanne forbedringer fulgte man teksten i KH. Et særlig pudsigt tilfælde kan nævnes: »Befal du dine veje« fik 13 vers, skønt baade originalen og de danske oversættelser kun har 12. Det skyldes, at forkortelsen af den kongerigske oversættelse havde dannet det gode vers »Saa kast da al din smerte«. Det burde sættes efter den sønderjydske tekst som salmens hovedsum. De ændringer, som ikke er nævnt her, er mindre væsentlige.

N havde maattet foretage nogle ændringer af politiske grunde. Man vilde gerne have »Et kors det var det haarde, trange leje« med i salmebogen, men at »korsset vajer højt i folkets banner« kunde naturligvis ikke tillades, og man bad Chr. Richardt om hjælp, og han skrev:

Nu By ved By en Korsets Kirke stander,
I Korsets Lignelse Guds Hus vi danner.

SS fjernede naturligvis denne nødændring. Et lidt anderledes tilfælde er Grundtvigs »I al sin glans«, hvori Jesus farer til Himmels »hvid og rød«. Her ligger ikke noget nationalt. Hvid og rød er hos Grundtvig i sang og salme sundhedens farver. Jesusbarnet hviler i vuggen »mildøjet, hvid og rød«. Men de tyske myndigheder var mistænksomme, og hvis de saa en flok skolepiger optræde i en saadan farvesammensætning, eller hvis en kone havde stillet saadanne blomster sammen i sit vindue til gaden, kunde det straffes som en »politisk« demonstration. Det var nok bedst at ændre salmen saaledes:

I Ordets Navn, som kom til Jord
og sejerrig til Himmels for,

hvilket ogsaa er en korrekt gengivelse af meningen. Ogsaa dette blev naturligvis ændret til det oprindelige.

Det store tillæg til den sønderjydske salmebog indeholder 190 salmer og sange, hvoraf den overvejende del er hentet fra KH. Nogle faa er gentagelser af tekster, som har været ændrede i hovedsalmebogen, saaledes »Midt igennem nød og fare«, ligeledes »O, du min Immanuel«. Den lille sammensatte salme »Jesus os til trøst og gavn« havde ved sin korthed og koncentration vundet en saadan popularitet gennem KH, at den maatte optages i Tillægget, skønt hovedsalmen, som den er taget af, med alle vers er optaget paa sin plads i hovedsalmebogen.

Tillægget indeholder 21 salmer og sange, som ikke i forvejen fandtes i KH. Af dem er de 14 senere gaet videre til Den danske Salmebog.

Den sønderjydske salmebog og dens tillæg blev autoriseret ved kgl. resolution 12. dec. 1925 og forelaa i trykken i begyndelsen af næste aar.

Efter denne fornyelse var SS den rigeste af de to danske salmebøger, dels fordi det store tillæg havde optaget alt, hvad der var brugbart i KH ud over det, der i forvejen var optaget i N, dels fordi denne gamle del af salmebogen havde rigdomme, som KH manglede. Her er det naturligt først at tænke paa Brorsonsalmene, som var næsten uforkortede, men dog kunde synges i to afdelinger, og her var mange Brorsonsalmene, som ikke fandtes i KH. Men rigdommen gjaldt ogsaa Grundtvigsalmene. Vel var antallet af dem lidt mindre i N end i KH, men i SS var der langt flere. Men de gamle Grundtvigsalmene i N havde bedre tekster og et bedre udvalg. Her fandt man »Lovsynger Herren min mund og mit indre« og nyttaarssalmen »Vær velkommen, Herrens Aar«. Sønderjyderne sang dem fra 1890, i Den danske Salmebog først 1953. Af »Den signede Dag« havde den gamle salmebog 7 vers, KH kun 5, men nu vil ingen undvære »nu sagement skrid, vor højtidsdag«. Det samme gælder flere andre meget sunge Grundtvigsalmene. Den gode tekst fra N, som blev bevaret i SS, satte sig spor i D.

Sønderjyderne skønnede paa, at de kunde beholde deres gamle salmebog med en betydelig tilvækst af danske salmer. SS blev hurtigt indført overalt. Der var kun to undtagelser. Tønder var ved genforeningen stærkt tyskspræget, det var i øjeblikket lidt vanskeligt at faa salmebøger og der kom hurtigt en befolkningstilvækst nordfra af lærere til latinskole og seminarium, mange jernbanefolk og grænse-

gendarmer, som gjorde det mere naturligt at indføre KH. I Sønderborg prøvede man i syv aar at bruge N og KH jævnsides, men teksterne var saa forskellige, at man opgav det og indførte KH som hovedsalmebog og indrettede dertil et lille tillæg med sønderjydske salmer.

I tiden, der fulgte, viste det sig stadigt stærkere, at det er en ulempe med to salmebøger i et land som Danmark, hvor ingen aandelige skillelinjer gør det nødvendigt. Den salmebog, der har den mindste udbredelse, bliver forsømt i forhold til den anden. Der var mange trykfejl i de nye sønderjydske salmebøger, og i mange aar maatte man savne en udgave, der var læselig for ældre folk. Desuden forsømmer folk selv deres salmebog, naar de flytter. Sønderjyder, som rejste nordpaa for at skifte plads eller for deres uddannelses skyld, opdagede, at deres salmebog ikke passede paa det nye sted. Det samme gjaldt folk, som nordfra kom til Sønderjylland. I begge tilfælde gik det ud over konfirmationssalmebogen. Den blev henlagt. Men fik man købt en ny?

I aarene omkring eller lige efter 1930 blev radioen almindelig i næsten alle hjem. Havde man lidt svært ved at komme til kirke, blev man hjemme og hørte radiogudstjeneste. I programmet stod der ofte om en salme, at den ikke fandtes i den sønderjydske salmebog. Det var i reglen ikke rigtigt; det var kun radioens folk, som ikke kunde finde salmen, hvis den begyndte anderledes end i KH, og selv om dette var tilfældet, kunde teksten være anderledes. Mange lyttere, som lagde vægt paa at kunne følge med i salmesangen under gudstjenesten, greb til den udvej at købe et eksemplar af KH, som de kaldte deres radiosalmebog og anbragte ved apparatet.

Dels disse ulemper, dels at det endelige maal ikke var glemt, blev aarsagen til, at den sønderjydske menighedsraadsforening i 1933 nedsatte et salmebogsudvalg, der skulde samle det stof, som man fra sønderjydsk side gerne vilde have med i den kommende fællessalmebog. Her var biskop Ammundsen igen med i nogle aar. Efter ti aars arbejde udkom »Det sønderjydske Forslag til Den danske Salmebog«, som sammen med to andre forslag dannede forudsætningerne for Den danske Salmebog 1953. Med dette maal for øje havde den sønderjydske salmebog fuldført sin tjeneste som overgangssalmebog.

[1] De sønderjydske sogne havde følgende »forfatning«, som ogsaa bestod i overgangstiden, indtil J. C. Christensens kompleks af kirkelige love blev gennemført: I spidsen af kirkebestyrelsen stod præsten og fire saakaldte »Kirkeældste«, der var valgt paa livstid og højtideligt indviet dertil i kirken. De udgjorde et forretningsudvalg, den daglige bestyrelse af de kirkelige forhold. Men til at opstille budget og aflægge regnskab valgtes yderligere tolv »menighedsrepræsentanter«, ialt 16, som sammen med præsten udgjorde »kirkekollegiet«.

Forkyndelse som befrielse fra kirkehistorien

En studie i P. G. Lindhardts prædiken-kunst
i samlingen »Det evige liv«

Af Jørgen I. Jensen

1. Historiker og forkynder

I sin artikel om Danmarks kirkehistorie i »Teologien og dens fag« har *Niels Knud Andersen* gjort opmærksom på den store forskel, der gør sig gældende mellem *Hal Koch* og *P. G. Lindhardt* i deres syn på kirkehistorien som teologisk disciplin: Selvom de begge er enige om, at det kirkehistoriske arbejde bør drives med de samme redskaber som al anden historieforskning, har *Hal Koch* fremhævet, at en beskæftigelse med kirkehistorien fører ind i en dialog med fortidens kristendomsopfattelser, som har afgørende betydning for det teologiske forståelsesarbejde, mens et sådant syn afvises af *P. G. Lindhardt*. For ham er en virkelig dialog med fortiden umulig: »Den ene part har jo talt ud, han besvarer ikke spørgsmål, fremsætter ikke protester eller korrektiver.« Det billede vi tegner af fortiden er vort billede; de døde lever kun i vor bevidsthed og forståelse, og enhver objektiv historiskrivning er derfor en umulighed[1].

Disse synspunkter finder man stærkt fremhævet flere steder i *P. G. Lindhardts* forfatterskab[2], men de er tydeligst udformet i et foredrag fra 1951, der bærer titlen »Kirken i historien«. Her defineres kirkehistorien som en gren af historievidenskaben og ikke som en teologisk disciplin; teologi er nemlig ifølge *Lindhardt* kun en fællesbetegnelse for en række humanistiske discipliner, og når de teologiske fag opretholdes ved universiteterne, er det ikke af hensyn til evangeliet, men fordi staten eller folket stiller visse krav til præsterne. Der er således ikke nogen direkte forbindelse mellem forkyndelsen og teologien. Herom siger *Lindhardt*: »Teologi er en kirkelig funktion« hedder det med et berømt slagord som efterhånden er degraderet til banalitet, »der skal drives teologi, fordi der skal prædikes på søndag«, lyder et andet ligeså indholdsløst udsagn. For teologi er nemlig en abstraktion. Ordets rette mening må være en videnskab om Gud, og den gamle teologi, middelalderens eller orthodoxiens, var virkelig et ærværdigt forsøg på at være en videnskab om Gud; men om Gud gives der ingen almenlydige sandheder, han indfanges aldrig – lad det være nok så brudstykkevis – af erkendelsen, han mødes kun, hvor

han selv taler sit ord. Der gives ingen tænkning over Gud, derfor heller ikke nogen teologi.« [3].

Det er ikke hensigten med det følgende at tage principiel stilling til disse synspunkter [4]; de skal uden tvivl først og fremmest opfattes som et resultat af praktiske erfaringer, dels med kirkehistorisk arbejde, dels med prædikenarbejde. Uanset om man er enig eller ej, spejler de således en situation i dansk teologi og kirke, hvor videnskabelig og forkyndelsesmæssig praksis har medført, at tidligere tiders mere harmoniske forhold mellem teologi og forkyndelse og mellem de teologiske fag indbyrdes er blevet så problematisk, at den tanke har kunnet fremføres af en fagteolog, at ordet teologi ikke længere giver mening. Det følgende sigter mod at give et bidrag til belysningen af denne situation ved at betragte nogle af Lindhardts egne prædikener, som kronologisk falder sammen med foredraget om kirken i historien, og som således er blevet til omkring den tid, da Lindhardts navn i dansk kirkeliv først og fremmest var knyttet til diskussionen om det evige liv, der udspandt sig i anledning af et Lindhardt-foredrag på Askov Højskole i september 1952.

Mens man nemlig i høj grad har interesseret sig for fagteologiske og hermeneutiske problemstillinger i forbindelse med teologiens situation, sker det ikke så hyppigt, at der bliver set på, hvilke konsekvenser det kan have for forkyndelsen, at den ikke længere har noget direkte og problemløst forhold til de teologiske fag. Og i den forbindelse er Lindhardts prædikener en meget væsentlig kilde; Lindhardt er jo på en gang kirkehistoriker og person i kirkehistorien, og er det ifølge Lindhardt ikke holdbart at tale om at der drives teologi, fordi der skal prædikes på søndag, så er han dog uden tvivl en af de nulevende danske universitetsteologer, der har prædikeret hyppigst om søndagen. Man har altså her en mulighed for nærmere at fordybe sig i, hvorledes en forkyndelse tager sig ud, som er formet af en person, der har draget nogle meget markante konsekvenser af den nutidige teologis situation. Hvilken karakter har en forkyndelse, som er udformet af en person, for hvem fortiden helt er udleveret til vores forståelse og tolkning, for hvem ordet teologi er meningsløst og de teologiske fag en række humanistiske discipliner? Ved at belyse disse spørgsmål når man ikke ind til en principiel redegørelse for forholdet mellem fag-teologi – for Lindhardts vedkommende: kirkehistorie – og forkyndelse, men man får mulighed for at se, hvorledes forbindelsen aftegner sig hos en bestemt person på et bestemt tidspunkt. Lindhardt skriver i foredraget om kirken i historien, at der er et inkom-

mensurabilitetsforhold mellem erkendelse af kirken i historien og den kristne forkyndelse: »I videnskaben er verden vor, i den forstand at vi betragter, ordner og delvis behersker den . . ., men forkyndelsen gør hele vor eksistens tvivlsom.« [5]. Drejer det sig imidlertid om Lindhardt selv, gælder det vel for ham som i den oldkirkelige to-naturlære, at må de to funktioner – historikerens og forkynderens – ikke sammenblandes, så kan de på den anden side heller ikke adskilles, da det nu engang er den samme person, der både har drevet kirkehistorie og holdt prædikener.

Lindhardts teologiske holdning har ofte fået prædiketet eksistens-teologi; hans standpunkt er blevet betegnet som et der ligger tæt op ad det, man finder hos Johannes Sløk [6], og som via den dialektiske teologi går tilbage til Kierkegaard. Der er da heller ingen tvivl om, at Lindhardt befinder sig i denne traditionsstrøm, men med denne placering er man blot ikke nået ind til det særprægede ved Lindhardts holdning i hans prædikener – det, der adskiller dem fra al anden teologi og forkyndelse. Og i denne sammenhæng slår de traditionelle teologiske redskaber ikke til. Et af de træk ved Lindhardts forkyndelse, som først springer i øjnene, er nemlig en udtalt skepsis i forhold til teologiske positioner og meninger. Det følgende sted fra en nadverprædiken viser med al ønskelig tydelighed, at det er umuligt at lede efter en teologisk position i traditionel forstand i Lindhardts prædikener: ». . . forsåvidt det gælder, hvad De i så henseende (mht. opfattelsen af brød og vin) skal tro på, d.v.s. have en mening om, så kan De, min tilhører, tro på, hvad De vil. Hvad De vil mene om dette brød og denne vin, det bliver ganske Deres egen sag. De kan anlægge den anskuelse, der passer til Deres temperament og stilling i samfundet, ganske som De har lyst til. Og skulle De komme i vanskeligheder med en anskuelse, der passer Dem, så har jeg kendskab til en ret omfattende litteratur, som behandler nadveren, og det skulle da være mærkværdigt, om vi ikke i dette velassorterede lager af anskuelser kunne finde en, som også De kunne være fornøjet over at gå rundt med. Men der var måske også den mulighed, at De, højstærede samtidige, for en gangs skyld kunne høre efter, hvad der blev sagt: Jeg er livets brød, den som kommer til mig, skal ikke hunge, den som tror på mig skal aldrig tørste« [7]. Dette sted er – som det gerne skulle fremgå af det følgende – et paradigme på fremgangsmåden i Lindhardts prædikener: Der sker jo i denne passage det, at evangelieforkyndelsen – det rene bibelord – punkterer enhver alvor ud af traditionens teologiske meninger; 1900 års teologisk tradition styrtes ned,

og prædikanten, hvis daglige arbejde består i at udforske denne tradition, drager sig selv med i faldet: hvad han som videnskabsmand kan tilbyde, har ingen betydning, når det ses i forhold til evangeliet.

Denne passage er blot et af utallige eksempler på, at Lindhardt har fjernet sin forkyndelse fra de teologiske meningers sfære, og placeret den i en anden sproglig sfære. Det betyder jo imidlertid ikke, at hans prædikener af den grund unddrager sig behandling og fortolkning, og kan man ikke belyse disse prædikener ud fra de sædvanlige teologiske positioner, må man opsøge dem på et sted, hvor de hører hjemme, nemlig i de *kunstneriske* udsagns verden; og det gælder også når man vil betragte dem som kirkehistoriske kilder.

En beskæftigelse med Lindhardts prædikener fører således langt ind i metodiske overvejelser omkring det kirkehistoriske arbejde med prædikener. Der er næppe tvivl om, at man ved behandlingen af enhver prædiken – ihvertfald fra det 19. og 20. århundrede, og altså også prædikener, hvor der ikke som hos Lindhardt er et svælg mellem teologiske meninger og forkyndelsen – i høj grad bør tage hensyn til prædikens form. *Leif Grane* har i forlængelse af en øvelse i København over danske prædikener i dette århundrede fremhævet, at »trykte prædikener simpelthen (er) prosatekster og i en analyse af dem, må og skal man anvende de samme formelle og det vil også sige æstetiske kategorier, som man anvender på andre prosatekster« (utrykt foredragsmanuskript). Denne koncentration om prædikernes formelle træk, hvis metodiske holdbarhed er blevet bekræftet af en øvelse om prædikener, jeg selv har været med til, fører ikke blot frem til en karakteristik af prædikernes ydre fremtrædelsesform, men er et middel til at nå ind til selve den grundlæggende kristendomsopfattelse i en prædiken. På den måde får man mulighed for at iagttage, hvorledes to prædikanter f. eks. kan have præcis de samme meninger, men alligevel er deres forkyndelse vidt forskellig, og man kan se, hvorledes to prædikener kan rumme de samme udlægninger af alle detaljer i bibelteksten, og alligevel er prædikenerne helt divergerende osv. Det karakteristiske for en prædiken kommer først frem, når den betragtes i sin helhed, og ikke når den reduceres til nogle principielle teologiske meninger. Der må her, hvor temaet er en enkelt prædikant, afstås fra en mere grundig dokumentation, men man kan f. eks. sammenligne *Vilhelm Becks*, *Otto Møllers* og *Valdemar Brückers* prædikener over teksten om rajgræsset og hveden og

iagttagelse, hvorledes tekstudlægning, teologisk position og bibelsyn, sprænges af en mere grundlæggende bestræbelse, som ytrer sig i prædikenernes komposition, stil og sprogbrug. Vilhelm Becks prædiken (i *Fra Livets Kilde*, Kbh. 1881, s. 232–247) bærer titlen »Ligner du Klinten eller ligner du Hveden?«, Otto Møller kalder sin (i *Fra Gylling Kirke*, Kbh. 1899, s. 107–112) »Lugning forbudt« og Brückerers (*Højskolebladet*, 1900, sp. 525–534) hedder blot »Ugræsset blandt Hveden«, men kunne godt have heddet: Lad ugræsset i dig selv vokse, at ikke Guds nådes værk forstyrres.

I denne sammenhæng kan man se en af de tendenser, som man med forsigtighed kan sige karakteriserer udviklingen af prædikener i dette århundrede, nemlig at jo længere vi kommer op mod vor egen tid, jo mere tydelig er mange prædikener placeret på to planer, dels et almenmenneskeligt/hverdagsagtigt/samfundsmæssigt plan og dels et forkyndelsesmæssigt plan. Forkyndelsen ses som svar på eller kommentar til almenmenneskelige problemer, hverdagsagtige begivenheder eller politiske og samfundsmæssige forhold, samtidig med at det i mange moderne prædikener volder store problemer at etablere en sproglig forbindelse mellem de to planer (påpeget af *Anna Bojsen-Møller* og *Lisbeth Rønnow Torp* i utrykt artikel: *Fire prædikener 1969–1974*, Kirkehistorisk Institut, København 1974). Dette forhold skal næppe tolkes som tegn på, at kirkens forkyndelse er blevet mere hverdagsnær, men snarere som et udtryk for en bevidsthed om, at kirkens forkyndelse er ved at glide ud af hverdagen, hvilket ikke er det samme som, at det så også er tilfældet. Dette træk sætter under alle omstændigheder Lindhardts prædikener i relief: hos ham forholder det sig – af grunde, der senere vil blive omtalt – ikke således.

Tager man Lindhardts prædikener på ordet, rummer de ingen teologisk erkendelse – for slet ikke at tale om en teologisk systematik – som man begrebsmæssigt så at sige kan arbejde videre med. Prædikenen er hos Lindhardt først og fremmest en sproglig begivenhed, og ved hjælp af de trykte prædikener har man mulighed for at finde ud af, hvorledes denne begivenhed bliver bragt i stand, og hvilken holdning den repræsenterer. Som Lindhardt senere har skrevet i en artikel med titlen »Den kunst at prædike«: »... i evangeliets forkyndelse kommer det ikke an på »hvad«, men på »hvorledes«.« [8].

Det følgende samler sig helt om prædikenerne i bogen »Det evige liv«, der uden tvivl er en af de mest læste danske teologiske bøger

efter 2. Verdenskrig, og når der i det følgende tales om Lindhardts prædikener, er det udelukkende denne samling, der er tænkt på – selvom hovedparten af trækkene kan genfindes i de senere prædikensamlinger. Gennemgangen tager sit udgangspunkt i en enkelt prædiken, som vil blive betragtet nærmere, men således at der undervejs inddrages eksempler fra andre prædikener i samlingen. Mange af prædikenerne i »Det evige liv« knytter sig tematisk til titelforedraget, og det er klart, at man med dette begrænsede materiale ikke har mulighed for at karakterisere Lindhardts forkyndelse i al almindelighed, men man skulle til gengæld have mulighed for nærmere at betragte hvilken holdning, der ligger i den forkyndelse, Lindhardt med en uhyre skarphed og intensitet førte ind i den danske offentlighed i begyndelsen af 50'erne; og det skulle også være muligt ad den vej at belyse hvilken historisk kontekst disse prædikener egentlig befinder sig i. Særlig interesse må der i denne sammenhæng knytte sig til det spørgsmål, hvorledes stoffet fra Lindhardts eget teologiske fag, kirkehistorien, indgår i prædikenerne; af den grund vil der undervejs blive henvist til det syn på kirkehistorisk arbejde, som Lindhardt samtidig fremførte i sit foredrag om kirken i historien.

2. De religiøse fejlfortolkninger

Den prædiken, der her bliver brugt som udgangspunkt, er holdt Allehelgensdag, d. 4/11 1951, i Klosterkirken i Århus og bærer i den trykte form titlen »De salige« [9]. Centrum i denne prædiken er en forkyndelse af, at skriftordet »Salige er de fattige i ånden« skal udlægges således, at det er de fattige, og kun dem, der er salige i ånden – i Gud. De fattige, siger prædikenen, er dem, der ikke har nogen jordisk salighed, men som kun har Guds salighed at holde sig til. Den salige er den, der er ensom; han er alene med sit liv, fordi han ikke kan placere skyld og ansvar andre steder end hos sig selv, og han har intet andet end døden forude. Evangeliet, siger prædikenen, lover ikke dette menneske, at ensomheden vil forsvinde, men evangeliet forkynder, at riget, magten og æren, fremtiden og døden, tilhører Gud, og dette ord skænkes den fattige, når han midt i sin ensomhed hører og tror. Hvad der siges positivt om det kristne budskab, kan stort set sammenfattes i disse sætninger, men dermed er prædikenen stof langt fra udtømt; den øvrige del af prædikenen går da ud på at frigøre dette budskab fra alle menneskelige forsøg på at misforstå det – at fjerne evangeliet fra enhver menneskelig omklamring, der forvandler evangeliet til me-

ninger, religiøsitet eller private erfaringer. En stor del af prædikenen er med andre ord polemisk.

Dette polemiske element, der er et gennemgående træk hos Lindhardt, skal ikke opfattes som noget, der er placeret ved siden af den egentlige evangelieforkyndelse – noget mere eller mindre påklippet – men som en ganske nødvendig funktion af forkyndelsen. Betragtes helheden i disse prædikener bliver det overalt tydeligt, at disse polemiske udfald mod alle former for fejlfortolkninger af evangeliets virkelighed har en *katharsis*-funktion: Hensigten med polemikken – den bestandige fremhævelse af, hvad det kristne budskab *ikke* går ud på – er den at lade evangeliets tale trænge rensende ind hos tilhøreren og befri det hos ham, der er bundet af religiøsitet, kirke og tradition, således at han kan stilles overfor evangeliets direkte tiltale. På denne rensende eller ætsende virkning beror uden tvivl en stor del af disse prædikeners store indflydelse, og det er den, der muliggør hovedsagelig: at lade forkyndelsen blive en begivenhed her og nu.

Karakteren af fejlfortolkningerne, som spiller så afgørende en rolle, skal her betragtes lidt nærmere: En af de misforståelser, som Lindhardt oftest polemiserer mod, er den tanke, at kristendommen kan erfares. Det hedder ganske klart i prædikenen om de salige: »... den salighed, som er de fattiges eneste, er en salighed, som kun kan forkyndes, kun tros, kun bekendes, men ikke en salighed, som kan erfares.« Når denne tanke er så stærkt fremhævet hænger det sammen med – fremgår det af andre prædikener i samlingen –, at kun derved kan det markeres, at evangeliet er *alment* og ikke kræver erfaringer af mere eller mindre privat karakter. I en nadverprædiken siges der om altergæsterne: »De troede måske de gik til alters for at opleve det særlige, men de gik hjem og vidste, at de havde fundet det almene, det almenfyldige.« [10]. Det mentale svar på en forkyndelse af denne karakter, er således hverken oplevelse eller forståelse, men intens, opmærksom lytten: »Kan du virkelig ikke høre, at den eneste grund til, at du har – som du siger – modtaget evangeliet om hans godhed, just var den, at det slet ikke var noget specielt for dig, men for alle?« [11]. Man hæfter sig her ved at Lindhardt ikke siger: »Kan du ikke forstå?«, men: »Kan du ikke høre?« – et forhold, der senere vil blive taget op –, men samtidig er dette steds stærke brug af tiltaleformen et eksempel på, at fremhævelsen af det almene i evangeliet, hænger sammen med en *individualiserende* virkning: Prædikenen isolerer den, der hører på, enten ved direkte brug af tiltaleformen eller ved som i prædikenen om de salige at forkynde, at kun den ensomme er salig i

Gud. Den særlige virkning i denne prædiken beror i denne sammenhæng på, at der hele tiden tales *om* de fattige og ikke til tilhørerne, og først i et sidste stærk ironisk præget afsnit bliver det klart, at evangeliet afslører alles fattigdom.

At placere tilhøreren over for det almene evangelium i den hensigt at isolere ham, så han bliver ansvarlig for sit eget liv og ikke længere kan støtte sig på tradition, religion, meninger eller menighedsfællesskab, foregår ofte – og det er naturligvis et træk, der er særlig tydeligt i denne samling – på den måde, at tilhøreren stilles overfor *døden*, der jo på en gang er almen og individualiserende. I prædikenen om de salige er der således et langt afsnit om Grundtvig og hans brug af henholdsvis »vi« og »jeg« i salmerne: »Så snart det gælder kristenlivet på jorden, alt det vi er fælles om, tro håb og kærlighed, ordet og sakramenterne, alt man vil nævne i så henseende, hedder det altid »vi« . . .«. » . . . når tanken drejer ind mod døden, så dør varmen fra menighedens kreds, så siger han ikke mere »vi«, men »jeg«, nu er han jo blevet den ensomme, den fattige, som hvis han skal have en rigdom, må have den i ånden, i Gud.« [12]. Denne bevægelse fra »vi« til »jeg« er et ledemotiv i mange af prædikenerne, selvom det kun er på dette sted den direkte er udviklet: I disse prædikener er dagen idag jo den yderste dag, forude er kun døden, og i denne situation er mennesket alene og derfor mister enhver erfaring sin betydning: »Det er dog vel alle erfarnes erfaring, at intet, som er blevet kød og blod i os, holder til at gå ind i døden med. Skal der være noget, som holder, kan det så at sige kun være et budskab udefra, et ord, som vel kan høres og tros, men ikke kan erfares,« siges der i prædikenen om de salige.

Denne placering af tilhøreren overfor døden finder ofte sted med brug af stærkt realistiske virkemidler. I den følgende passage fra slutningen af en langfredags-prædiken over Markus-evangeliets tekst kan man iagttage denne overgang fra realistisk skildring af døden til det budskab, der holder ud over døden: »Og så en dag er det forbi, så standser tidens meningsløst henskriddende strøm af dage, og igen bliver kun evighedens nu. Måske slukkes bevidstheden brat uden tid til overvejelse, måske er den døvet af morfin eller smerte, måske vil ensomheden og gudsforladtheden være lige så indlysende for os som for menneskesønnen. Det kan falde meget forskelligt ud. Men når bevidstheden slukkes og troen og håbet med den, så bliver kærligheden, ikke den smule vi viste, så lidt det var, bundet til vore egne interesser, som det var, men den kærlighed, som holdt ud i lydighed indtil døden. Så er han der stadig, for hvem tiden ikke er dagenes menings-

løse strøm, men for hvem det altid hedder *i dag*.«[13]. Hensigten med disse virkninger, der nogle steder ligefrem kan lede tanken hen på senmiddelalderens *danse macabre*, der jo netop var en vision om, hvorledes alle menneskelige skel udviskes i døden, er uden tvivl den med alle midler at fastholde dødens objektivitet: Bemægtiger de menneskelige projektioner sig først døden, f. eks. ved en forestilling om sjælens udødelighed, bliver det ikke længere muligt at placere tilhøreren overfor det budskab, der er jeg-fremmed og hinsides hvad vi kan forestille os.

3. Evangeliets rene klang

Det er således et gennemgående træk hos Lindhardt, at evangelieforkyndelsen må placeres hinsides ethvert menneskeligt tilegnelsesredskab. Det eneste, det gælder om, er at lytte: »Tilegne sig dette evangelium, det kan man ikke, bruge det til noget endnu mindre. Men høre det kan man dog vel, høre hvordan Guds rige gror af sig selv, høre, at det er kommet også til os.«[14]. Evangeliet er utilgængeligt for følelse, intellekt og forestilling. Om dåben hedder det f. eks.: »Er dette her nu forståeligt? Ja, det bekymrer vi os ikke om. Vi appellerer ikke til fornuften og siger: kan du fatte det? ej heller til følelsen: kan du fornemme det? eller til viljen: vil du bestræbe dig for at gøre alvor af det? Vi siger som Peter: Her prædikes den Kristus, som *I korsfæster* . . .«[15]. Den samme holdning finder man i foredraget om det evige liv, der i mange henseender har prædikenform, f. eks. i det følgende udsagn om skyld: ». . . skyld er ikke en mystisk skæbne, som hænger over slægten og dermed over dig, og som du skal fornemme gennem det, man kalder skyldfølelse eller syndsbevidsthed, men . . . skyld er en højst personlig gæld, som du selv højst personlig hæfter for . . .«[16]. På sådanne steder spalter forkyndelsen da det personlige jeg, der tillaes, ud fra det individuelle følelses- og forestillingsliv, og man kan da spørge, hvad det egentlig er for et jeg, der isoleres og forkyndes for, da det jo netop ikke er det jeg, der fornemmer, forstår eller træffer beslutninger.

Den østrigske filosof *Ferdinand Ebner*, der i mange henseender kan betegnes som en af de første eksistensteologer, sonderer i sin tænkning mellem det psykiske jeg og det pneumatisk jeg: Det psykiske jeg er verdensoplevelsens og anskuelseernes jeg og det jeg, der er objekt for videnskaben, f. eks. psykologien, mens det åndelige jeg ikke kan indfanges af nogen videnskab, fordi det kun eksisterer i forhold til noget

åndeligt uden for sig selv, et du[17]. Dette jeg-du forhold, hvor mennesket har sin egentlige eksistens, etableres gennem sproget. Selvom en sådan terminologi ligger Lindhardts sprog fjernt, er denne sondring alligevel oplysende i forbindelse med hans prædikener; de bygger nemlig på en beslægtet model: Når Lindhardt taler om, at man ikke skal bekymre sig for, om evangeliet er forståeligt, betyder det jo ikke at prædikenerne er uforståelige – de er holdt på almindeligt dansk – men selve den sproglige tiltaleform sigter mod at kalde det jeg frem, der ligger hinsides meninger og anskuelser. Dette jeg kan man næppe i forbindelse med Lindhardt kalde åndeligt, men det er det almene jeg, der – når alle meninger, anskuelser, og følelser er rensset ud – kan bindes til at lytte. Jesu ord: »Den, som har øren at høre med, han høre!« udlægger Lindhardt således: »Det betyder ikke at man skal have særlige »åndelige« ører for at høre og forstå ham; tværtimod: det betyder at ham kan hvemsomhelst forstå; for dertil kræves blot at være menneske med ganske almindelige ører.«[18].

I forkyndelsen tiltales da det almene jeg, som kun kan kaldes frem af det udefrakommende budskab, og som overfor dette budskab kan kende sig selv, når det hører. Men mens Ebner taler om, at det pneumatisk jeg kan erindre[19] og i det hele taget knytter sin opfattelse af mennesket i jeg-du-forholdet til overvejelser over sprogets væsen, er en sådan tanke umulig i Lindhardts prædikener; her er dette almene jeg helt knyttet til evangeliets tiltale her og nu: »Derfor menneske, er du salig, om du ved hvad du gør når du opgiver alle de religiøse sandheder, veje og løfter og vender dig til ham. Han giver dig ingen forklaring på dit livs gåde. »Hvorfra« og »hvortil« vedbliver i hans følge at være dunkelt som før. Umuligere end nogen sinde er det blevet at få en forklaring på livet, tilfredsstillende for din trang til klarhed. Livet er der bare, givet for en dag ad gangen. Det ligger til dig hver morgen og *vil* leves. Overvejer du dets mening, da svimler du. Spørger du: hvorfra og hvorhen, er alt tåget bagud og forud, men over dagen idag falder der et skarpt lys; denne dag har du ihvertfald, *nu* må du leve den.«[20].

Med dette sidste citat er man ikke blot nået ind til en teologisk holdning, men også til et stilistisk kendemærke. Der er ikke blot tale om en eksistensteologisk konception, men der er først og fremmest tale om, at denne koncentration om nu'et giver selve det sproglige forløb en særlig form: Når alt er samlet om dagen idag og fortid og fremtid har mistet enhver kontur, forvandles fortid og fremtid til et materiale, der kan forbrændes for at skabe den største øjeblikintensitet. Man

kan i det ovennævnte citats fortsættelse, der skal læses i ét åndedrag, opleve, hvordan selve den sproglige fremdrift nagler tilhøreren til nu'et, således at hver gang der er nævnt en tanke, som måske kunne holde ud over øjeblikket, nedbrydes den, og forløbet føres brat videre: »Du vil gerne have anvisninger på at leve den (dagen idag) rigtigt? Men du må vide, at du har din frihed og dit ansvar, du skal selv skønne om vejen og finde den rette. Der er regler nok, men *du* kan ikke bruge dem; de passer aldrig helt til dig. De er lavet i almindelighed, *du* må finde din vej i særdeleshed. Du skal agte på friheden og ansvaret, resten får du klare selv. Og løfter får du ikke. Kun ordet fra dagens prædikentext: »følg mig«! Ja, følg du ham, men vent dig intet af det følgeskab; det betaler sig ikke i denne tilværelse, og det lover ingen anden. Der kan kun være een grund til at følge ham – ikke at efterligne ham, hvad tænker du på! – men lyde ham – og det er at du ikke kan lade være, fordi du hørte ham sige dig sandheden om dit liv, det liv, som allerede i dag smuldrer mellem dine hænder, som snart er blevet til ingenting, men over hvilket Guds evige solskin lyser.« [21].

Hvad der sker i en passage af denne karakter, er, at der skabes et sprogligt forløb, der lukker sig om sig selv, således at forkyndelsens øjeblik virkelig kan fremstå, og således at der ikke er nogen teologi at tage med ud af prædikenen for den, der hører på. Godt nok viser passagens slutning hen til en virkelighed uden for prædikenen, men om denne virkelighed udsiger prædikenen, at den allerede nu er i færd med at opløses. Ved bestandig at nedbryde enhver forventning hos tilhøreren om betydningen af ordet »følg mig« – ved at fjerne de traditionelle associationer, der melder sig – lykkes det for prædikanten at få ordet til at fremstå i sig selv, rent – uden menneskelig tilsætning.

Og hermed er man ved et af de mest frapperende træk ved Lindhardts prædikener: Selvom ingen kan være i tvivl om at disse prædikener er holdt i det 20. århundrede, anvendes der i prædikenernes pointer et traditionelt bibelsprog. Det er virkelig lykkedes at fastholde alle de centrale kristelige gloser i deres renhed, samtidig med at alle de for Lindhardt falske overtoner af kirkelighed, personlig fromhed og religiøse meninger, der i løbet af traditionsprocessen er blevet tilordnet disse gloser, er bragt til tavshed. Nutidiggørelsen af evangeliet ligger således ikke i en bestræbelse på at oversætte eller knytte til ved nogen forudforståelse; nutidiggørelsen ligger i katharsis-virkningens rensende funktion, og på en måde bygger prædikenerne på en fundamental tillid til det rene bibelords iboende evne til at gøre sig hørbart her og nu. Samtidig hænger det forhold, at der ikke arbejdes med

en prædiken-model, hvor prædikanten oversætter evangeliet, sammen med hele Lindhardts syn på forholdet mellem prædikant og menighed, som han senere har udfoldet det i den førnævnte artikel om den kunst at prædike: »Der er positioner hvorfra forkyndelsen på forhånd er forvansket, om også hvert ord skulle være rigtigt – det sker i samme nu prædikant og tilhørere befinder sig på hver sit sted overfor evangeliet, på hver sin side af prædikestolens eller knæfaldets skranke.«[22]. Karakteristisk er det også i denne sammenhæng, at Lindhardt i konklusionerne på to af prædikenerne, der har lignelser som tekstgrundlag, fastholder lignelsens sprog. I en prædiken om den fortabte søn – hos Lindhardt: den gode far og de to usle sønner – konkluderes der: »Evangeliet er alene i faderens ord og gerning. Gud er en Gud, som løber os imod, det er sagen.«[23].

På hele denne baggrund kan det ikke undre, at Lindhardts prædikener i udpræget grad er auditivt, næsten musikalsk konciperede; evangeliet klinger virkelig: ». . . Gud er god mod dem (de utaknemmelige) just når de er onde og utaknemmelige, det er deres håb og trøst. Og at man med dette evangelium klingende i sine ører skulle falde på at hæfte sig ved forskellene, var de aldrig så store, er mig ganske ubegribeligt«[24]. Klangen kan da også være det afgørende kriterium for om et Jesus-ord er ægte og rummer evangelium her og nu: ». . . man må selv d.v.s. *vi* må selv på ordenes klang skønne om deres ægthed, som man af klangen må skønne, om skålen er af ædelt krystal eller billigt glas.«[25]. Et højdepunkt i denne auditive måde at tænke på, finder man i foredraget om det evige liv, hvor Lindhardt på et afgørende sted fører tilhøreren ud på kirkegården til en begravelse; efter en skildring af de forskellige personlige reaktioner på situationen står der: »Dog vi er ikke gået herud (på kirkegården) for at studere menneskelige følelsesreaktioner, men for at høre »kirkens røst«, nu da præsten ikke længere taler på egne vegne, men tager skovlen i hånden og holder kirkens korte fyndige afskedsprædiken som ledsagende akkompagnement til jordens slag mod kisten: Af jord er du kommet, til jord skal du blive, af jorden skal du igen opstå! Og i den stilhed, som breder sig, er det som om man kan høre et ældgammelt spørgsmål klinge igennem – det, Jesus stillede Martha, da han havde sagt: Jeg er opstandelsen og livet – tror du på dette?«[26]. Det er ikke blot den musikalsk anskuede situation og de auditive gløser: kirkens røst, jordens slag mod kisten, akkompagnementet, stilheden, som gør dette sted til en vigtig sammenfatning af Lindhardts forkyndelse, men også selve bevægelsen i teksten: fra præsts og me-

nigheds private og i kristelig forstand ubetydelige følelsesreaktioner, videre til jordpåkastelsesordene og frem til stilheden, hvor situationen tømmes for lyd, for at det rene Jesus-ord uden menneskelig fortolkning kan opstå og blive til personlig tiltale.

4. Samtidigheden med de bibelske tekster

At Lindhardt i sine prædikener ofte arbejder hen mod at lade et bibelord komme til at stå rent og uberørt af menneskehånd betyder ikke, at han ikke udlægger teksterne, eller at han ikke tager hensyn til den historiske kritiks arbejde med de bibelske tekster. Tværtimod er det således, at han når som helst, det er påkrævet, redegør for de fag-eksegetiske problemer, der kan melde sig i forbindelse med en given tekst; men det afgørende er, at vi for Lindhardt at se i forkyndelsen aldrig kan være bundet af den historiske kritik, ligesålidt som vi kan være bundet af Bibelens beretninger i det hele taget. Herom hedder det i foredraget om kirken i historien:

»Forsåvidt nu evangeliet var en lære, som var almengyldig, måtte vi siges at være ganske afhængige af NT's autoritet, fordi det er det eneste sted, hvor vi kan få en, ganske vist meget hullet og ufyldestgørende oplysning, og i så fald var vi ganske hjemfaldet til den kirkelige tolkning og det exegetiske pavedømme, om protestantisk eller katolsk var da kun et geografisk eller sociologisk spørgsmål. I så fald ville de generationer, der skabte NT for altid være vore vejledere. Men forsåvidt kristendommen er liv (ikke religiøst liv i opbyggelig forstand, men et budskab til mennesker i deres konkrete tilværelse) så er man i egentligste forstand altid første generation. Thi hvis budskabet virkelig angår ens existens, hvis det virkelig radikalt gør denne existens tvivlsom, så gælder kun een tid: den nærværende.«[27].

At Lindhardt er fri i forhold til eksegesen, samtidig med at han fastholder et bibelsk sprog og ikke har nogen forestillinger om at de bibelske udtryk skal oversættes til noget andet sprog, får nu den konsekvens, at han i sine udlægninger – f. eks. af lignelserne – forbliver på tekstens plan, samtidig med at han udlægger frit. Således bliver prædikenen om den gode far og de to usle sønner til en litterært formet gendigtning af historien, en gendigtning, der uden hensyn til historisk eksegesen gør teksten nærværende ved kunstneriske, ikke ved fagteologiske virkemidler.

I hele denne tekstudlægnings-praksis er der altså på en måde skjult

en polemik mod den historiske eksegese, i den forstand at det i prædikenerne udsiges, at fag-teologien ikke har sagt det sidste ord om de bibelske tekster; men denne polemik kan blot aldrig hos Lindhardt udmøntes fag-teologisk, fordi den kun eksisterer i forkyndelsen. Lignelserne f. eks. definerer han som øjebliksbilleder[28], og den fortolkning af en lignelse der præsteres i forkyndelsen, kan ikke tages med ud af prædikenen, ligeså lidt som f. eks. den førnævnte fortolkning af Jesus-ordet om de salige kan det. Når forkyndelsen har lydt, er kun den historiske kritiks udsagn om teksten gyldige; friheden overfor den historiske eksegese er udelukkende forkyndelsens frihed til at polemisere mod alle menneskelige forsøg – også videnskabelige – på at sikre sig.

Når det nu er Lindhardts bestræbelse at gøre os samtidige med teksterne, – da tanken jo er den, at vi er første generation – så har det ofte den betydning – særlig i denne samling – at der sigtes mod at gøre os samtidige med én bestemt begivenhed, nemlig korsdøden: »Just fordi han, den levende, i nadveren giver sig selv, som han gjorde den aften, da han knyttede denne handling sammen med sin død, just derfor er evangeliet til os altid et ord om hans selvhengivelse«[29], siges der i samlingens nadverprædiken, og i langfredagsprædikenen ser man tydeligt, at vi langfredag som den skildres i Markus-evangeliet er ved kristendommens kærne: »Men Markusberetningen om menneskesønnen er det, vi skal høre; der møder vi medmennesket, som kender selv bedst den bitre død, bitter fordi den er meningsløs, og som også kender vor skabning godt nok til at vide, at vi »alle ser med gru vort timeglas udrundet«.«[30] Det kan således ikke undre, at Lindhardt i denne sammenhæng polemiserer mod en traditionel stedfortrædelsesteologi eller satisfaktionsteori. Lindhardts eget syn er på dette punkt vel nærmest beslægtet med hvad i dansk tradition *Eduard Geismar* har kaldt en inklusiv stedfortrædelse[31], og er måske allermest i slægt med *Otto Møllers* stærke opgør med den objektive forsoningslære i forrige århundrede; *Otto Møller* fremhævede i »Gjenløsningen« at den gamle satisfaktionsteori strider mod den elementære erfaring af dødens realitet og opstillede derfor en ny forsoningstanke, hvor mennesket ikke frelses uden om døden, men gennem døden[32]. Når *Otto Møller* her nævnes er det imidlertid først og fremmest for at sætte Lindhardts holdning i relief: Mens *Otto Møller* kunne udfolde sin tankegang dels i et stort sammenhængende teologisk arbejde og dels i prædikener, så er denne harmoni mellem teologisk erkendelse og forkyndelse sprængt hos Lindhardt. Hans syn kan kun blive til som begivenhed i forkyndelsen; kristendommen som en

livsdimension, man kan tale om, kan ikke eksistere længere, og den intense koncentration om korsdøden fører da en vision om menneskelivets meningsløshed med sig. Og netop en vision, ikke en mening eller et synspunkt i al almindelighed; der er ihvertfald når man sammenholder prædikenerne med Lindhardts øvrige produktion på dette tidspunkt ikke noget der tyder på, at Lindhardt i al almindelighed mener at livet er meningsløst; men når forkynderen betragter korsdøden bliver menneskelivet skuet som en bevægelse i tidens meningsløse strøm.

Skal man undersøge, hvad der egentlig er det grundlæggende syn på kristendommen i disse prædikener, skal man derfor i overensstemmelse med deres kunstneriske udformning ikke opfatte dem som én teologisk mening blandt mange andre, men som en anskuelse af kristendommen og menneskelivet af litterær eller visionær karakter. En sådan litterær anskuelse af kristendommen er udarbejdet af den canadiske litteraturkritiker *Northrop Frye*, der har arbejdet med at sætte den kristne forestillingsverden i forbindelse med de litterære genrer og symboler; da hans syn kan hjælpe en videre i arbejdet med Lindhardts prædikener, skal et par træk kort refereres. Frye diskuterer et sted hvorvidt et tragisk livssyn, som man f. eks. kan finde det i Shakespeares tragedier, kan forenes med et kristent livssyn – et spørgsmål, der åbenbart er blevet diskuteret indenfor Shakespeareforskningen. Hans svar dækker den grundlæggende bestræbelse i »Det evige liv«. Han sonderer mellem en melodramatisk holdning, der retfærdiggør det tragiske ved at bekræfte publikum i den moralske holdning, de havde med hjemmefra, og så en genuin tragisk vision, hvor der skildres en begivenhed, der er uforståelig for den menneskelige forestillingsevne, for følelser og moral. På det spørgsmål om hvorvidt en sådan tragisk vision er forenelig med kristendommen, svarer Frye, at ser man på traditionel og institutionel kristendom er det næppe tilfældet, men ser man på kristendommen selv – den kristne myte, som han kalder det – så fortæller den os, »at alt hvad vi kan se derude af Guds virke i det menneskelige liv, samles i den korsfæstede Kristus' forpinte og absurde skikkelse.« Den kristne tradition fortæller os, at Kristus overvandt døden, skriver Frye, men så langt som vi kan se det, endte Kristi jordiske liv som en fiasko. En melodramatisk eller en moralsk holdning kan ikke stille noget op med denne korsfæstelse, men en ægte tragisk og kristen holdning vil opfatte lidelsen som en delagtighed i gud-menneskets lidelse og vil kunne skabe en plads indenfor kristendommen for et ægte tragisk livssyn[33].

Vender man herfra tilbage til Lindhardt er det tydeligt, at der ikke blot er skabt plads for en tragisk vision, men at den i disse prædikener er den dimension menneskelivet og kristendommen ses i: »Vort liv må leves fremad ind i mørket; derfor er der intet evangelium for os i at høre om en gudesøn, for hvem død og grav var spillfægteri, fordi han vidste, at alle fjender ville blive luret påskemorgen. Har han noget at sige os, så er det fordi han levede og døde under vore kår.«[34]. Det betyder ikke, at der ikke er lystige eller komedieagtige visioner også i denne samling; prædikenen over lignelsen om den fortabte søn, er således et eksempel herpå, men det er karakteristisk, at det først og fremmest er forkyndelsen af tilhørernes afstand fra lystigheden, som interessen samles om. I en ægte komedie, skriver Frye, er der altid en person, der ikke er med i den afsluttende festlighed, men som står udenfor og betragter de andre[35]. Denne person er jo i lignelsen den anden søn, og det er i Lindhardts prædiken ham, der står kirkegængerer nærmest: »Når man som den ældste søn – al menighedskristendoms udtrykte billede – fornærmet holder sig tilbage fra gildet, får man jo i sin egen specielle og meget virkningsfulde form for selvoptagethed aldrig hørt, at det budskab i grunden angik en selv, såvist som det var rettet just til de onde og utaknemmelige.«[36]. Det er da også karakteristisk, at tyngdepunktet i Lindhardts udlægning af lignelsen ligger i det træk, at faderen løber den første søn imøde og ikke så meget i den afsluttende festlighed, som vi kun kan se på afstand: ». . . lad dem så forlyste sig i himlen, på jorden går det ikke så let«[37] som der står det sted i prædikenen, hvor Lindhardt går over til at beskrive den anden søn.

Fryes modstilling af institutionel kristendom og den ægte tragiske og kristne vision, som hos Lindhardt er den afgørende dimension, fører imidlertid over til det spørgsmål, som her blev rejst i indledningen, nemlig: hvorledes forholder disse prædikener sig til kirkeinstitutionen med dens traditioner – de traditioner som i gudstjenestens forløb dukker op igen, når huset i prædikenen er blevet fejlet og prydet, og de traditioner, som Lindhardt, når han ikke forkynder, er beskæftiget med at udforske?

5. Dæmoniseringen af kirkehistorien

Det må med det samme stå klart, at når bestræbelsen i prædikenerne er den at gøre tilhørerne samtidige med bibelteksten, kan kristendoms-

tolkninger fra den teologiske tradition kun have positiv betydning for så vidt de bidrager til at skabe denne samtidighedsvirkning. Vi er, som nævnt, ifølge Lindhardt altid første generation. Gøres fortidens kristendomstolkninger- og erfaringer derimod gældende i nutiden som meninger, teologi eller religiøse erfaringer antager de dæmoniske træk: »Det afgørende er . . . om man kan lytte sig ind til forskellen på det evangelium, Jesus forkynder, og den religiøse overtro, hans menighed til enhver tid omtyder det til.«[38]. Eller som det hedder et andet sted: »Den historiske kristendom i kirkernes skikkelse er typisk religion, men dens budskab – vil jeg påstå – er det ikke.«[39]. Hermed er kirkehistorien i prædikenerne mere eller mindre blevet til den religiøse overtros historie, de religiøse fejlfortolknings og misforståelsers historie. I indledningen til prædikenen om de salige sammenfattes således kirkehistorien efter Reformationen under fællesnævneren helgendyrkelse og ses som det psykologiske jeg's bemægtigen sig af evangeliet ved brug af fornuft, følelse og individuel fromhed. Denne optakt til prædikenen er naturligvis ikke taget med for at fortælle kirkehistorie, men for at nedbryde de falske forestillinger, der for Lindhardt at se klæber ved Allehelgensdag. Det kirkehistoriske stof forbrændes for at skabe forkyndelsens totale befrielse fra fortiden.

Udvider man nu imidlertid perspektivet og ser denne brug af kirkehistorien i forbindelse med Lindhardts syn iøvrigt på kirkehistorisk arbejde, bliver man imidlertid opmærksom på endnu et træk i forbindelse med dette forhold til fortiden, nemlig at Lindhardt flere steder i sin forkyndelse er negativt bestemt af de videnskabelige fortolknings af religiøsitet og kirkeliv, som han selv bruger i sit kirkehistoriske arbejde. »I virkeligheden er selve det dogmatiske spørgsmål om omvendelse efter døden naturligvis uden interesse, men teologiske spørgsmål afspejler altid med sikkerhed bestemte sinds- og samfundstilstande . . .« skrev Lindhardt i 1951 om striden i det 19. årh. om omvendelse efter døden[40], og hermed har han angivet en historisk fortolkningsmodel, der fører en teologisk meningsuenighed tilbage til sociologiske eller psykologiske forhold. Denne fortolkningsmodel genfindes flere steder i prædikenerne. I prædikenen om de salige nedbrydes således de religiøse erfaringer ved en fortolkning, der er bestemt af den nyere religionskritik: » . . . vi skal ikke i sorg eller håb eller længsel forsøge at forvandle evangeliets kraft til religiøsitetens opium«, siges der, og det er som bekendt ikke Bibelen eller den kristne tradition, der taler om religiøsitetens opium. Samme fortolkning af videnskabelig karakter finder man i denne prædiken, når der

et sted tales om, at når man vil opleve Guds fred, erfarer man ikke andet end en psykologisk dvaletilstand; eller Lindhardt kan i samme prædiken tale om at beruse sig i tro, håb og kærlighed. Det er i denne forbindelse også karakteristisk, at Lindhardt i foredraget om det evige liv, giver den kristendomskritik ret, der hævder at troen på det evige liv er udtryk for manglende evne til at bære livets kår[41]. På hele denne baggrund kan det ikke undre, at det er et gennemgående træk at der i disse prædikener arbejdes hen mod en evangelie-forkyndelse, som netop ikke kan føres tilbage til psykologiske eller sociologiske forhold, og som ikke kan dementeres af nogen videnskab – det som netop var karakteristisk for det førnævnte jeg-du-forhold hos Ebner.

Hermed skulle det imidlertid også være muligt nærmere at aftegne disse prædikeners åndshistoriske miljø. Der er som nævnt i første række hverken tale om en filosofisk eller en fag-teologisk kontekst; der forekommer ingen f. eks. etiske meninger og der er ingen troslære. Men det betyder naturligvis ikke, at Lindhardts prædikener er uden historisk kontekst, selvom det er det, der sigtes mod i den enkelte prædikens forløb. Betragter man disse prædikener i udfoldet skikkelse – således at man ikke reducerer deres indhold til nogle få teologiske formler, hvorved Lindhardt kommer til at sige det samme som alle andre eksistensteologer – bliver det tydeligt, at det miljø disse prædikener befinder sig i, er den kunstneriske *modernismes* miljø. Nu dækker begrebet modernisme mange kunstneriske fænomener, men der er her tænkt på den strømning indenfor alle kunstarter som – til dels med rødder i tysk ekspressionisme – op igennem vort århundrede har gjort sig gældende med krav om, at kunstværket skal nedbryde virkeligheden og de traditionelle kunstneriske former, for at fremkalde den rene kunstneriske form, der i sin autonomi er frataget enhver henvisningsfunktion. Man har således indenfor denne strømning talt om, at mennesket skal fordrives fra kunsten eller man har sagt, at digtet ikke skildrer, men er, hvad det udsiger[42]. Et par eksempler skal antyde denne sammenhæng.

Age Henriksen har gjort opmærksom på, at det er karakteristisk for de modernistiske forfattere, at de om deres værk må hævde, at de ikke med deres hverdagsforstand kan ændre på, hvad de har frembragt i produktivitetens lukkede rum, og at man således ved denne artistiske proces sikrer sig »et materiale af absolut autencitet, et stykke virkelighed, som ingen videnskab kan tage fra en.«[43]. Denne sidste overvejelse gælder også for den spaltning mellem teologisk erkendelse og forkyndelsens begivenhed hos Lindhardt, som bl. a. giver sig udtryk

i, at forkyndelsens centrale indhold placeres et sted, hvor videnskabelige tolkningsmodeller ikke kan nå frem og dementere indholdet af forkyndelsen. Og når Aage Henriksen i den forbindelse henviser til, at der i modernistiske programerklæringer tales om, at »det menneskelige empiriske jeg må destrueres for at det kunstneriske jeg kan opstå« [44], så er denne karakteristik ganske vist ikke gyldig for Lindhardt selv som prædikant, men den er i høj grad beslægtet med den virkning som prædikenerne sigter mod at fremkalde hos tilhøreren, nemlig – som før nævnt – at det empiriske jeg nedbrydes for at det hørende jeg kan møde forkyndelsen, det rene bibelord, midt i dagens meningsløse strøm.

Hos en sen dansk udløber af denne modernistiske tradition, *Per Højholt*, kan man flere steder finde skildringer af den moderne kunsts opgave, som er dækkende for bestræbelsen i Lindhardts forkyndelse. Erstatter man i den følgende passage fra Højholts poetik udtrykkene »modernistisk tekst« og »kunstværket« med prædiken, »kunsten« med forkyndelsen og »kunstens normer« med evangeliet har man en præcis karakteristik af Lindhardts forkyndelse, idet det lige skal anføres at Højholt ved »helhedssynspunkt« forstår en helhedsopfattelse, nærmest af livsanskuelseskarakter: »En modernistisk tekst, der fra et helhedssynspunkt kun kan opleves som en tømt henvendelse, præsenterer ikke læseren for erkendte eller vurderede oplevelser og giver ham heller ikke mulighed for at erkende eller vurdere, fordi dette forudsætter udgangspunkter som ikke udelukkende er kunstens. Den fremtræder som virkelig, fordi den som alle kunstværker er en henvisning til kunstens normer, men den kan ikke opleves som et ja eller nej til noget af helhedspræg.« [45]. Også på andre punkter er der oplagte paralleller: »... når man i kirken bliver bekræftet i det, man gerne vil bekræftes i, så er afsporingen sket, og løgnens evangelium har taget magten« [46], siger Lindhardt i en prædiken og gør det dermed tydeligt, at for ham at se må prædikanten bevidst arbejde mod at fremhæve evangeliet som det, der går på tværs af forventningerne hos kirkegængerne. Og det er netop dette forhold Højholt ser som digtningens opgave: »En kunstnerisk tekst har som grundlag for sin existens netop at den ikke opfylder nogen forventning som kan næres på forhånd« [47], og Højholt skriver da også i slutningen af sin poetik, at digtningen adskiller sig fra alt andet ved, at den kan udgøre en del af vort liv på betingelser, vi ikke selv har stillet [48]. Begge steder går bestræbelsen altså i retning af at indkredse den situation, hvor noget jeg-fremmed møder den enkelte. Det er f. eks. karakteristisk i forbin-

delse med den førnævnte individualiserende virkning hos Lindhardt, at Højholt netop fremhæver som noget særegent for kunsten, at den øger vor bevidsthed om at vi er til som enestående væsener[49]. At man også kan vende problemstillingen om og betragte kunstneriske programmerklæringer af denne karakter som en slags forskudt teologi, kan måske anes af formuleringerne, men det er en sammenhæng som ellers ikke her skal tages op. Blot kan det lige nævnes, at når Højholt skriver, at det er vanskeligt i kunsten at gøre den grammatiske nutid, præsens, gældende i et kunstværk[50], så er det forhåbentlig af det foregående blevet tydeligt, at denne vanskelighed er overvundet i Lindhardts prædikener.

Alt dette kan lyde mærkeligt, når man tænker på at Lindhardt normalt bliver sat i forbindelse med en teologisk eller filosofisk strømning, der vender sig mod abstraktioner, og som taler om engagement, personlig afgørelse og som viser hen til den konkrete hverdag. Tankebaner af denne karakter er da også til stede i Lindhardts forkyndelse, men ser man prædikenerne i deres helhed og særlig deres brug af bibelteksten, er det slægtskabet med den kunstneriske modernisme, som først springer i øjnene. Det skal understreges at dette slægtskab ikke er noget direkte påvirkningsforhold – man kan næppe tænke sig at Lindhardt har læst poetiske manifeste som hjælp for prædikenforberedelsen – men er blot et eksempel på, at teologiske udsagn er præget af det samme historiske klima som de samtidige ikke-teologiske udsagn. Rent genetisk er Lindhardts prædikener formentlig udsprunget af mødet mellem dels en eksistensteologisk konception – der kan føres tilbage til Kierkegaard, men hvis holdning som en mere bred åndshistorisk strømning fuldstændig parallelt med den kunstneriske modernisme viklede sig ud af ombruddet i åndslivet efter 1. Verdenskrig – og dels selve prædikengens formkrav.

Fordi disse formkrav, således som Lindhardt opfatter dem, i helt usædvanlig grad er konsekvent fastholdt, bliver kirkehistoriens stof i disse prædikener til et materiale, som helt er udleveret til prædikan-ten. Dette forhold gælder jo imidlertid også for historikeren, således som Lindhardts syn på dette punkt her blev refereret i indledningen; også for ham er der tale om, at fortiden helt er udleveret til vore fortolkninger. Men der er en afgørende forskel i sigtet. Man kan sige, at forholdet mellem forkyndelse og historieskrivning hos Lindhardt med henblik på det kirkehistoriske stof er forholdet mellem den kunstneriske udfoldelse i prædikenen om søndagen og den videnskabelige udfoldelse om hverdagen. Og er sigtet i prædikenerne det at frigøre per-

sonligheden fra de individuelle træk, vi normalt opfatter som personlighed, så er personligheden helt intakt i det videnskabelige arbejde, ja er her af afgørende betydning. Som det siges i foredraget om kirken i historien: »For at forstå dette materiale (dvs. det historiske materiale) skal der en tolkning til. Men hvem skal tolke? Ja, naturligvis den som læser, altså historikeren. Og hvormed skal han tolke? Med sig selv! Han er sit eget principale instrument, hans egen personlighed, menneskesyn og opfattelse af tilværelsen er de briller, hvormed han læser fortiden ud af kilderne. Han danner sig sin opfattelse af de døde, ikke som de var, men som han selv er . . . Ved et historisk arbejde spiller *forskerpersonligheden* en afgørende rolle, både i iagttagelsen, i analysen, i tolkningen og i fremstillingen« [51]. Man må tilføje, at der her ikke tales for den vildeste subjektivismе, men snarere er angivet en bestemt grænse for erkendelsen, personlighedens grænse, som netop kun forkyndelsen kan overskride. Man kan således hæfte sig ved at de forhold – personlighed, menneskesyn og opfattelse af tilværelsen – som har afgørende betydning for det historiske arbejde, netop er forhold der totalt mistænkeliggøres af forkyndelsens udefrakommende budskab.

Betrager man således Lindhardts prædikener og hans syn på historisk arbejde som ét teologisk verdensbillede og ser dem som teologihistorisk kilde til en bestemt situation i dansk teologi og kirkeliv – og at bruge en radikal eller ekstrem holdning som kilde er jo at forsøge at arbejde frem mod en given tids horisont – så afspejler de en situation, hvor det religiøse og teologiske traditionsforhold totalt er brudt ned og hvor – hvad der er det vigtigste – det religiøse sprog totalt er blevet problematiseret; den personlige religiøsitet er blevet hjemløs i den forstand, at den er blevet berøvet ethvert religiøst sprog. At være helt til stede i et religiøst sprog, i traditionens kristeligt-teologiske sprog, lader sig kun gøre for prædikant og tilhører i forkyndelsens nu. Men når de centrale kristelige gloser i forkyndelsens nu kan komme til at fremtræde i deres renhed, sker det i kraft af en kunstnerisk stilisering, der bliver til ved en nedbrydning af traditionens fortolkninger; og forsøges der på at bruge det religiøse sprog i en personlig eller psykologisk sammenhæng uden for forkyndelses-situationen, står videnskaben parat med fortolkningsredskaber, der kan dementere det personligt-religiøse sprog og føre dets indhold tilbage til menneskelige, altfor menneskelige motiver. Uanset om man deler Lindhardts syn på kristendommen og på historien eller ej, er det nok vanskeligt at tænke sig bag om denne situation; Lindhardts prædikener er historiske rea-

liteter og kan ikke skaffes ud af verden ved argumenter, da de netop ikke befinder sig på argumentets plan.

Den grundlæggende kompositionsformel i Lindhardts prædikener er den bibelske: »I har hørt der er sagt til de gamle, men jeg siger jer . . .«, men mens forlægget betegner en intensivering af alt det gamle, er der hos Lindhardt tale om en destruering eller en forbrænding af fortiden. Det ejendommelige er blot, at skønt Lindhardts forkyndelse er anti-kirkelig og anti-teologisk, så er den alligevel helt bundet til kirke og teologi, fordi prædikenerne nærer sig af netop kirke og teologi som et materiale, der nedbrydes for at det rene evangelium kan forkyndes. I denne proces sigtes der mod en evangelieforkyndelse, der kun eksisterer i øjeblikket og derfor skal være uden historisk kontekst, men som det skulle fremgå af det foregående, er det muligt at bringe disse prædikener ud af deres historiske isolation og se dem som en markant udgave af en modernistisk holdning.

Hermed skulle der være peget på en metodisk problemstilling omkring arbejdet med prædikener, og det skulle forhåbentlig også være fremgået, at der ligger en udfordring til en nutidig teologisk diskussion i det forhold, at et arbejde med Lindhardts kristendomsopfattelse, som den er udformet i forkyndelsen – og det er jo kun her den overhovedet kan udfoldes – fører fortolkeren langt ud over den traditionelle teologiske begrebsverden. Måske skulle det også antydningvist være kommet frem, at den på én gang bibelske og kunstneriske stilisering, som Lindhardt kun kan bruge i forkyndelsen, og som for ham ikke kan rumme noget teologisk erkendelses-element, måske alligevel kunne føres ud over prædikensituationen og finde anvendelse på langt mere omfattende teologiske erkendelsesområder end dem, Lindhardt selv vil gå med til at tale om [52].

[1] Teologien og dens fag, Redigeret af Bent Noack, København 1960, s. 131, s. 133–134.

[2] Foruden i nedennævnte foredrag især i »Vækkelse og kirkelige retninger«, 2. udg., Kbh. 1959, indledningen s. 9–17, og i »Religion og evangelium«, 2. udg. København 1961 (artiklen »Guds spor i historien« s. 57–75).

[3] P. G. Lindhardt: Kirken i historien, Dansk teologisk tidsskrift 1952, s. 44–45.

[4] I Jørgen K. Bukdahl: En filosofisk hermeneutik (om Hans-Georg Gadamer »Sandhed og metode«) Kritik 4, Kbh. 1967, s. 100 er modsætningen mellem Lindhardt og Hal Koch placeret i forhold til den nyere hermeneutiske diskussion.

[5] Lindhardt, op. cit. s. 53.

[6] Afsnittet om Lindhardt i N. H. Søb: Dansk teologi siden 1900, Kbh. 1965, s. 225.

[7] P. G. Lindhardt: Det evige liv, 1. udg. Aabenraa, 1953, s. 33–34; 2. (uforandrede) udgave, Kbh. 1962, s. 29. – Ved de følgende henvisninger refererer sidetallet i parentes til 2. udgaven, som er den mest udbredte.

[8] Perspektiv, 8, Kbh. 1963, s. 21. (Artiklen også trykt i »Påskud og prædikener«, Kbh. 1963, s. 9–22).

[9] Det evige liv, s. 63–67 (s. 54–57).

[10] Ibid. s. 34–35 (s. 29–30).

[11] Ibid. s. 48 (s. 41).

[12] Ibid. s. 65 (s. 55–56).

[13] Ibid. s. 57 (s. 47).

[14] Ibid. s. 73 (s. 61).

[15] Ibid. s. 83 (s. 69).

[16] Ibid. s. 18–19 (s. 17).

[17] Ferdinand Ebner: Das Wort und die geistigen Realitäten (udkommet første gang 1921), Schriften I, München 1963, s. 174 ff.

[18] Lindhardt, op. cit. s. 45 (s. 38).

[19] Ebner, op. cit., s. 175.

[20] Lindhardt, op. cit., s. 90 (s. 75).

[21] Ibid. s. 90–91 (s. 75–76).

[22] Lindhardt: Den kunst at prædike, op. cit., s. 21.

[23] Det evige liv, s. 62 (s. 52).

[24] Ibid. s. 49 (s. 41).

[25] Ibid. s. 85 (s. 72).

[26] Ibid. s. 17 (s. 16).

[27] Lindhardt: Kirken i historien, op. cit., s. 54.

[28] Det evige liv, s. 61 (s. 52).

[29] Ibid. s. 35–36 (s. 30).

[30] Ibid. s. 56 (s. 47).

[31] Eduard Geismar: Hvad er kristendom?, Kbh. 1934, s. 67: »Kristi Dom betyder ikke at vi slipper fri, men at vi indvies til Dom«.

[32] Otto Møller: Gjenløsningen, Kbh. 1884, s. 308.

[33] Northrop Frye: Fools of Time. Studies in Shakespearean Tragedy, Toronto 1967, s. 116–117.

[34] Det evige liv, s. 56 (s. 47).

[35] Northrop Frye: A natural Perspective. The Development of Shakespearean Comedy and Romance, Columbia 1965, s. 92.

[36] Det evige liv, s. 61 (s. 51–52).

[37] Ibid. s. 60 (s. 51).

[38] Ibid. s. 46 (s. 39).

[39] Ibid. s. 89–90 (s. 75).

[40] P. G. Lindhardt: Vækkelse og kirkelige retninger, 1. udgave, Kbh. 1951, s. 65 (jfr. 2. udg., 1959, s. 66).

[41] Det evige liv s. 20 (s. 18).

[42] Litteraturen er selvsagt meget omfattende. Der henvises her til Rudolf Nikolaus Maier: Paradies der Weltlosigkeit, Stuttgart 1964, der rummer en lang række andre henvisninger.

[43] Aage Henriksen: Den intellektuelle, Kbh. 1974, s. 154.

[44] Ibid.

[45] Per Højholt: Césannes metode, Kbh. 1967, s. 84.

[46] Det evige liv, s. 32 (s. 28).

[47] Per Højholt: Césannes metode, s. 82.

[48] Ibid s. 89.

[49] Ibid. s. 87.

[50] Ibid. s. 31.

[51] Lindhardt: Kirken i historien, op. cit. s. 49.

[52] Der er her blevet standset op ved Lindhardts produktion på et ganske bestemt tidspunkt, og der er ikke tilstræbt at tegne nogen udviklingslinjer i forfatter-skabet. Der skal dog lige gøres opmærksom på, at der er udsagn i Lindhardts aller-tidligste produktion, der tyder på, at den forkyndelsesmodel, der her er blevet skil-dret, med dens anti-teologiske holdning og fremhævelse af sondringen mellem reli-gion og evangelium, er fremgået af et synspunkt, der godt nok var skeptisk i forhold til teologien, men hvor der ikke var den stærke markering af forskellen på religion og evangelium, som man senere finder. Ihvertfald skrev Lindhardt i 1944 i slutnin-gen på en historisk artikel om teologi og fromhed (Dansk Teologisk Tidsskrift, 1944, s. 32–33): »Og den officielle teologi, den lutherske konfessionalisme, som den har været doceret de sidste år, tilsat forskellige afskygninger af dialektisk teologi, er så langt fra folkets religiøsitet som nogensinde. »Kirken skal skuffe de Mennesker, der kommer og forlanger Patos, Sentimentalitet og Rørelse«, sagde nylig professoren i systematisk teologi i Aarhus (note: K. E. Løgstrup i Assens Amts Avis for 14/4 1943). Jeg vil ikke polemisere derimod, blot påpege, at dermed er den officielle teologis hævdvundne fjendtlige forhold til fromheden påny statueret med alt efter-tryk. Den mest fremherskende teologi i nutiden docerer, at kirken kun skal forkynde evangeliet og ikke andet, den glemmer derved i sin foregivne objektivitet, at dette jo også er et stykke typebestemt psykologi, for ved at »forkynde evangeliet« forstås jo intet andet end at tale på den psykisk bestemte måde, man selv mener at have forstået evangeliet på, og det er en hyperintellektualistisk. »Teologi er i sin grund psykologi«, sagde Krarup, det burde også være en selvfølge, om man gjorde alvor af grunddogmet: ordet blev kød og tog bolig iblandt os; et møde med »ordet« må derfor nødvendigvis foregå i den menneskelige psyke, og de teologiske stand-punktets forskellighed må ikke stilles ind under synspunktet: sand og falsk, men kun bedømmes som et udtryk for psykernes forskellighed. Teologien har svært ved at fatte det, derfor er den stadig ikke medarbejder på menighedens glæde, men til-sigter altid at blive herre over dens tro. Derfor er konstellationen Grundtvig-Clausen stadig aktuel.«

»Vad som över bliver»

Av *Carl-Gustaf Andrén*

»Vad som överbliver, skall förvaras och noga uppsikt havas, att icke något av sådana överlevor till vidskepelse bliver brukat». Med den föreskriften reglerar den svenska kyrkolagen (KL) 1686 kap 11 § 10 hur man vid nattvardens firande skall förfara, om något av brödet eller vinet icke kommer till användning vid nattvardstillfället. KL kunde i sin formulering anknyta till den svenska kyrkoordningen (KO) 1571, där det föreskrives att »det som över bliver, skall förvaras i sitt bekvämliga rum så länge det åter behöves i församlingen» [1].

De citerade orden innehåller direkta föreskrifter om det överblivna i den betydelsen att man skall förvara det och att man skall se till att intet användes i vidskeplig avsikt. Däremot ges inte några närmare förklaringar eller motiveringar till varför man skall behandla det så som föreskrives. Den lapidariska formuleringen har också gett upphov till olika tolkningar. Vad menas egentligen med att det överblivna »skall förvaras» och vilka teologiska tankar ligger bakom påbudet? Det sätt på vilket man besvarat dessa frågor har gett upphov till olika bruk inte minst under 1900-talet.

*

För den högkyrkliga liturgiskt inriktade rörelsen i Sverige har genomgående förvarandet av det överblivna satts i samband med uppfattningen om konsekrationens varaktighet jämväl utöver nattvardshandlingen och därmed kommunionen i gudstjänsten. För det praktiska agerandet har därvid Gunnar Rosendals bok om *Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament*, 1938, säkert varit av avgörande betydelse. Rosendal ägnar särskilda avsnitt i kap 1 och 5 just åt frågan hur man principiellt skall se på och praktiskt skall förfara med »det som över bliver». Han utgår från de ovan citerade formuleringarna i KO 1571 och KL 1686. Rosendal framhåller »att omsorgen om de konsekrerade elementen kommer här till synes i tvenne uttryck: först att de skola förvaras och vidare att man skall noga se till att de ej brukas till vidskepelse. Tydligt är, att här framträder en stor mån-

het om *consecrata*.»[2]. Rosendal hävdar också mot bakgrund av exempel från fornkyrkan och den svenska reformationstiden och ortodoxin att konsekrationens varaktighet sträcker sig utöver mässans sammanhang. Av den anledningen ger han de konsekrerade men överblivna elementen en särställning och konstaterar: »så kunna vi ej på nytt frambara såsom offer de element, som redan äro offrade och invigda». [3].

Genom utgåvan av det interfolierade Glerupska missalet erhöll den högkyrkliga riktningen en utvidgad gudstjänstordning, som i sig kom att stödja tankarna på ett särskilt handhavande av det bröd och vin som icke kom till användning vid kommunionen. Som inledning till avsnittet rubricerat »17. Offertorium» anges också med nära anknytning till KL:s formuleringar att »förrän instiftelseorden och Fader vår läsas skall kyrkovärden och klockaren hava framburit så många oblater och så mycket vin som behöves, vilket sättes på altaret . . . och vad som överbliver skall förvaras på lämplig plats»[4]. Det synes också i anslutning härtill ha utvecklat sig en viss ceremoniell praxis på platser där högkyrkliga präster tjänstgjorde. En god bild av uppfattningen och handlingssättet torde Hugo Blennow ge i sin bok *Altartjänsten*, 1955. Närmast kan detta arbete beskrivas såsom på en gång en mässutläggning och ett försök till ett evangeliskt ceremoniale. I avsnittet om gudstjänstens avslutning påpekar Blennow att det är »viktigt» att celebranten »skiljer mellan konsekrerade och okonsekreerade element enligt kyrkolagens bud. De vigda nattvardshåvorna skall förtäras vid altaret eller i sakristian så att intet blir över»[5]. Samma reglerande föreskrifter – fast mera detaljerade – återkommer i Blennows *Förslag till mässordning för kyrkliga kommuniteter och för mässans dagliga firning*, 1960. Han framhåller där att sedan kommunionen avslutats skall prästen »dricka vad som blivit över av det invigda vinet eller också placera det så, att det kan förtäras efter gudstjänstens slut. Den överblivna hostian förvaras på särskild plats intill nästa nattvardsgudstjänst»[6]. Bakgrunden till de noggranna bestämmelserna utgör enligt Blennow »kyrkolagens bud» men man kan i KL inte finna några motsvarande anvisningar. Det enda som där står är att det överblivna skall förvaras.

Bakgrunden till de ceremoniella föreskrifterna finner man i den principiella uppfattningen av konsekrationens innebörd. Det framgår av Ingvar Hectors artikel »Evkaristien – gudstjänstlivets medelpunkt» i boken *Välsignelsens kalk*, 1962. Hector hävdar där att om nattvarden verkligen får bli gudstjänstens medelpunkt så innebär detta

en förnyelse bl a »av den urkristna bekännelsen av Kristi gudom och hans verkliga närvaro i nattvardens välsignade bröd och vin, inte bara i 'handlingen' utan i elementen» [7]. Konsekvenserna härav blir enligt Hector nödvändigtvis »omsorg – enligt kyrkolagen – om 'det som över bliver'».

Utän att anföra särskild motivering lämnar Anders Ekenberg i sina inledande kommentarer i boken *Svensk mässa*, 1971, anvisningen: »ev kvarblivet bröd förtäres av prästen, likaså vin» [8].

Carl-Henrik Martling tar utförligare upp problemet i skriften *Tjänare i heligt rum, Handbok för kyrkvårdar*, 1975. Han påpekar därvid att det i fråga om hanterandet av det överblivna råder olika synsätt och seder och erinrar om att man tidigare sökt undvika problemet genom att försöka se till att ingenting av nattvardshåvorna skulle bli över. När anmälningsplikten till nattvarden upphörde undanrycktes möjligheten att få veta hur många nattvardsgästerna skulle bli. Martling understryker att enighet råder om att det som återföres från altaret efter slutad gudstjänst skall behandlas med pietet. »Problemet gäller», säger han, »vad som skall anses som invigt, konsekkrerat, och därmed i egentlig mening överblivet och hur detta skall behandlas.» [9]. Såsom några försiktiga råd rekommenderar Martling att man bör göra en skillnad på de oblater som legat på patenen – de bör förvaras i en särskild ask, skilda från övriga – och de som finns i oblatasken liksom på det vin som finns kvar i kalken efter gudstjänsten – det bör förvaras i särskild vinflaska – och det som finns kvar i vinkannen [10]. Enligt honom skall alltså inte allt som ställes fram på altaret anses vara invigt, konsekkrerat, utan endast det som är på patenen resp i kalken.

*

De återgivna citaten speglar en mycket bestämd uppfattning, för vilken författarna menar sig finna stöd i KL:s föreskrift. Frågan inställer sig om de angivna föreskrifterna verkligen kan sägas konkretisera och återge innebörden i de lapidariska formuleringarna i KO 1571 och KL 1686. För att klargöra den egentliga innebörden i dem synes det vara nödvändigt att försöka klarlägga den principiella uppfattning som dessa bestämmelser är uttryck för.

I diskussionen om såväl KO:s som KL:s föreskrift återkommer man ofta till reformationstidens utsagor om det överblivna. Bakgrunden till dessa utgöres givetvis av medeltidens uppfattning. Den begynnande reformationen hade att ta ställning till den romersk-katol-

ska kyrkans transsubstantiationslära, som innebar att elementen genom konsekrationen verkligen förvandlades i sin substans till Kristi lekamen och blod, en förblivande förvandling som bestod jämväl efter mässans slut. Tillbedjan av elementen, främst den konsekrerade oblaten – det konsekrerade vinet skulle förtäras av prästen – blev en följd härav och monstransen var en viktig beståndsdel i kyrkans utrustning för att man därigenom kunde erbjuda kyrkobesökarna möjlighet att se och tillbedja det förvandlade brödet, som fortfor att vara Kristi lekamen.

Enligt Luther blev Kristi närvaro genom konsekrationen uppenbar och gripbar för tron. När nattvardshandlingen var över upphörde denna gripbara närvaro. Därmed hade man emellertid icke sagt att den verkliga närvaron upphörde. Luther rekommenderar också ett praktiskt handlingssätt för att undvika de besvärliga och farliga frågorna om den sakramentala handlingens upphörande: intet av nattvardselementen borde bli över, kommunikanterna skulle i stället äta och dricka upp vad som var kvar[11]. Tillvägagångssättet rekommenderades för att förhindra att handhavandet skulle kunna bli till en stötesten – ett scandalon – i församlingen.

Hur såg då de svenska reformatorerna på frågan om konsekrationens varaktighet, den fråga som ytterst var avgörande för hanteringen av det vid nattvardsgudstjänsten överblivna brödet och vinet?

Flera forskare har behandlat problemet om konsekrationens varaktighet enligt svensk reformatorisk uppfattning. Olika synpunkter har framförts bl a av Åke Andrén, Bo Ahlberg och Tom Hardt. Jag skall här först återge de citat, som anförts och som man stöder sina tolkningar på. Uttalandena är förhållandevis få och dessutom mycket kortfattade.

I Vadstenaartiklarna 1552 föreskrives att »det, som över bliver, må förvaras in pixide, till dess det åter behöves igen» – enligt C- og D-redaktionerna: »så länge det behöves»[12]. Hur man i samtiden uppfattade denna föreskrift framgår av en kommentaranteckning i marginalen. Enligt denna hindrar intet att man konsekrerar samma nattvardselement två gånger eller oftare[13].

I sin skrift Korth bekiennelse 1562 konstaterar också Laurentius Petri att om man burit fram mer än som behövs »det må lika som bröd och vin, till nästkommandes mässodag uti sitt rum förvarat varda», men han tillägger »dock för allehanda saker skull är väl det allrabäst och tryggast att prästen . . . förvet sig med dem som framkomma vilja, på det han ock må veta hur mycket han bereda

skall»[14]. Laurentius Petri kommer också in på frågan i arbetet *Refutatio erroris Herbesti* och hävdar där att tiden för Kristi lekamens och blods närvaro i nattvarden inte kan fixeras till ett bestämt ögonblick eller »puncto mathematico». Närvaron börjar vid konsekrationen av elementen – bröd och vin – och upphör då alla deltagit i kommunionen[15].

KO 1571 innehåller i sig två textställen som har relation till frågan om det överblivna. Båda återfinns i kap *Ordning medh messonne*. Där påpekas således först att »där prästen skall hålla mässa i församlingen, måste han i det nästa och så mycket möjligt kan vara, förveta sig vilka och huru många de äro, som vilja gå till sakramentet»[16]. Senare i kap återfinns orden: »tillförene är sagt, att prästen måste hava kunskap om dem som sig beretta vilja, att han må veta huru mycket han bereda skall etc. Dock var han det än icke så egentliga veta kan, så är bättre att något bliver över, än något skulle fattas, men det som över bliver, skall förvaras i sitt bekvämliga rum, så länge det åter behöves i församlingen»[17].

De ovan citerade bestämmelserna i KO 1571, som har samma lydelse i KOF 1561, har alltså tillkommit i det sammanhang som också de övriga anförda citaten hör hemma i och måste förstås utifrån dessa. I sig själva ger de inga närmare förklaringar till innebörden i föreskriften om förvaringen och har därmed öppnat dörren för spekulationer och olika tolkningar.

Uttalandena har av Å Andrén tolkats så att »konsekrerat nattvardselement, som återstod efter nattvardsgången, kunde betraktas som vanligt bröd och vin och att överblivna oblater kunde förvaras i oblatasken och användas tillsammans med icke konsekrerat bröd för ny konsekration vid en annan nattvardsgång»[18]. B Ahlberg ansluter sig till denna uppfattning och konstaterar att »Laurentius Petri med sitt sätt att uppfatta konsekrationen fann efterkonsekrationen obehövlig» och att han därför också visade sig ointresserad av »hur man skulle bete sig med eventuellt överblivna nattvardshåvor»[19].

Utifrån sin tolkning av Laurentius Petris konsekrationuppfattning gör T Hardt gällande att enligt Laurentius Petris utsagor »vad som av konsekrata ej brukats ej heller verkligen varit konsekrerat. Förfarandet med det överblivna vinner härigenom sin förklaring»[20]. Enligt Hardt skulle Laurentius Petri därmed anknyta till skolastisk tradition, som innebar att endast det som kom till användning kunde anses vara konsekrerat. I fråga om överblivet bröd och vin blir i så fall frågan om konsekrationens varaktighet helt ointressant, eftersom

det överblivna aldrig varit konsekrerat. Några klara belägg för denna tolkning av Laurentius Petris konsekrationssuppfattning har Hardt icke kunnat anföra. Däremot synes han härigenom bejaka att det överblivna enligt Laurentius Petri icke kunde anses äga en fortvarig konsekration.

De svenska reformatörerna Olavus och Laurentius Petri synes båda ha uppfattat konsekrationens varaktighet knuten till själva nattvardshandlingen och upphörande i och med att kommunionen var över. Detta sammanhänger givetvis med att de i sin konsekrationssuppfattning tog avstånd från förvandlingstanken. Likväl hävdade de Kristi realpresens i nattvarden men gjorde samtidigt gällande att instiftelseorden främst var löftesord till församlingen och vittnesbörd om Kristi närvaro.

*

Under Johan III:s tid diskuterades vid flera tillfällen frågan om hur man skulle förfara med det som blivit över efter kommunionen, vilket väl visar att föreskriften i KO 1571 inte ens då uppfattades såsom självklar. Vid riksdagen 1574 hävdade prästerskapet att man visserligen »reverenter et decenter» skulle hantera det överblivna men att detta icke fick leda till ett vördande därav [21]. Ett sådant förfarande skulle i så fall kunna ge intryck av att man ansåg att Kristus var närvarande i nattvardselementen utom bruket och efter slutad nattvardsgång. I de punkter rörande ceremonier som i mässan »hållas och brukas skola» som prästerskapet skrev under, föreskrives dock att prästerna skall »så laga, att intet bliver över av det, som berett är i mässone, utan allt utskift och anammat antingen av communicantibus eller av dem själva» [22]. Ett sådant tillvägagångssätt skulle lända sakramentet till »ära och vörnd» och därtill avvärja stor förgelse »som dock sig därav förorsaka kan, att man det överblivna bröd och vin, som välsignat är, lägger i asken och slår i kannan, förmängandes så tillhopa det som vigt haver varit med det som ovigt är». Första delen av bestämmelserna överensstämmer till dels med de försiktighetsåtgärder som både Luther och Laurentius Petri rekommenderat. I den senare delen framträder emellertid en helt annan uppfattning än den som kommer till uttryck i Laurentius Petris föreskrift att behandlingen icke skulle särskilja det överblivna. Under Johan III:s tid möter emellertid flera liknande uttryck för uppfattningen att det överblivna måste hållas skilt från det som icke konsekrerats och att man egentligen borde se till att intet bliver över.

*

NO 1575 innebar en medveten revision av KO 1571 men tilläggen till KO upphörde i och med Uppsala möte 1593 att vara giltiga. Att KO behövde undergå en revision synes man emellertid ha varit på det klara med och arbetet med en förändring togs ånyo upp i början av 1600-talet. I detta arbete kan man delvis följa frågan om handhavandet av det vid nattvardsgång överblivna. De framlagda kyrkoordningsförslagen berör nämligen också formuleringen av bestämmelserna om det överblivna. Någon stridsfråga har det tydligen inte varit. Såväl förslaget från 1608 som 1619 har bibehållit den ursprungliga lydelsen i KO 1571 både att prästen skall försöka ta reda på hur många som skall kommunicera – för att kunna tillreda tillräckligt – och att eventuellt överblivet skall förvaras »i sitt bekvämliga rum, så länge det åter behöves i församlingen» [23].

Emellertid möter också under första delen av 1600-talet uppfattningen att det är nödvändigt att skilja konsekrerat och okonsekrerat åt. Strängnäsbiskopen Laurentius Paulinus Gothus understryker således i sin *Ethicae christianae* dels att prästen noga måste ta reda på hur många som skall gå till kommunion dels att det som trots detta kan bli över »ingalunda skall tillhopamängas med det andra brödet och vinet som inte är tillrett». Antingen skall det utdelas till kommunikanterna »eller ock granneliga förvaras särdeles och i sitt bekvämliga rum så länge det åter behöves till nattvardsens bruk (Så som vår kyrkoordning endels förmåler och uti välbeställda församlingar i främmande land, vilka med oss uti lärone alldeles ense äro brukeligt är)» [24]. I synodalakter för Strängnäs stift 1634 ger Laurentius Paulinus uttryck för samma uppfattning, då han föreskriver att det som blir över skall förtäras antingen av prästen eller av de sista kommunikanterna eller också förvaras för sig och utdelas vid nästkommande kommunion [25].

Då arbetet med revisionen av KO tog fart vid mitten av 1600-talet togs också frågan upp om hur man skulle handskas med det överblivna. Biskop Olof Laurelius låter inte den ursprungliga texten i KO 1571 stå oförändrad i sitt förslag. I kap om Herrens nattvard påpekar han att man före läsandet av instiftelseorden och Fader vår skall sätta fram så mycket oblater och vin som kan beräknas täcka behovet för den gången. Han understryker särskilt att oblaterna hellre bör vara fler än som behövs. Detta innebär då att det kan bli över av elementen efter kommunionen och han tillägger omedelbart att »om något av elementerna, som konsekrerade äro, överbliver, så vetom vi att deras rätta verkande och kraft står uti själva delaktigheten, som sker ge-

nom ätande och drickande, och dess förutan är där ingen förborgad kraft» [26]. Han polemiserar också mot bruket att genom instiftelseordens läsande konsekkrera bröd och vin och sedan sända det bort till annan plats för att utdelas.

Sitt ställningstagande motiverar Laurelius utifrån sin uppfattning av konsekrationens innebörd, ty »consecratio skall alltid, efter Kristi exempel, immediate näst och utan dröjsmål föregå själva utdelningen, och båda på ett och det samma rummet och icke annorstädes förrättas» [27]. Enligt Laurelius är nattvardshandlingen en »kommunionsakt», där konsekrationen omfattar läsningen av instiftelseorden och Fader vår över det på altaret framsatta brödet och vinet, vilkas kraft och verkan villkoras av att församlingen äter och dricker därav. Laurelius använder termen »consecratio» och framhåller att consecratio skall omedelbart föregå utdelningen. Konsekrationens verkan är begränsad och upphör i och med att kommunionen är över. Man kan således inte använda överblivet bröd och vin i annat sammanhang såsom om det även efteråt fortfarande skulle vara invigt.

Konklusionen av Laurelius' uppfattning möter också i hans förslag till formulering »att vad som av vinet eller brödet bliver över, det skall strax slås och läggas tillhopa uti de kärl, varuti dessa element bliva förvarade» [28]. I förhållande till bestämmelsen i KO 1571 har alltså vissa förändringar vidtagits. Omformuleringen tyder närmast på att Laurelius menar att man i klartext måste föreskriva att man icke skall göra skillnad på konsekkrerat och okonsekkrerat utan att man skall ha samma förvaringskärl för båda. Laurelius tillägger också att ingen må »utleverera, eller själv taga sig det som över bliver av brödet och vinet». Laurelius har tydligen själv inte ansett KO:s formuleringar och uttryck på denna punkt helt tillfredsställande eller tillräckligt klagörande utan känt behov av att ändra texten så att missförstånd ej skulle uppstå. Grundintentionen bakom hans textförslag är emellertid densamma som bakom KO 1571. I det fortsatta arbetet kom Laurelius' nya formuleringar att spela en betydande roll. Också för en annan av medarbetarna i kyrkolagsarbetet, biskop Erik Emporagrius, står det klart att prästen bör försöka beräkna antalet kommunikanter, så att mängden av oblater och vin som frambäres, bestämmas därav. Han tillägger emellertid att då man inte så noga vet antalet »då skall så rundelig av bägge slag frambäras, snarare mer än mindre av det som behöves» [29]. Om bröd och vin trots allt skulle ta slut måste man, då mer burits fram, i tysthet konsekkrera och välsigna detta. Om något sådant inträffade, skulle det emellertid betrak-

tas som en försummelse och den som brustit skulle straffas därför. Också hos Emporagrius är konsekrationen insatt i »det rätta bruket», som består i att »detta sakramentet förrättas, gives och tages efter Herrans Kristi instiftelse och lydelse»[30].

Beträffande det överblivna konstaterar Emporagrius att »bliver något över av det som välsignat är, det förvaras till en annan gång, att vid nattvarden brukas, efter som deras rätta verkande står uti delaktigheten, som sker genom ätande och drickande, och dess förutan är där ingen förborgad kraft», en formulering som uppvisar nära överensstämmelse med den som vi mötte hos Laurelius[31]. Emporagrius' KOF innehåller inga mer preciserade förklaringar till innebörden av förvaringen. I annat sammanhang påpekas dock att man måste vara på sin vakt mot missbruk av de välsignade elementen så att man inte med dem skulle bedriva »trolldom, signeri och annan styggelse»[32].

När prästerståndet 1682 framlade sitt KOF uppvisar det i kap om nattvarden stor överensstämmelse med Laurelius' förslag. Skillnaderna kan i många fall karakteriseras såsom smärre textuella avvikelser utan betydelse för textens innebörd. Beträffande det överblivna konstateras också att »det skall strax slås och läggas tillhopa uti de kärl, varest desse elementer bliva förvarade»[33]. Föreskriften hos Laurelius att ingen må »utleverera eller själv taga det som överbliver av brödet och vinet» har dock fått en bestämd motivering i några tillagda ord. Syftet anges nämligen med orden »till att brukas till någor vidskepelse». Därmed har man i likhet med Emporagrius tagit fasta på att det särskilda förvarandet av det överblivna är till för att förhindra missbruk av detta.

Från slutarbetet med revisionen av KO finns ett par akter bevarade som har särskilt intresse för den slutliga formuleringen av KL 1686. I början av 1684 föredrogs således ett bearbetat revisionsförslag av riksrådet Edvard Ehrenstéen, i vilket orden om hur man skall förfara med det överblivna helt utelämnats[34]. Principen är i stället att man skall se till att det inte blir något över. I den ursprungliga texten anges sålunda att klockaren skall ta reda på hur många som går till skrift och sedan ta fram så många oblater och så mycket vin som behövs. Vidare föreskrives att »där något litet bliver över, då mest alla hava undfått därutav, så skall prästen giva det någre av de som sist till duken kommer, så rundeligen, så att intet kvarbliver av det som en resa helgat är»[35]. Båda dessa föreskrifter har sedan överstrukits av Ehrenstéen och av honom ersatts med formuleringen

att klockaren skall »bära fram så många oblater och så mycket vin som tillräcka kan».

Också i fråga om efterkonsekrationen har Ehrenstéen gjort ändringar i den ursprungliga texten. I denna heter det att om inte det räcker till som först helgades så skall prästen »med instiftelseordens läsande, som sker i tysthet, helga oblaterna, då de läggas på patenet, eller vinet som skänkes uti kalken, på det att intet därav må helgas två resor»[36]. I Ehrenstéens version har denna föreskrift förenklats till en bestämmelse att det bröd och vin som sättes fram på altaret på nytt skall prästen »med instiftelseordens läsande, som sker i tysthet, välsigna».

Det ursprungliga förslaget har sökt komma tillrätta med problemet om det överblivna genom att undvika att något blir över – en lösning som återkommer i flera sammanhang alltifrån reformationens början. Man har velat undvika risken med dubbelkonsekration och ger genom formuleringen intryck av att ha uppfattat konsekrationens varaktighet såsom ett problem. I Ehrenstéens reviderade förslag har alla sådana formuleringar tagits bort. Ordalydelsen från hans förslag har också direkt intagits i ridderskapets projekt till ny KO år 1685[37].

Från det revisionsarbete som Eric Lindschöld utförde finns också bearbetningar som synes direkt föregripa de slutliga formuleringarna i KL 1686. Det förslag som Lindschöld presenterade och som finns bevarat i handskriften K 74, UUB, har i sig tagit upp traditionen från flera håll just på denna punkt. Lindschöld har emellertid gjort betydande förkortningar i den ursprungliga texten[38]:

K 74 bl 28 f

Ursprunglig text:

På de tider när någon, en eller flere, hava sig skrifta låtit, måste kyrkovärden eller klockaren frambära så många oblater och så mycket vin, som tillräcka kan, vilket sättes på altaret, förr än instiftelseorden och Fader vår där läsas; Och vad som av brödet eller vinet överbliver, skall strax slås och läggas uti de käril, varest desse elementer

Lindschölds version:

På de tider när en eller flere hava sig skrifta låtit måste kyrkovärden eller klockaren frambära så många oblater och så mycket vin som behöves, vilket sättes på altaret, förr än instiftelseorden och Fader vår där läsas; Och vad som av brödet eller vinet överbliver, skall förvaras och

bliva förvarade var vid och noga uppsikt haves att icke något av sådana överlevor till vidskkepelse bliva missbrukade. Och måste folket undervisas, att det som av de välsignade elementerne kvarlämnas, intet haver uti sig någon förborgad kraft, efter som dess rätta bruk där utinnan består, att man uti nattvarden, igenom ätande och drickande därav varder delaktig.

noga uppsikt havas att icke något av sådana överlevor till vidskkepelse bliver missbrukat.

Vid en jämförelse med KL:s formulering visar det sig alltså att det blev den korta versionen hos Lindschöld som togs in i KL 1686. Därmed försvann den motiverande förklaring som man vid flera tillfällen varit enig om också borde bibringas folket för att undvika missförstånd och missbruk. Bakgrunden till och tolkningen av formuleringen torde man emellertid finna belagd i de förklaringar som presenteras i förslagen. Formuleringen måste också ses i relation till de teologiska resonemang som var aktuella i samtiden inte minst genom Matthias Hafenreffers *Compendium doctrinae coelestis*. Denna lärobok i dogmatik, som användes vid skolor och universitet och utgjorde en grundbok i prästutbildningen, utgavs 1684 i Stockholm i en särskild edition för Sverige – något som klart vittnar om den stora betydelse man tillmätte arbetet. Vid behandlingen av nattvarden tas också frågan upp om karaktären av det välsignade brödets förening med Kristi kropp. Hafenreffer avvisar först såväl transsubstantiation som konsubstantiation och konstaterar därefter att »extra usum» finns det ingen lokal eller varaktig bindning eller förening mellan brödet och vinet och Kristi kropp och blod [39]. Här möter vi alltså samma konsekrationsoppfattning som tidigare i reformationstiden, där bruket är det avgörande och där det efter kommunionen överblivna inte erhåller någon särställning, eftersom Kristi närvaro uppfattas såsom begränsad till själva nattvardsakten.

I sin slutliga utformning kom KL 1686 att innehålla två utsagor som rör nattvardselementen vad avser mängden och förvarandet. I kap 11 Om Herrens nattvard föreskrives sålunda i § 8 att »när Her-

rens nattvard skall begås, måste kyrkovärden eller klockaren frambära så många oblater och så mycket vin, som behöves, vilket sättes på altaret, förrän instiftelsesorden och Fader vår däröver läsas». I § 10 återfinnes de ovan citerade orden att »vad som överbliver, skall förvaras och noga uppsikt havas, att icke något av sådana överlevor till vidskepelse bliver brukat».

*

Frågan om hur man skulle hantera det överblivna synes inte ha blivit särskilt uppmärksammas i fortsättningen. Då förslaget till en revision av KL 1686 lades fram 1731 återkommer utan ändring formuleringen från 1686. I det omfattande material, som innehåller anmärkningar rörande KLF 1731 från stift, kontrakt och enskilda präster berörs frågan om det överblivna endast i förbigående[40].

Biskop J Fahlenius i Åbo tar upp frågan i anslutning till sin kommentar till föreskriften om efterkonsekration, som han finner »hava en smak av en påvesk vidskepelse». Han påpekar i sitt yttrande att konsekrationen eller välsignelsen inte är »bunden vid det brödet och vinet som står på altaret, utan den har sitt avseende på allt det, som då kommer att utdelas, evarest det står, antingen på altaret eller i källaren, antingen det är inburet eller det skall bäras in»[41]. Fahlenius understryker vidare att den sakramenterliga föreningen mellan bröd och vin och Kristi lekamen och blod inte sker »strax efter consecration, ej heller emellan allt bröd och vin som är inkommet eller skall komma in, utan emellan det, som kommer att delas ut och det in ipso usu Sacrae coenae, eller in ipsa distributione». Med denna uppfattning blir det för Fahlenius naturligt att »det bröd och vin som är consecrerat och överbliver», när det bäres tillbaka och alltså på nytt kommer in »ånyo blir consecrerat». Efterkonsekrationen är således enligt Fahlenius obehövlig, eftersom välsignelsen har avseende på allt som kommer att utdelas. Därav följer då också att det som blir över tydligen är att betrakta såsom blott och bart bröd och vin.

Samma tankegångar ligger bakom påpekandet från Kumla kontrakt i Närke att man visserligen skall aktsamligen handskas med de heliga håvorna »men utan åtandet och drickandet äro de icke annat än naturliga elementer»[42].

Inte heller i fortsättningen synes frågan om hur man skulle förfara med det överblivna ha uppmärksammas. I det arbete som utfördes i samband med upprättandet av KOF 1760 berörs frågan inte alls[43]. När Sven Baelter i sitt arbete om Kyrkoceremonierna år 1762 i för-

bigående anför uppgiften om bevarandet av konsekrerat bröd och vin gör han det utifrån en rent historisk aspekt[44].

Revisionen av KL påbörjades på nytt under 1800-talet och ledde till tre olika förslag, ingetdera antaget. I det första, KLF 1828, ingår de tidigare föreskrifterna om att bröd och vin i tillräcklig mängd skall sättas på altaret och att – om nytt bäres in – detta skall välsignas av prästen genom instiftelsesordens läsande i tysthet. Beträffande eventuellt överblivet innehåller förslaget en ensidigt motiverad föreskrift: »så bör och noga tillses, att av det, som överbliver, icke något varder till vidskepelse missbrukat«[45]. De båda övriga förslagen – KLF 1846 och 1873 – innehåller inga förslag till föreskrifter av denna art och berör över huvud taget inte problemet.

*

I den historiska utvecklingen kan man urskilja olika tendenser. Vid sidan om traditionen från Laurentius Petri och KO 1571, som hävdar att konsekrationens varaktighet är begränsad och att det överblivna skall behandlas såsom vanligt bröd och vin, möter oss också under både 1500- och 1600-talen uppfattningen att man efter slutad gudstjänst måste särskilja det konsekrerade från det som icke konsekrerats så att det icke blandades. Även om KL:s formulering »skall förvaras« tillåter olika tolkningar stöder knappast sammanhang och uppfattningar bakom vare sig KO 1571 eller KL 1686 påståenden att föreskrifterna om det överblivna skall tolkas som om det överblivna kunde betraktas såsom fortfarande konsekrerat även efter kommunionen. Lika litet torde det finnas skäl att uppfatta föreskriften som en anvisning om att det överblivna skall förvaras skilt från vad som tidigare ej konsekrerats.

Kanske är det också värt att notera att man ingenstades i aktstyckena finner någon hänvisning till eller apostrofering av bibelord, inte ens till texterna om bespisningsundret. I berättelsen härom nämnes direkt Jesu ord: »samlan tillhoppa de överblivna styckena, så att intet förfares« (Joh. 6:12 jämte paralleller), i Gustav Vasas bibelöversättning 1541: »stycken som överbliven äro att de icke förfaras«.

[1] Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning, utg av S Kjällerström, 1971, s 94 f.

[2] G Rosendal, Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament, 1938, s 84 f.

[3] Ibm s 239.

[4] Missale för svenska kyrkan, 1942. I särskilt infogat tillägg omfattande bl a ordo missae, som intagits i en specialupplaga, ingår de ovan citerade orden på s XI*. I den nya upplaga härav som utgavs 1954 av H Blennow med titeln Den svenska mässan med förslag till böner för prästens enskilda andakt (ordo missae) återfinnes anvisningen under rubriken Förbön, s 18*, med formuleringen »vad som överbliver efter Mässan skall förvaras på lämplig plats». I upplagan 1967, Den svenska mässan enligt den svenska kyrkohandboken kap 1:1, 1:4 och 1:5 . . ., saknas föreskriften helt.

[5] H Blennow, Altartjänsten, 1955, s 53.

[6] H Blennow, Förslag till mässordning för kyrkliga kommuniteter och för mäs-sans dagliga firning, 1960, s 29 f.

[7] Välsignelsens kalk, 1962, s 156.

[8] A Ekenberg, Svensk mässa, 1971, s 24.

[9] C H Martling, Tjänst i heligt rum. Handbok för kyrkvårdar, 1975, s 79.

[10] Ibm s 80.

[11] Luthers uppfattning i dessa frågor har bl a behandlats av A Andrén, Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv, 1954 s 51 ff. Tom Hardt har i sitt arbete *Venerabilis et adorabilis eucharistia. En studie i den lutherska nattvardsläran under 1500-talet*, 1971, gått in på frågan och gör med utgångspunkt i Luthers brev till Simon Wolferinus 1543 gällande att enligt Luther ger instiftelseorden, verba, »upphov till en vilande verklighet, instrumentalt åstadkommen genom orden men till sin existens oavhängig av dem och varje annan del av actio». S 231. Detta innebär att enligt Hardt sakramentet icke skulle upphöra sedan nattvardshandlingen var förbi.

[12] S Kjällerström, Svenska förarbeten till kyrkoordningen av år 1571, 1940, s 65 och 71. Här påpekas att prästen bör försöka få veta hur många som skall kommunicera för att kunna lägga fram tillräckligt, »dock är bättre, att något bliver utöver, än något skall fattas».

[13] »Bis vel etiam sepius idem consecrare non prohibetur.« Ibm s 71 n 3.

[14] S Kjällerström, Striden kring kalvinismen i Sverige under Erik XIV, 1935, s 112 f; Andrén, Högmässa s 92.

[15] B Ahlberg, Laurentius Petris nattvardsuppfattning, 1964, s 143. »Tempus enim praesentiae corporis et sanguinis Domini in coena, non certo aliquo momento seu puncto mathematico, sed perfectae actionis duratione metimur ac determinamus, quae a prima elementorum panis et vini per verbum vera consecratione incipit, ac omnium communionem finita desinit». *Refutatio erroris Herbesti* . . . 1588, bl 77a f.

[16] Den svenska kyrkoordningen s 92.

[17] Ibm s 94 f.

[18] Andrén, Högmässa s 92.

[19] Ahlberg s 161.

[20] Hardt s 191.

[21] Svenska riksdagsakter 2, s 493; Andrén, s 184.

[22] Svenska riksdagsakter 2, s 503; Andrén s 175.

[23] Kyrkoordningsförslaget av år 1608, utg med inledn av G C Piltz, 1935 s 116. KOF 1619: Handlingar rörande Sveriges historia (HSH) 2:2:1 s 456.

[24] Laurentius Paulinus Gothus, *Ethicae christianae* 2:2, 1617, s 299; Andrén s 340.

[25] Svenska synodalakter, Ser 2, Strängnäs stift, 1903–11, s 127; Andrén s 341.

[26] HSH 2:3:2:1 s 179.

[27] *Ibm.*

[28] *Ibm.*

[29] HSH 2:3:2:2 s 84.

[30] *Ibm* s 79.

[31] *Ibm* s 84.

[32] *Ibm* s 87.

[33] HSH 2:4:3 s 74.

[34] Edvard Ehrenstéens papper 2. Eriksbergsarkivet, Riksarkivet. Se articulus XI Om Herrans nattvard. Om Ehrenstéen se S Kjöllérström, »Sätt till att ordinera en vald biskop» 1561–1942, 1974, s 53 ff.

[35] Ehrenstéens papper, art XI § 20.

[36] *Ibm.*

[37] HSH 2:4:3 s 277.

[38] Underlaget för parallelluppställningen utgöres av ett kommittéförslag – presenterat såsom vänstra texten ovan – och Lindschölds förslag – högra texten – som åstadkommit genom att Lindschöld korrigerat och strukit över resp tillagt i den ursprungliga texten. K 74, Uppsala universitetsbibliotek, bl 28 f.

[39] M Hafenerffer, *Compendium doctrinae coelestis*, 1684, s 159. Lib. III, stat. III, loc. VII De sacramentis, I De substantia. »Qualis igitur est unio panis benedicti et corporis Christi in Sacra coena?»

I. Non est transsubstantiatio, panis in corpus Christi, quam pontificij fingunt.

II. Non est consubstantiatio, vel commixtio substantiarum, sed utrobique panis et vini, corporis et sanguinis Christi, substantia salva manet.

III. Nec est ad panem et vinum, extra usum coenae, localis aut durabilis affixio aut copulatio.»

[40] Akterna kring KOF 1731 är samlade främst i volymer i Uppsala domkapitelsarkiv J V:3–4 1736 års kyrkolagsförslag jämte anmärkningar (Uppsala landsarkiv) samt i Västerås stifts och landsbibliotek Ad 6 Sammandrag af Skåne stifts presterskaps anmärkningar öfver den projekterade nya kyrkoordningen 1736. Om kyrkoordningsförslaget se A Thomson, Till frågan om 1731 års kyrkoordningsförslag, 1953, och C-E Normann, *Enhetskyrka och upplysningsidéer*, 1963.

[41] J V:3 nr 6 J Fahlenius, Åbo, biskop.

[42] J V:3 nr 20. Kap 9 § 7.

[43] Normann s 137 ff och 249 ff.

[44] S Baelter, *Historiska anmärkningar om kyrko-ceremonierna*, 3 uppl 1838 s 313. »Sedan Communion var slutad, bar kyrkotjänaren det, som var överblivit av bröd och vin, uti ett rum, vilket kallades pastophorium, och lärer icke varit olik vår sakristia.»

[45] KLF 1828 cap 3 § 19.

Harald Westergaard og John Malcolm Ludlow

Optakten til den kristelig-socialt bevægelse i Danmark

Af *Torben Christensen*

1870'erne var præget af en voksende forståelse af, at der i det danske samfund fandtes alvorlige sociale problemer, der krævede en løsning. Et vidnesbyrd herom var nedsættelsen i 1875 af en kommission »til Undersøgelse af Arbejderforholdene i Danmark«[1]. I en række udvalg behandlede her spørgsmål som forholdet mellem arbejdsgivere og arbejdere, arbejdsretter, lærlingeproblemer og landarbejdernes forhold[2]. Et særligt udvalg behandlede endvidere »Understøttelsessagen, Selvhjælpsforeninger og andre lignende Associationer« – hertil hørte syge- og begravelseskasser samt alderdomskasser. I bestræbelserne for at finde frem til »Midler til at forbedre Arbejdernes Vilkaar« pegede man endvidere på nødvendigheden af sparekasser, gode arbejderboliger og skoler[3], ligesom man krævede, at alt søndagsarbejde skulle afskaffes[4].

Et af kommissionens mest fremtrædende medlemmer var den fynske Stiftsphysicus F. Chr. Krebs. Han havde i flere skrifter påpeget, hvorledes liberalismen sammen med den økonomiske og industrielle udvikling havde hidført store samfundsendringer og skabt store sociale onder, som måtte bekæmpes[5]. Han havde i den forbindelse slået til lyd for »Associationer eller Selvhjælpsforeninger« som et af de midler, der kunne hjælpe den nye arbejderklasse til en ny selvrespekt og som samtidig kunne føre frem til et samfund, der hverken var bestemt af den samfundssødelæggende individualisme eller socialisme[6]. At Krebs' synspunkter fandt betydelig tilslutning i kommissionen, fremgår af, at de i den afgivne betænkning prægede afsnittene om de »Hjælpeforeninger, hvormed Arbejderen har søgt at organisere og udvikle Selvhjælpsprincippet«[7].

Udvalget, der skulle kulegrave syge- og begravelseskassernes problemer, havde knyttet den unge matematiker Harald Westergaard til sig som statistisk medarbejder[8]. Han var efter alt at dømme allerede da influeret af Krebs' synspunkter[9]. I hvert fald tjente hans arbejde i kommissionen til at stimulere hans interesse for de sociale problemer og her først og fremmest for »den sociale forsikring«. Da Westergaard efter yderligere at have taget en statsvidenskabelig em-

bedseksamen i årene 1877–78 foretog en studierejse til Tyskland og England, var han derfor ivrig efter at udvide sit kendskab til de forskellige former for social forsikring[10].

England var det land, hvor de gensidige forsikringskasser blandt arbejderne havde fået den største udbredelse. En parlamentskommission havde netop i 1870–74 underkastet disse »Friendly Societies« en indgående undersøgelse, hvorefter parlamentet i 1875 havde gennemført en lovgivning, der ved at regulere deres forhold gav dem en hidtil ukendt retslig sikkerhed. Den drivende kraft i kommissionsarbejdet og den, der havde udformet den nye lovgivning, var John Malcolm Ludlow[11]. Hans indsats gjorde det kun naturligt, at han i 1875 blev udpeget til »Chief Registrar of the Friendly Societies«. Westergaard, der ønskede at sætte sig ind i denne nyeste udvikling inden for den sociale forsikring, op søgte »the Registrar's Office«, hvor han snart fik mulighed for at stifte bekendtskab med Ludlow[12]. Dette udviklede sig hurtigt til et inderligt venskab mellem de to mænd.

Ludlow, der også var en af de ypperste eksperter i England i alle spørgsmål vedrørende »trade unions« og den kooperative bevægelse, stillede sin omfattende viden til Westergaards rådighed, ligesom han bragte ham i forbindelse med de folk, der kunne give ham et indgående kendskab til de sociale forhold i England[13]. Den hjælp, Ludlow ydede Westergaard, rakte imidlertid langt videre end til dette.

Da Westergaard begyndte sin udenlandsrejse, var han religiøst set ganske uafklaret[14]. Han har efter alt at dømme fået en kristelig opdragelse i sit barndomshjem[15]. Som ganske ung mente han imidlertid, at videnskaben i kraft af en rationel erkendelse kunne mestre og fatte alt[16]. Da fornuften også mente sig i stand til at bortforklare troen, medførte det »Barnetroens Forlis«[17]. Westergaard blev imidlertid snart klar over, at den menneskelige erkendelse ikke var i stand til at løse tilværelsens gåder, og da han tilmed måtte erkende, at den tilværelsesforklaring, som han havde hyldet, ikke rummede plads for det personlige livs problemer, slog hans optimisme om i pessimisme. Fra at være en fritæinker, der troede på den menneskelige fornufts almægt, udviklede han sig til en skeptiker[18]. Kristendommen var han tilbøjelig til at betragte som en illusion og et selvbedrag[19]. Skulle den imidlertid være sand, var den af en sådan karakter, at man anstændigvis måtte bekæmpe den[20]. I hvert fald gjaldt det at hævde sit eget jeg og dets autonomi[21].

I denne situation fik Westergaards Englandsophold afgørende be-

tydning for ham. Efter hans eget udsagn var det Ludlow, der blev det redskab, der førte ham til Gud[22]. Hvorledes Westergaards religiøse krise er blevet løst, kan vi ikke i enkeltheder udtale os om med større sikkerhed[23]. Blot står det fast, at hans tvivl og skepticisme blev afløst af en fast og sikker tro på kristendommen som den åbenbarede sandhed[24].

Også når det gjaldt spørgsmålet om kristendommens forhold til samfundsproblemerne og i særdeleshed til den nye arbejderklasse, øvede Ludlow en betydelig indflydelse på Westergaard. Ludlow vedkendte sig fortsat den forståelse af »Christian Socialism«, som han havde givet udtryk for ved århundredets midte[25], og alt peger på, at han har gjort Westergaard bekendt med den og med den kristne socialismes historie overhovedet[26]. Han blev vundet for Ludlows synspunkter. Dette medførte, at Westergaard blev overbevist om den fundamentale overensstemmelse mellem kristendommen og socialismen, og at han stod med endnu større sympati og forståelse end tidligere for arbejderbevægelsen og dens forsøg på at forbedre arbejderens kår, ganske som han nåede frem til den opfattelse, at det var de kristnes pligt netop i kraft af deres kristendom at søge at skabe et retfærdigt samfund[27].

Venskabet mellem Ludlow og Westergaard blev uddybet gennem Westergaards senere besøg i England og først og fremmest gennem en betydelig brevvæksling. Af denne har vi bevaret 62 breve og nogle enkelte brevkort fra Ludlow til Westergaard[28]. De stammer fra tiden 1890–1906, idet største parten dog hidrører fra årene 1898–1902[29]. Brevene viser, hvor nært forbundne Ludlow og Westergaard har været. De holdt hinanden gensidigt underrettede om store og små begivenheder i deres respektive familjer. Ligeledes kommenterede de aktuelle politiske, sociale og religiøse problemer. Selv om vi kun har bevaret Ludlows breve, røber de dog den beundring og hengivenhed, som Westergaard nærrede for ham. Ludlow på sin side satte Westergaard højt både som menneske[30] og som videnskabsmand[31].

Ludlow havde i 1891 som halvfjerdsårig måttet trække sig tilbage som »Chief Registrar of the Friendly Societies«[32]. Brevene viser imidlertid, at han langt op i sin høje alderdom har bevaret sin vitalitet og åndelige spændstighed – først da han er oppe i 80'erne, begynder svaghederne at melde sig[33]. Også i sin »retirement« følger han levende med i alle de spørgsmål, der har optaget ham mere end

en menneskealder. Først og fremmest gælder dette den kooperative bevægelse og alt, hvad der vedrører arbejderklassen og dens problemer – han er således ivrig efter at høre om forholdene i Danmark. Han følger ligeledes ivrigt med i den politiske udvikling. Han opfatter sig fortsat som »a Radical«[34], men står lige fremmed over for såvel sin samtids liberale som konservative parti[35].

Også udenrigspolitiske begivenheder havde Ludlows udelte bevågenhed. Nu som tidligere var han en afgjort fjende af enhver form for despoti og undertrykkelse af andre mennesker og folkeslag. Ikke mindst vakte hans indignation, når de såkaldt kristne nationer begik handlinger, der var vanærende for kristendommen. Derfor var han overbevist om Boerkrigens rigtighed og nødvendighed, idet den havde afrikanernes befrielse som mål[36]. De europæiske stater »Chinese war« i anledning af Boxeropstanden var genstand for hans skarpe fordømmelse[37]. Ludlow afskyede det russiske tsarvælde, hvorfor hele hans sympati var på japanernes side i den russisk-japanske krig[38]. Ved siden af Rusland betragtede han den tyske kejser som en trussel mod den internationale fred. Derimod så han i et samarbejde mellem et forenet Skandinavien, et moralsk genrejst Amerika og et stærkt »British Empire« det eneste bæredygtige grundlag for en ny verdensorden[39].

Westergaard lå efter alt at dømme også politisk i den grad på bølgelængde med Ludlow, at de gerne vurderede mennesker og begivenheder på samme måde. Da Ludlow i sin harme over Dreyfus-affæren i Frankrig i 1899 tog initiativet til at indsamle underskrifter til en international adresse, der skulle støtte Dreyfus, bad han da også straks som en selvfølge Westergaard være ham behjælpelig med at skaffe navne i Danmark[40]. Denne henvendte sig straks til en række prominente personer og skaffede deres underskrifter, hvad der indbragte ham en stor tak hos Ludlow[41].

Ludlow var fortsat af den overbevisning, at »the social question – – is *Christ's* question now«[42]. Derfor var han ivrigt optaget af de forskellige former for den kristelig-sociale bevægelse, der fandt udtryk hos Stewart Headlam og hans »Guild of St. Matthew« fra 1877[43] og i »The Christian Social Union« fra 1889[44] – han var således et aktivt medlem af dens London-afdeling i årene 1891–1903. Ludlow så med rette i disse forskellige bestræbelser på at løse de sociale problemer ud fra kristendommen en virkeliggørelse af det, han siden århundredets midte selv havde kæmpet for. Trods sin kritiske indstilling til anglikatolikkerne[45] måtte han erkende, at de i modsætning

til »the Evangelicals« havde forstået, hvorledes de kristnes forhold til verden måtte forme sig. Han skriver således til Westergaard: »The fault of the old Evangelical party in the Church – amongst whom I first learnt to know Christ – with whom I should have been only too glad to remain associated – is that they shut themselves up in a sort of spiritual hermithood for the most part. They think it is sufficient to hate the world; they cannot realize that Christ loved it, & that that love & that hate must for ever burn together, each perpetually rekindling the other, in us as they did in Him. It is that which has made me find nowadays my chief fellow-workers in our High Church party, little as I sympathize with them in purely religious matters. I cannot but recognize in them more of that divine love of the world, more of that ardour to conquer it for Christ in all its doings and workings – trusting that He will in them too burn up the chaff in His own good time« [46].

Efter at være vendt tilbage til Danmark søgte Westergaard at frugtbar gøre, hvad han havde lært inden for den sociale forsikring, på danske forhold [47]. Et første vidnesbyrd herom er en artikel: »Spørgsmaalet om Alderdomsforsørgelse« i *Nationaløkonomisk Tidsskrift* fra 1881 [48]. Han diskuterede ikke blot her de forskellige forslag og forslag, der var blevet gjort for at løse problemet om en alderdomsforsørg [49], men behandlede også andre former for »selvhjælpsforeninger« blandt arbejderne: sparekasser, forbrugs- og produktionsforeninger, fagforeninger og syge- og begravelseskasser. Westergaard havde med denne artikel godtgjort sig som ekspert inden for den sociale forsikring, og der blev snart kaldt på ham [50]. Med sit arbejde: »Die Lehre von der Mortalität und Morbilität« fra 1882 havde han samtidig ydet et fremragende bidrag inden for forsikringsvidenskaben. På grund af denne indsats blev han den 1. januar 1883 ansat ved Københavns Universitet som docent, siden 1886 som professor i statistik og nationaløkonomi.

Da Westergaard i 1885 udsendte sit skrift: *Fra Forargelse til Tro*, vakte det en betydelig opsigt. Dette var ikke mindst tilfældet i kristne kredse, hvor man hurtigt ønskede at gøre brug af ham – og også selv ønskede han at blive brugt. Han tog selv ivrig del i menighedslivet ved Jakobskirken, hvor Peter Krag var sognepræst. Han blev sekretær i »Foreningen til Fremme af Søndagens rette Brug«, der blev stiftet i 1885 [51]. Westergaard var ligeledes med i »Midnatsmissionen i København«, der blev oprettet i 1886 »for at modarbejde

denne Usædelighedens Gift, der som en Kræftskade har bredt sig i vort Folk«[52]. Han spillede her en fremtrædende rolle i kampen for at bevare dens selvstændighed over for »Københavns Indre Missions« bestyrelse – et væsentligt motiv hertil var, at man ønskede at indlede en kampagne mod den lovforordnede prostitution[53]. Som en udløber af dette arbejde var Westergaard også medvirkende ved dannelsen af »Det hvide Kors«, »en Sædelighedsforening for unge Mænd«[54]. I 1886 var han endvidere blevet medlem af bestyrelsen for »Københavns Indre Mission«. Også de store kirkelige møder i Bethesda tog Westergaard aktivt del i[55]. Endelig var han siden 1890 at finde i den begyndende kristne studenterbevægelse.

Selv om det kunne synes, at Westergaard spredte sig for meget i sit kirkelige arbejde[56], søgte han samvittighedsfuldt at løse de opgaver, han havde påtaget sig. Jo mere han imidlertid fik indblik i de kirkelige forhold i København, desto mere oprørende forekom de ham at være. Skønt København i løbet af ganske få år havde gennemløbet en eksplosiv udvikling, gjorde kirken intet for at indstille sig på denne nye situation[57]. Den var en embedsmandskirke, der ikke havde et levende forhold til folket[58]. I sin afhængighed af staten var den ude af stand til at fungere som en sand kirke. Myndighederne foretog sig intet. De fleste af præsterne syntes tilmed slet ikke at have nogen fornemmelse af situationens alvor.

Westergaard stod ikke ene med sin opfattelse af, at kirken skulle handle hurtigt, hvis den ikke skulle sakke bagud i samfundsudviklingen. Han fandt snart i præsterne Henry Ussing og Julius Friis Hansen og i lægen P. D. Koch og bibliotekaren H. O. Lange ligesindede[59]. I 1888 dannede de en lille kreds med det formål at arbejde sig frem til klarhed over, hvad der var kirkens nød og hvad der kunne gøres for at afhjælpe den. Ussing, der var kredsens overlegne teologiske tænkere, spillede her en fremragende rolle i retning af at styre debatten og forene de enkeltes synspunkter i opstillingen af et klart aktionsprogram: »Syv Punkter til Overvejelse for Kirkens Venner«[60].

Det kirkelige og kirkepolitiske program, som indeholdtes i de »Syv Punkter«[61], havde som en af sine væsentlige forudsætninger en klar forståelse af, at den moderne samfundsudvikling havde skabt en hel ny situation, som den bestående statskirke ikke formåede at klare. Programmet repræsenterede i virkeligheden herhjemme i Danmark det første gennemtænkte forsøg på at angive, hvorledes kirken skulle være organiseret og hvilke arbejdsformer den skulle tage i anvendelse for at kunne løse sine opgaver i et moderne industrialiseret samfund.

Dette implicerede et bevidst brud med forestillingen om kirken som en præstekirke. Et hovedpunkt i bestræbelserne for at skabe en funktionsdygtig kirke var således kravet om at engagere og integrere det myndiggjorte lægfolk i aktiv tjeneste for kirken. Det var endvidere afgørende for »Kirkens Venner« at hævde kirkens frihed og selvstændighed over for statsmagten og dens ret til selv at forme sit liv. Kun på den måde kunne det komme til den genoplivelse af kirken, der ville sætte den i stand til at være hele folkets kirke. Man ønskede ganske vist ikke at skabe en frikirke, men hvis opbygningen af »den levende menighed« ville resultere i statskirkens sprængning, var dette principielt uden betydning, da kirken fortsat ville have de samme opgaver at løse over for folket[62].

Westergaards arbejde for at afhjælpe »Kirkens Nød i København« havde et klart socialt perspektiv. Han ønskede en kirke, der virkelig var arbejderens ven, ganske som han hævdede, at den skulle vække samfundets samvittighed til at fjerne alle de forurettelser, der var begået mod arbejderklassen. Hvad kirken behøvede, var »50 Mænd af de bedre stillede Samfundslag, som ere villige til at tage sig Tjeneres Skikkelse paa, og uden at vente Fordel eller Ære søge at lære de Fatige og – endnu vigtigere – lytte til deres Klager. Vi trænge til 50 Mænd, der ikke ville betragte Kristendommen og Socialismen som uforenelige (maaske Statskirken og Socialismen er det), og som kunne give Arbejderne praktisk Bevis i Hænde paa at der er Hjerter, der slaa for dem, netop fordi de ere gennemtrængte af Troen paa den levende Guds Søn«[63]. Også hos de øvrige blandt »Kirkens Venner« var spørgsmålet om kirkens forhold til de sociale problemer levende. Det gjaldt således Julius Friis Hansen[64] og Henry Ussing[65]. Alligevel blev kirkens holdning til samfundsproblemerne og til arbejderklassen ikke genstand for en direkte indgående behandling. Man syntes at være ganske enig med Westergaard i, at »den egentlige Opgave« bestod i »at vække Menigheden til Bevidsthed om de store folkekirkelige Krav«[66]. I hvert fald blev det ledetråden for det arbejde, som Westergaard udførte som formand for »Lægmandsudvalget for Kirkesagens Fremme i Kjøbenhavn« i årene 1890–96.

Westergaard havde været ivrig efter, at de af hans venner og bekendte, der besøgte London, fik mulighed for at gøre Ludlows bekendtskab. Og denne tog gæstfrit mod dem, som Westergaard introducerede, og søgte at hjælpe dem så godt han formåede. Dette gjaldt således juristen Vilhelm Carl Thomsen[67], Henry Ussing[68] og

hans broder Johannes Ussing[69] samt den danske præst i London, Holstein[70].

Lige inden Holstein forlod sin stilling som præst i London for at vende tilbage til Danmark, introducerede han i oktober 1896 for Ludlow den unge teologiske kandidat og adjunkt ved Herlufsholm Kostskole, Hans Winding Koch, der da opholdt sig i England for at sætte sig ind i de kirkelige forhold. Ludlow beretter herom til Westergaard: »he [Holstein] introduced me to a man whom I want you to have an eye on when he returns to Denmark, a cand. theol. Hans Koch. Such a nice fellow! such a single-hearted true Christian! I generally like all Danes I come across, but he is really exceptional. (He has heard you speak, & tells me – what you never would have told me yourself – that you have been really the leading spirit in the Danish religious movement). I have introduced him to a good many people of differing religious views, & all like him«[71]. Der udviklede sig hurtigt et varmt venskab mellem Ludlow og den unge dansker[72]. Hans Koch har selv senere i forbindelse med en kort ypperlig fremstilling af Ludlow og hans indsats for den kristelig-social bevægelse fortalt, hvilket stærkt indtryk hans personlighed gjorde på ham: »Dyb Ærbødighed, ja Ærefrygt, blandet med Taknemlighed, er de Følelser, som jeg nærer overfor ham. Som han er den eneste af de mange, jeg mødte i Udlandet, der med tydelige Træk har indskrevet sit navn i sit Lands Historie, saaledes staar han ogsaa for mig som den i personlig Værdi ypperste blandt dem, hvis Bekendtskab – ja naar jeg tænker paa hans utrættelige Hjælpsomhed og uforanderlige Venlighed over for mig, fristes jeg næsten til at sige: hvis Venskab er bleven mig til Del«[73].

Gennem de efter alt at dømme mange samtaler, som Koch havde med Ludlow, indførte denne ham i »the Christian Socialism« i dens forskellige former[74]. Ludlow har endvidere hjulpet ham til at få kontakt med adskillige af de ledende inden for den samtidige kristne-social bevægelse. Sine indtryk sammenfattede Koch kort efter i to artikler i *Dansk Tidsskrift* i 1898: »Højkirken i England og den sociale Bevægelse«[75]. Hele hans fremstilling viser, at han står med den største sympati over for det, han har set og hørt: »Hvad vil nu denne Bevægelse udrette i Fremtiden, og vil Forbindelsen mellem de sociale og de højkirkelige Tanker vare ved? Skal det gaa som det synes at være gaaet i Tyskland, saaledes at den sociale Interesse tager Magten fra den kristelige? Eller skal det blive en Bevægelse, hvorved England som saa ofte før bliver en Lærer for hele Kristenheden?

Eller bliver det noget, der staar i dette og er glemt i næste Slægtled?»[76]. Koch er dog ikke i tvivl om, at det er en både rigtig og yderst paatrængende opgave at arbejde for, at kristendommen skal gennemsyre samfundslivet, »og i saa Fald turde det være, at vi – som paa flere Punkter – kunne lære mere ved at vende os mod vest, end ved ogsaa her at gaa til vor sydlige Nabo, saaledes som vi plejer at gøre. Jeg tilstaar, at jeg tror, at baade kristeligt og socialt ville vi vinde derved«[77]. Trods kritiske forbehold lader Kochs to artikler i virkeligheden ikke nogen tvivl bestå om, at han personligt havde gjort den kristne socialismes grundsyn til sit eget og ønskede en tilsvarende bevægelse i Danmark.

Efter sin tilbagekomst i sensommeren 1897 fra England har Koch og Westergaard gjort hinandens personlige bekendtskab[78], og dette udviklede sig hurtigt til et virkeligt venskab. Det er ikke umuligt, at Koch over for Westergaard har slået til lyd for, at man i Danmark burde optage et arbejde på linje med det engelske »Christian Social Union«. I hvert tilfælde blev dette spørgsmål aktuelt, da Fernando Linderberg i slutningen af året 1897 henvendte sig til Westergaard og forelagde ham en plan om oprettelsen af et »Selskab til Fremme af sociale Studier«[79].

Westergaard havde længe kendt Linderberg[80]. Denne havde således i foråret 1890 sendt ham en række artikler om »Socialismen«, som han havde publiceret i »Højskolebladet«[81]. Hensigten hermed var sandsynligvis, at Linderberg ønskede at få hans støtte til en kamp for »en Socialisme i venlig Forstaaelse med Kristendommen, allerhelst paa kristelig Grund«[82]. Westergaard besvarede denne henvendelse med i et imødekommende brev at præcisere sit syn på kristendommen og dens forhold til socialismen[83]. Selv om han i mangt og meget kunne billige Linderbergs anliggende, var der i realiteten tale om en afvisning – både i synet på kristendom og socialisme var divergenserne åbenbart for store[84].

Linderberg lod sig imidlertid ikke gå på af dette afslag. Han bad således Westergaard anmelde hans bog om »Henry George og hans Social-Program«, der udkom i 1890. Westergaard vægrede sig imidlertid og var overhovedet påpasselig med ikke at blive spændt for Linderbergs vogn – sin vægring begrundede han med, at han ikke personligt var kommet til klarhed over, hvorledes man fra kristen side konkret skulle gå i gang med de sociale spørgsmål[85]. Også da Linderberg i 1895 havde udsendt sin »Frikonkurrencen og Socialismen« og tilegnet den til Danmarks præster og lærere, var han ivrig for, at

Westergaard skulle anmelde den og åbenbart offentligt træde i brechen for den. Westergaards svar på denne henvendelse var karakteristisk for hans vurdering af Linderberg: hans arbejde er i videnskabelig henseende mangelfuld, men han evner at gøre opmærksom på det sociale problem [86].

Linderberg havde gennem sine skrifter fundet en vis forståelse hos adskillige grundtvigianere. Det gjaldt i første række Jens Nørregaard, forstanderen på Testrup Højskole. Selv om denne langtfra var ukritisk over for Linderberg, fandt han, at dennes anliggende var vigtigt, hvorfor man måtte støtte ham [87]. Da Linderberg efter sin fiasko i arbejdet for »Dansk Landarbejderforbund« og efter et åbent brud med socialdemokratiet i 1895 stod uden eksistensmuligheder, tog Jens Nørregaard sammen med bagermester Jakob Marstrand initiativet til en indsamling, der skulle gøre det muligt for ham i tre år udelukkende at hellige sig studiet af de sociale problemer ude og hjemme [88] – motivet hertil var uden tvivl, at man mente, at Linderberg nok havde betydelige evner, men at han behøvede at udvide sin viden og sin horisont [89].

Takket være denne økonomiske støtte blev Linderberg i stand til i 1896 og 1897 at tilbringe adskillige måneder i henholdsvis Tyskland, Svejts, Holland og England [90]. Han udnyttede her sin tid godt og lagde gennem disse studieophold grunden til sin omfattende viden om sociale forhold i de øvrige europæiske lande. Med særlig interesse studerede han i udlandet de forskellige former for social oplysningsvirksomhed, der var opstået med det formål at fremme forståelsen mellem de enkelte samfundsgrupper. Det stærkeste indtryk fik han her af »The Fabian Society«, der ved at oplyse om socialismens historie og væsen regnede med at kunne vinde alle samfundsgrupper for socialismen [91]. Linderberg fattede snart den plan at starte et lignende foretagende i Danmark – og da der heri indgik, at han selv skulle knyttes til det, mente han tilmed at have løst det for ham stadig mere preserende problem om en fast stilling. Sandsynligvis i november 1897 har han fremlagt sine planer for såvel Jens Nørregaard som for Westergaard og anmodet dem om at være medvirkende ved oprettelsen af et »Selskab til Fremme af sociale Studier« [92]. Samtidig har han indkaldt til en nærmere drøftelse mellem dem, der var interesseret i sagen, i begyndelsen af december.

Westergaards reaktion på Linderbergs henvendelse har vi bevaret i et brev til ham af 27/11 1897: »Jeg har med megen Sympathi læst Deres Tanker om Oprettelsen af et Selskab til Fremme af sociale Studier.

Hvis et saadant Selskab er baaret af Mennesker, der søge deres Kræfter i Troen paa deres Frelser, saa kan der ikke være Tvivl om, at det maa kunne fjerne megen Mistillid og Mangel paa Forstaaelse, der nu desværre saa ofte skiller Mennesker af forskellige Samfundsklasser fra hverandre. Der er ganske vist mange Spørgsmaal, der maa overvejes nøje, inden en saadan Forening træder ud i Livet, og De betragter vist ogsaa selv det fremsendte som et første foreløbigt Udkast, der kan tjene til Grundlag for en Diskussion, og gjøres til Genstand for mange Forandringer. Men jeg troer, at Sagen er god, og at det ville glæde mig, om jeg kunne bidrage lidt til, at den blev realiseret«. Westergaard så sig ganske vist ikke i stand til at yde meget, men Linderberg kunne kun føle sig opmuntret til at arbejde videre med sin plan, da Westergaard udtrykte »det Haab, at et saadant Samfund kunne knytte Dem helt til sig, saa at De kunde anvende Deres Kræfter og Evner i denne Sags Tjeneste«.

Uden at vi nærmere kender årsagen, må Westergaard snart have besluttet at tage ledende del i den nye bevægelse. Betingelsen herfor var imidlertid, at han fik frihed til at samles med sine venner for i fælles drøftelse at finde frem til et klart og gennearbejdet program. I et brev til Linderberg opruller han sin »Kampplan«: »Det staaer mig mere og mere klart, at vi maa begynde ganske overordentlig smaat. Jeg har tænkt paa at begynde med blot at samles med nogle ganske faa Venner og saa tumle med alle uklare Tanker til alt er i Orden for vort Vedkommende; er der en eneste Uklarhed saa er der en stor Svaghed indadtil og udadtil. Af Mænd som jeg troer ville være varm Kjærlighed til en Sag som den omtalte nævner jeg foruden Ostenfeld Bjerre (begge mine personlige Venner), Bibliotheksassistent H. O. Lange, cand. theol. Hans Koch, Dr. P. D. Koch og Pastor Schack. Blive vi enige i Synet paa hele denne Sag, og det er jeg vis paa, naar vi gaa til den i Tro og Bøn, saa lykkes det nok, thi der er i den kristne Menighed mange der sørge over den sociale Nød. Jeg vilde nu gjerne have fuldstændig frie Hænder til at tumle med Sagen sammen med disse Mænd, og jeg troer endda, at vi foreløbig skulle diskutere denne Sag alene, uden at De kommer med. Og jeg vilde yderligere have Lov til at gaa ganske langsomt tilværks; jeg troer, at vi ikke slippe med et enkelt Møde eller en enkelt Konference, vi maa blive ved til al Uklarhed er borte, og det kan saavidt jeg ser være Maaneder. Er der da en fast Kjærne, saa gaaer det nok med Tilslutningen dertil« [93].

Det afgørende i denne »Kampplan« er således, at den nye bevæ-

gelse skal tjene til at vække de kristne til ansvar for de sociale spørgsmål. Dette betyder for Westergaard, at de skal kæmpe for social retfærdighed og samtidig arbejde for at vinde de fattige for kristendommen – dette var for ham to sider af samme sag[94]. Skal denne kristne bevægelse have slagkraft, må der imidlertid opbygges et fællesskab, der har arbejdet sig frem til et klart syn for, hvad der skal gøres.

Ved opstillingen af sin »Kampplan« har Westergaard tydeligt haft »Lægmandsudvalget for Kirkens Nød i Kjøbenhavn« i tankerne. Også dets program var blevet til gennem en omfattende drøftelse i en vennekreds, og alle vanskeligheder kunne overvindes, fordi arbejdet blev båret af mennesker, der var forenet i et stærkt fællesskab. Westergaard ser i virkeligheden den nye »sag« som en udvidelse af det arbejde, som »Kirkens venner« var engageret i for at vinde den københavnske storbybefolkning for kirke og kristendom. Den »kærne«, som han ville opbygge den nye bevægelse på, bestod da også udelukkende af dem, der enten var de ledende i Kirkefondsarbejdet eller som helhjertet støttede det, således som det var tilfældet med både Harald Ostenfeld, Albert Schack og Hans Koch.

Linderberg måtte med rette opfatte Westergaards »Kampplan« som en personlig tilsidesættelse og en afvisning af, hvad han tilsigtede med oprettelsen af et »Selskab til Fremme af sociale Studier«. Det var dog et plaster på såret, at Westergaard i sit brev tilføjede, at den planlagte forening efter hans opfattelse skulle gøre brug af hans tjeneste[95]. Trods sin skuffelse havde Linderberg intet andet at gøre end at acceptere Westergaards »Kampplan«[96].

Om de videre forhandlinger om »den store Sag« er vi dårligt underrettet. Vi kan blot sige, at de – sandsynligvis i juni 1898 – resulterede i oprettelsen af »Udvalget til Social Oplysnings Fremme«[97]. Det havde ialt syv medlemmer og omfattede foruden Westergaard og Harald Ostenfeld, der var henholdsvis formand og næstformand, Hans Koch, Albert Schack, H. O. Lange, skoleinspektør F. Nørgaard og Linderberg – denne sidste var tillige sekretær. Samtidig havde man udformet Udvalgets program i tre paragraffer[98]. I den første hedder det, at »Udvalgets Formaal er at søge Kristendommens Retfærdighedskrav klarere erkendt og bedre gennemført i de sociale Forhold«. Dette skal virkeliggøres, angives det i § 2, »ved at fremme *almen* Oplysning om: a) Forholdet mellem Aandsliv og sociale Tilstande i Fortid og Nutid; b) de forskellige sociale Ideer og Bevægelser i Ind- og Udland; c) de Fremskridt, som gøres i Retning af praktisk at udforme og gennemføre Ideerne«. Endelig, udføres det i § 3,

har Udvalget et Sekretariat, der skal indsamle oplysninger om alle former for »sociale Bevægelser« og distribuere dem.

Der blev yderligere udarbejdet en redegørelse, der mere udførligt skulle fremstille og motivere hensigten med Udvalgets arbejde[99]. Det gjaldt således at vække til erkendelse af, at mennesker har ret til »Livsophold som til aandelig Opdragelse« og at der her ikke er tale om nogen modsætning. Ligeledes var det påkrævet »saa alsidigt og grundigt som muligt at paavise Socialismens historiske Berettigelse« – og dermed skulle forstås »Samfundets voksende Socialisering gennem Arbejdets Organisation« – og det vil rent faktisk sige den stats-socialisme, som »the Fabians« havde gjort sig til talsmænd for[100].

Linderberg havde et væsentligt ansvar for udformningen af både formålsparagrafferne og den nærmere redegørelse for Udvalgets arbejde[101]. De var således repræsentative for hans opfattelse af nødvendigheden af en socialisme, der vil forbedre menneskers materielle kår og samtidig fastholde både religion og moral[102]. Det er endvidere bemærkelsesværdigt, at der bortset fra den første paragraf overhovedet ikke er nogen henvisning til kristendommen. Der er således i virkeligheden tale om en opgivelse af den udtalt kristne bevægelse, som Westergaard forudsatte i sin »Kampplan«.

Westergaard må have fået sin vilje, når det gjaldt Udvalgets sammensætning. Men hvad der bevirkede, at Linderberg trods Westergaards direkte ønske om at holde ham ude af det planlæggende arbejde alligevel fik en så stor indflydelse på udformningen af Udvalgets program kan vi ikke angive med bestemthed. En del af forklaringen finder man sandsynligvis i det forhold, at Linderberg her som ellers var utrættelig, når det gjaldt at kæmpe for gennemførelsen af sine egne planer. Når udvalget trods kritik og betydelige forbehold alligevel accepterede de af ham udformede formålsparagraffer og muligvis også den udførligere redegørelse for hensigten med dets arbejde[103], kan det endvidere skyldes, at man ville være imødekommende over for ham, da initiativet til Udvalgets oprettelse skyldtes ham og han endda skulle være lederen af Sekretariatet. Endelig har man muligvis håbet, at man ved i hovedsagen at godtage hans forslag ville gøre det lettere for ham at udnytte sine kontakter og skaffe Udvalgets arbejde tilslutning hos både grundtvigianere og socialdemokrater.

Efter at der var opnået enighed om Udvalgets sammensætning og formålet med dets arbejde, søgte man at få en række kendte personer til at anbefale det. Det lykkedes at samle ialt 48 »anbefalere«[104].

Af disse stammede de 20 fra København, og heraf hørte langt de fleste til i kredsen omkring »Kirkefondet«[105]. Fra det øvrige land havde man samlet 28 underskrifter hovedsagelig blandt grundtvigianerne[106]. Den 1. oktober 1898 kunne »Udvalget til Social Oplysnings Fremme« officielt træde frem i dagens lys.

Når Westergaard stillede sig i spidsen for arbejdet med »den store Sag«, skyldtes det muligvis en kraftig tilskyndelse fra Hans Koch, Harald Ostenfeld og H. O. Lange. Ikke mindst synes Koch at have øvet en betydelig indflydelse ved at indskærpe nødvendigheden af, at man fra kristen side gav sig i kast med de sociale spørgsmål, ligesom han ud fra sine friske erfaringer fra England må have fremholdt den kristelig-social bevægelse, som den kom til udtryk i »The Christian Social Union«, som et forbillede for Udvalget og dets arbejde[107]. At denne har været en vigtig inspirationskilde, fremgår i hvert fald både direkte og indirekte af de artikler, som flere af Udvalgets medlemmer publicerede i løbet af 1898 og i begyndelsen af 1899 i den hensigt at vække de kristne til ansvar for den sociale nød og arbejderklassens problemer overhovedet – herigennem håbede man åbenbart også på at kunne skabe interesse og forståelse for det nye Udvalg og dets virksomhed[108].

Westergaard havde holdt Ludlow underrettet om arbejdet med etableringen af »Udvalget til social Oplysnings Fremme«. Ludlow er begejstret: »I am very glad also to hear that a small circle – be it ever so small – of clergyman & laymen in your country have taken up the social question now. That, I firmly believe, is *Christ's* question now«[109]. Han ser Westergaards nye arbejde som en fuldstændig parallel til sit eget arbejde inden for »the Christian Socialism«[110] og føler sig på den baggrund berettiget til at udsige, hvad han må være indstillet på: »It is very interesting to me, & I am very thankful, to see how God has carried you on to a standpoint which appears to be precisely the same to which He led me years ago. Only yours is the greater courage & the greater peril, as you have wife & children, & have achieved success. Be assured that sooner or later a storm will break upon you, you will suffer persecution, you will have to make sacrifices for the social faith that is in you. But with the trial you will find consolation. No friendships are so precious as those which are formed in struggling for the right. There will come dark days, when you will feel as if your efforts had been thrown away, when perhaps your friends will turn away to paths in which you cannot conscientiously follow them, when you are utterly crushed with

the sense of your own impotence, folly, hypocrisy even. And then again will come a calmer time, when you will find that God has His own ways of doing His work, that no single good purpose you have ever had has been frustrated, altho' the result may be quite different from what you looked to, nay, that seeds which you had sown, & thought to have been trodden out of all vitality, have grown & borne fruit in unexpected places«[111].

For at udbrede kendskabet til Udvalget og dets arbejde tog man sandsynligvis i begyndelsen af 1899 skridt til at udsende et tidsskrift. Efter at have overvejet forskellige muligheder besluttede man, at det skulle være et ugentligt blad, der bar navnet *Vor Tid*[112]. Det er muligvis Linderberg, der her har været den initiativtagende[113]. I hvert tilfælde betragtede han det som en selvfølge, at han i dette frit kunne propagandere for sine synspunkter. Det stod imidlertid på dette tidspunkt de øvrige medlemmer af Udvalgets klart, at de og Linderberg havde en forskellig opfattelse af, hvad Udvalget tilsigtede med sit arbejde. For at sikre en fælles linje vedtog man da, at hele Udvalget sammen skulle redigere det nye blad[114]. Trods dette forsøgte Linderberg, der åbenbart havde fået overdraget ansvaret for selve den praktiske side af redaktionsarbejdet, at forme det første nummer af bladet efter sit eget hoved[115]. Dette førte til en skarp reaktion fra Westergaards side: hvis Linderberg ikke respekterede den indgåede aftale, ville han afbryde ethvert samarbejde med ham[116]. For bedre at kunne gennemføre en fast redaktionel linje og overhovedet at hindre alle misforståelser og gnidninger, besluttede man endvidere snart at foretage en arbejdsdeling: mens Udvalget gennem en udpeget redaktion havde ansvaret for *Vor Tid*[117], skulle Linderberg udelukkende have med Sekretariatet at gøre. Baggrunden herfor var ikke blot en forskellig opfattelse af, hvad Udvalget tilstræbte med sit arbejde, og dermed også en uenighed om bladets linje. Men arbejdsdelingen skyldtes tillige en voksende erkendelse hos det øvrige Udvalg af, at det var ugørligt at etablere et gnidningsløst samarbejde med Linderberg – han forfulgte i den grad sine egne mål, at det var umuligt at indgå holdbare aftaler med ham[118].

Vor Tid, hvis første nummer udkom 5. april 1899, havde som undertitel: »Ugeblad for social Oplysning paa Kristendommens Grund«. Hvad der lå i dette, blev nærmere udført i den redaktionelle artikel: »Til vore Læsere!«[119]. Direkte angives det her, at »det Forhold, hvori et Menneske stiller sig til Jesus Kristus, vil faa den største Be-

tydning for den Klarhed, hvormed Retfærdigheden erkendes, og ikke mindst paa den Maade, hvorpaa dens Krav søges gennemførte«[120]. Kristus som det enkelte menneskes frelser og hele verdens herre har »Krav paa alt, det aandelige, saa vel som det materielle«[121]. Med direkte adresse til socialdemokratiet fremholdes det, at dets kamp for de i sig selv sande idealer mangler »den religiøse Undergrund«[122]. Lige så kritisk er holdningen til kirken, der ud fra »en falsk Konservatisme og en falsk Aandelighed«[123] har isoleret kristendommen fra verden og de politiske og sociale forhold i stedet for at gøre den gældende som »Samfundsmagt«[124].

De flittigste bidragydere til *Vor Tid* var foruden Westergaard H. O. Lange og Harald Ostenfeld[125]. Da de gav udtryk for samme grundholdning som den redaktionelle artikel, havde bladet en sluttet karakter og en markant profil[126]. Man orienterede om og drøftede en lang række aktuelle spørgsmål som den kooperative bevægelse, fagforeningsbevægelsen, arbejdsmarkedets problemer, kvindesagen, søndagsarbejde, børns arbejde og skolereformer. Sidst, men ikke mindst beskæftigede man sig indgående med den store »lock-out« i 1899. Behandlingen af de forskellige problemer var kendetegnet af saglig indsigt og viljen til at øve ret og skel til alle sider. Frygtløst bekæmpede man, hvad man fandt af løgn og uret i alle lejre. Sammenfattende må det siges, at *Vor Tid* på dygtig måde havde evnet at omplante den engelske kristelig-sociale bevægelses anliggende og ledende synspunkter til danske forhold[127]. Bladet var af en sådan kvalitet, at det tålte sammenligning med *The Commonwealth*, det officielle blad for »The Christian Social Union«, og *The Economic Review*, det talentfulde organ for »the Oxford branch of C.S.U.«.

Allerede tidligt på året 1899 havde Westergaard set mistrøstigt på fremtidsudsigterne for Udvalget og dets arbejde[128]. Ganske bortset fra, at det hæmmede sagen, at Linderberg og det øvrige Udvalg havde en forskellig opfattelse af arbejdets målsætning, var det ikke lykkedes at vinde indpas hos socialdemokraterne[129] og kun i begrænset omfang hos grundtvigianerne[130]. Westergaard syntes ligefrem tilbøjelig til at give Linderberg en væsentlig del af skylden herfor[131]. Udvalget begyndte også at få en mistanke om, at Linderberg ikke lagde den flid for dagen som sagen krævede[132]. Overhovedet stod det i stigende grad klart, at Linderberg var en enspændernatur, der kun havde sin egne mål for øje og som tilmed havde let ved at føle sig personligt såret og forurettet, hvis folk ikke uden videre var villige til at følge ham og hans ideer.

Da Udvalget fjernede Linderberg fra redaktionen af *Vor Tid*, følte han det som en personlig krænkelse og som en direkte afvisning af ham[133] – og det var så meget mere nærliggende som han hele tiden havde opfattet Udvalget som et støtteselskab for sine egne planer[134]. Forholdet mellem ham og det øvrige Udvalg blev da også i den følgende tid så anspændt, at Westergaard mente, at der ikke var andet at gøre end at opløse Udvalget og lade *Vor Tid* gå ind[135]. Dette skete dog ikke. Derimod stillede Linderberg – muligvis efter samråd med Jens Nørregaard – forslag om, at Sekretariatet skulle udskilles som et selvstændigt organ med Linderberg som leder, mens Udvalget fortsatte med udgivelsen af *Vor Tid* som sin vigtigste opgave. Det øvrige Udvalg tiltrådte enstemmigt dette forslag – det skete tydeligvis med en følelse af lettelse, idet alle måtte erkende, at et samarbejde med Linderberg ikke havde nogen mulighed for at lykkes. Den nye ordning trådte i kraft den 1. oktober 1899[136].

Alt peger på, at Linderberg derefter satte al sin energi ind på at hverve tilslutning til sit Sekretariat først og fremmest blandt grundtvigianerne[137]. Dette har utvivlsomt været en medvirkende årsag til, at Udvalget på grund af svigtende tilslutning besluttede at opløse sig og lade *Vor Tid* gå ind den 1. april 1900[138].

Ludlow havde med interesse fulgt *Vor Tid*[139] og havde selv bidraget med en artikel om den kooperative bevægelse[140]. Han fulgte med opmærksomhed den store lock-out og priste Westergaard og hans fæller, fordi de tog arbejdernes parti, selv om han frygtede, at det ville få alvorlige konsekvenser for dem selv personligt[141]. Allerede i december 1899 havde Westergaard meddelt Ludlow, at *Vor Tid* måtte gå ind efter den første årgang. Denne kunne ikke lade være med at drage sammenligninger med *Politics for the People*, der ligeledes kun havde en kort levetid, og kunne på den baggrund skrive følgende opmuntrende ord til Westergaard: »I am very sorry to hear that 'Vor Tid' is likely to go out of existence after April. Still you ought to be thankful that it should have lasted a twelve-month. And it will not have lived that time in vain. »Politics for the People« lasted 3 months only, yet I consider that it did real good. The mere getting together of a literary staff interested in the cause is a great gain. Some of them will be anxious for other work, & when you start your next literary venture, in whatever shape (I dare say a twelve-month will not elapse before your doing so) you will start with your staff & your experience. Again, you will certainly be missed by at least a good

many of your readers, & that also is a great gain, – the getting in of a harvest of good will towards future action«[142].

Ludlows profeti slog ikke til. Efter at »Udvalget for social Oplysnings Fremme« var blevet opløst og *Vor Tid* var gået ind, forsøgte Westergaard og hans venner ikke atter at organisere en kristelig-social bevægelse. Havde deres arbejde ikke haft andre resultater, så havde det i hvert tilfælde bidraget til at gøre Ludlow og den kristne socialisme i England kendt for en større kreds. Stadig flere danskere var således ivrige efter under deres Englandsophold at opsøge Ludlow som den kristne socialismes »grand old man« for at lære ham at kende og nyde godt af hans viden og erfaring. Ludlow modtog disse danske besøgende med den største gæstfrihed og gjorde alt, hvad han formåede, for at sætte dem i forbindelse med de folk, som bedst kunne hjælpe dem til at få et indtryk af de sociale forhold og af hvad man fra kirken side gjorde for at løse de sociale problemer. Af de mange, der – gerne gennem en introduktion fra Westergaard eller Hans Koch – opsøgte ham kan nævnes A. V. Becker[143], Eduard Geismar[144], Harald Ostenfeld[145], Dr. Kjer-Petersen[146], professor Valdemar Ammundsen[147] og Richard Thomsen[148].

I sin høje alderdom, hvor Ludlow på grund af sit helbred gradvis måtte trække sig tilbage fra alle kristelig-sociale gøremål og yderligere mistede kontakten med sine tidligere venner og bekendte, var de danskes besøg ham en stor glæde og opmuntring. Han kunne tale om sin »Dano-philia«[149] og følte et dybt slægtskab med danskerne[150]. Han kunne heller ikke være i tvivl om, at de danske, der opsøgte ham, nærede den største respekt for hans person og kristelig-sociale indsats. På hans 80-årige fødselsdag havde 20 danske således skænket ham et album med deres fotografier sammen med en hyldestadresse[151]. Selv om vi kun kender ganske få af de tyve navne, kan der dog ikke bestå nogen tvivl om, at de foruden Westergaard har talt Hans Koch, Harald Ostenfeld og H. O. Lange. Disse – om ikke andre – havde i hvert fald god grund til at takke Ludlow, fordi han havde udvidet deres horisont og været en vigtig inspiration for den første kristelig-sociale bevægelse i Danmark.

[1] Cf. Betænkning afgiven af den ifølge kgl. Resolution af 20de September 1875 til Undersøgelse af Arbejderforholdene i Danmark nedsatte Kommission (København 1878. Cit. Betænkning), 120: »Hovedgrunden til den Styrke, hvormed Arbejderspørgsmaalet i vore Dage gjør sig gældende fremfor i tidligere Tider, ligger i den skarpe Sondring, der efterhaanden er fremkommen mellem Arbejdsgivere og

Arbejdstagere, og den særdeles Vanskelighed, som de Sidste have ved at tilveiebringe saavel den fornødne Uddannelse som den fornødne Kapital til selv at blive Arbejdsherrer eller dog selvstændige Næringsdrivende . . .«.

[2] De forskellige udvalg og deres medlemmer er angivet s. VII f.

[3] Se s. 120–25.

[4] Se s. 125–29.

[5] Blandt de vigtigste må nævnes Individualisme og Socialisme eller Hvorledes det danske Samfund for Tiden arbejder (København 1872) og Det gamle og det ny Samfund eller Laugstvang og Næringsfrihed (København 1876). Følgende citater fra sidstnævnte skrift giver et karakteristisk udtryk for hans opfattelse: »Det gamle Samfunds stænderske og corporative Grupper opløse sig overalt, og opløse sig overalt paa samme Maade, nemlig i de Store og de Smaa, i de Mægtige og de Svage, saaledes at overalt Formuen bliver den afgørende, eller rettere den eneste Delingsgrund« (s. 510). Dette nye samfund med »en forholdsvis meget faatallig Rigmandsklasse og et uhyre Proletariat« er blevet til ved, at man brat har brudt med fortiden. Man må imidlertid »grundlægge det nye Samfund paa en forstandig Maade«, men det kræver »Ofre baade af Arbejde og Penge« og »visse Indskrænkninger i den personlige Selvbestemmelsesret« (s. 512).

[6] Se Individualisme og Socialisme, 123 ff.

[7] Se til eksempel Betænkning, 64.

[8] Se Betænkning, 68, der angiver, at undersøgelser over sygeligheden i Danmark er blevet udført af »Korpslæge Møller og Kandidat Westergaard« – denne blev cand. mag. i matematik i 1874. Det af Westergaard udarbejdede statistiske materiale over sygeligheden i Danmark bringes i Betænkning, 68–71.

[9] At Westergaard satte Krebs overordentlig højt, fremgår af hans omtale af ham i Erindringer og Betragtninger 1885–1935 (København 1935. Cit. Erindringer), 12. Han har sandsynligvis kendt Krebs personligt, da sønnen, aktuaren Carl Krebs (1851–1921), var hans studiekammerat og livsvarige ven, se s. 66 og Harald Westergaard: Bikubens Bidrag til Løsning af Samfundsopgaverne (København 1936), 32. Det er muligt, at det er ved F. C. Krebs' mellemkomst, at Westergaard blev knyttet til kommissionen.

[10] Cf. Erindringer, 13: »Mit Arbejde for Kommissionen fremkaldte Interesse hos mig for den sociale Forsikring, og paa mine Studierejser i Udlandet søgte jeg at komme ind i Spørgsmaalets Stilling der«.

[11] Til Ludlow og »the Friendly Societies«, se N. C. Masterman: John Malcolm Ludlow. The Builder of Christian Socialism (Cambridge 1963), s. 21 ff.

[12] Cf. Erindringer, 13: »Særlig var det de engelske Arbejderes Selvhjælpsbestræbelser, der tiltrak mig . . .«.

[13] Cf. Erindringer, 63: »Med aldrig svigtende Interesse søgte han at hjælpe mig til at komme ind i de sociale Forhold derovre«, og Studenterhjemmets Julebog 9. Aarg. (1909), 22–23: »Han hjalp mig ogsaa i mine Studier, gav mig ypperlige Introduktioner, ogsaa til fremragende tyske og franske Videnskabsmænd og Socialpolitikere, Mænd som *Brentano* og *Held*« (»Minder fra min Studentertid«).

[14] Når det gælder skildringen af Westergaards religiøse udvikling, er vi næsten udelukkende henvist til hans egne trykte arbejder. Her som ellers har han ikke efterladt sig breve og andet utrykt materiale, der kan tjene til at kaste lys over hans liv, cf. Erindringer, 6: »Det har altid været mig en fremmed Tanke at skrive en Selvbibliografi . . . Det ville i og for sig være en væsentlig Hindring for en saadan Selvbio-

grafi, at jeg har meget lidt skriftligt at holde mig til . . .«. Den følgende korte skitse bygger hovedsagelig på Studentertidens Julebog 9. Aarg., 19 ff. («Minder fra min Studentertid»), Fra Forargelse til Tro. Et Lægmands-Vidnesbyrd (København 1885), Barndommens Tro og Manddommens Overbevisning (København 1895) og Harald Westergaard og Oluf Thomsen: Livsanskuelse. To Indledninger til Diskussion.

[15] Cf. Fra Forargelse til Tro, 24: »Den der har vundet sin Barnetro igjen, efter at have været Fritænker . . .«. At Westergaard som barn har været under kristen påvirkning, kan endvidere sluttes af hans bemærkninger s. 30 og Barndommens Tro, 7 f. og 9 f.

[16] Cf. Fra Forargelse til Tro, 10–11: »Der var en Tid, næppe for mere end en Menneskealder siden, og de fleste Mennesker opleve vistnok noget Lignende under deres egen Udvikling, da hele Verden syntes at have været en aaben Bog for den menneskelige Tanke; det var, som om man fattede Enheden i Universet, den store Verdensharmonie; hvorledes Alt var i evig Udvikling til højere og højere Tilstande; ja, man nøjedes ikke med at læse i denne Bog, man udkastede selv dristig det hele System, byggede Tanke paa Tanke i en svimlende Højde, og ud fra denne stolte Tankebygning syntes man at kunne beherske og fatte Alt«.

[17] Cf. Barndommens Tro, 10: »Forstanden kræver Svar paa alle Spørgsmaal. Den unge har faaet et Redskab i sin Haand og troer det brugeligt til alt. Han bøjer sig ikke for Miraklet, men kræver Forklaring derpaa; han vil ikke tage imod noget ude fra, men føler, at han har nok i sig selv; han vil ikke anerkjende sin Synd, men betragter Syndsbevidstheden som et paatvunget Begreb«, og Studentertidens Julebog, 21: »En Higen efter at naa et fast Punkt at staa paa prægede hele mit aandelige Liv dengang. Kristendommen lagde jeg snart tilside, og jeg havde fundet Tilskyndelse nok til at gøre det, snart i min egen Selvtillid, snart hos Digtere og Tænker. *L. Feurbachs* Wesen des Christenthums, *Kierkegaards* Øjeblikket, gav mig Vaaben i Hænde mod Kristendommen og Kirken.«

[18] Cf. Livsanskuelse, 10: »I min Higen efter Sandheden gennemløb jeg i min Ungdom alle mulige Stadier. Der var de letkøbte Fantasier, byggende paa naturvidenskabelige Betragtninger, hvorefter hele Universet stod for mig som et storartet, beundringsværdigt Hele. Men da jeg skulde finde Plads for mig selv i hele denne Harmoni, da brast det for mig som en Sæbeboble. Saa kom Skuffelsens og Uvishedens Periode, en Tid, da jeg slet ikke kunne finde noget at bygge paa«, og Barndommens Tro, 10: »Naar Videnskaben i sin Afmagt overfor de store Aandsproblemer ikke vil ydmyge sig under Gud, saa fører den til Pessimisme, til Fornægtelse af alt«.

[19] Westergaards fremstilling i Fra Forargelse til Tro, 25, af, hvorledes udenforstående vil forklare kristendommen som et storslået selvbedrag, bære tydeligt selvollevelsens præg.

[20] I Fra Forargelse til Tro, 9–10 skildrer Westergaard de forskellige forargelser, som kristendommen frembyder for den egenmægtige menneskelige tanke: »Det er Altsammen Spørgsmaal, der nødvendigvis maa opstaa for enhver Tvivler; jeg har selv erfaret denne Forargelse paa Gud; jeg har været fyldt af Harme mod Forestillingen om et saadant højeste Væsen, en saadan Tyran, der paastod om sig selv, at han elskede os, men i Virkeligheden pinte og plagede os, en saadan Gud, der under Skin af Naade skjulte Vilkaarlighed, der skabte Mennesket som et ufuldkomment Væsen og bagefter gjorde ham utilregnelig for hans Svagheder; jeg har følt med

mig selv, at om dette Væsen var til, saa maatte man hade og foragte ham, og haane og forfølge enhver, der var dum eller ond nok til at rette sig efter ham«.

[21] Cf. Studenterhjemmets Julebog, 22: »At lukke sig inde i sit eget Jeg, at stænge alle Magter ude derfra, det var det, jeg vilde. Ingen skulde kunne sejre over den Fæstning, ingen Gud skulde kunne trænge derind. Var der ogsaa Trøstesløshed derinde, saa var det dog min egen Verden, mit Kongerige, hvori jeg ikke vilde dele Magten med nogen anden.«

[22] Det fremgår af Ludlows brev af 9/3 1900 til Westergaard: »Seriously, tho' I cannot but feel very thankful that God should have used me as a means to bring you to Him perhaps sooner than you would have gone, I feel certain that without me you would have found Him, being then already on the way & 'not far' from His Kingdom«.

[23] Hans Koch meddeler imidlertid i Dansk Biografisk Leksikon XXV, 409–10 følgende: »Han [Westergaard] talte altid med megen Glæde om denne Rejse [til England], som bortset fra det rent videnskabelige Udbytte blev ham en stor aandelig Hjælp. Han traf i England ikke faa, der i saa Henseende kunde blive ham Vejledere. Fremfor alt John Malcolm Ludlow . . . En anden god Ven fandt denne [Westergaard] i den danske Sømandspræst Otto Bertelsen. Han søgte om Søndagen til den lille Sømandskirke ude i Westindia Docks. Det blev en Tid med adskillig Uro og megen Grøde. Han taler i nogle efterladte Optegnelser om, hvorledes han i Ensomhed for Guds Ansigt kendte hans Kraft, og dermed tabte Tankevanskelighederne deres Betydning«. De her omtalte optegnelser synes forsvundet – i hvert fald findes de ikke i Kochs Privatarkiv i Rigsarkivet.

[24] I Fra Forargelse til Tro, 16 bestemmer Westergaard kristendommens indhold på følgende måde: »at tro paa Aabenbaringen, at tro paa, at Guds Søn har levet iblandt os, at han er død for vore Synder, og at han har beredet os et Hjem, et Liv efter dette«.

[25] Se min: Origin and History of Christian Socialism 1848–54 (Aarhus 1962), 153 ff.

[26] Ludlow var åbenbart ivrig efter, at Westergaard skulle træffe forskellige repræsentanter for den kristelig-social bevægelse. Således gjorde han Lloyd Jones' bekendtskab. I Fra Bethesda 2. Aarg. (1886), 415 skriver Westergaard således i anledning af hans død, at han var »en af de mest fremragende Deltagere i den engelske kristelig-social Bevægelse . . . Lloyd Jones var en sjælden elskværdig Personlighed; mine Samtaler med ham høre til mine bedste Minder fra England«.

[27] At Ludlow virkelig har udvidet Westergaards horisont i kristelig-social retning, fremgår af lejlighedsvis bemærkninger i de følgende år. Som et eksempel ud af mange skal anføres, hvad han skriver i en anmeldelse af Fr. Nielsen: Hofpræst Stöcker og den kristelig-social Bevægelse i Berlin fra 1886: »det er glædeligt, at Skriftet fremkommer netop nu, paa et Tidspunkt, da der her i Danmark fra mange Sider uden Tvivl næres Ønsker om at faa en kraftig Bevægelse sat i Gang for at imødekomme de lavere Klassers retfærdige Fordringer og bringe Kløften mellem Samfundslagene til at forsvinde. Forholdene i Kjøbenhavn og Berlin ere i mange Henseender meget beslægtede. Begge Byer have en stor Opsamling af Proletariat, som frembyder en frugtbar Jordbund for hensynsløs Agitation, begge Steder har Socialdemokratiet begaaet en uhyre Fejl til Skade for sin Sag ved sin brutale Haan mod Religion og Fædrelandskjærlighed; begge Steder ere de besiddende Klasser blevne skræmmede af denne hensynsløse Opræden, saa de ikke have faaet Øjnene

op for de store sociale Opgaver, der henligge uløste, og for det retfærdige i mange af Arbejdernes Ønsker; begge Steder er der ofte i de dannede Klasser en højst betænkelig Forvexling af Begreber, saa at f. Ex. Begreberne »Socialist« og »Sjofelist« i manges Forestillingskreds flyde ud i ét. Der er en vid Mark at opdyrke for dem, der kunne og ville belære Samfundet om, at Socialismen ikke behøver at være identisk med Atheisme og fri Kjærlighed . . .« (Fra Bethesda 2. Aarg. (1886), 623).

[28] Brevene befinder sig i »Ludlow Papers«, Cambridge University Library. Westergaard har sandsynligvis på Ludlows anmodning sendt de breve, han har modtaget fra ham, tilbage for at denne kunne bruge dem til at udarbejde sin selvbiografi. Westergaards breve til Ludlow synes derimod at være gået tabt.

[29] Brevene fordeler sig på de enkelte år på denne måde: 4 i 1890; 2 i 1895; 2 i 1896; 2 i 1897; 6 i 1898; 10 i 1899; 8 i 1900; 8 i 1901; 6 i 1902; 3 i 1903; 2 i 1904; 5 i 1905 og 4 i 1906.

[30] I anledning af en fødselsdagshilsen skriver Ludlow således i et brev af 13/3 1899 til Westergaard: »but the expression of an affection like yours, however humbling to one who has done so little to deserve it, must call forth my gratitude. I really cannot call to mind having ever done anything for you which was worth the toss of a brass farthing. I have been fond of you – as I suppose everybody is who knows you, – simply because I could not help it, & have been repaid more than a hundredfold«.

[31] Cf. brev af 24/12 1900: »I am glad to hear that you are nearing the completion of your 'Hauptstück', for so I suppose your 'Mortalität & Morbilität' to be. I have never mastered anything but have only been a sort of 'handy man', – pushing a bit here & pulling there (tho' mostly pushing), as it seemed most needful at the time«.

[32] Ludlow beretter nærmere om dette til Westergaard i brev af 28/4 1891.

[33] I brev af 27/2 1905 til Westergaard beretter den næsten 84-årige Ludlow om sin helbredstilstand: »But I can no longer afford to go out in wet or very cold weather, & I am getting more & more deaf, with some impairment of the sight . . . If I had my old health & strength, & command of limbs & organs there is plenty that I should have to do & like the doing, nor could I ever be weary of loving them I do love, – the feeling is only that one has not loved them half enough. – In short, I am not tired of doing anything that I have felt called upon to do, but only tired of my growing inability to do it«.

[34] Cf. brev af 20.–21. april 1898: »Having been mainly a Radical all my life (tho' I have often said that I considered myself a better Conservative than many who called themselves such – in fact I don't believe a man can be a true Radical without being a good deal of a Conservative, nor a true Conservative without being a good deal of a Radical) . . .«.

[35] Ludlow kritiserer således de konservatives uddannelsespolitik i brev af 2/9 1902 til Westergaard: »Our Conservatives cannot understand that every man has a right to the full development of every faculty that God has given him, & that it is the duty of every one of his fellow-creatures to help him to the best of his power towards that development. Strictly speaking they have not yet reached at all at the idea of education, – the bringing out of the man . . .«.

Gentagne gange giver han over for Westergaard udtryk for sin utilfredshed med både liberale og konservative. Karakteristisk er følgende bemærkning i brev af 22/1 1906: »Our elections have, I believe, puzzled everybody, not least the liberals themselves. I did not vote, not

being sufficiently at one with either party. I took an interest in only two elections, in one in which the candidate I was interested in was Henry Vivian, Secretary to the 'Labour Copartnership Association' – «.

[36] Cf. brev af 15/12 1899: »I cannot tell you with what pleasure I saw that Denmark, alone of all the countries in the world, seemed to appreciate the English position in South Africa, & to sympathize with us. I do not say that we have been without fault – -. But I think war could only have been postponed, not averted, & that it is not only a case of self-defence, but substantially one of civilization against barbarism, freedom against oligarchic race-despotism, a true against a false Christianity. Boer superman in South Africa would, I believe, be a curse to the world«.

[37] Cf. brev af 7/8 1900: »I am quite at one with you in thoroughly disliking and distrusting this Chinese war. I feel quite sure that if it means really a using of the Chinese people against Europeans, all that Europe can do will not enable Europe to triumph, & the consequences may be simply portentous. And I dare not say that I wish Europe to triumph«, og brev af 7/1 1901: »It is an ill-omened war, & the Chinese may yet be a scourge of God upon Western nations. I do not like the outlook of the 20th century«.

[38] Cf. brev af 25/7 1904: »I am glad to hear – – that Danish sympathies are chiefly with Japan in this war«, og brev af 19.–20. august 1904: »I am glad we agree about the Russo-Japanese war. But one cannot help feeling humiliated to think that the cruelty, & the dishonesty, & the rapacity should be on the side of those who bear with us the name of Christians, & the humanity, the straightforwardness, magnanimity, on that of a still heathen nation, however leavened with Christianity – -. If there were a Christendom, the other nations should interfere to stop a war so disgraceful to the Christian name«.

[39] Cf. brev af 7/7 1903: »O! if there could be a real Scandinavian union, dispensing Denmark from reliance on Russia, what a blessing it would be to the world! I greatly hope that thro' that splendid Roosevelt the American people is being lifted out of Mammonism & the bloodstained cult of colour. And with a consolidated, self-governed British Empire, a United Scandinavia, & a morally regenerate America, acting in unity of spirit, what might not this century rise to! At present, it seems to me, the Demonic madness of a Nietzsche, knowing no God but self-indulgent force, rules half the world at least«.

[40] Westergaard henvendte sig således til Niels Neergaard med følgende brev, dateret 28/10 1899: »Jeg har en meget god Ven i England, gamle J. M. Ludlow fhv. chief registrar of friendly societies der har gjort mig og mange Danske uhjyre meget godt. Nu har han bedt mig om noget, som jeg med Glæde opfylder alene af Taknemlighed mod ham, men ogsaa paa Grund af Formaålet. Han ønsker vedlagte Adresse underskrevet med nogle gode Navne, og nu vilde jeg gjerne have Deres og nogle andre som De maaske vilde skaffe, helst fra den politiske Verden«. (Niels Neergaards Privatarkiv, Rigsarkivet).

[41] Ludlow skriver således til Westergaard i brev af 15/12 1899: »I must thank you again for the Danish addresses in the Dreyfus matter, which represented the very best selected group of signatures received from any country – «.

[42] Brev af 20.–21. april 1898 til Westergaard.

[43] Se Peter d'A Jones: *The Christian Socialist Revival 1877–1914* (Princeton 1968), 99–153.

[44] Se s. 164–198.

[45] Ludlow har således, fortæller han Westergaard i brev af 12/5 1899, aktivt støttet »an attempt to bring together moderate 'high' & 'low' as well as 'broad' Churchmen to resist the extreme Ritualists --. I mean to go along with them so long as they don't try to form a Church party, a thing which I abhor«.

[46] Brev af 20.–21. april 1898.

[47] Cf. Erindringer, 13: »Særlig var det de engelske Arbejdeses Selvhjælpsbestræbelser, der tiltrak mig, og jeg higede efter at bruge noget af, hvad jeg saaledes lærte, til Gavn for mit Fædreland«.

[48] 18. Aarg., 1–30.

[49] Denne artikel er også interessant ved, at det præciserer hans nye videnskabsbegreb: »-- Nationaløkonomien er ikke baseret paa Fakta og formel-logiske Slutninger alene; den berører de menneskelige Interesser dybt, og i hver Theori kommer der da et Moment af den paagjældende Forfatters Livsopfattelse med ind. Sandheden er maaske snarest den, at Principspørgsmaalene kan ingen Videnskab besvare, at ingen Slutning, den være nok saa logisk, kan føre Sagen gennem alle Instanser; at alt hvad Videnskaben kan gjøre, er at samle de nødvendige Fakta, gruppere dem paa rette Maade og bringe Klarhed i alle Spørgsmaal, saa at man tydeligt ser, hvilke Konsekvenser det vil faa, at de besvares paa den ene eller den anden Maade«.

[50] I årene 1880–82 var Westergaard tilknyttet »Statsanstalten for Livsforsikring«, i 1885 blev han medlem af direktionen for »Københavns Brandforsikring« og i 1886 blev han også direktør for »Bikuben, Dansk Spare- og Præmie- samt Børne- og Alderdomsforsørgelsesvirksomhed«.

[51] I et foredrag, optrykt i Fra Bethesda 1. Aarg. (1885), 467–75, redegør Westergaard for nødvendigheden af den oprettede forening. Det hedder således: »Vi optræde ikke for, at det skal forbydes overhovedet at arbejde om Søndagen, vi ønske kun, at den Enkelte ikke skal behøve det, at det tvungne Arbejde hører op. -- [det er] mod Daglejerens Arbejde i Fabrikken om Søndagen, Butiksvendenes Arbejde i Udsalgsstederne, at man maa rette Kampen« (s. 471).

[52] Fra Bethesda 2. Aarg. (1886), 351.

[53] Se H. O. Lange. En Mindebog ved P. Helweg-Larsen (København 1955, Cit. H. O. Lange), 140 (brev af 26/9 1886).

[54] Se s. 166 (brev af 10.–11. september 1887).

[55] Westergaard var således medunderskriver på indbydelsen til »Kirkeligt Møde 25–27. Maj 1886«, se Fra Bethesda 2. Aarg. (1886), 158–60. Muligvis har Westergaard haft et væsentligt ansvar for, at »Kristendommen og det sociale Spørgsmaal« og »Prostitutions-Spørgsmaalet« figurerede blandt de fem spørgsmål, der skulle drøftes – i hvert fald var det hans mærkesager.

[56] Cf. H. O. Lange, 194: »Det er en Ulykke for vort Land og for Guds Riges Sag iblandt os, at det altid er Præsterne, der maa gaa i Spidsen, derved sløves Lægfolk, som sidde inde med store Evner og gode Kræfter, saa at den enkelte Lægmand, der ville tage fat, maa være med allevegne. En Mand som Professor Westergaard, der sidder inde med saa gode Kræfter, bliver derfor let ganske ødelagt, da intet kan sættes i Gang, uden at han er med, ved at hans Kræfter spredes saa meget, komme de ikke til fuld Nytte« (brev af 3/2 1889).

[57] Cf. Westergaards indlæg i »Kirkens Venner«s Korrespondance. Af Kirkefondets Forhistorie (ved P. Helweg-Larsen. Teologiske Studier. Nr. 15. II. Afd. København 1955. Cit. Korrespondance), 74: »I tidligere Aarhundreder, da alt her-

hjemme var i Ligevægt, da kunne man med Ro see Fremtiden imøde, nu drives derimod Tidens Hjul med Dampkraft; i 20 Aar voxer Kjøbenhavn op fra en almindelig By til en Storstad, om 20 Aar vil det maaske være en By med ½ Million Proletarer, aandelig og legemlig forkuede, gjennemagiterede Mennesker. De kristne herhjemme skulle ikke vækkes op ved en blid Musik, de skulle ruskes op i en Fart, om den kostbare, belejlige Tid endnu skal være til at købe. Dette, kjære Venner, er min store Angst, og lad os bede derom, at vi maa faa Mod og Kraft til at følge med denne vældige Udvikling«.

[58] Se *ibid.*

[59] H. O. Lange, der ved siden af Westergaard uden tvivl er den mest fascinerende lægmandsskikkelse i den nyere danske kirkehistorie, giver i de bevarede breve fra dette tidsrum et værdifuldt indblik i den kirkelige situation i København. Han skriver således i brev af 3/2 1889: »Forholdene her i Kjøbenhavn ere i høj Grad bedrøvelige, og det er saare vanskeligt at forstaa, hvilken Vej Gud anviser til at forbedre Tilstanden. Præsterne forstaa kun halvt Sagernes Stilling, thi de kunne kun sjældent faa Sandheden at vide hverken af troende eller vantro, derfor tale de ofte som den blinde om Farverne« (H. O. Lange, 195). I brev af 9/6 1889 hedder det: »Den kirkelige Nød her i Kjøbenhavn har nu antaget saa forfærdeligt et Udseende, og Autoriteternes Sløvhed, LigeGYldighed og Blindhed er blevet saa skrigende, at det nye Syn og den nye Kraft maaske snart bryder igjennem« (s. 204–05).

[60] Se *Korrespondance*, 126 ff.

[61] Henry Ussings Skrift: Tanker om Kirke- og Menighedsliv fra 1890 indeholder den udførlige teologiske begrundelse for de »Syv Punkter«.

[62] Det kirkesyn, der ligger til grund for de »Syv Punkter«, opviser i virkeligheden en forbløffende affinitet med det, der kendetegnede »The Free Church of Scotland«. Dette er ikke nogen tilfældighed. Af Julius Friis Hansens forkortede udgave af Thomas Chalmers' Den Kirkelige Fattigpleje fra 1888 fremgår det således, hvor højt han vurderede Thomas Chalmers og »The Free Church«, der ved et snævert samarbejde mellem præster og lægfolk søgte at følge med samfundsudviklingen og leve op til kravet om at være kirke for hele folket. At »The Free Church« har været et efterlignelsesværdigt forbillede for »Kirkens Venner«, er det endvidere berettiget at slutte af følgende brev af 5/6 1890 fra Harald Westergaard til Fernando Linderberg: »Jeg anser Statskirken for en Ulykke, da den ikke kan gjøre andet end at avle Hykleri og bevirke, at man slaar af paa Idealet, men det vilde ikke være rigtigt, at de alvorlige og tænkende Kristne nu traadte ud, det maa være ligesom i den skotske Kirke, da en stor Del af Folket med 400 Præster paa en Gang traadte ud; Menigheden maa modnes dertil. Jeg vedlægger »7 Punkter«, der efter min Tro maa være vort Fremtidsprogram — —«. Westergaard refererer selvfølgelig her til »the Disruption« i »Church of Scotland« i 1843. — Alle breve til Fernando Linderberg, der refereres til i denne afhandling, findes i *Ny kgl. Sml.* 3026.

[63] *Korrespondance*, 75.

[64] Se hans skrift: De Nødlidende og Folkekirken. En Opfordring til Kristne (København 1888), 41, 51 og 53.

[65] Ussings foredrag: Socialisme og Kristendom, trykt i *Fra Bethesda* 5. Aarg. (1889), 513–23 rummer en kyndig redegørelse for det for en kristen betragtning rigtige og forkerte i socialismen. Han slutter: »Det sociale Spørgsmaal kræver at løses. Bliver det ikke løst paa anden Maade, saa ville de fattige en Gang selv forsøge at sætte deres Løsning ind i Verden, og da er der meget, der falder. Endnu

kan det løses af de besiddende Klasser til Velsignelse for alle. Men kun paa én Betingelse: at Kristendommen faar Lov at blive den store Livsmagt og gennemtrænge Samfundets Love og dets Færd«.

[66] Korrespondance, 174.

[67] Cf. brev af 30/4 1905: »Thanks for your kindness in sending me the sad news of our friend Dr. Thomsen's death --. Thomsen -- originally introduced by you -- ranked next to you among my Danish friends both in esteem & affection. He was a thorough gentleman, -- high-minded, incapable of anything dishonest or underhand -- at the same time one of the clearest heads & best jurists I have known«.

[68] Dette fremgår af brev 9.-10. november 1890 til Westergaard: »I was much interested in your account of the meeting for church extension in Copenhagen. I am glad to hear that Henry Ussing has come so usefully to the fore. Please remember me to him when you see him«. Ussing havde i 1881 tilbragt fem måneder i England med det formål at sætte sig ind i engelsk teologi og kirkeliv, se hans: *Min Livsgerning som jeg har forstaaet den I* (København 1939), 34 ff. Sandsynligvis har han da gjort Ludlows bekendtskab. I hvilken grad det lykkedes Ussing at skaffe sig et præcist billede af Englands kirkelige forhold fremgår af hans både forstående og kritiske artikel: »Høj-, Lav- og Bredkirke, kirkelige Retninger og Principer i vore Dage« (Theologisk Tidsskrift for den danske Folkekirke VII (1890), 100-150).

[69] I brev af 10/12 1906 omtaler Ludlow Johannes Ussing, der lige var død -- han døde som dommer ved den internationale ret i Ægypten, cf. Henry Ussing: *Min Livsgerning I*, 95. Han var Westergaards skolekammerat på Metropolitanskolen, cf. *Minder fra Studenterdagene*, red. Erik Rindam (København 1924), 130.

[70] Cf. brev af 28/4 1891: »I wish I could have done more for your friend Holstein whom I am sure I should have liked very much, but between my wife's ill-health, & the winding up of my official career for the end of June I have very little leisure. However one or two of my friends have been able to do for him what I could not do for myself --. I suppose Holstein is by this time on his way to America. There I gave him an introduction to a man with whom I cannot say I am intimate, but who I think will do honour to my introduction, Phillip Brooks of Boston, a man of immense spiritual influence«. Holstein er ligeledes omtalt i breve af 19/10 1896 og 26/8 1899.

[71] Brev af 19/10 1896.

[72] Ludlow skriver således i brev af 10/12 1896: »I hope you will soon be seeing my young Danish friend, who has continued to win golden opinions in this country«. Ludlow's vedvarende venskab for Koch fremgår også klart af følgende bemærkning i brev af 27/7 1901 til Westergaard: »I had yesterday a call from your friend Mr. Ostfeld, & was simply charmed with him -- none the less for the feeling of reverence which he bears to you. I feel already as if he would rival Koch, who so far after you & [V. C.] Thomsen comes third in the scale of my Danophilias«.

[73] *Dansk Tidsskrift* 1898, 322 (»Højkirken i England og den sociale Bevægelse«). Skildringen af Ludlow og hans kristelig-sociale indsats findes s. 322-326.

[74] Koch har i tilslutning til F. S. Furnival klart fremhævet, hvorledes Ludlow var »the true mainspring of our Christian Social Movement« og har også klart indfanget det for hans person karakteristiske: »Nu er han en gammel Mand; hans Ryg er bøjet, hans Haar er graat, og ved første Øjekast synes han næsten affældig. Men aldrig saa jeg en saa gammel Mand saa ung. Eller for at udtrykke mig tydeligere:

Der er over ham nu den Mildhed, ja man kunne gerne sige Blidhed, der hører en retfærdig Alderdom til; men aldrig saa jeg en saa mild Mand saa hvas. -- Den [en hellig vrede] brænder endnu under de graa Haar, fordi hans Kærlighed er usvækket, fordi han endnu tror paa sin Ungdoms Tanke: at ogsaa denne Verden har vor Herre Jesus krav paa; det var her og ikke i Himlen, at han kom for at oprette sit Rige, og alle Ting høre ham til. Derfor er der ogsaa faa Mænd, om hvem det i samme Grad som om Ludlow kan siges, at intet menneskeligt er ham fremmed« (s. 324).

[75] s. 226–46 og 315–28.

[76] s. 327.

[77] s. 328.

[78] Cf. brev af 20.–21. april 1898 fra Ludlow til Westergaard: »I am glad to hear your news of Koch. Of course you must have met [him] sooner or later but I really feel quite pleased to think that I should have been the means of bringing two such good men together«. Hvornår Westergaard og Koch har gjort hinandens bekendtskab, kan ikke siges med bestemthed. Eftersom Koch har taget aktivt del i det arbejde, der resulterede i oprettelsen af »Selskabet til Social Oplysnings Fremme«, har han sandsynligvis opsøgt Westergaard allerede i efteråret 1897 umiddelbart efter hjemkomsten fra England.

[79] Dette fremgår af et brev af 3/12 1897 fra Westergaard til Linderberg.

[80] Til Linderbergs liv og gerning, se Andreas Bøje: »Fernando Linderbergs Levnedsløb« i Samfundets Krav 15. Aarg. (1915), 3–36. Cf. endvidere F. Linderberg: Sociale Tilstande og Bevægelser ude og hjemme (København 1912), 134–54.

[81] I brev af 5/6 1890 skriver Westergaard: »Da De mulig har Brug for Deres Artikler i Højskolebladet, sender jeg dem tilbage«. Selve Westergaards redegørelse for sine synspunkter refererer sig umiskendeligt til de tre artikler om »Socialisme«, som Linderberg offentliggjorde i Højskolebladet Nr. 17, 525–28 (25/4 1890), Nr. 18, 558–61 (2/5) og Nr. 19, 601–03 (9/5 1890).

[82] Højskolebladet (1890), 528. Linderberg er rystet over, at grundtvigianerne og ikke mindst deres ledere er »kolde eller tavse og ligegyldige Tilskuere«, når socialdemokraterne »gennemagiterer Arbejderbefolkningen« og »daglig arbejder paa at erobre vore store Arbejderskarer og drager dem bort baade fra Kirke og Kristendom og fylder dem med en efter den hidtil raadende Moralopfattelse usædelige Ideer --. Skal dette vare ved? -- Eller -- hvad skal vi?« (s. 604).

[83] Hans brev af 5/6 1890 til Linderberg rummer derfor kort og klart hans syn på kirken og det sociale spørgsmål.

[84] Linderberg var i disse år en glødende Henry George-tilhænger. Dette var baggrunden for følgende bemærkning fra Westergaards side: »Spørgsmaalet bliver nu: kan der tænkes opstillet et Program paa det nuværende Tidspunkt, eller maa man begrænse sig til at vække saa stor Sympathi som muligt for de lidende Klasser og at diskutere de Opgaver der melde sig. Her troer jeg egentlig, at vor Enighed hører op. De synes at slutte Dem nærmest til George, og der er ogsaa meget i denne geniale Mands Theorier, som har min fulde Sympathi. Jeg mener ogsaa, at man ikke kan være George taknemmelig nok, fordi han ikke har taget Del i Socialisternes Arbejde mod Religionen. Men jeg troer, at George er alt for sanguinsk m H til det 19de Aarhundredes Spøgelse: Befolkningsspørgsmaalet«. -- At Linderberg har opfordret Westergaard til et samarbejde, fremgår af, at denne som »et lille Bidrag til det Arbejde, De staar i«, foreslår ham at henvende sig til forskellige personer, der gerne vil gøre noget for det sociale spørgsmål.

[85] Cf. brev af 18/10 1890 til Linderberg: »Hvor langt vi kunne blive enige om George, er jeg ikke vis på; for Byernes Vedkommende kommer vi vel lettest til Enighed. Og jeg vil nødig anmelde Deres Bog før jeg selv er ganske klar over mit eget Standpunkt overfor hele denne store og mægtige Sag.

Jeg har ved tidligere Kirkemøder lagt de sociale Spørgsmaal frem; vi ere der imidlertid udsatte for den store Fare at faa en hel Del Navnekristne med, hvis Hovedinteresse for Kristendommen blot beroer paa at den kan bruges til at holde de lavere Klasser i Ave. Derfor har det sin Betydning nu og da at betone den Kristnes Liv indadtil. Ogsaa dette maa til for at tjene Gud.

Til Slutning vil jeg blot sige dette: Tro ikke, fordi jeg tier, at jeg ikke grunder paa det store Spørgsmaal; nogen Nytte kan jeg først være til, naar jeg selv har faaet en grundmuret Overbevisning, og dens Fødsel lader sig ikke fremskynde«.

[86] Cf. brev af 25/12 1895: »Opgaven er vanskeligere end jeg havde tænkt, fordi der virkelig – dette bliver De ikke vred over – forekommer mig at være ualmindelig store Mangler i videnskabelig Henseende ved Bogen. Men De har en anden Gave, som ingen af de andre Socialpolitikere har, nemlig at lægge den dannede Verden de sociale Spørgsmaal paa sinde«.

[87] Med rette skriver Linderberg om ham i »Fra mit Samarbejde med Dr. Jens Nørregaard. En personlig Minderune«: »Nørregaard var saaledes den første repræsentative Højskolemand, der i den følgende Tid [efter deres første møde i 1890] støttede mit Arbejde baade med Raad og Daad« (Samfundets Krav 13. Aarg. (1913), 78). Nørregaard ledsagede således Linderbergs bog: »Frikonkurrencen og Socialismen« med et forord, hvori han trods forbehold over for mange af bogens tanker anbefalede dens indhold til præster og lærere.

[88] Se Samfundets Krav 13. Aarg. (1913), 79.

[89] Westergaard var åbenbart af samme opfattelse. Da han af Linderberg blev gjort bekendt med hans planlagte studier, skrev han: »At De nu i Udlandet vil søge Impulser og gjøre Studier er mig en stor Glæde at høre. Fr. Naumann er en saa enestaaende og genial Personlighed, at man kun kan befinde sig vel i hans Selskab, og jeg læser med stor Interesse hans Blad, selv naar jeg er uenig med ham« (brev af 25/12 1895).

[90] Se Samfundets Krav 13. Aarg. (1913), 79.

[91] Se Vor Tid, 361 f.

[92] Når Linderberg åbenbart kun har henvendt sig til Jens Nørregaard og Westergaard, skyldtes det sandsynligvis, at de begge trods kritik havde vist forståelse og sympati for hans arbejde. Han havde således hele tiden haft forbindelse med Nørregaard og fremlagt sine vanskeligheder og problemer for ham.

[93] Brev af 15/12 1897.

[94] At dette er Westergaards opfattelse fremgår af følgende udtalelse i artiklen: »Den moderne Samfundsudvikling og Socialismen« i Dansk Tidsskrift 1898, 645–55: »Det er nu 12 Aar siden jeg ved det første kirkelige Møde i Bethesda udtalte mig derom [Kristendommen og det sociale Spørgsmaal]. Hvad jeg dengang sagde, staar jeg fast ved endnu. Kristendommen indeholder ikke noget socialt Program; Kristus kom ikke til Verden for at løse Samfundsopgaver men for at frelse Menneskesjæle. Dette er ubestrideligt. Men lige saa ubestrideligt er det, at store Befolkningsmasser mere eller mindre bevidst i vore Dage har vendt Kirken Ryggen. Maa da ikke enhver, der søger at leve for Guds Ansigt, spørge sig selv om Grunden til dette Frafald, og om der ikke er noget, som frister disse Mennesker til at kaste Vrag

paa Kristendommen, en Fordom hos *dem* selv eller en Uretfærdighed hos *andre*, og om dette ikke vilde være anderledes, hvis de fattige kunde faa den Overbevisning, at de havde varme Venner blandt de kristne, som var villige til at ofre noget for at komme dem i Møde og saaledes bane Vej for Frelsens Evangelium. -- Men jeg vil ogsaa haabe, at det maa kunne siges, at denne Gerning tages op som en Kærlighedsgerning for sin *egen* Skyld, saaledes som enhver Samaritangerning skal udøves, for at hjælpe med til at fjærne Bitterhed og Misforstaaelse og Uretfærdighed«.

[95] Cf. brev af 15/12 1897: »Men saa bliver Spørgsmaalet, hvad De skal gjøre i Mellemtiden. Ja De har jo endnu mangt og meget at slutte af, og forhaabentlig varer den Støtte ved i den største Del af 1898, som De har. Men ogsaa De kan gjøre en stor forberedende Gierning ved at tale med dem de staaer nær eller kommer i Berøring med; men hvis De synes om min Kampplan, saa saa jeg meget gerne, at De ikke forud bandt dem til Enkeltheder. Det var min Tanke strax paa Forhaand at slaa fast, at vi igjennem en Forening som den paatænkte maatte søge Anvendelse for Deres Kræfter. Hvis De nu kan sige ja til alt dette, saa skal jeg tage kraftig fat fra min Side og haaber da, at Ventetiden ej skal være lang. Og lad saa hver for sig bede den levende Gud i Jesu Navn om Velsignelse til denne store Sag«.

[96] Linderberg har åbenbart gjort Jens Nørregaard bekendt med Westergaards brev og udtrykt sin skuffelse over det. Nørregaard svarer ham i brev af 12/1 1898: »Jeg kan ikke se, at der er nogen grund for Dem til *nu* at lade modet synke; tværtimod synes det mig, at alt hidtil har føjet sig bedre for Dem, end man forud kunne have troet. Endnu har De jo et studieår tilbage, og i det kan jo meget ske og forberedes både indeni Dem selv og udenom i samfundet«. Og han tilføjer, at han gerne »sammen med prof. Westergaard og med [J.] Marstrand vil -- anbefale Dem til at tages i tjeneste til et ideelt oplysende arbejde, særlig angående sociale forhold«.

[97] Dette er det berettiget at slutte af Jens Nørregaards brev af 11/7 1898: »Jeg er tilfreds med den Form, det hele nu har fået, ogsaa med de underskrevne navne -- skønt der jo mangler en grundtvigsk mand i det ledende udvalg. Men derved er intet at gøre ---. Det gælder altsaa nu at vinde medlemmer af denne »sociale forening« eller hvad man nu skal kalde den --«.

[98] Optrykt i Socialt Festskrift. Ti Aars Virksomhed i Det sociale Sekretariat og Bibliothek (København 1910), 4.

[99] Optrykt s. 4-5.

[100] »The Fabian Society« nævnes ikke, men at det er »fabiernes« opfattelse, der kommer til udtryk, fremgår klart af, at det hedder, at socialiseringen »alt er begyndt og i voksende Grad fremtræder i a) faglige og kooperative Foreninger, b) Kommunernes og Statens Overtagelse af saadanne Virksomheder som Vand-, Gas-, Post- og Jernbanevæsen og andre lignende store Bedrifter, c) den sociale Lovgivnings regulerende, kontrollerende og understøttende Indgriben i det økonomiske Liv« (s. 5).

[101] Linderberg fortæller selv senere i Socialt Festskrift, 5-6: »Baade Programmet og Motiveringen var i det væsentlige affattede af mig, den hele Betragtning var saaledes talt ud af mit eget Hjærte«. Både ordvalget og tankegangen bekræfter rigtheden af hans udsagn.

[102] Linderberg anfører således i sin redegørelse, at arbejdet for »at fremme aandelig Opdragelse og tilvejebringe bedre materielle Kaar« udgør en enhed, idet »religiøs og sædelig Opdragelse er -- uundværlig for menneskelig Lykke« (Socialt Festskrift, 5).

[103] Linderberg meddeler senere: »Det glædede mig derfor i høj Grad, at Betragtningen [i Programmet] blev godkendt af Udvalget og anbefalet af et større Antal repræsentative Borgere fra By og Land« (Socialt Festskrift, 6). Han fortier imidlertid, at hans forslag blev modtaget med meget store forbehold. Westergaard skriver således i et – udateret – brev, der må stamme fra de første måneder af 1898: »Programmet for Foreningen finder jeg en hel Del uklart; hvad der skal gøres og hvorledes der skal arbejdes ser jeg ikke. Tanken er naturligvis smuk og god, og det vilde være rart om Mennesker kunde finde hinanden der, som ellers skilles ved Samfundets mange Skranker. Jeg troer nu, at den eneste der magter at bryde disse Skranker ned er Jesus Kristus, og at kun de der tro paa den korsfæstede og gienopstandne Frelser kunne glæde sig med hinanden trods Standsforskjellen. Men om Mennesker der have mødt deres Frelser og vide sig i Samfund med ham, vilde mødes og diskutere sociale Spørgsmaal, vilde dette kunne afgive Salt til det hele Samfund«. Alt tyder på, at Westergaard her refererer til den udførligere redegørelse, hvor det er påfaldende, at der overhovedet ikke henvises til kristendommen. – I et brev, dateret 2. pinsedag, fra 1898 underkaster Hans Koch et af Linderberg fremsendt forslag en skarp kritik: »Med hensyn til det udsendte beklager jeg dets kortfattedhed, ubestemthed og ufuldstændighed«. Han kritiserer endvidere den svævende anvendelse, som Linderberg gør af »socialisme« og beklager, at denne har udtrykt opfattelser, som overhovedet ikke er drøftet i Udvalget. Koch kunne ligeledes have ønsket »en bestemt betoning af, at man ikke gjorde nogens deltagelse (og underskrift) i udvalgets arbejde afhængig af hans socialistiske – eller do. modsatte – anskuelser, hvad iøvrigt § 2 jo så bestemt synes at forudsætte. – Jeg mener endvidere, at vi burde have motiveret vor henvendelse yderligere; hvorfor »kristeligt retfærdigh.s krav«? Er det forskelligt fra det almindelige menneskelige. Eller er det i motiverne man vil søge forskellen? Excuse, Sir, this rather harsh criticism; men den fordel skulde man jo dog have af at være mellem venner, at man ikke generer sig for at slå løs. Den gælder selvfølgelig ikke blot Dem, men for manden og viceform.« Kochs kritik synes at være taget til følge i den endelige udformning af formålsparagrafferne. – Med henblik på den mere udførlige redegørelse forekommer det mærkeligt, at vi kun kender den gennem Linderbergs optryk af den i Socialt Festskrift. I Vor Tid møder vi den overhovedet ikke og heller ikke i den udførlige omtale, som L. Moltesen giver i Dansk Tidsskrift 1899, 185–87 af det nye Udvalg, så meget som antydes noget kendskab dertil. Her redegøres for formålsparagrafferne, ligesom det i øvrigt præciseres, at Udvalget som sit forbillede har »the Christian Social Union« og har en udtalt kristen karakter. Disse omstændigheder gør det berettiget at antage, at Linderbergs redegørelse ikke helt har haft den officielle stilling, som han giver indtryk af. Måske har Udvalget godkendt den, men snart erkendt rækkevidden af dens indhold og derfor ikke ønsket at gøre brug af den.

[104] Navnelisten er optrykt i Vor Tid, 15–16.

[105] Linderberg havde forsøgt at få grundtvigianerne i København til at støtte det nye Udvalg, men dette var stort set mislykkedes. Han gav udtryk for sin utilfredshed herover til Jens Nørregaard. Denne svarede ham i brev af 11/7 1898: »Angående de Københavnske kristne af den grundtvigske retning har De nok *nogen* ret i Deres dom men ikke helt. Det er ikke det æstetiske, som holder tilbage, men mere sky for omvæltningstanker og omvæltningsforsøg. Og før angsten for samfundets ødelæggelse er blevet vakt, tilskyndes de ikke til at gøre forsøg på modbevægelser og redning«.

[106] Heriblandt foruden Jens Nørregaard en række kendte højskolefolk som Jacob Appel og L. Moltesen.

[107] Det er sandsynligvis på Kochs tilskyndelse, at H. O. Lange besluttede at tage til England i sommeren 1898 for nærmere at sætte sig ind i den kristelig-social bevægelse. Da Westergaard adviserer Ludlow om hans komme, svarer denne i brev af 24/7 1898: »I am sure I shall feel very pleased to see your friend Mr. Lange & look upon him in advance as one more among the many Danish friends whom you in particular have given to me«. At Ludlow virkelig har vejledet Lange, røber hans brev af 10/8 1898 til Westergaard: »I showed to Mr. Lange a very valuable book by the present Bishop of Durham (Dr. Westcott), to my mind the greatest living theological teacher. -- In his later works he is the real successor of Maurice, whom at first he did not fully understand, & is, I believe, conscious of being so. -- I stupidly forgot to tell you how much I liked your friend Mr. Lange«.

[108] Det gælder således en række artikler, der blev publiceret i Dansk Tidsskrift. Foruden Hans Koch: »Højkirken i England og den sociale Bevægelse« (1898, 226-46, 315-28) må nævnes Westergaard: »Den moderne Samfundsudvikling og Socialismen« (1898, 652-67) og »Praktisk Socialisme« (1899, 12-31) og Harald Ostenfeld: »De Kristnes sociale Forpligtelser« (1899, 173-84) og »Kristelig-social Bevægelser i Tyskland« (1899, 734-43).

[109] Brev af 20.-21. april 1898.

[110] Det skal dog bemærkes, at Ludlow ellers betragter det nye Udvalg som en dansk aflægger af »The Christian Social Union« – det fremgår klart af hans breve af 24/7 1898, 13/12 1898 og 9/1 1899 til Westergaard.

[111] Brev af 13/12 1898.

[112] Cf. H. O. Langes brev af 11/2 1899 til Linderberg: »Bladets Navn! Maa-ske »Social-Reform«, »Det sociale Fremskridt«, »Kristelig-social Blade«. Det rigtigitte vil efter min Mening være, at naar Bladet skal være et Maanedblad, bør vi alle redigere det ved et maanedligt Møde, hvorved vi kunde blive allermest solidariske og tillige faa den fornødne Lejlighed til at sammenarbejde os om Enkelt-spørgsmaal.«

[113] Dette synes det berettiget at slutte af Westergaards brev af 11/2 1899 til Linderberg: »At [Olof O.] Barfod vil udgive et Blad glæder mig meget; jeg saa dog helst, at det ventede til Efteraaret, som er det mest praktiske man kan vælge«.

[114] Cf. Westergaards brev af 29/3 1899 til Linderberg: »Men under det Samarbejde jeg har havt med andre har jeg altid været vant til, at vor Personlighed stod sidst i hele Rækken. Havde en af Lægmandsudvalget for Kirkesagen skrevet noget, saa betragtedes det som Udvalgets fulde Ejendom, som der ofte gjordes gennemgribende Forandring i, og vi glædede os i Fællesskab over Resultatet. Og indtil vi lære dette Samarbejde, er vi nødte til at være nervøse«.

[115] Det fremgår af Westergaards brev af 5/3 1899 til Linderberg: »Jeg blev meget skuffet ved at se det første Nummer. Jeg gaar aldeles ikke med til at Nummeret saaledes imod *vor udtrykkelige Aftale* faaer et andet Indhold end bestemt. Kochs Artikel er absolut nødvendig som en ren og klar Redegjørelse for vort aandelige Standpunkt, og den maa ind i det første Nummer«. Det drejer sig om »Til vore Læsere« (Vor Tid, 2-8), som Linderberg åbenbart har villet skyde ud.

[116] Cf. brev af 20/3 1899: »Jeg stiller den bestemte Fordring at Forretningsordenen bliver saaledes som jeg har udviklet. De er ikke Redaktør, ej heller Redaktionssekretær, vi ere i Forening alle 7 Redaktionen, og det er nødvendigt, indtil Sa-

gen er rigtig i Gænge at gjøre, som jeg har foreslaaet. . . . Hvis De ikke vil opfylde dette mit Ønske m. H. til Forretningsordenen, *da kan og vil jeg ikke arbejde sammen med Dem*. Jeg har udviklet atter og atter, hvorledes jeg ønskede det gjort, og De har ikke gjort Indvending derimod før nu. . . . Men jeg beder Dem indtrængende for den Sags Skyld, der ligger os begge paa Sinde, og for den Herres Skyld, som De gjerne vil tjene, at De alvorligt og indgaaende vil prøve Dem selv for Guds Aasyn, og selv se at finde det rette Forhold, hvori De kan komme til at staa. Vi skulle jo dog ikke lade os tjene men selv tjene. De kan være vis paa, at naar jeg udtaler mig saa ivrigt og hæftigt, saa er det mig en overordentlig stor Overvindelse, og det sker kun, fordi jeg føler, at der er noget alvorligt paa færde, som skiller os ad og hindrer os i Samarbejdet. Det er første Gang i mit Liv, at jeg har bragt mig selv i en saadan Konflikt som denne. Jeg plejer at komme godt ud af det med dem, jeg arbejder sammen med; men jeg er ogsaa vant til, at *berettigede* Ønsker fra min Side bliver respekterede. Jeg holder for meget af Dem og kjender for godt alle Deres gode Egenskaber, Deres varme Hjerter og brændende Iver, til ikke inderlig at ønske, at alt dette maa blive godt igjen, og jeg beder Dem nu tænke over, hvad De kan gjøre dertil. Ved fælles Hjælp komme vi da over det«.

[117] Mens de første seks numre af Vor Tid var redigeret af Udvalgets syv medlemmer, blev Nr. 7–26 redigeret af Westergaard og H. O. Lange. Da denne i efteråret rejste til Ægypten, trådte Ostfeld i hans sted som bladets anden redaktør.

[118] Westergaards brev af 13/5 1899 til Linderberg: »Hvad Beslutningen om Bladets Redaktion angaaer, da var den ganske i Overensstemmelse med, hvad jeg mente, at vi var blevne enige om, at De fik hele Sekretariatsvirksomheden, medens Lange og jeg overtog Bladet, og jeg mindes ikke, at vi blev enige om andet end hvad jeg havde skrevet Dem til, og De havde godkjendt. Jeg kan godt forstaa og kunde ogsaa mærke det i Tirsdags, at De kun nødvendig afgav Bladet, men man maatte jo hellere springe end krybe i det. Den Dag kunde jo komme, da De kunde komme til at prøve Deres Kræfter paa et Blad af den Art, som De ønsker »Vor Tid« skulde være af. Men indtil saadant skete vilde vi kun udsætte os for idelige Misforstaaelser og Kraftspild, fordi vi have en saa vidt forskjellig Opfattelse m. H. til Principerne for Bladet, hvis vi prøvede at redigere Bladet i Fællesskab. Dette er ikke nogen Anklage mod Dem; det er en ærlig Sag, at vi afvige fra hinanden i dette rent saglige Punkt«.

[119] Vor Tid, 2–8. Den præcise polemiske stil røber tydeligt, at Hans Koch var artiklens forfatter, cf. endvidere note 115.

[120] s. 3.

[121] *ibid.*

[122] s. 5.

[123] s. 6.

[124] *ibid.* Det er endvidere karakteristisk, at den redaktionelle artikel udtrykkeligt forbinder »Kirkefondets« arbejde med de kristnes ansvar for samfundslivet: »vi tror og haaber, at hvad vi har set af kristelig Opvækkelse og Vækst, af nye Kirke-huse med smaa Sogne, er kun en Begyndelse til, at Guds Folk maa bedre end hidtil forstaa at vel er dets Princip, dets Liv et helt igennem aandeligt, men det er nedlagt i Timelighedens Mennesker og maa derfor give sig Udtryk i Livets daglige Færd, i dets ydre Forhold, i Samfundets Love og Ordninger« (s. 8).

[125] Hans Koch optræder derimod mindre hyppigt i bladet. I et udateret brev til Linderberg begrunder han dette nærmere. Bortset fra det anstød, hans krasse bemærkninger har vakt, og det forhold, at hans præstegerning beslaglægger næsten al

hans opmærksomhed, er han bange for at udtale sig, når en sag ikke står klar for ham, »ligesom jeg også er meget bange for at komme for stærkt frem i forgrunden, hvor jeg næppe passer, mens jeg måske kan gøre en tålelig figur i 2den linie. I hvert fald foreløbig vilde jeg helst blive stående der«.

[126] Den følgende korte karakteristik bygger på de bevarede 39 numre af Vor Tid, der udkom i tiden 5/4–27/12 1899 og som ialt omfatter 626 sider. Skønt bladet fortsatte til 1. april 1900, synes de resterende numre at være bortkommet – i hvert fald findes de ikke på Det kgl. Bibliotek.

[127] Ikke mindst H. O. Langes artikler fortjener i denne sammenhæng at fremhæves. De er indsigtfulde, klare og velskrevne og viser, i hvilken grad han har forstået at drage nytte af sit Englandsophold.

[128] Cf. brev af 11/2 1899 til Linderberg: »Men overhovedet ser jeg meget mistroeligt paa hele Bevægelsen. Vi tabe Terrain i Stedet for at vinde det, og jeg frygter for, at vi ikke er de rette Mænd til at sætte en saadan Bevægelse i Gang.«

[129] At Udvalget havde været ivrig for dette, fremgår af følgende brev, der må stamme fra begyndelsen af 1899, fra H. O. Lange til Linderberg: »vore Udsigter kunde se ganske brogede ud i Øjeblikket, og der behøves baade Tro og Sagtmodighed for at finde en Vej. Kunde Udvalget ikke faa et Møde med Repræsentanter for Fagforeningerne for at forhandle Emnet: »De kristne og Fagforeningerne«, og saa tilsige dem vor Støtte mod at de stræbe efter at holde sig til den rent *faglige* Organisation og ikke ved at blande Politik og Anti-kristendom ind i den faglige Bevægelse holde store Kredse af Arbejderne borte fra sig?«

[130] Linderberg havde tidligt forsøgt at få et samarbejde i stand mellem Udvalget og »Kirkeligt Samfund af 1898«. Selv om Jens Nørregaard støttede planen og forsøgte at gøre sin indflydelse gældende – det viser hans brev af 30/1 1899 til Linderberg –, så blev det afvist. Linderberg gav valgmenighedspræsten Fr. Jungeresen skylden herfor. Han fik imidlertid svar på tiltale i et brev af 23/3 1899: »De er stærk i at kræve, ogsaa Kærlighed, men De ved vist ikke selv af, at naar man som De er saa fuld af Klager, Anklager, Kritik, Dom og Fordømmelse, saa nedkalder man samme Dom over sig selv . . . De har altid været stærk i at kræve Anerkendelse og Plads for Dem selv og hvad Deres var . . . Det er visselig ikke mig, der har forvoldt at der i Bestyrelsen for Samf. af 98 ikke findes Lyst til at træde i Samarbejde med Dem; man føler sig frastødt af Deres personlige Optræden – det kan jeg ikke gøre for«.

[131] I brev af 11/2 1899 havde Westergaard anmodet Linderberg om en personlig samtale om Udvalgets arbejde. Hovedpunkterne af denne optegnede Linderberg bagefter på selve brevet. Herefter skulle Westergaard have erklæret: »1) Min Opgave er, hvad alle meget vel ved, at gaa ud og gøre Socialisterne til kristne, Deres at gøre de kristne til Socialister. 2) De har ikke kunnet skaffe os Adgang til at faa de social-demokratiske Arbejdere i Tale. 3) De har heller ikke skaffet os nogen særlig Tilslutning fra f. Eks. Grundtvigianerne«.

[132] Linderberg havde tidligt på året fået tilbudt en stilling som redaktør ved et blad for Andelsforeningerne. Han havde imidlertid afslået det, da han ikke så sig i stand til at opgive sine »videnskabelige studier«. Hans Koch er utilfreds med hans indstilling og beskylder ham i brev af 13/3 1899 rent faktisk for dovenskab: »jeg kan ikke skjule for mig selv, at naar De ret jævnlgt har talt om, hvor travlt De havde, da viste det [sig], at De kunde fylde Deres Tid ud med forholdsvis lidt«.

[133] Linderberg beklagede sig til Jens Nørregaard, men fik kun dette svar i brev af 11/5 1899: »altid er De utilfreds, altid klager De, og deraf bliver alle mennesker

kede til sidst, og ende med at trække sig tilbage. Naar De ogsaa nu klager over, at De ikke kan redigere »Vor Tid« som De selv vil, men er »underkastet censur«, så er det uberettiget. Thi det er *udvalget*, som udgiver bladet . . .«

[134] Således fremstiller Linderberg sagen i *Socialt Festskrift*, 6–7.

[135] Det fremgår af følgende bemærkninger i et brev af 16/8 1899 fra Jens Nørregaard til Linderberg: »Da jeg for nogen tid siden efter modtagelsen af Deres forrige brev, skrev til professor Westergaard i anden anledning, sluttede jeg mit brev til ham med de ord: »Jeg har hørt en fugl synge om, at De skulle ville opløse udvalget til social oplysnings fremme; men det *må* ikke ske for Deres skyld, for sagens skyld, for vor skyld, der i sin tid anbefalede«. Han svarede mig, at vanskelighederne ganske vist ikke var små, men at han dog håbede at finde en form for et fortsat arbejde . . .«

[136] Cf. brev af 18/9 1899: »Deres Forslag om en Udskillelse af Sekretariatet som en selvstændig Institution blev behandlet paa et Møde idag i Udvalget til Social Oplysnings Fremme, og vi vedtoge enstemmig at slutte os dertil, saaledes at den ny Ordning træder i Kraft fra 1. Oktober d. A., idet vi kun henstille, at det af Dem paatænkte Selskab for at undgaa Forvexling med Udvalget ikke betegnes som »Selskabet til social Oplysnings Fremme« men faaer et andet Navn. Udvalget til Social Oplysnings Fremme fortsætter nu altsaa sin Gierning med den Hovedopgave at redigere »Vor Tid« og iøvrigt at virke paa en saadan Maade, som Dagens Begivenheder kunde give Anledning til«. Linderberg må imidlertid have gjort ophævelser over beslutningen. Herpå svarer Westergaard sagtmodigt i brev af 19/9 1899: »Jeg kan godt forstaa, at en saa vigtig Beslutning kan volde Dem mange Bekymringer, men jeg kan ikke se andet end at vi have handlet helt efter Deres Ønske. Vi have Ord til andet vedtaget de Forslag De har gjort . . . Jeg har dernæst ogsaa handlet efter Deres Ønske ved at holde Dem udenfor Forhandlingerne, hvad *De udtrykkeligt bad mig om* . . . jo mere jeg har tænkt over Sagen senere, desto klarere er det blevet mig, at det for os begge er bedst at skilles. Jeg haaber og troer, at vi skilles saaledes, at vi kunde arbejde sammen i Fremtiden og arbejde godt sammen. Og endnu mere at vi skilles som Venner«.

[137] Det første klare vidnesbyrd herom er Linderbergs artikel: »Fra det sociale Sekretariat« i *Vor Tid*, 360–65 (6/9 1899). Her skildres, hvorledes Sekretariatet i forhold til Udvalget har sin egen selvstændige karakter, idet dets forbillede er »The Fabian Society«. Efter en redegørelse for Sekretariatets arbejde hedder det så: »I den Virksomhed, som jeg her har peget paa, ser jeg kun et nyt Led i [det grundtvigske] Oplysningsarbejde. Jeg vilde derfor ogsaa allerhelst, at det sociale Sekretariat kom til at danne en lille Tilbygning paa den almene Højskolebygning« (s. 365).

[138] Den eneste oplysning herom findes i det af Linderberg udsendte prospekt for »Det sociale Sekretariat & Bibliothek« fra sommeren 1900, optrykt i det første nummer af Samfundets Krav, der udkom i oktober 1900: »Den 1ste April er Udvalget til social Oplysnings Fremme bleven opløst, og samtidig er dets Organ »Vor Tid« bleven standset, begge Dele af Mangel paa Tilslutning. I Afskedshenvendelsen til Offentligheden erklærer Redaktionen, Professor Westergaard og Pastor Ostfeld, at de erkender, at der trænges til fortsat Arbejde for at udbrede social Oplysning i »den kristne Menighed, at den ikke skal skyde Arbejde af den Art fra sig, men forstaa sit Ansvar overfor de store Samfundsopgaver. Der trænges til overfor det socialdemokratiske Parti, at der kommer en Kritik fra en Side, som man ikke kan beskyldte for at være blind og døv overfor dets berettigede Krav« (s. 49). Linder-

berg, der uden al tvivl har forfattet prospektet, giver sin tilslutning til denne opfattelse, men tilføjer, at »der ogsaa trænges til, at den sociale Bevægelses Ejendommelighed kan blive forstaaet baade i Højre og Venstre«, da den »trænger frem med den historiske Udviklings Ret«. »Det sociale Sekretariat & Bibliothek« forstår sig – understreges det direkte – som en videreførelse af »Udvalget til social Oplysnings Fremme« – man havde da også næsten uforandret reproduceret dettes formålsparagraffer med undtagelse af § 1, der angav den kristne karakter af dets arbejde. Sekretariatet skulle, forklarer Linderberg senere i Socialt Festskrift, »arbejde paa *almen menneskelig* Grund og søge sin Tilslutning i alle Kredse af Folket« (s. 8). Linderberg blev Sekretariatets leder, og han stod til ansvar for et »Kontroludvalg«, der bestod af Jens Nørregaard, Jacob Appel og højskoleforstander Alfred Poulsen, Ryslinge. Tilslutningen kom næsten udelukkende fra grundtvigsk side.

[139] Cf. brev af 26/8 1899 til Westergaard: »I congratulate you on being able to start a weekly paper for your Christian Social Movement, & that without cost to yourselves. It was just what happened to us at the beginning of our Movement in 1848, with 'Politics for the People'. Vedrørende »Politics for the People«, se min: Origin and History of Christian Socialism 1848–54, 73 ff.

[140] »Kooperation i Storbritannien og Irland« (Vor Tid, 51–56, 71–74). Man ønskede langt mere stof fra Ludlow, men han fandt det en dårlig idé, at han skulle skrive for et dansk blad, fortalte han Westergaard i et brev af 26/8 1898: »You and Koch can write about England, because you have been here, & understand us. But I only know, & understand, & love, certain individual Danes«.

[141] Cf. brev af 28/9 1899: »I fancied from the papers even before receiving your letter that the lock-out had begun again. So far as I could judge, the balance of right was on the men's side. You & your friends will reap *moral* advantage for having dared to try to do justice to the men, but I shall be surprised if you do not meet with persecution from society generally. It is your professorship that you are staking on the contest, my dear Harald, & Koch his living«.

[142] Brev af 28/12 1899.

[143] Besøget omtalt i brev af 19–22/8 1898.

[144] Besøget omtalt i brev af 12/5 1899.

[145] Besøg omtalt i brev af 27/7 1901 og 16/2 1902.

[146] Besøg omtalt i brev af 16/2 1902 og 5–8/4 1902.

[147] Besøg omtalt i brev af 16/7 1902, 2/9 1902 og 25/10 1902.

[148] Besøg omtalt 27/2 1905 og 10/3 1905.

[149] Brev af 27/7 1901.

[150] Cf. brev af 5.–8. april 1902 til Westergaard: »The more I see of you Danes, the more I feel that, both morally and intellectually, our affinities are greater with you than with any other people, were it not that your institutions both civil & religious have been to a great extent forced into a German mould, which has disguised those affinities«.

[151] Af brev af 8/3 1901 til Westergaard fremgår, at aktuaren J. H. Steffensen, der var både Ludlows og Westergaards meget gode ven, havde overbragt Ludlow »your beautiful album«. At det har været ledsaget af en hyldest til Ludlow, viser denne bemærkning: »Please don't talk as you do about me – it only makes me feel what a tremendous old humbug I must be to have deceived you. You are five times as good as I am«. Det fremgår endvidere af brevet, at albummet har omfattet i hvert fald 21 billeder – heraf et af den afdøde Johannes Ussing, cf. note 69.

1975 – En oversigt

Af Carl Trock

Københavnerne vender kirken ryggen, det var overskriften i Politiken, mens Berlingske Tidende fremhævede, at tilslutningen til folkekirken er langt større end ventet[1]. Begge blade skrev om den første landsdækkende kirkestatistik, som – efterhånden – gav nogle nye og mere holdbare tal vedrørende året 1974:

87,4 % af de fødte var blevet døbt, mod 88,6 og 90,1 % i de forudgående år. 90,9 % af de unge blev konfirmeret. På godt 10 år er antallet af vielse nærmest halveret, men er dog stadig større end antallet af borgerligt indgåede ægteskaber, der øges lidt. 95,5 % blev kirkeligt begravet. Disse tal stiger på vej væk fra de større byer og især hovedstadsområdet, som har alle bundrekorder. I København døbttes således 65,2 % og på Frederiksberg 63,9 %. Væksten i antallet af udtrædelser synes så brudt, derinde! Med til en status hører også, at 95,2 % af landets skattepligtige svarede skat til folkekirken[2].

Det skyldes ikke vor kirkeordning, om vort folk forkaster folkekirken, men hjerternes hårdhed, skrev pastor Birkedal Nielsen (KD 4/4). Det er jo den bedste i verden, sagde andre – ude i hård strid med universitetslektor Johs. Aagaard, fordi denne gav just kirkens forbindelse med staten skylden for tidens kristelige uvidenhed og frafaldet. Vi må have en fri folkekirke, og jo længere det trækker ud dermed, jo færre vil følge med over i den, sagde han.

I en ny TV-serie »Bytinget« sagde Aagaard, at den store tilbagegang skyldtes den konsekvente statskirke, med de begrænsede arbejdsmuligheder. Skønt vi utvivlsomt

Ved henvisninger bruges følgende forkortelser: BeT Berlingske Tidende; DKt Dansk Kirketidende; DMBI Dansk Missionsblad; FlA Flensborg Avis; Ft Folketingstidende, dato evt. angivet; EB Ekstra Bladet; Hskbl Højskolebladet; Inf Information; JyPo Jyllands-Posten; KC Kirkeligt Centrum; KD Kristeligt Dagblad; KiInf Kirkeligt Information; MrBl Menighedsrådenes Blad; Pol Politiken; PrfBl Præsteforeningens Blad; re-f re-formatio; Relgl Religionslæreren; RoSt Roskilde Stiftsblad; WA Weekendavisen. Årstal angives kun, hvor det ikke er 1975. – Årstal i parentes henviser til tidligere årsoversigter og går på *udgivelsesåret*.

har rekord i kristelig uvidenhed, er alle andre kirker milevidt foran os, vi hverken må eller kan blive enige om noget som helst. Han fortsatte siden:

»Nogle af os ser verdens hungerkatastrofe som afgørende for kirkens liv, andre ikke blot ignorerer den, men gør grin med den«, det er det frygteligste. Frigøres folkekirken ikke fra staten, så vil den over stadig større neutralitet ende som en religionsanstalt (jfr. KD 4/6 og her 1975 220, 254).

Bortset fra spørgsmålet om kirkens politisering drejer sagen sig nu om, hvorvidt vi skal have en forenings- eller en folkekirke, gjorde pastor Andreas Davidsen op. Og han og andre så ikke blot tegn på tilbagegang for folkekirken, men også arbejdsglæde mange steder, og mærkbare nybrud især m. h. t. undervisning[3]. Hos os er vundet, at alle er godtaget i kirken, uanset bevidstgørelse eller kvalifikationer, kirken er ikke blevet en foreningskirke, men nåden omslutter alle, skrev biskop Th. V. Kragh med viden om, at ingen kirkeordninger er fuldkomne eller evige. Det vidste han tillige, at når det stilles op, som er vi uden visioner, så vil vi som en lysende model fastholde den åbne folkekirke[4]. Selv om nogle skildrer vor situation for problemløst og overser den aftagende viden om kirke og kristendom, så har vi en forsvarlig kirkeordning, og problemerne kan løses indenfor dens rammer, sagde biskop K. C. Holm, som fandt det var for meget eventyr at ophæve eller sprænge folkekirken (KD 29/4, 20/6).

Om galt skal være kan kirken undvære det husly, som folket har givet den i folkekirken, men man kan ikke i kristendommens navn bekæmpe folkekirken som fejlsyn og frafald, skrev professor Bent Noack og advarede mod at lyve om nutiden for at skabe en fremtidig sandhed, hvorom der slet ikke kan tales med sikkerhed (BeT 22/11 jfr. DKt 1976 66, 76).

Selve TV-udsendelsen endte i bitre sammenstød og de fortsatte bagefter, for Tidehvervsfolk var ude på at afsløre Aagaard som en magtsyg mafia-leder, der undergraver folkekirken, skønt den er den bedste af alle kirkeordninger, og blev den lørevet fra staten, så ophørte den med at være folkekirke[5]. Sådanne angreb får blot flere til at melde sig ud – af den kirke, der er »splittet fra top til tå« (EB 17/4) – påstod Aagard. Det lod sig nu næppe spore rundt om i sognene (JyPo 18/5, KD 29/11, 13/12).

Mest bemærkelsesværdig ved dette »Byting« var nok indstillingen hos panelet, der nøje var udvalgt fra Herning-kredsen, som ifølge sagkundskaben er yderst repræsentativ for hele landet. Før som efter udsendelsen var kun ca. 60 % for at opretholde forbindelsen mellem stat og kirke (om panelet se KD 16/4).

Det er ellers ikke hyppigt at kirkelige emner kan følges på TV-skærmen, bortset fra gudstjenesterne. I årets løb gik »Kirkeligt Forum« ind, uden at noget andet kom i stedet. Så er der mere at høre derom i radioen, hvor nye serier gav bedre dækning. Ofte er man her også problemsøgende, hvad der irriterer sine steder; Kristelig Lytterforening fandt nu grund til at udtrykke tak til pastor Mogens Hansen for hans indsats som radioens kirkelige medarbejder[6].

Når hovedstadspresen omtaler folkekirken, så bliver folks holdning til den som regel problematiseret. Berlingske Tidende er en undtagelse, men kan også følge trop[7]. Og landets største dagblad, Ekstra Bladet folder sig jævnlgt ud med tvivlsomme »oplysningskampagner« om folkekirken[8]. Mens før unge, der ikke blev konfirmeret, måtte begrunde det, så er det sine steder næsten vendt om til, at de der konfirmeres, må begrunde, hvorfor de bliver det.

Pastor Ruben Jørgensen påstod, at vi lever i hedningeland, men det afviste mange[9]. Endnu holder vor gamle kulturarv, selv om man ikke vedkender sig den officielt, sagde forstander J. Th. Arnfred, der dog var ængstelig for fremtiden, for nogle rødder til hele vor kultur er skåret over [9A].

Kirkens hovedopgave er undervisningsproblemet, og især har hjemmene svigtet her, men, som samfundet er, er det først og fremmest deres opgave at lære børnene kristendom, fandt biskop Th. Græsholt for at fastslå, at det ikke rækker med svag velvilje, det gælder eksemplet i det daglige og om at vide så meget om kristendom, at man kan tale med sine børn derom, for det, man aldrig taler om, dør for én selv og for andre (Lolland-Falsters Stiftsbog 76). Godtager hjemmene de senere års dogme, at børn ikke må påvirkes men selv skal tage stilling, så svigter de og gør børnene rodløse og usikre, uden tvang må forældre dog fortælle om, hvad der har været deres eget livsgrundlag, sagde biskop Holm (MrBl 277, samme jfr. her 1974 199 og 1975 239).

I. Folkeskole – folkekirke

En baggrund for de sidste udtalelser var den nye folkeskolelov. Efter nok et folketingsvalg i januar – hvor kristendomsundervisningen var meget lidt på tale[10] – kom der et ret bredt forlig om skoleloven[11].

Måtte kirkens højre fløj her affinde sig med, at skolen løsnedes fra forbindelsen med kirken[12], så kunne den vedtagne brede formulering af skolens formål på den anden side ikke forurolige[13]. Loven understreger her også, at skolen skal løse sin opgave »i samarbejde med forældrene«. Det var der forud lagt op til, da de lokale skolemyndigheder i 1974 fik større ansvar og indenfor lovens rammer ordner forholdene, og således heller ikke er bundne af nogen normaltimeplan[14].

Kristeligt Folkeparti fulgte vågent udviklingen, først påtalte det at begge de 2 store partier lagde op til alvorlige nedskæringer af kristendomsundervisningen. Det søgte også at fastholde skolens konfes-

sionelle bundethed til folkekirken og endte med at gå imod resultatet her, at loven – lidt fyldigere end foreslået af kommissionen om kristendomsundervisningen (her 1972 224) – som fagets »centrale kundskabsområde« angiver »den danske folkekirkes evangelisk-lutherske kristendom«, det var utilstrækkeligt[15]. Ikke mindre agtpågivende var de fagfolk, som gennem år havde ivret for at skaffe deres fag bedre kår. Netop da det trak op til forlig, for de ud mod undervisningsministeriets embedsmænd, som de syntes foregreb et »katastrofalt« resultat, med så få timer, at der rettedes et alvorligere slag mod faget end nogensinde. Skulle det have »dødsstødet«, måtte de spørge[16]? Som svar fik de det forlig, der blev en kendsgerning den 4. juni.

Her var de konservative ikke med[17]. Men det var KrF, det mente at have nået flere hovedmål for den undervisning. Dels blev de afsatte timer reserveret alene hertil, *skulle* ikke også bruges på fremmede religioner m. m.[18], dels *kunne* faget få et par timer mere. Ministeren gik nemlig ind på i den vejledende timeplan, som hidtil ofte har været normgivende, udover lovens garanterede minimum på 8 timer i hele skoletiden (+ undervisningstilbud på 10. klassetrin) at afsætte yderligere 2 timer dertil (på 4. og 6. klassetrin). Venstre fik igennem, at det også nævnes, at man lokalt kan give faget endnu flere timer, endog 13 timer ialt som hidtil[19].

I forliget indgik så, at de hidtidige fritagelsesbestemmelser ikke blot opretholdes, men lempes væsentligt, uanset at faget iøvrigt blev placeret som kundskabsfag. Dette syntes at have været et vilkår for forlig. Ansvar for den inkonsekvens[20] står hen i det uvisse[21].

Forliget fik efterspil. Burgdorf (KF) måtte anklage KrF for medansvar for de såre skadelige kår, faget havde fået. Ritt Bjerregaard måtte forsvare de nødvendige indrømmelser til KrF, for det var ellers ikke »Socialdemokratiets livret, at der skal være flere kristendoms-timer«. Den udtalelse vakte undren hos nogle, andre havde den forklaring derpå, at ministeren helst så Kristus erstattet af Marx[22].

Frem kom også, at det var ministeren selv, der havde foranlediget en tilføjelse om, at eleverne i musikundervisningen også skal gøres »fortrolige med danske salmer og sange, som indgår i den folkelige tradition«. Den glæde hun selv havde haft derved skulle nye generationer ikke berøves (WA 10/10).

Hos fagfolkene rådede pessimisme over resultatet, trods års slid. Det skyldtes fritagelsesbestemmelserne[23] og timetallet, hvor det garanterede minimum tillige udelukkede en heldigere fordeling af ti-

merne, så man kom væk fra det umulige med én-timesfag. De så også, at noget var vundet, især at faget var sikret plads i skolen, uden kirkelig beskyttelse. Og Religionslærerforeningen tog da fat på udfordringen og søgte herunder at orientere alle ansvarlige om fagets vilkår og problemer[24].

Også kirkefolk fra vidt forskelligt hold følte grund til sammen at understrege, hvem der sad med ansvaret for, at faget fik forsvarlige vilkår[25]. Nogen ville være optimister som biskop Henrik Christiansen, der håbede på et loyalt samarbejde mellem de nu ligestillede parter, kirke og skole; den levende udvikling i religionspædagogikken fik ham endog til at »vente sig meget af den undervisning, som skolen kan byde på«[26]. Fritagelsesbestemmelserne fik så biskop Johs. W. Jacobsen til »at befrygte, at faget i for høj grad i hvert fald i de ældste klasser bliver underkastet tilfældige elevluner«[27].

Pastor Knud Møller savnede dog grundlag for at mene, at skolen, når der undervises redeligt, ikke fortsat kan give dåbsundervisning, han fandt mere grund til at advare mod lyster til at gøre privat missionsvirksomhed til kirkens dåbsundervisning[28]. Trods al optaget af at få etableret en kirkeskole, så var en loyal undervisning i skolen at foretrække, fandt provst Edvard Madsen (KD 24/10). Og det skal den være, understregede ministeriets cirkulære af 22/8. Fastlæggelsen af kundskabsområdet er »naturligvis bindende for de lokale myndigheder«, hed det her.

II. Folkekirkens pædagogiske opgave

Kirken skal ikke overtage skolens undervisning, men den bør kraftigere tage fat på en direkte kristen opdragelse, det var konklusionen hos mange[29]. Overfor det stigende forfald i det kirkelige traditionsmønster må vi bevidst søge at overvinde indgroet foragt og angst for fromhedslivets ydre former, sagde Johs. W. Jacobsen gentagne gange; det garanterer ikke for et ægte fromhedsliv, men det er vejen til fornyelse af det kirkeliv, uden hvilket en folkekirke næppe kan bestå i det lange løb, og som mål satte da biskoppen, at man sogn efter sogn tager fat på for alle aldre »med menighedsindførende og traditions-skabende sigte« at give hjemmene en tiltrængt inspiration[30].

Bisperne drøftede i september folkekirkens undervisningsopgaver, herunder planen om et religionspædagogisk center i Løgumkloster (KD 3/9 jfr. her 1975 236). Da der ellers var tavshed om det sidste, tyder det på at planen er forlist. Derimod udtalte kirkeminister Jør-

gen Peder Hansen, at Præstehøjskolen skal udbygges og have en fast lærer mere, til pædagogikken (Pol 8/10). Sidst på året kom frem, at udvalget om sognemedhjælpere (1975 237 f.) er ved at undersøge om der er behov derfor, ved at spørge menighedsrådsmedlemmer. Det går for langsomt, sagde KrF [31].

Tag dog fat på det mange kalder kirkens mest forsømte område og prøv at få menighedsrådene til forsøgsvist at ansætte menighedspædagoger via konfirmandundervisningen, for at forvente indsats fra centralt hold, det er for urealistisk, skrev skolepsykolog Kr. Jensen (KD 3/10).

Den nye skolelov tilsagde konfirmandundervisningen plads indenfor normal skoletid (jfr. her 1975 239) og lod stå åbent, om den placeres på 7. eller 8. klassetrin. Dette gav næring til fornyede diskussioner om det rigtige alderstrin, set udfra såvel forkyndelsens som pædagogikkens synsvinkler; men også praktiske problemer melder sig, om undervisningen flyttes til 8. klasse, for der er allerede mange skoleløse sogne. Præsteforeningen gentog derfor sin appel til de »ansvarlige kirkelige myndigheder« om at tage de opgaver op, konfirmationsandringen er jo forældet [32].

Den blev iøvrigt ændret 20/2 så bisperne kan godkende, at konfirmandlære helt eller delvis erstatter vanlig forberedelse. Det var især ønsket af ungdomskorpserne, men også Kristeligt Forbund for Studerende og Skoleungdom (KFS) så nu muligheder her – for at give undervisning i et trygt milieu ved bekendelsestro præster, og uden negative unge til at ødelægge den [33].

Forsøm hellere nogle møder end de unge i konfirmandstuen, formanede seminarirektor Herluf Eriksen (DKt 334). Iøvrigt meldes fra mange sogne om nyopførte eller fornyede konfirmandlokaler, og fra flere sider udgives nyt undervisningsmateriale. Og det blev taget i brug, selv om tidligere danske og især svenske konfirmandbøger bruges i vidt omfang [34].

Skønt det principielt bød ham imod at skelne mellem forkyndelse og undervisning, så havde Johs. W. Jacobsen også måttet spørge sig, om den udbredte vankundighed ikke fik følger ved prædikenen, og gjorde det umuligt her at udelukke bibelsk og dogmatisk oplysning. – Efter 2 århundreders forløb fik danske præster en ny vejledning i forstander L. Brøndums »Prædikenen og dens forberedelse« [35]. Fra 1975 bør også noteres, at andre end særlige forlag dristede sig til at udgive prædikensamlinger og skildringer af Jesus, og det ikke blot med en opfattelse af ham som partisan.

Sognepræst Ruben Jørgensen skabte enormt røre ved at indføre en ny dåbspraksis, i et forsøg på at tvinge et minimum af obligatorisk dåbsundervisning igennem. Afvist fra alle sider gik han videre med angreb på den ubekymrede folkekirke, der overså den tiltagende sækularisering, og som talte meget om nødvendigheden af undervisning, uden at gøre noget. Tidligt på året havde han brudt med Indre Mission og var begyndt for sig selv (jfr. siden), i folkekirken ville han blive og kæmpe til det yderste.

Tilsyneladende uden forud at orientere nogen derom kundgjorde RJ i sit kirkeblad, at han ikke kunne fortsætte sin hidtidige dåbspraksis. Forældre, der kom til dåb, måtte ved 5 undervisningsaftner tilegne sig et rimeligt kendskab til tro og dåb og være »indforstået med at udfylde (deres) plads i menighedens fællesskab«; og han kunne kun foretage hjemmedåb, hvor han var overtydet om, at hjemmet havde den rette indstilling, kom det senere frem (dagspressen fra 4/7, KiInf 64, KD 25/8).

Når en dåbsundervisning var så påkrævet slog frivillighed ikke til, og RJ foreslog, at kirken ved kirkemøder i lys af Bibelen gennemdrøftede tingene og fastlagde sin holdning (KD 3/10). I skolen var jo fremmede religioner ligestillet med kristendommen, her var tolerance påbudt, mens kirken foregiver, at »alt er i den skønneste orden, blot den får lov at døbe«, så når kirkeskatten er betalt kan folk fordrer dåb, uden at regne med Gud, og, vidste RJ, deres eneste forpligtelse bagefter er et æde- og drikkegilde, mens de sjældent taler om Jesus, oftest da for at håne ham eller så tvivl. Hverken redeligt eller kristeligt narrede præsterne folk ved dåben, mest optagne af at bevare deres gode stillinger og almen agtelse, mens myndighederne helt uforsvarligt lagde op til at tvinge ham til at fortsætte med »dåbsmisbrug«, fortsatte RJ (KD 15/8, 25/9, KiInf 65 jfr. om manipulation med Guds ord, KD og B.T. 24/12).

Kirken skal da ikke være et »tugthus«, udrød kirkeministeren (JPH i det flg.), men bebrejdet dette, skrev han, at han måske havde sagt for meget, en minister skal være varsom med at blande sig i kirkens indre anliggender. Havde præsterne end berettiget krav på, at folk, der kom til dem, virkelig havde en hensigt, så bød enhver tvang ham dog imod (Pol 7/7, KD 8/7 ff., Aktuelt 11/7, jfr. MrBl 175). Så har også denne minister vist sig at være inhabil, lød det snart (forsvareren Philip Ingerslev KD 21/10, Pol 13/12, jfr. her 1975 note 16). Hvorfor går RJ ikke selv, det eneste værdige, spurgte Gustav Holmberg (V), formand for Folketingets kirkeudvalg. Han hævdede, at præsterne skal døbe uden betingelser (FIA 1/8).

RJs biskop, Henrik Christiansen (HC i det flg.) havde som nyvalgt understreget, at folkekirkens dåbspraksis er og skal være åben, omend følges bedre op med undervisningstilbud (KD 5/4, jfr. her 1975 note 26). Det fastholdt HC, mens han gav sig god tid til at prøve enhver forligsmulighed (KD 12/8, 26/8 f.). Men menighedsrådene fandt, at der var talt nok, og fordrede en afgørelse (enigt KD 8/7, 16/7, 22/8, 26/8, næsten enige for suspension KD 2/9, nødbetjening af sognene etableret, KD 20/8, 27/8). Påny anmodede en Aalborg-biskop en minister om at få forholdene normaliseret (jfr. her 1975 note 16), for HC fandt RJs dåbspraksis i strid med »hidtil ubrudt kirkelig tradition«, og i afgørende modstrid med Jesu ord kom forældrenes holdning børnene til skade. Her var tale om grov embedsforsømmelse og

nægtelse af at følge givne pålæg, konstaterede HC, uden at han dog brugte sin myndighed til at foretage en foreløbig suspension (KD 3/9). JPH foranledigede nok en forhandlingsrunde (KD 6/9, 9/9, 12/9, 24/9 ff.) for til sidst at udbede sig svar inden 2/10 fra RJ, om han ville følge biskoppens henstilling. I stedet afæskede RJ ministeriet teologiske og bibelske begrundelser for den ubetingede dåbspligt. Så foretog JPH suspension og iværksatte en provsteretsundersøgelse (KD 3/10 ff., 31/10).

Men RJ fordrede en provsteretssag, så kunne der appelleres, for kampen skulle fortsættes til det yderste, og kirkens tro og lære kunne umuligt afgøres ved en tjenestemandssag (KD 5/7, BeT 12/8, KD 3/9; KD leder 22/10 om RJs urimelige spørgsmål til ministeriet, jfr. her 1975 232). Ministeriet tør ikke tage en retssag, sagde Ingerslev (KD 6/10, 21/10) og fik undersøgelsen forhalet ved en appel til ombudsmanden, der dog ikke fandt noget at sige ministeriet på (KD 31/10, 13/12, dagspressen 9/12 f., Pol 13/12). Hindret af suspensionen i at bruge sine kirker begyndte RJ med hjemmegudstjenester og besværede sig over så udemokratisk at være henvist til frikirkelige forhold (KD 13/11, 18/11 f.).

Indsigelserne mod RJ var utallige, så de kunne trætte folk (DKt 415). I år kom nye røster til. Nabopræsten dr. Poul Henning Jørgensen var ulykkelig over RJs skismatiske holdning, baptistisk var den og ordet kætter var berettiget (KD 7/8, 1/9, jfr. Sv. Aa. Nielsen om RJs uhyggelige sikkerhed KD 22/10, DKt 415 og Niels E. Rosendal om »religiøs fanatisme og regulær dumhed« KD 11/8, 9/9, BeT 31/8). Dette går ikke an, skrev Kristeligt Dagblad tidligt og fortsatte: RJ lægger selv op til afsked (ledere 5/7, 10/9, 2/10, andre ledere BeT 8/7, WA 25/7, Inf 10/7, Pol 8/7, EB 7/7 og 22/7).

RJ vidste, at han stod ret ene og Frank V. Nør lagde for med afvisning fra den side. Her var tale om en ny dåbspraksis, skrev Nør, mens hans sigte året før havde været at fastholde dåbens egne forudsætninger, hvad der »intet havde at gøre med egne betingelser« som her[36]. På det hold sagde man sent og stiltfærdigt fra: Mens Nør havde været provokeret af folk, provokerede RJ selv og stillede krav, som ingen enkeltpersoner kan stille i en folkekirke, uanset at grunden dertil var kirkeledelsens svigten overfor den tiltagende afkristning (KiInf 64 ff. modt. 4/10). Herfra genoptog man gerne et fortroligt forhold til RJ, som så måtte gøre alt for at det, han siger, er til at genkende som evangelisk-luthersk, sagde Jørgen Glenthøj (KD 25/8). Han fortsatte siden: Når HC uden at hævde en ubetinget dåbspligt har lovet RJ støtte til, at dåb kan fordres anmeldt 14 dage forud, så er der – blot ikke som en betingelse – givet præster tid til »den fornødne vejledning, evt. i form af besøg i hjemmene«. Lod RJ sig nøje hermed, var der fra autoritativt hold virkelig genvundet noget[37].

Men HC fik bebrejdelser for at overlade afgørelsen til den politiske minister (KD 11/9, 15/10, jfr. 29/11) og svarede: Dåbssagen har jeg selv afgjort ved af teologiske grunde at pålægge RJ at følge vor lutherske lære og praksis. Andre midler har jeg ikke (KD 22/9). HC blev endog forsvaret af Glenthøj, som fandt at HC kun havde overladt ministeriet at bestemme midlerne til en normalisering, men havde udtalt sig om sakramentforvaltningen, så dette ikke kunne afgøre sagen mod biskoppen og hans forslag til ny praksis (KD 16/9).

Bent Noack advarede mod at gøre spørgsmålet om, hvilket organ der indenfor folkestyret skulle træffe afgørelsen, til et stat-kirke problem (BeT 22/10, KD tilsvar. leder 2/10). Men afgørelse i ministeriet var grov indblanding i indre kirkelige forhold, hævdede 16 præster og bebudede, at der kom flere afskedigelsessager, hvis den

ubetingede dåbspligt blev lagt til grund for afgørelsen (KD 9/12, 11/12). Da var en adresseindsamling i gang, primært for en obligatorisk dåbsundervisning, men i det mindste forlangtes, at præster med RJs »kristeligt rigtige« syn kunne fordre undervisning forud for dåb. Samtidig svirrede det med anklager mod præster, som »hverken tror på Gud eller Fanden«, og mod den biskop, der vaskede sine hænder som en Pilatus[38].

Folkekirken kommer til at leve med uløste problemer, og vi må regne med, at i mange år vil den ene sag afløse den anden, sådan havde RJs provst, Kr. Jordansen sagt forud (KD 1/3). Og ganske som denne året før beklagede nu Kristeligt Dagblad, at nok en dåbsstrid gjorde det »endnu vanskeligere for os andre med den rette ordets tugt at skabe gode, forsvarlige forhold« for en tiltrængt dåbsundervisning (leder 2/10 jfr. her 1975 236).

III. Folketing – folkekirke

Mon afgørelsen af årets 2 bispevalg ikke blev bestemt af en vurdering af, hvem der mest aktivt kunne iværksætte et alment – ikke for teologisk tynget – kirkeligt oplysningsarbejde?

Efter Erik Jensens død blev domprovst Henrik Christiansen biskop i Aalborg. Han havde fået 1156 stemmer mod 1069 til den eneste modkandidat, forstander Rudolph Arendt. Valget her fulgte så nogenlunde de hidtidige linier, dog havde socialdemokrater tidligt erklæret sig for Henrik Christiansen[39].

I Københavns stift kom der 4 kandidater, alle kaldt »tværfolke-kirkelige«. Til hvilken teologisk retning professor Noack hældede, det satte han selv streg under. Noack fik 514 stemmer, og pastor Ole Bertelsen 546 – uanset oplysninger om hans medlemsskab af SF[40]. Udfaldet fik den nye minister til at tøve ved udnævnelsen, men kun kort. Han blev også meget bestemt advaret imod at bryde den hidtidige praksis, at nr. 1 udnævnes[41].

Bagefter fulgte den vanlige diskussion om bispevalgloven[42].

Anker Jørgensens valg af den nye deltids-kirkeminister vakte først undren. Men sit tilhørsforhold til folkekirken – først kaldte han den »folke-kirke« (KD 8/3) – vedstod Jørgen Peder Hansen gerne, og han troede på dens fremtid[43].

Han arvede forslaget om revision af begravelsesloven og fik det vedtaget, omend lidt ærgerlig over, at KrF i den trettende time brød enigheden herom[44].

Som andre politikere talte ministeren såre kønt om menighedsrådene, som han ønskede en alliance med[45]. Han fik forhøjet loftet over rådighedsbeløbet med ca. 75%.

Udvalget om kirkers brug (1974 216) var ved at slutte af, og formanden, biskop Holm røbede resultatet, forslag om behersket liberalisering, idet kirkerummets karakter og bestemmelse respekteres. Ministeren havde vist lyst til at gå videre endnu (MrBl 51, 76, 177, KD 28/6).

Præstemangelen er lettet, sagde Græsholt, men kun falske profeter kan sige, at den er forbi, og så er der stadig uligheder i præsternes arbejdsbyrder, som bør udlignes, sagde K. C. Holm[46]. Det fandt Præsteforeningen vist også frem til. Den havde nedsat et udvalg, der var begyndt med ængstelse over de mange sammenlægninger af små sogne, men som blev ligeså opmærksomt på karrigheden med oprettelse af nye præsteembeder i udviklingsområderne. Her var noget at overveje for alle ansvarlige. »Menighedsrådsforeningen« derimod syntes tilbøjelig til at affinde sig med en reduktion af embederne, det ville økonomien gøre nødvendigt[47].

2 nye kirker kom, Vollsmose kirke i Odense (et center til knap 8 millioner) og Hedeagerkirken i Herning. Nye projekter kan rejse protester, men Farum Menighedsråd ville ikke på lukkede møder gå ind for million-udgifter og orienterede offentligheden om planerne og indbød til debat herom. Det fik kun anledning til at gå videre med sit kirke-projekt[48].

Den 9. september underskrev finansministeren og tjenestemandorganisationerne en aftale om udvidet ansættelsesområde ved fremtidige ansættelser af tjenestemænd. Først var det på tale at lade stifterne være folkekirkens ansættelsesområde, præsteforeningen ønskede og fik det »mere betryggende«: Folkekirken som helhed. Efter en første gysen over denne konsekvens af ligestillingen med statstjenestemænd, beroligede den med, at med menighedsrådsloven var det mest noget formelt. Den havde dog spurgt sig om den garanterede, hvis en regering en dag for alvor ville rationalisere i folkekirken[49].

Foreløbig nøjedes kommunisterne med noget sådant, de genfremstille deres forslag om prompte at bortskære enhver ydelse til folkekirken. Fremskridtspartiet betvang lyster til atter at gå med, og »nøjedes« med forslag om store generelle nedskæringer i budgettet dertil. Folketingets store flertal fandt det så nødvendigt med mindre nedskæringer, under fortsatte sparerunder[50].

Trods tilbøjeligheder hos flere folketingsmænd til at markere deres

eller partiets positive holdning[51], så kunne SFs mangeårige kirkespecialist, Morten Lange forlade Folketinget med glæde over, at det havde fået et kirkeudvalg med den »måske væsentligste opgave«, at man her følte pligt til at enes. Halvsorte missionsfolk og ugudelige socialister stod her sammen både om, at ingen partier skal tjene på at føre ekstremistisk kirkepolitik, og om at lovene skal beskytte folkekirkens løse gæster, snarere end dens faste kunder[52].

En ny sprælsk formand for »Menighedsrådsforeningen«, grovsmed Erik Davidsen, vakte furore[53]. Pastor Lilleør gjorde sit dertil, ved at forlade foreningens bestyrelse for at danne et alternativ til den, især på grund af dens lyster til at bearbejde minister og folketting, som havde den eneret til at tale på kirkens vegne[54]. Det blev til en arbejdsgruppe, et »opkæftningsudvalg« som skal sørge for, at »de aktive menighedsråds« repræsentanter ikke ene fører ordet. I protesten mod foreningen kunne højkirkelige være med, de var ængstelige for den som ved menighedsrådene (t. eks. re-f 108 ff.). De grundtvigske ville ikke være med til nogen indsats her, for at spare kræfterne til, når der blev tale om lovgivning. De fik læst og påskrevet af Lilleør, de pantsatte jo Grundtvigs kirkesyn[55].

IV. Indenfor rammerne

Debatten om *gudstjenesten* gik videre, uanset at Liturgiudvalgets betænkning om »De bibelske læsninger ved Gudstjenesten« (nr. 750) – trods løfter om andet (1975 245) – kom såre sent og hører 1976 til. Året betød både polarisering af standpunkter og nogen optøning, ivrigere fornyere besindede sig, og betænkelige folk blev mere forstående for behovet for ændringer.

»Alle liturgiske reformer er af det onde og bør standses, når disse skal være uundværlige for troen«, det ydre er da blevet det indre, lød fra en side (Asger Eg Kristensen Tidehverv 95). Omvendt fordrede politimester Jørgen Nielsen, at teologerne holdt op med at bestemme og manipulere med lægfolket; det skulle »væk fra gulvet, op på prædikestol, alter og tribune« og realisere sig selv, så det vågent og engageret kunne gå fra kirke (samleværket »Debat om gudstjenesten« 121 ff.).

Fra pastor Per Jensen (1975 note 47) kunne det lyde: Da det »gudstjenstlige fællesskab omkring højmessens velsagtens er det eneste, som hindrer folkekirken i at opløses . . . er det nødvendigt . . . fortsat at arbejde frem mod en enhedsgudstjeneste . . . en fra sted til sted genkendelig, men meget rummelig rammeordning« (s.st. 161 ff.). – Der er en forståelseskluft overfor alle gudstjenestens led, og den svækkede kirkelige baggrund fordrer nødvendigvis større tydelighed, erkendte biskop Schiøler, og det gælder også prædikenen, hvor vore dages langt dygtigere teologer vel enten

prædiker for hinanden eller ikke kender til, hvad en formidling for almindelige mennesker kræver (Liselundbogen 9 ff. contra biskop Kvist: Specialisterne ønsker ændringer og i en hast, så kirkegængerne ikke kan følge med, RoSt 1976 5).

Folk lever langt fra kirkerne, som har de ikke længere brug for dem, skrev stipendiat Erik A. Nielsen, medlem af Liturgiudvalget. Han vidste, at det hverken duede at vende tilbage til det helliggjorte og stivnede, eller at underkaste sig moderniteten (Gudstjenesten til debat 64 ff.). Han fortsatte: Manden på gulvet misbruges til at få en nivellering til den laveste fællesnævner, men gudstjenesten skal sætte vor lille hverdagsvirkelighed op mod en stor guddommelig virkelighed, så vor hverdag får en mægtig åbning af dybde (Dansk Kirkeliv 81 ff.).

Et udvalg nedsat af Kirkeligt Samfund, nærede debatten på det hold (1975 234 f.). Det kom mest med sit forslag til nyt dåbsritual, fordi andre fordrede tilspørgselen afskaffet, og det var modereret, så det kunne vinde almindelig tilslutning, for ensartethed her var afgørende. Sigtet var at flytte vægten fra den døbende menighed, som modtager de bævende dåbsfolk, til den nådige Gud, der modtager den bævende menighed. Subsidiært kunne udvalget gå med til, at tilspørgselen kun omfatter troen og ikke forsagelsen, så svaret, »ja tak« blev tydeligere. Men ellers gjaldt det at imødegå og ikke forkæle »fine fornemmelser af intellektuel art«. Og man ville ikke være med til at omgå uenigheden om tilspørgselen, ved at gøre den valgfri, for derved blev det, der ikke var et forhør, til et forhør, hvor den blev bevaret, (DKt 17, 175). Men biskop Dons Christensen foreslog ændringer, uden den tilspørgsel som kan føre til baptisme (PrfBl 673, JyPo sept.-okt., og DKt 4, 22, 64, 149, 319).

Udvalgets arbejde med nyt nadverritual fængede mindre, her var endda 2 forslag. Begge ville gøre nadveren til et frit og åbent sted, uenigheden gjaldt om der var grund til at forkorte eller tydeliggøre de let indiskutable led i ritualet (DKt 112, 153, 209).

»Radionadver« blev ellers et nyt debateme, gik det an – som en nødløsning – at opfordre folk til ved radiogudstjenesterne selv at tage sig til alters hjemme? Nej, det var at åbne for privatnadver og at slå hjemmealtergangen ihjel, og at ville noget umuligt, transmittere den legemlige tilstedeværelse, sagde bl. a. Regin Prenter (KD 24/2, 11/3; iøvrigt KD 1/2, 11/4, 27/5 contra 14/1, 28/2, 10/3, 17/3). – Andre måtte påtale anden emsighed i Danmarks Radio, med fornyelser af nadveren (kylling og rødvin hjemme), her lod både TVs medarbejdere og ansvarlige menigheder sig misbruge til talentløs karikering (Sv. Aa. Nielsen KD 12/2, jfr. 18/2, BeT 2/3).

Skal troen blive nærværende, må »nadveren *slippes løs* og ikke kommanderes til at forblive i de indviede kirkehuse«, så forsvinder falsk åndelighed, mente Johs. Aagaard. Han havde gjort op med 10 års missionsteologis opfattelse af, at gudstjenesten er det sted, hvorfra folk går styrkede ud i verden, for den tog ikke Guds virkelighed i verden alvorligt nok. Sognemenigheden havde da stadig i høj grad en funktion, men den kunne ikke være den eneste mulighed for at virkeliggøre kristentro, der er, ifølge Aagaard, stort behov for »de små menigheder, husmenigheder, åbne familier, hvor nadver og hverdag bliver eet«. Da bliver »enheden mellem evangelisering og diakoni, mellem tale og handling helt selvfølgelig«, uden at man unddrager sig sognefællesskabet (Nordisk Missionstidsskrift 208 ff., forfægtet allerede KD 29/1).

Debatten om *forkyndelsen* hentede nogen næring ved Verdenskirkerådets møde i Nairobi. Det endte ikke med konfrontation, for der »taltes ligeså stærkt om mission og evangelisation, som der i de senere år er talt om politik«, gjorde Ole Bertelsen op[56]. I nok en bog, »Frelse« satte Rudolph Arendt skel mellem »Frelsen«, der alene er Guds, han som har givet os borgerskab i himmelen, og »frelse« for verdens nød, som de kristne skal være med til som en følge af evangeliet[57].

Professor Leif Grane satte liv i Grundtvigsk Konvent af 1916, hvor han nævnte, at som Luther havde gjort det kunne man oversætte evangeliet til nutiden, ved at tale ind i skiftende situationer. Formeligt ophidsede vendte tilhørere sig derimod, for når bestemte gerninger kaldtes ukristelige, så var der åbnet for en kristelig etik og for at fremstille andre gerninger som kristelige. Det benægtede Grane (KD 8/9).

Professor Ole Jensen måtte tydeliggøre sit standpunkt (1975 256), at naturen har selvstændig værdi. Han var her enig med ikke-kristne, og teologerne skulle lade være at komme med evangeliet i utide og forklare som synd, hvad der skyldes materielle magtforhold eller kulturelle idealdannelser. Da unddrog man sig berettiget kritik af kapitalismen og støttede skæbnesvangre forestillinger om naturen. Evangeliet derimod gør det muligt at leve med den uendelige opgave at forbedre verden ret, uden at gå til på det[58].

»Slaget står« var nok en fællestitel på en TV- og radioserie. Mediefolk mente, at der også står et slag i kirken og viede en udsendelse på den. Men det benægtede Ole Wivell, for kirken med sin denesidige forkyndelse har sejret sig til døde (4/12).

Johs. Aagaard rettede nye slag mod nyreligiøsitet (1975 219) og dens 75–100.000 tilhængere; afsløres skulle nu Transcendental Meditation, der løj og ad bagvejen listede hinduisme ind i 10.000 og det tilmed støttet af fritidsloven. En konfrontation så han som midlet til saglig dialog (Nordisk Missionstidsskrift 160). Men når man frem til det, spurgte lektor Viggo Mortensen; de egentligt nyreligiøse var kun et lille mindretal, mens videre kredse af sympatisører søgte en identitet og ikke blev hjulpet ved konfrontation. Han fandt at vilkåret for en åben dialog var en ny teologi, hvor man i stedet for myteforskrækelse tog udgangspunkt i menneskets legitime behov for myter, og som klargjorde, at kristendom er religiøs livstydning[59].

Dansk Missionsråd fandt Aagaards indsats berettiget og gik ind på at dække udgifterne til en præst for nyreligiøse tabere. Dette og

rådets indsats for at skaffe penge øgede kritikken, dels af Aagaards »magt«, sådan som det er nævnt før, og dels af at missionsrådet fra at være et åbent forum gjorde sig til et hjemligt missionselskab. Selv om han stod kritikerne nærmere end Aagaard teologisk set, måtte Græsholt forsvare det skete, her havde Aagaards indsats været meget fortjenstfuld [60].

Også de *kirkelige retninger* mærker tidens polarisering. Pastor Vilh. Krarup kunne skrive, at »Tidehverv« »i de senere år har haft en vis medvind, ikke mindst blandt yngre« (p. 1).

Indre Mission, der følte at det havde tabt en generation, imponeredes af den forrygende vækst i KFS, og det havde bemærket sig, at præget fra Luthersk Missionsforening var væk, og at der skete en tilnærmelse til I. M. (Ørum Jørgensen IMT 695). Som Dansk Bibelinstitut trives, sådan også Menighedsfakultetet i Århus, de fleste kom vel fra KFS's gymnasiearbejde. KFS intensiverede arbejdet og det skabte følelige økonomiske vanskeligheder [61].

Indre Mission oplevede et nyt brud – fra modsat hold (1973 292) – da Ruben Jørgensen først gik ud af bestyrelsen og siden begyndte sit eget arbejde, i protest mod I. M.s kulturåbenhed.

RJ gik, da han fandt at IM helt havde opgivet at markere sig i vigtige spørgsmål, f. eks. de kvdl. præster, og heller ikke påtalte højskolernes liberalisme (1975 248), galt var også, at som ny generalsekretær kom næstformanden, sognepræst Verner Andersen, for han havde en »uklar« linie (KD 21/1 f., 29/9 jfr. her 1975 228 og 232). På nok et årsmøde skabte RJ uro (1975 232), nu ved – uden forvarsel (IMT 622) – at meddele, at han og en missionær startede »Missionsforeningen Exodus«. Her kunne de, der følte sig forrådt og hjemløse i IM, finde det gamle syn og det gamle sigte, og her ville man ikke behøje til alle sider, hvad der er sand vækkelse og sandt liv imod. Længst muligt ville man blive i folkekirken, og RJ påregnede følgeskab af en halv snes missionærer og store dele af nogle missionsamfund. Forud havde Kr. Friis i sin formandsberetning stærkt vendt sig mod de mange manipulationer i kirke som samfund (moralen, kristendomsundervisningens ydre kår og selve indholdet, »statsfinancieret gudsbespottelse« etc. KD 12/6). Bruddet kom som et chok for ham (KD 8/7), men næsten hele forsamlingen udtrykte tillid til ham (KD 13/6 f.). Og videre debat kom ikke på årsmødet, det ville være nytteløst, alt var jo forud lagt til rette (Det nye år 69 ff.; debatten afbrudt »Bibelsk grund« 8, 14).

Exodus fik ingen lovende start, skønt dåbstriden snart gjorde RJ landskendt (KD 10/7, 4/9, 18/6, 1/7 jfr. organet »Bibelsk grund«). Interessen for RJ kølnede rundt om, og Friis gjorde klart, at der må vælges mellem IM og Exodus, man kan ikke have et ben hvert sted (KD 6/12, 21/9, IMT 622).

Det var en klar sejr for midterfløjen, og højrefløjen er ikke udelukket, men kan ikke dominere som før, mente Sv. Aa. Nielsen. Her havde

de unge sendt I.M.s egne stærke ord tilbage, som boomeranger, lød en anden dom[62].

Efter nogle års stiltfærdigere tilværelse fik den karismatiske bevægelse noget af et gennembrud, fik også nogle, mest yngre, folkekirkepræster med. I. M. især fandt grund til stadig bestemtere at advare mod »den farlige leg« at overse Guds nådegaver i sakramenterne, for at bygge på egne oplevelser[63].

Et nyt træk var både bekendelseslinjens forsøg på at opstille egne kandidater til bispevalgene og de ret mange blanke stemmer, der blev afgivet, da det mislykkedes[64].

Højkirkelige på rejse kunne overfor en kardinal beklage deres kår, og berøvet vejledere hjemme, optog de kontakt med en anglikansk biskop, trykkede af demokratiet (re-f 1974 48 samt 1975 30, 108 ff.). En præst herfra, Frank Jacobsen, var da også i åben konflikt med sine menighedsråd, mens biskop Høirup indstillede en anden, Sven Voss til afsked, men denne hørte nu ikke til på dette hold. Jørgen Peder Hansen betænkte sig, en forudsætning i folkekirken er at præsterne er uafhængige i forkyndelsen, og han attråede heller ikke som religiøs politibetjent at blande sig i kirkens indre sager, når der ikke var tale om tvang[65].

Det evangelisk-lutherske bliver stadig mere hjemløst i folkekirken, mens den tåler nye kætterier og ikke blot en ung præsts uheldige stilling, men også præsters åbne praleri om amoralitet, skrev pastor Børge Riisgaard (KD 3/4, pro-fide nr. 2). Flere, også Kristeligt Dagblad, mente at se brud med kirkens bekendelsesgrund, som dog måtte påtales[66].

Året var ellers begyndt med en såre opsigtsvækkende indskriden fra de kirkelige myndigheder, da det viste sig at pastor *Erik Bock* (1975 223) levede »papirløst«, for kun det ville hans pige. Den – fungerende – kirkeminister, Kr. Damsgaard pålagde ham, støttet af biskop Westergaard Madsen, at vælge mellem ægteskab eller afsked. Snart lød det frejdigt fra pastor Birgitte Berg: Jeg er gravid og skal ikke giftes (EB 13/2 jfr. her 1975 note 45). – Manende til varsomhed sagde Jørgen Peder Hansen, den sag burde min forgænger have undgået (EB 1/3), nu var der brug for en principdebat. Og han spurgte bl. a. bisperne. De mente, at ægteskabet stadig er en god ting, men lod stå åbent hvilke konsekvenser, det bør have, om præster ikke lever op til det.

Kirken accepterer ikke ægteskabelige forbindelser hos præster, sagde Westergaard Madsen, der vist foranledigede pålægget (Pol 26/2).

Den første Bock-sag tilsyneladende løst viste en kollegial eftertæckling (KD 7/1) »papirløsheden«, som dog var velsignet i den kosmiske kirke i Christiania af pastor Helmut Friis. Præsteforeningen betvivlede Damsgaards juridiske begrundelse for pålægget, og påny (1975 255) kom den i strid modvind, da den bombastisk tilsagde Bock sin bistand. Dermed havde foreningen ikke udtrykt sin holdning, forklarede Olav Lindegaard, for den kunne kun udtale sig om faglige, tjenstlige og lønmæssige forhold (KD 11/2 ff., appel fra 17 præster, utrygge ved bisperne KD 22/2, 13/3). Derom havde han just skrevet: »Stort set er danske præster klar over, at de ikke skal gå og lege Vorherres disciple, men er fuldstændig ligestillede med andre lønmodtagere« (AC-debat nr. 1). Protester fulgte fra 226 teologistuderende og universitetslærere mod indblanding i præsters privatliv, som om deres egnethed beroede på deres borgerlige ægteskabelige stilling (KD 21/2, 13/3 jfr. KD 13/2, Pol 26/2). Tror ministeren virkelig, at præster skal prædike moral eller som forbilleder kan affordres en højere moral, spurgtes der (N. H. Borup Hskbl 118, 137 contra Niels Thomsen Hskbl 207).

Er ægteskabet stadig det almindeligste, så lever over 200.000 papirløst, nogen dog med planer om at gifte sig (Socialforskningsinstituttet KD 27/6 jfr. 9/12 74). Og befolkningen bekræftede, at papirløsheden er accepteret, også for præster (Gallup BeT 6/4, Pol 27/6 jfr. her 1974 225). Men vedbliver præsterne ikke med at være eksempler, spurgte professor N. H. Søe. Også andre mente, at kirken såvel som samfundet stadig har noget at sige om ægteskabet (KD 12/2, 1/3, 16/6, Episkopet nr. 1, Westergaard Madsen BeT 15/6). Det er nu biskoppen og ikke staten, der bør tage affære i en sådan etisk sag, indvendtes det (KD 10/2, 14/2, 24/2, 27/2). Men ministeriet har ikke i sinde at afskedige Bock, det har pålagt ham at søge afsked, sagde departementschef Roesen (KD 12/2). Ansvaret lå da hos biskoppen, og ham havde dr. Jørgen Larsen tilrådet at frasige sig tilsynet med Bock (KD 7/1).

Den nye minister ville vinde tid og skabe ro til en bred debat. Adspurgte om sagen viste både præsternes som menighedsrådenes foreninger sig helt tavse (KD 31/7 f.), mens bisperne betænkte sig. Nogle måtte dog straks fralægge sig medansvar for starten af den sag, noget ministeriet påberåbte sig (Dons Christensen og Græsholt KD 14/2, 1/3 jfr. Riemann KD 4/3 og DKt 123 om den forkerte påstand om bispernes enighed). Hen på sommeren forelå bispernes svar. Alle mente de, at ægteskabet er en gavnlig ordning, noget præster er sat til at sige og tillige helst – og det mere end andre – har at leve efter, om deres ord skal være troværdige. Ud fra bekendelser og ritualer betonedede Høirup stærkt, at løse samlivsformer er uforenelige med præstegerningen; andre fandt, at det i høj grad afhang af indstillingen på stedet, om den slags skulle koste embedet[67].

Men hvem skal i givet fald skride ind? Det skal da bisperne, mente bl. a. K. C. Holm (Fyens Stiftstid. 26/4 jfr. pro-fide nr. 2, KD leder 9/8). Nej, loven skal ændres, så initiativet i afskedigelsessager ligger hos menigheden, som ikke bør være totalt afhængig af provst og biskop, skrev Lindhardt (BeT 23/3, Dons Christensen tilsvarende, om rådet er enigt KD 4/8).

Et par bisper tog igen anledning til at minde om, at samfundet stadig diskriminerer ægteskabet (jfr. her 1973 note 41). Og hvor står samfundet, om den gamle ægteskabsideologi er forbi, selv om det ikke rigtigt er slået igennem endnu? og kan kirken uden videre vedblivende skubbe folk ind i noget, der diskrimineres, spurgte

Paul Honoré (PrfBl 426 ff.)? Yderligere fulgte indsigelser, dels mod bispernes tålmodighed, dels mod at de manglede mod til at undlade at optræde som garanter for den hidtidige kønsmoral (KD 21/8, 25/9, Hskbl 591, PrfBl 583, 616). – Og så kom der da påny ønsker frem om at få indført borgerlig »vielse« for alle (KD 26/8, 2/9).

Andet gjorde ægteskabsdebatten så intens. Kvindeåret viste, at der kunne tales endnu stærkere mod ægteskabet end troet[68]. Og blufærdigheden tager af, forfatteren Chr. Kampmann kom med den for ham befriende bekendelse, at han var biseksuel, noget han først nu turde sige offentligt (BeT 26/10, Pol 31/10). Men hans romanværk derom er måske allerede fortid, mente anmelderen Bent Mohn, for »dagens højredrejning vil styrke kernefamilien« (Pol 31/10).

Mere ændres. For hver 100 fødte børn foretages 35 legale aborter. Det første hele år efter indførelsen af fri abort gav en stor stigning, den fortsatte i 1975 i mindre grad[69]. – Års drøftelser om døds-hjælp og døds-kriterier førte til dannelsen af en forening til sikring af retten til at dø[70]. Spredte indlæg fra kirkefolk blev fulgt op af lic. theol. Svend Bjergs bog »Døden«.

Men diskriminerer samfundet kirke og kristendom? Kristen litteratur er ude for diskrimination fra boganmeldernes og bibliotekernes side, hed det sig nu[71].

Det er urigtigt i bistandsloven, der træder i kraft 1/4 1976, at se et uhyrligt forsøg på, at det offentlige overtager private institutioner, indså man i KFUMs sociale arbejde (KD 27/10). Men når kommunerne får afgørelsen af, hvilke sociale institutioner de vil støtte, må vi lukke sagde pessimister. Og repræsentantskabsmødet for Menighedernes Daginstitutioner følte grund til at opfordre kommunerne til at respektere de private institutioners egenart, når der skal forhandles om vedtægter og overenskomster. Man vidste dog også, at i mange menighedsbørnehaver var man ophørt med morgensang og bøn, af unødigt frygt for myndighederne og de venstreorienterede[72]. Vi får nu dækning for alle vore driftsudgifter, sagde Kirkens Kors-hær, som dog ville holde mindst en institution udenfor standardaftalerne, for selv at kunne bestemme der (KD 27/10).

Store hospitalsprojekter i hovedstadsområdet og langtidsplanlægning giver utryghed for de mindre, og ofte private, hospitalers fremtid (KD 11/12).

Anden gavmildhed fra samfundet skabte så megen undren. Jens Jørgen Thorsen fik igen (1974 226) tilsagn om statsstøtte til en Jesus-film. Men ikke blot kirkelige kredse var vrede, også kulturminister

Niels Matthiasen var det, og han søgte ihærdigt at undgå at udbetaling fandt sted[73].

Kristeligt Folkeparti fik altså fortsat tilskyndelser til at lirke ved sine mærkesager[74]. Manøvreringen i storpolitik blev sværere; uanset bebrejdelser for at tale om midterpolitik og kun se samarbejds-muligheder til én side[75] gik KrF videre og var til sidst (sammen med KF og CD) så at sige optaget i en udvidet Venstre-mindretals-regering – med bl. a. Chr. Christensen som kirkeminister – da Glistrup i allersidste øjeblik væltede spillet ved utvetydigt at sige, at den ikke fik hans støtte uden betingelser. Men derefter fik Anker Jørgensens mindretalsregering en sådan støtte, at *Kristeligt Dagblad* flere gange undrende spurgte, om det kunne accepteres af KrFs borgerlige vælgere? Men partiet enedes fortsat, og vælgerne syntes at holde ved[76].

I efteråret skabte KrF nogen politisk spænding ved at genfrem-sætte et lovforslag om fri organisationsret, så ingen blev tvunget til at organisere sig og til kollektivt at yde bidrag til politiske partier, bag lå visioner om, for den enkeltes og samfundets skyld at opsplitte fag-bevægelsen. Det initiativ efterlod bitterhed i fagforeningskredse mod sådan kristendom, der antastede solidariteten dér[77].

[1] 23/12. KD varssommere, leder 29/12. Før havde Aktuelt meldt fra Århus, at folk dér »flygter fra kirken« (11/11), men også BeT kunne skrive om tilbagegang (minileder 8/6), som Pol (20/8), modsat JyPo 27/7.

[2] Statistiske Efterretninger nr. 53 (14/8), Nyt fra Danmarks Statistik nr. 258 (22/12) og nr. 52 (15/3 76), samt Orientering fra Kbhvn.s stat. Kontor nr. 4 (12/2 76). Alene fra hovedstadsområdet er der sammenligningsgrundlag m.h.t. antallet af udtrædelser, det var i 1974 3756 mod 4035 året før (jfr. her 1975 note 12); i tallet af ny/genoptagelser på 349 medregnes også dåb af børn over 1 år.

[3] KD 26/5, 17/6, hvor Davidsen angiver som hovedopgaven, at skabe gode kår ved at udbygge den folkekirkelige frihedslinie, det vil også være af betydning om der kommer en adskillelse mellem stat og kirke. – Om arbejdsglæde nu, se bl. a. RoSt 134, KC 20 og 59, KD 30/4, 23/5 og 11/10: Rekordtilslutning til familieguds-tjenester.

[4] KD 9/5, Haderslev Stiftsbog 10 ff. Tilsvarende biskop Henrik Christiansen i Aalborg Stiftsbog 123. Jfr. provst Sv. Aa. Nielsen: Staten har hidtil ikke øvet nogen tvang, og frikirken er ikke til at se som »et rigtigt alternativ, før vi bliver trængt ud i det . . . Bliver det de rettroendes kirke . . . så bliver det isolationens kirke, hvor Anden ikke frit kan have sit løb«, KD 9/4.

[5] JyPo 27/4, 4/5, 8/5, 11/5, 18/5 jfr. Jens Chr. Niensens fortsatte kritik: Kirken er frataget karakter af at være kirke og mangler både lokalt og på landsplan penge til nødvendigt undervisningsmateriale, så der på frikirkelig vis må samles ind (KD 5/5 jfr. her 1975 236); se til Norge (BeT 6/7), skrev han videre og fremholdt som det reformatorisk rigtige en ikke statsbundet, fri folkekirke (KD 21/7 f.).

[6] Tidehverv 42 f. og de oftest stærkt kritiske bedømmelser i DKt gennem næsten hele året contra KD 12/3, 29/9. Nyt var i TV de meget sete »verdslige prædikener« og i radioen en tidlig morgenandagt, samt søndagens »mennesker og tro« og »ved dagens slutning«. – Mens KD kunne spørge, om Børne- og Ungdomsafdelingen havde en speciel opfattelse af alsidighed (leder 19/8 jfr. her 1975 note 13), så talte Centrum-demokraternes radiorådsfolk om kompakt modstand i radioen mod kristendom, hvor positive udsendelser var sjældne. De måtte vende sig mod Kristelig Lytterforenings tålsomhed, men denne ville ikke være med til CDs »knytnævepolitik« og i stedet skønsomt søge uheldige ting fjernet, Paul A. Knudsen contra Sv. Aa. Olsen KD 4/9, 8/9, 23/9, 29/9, 8/10.

[7] Læsning af Politiken i 1975 resulterede i én positiv omtale, 11/12 hed det om en ny kirke: »Man mærker sig, at kirken og kunsten også i vore moderne tider stadig kan samarbejde«. Pol havde da noget om bispevalgene, om konfirmanders påklædning og om årets »affærer«, undertiden med mistænksomhed (Danmarks Statistik »holder hånden over kirken«, 6/3; om »Enkens bøn« 27/8 ff.). Indlæg fra »frisindede« kirkefolk kunne få plads (5/4, 2/8) og kronikker af Løgstrup, Møllehave og Peter Kemp, oftest af anden art, ellers dækkes kirkeligt og teologisk stof ved enkelte anmeldelser af den sidstnævnte. – BeT om holdningen til konfirmationen i en tilfældig valgt skoleklasse: Det er gaverne, der tæller (26/10); unges afvisning heraf, se s.st., ungdomssiden og 2/11.

[8] Radikal Ungdom tog – med mærkbare følger i sognene – af den nye Bock-sag (jfr. siden) anledning til at starte en kampagne for udmeldelse af den forældede folkekirke (Pol 12/2). EB sluttede op – heller ikke uden virkninger – og svømmede over af forargelse over den truende folkekirke, tiden var inde til at skille stat og kirke (27/2); her kom siden skildringer af den kirke, »der koster det hvide ud af øjnene«, er en »forretning med 900 mill. i årsomsætning« med fyrstelige lønninger, og hvor man bruger »kirkelige skattefiduser«; kan det kaldes folkestyre, når kirkelige juntaer styrer, spurgte EB (18–22/7, tilsv. påny 27/8). B.T. t. eks. 19/9.

[9] DKt 441, imødegået bl. a. af provst Sv. Aa. Nielsen i »Bibelsk kristendom i vor tid« 15 og af Henrik Christiansen: Kirken lever da altid i en missionsituation, Alborg Stiftsbog 14.

[9A] Landsbladet nr. 26. – Søren Krarup kunne skrive, dels at folkekirken har vi »af en eneste grund: fordi vi er et folk«, og fællesskabet om den hos næsten alle gjorde den til folkets kirke (Tidehverv 67, B.T. 12/5) – og dels skildre den folkelige situation som »så mørk som nogensinde«: »Folket er rådløst, rodløst og i en opløsningsproces. Uden ledere af format og uden indre sammenhold er det udleveret til langsom forvirring og udslettelse som folk« (Hskbl 384).

[10] De forudgående valg, se her 1971 226, 1974 205 og 1975 note 37. Tove Nielsen blev nu aftvunget det svar, at hun regnede med 1 ugl. time i hele skoletiden, altså 9 timer ialt mod hidtil 13, skrev Rørdam Bonnevie (KD 17/1). – En opgørelse viste, at fra 1960 til 1974 var skolens samlede pligtige undervisning reduceret med 19 %, dansk havde så mistet 41 % og religion 38 %, Skole og Samfund 5.

[11] Om lovens tilblivelse se især WA 13/6 og Folketingsårsbog 1974/75 392: Ude af regeringen fremsatte Venstre 21/2 Tove Niensens udkast (1975 238) som lovforslag, og det lod Ritt Bjerregaard, påny minister, være udgangspunktet for de videre forhandlinger.

[12] Om tidl. positioner her se 1972 223 og 226 samt 1974 199; nu se bl. a. Indre Mission, Kirkelig Samling og KFS KD 2/6, 4/6, KiInf 69, pro-fide nr. 3.

[13] Jfr. Kr. Jordansen KD 1/3, PrfBl 213; S. L. Hvas Dansk Kirkeliv 114; Krarup Haderslev Stiftsbog 34; Baunsbak-Jensen FIA 21/11; jfr. her 1974 note 4.

[14] Skolestyrelsesloven se Folketingsårbog 1973/74 297.

[15] Se Tove Nielsens irritation over KrFs stadige tale om nedskæringer, for det ville V ikke, kun S – og Chr. Christensens svar: Vist er Vs forslag bedre, men det giver en nedskæring på 30 %, og KrF var imod at skille kirke og skole, KD 13/5, idépolitik nr. 11 og 22, Ft 1143.

[16] Læseplanudvalgets faghefte »Kristendom/Religion« lod sig høre (K. Lange »Folkeskolens« 1216 jfr. Relgl 17), men et udkast fra ministeriet kaldte Religionslærerforeningens formand, H. Fogde og professor Thestrup Pedersen frem mod en sådan undsigelse af al sagkundskab, som her var på tale (KD 15/5, BeT 16/5 jfr. Frederiksborg Amts Avis 21/5). Det vidste man nemlig, at bliver faget hele vejen et én-timesfag, betyder det døden på længere sigt, Relgl 45.

[17] Jfr. Burgdorf KD 3/12, 10/1 76.

[18] Just det sidste betød noget for KrF, faget kunne da ikke udhules ved at timerne blev brugt til fremmede religioner og livsanskuelser (2. beh. Ft 10/6 6067, KD 25/11). Hvad der var på tale var dog muligheden for en adskillelse (jfr. lovens § 6, 1. stk. og betænkningen af 6/6, Ft Till. B. 833, samt cirkulærerne af 22/8 og 27/11). Men de cirkulærer vakte stærk kritik hos KrF, de måtte laves om (KiInf 20, JyPo 17/11, KD 6/12). – Men her blev noget adskilt, som sagligt hørte sammen, og som kunne have givet elever som lærere øget motivation, mente Religionslærerforeningen, som ønskede sammenhængen opretholdt, et sådant fælles fag kunne måske få flere timer, men hvis ikke måtte de afsatte timer bruges efter pålydende (Relgl 78, 105 jfr. her 1974 note 13). – Ved indgåelse af forliget havde KrF øjensynlig betinget sig ret til at stille forslag om opretholdelse af fagets konfessionelle binding (jfr. Pol 11/6) og gjorde det, ganske udsigtsløst var det så (Ft 6067, 6098).

[19] Tove Nielsen om forligsmulighed ved flere timefordelingsplaner, se KD 28/5, 5/6, WA 13/6. Siden kom V med kritik af, at ministeriet ikke oplyste om de alternative muligheder, KD 4/10.

[20] Jfr. Pol leder 6/6: Børnene kan kræves fri for undervisning i kristendom, men ikke i muhamedanisme, hvis det kan trøste KrF. At fritagelsesmuligheden var udvidet gik ministeriet let hen over og skrev, at den »i princippet er opretholdt uændret« (cirkulæret 22/8 jfr. Baunsbak-Jensen FIA 21/11). Det *måtte* andre korrigeres, for der var virkelig indført generel mulighed for fritagelse, Hvas Dansk Kirkeliv 119, Borello KD 3/12.

[21] Knud Heinesen havde som minister svinget og var gået ind for udvidet fritagelsesmulighed (1973 269 ff. og 1974 203 f.; S iøvrigt se 1974 note 11). Ved forelæggelsen af lovforslaget udtalte Tove Nielsen, at Venstre stod fast på en begrænsning heraf (Ft 1145 jfr. her 1975 238), mens de konservative bifaldt at faget sådan fik lige vilkår med andre kundskabsfag (Ft 1106). Men havde KrF ønsket andet før? (Jfr. her 1975 240). Nu syntes det også for en begrænsning, her drejede det sig ikke om at forkynde, men om at redegøre for, hvad kristendom er; men det hævdede jo også – modstridende hermed? – at faget fortsat burde være konfessionelt bundet (Ft 1143, 6067) og begrundede det med, at minoriteter burde følge flertallet og ville de ikke det, kunne de jo oprette friskoler (idé-politik nr. 11). Forliget hjemme var de radikale tilfreds med denne ændring (Ft 6058), som Poul Dam (SF) og Haarder (V) forud havde talt for (Ft 1128, 1130 jfr. her 1974 204). Men bagefter betonedes KrF hvad det havde vundet, om fritagelsesbestemmelsen hed det

blot, at den var uændret (idé-politik nr. 24 af 13/6). – Folketingsudvalgets betænkning er såre fåmælt herom (Till. B 833), sikkert kyndige folk vidste dog, at forliget var »opnået fordi man samtidig har givet udvidet adgang til fritagelse« og fordi KrF her havde været til at tale med (»Folkeskolen« 1152, WA 13/6).

[22] Burgdorf om den elendige skolelov og KrFs replikker, se KD 3/12, 10/1 76 og 25/11, 30/12 jfr. JyPo 26/9. Mens overlærer Edel Hertz fandt denne ministerens udtalelse besynderlig (KD 28/11), så vidste Burgdorf, at den nye lov kunne bruges til at ændre kristendomsundervisningen til undervisning i socialisme (KD 24/12), ja det var ministerens ønske, skrev Jyske Tidende (e. KD 31/12).

[23] Nu gjorde Herluf Eriksen op: Der bør ingen fritagelsesmulighed være, her begik vi fejl i kommissionen (DKT 333 jfr. her 1972 note 11). Just inkonsekvensen dér havde Heinesen også henvist til (1973 271), som Baunsbak-Jensen gjorde det nu (FIA 21/11). Det forhold kan underminere fagets møjsommeligt vundne position som skolefag, skrev Hvas (KD 20/9, Dansk Kirkeliv 112 f.) og Religionslærerforeningen tog sig på agtpågivende at følge udviklingen, for overdreven brug af fritagelsesmuligheden kunne nødvendiggøre lovændringer, jfr. PrfBl 691.

[24] Relgl 45, 77, 105 og bilag til nr. 1; instruktørordning Relgl 117.

[25] Jfr. oplæsningen i Holstebros kirker af en fællesudtalelse om, at faget ikke tåler nedskæringer, og om at det kan få et uændret timetal, KD 2/12. – Kristelig Lærerforening talte så om, at timetals-reduktionen var mod befolkningens ønsker (jfr. her 1973 270), og det med én-timesfag var »ødelæggende«, KD 29/5, 4/8.

[26] Aalborg Stiftstidende 22/10. Resultatet fandt Glenthøj »meget bedre end frygtet« (KiInf 69) og forstander Jens Steffensen kunne spørge, om det overhovedet havde fået færre timer (KD 30/12).

[27] PrfBl 689, 763. Nu greb det om sig med udmeldelser i gymnasierne, hvorved eleverne undgik at få karakter i religion jfr. initiativet fra gymnasiernes religionslærerforening for vilkår som i HF, KD 10/12, jfr. her 1972 note 2, 1973 271 og 1974 203.

[28] Tidehverv 107. Heller ikke Lilleør ville hyle op om fagets elendige vilkår, andre fag var værre belastet (PrfBl 1976 28 jfr. her 1975 note 27). Han fik den replik af skoleinspektør Kurt Jensen: At tale om dåbsundervisning her er »ren illusion«, kirken må i stedet erkende sin pligt, RoSt 54.

[29] Henrik Christiansen KD 5/4, K. C. Holm MrBl 277, Knud Lange og Jens Brøndum KD 14/10, Jordansen PrfBl 213, J. C. Krarup (indirekte giver skolen dåbsundervisning, Haderslev Stiftsbog 39), og Hvas (uansvarligt at tale om overtagelse, derimod må kirken også have sin religionspædagogiske forskning, KD 10/9, Dansk Kirkeliv 122).

[30] Episkopet nr. 2, Viborg Stifts Årbog 39, IMT 639; resultater fra bispenses udvalg KD 3/9, MrBl 253 og særn. af Episkopet, jfr. her 1975 236.

[31] Udvalget spurgte uden forhåndsindstilling menighedsrådsmedlemmer – enkeltvis – og drøftelse på menighedsrådsmøder var ikke ønskeligt, KD 25/10. – Utålmodigt spurgte KrF i kirkeudvalget, hvad udvalget dog laver? KD 25/10 jfr. her 1975 237.

[32] PrfBl 269 f., 477 ff. jfr. her 1975 237. Situationsskildringer af den undervisning, se KD 10/9 f. og 26/11–2/1 76, samt BeT 26/10. Ønske i Silkeborg om 8. klassetrin, imod landpræsterne, se KD 27/11, 24/12; brydninger mellem sognebasis og det praktiske, se KD 28/8 ff., 24/9.

[33] Ungdomskorpsets ønsker se her 1974 note 26 og 1975 note 31. Interessen hos KFS og Landsforeningen af kristne friskoler, pro-fide nr. 4.

[34] Med viden om, hvor hundesvær opgaven i konfirmandstuen er, udgav Andreas Davidsen konfirmandbøger (KD 27/12) og omsider udgav Præstehøjskolen en materialesamling. Helt selvfølgelig gik en ung præst ud fra, at der er arbejdsbøger i konfirmandstuen (RoSt 188). Erik Agårds »i kirke« er da også trykt i 40.000 ekspl., den svenske »Hvem skal jeg tro på« i 60.000. – I »Pædagogik i konfirmandstuen« præsenterede pastor Elith Olesen præsterne for moderne undervisningslære og dens krav. – Om nye eller bedre konfirmandlokaler t. eks. KD 19/9, RoSt 188.

[35] Såre positivt bedømt, bl. a. Sv. Aa. Nielsen KD 24/9 og Lindhardt JyPo 30/1 76, samt Gadegaard: Massemediernes problematik som den skriftlige forkyndelse er dog glemt, og om prædikenens tidsbestemthed står ikke meget, BeT 28/12.

[36] Begge KD 8/7. Da var ordningen med fremmede prædikanter i Nørs sogne indstillet, efter at der ikke havde været flere dåbsproblemer dér, KD 10/6.

[37] KD 16/9 og KiInf 100: Glenthøj har skrevet i nøje kontakt med HC, så hans analyse har »halvofficiel karakter«. Da var kontakten med RJ genoprettet (KD 30/9, KiInf 71), men pro-fide tav fortsat om sagen og den blev først berørt i sidste nr. af re-f, p. 108, 113. Ulsdal så lidt som Okkels kunne støtte RJ, ja Olav Fog fandt at her var det RJ, der var kættersk (e. KD 5/9). Og vel hertil svarede RJ, ved at skrive om folk »som gør et stort nummer« ud af, at dåb og oplæring hører sammen, det er dog ikke nok at afslå dåben overfor fornægtelse, for Bibelen forudsætter »en positiv og klar Kristusbekendelse« (KD 25/9). – Opgiven plan fra Kirkeleg Samling om at få ombudsmændens udtalelse om den ubetingede dåbspligt, se KD 5/12, 31/12.

[38] KD 1/12, 13/12 (forgæves håb om støtte fra I.M.), 15/12; anklagerne t. eks. KD 16/10, 9/10. Jfr. Ochsners replik: Det er urigtigt at skrive, at man på missionsmarkerne fordrer undervisning KD 17/12.

[39] Lokalpressen over midten af januar og KD, især 29/1, 26/2, 1/3; HCs opstilling var hurtigt klar, som vanligt kom man sent fra anden side. Forgæves søgte Kirkeleg Centrum at få opstillet sin egen kandidat, i protest mod måden hvorpå de 2 store grupper ordnede sagen, KD 15/2. Om højrefløjens kandidat jfr. siden. – HC synes at have fjernet sig fra positioner i Strukturkommissionen, og understregede det stærkere siden: »Sognegrænserne taler på nytestamentelig vis om en virkekreds, som Gud tilmålte os«, de både afgrænser vore opgaver og gør dem mere påtrængende, folkekirken og sognemenigheden står og falder med hinanden, Ålborg Stiftsbog 7 ff.

[40] Ole Bertelsen var også hurtigt opstillet, motiveret med at han var en dygtig teolog, vågen overfor kirkens funktion i dag og med erfaringer fra internationalt arbejde (støtte fra de kirkelige ungdomskorps bl. a. FDF/FPF nr. 4). Domprovst Verner Hansen gav stødet til Noacks opstilling, mens KC opstillede Paul Honoré (han fik 353 stemmer) og sidst opstilledes Anker Nyvang (81 stemmer). Det måtte fremhæves, hvem af de 4, der var mest tværfolkekirkelig (KD 28/2, 4–11/3), mens det blev kaldt utidigt at omtale OBs politiske stade (BeT 8/3, 11/3 og 1/6, 6/6, Gert Petersen om SF og kirken Pol 7/6). Trods forskelle i betoningen var alle 4 enige om, at kirken ikke er et politisk handlingsfællesskab, men troen har politiske konsekvenser. Mod Noack indvendtes, at han som »grundtvigsk-tidehvervsk« savnede blik for, hvad kirkens undervisningssituation kræver, og som anti-okumen var han uskikket til at blive Københavns biskop (tildels KD 7/3). Selv skrev Noack: »Teo-

logisk set hører jeg til i Tidehverv«, KD 10/4 og 14/4 med stillermotiveringer. Noack og OB om deres stade jfr. DKt 367, Haderslev Stiftsbog 13 og KD 7/6, Kordegnenes Blad 138 samt her 1971 note 20, 1972 244. – Tanken om en kvdl. biskop luftet, Pol 27/1, WA 21/2 og 14/2, KD 20/1.

[41] Dagspressen fra 22/5, advarsler: Burgdorf (KF), »menighedsrådsforeningen« og ledere KD 22/5, BeT og WA 23/5; demarsche hos statsministeren Dansk Kirkeliv 163. Ministeren om åremålsansættelse af bisper KD 13/6.

[42] Opstillingsmøderne for tilfældige, KD leder 17/2 og Verner Hansen om den kaotiske situaton, KD 25/2, BeT 5/3. »Menighedsrådsforeningen« overvejelser MrBl 127, 167, spørgsmål herom Ft 23/4 3921. Forslag om omvalg mellem de 2 kandidater med flest stemmer KD 22/5 jfr. Lindhardt: Der må være en nominerende instans, og det bør ministeriet være, WA 23/5.

[43] Undren over udnævnelsen Pol og KD 14/2, PrfBl 262; ministerens position MrBl 76, 172 og JyPo 25/10 om vel bestået konfirmandoverhøring. Jfr. Ft 5/11 1060: »dybt forankret i folkekirken«.

[44] Kritikken (1975 241) var imødegået ved at sognepræsterne skulle være begravelsesmyndigheder, hvor der ikke var et særligt begravelsesvæsen, undervejs ændredes det til at det blev sognepræsterne overalt. A. h. t. Præsteforeningens ønsker gik KrF imod dette ved 3. behandling, og ministeren gik i rette med KrF for at skabe splittelse omkring folkekirken, Folketingsårbog 1974/75 464, 274. Og foreningen var tilfreds, for der var taget hensyn til, at kirkelig begravelse er det almindeligste, PrfBl 270, 780 og 1976 3. Med loven fjernedes præsternes ret til at undslå sig for at medvirke, hvor ligbrænding finder sted – og uden protester.

[45] MrBl 76, 173. Johan Nielsen (S) og den nyvalgte pastor Haaber (V): Rådene skal have samme dispositionsret som kommunerne. Poul Dam talte anderledes: Vil vi som menighedsrådsmedlemmer ikke selv gøre noget, så sker der ikke noget, over »al måde sløve og ugidelige« taler man om sognemedhjælpere, som kan der kun gøres noget for penge (KD 29/11). Her lovede Haaber, at Venstre snart gjorde noget, så rådene kan bruge kræfterne på noget levende. Selv havde Haaber formået ministeren til varsomhed med sammenlægninger af små sogne og til at give de råd dispositionsfrihed (spørgsmål Ft 5/11 1055). I et oplæg til nyt idé-program, »En liberal kulturpolitik« talte Venstre om bevarelsen af en fri folkekirke, og om at gode arbejdsmuligheder forudsatte en beslutningsmæssig decentralisering med større frihed for menighedsrådene og »en større folkekirkelig selvbestemmelsesret«. Som spørgsmål til overvejelse nævntes: En omfordeling af udgifterne stat-kirke imellem (jfr. her 1975 241; 1969 151; 1967 489)? opretholdelsen af kommunernes vetoret? er tiden inde til funktionsudvidelser, evt. til at støtte kirkelige organisationer? er der behov for religionspædagoger og religionspædagogiske institutter? Jfr. Haaber selv: Det er sådan, »at sognestrukturen i mange sammenhænge er passeret af udviklingen – i nogle henseender er et sogn et alt for begrænset arbejdsområde for præsterne – og i forbindelse hermed bør præsternes ansættelsesvilkår også komme til drøftelse«, Ft 1058.

[46] Lolland-Falsters Stiftsbog 74, KD 20/6 jfr. Jørgen Peder Hansen: Der er ca. 100 pastorater med under 1000 indb., Ft 1057.

[47] PrfBl 118, 269, 476 og 1976 2 samt 207, 245. (Jfr. Haabers indrømmelse i samme retning, KD 5/11). »Menighedsrådsforeningen« se MrBl 156. – Præsteforeningen var ellers bekymret ved de mange ulønnede hjælpepræster, der er kommet, det kunne nedbryde respekten for præsternes arbejde, det var dog en ordning

som bisperne påskønnede, PrfBl 2, 90, 266 og KD 29/8, 1/9. – En status for 1975 ser således ud: 74 ledige embeder (dødsfald og afsked) og 11 nye embeder, heraf 2 genoprettede efter sognesammenlægninger, modsvarede af 4 nedlagte embeder (påny laveste tal jfr. 1975 note 43), 60 teol. kandidater (24 i Kbhvn. og 36 i Århus), 12 fra 1962-loven og 33 fra 1971-loven, samt 2 afskedigede præster, der påny ønskede at genoptage præstegerningen, 3 teologer, der kom fra andet virke, og en magister der blev valgmenighedspræst. Pr. 3/10 var det teol. studium påbegyndt af 77 i Kbhvn. og 87 i Århus.

[48] KD 24/5. Protester mod kirkebyggeri se bl. a. BeT 16/4 72, KD 17/10 og 12/11 73, KD 21/1 og 30/3 jfr. her 1975 note 44. I Albertslund havde menighedsrådet rejst sag mod kommunen, fordi den ændrede et tilsagn om grund til en ny kirke, det afslog forlig i Landsretten og tabte appel til Højesteret, MrBl 108, KD 1/12 71, 17/3 og 25/3 72.

[49] BeT 14/9, frygten overvundet PrfBl 1976 1 f. (jfr. biskop Beyers ængstelse her 1971 195). Da var Lilleør gået ind under rådighedsordningen (her 1972 239) formanende foreningen til at stå fast på, at »sognet er og skal være præstens ansættelsesområde« (PrfBl 283, 397, 462), men da aftalen forelå havde han engageret sig på anden vis.

[50] Blandt DKPs over 100 ændringsforslag til finansloven var igen forslag om at fjerne enhver bevilling under kirkeministeriet; det forkastedes med 155 stemmer mod 11, 10 stemte ikke (Ft 21/3 2372, 2522, Till. D 234). FP havde påny samme lyst, evt. at afsætte 1 kr. til folkekirken a. h. t. grundloven (Glistrup Pol 15/3), men endte med blandt sine 345 ændringsforslag at ville beskære departementets driftsudgifter med godt 10 % og statens tilskud til provste- og præstelønninger på 102 mill. med 30 mill., noget som forkastedes uden afstemning (Ft 2523 Till. D 234, her også flertallets beskæringer). Siden lød det: Det er FPs »generelle holdning, at kirkernes funktioner skal lægges helt og holdent ud til menighederne« og vil ministeren ikke udsulte folkekirken, så er det på tide at han kommer med »et konkret udspil, der skal sikre, at den danske folkekirke i det hele taget kan overleve« (Eva Rothenborg Ft 5/11 1059), jfr. her 1975 241.

[51] Kaj V. Andersen (V) om bispevalg, Ft 23/4 5921; Burgdorf (KF) om omgæsnstift, evt. rokering af stiftsgrænser, KD 12/4, 26/4; Haaber (V) om udlandsdanskernes forhold til folkekirken, Ft 19/3 2188. Ministeren svarede den sidste, at en så teoretisk og tyndbenet sag ville han ikke ofre tid på, og det fik KD til at skrive, at en uprøvet minister påny havde været budbringer for en i kirkeministeriet »efterhånden fastlåset opfattelse af folkekirken som en stationær kongregationalistisk ramme om gudstjenesten og helst ikke mere«; ministeren svarede, at han da blot havde citeret Bodil Koch (KD leder 24/3 og 29/3). Men det mellemkirkelige Råd oprettholdt sit ønske om en ordning, KD 21/4 jfr. PrfBl 197.

[52] BeT 6/6. Siden foreholdt udviklingen i Norge svarede han 21/6 i radioen, at han var glad for »vores meget fremsommelige servicekirke«, som blev en magtfaktor, om den blev selvstændig, for at skaffe sig indtægter. – Om Morten Lange og hans dominans af SFs kirkepolitik se her 1973 276 jfr. 1975 242, 1972 230, 1970 151 og 1967 489. Gert Petersen om SF og folkekirken, se Pol 7/6.

[53] Davidsen tog fat på folkekirkens kamphaner, der savnede almindelig anstændighed i deres debatform, og som overså tidens problemer, de mange arbejdsløse, mens 20 % af befolkningen tilbeder egoismens hæslighed (FP) og KrFs Jens Møller som en anden Hitler forklarer sit partis fremgang med et »Gud er med os«.

Efter at det var fastslået, at dette var formandens personlige debatoplæg, blev han genvalgt, MrBl 155, 163 ff., 180; KD 11/6 ff.

[54] Lilleør, der var gået ind i bestyrelsen for at holde den i ørerne (MrBl 106, 164, 185), blev korrekset af Davidsen for sin tvivl om foreningens nødvendighed og berettigelse (MrBl 155), og han gik, oprørt over bestyrelsens »censur« af foreningens blad og dens praktisering af en slags kirkeforfatning i demokratiets navn, MrBl 220, KD 19/9, 23/9, DKt 476, 515, 568.

[55] Højkirkelige og Tidehvert i fælles protest, se KD 3/11 og lederen 2/11: Man vil sikre »statssynodeordningen i angst for det folkekirkelige demokratis følger«. Lilleør og Kirkeligt Samfund, KD 10/11, 17/11.

[56] Hér var tale om en frugtbar spænding, selv om han havde følt sig noget fremmed overfor de mange politiske udtalelser, der havde været betænkeligt nær ved at angive de konsekvenser, som kristne skal drage af evangeliet. Kommer et sådant tyranni, må det også bekæmpes som f. eks. racediskrimination, KD 12/12 jfr. Langhoff KD 9/12 samt 27/11 ff. Om debatten forud, se Økum. Nyt nr. 5–6, BeT 27/7, KD 4/11, 7/11. Forud havde Aagaard vidst, at hovedparten af de delegerede ville vende ligeså forhærdede hjem, som de kom, for de blev holdt på afstand af nøden dernede; de kom også for at stoppe radikal kritik af borgerlig religiøsitet og økonomiske investeringer, vidste Aagaard, som håbede på kvinderne, måske også de unge, der dog ikke længere havde en klar fælles målsætning som i Uppsala (1969 256), ungdomsoprøret var jo ebbet ud, KD 4/11.

[57] Jfr. her 1973 290 f., Birkedal Nielsen tilsv. KD 4/4.

[58] Vartovbogen 108 jfr. Paul Honoré: Har min generation for intenst arbejdet med den 2. trosartikel og overset den 1. PrfBl 440.

[59] PrfBl 705. Jfr. Johs. Væрге Haderslev Stiftsbog 51 ff. – Opgør med nyreligiositeten, KD 24/1, 27/1 ff. replik her 15/9, 20/10, debatten se KiInf 10. Aagaard se her 1975 221 og 253. – Helt andre kunne undre sig over publiciteten for TM, Pol 24/2, EB 20/9. Fremskridtspartiet tog brugen af fritidsloven op i Folketinget, hvor Ritt Bjerregaard mente, at her var tale om seriøs undervisning i afspændingsteknik, hun ville dog bede Aagaard om en rapport og se på sagen, Ft 5/3 898.

[60] 1/8 ansattes pastor Lars Eyermand. Han forstod ungdommens reaktion mod samfundets materialisme og dens længsel efter livsfylde og forbindelse med livets inderste kraft (DMBl nr. 1, DMS årbog 12, Nordisk Missionstidsskrift 113 ff., KD 18/3, 26/9, 3/12, 18/12, DKt 404). Før efterårskollekten udsendte Missionsrådet en særlig »avis«, mest helliget arbejdet vedr. ny-religiositeten, som skulle have 1/3 af provenuet. Det kaldte advarler frem mod at støtte et Aagaard-foretagende og hjemlig hedningemission, men de afvist, for her var tale om et selvstændigt initiativ (PrfBl 587, 635 ff., WA 26/9, BeT 28/9). Men missionsrådet stod ikke enigt bag, der var betænkelige, andre gik imod og talte om udtrædelse (KD 3/9, Pakistans lutherske Kirke nr. 1 og 5–6) men selskaberne havde været frit stillet, omend rådet lagde navn til en indsats, som folkekirken burde have udført, svarede der (s.st. nr. 7, PrfBl 604, 635, 637 jfr. Græsholts svar på tidl. angreb på Aagaard for magtstræb, JyPo 4/5). – »Det økumeniske Center i Århus« bad også om penge, for at forberede kirken »til den missionsituation som allerede længe har eksisteret her i landet« (jfr. KD 3/6; arbejde for fremmede studenter KD 15/5, blandt skolelever KD 11/11, se også her 1975 253). – I år blev Ø. K. og Kirkernes Raceprogram udsonet, begge hævdede at modparten havde forbedret sig (Pol 6/3, dagspressen 24/3 ff., jfr. her 1975 252). I stedet blev SAS anklaget for at bryde boykotten af Rhodesia (KD 19/4,

dementi 22/4), som nyt mål havde Leif Vestergaard sat, at betingelser om køb i Danmark skal væk ved ulandslånene, KD 25/2.

[61] KFS se KD 31/1, 2/7, 13/8, 3/10, pro-fide nr. 2 og 4; Dansk Bibelinstitut KD 16/4, pro-fide nr. 4 jfr. her 1975 249; Menighedsfakultetet og større opbakning dertil se KD 27/1, 13/6, 4/9, 9/9, 30/9, IMT 1976 60, KiInf 15, 74, 105 og her 1975 249.

[62] e. KD 16/7 og »Bibelsk kristendom i vor tid«; BeT 14/12. Ruben Jørgensens holdning til opgøret i 1972 se her 1973 293. Nu sagde Brogaard Andersen om brudtet dengang: »Vi reddede os selv alt for tit ved at angribe udadtil« KD 8/8.

[63] Præsters støtte af den åndelige fornyelse se PrfBl 93, KD 20/2, Hskbl 107. »Tidsskrift for kirkelig fornyelse« berettede om »karismatiske manifestationer« som »tungetale, profeti, helbredelser, o. lign., der ytrer sig hos enhver af god vilje« (nr. 4, 1 og 3 jfr. PrfBl 229, KD 26/8); med var også K. Meier Andersen (1970 162), nu gendøbt (KD 6/10 og 17/1 76 jfr. 8/12). Advaret svarede nogle præster: Vi er godt trætte af at vente på en kirke, der med dogmatiske undskyldninger har splittet Kristus; de var med i en sund, dybtgående fornyelse og forrædte ikke barnedåben ved at støtte gendåb, heller ikke var de på vej ind i pinsebevægelsen (KD 25/11, 20/11, jfr. 25/7). Grundtvigske måtte da gå mod den fornyelse (Kvist og Davidsen KD 1/8, 28/8 jfr. DKt 356), og KFS advarede påny mod læreopløsning og sværmeri (pro-fide 1 jfr. her 1975 230). Ledende I. M.-folk rykkede ud, som mod rationalismen også mod sakramentløs forkyndelse, hvor man var mere optagne af åndsvirkninger end af nåden og hvor man skilte, hvad der uadskilleligt hører sammen, for i vor kirke er vanddåb og åndsdaab én begivenhed, IMT 656, 945 og 1976 8 ff., KD 12/6, 29/9, 28/10, 20/11, dog nogen forståelse KD 8/8.

[64] I Aalborg lod Hartwig Wagner sig opstille for at løse ordinationsproblemet for de gammeldagstroende (1975 250), og stiftets kvdl. præster kunne uhindret fortsætte, om han valgte, og fremtidig ville han bruge bispefrihedsloven. Bebrejdet, at han splittede I. M.s stemmer svarede han, at I. M. jo er splittet, men de der holder sig til kirkens grund skal ikke skuffes påny, og de stadig flere betænkelige unge skal ikke drives væk fra I. M. Af de fornødne 117 stillere fik Wagner 50 lægfolk og 12 præster og ved valget stemte 27 blankt (KiInf 13, KD 29/1, 7/2, 26/3 jfr. Ruben Jørgensen 13/2: Det var møjen værd). – I København søgtes Poul Exner opstillet, en præst der »helt og fuldt står på kirkens grund« og lever med i tiden. Der skulle 86 stillere til, 25 var at få; ved valget stemte 41 blankt, KD 13/3, 22/5, BeT 18/3.

[65] MrBl 76, 175, KD 9/7, 6/9, FIA 11/8. – Biskop Høirup havde fundet, at menighedsrådene havde vist megen tålmodighed overfor pastor Svend Voss og støttede deres krav om afsked (KD 2/7, 9/7, WA 6/2 76). Når pastor Frank Jacobsen ønskedes afskediget, begrundedes det med hans »manglende samarbidsvilje« og at han på 4. år ikke havde nogen konfirmander fra sognene; før havde han været inde på dåbsnægtelser, men var efter pålæg ophørt dermed (KD 11/2, 15/3, 15/5). FJ var en kompromisløs forkynder, regnede Bibelen for sandhed »fra ende til anden« og vragede både I. M., Luthersk Missionsforening og Exodus (KD 26/5). Sag rejst nægtede han at møde biskop Høirup uden at hans advokat var med (KD 8/3, 15/3, 24/4); her fulgte ministeriet Høirups indstilling, at en tjenestemandssag ikke var berettiget, og afsked efter § 43 var ikke aktuelt, i hvert fald for tiden (KD 15/5, 29/10). Det var en løjerlig måde at skabe ro på, fandt Philip Ingerslev (KD 9/8, 14/11; ny indsamlingsstrid KD 30/9, 25/11 og 30/10). Uenighed om ændringer i gudstjenesten et 3. sted fik biskop Høirup bilagt, KD 12/12 ff.

[66] Kirkeligt Forbund IMT 532, Verner Andersen KD 29/9, re-f 108 ff. I en leder 12/11 nævnte KD navne, nemlig pastor S. Boysen, som havde deltaget i et norsk stævne, hvor gendåb fandt sted, og pastor Helmuth Friis, som havde kaldt trosbekendelsen et fortøttet eksempel på kirkelig volapyk, se BeT 26/10.

[67] Høirups form og argumentation undrede, han røbede biskoppelig selvbevidsthed og havde leveret det skrappeste, næsten »en pavelig syllabus«, Riemann DKt 386 jfr. Hskbl 592.

[68] Jfr. her 1974 225. Nu om undertrykkelse og prostitution i ægteskabet bl. a. BeT 15/12 74 og 30/3, KD 14/3, 20/3.

[69] Antallet steg i 1975 fra 25.000 til 28.000. Justitsminister Orla Møller m. fl. om den foruroligende stigning, og hans svar derpå: Større indsats mod uønskede svangerskaber, se Ft 10/4 3123; ændringsforslag fra KrF om tvungen rådgivning, se Folketingsårbog 1974/75 584. Modstridende syn på, om hospitalerne overbelastedes herved, se Pol og KD 23/4 jfr. KDs ledere 2/6, 10/7, 7/2 76. Overvejelse af, om abort er blevet forebyggelsesmetode, se Ugeskrift for Læger 1976 nr. 6.

[70] Professor Ibsen om ydet dødshjælp og debatten derom, se dagspressen fra 4/8 1974 jfr. 1974-bøgerne »Den vanskelige død« og »Om livet og døden«. – Landsorganisationen »Mit livstestament« se t. eks. Pol 15/10.

[71] Især forfatteren, indremissionær Adrian Johansen KD 30/5, 7/7 jfr. IMT 1976 27, pro-fide nr. 3, KiInf 32; modsigelse KD 11/6, 27/7 jfr. her 1975 223.

[72] Vi får vilkår, så vi må lukke, sagdes der, KD 3/11 jfr. leder 5/11: De private institutioner er jo ofte ældst og dyrest at drive. Menighedernes Daginstitutioner nr. 4 og 3, Korshærsbladet 1976 18, jfr. her 1975 223. – De samvirkende Menighedsplejer, der øgede sin indsats for ældre (KD 11/5), følte sig nødsaget til at indstille menighedspsygeplejen, før Københavns Kommune var indstillet derpå; det skete ikke uden bitterhed, den næredes af, at kommunen nok ville beskæftige de 18 medarbejdere, der var tilbage, forudsat at diakonisserne ikke bar ordensdragt, især KD 3/5 ff., herunder KrFs engagement på rådhuset; årsberetning 1974/75.

[73] Filminstitutets tilsagn om 900.000 kr. (dagspressen 26/5 ff., WA 23/11) kaldte kirkelige protester frem (KD 5/6, 4/8, 9/9 og 1/7: Grundlovstridigt). Det kunne dog også siges: Lad os først se den film (Paul Honoré KD 26/7 jfr. 3/9 og Pol leder 28/5: Det er berettiget med efterkritik, men ikke med censur). Nu ville kulturminister Niels Matthiasen have undersøgt om filmen var lovstridig, før pengene udbetaltes. Han beklagede at Thorsen kunne forpeste det kulturelle klima og true iøvrigt rigtig lovgivning, og det var absurd at tro, der var tale om noget seriøst, når Thorsen var med, den »mest ligegyldige« provokatør (Ft 4/6 5761 ff. om spørgsmål fra FP, TV 16/6, KD 14/7, BeT 15/9). Men regeringens jurister tøvede med at anbefale blasfemisag efter 50 år uden den slags og Folketinget havde jo været inde på at ophæve blasfemi-paragraffen (WA 2/1 76 jfr. her 1974 227). Thorsen udgav filmens drejebog; den efterlod et gennemvulgært indtryk, lød en dom (Bent Mohn Pol 21/11 jfr. Søe KD 21/11). I utide kom det frem, at biskop Hans Martensen søgte at få kirkeledere til sammen at kræve, at der blev rejst tiltale mod Thorsen for grov krænkelse af den kristne bekendelse; 2 af folkekirkens bisper var rede dertil, de andre betænkte sig KD 30/12 jfr. skeptisk leder 31/12.

[74] Andre spørgsmål er nævnt forud, tillige måtte der kæmpes mod fri abort på Grønland (Folketingsårbog 1974/75 437, 209 jfr. her 1975 note 42), noget som KrF da vist accepterede under forhandlingerne om deltagelse i en regering, omend på

vilkår (Pol 12/2), et nyt engagement var kamp mod nedsættelse af den seksuelle lavalder, det forpurrede foreløbigt (KD 28/7 ff.).

[75] KD 1/2, 11/2, replikker 4/2, 15/2 og idé-politik nr. 8: I en borgerlig mindretalsregering vil KrF være »social garant« jfr. 1975 note 42). – Kritik for KrFs hasard med værdifulde forhold stat-kirke imellem, se Sigfred Pedersen i Fredericia Dagblad 7/1 jfr. KD 23/1, replikker idé-politik nr. 4 og 6.

[76] På landsmødet var der påny utrolig enighed, de etiske spørgsmål optog dog tiden og økonomien blev stedbarn (KD 10/5). Her kaldte Jens Møller samarbejdet med S for ligeså godt som det havde været med V (KD 5/5, idé-politik nr. 19). KDs tvivl om de borgerlige vælgeres accept af den nye kurs, se KD 9/7, 31/7 jfr. 2/7. – Fra KF kom der frierier (BeT 20/7, 27/7), men Jens Møller afviste en sammenslutning, KrF søgte ikke blot borgerligheden (KD 28/7, 31/7, 16/8). Men borgerlige var partiets vælgere, viste undersøgelser (P. Chr. Andersens »Kristen politik« og her 1972 note 20, samt 1974 note 28), som også vælgerne hos V og KF skulle de endog foretrække samarbejde med Glistrup fremfor med S (Pol 30/3).

[77] Tidl. initiativer se Folketingsårbog 1974/75 499, 545. Konfrontationer på arbejdspladser og Folketingets borgerlige flertal fristede i efteråret flere partier til indsats og LO pointerede: Det må være et kabinetspørgsmål (KD 10/10, 14/10, Pol 17/10). Nu kunne flertallet ikke enes og KrF og KF gik sammen, mens V, R og CD var mindre vidtgående (Ft 16/10 371, 30/10 781 ff. jfr. Pol 13/10 og 17/10). Jens Møller motiverede forslaget: Vi vil hjælpe de svage (den enkelte, samfundet?) mod de stærke (organisationerne), Ft 836. Han havde visioner om en fagbevægelse spaltet i højre-, venstre- og kristelige grupper (jfr. KD og WA ledere 17/10); når fagforeningsfolk talte om solidaritet, gik de deres eget ærinde, ikke den enkeltes og samfundets, skrev han siden (KD 20/11). Han dementerede, at KrF stillede forslag om en opspaltning af fagforeningerne og tilføjede, at KrF »har ingen særlig tilknytning til Kristeligt Dansk Fællesforbund« (Ft 30/10 841 jfr. Aarhus Stiftstid. 1/12 contra her 1975 note 42). – Vrede hos fagforeningsfolk, se t. eks. Aktuelt 10/11, 27/12, KD 12/8; andre KD 18/11, 29/11, 20/12.

Fru Marie M. Thulstrup har anmodet redaktionen om at korrigere udtrykket »årelange problemer« i Kirkeh. Saml. 1975, s. 228, idet problemerne kun var 3 måneder gamle.

Forfatternes adresser:

Professor, dr. phil. *Otto Norn*,
Allegade 45, 8700 Horsens

Lektor, cand. theol. *Knud Ottosen*,
Århus Universitet, Institut for Kirkehistorie, 8000 Århus C

Professor, teol. dr. *Sven Kjällerström*,
Ö. Vallgatan 41, 22361 Lund, Sverige

Lektor, cand. theol. *Th. Lyby Christensen*,
Ask, 8340 Malling

Sognepræst *Jens Lyster*,
Sdr. Dalby, 4690 Haslev

Lektor, cand. theol. *Jørgen Stenbæk*,
Norsmindevej 106, 8340 Malling

Professor, teol. dr. *Hilding Pleijel*,
Lunds universitet, Institutionen för Kyrkohistoria,
Finnsgatan 10, 22362 Lund, Sverige

Afdelingsleder, dr. theol. *Knud Banning*,
Bøgholmen 35, 2840 Holte

Professor, dr. theol. *Leif Grane*,
Kochsvej 32, 1812 København V

Lektor, cand. theol. *Jørgen Pedersen*,
Skovvej 6, Birkede, 4130 Viby Sj.

Lektor, cand. theol. *Martin Schwarz Lausten*,
Tjørnevej 23, 2970 Hørsholm

Provst *Carl Trock*,
Egernvej 29, 2000 København F

Professor, teol. dr. *Ake Andrén*,
Skogsmysvägen 17, 75245 Uppsala, Sverige

Professor, dr. theol. *P. G. Lindhardt*,
Tagmosevej, 8541 Skødstrup

Pastor emer. *Anders Malling*,
Peter Damsvej 15, 4180 Sorø

Lektor, cand. theol. *Jørgen I. Jensen*,
Steenstrupalle 17, 1924 København V

Professor, teol. dr. *Carl-Gustaf Andrén*,
Teologiska Institutionerna, Theologicum, 22350 Lund, Sverige

Professor, dr. theol. *Torben Christensen*,
Skovduevej 13, 2970 Hørsholm

Bibliotekar *Anne-Grethe Lausten*,
Tjørnevej 23, 2970 Hørsholm

Register

Ved *Anne-Grethe Lausten*

- Aberdour, 55
Adam, James, R., 216, 220
Adell, A., 42
Adolf, hertug af Gottorp, 59, 65
Ahlberg, Bo, 280, 290
Ahnfelt, O., 43
Ahrén, P. O., 43
Aiges-Mortes, 222
Alberti, P. A., 197
Albrecht, markgrev af Brandenburg-Ansbach, 64
Alexander I, 151
Ahslev, 182
Althaus, P., 82
Ammundsen, V., 242, 244, 245, 248, 251, 309
Andersen, J. Oskar, 173
Andersen, N. K., 42, 43, 121, 253
Andersen, Verner, 340
Andersen, Vilh., 227, 233
Andersen, Oskar, J., 231
Andersson, Kristoffer Röd, 32, 36
Andreae, Laurentius, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 35, 39, 41
André, C. G., 42
Andrén, A., 42, 219 f., 280, 290 f.
Andresen, P., 188
Anna af Anhalt, 64
Anna af Brandenburg, 64
Anna, grevinde af Østfriesland, 64
Anna, prinsesse, 44, 64
Anselm, 162
Anton I, 64
Antwerpen, 52
Appel, Jacob, 322, 326
Arendt, Rudolph, 335, 339
Arildsen, Skat, 152, 161, 163, 178, 181
Arminius, J., 154
Arnd, J., 154
Arnfred, J. Th., 329
Arnold, Gottfried, 115, 154, 158
Arles, 222
Arvin, G. J., 225, 226, 233
Askov, 254
August, hertug af Sachsen, 58, 64
Augustin, 123, 161, 175
Avenarius, Johannes, 67–97
Aachen, 211
Baelter, S., 288, 291
Balduin, Fridericus, 94
Balnaves, Henry, 50, 61
Balslev, C. F., 225, 233
Bandmann, Günter, 15
Bang, Knud, 232
Bang, P. G., 146
Barfod, Fr., 143, 148
Barfod, Olof O., 322
Barnekow, Kjell, 97
Barnim XI, hertug, 64
Barschamp, Ivo, 70
Barth, Karl, 233
Baumgardt, D., 173
Baunsbak-Jensen, B., 346 f.
Baux, les, 222
Beaton, kardinal, 47, 50
Bech, Svend Cedergreen, 65
Becher, A. V., 309
Beck, Vilhelm, 256 f.
Becket, Thomas, 20
Beckett, F., 15
Beltzén, N., 105
Benedicht, Lorentz, 70, 77, 78, 81
Benoit, Jean-Daniel, 201, 213, 219
Benedict VIII, 211
Benz, E., 174
Berg, Birgitte, 341
Berg, Claus, 12, 14
Berg, G., 43
Bernhard, 11, 79
Berntsen, K., 197, 205, 207
Bentzen, Aa., 223, 232
Bergson, H., 222
Bertelsen, Ole, 335, 339
Bertelsen, Otto, 312
Beyreuther, E., 120
Birgitta, 23
Bielfeldt, Johann, 217, 220
Bjerg, Svend, 343
Bjerre, V., 224, 233
Bjerregaard, Ritt, 330, 345
Blake, William, 154
Blennow, Hugo, 278, 290
Blindheim, Martin, 10
Bluhme, Johannes Bartholomæus, 112
Bobé, Lous, 121
Bock, Erik, 341 f.
Bogren, J., 105
Bohatec, Josef, 97
Bojsen, Frede, 201, 205, 206
Boisen, Frederik, 190, 191
Bojsen-Møller, Anna, 257
Boleyn, Anne, 60
Borgbjerg, 205
Boutroux, 222
Bonaventura, 175
Bonniev, Rørdam, 345
Bornemann, J. A., 122, 142, 146
Borregaard, S., 105
Borthwick, John, 44–66
Borthwick, William, 45

- Borup, N. H., 342
 Botulf, 18
 Botvidi, Claus, 37
 Botvidi, Nicolaus, 35, 36, 37
 Boye, C. J., 238
 Boyer, L., 176
 Brammer, G. P., 146
 Brandes, G., 195, 204, 222
 Brask, H., 25, 30
 Breckling, Frederik, 111
 Breslau, 71, 73
 Broager, 188
 Brorson, H. A., 238
 Brochmann, Jesper, 84–97
 Broddetorp, 8
 Brun, Lyder, 221
 Brunner, Emil, 217
 Brunner, P., 43
 Brücker, Valdemar, 256 f.
 Brøndum, L., 332
 Bröchner, V., 222
 Buhl, V., 230, 234
 Buddeus, J. F., 115
 Bukdahl, Jørgen K., 274
 Burgdorf, Johs., 330
 Busck, Gunni, 143, 148
 Böhme, J., 154 f., 161, 163, 166, 168 f., 174, 176, 180
 Bøje, Andreas, 318
 Bülow, F. R. C., 188
 Baader, Franz von, 150–181
 Baagø, Kaj, 146

 Calvin, J., 87, 97
 Campenhausen, Hans, Freiherr, V., 16
 Cappuyns, M., 179
 Carrieres, M., 176
 Cartwright, Julia, 65
 Catharina af Braunschweig-Wolfenbüttel, 64
 Cecil, Robert, 44
 Cecil, William, 44
 Cesarea, 208
 Chalmers, Th., 316
 Chemnitz, Martin, 94
 Christensen, Chr., 344
 Christensen, Erik, 237, 238, 242, 246
 Christensen, H. Dons, 338, 342
 Christensen, J. C., 190, 196
 Christensen, Paul, 198
 Christensen, Th. Lyby, 42
 Christian I, 52
 Christian II, 65
 Christian d. III, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 63, 64, 65
 Christian d. VI, 112
 Christiansen, Henrik, 331, 333, 335
 Christoffersen, Knud, 146
 Cicero, 93, 108, 109
 Claude, prinsesse af Frankrig, 65
 Clausen, H. N., 122, 125, 134, 138, 139, 140, 143, 144, 146, 276
 Cluverus, Johann, 94
 Comenius, A., 154
 Coverdale, Miles, 54
 Cranmer, T. H., 62
 Cromwell, Thomas, 46

 Dahl, N. P. L., 228, 234
 Dahlerup, Troels, 15
 Dalsgård, 197
 Damascenus, Johannes, 130
 Danstrup, John, 65
 Dante, 155
 Davidsen, Andreas, 328, 337
 Dennert, E., 232
 Deppermann, K., 120
 Deutzer, J. H., 192
 Dickinson, William Croft, 59
 Dijon, 223
 Dix, Gregory, 213, 220
 Donaldson, Gordon, 56
 Dorner, A., 179, 181
 Dorothea, dronning, 64
 Dorothea, prinsesse, 55, 65
 Due, Johan, 81
 Duisburg, 218
 Dumoutet, E., 15
 Durandus, 8
 Dymock, John, 53, 65

 Ebner, Ferdinand, 261 f., 270, 275
 Eckart, Mester, 171, 174, 180
 Eckartshausen, 154
 Eckerdal, L., 219
 Edinburgh, 46, 56
 Edward VI, 49, 50, 51, 53, 54, 63, 65
 Ehrenstéen, Edv., 285 f., 291
 Eider, B., 42
 Ekenberg, Anders, 215, 279, 290
 Ekholm, E., 106
 Ekström, G., 43
 Ekstrøm, Per, 18
 Elberling, Victor, 206
 Elisabeth af Lorraine, 65
 Elizabeth, dronning, 53, 63, 65
 Emporagrius, Erik, 284 f.
 Engelstoft, C. Th., 122, 134, 141, 142, 148
 Erasmus, 24, 25, 28, 34, 40
 Eriksen, Herluf, 332, 347
 Eriugena, J. Scotus, 166, 167, 179
 Estborn, S., 82
 Eusebius, 208
 Eyer mann, Lars, 351

 Fabricius, Knud, 99, 105
 Fahlenius, J., 288, 291
 Farum, 336
 Feilberg, Lars, 188
 Fenger, F., 122, 146
 Feurbach, L., 311
 Fichte, 150
 Flensborg, 110, 111
 Fogde, H., 346
 Fogtmann, Nikolai, 122
 Foxe, John, 48, 61.
 Franck, S., 154
 Francke, August Hermann, 107, 108, 109, 119, 120
 Frans I, 65, 66
 Fransén, N., 42

- Frederik d. I, 64
 Frederik II, prins af Danmark, 53, 65
 Freisen, Joseph, 21
 Freylinghausen, J. A., 117, 118
 Friis, Astrid, 16
 Friis, Claus, 243, 245, 246
 Friis, H., 342
 Friis, Kr., 340
 Frye, Northrop, 267 f., 275
 Fuglsang-Damgård, A., 230, 234
 Furnival, F. S., 317
 Fyvie, 55

 Gadbjerg, 188
 Geismar, Eduard, 230, 234, 266, 275, 309
 Georg, greve, 64
 George, Henry, 300
 Gerhard, Johann, 94
 Gerhardsson, B., 220
 Gertz, M. C., 224, 233
 Gierow, Kristers, 69, 70, 76, 77, 78, 79, 82, 83
 Gjerløw, Lilli, 20, 21
 Glahn, dep.chef, 243 f.
 Glahn, T. H., 223, 232
 Glaser, Petrus, 78, 79
 Glenthoj, Jørgen, 334
 Glistrup, M., 344
 Gollwitzer, H., 216
 Gothus, Laurentius P., 283, 291
 Gram, 243
 Gram, Hans 113, 116
 Grane, Leif, 256, 339
 Greifswald, 65
 Grundtvig, N. F. S., 122, 124, 125, 143, 148, 165, 176, 177, 195, 238, 248 f., 276, 337
 Grøsholt, Th., 329, 336, 342
 Gustav IV Adolf, 99
 Gustav Vasa, 23–43, 53, 63, 64, 289
 Gutterwitz, Andreas, 68
 Guyau, 222
 Göransson, G., 105
 Göttingen, 123

 Habermann, Johann, 67, 71, 82
 Haeckel, E., 232
 Hafenreffer, Math., 287, 291
 Hage, Christopher, 191, 192
 Hagen, J. F., 122, 146
 Hahn, Canutus, 98, 105
 Hald, P. T., 146
 Halle, 107, 110
 Halling, C. Chr., 105
 Hamberger, J., 173
 Hamburg, 53, 65, 110, 217
 Hammerich, Fr., 122
 Hammerich, Heinrich, 111
 Handorf, L., 236
 Hans d. Ældre, hertug af Holsten, 58, 65
 Hansen, Conrad, 224
 Hansen, C. R. S., 233
 Hansen, Julius Friis, 297 f.
 Hansen, Jørgen Peder, 332, 335, 341
 Hansen, Mogens, 328
 Hansen, M. Mørk, 188
 Hansen, Ole, 192, 194
 Hansen, Oskar, 199
 Hanssen, H. P., 235
 Hansøn, David, 81
 Hansøn, Jacob, 81
 Haraldsson, Magnus, 29, 30
 Harboe, Ludvig, 110, 111
 Hardt, Tom, 280 f., 290
 Hartmann, Olov, 211, 212
 Hasselbalch, Anders, 222, 232
 Hasselbalch, K. A., 232
 Hatfield House, 44
 Heckel, Johannes, 97
 Hector, Ingvar, 278 f.
 Hegel, F., 150, 154, 165, 168
 Heiberg, A. C. L., 189
 Heiberg, P. A., 165
 Heinesen, K., 346
 Heinrich, hertug af Mecklenburg, 58, 64

 Heliae, Paul, 25
 Helveg, L., 122, 123
 Helweg-Larsen, P., 315
 Hemmingsen, Niels, 84, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97
 Henning, S., 42
 Henrik, biskop, 33, 36, 40, 41
 Henrik VIII, 46, 49, 50
 Henriksen, Aage, 174, 270 f., 276
 Henry, Paul, 213, 220
 Herlufsholm, 10
 Hertfordshire, 44
 Hight, Gilbert, 121
 Hillerød, 182
 Himmelstrup, Georg, 188
 Hirsch, Cf. E., 120
 Hjort, Peder, 151, 166, 167
 Hjortkjær, 242
 Hoffmann, F., 173, 181
 Hohlenberg, M. H., 134, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 148
 Holberg, Ludvig, 113
 Holm, Edvard, 121
 Holm, Harald E. L., 190–207
 Holm, K. C., 328 f., 336, 342
 Holm, R. J., 204
 Holm, Søren, 179
 Holmberg, Gustav, 333
 Holmgaard, Otto, 146, 149
 Holmquist, Hj., 42
 Holstein, 191, 193
 Holstein, Johan Ludvig, 112
 Honoré, P., 343
 Honorius Augustodunensis, 10
 Hosenthien, Albert, 216
 Hostrup, J. C., 173
 Hultberg, H., 174
 Hunnius, Nicolaus, 94
 Hunnius, Ægidius, 94
 Hutter, Leonhard, 94
 Hyperius, Andreas, 78
 Häckel, M., 221
 Härnösand, 103

- Høgsbro, Sofus, 190, 196, 205, 207
Høgsbro, Svend, 199, 205, 207
Høirup, H., 341
Højholt, Per, 271 f., 276
Hørup, A., 198
Haarløv, V. R., 235, 237, 242, 244
- Ingebrand, S., 42
Ingemann, B. S., 238
Ingerslev, Philip, 333
Isabella, dronning, 65
- Jacobi, Sven, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 32, 36, 38, 39, 40, 42
Jacobsen, Frank, 341
Jacobsen, J. C., 230, 234
Jacobsen, Johs. W., 331 f.
James V, 47, 48
James VI, 44
Jegsen, Nielsen, 203, 207
Jena, 110
Jensen, Anders, 199
Jensen, Byriël, 207
Jensen, C.A., 16
Jensen, Elle F., 146
Jensen, Erik, 335
Jensen, Henning, 199
Jensen, Kr., 332
Jensen, Niels, 201
Jensen, O., 243
Jensen, Per, 337, 339
Johan III, 282
Johann XIV, greve af Oldenburg, 64
Johannes Magnus, 24, 25, 26, 29, 30, 32, 38, 39
Johansen, Adrian, 353
Johansson, Hilding, 19, 21
Johansson, Måns, 37
Jones, Lloyd, 312
Jones, Peter d'A., 314
Jordansen, Kr., 346, 335
Jungman, J. A., 8, 15
Jönköping, 53
Jönsson, Ture, 29, 30
Jørgensen, Anker, 335, 344
Jørgensen, Bent, 21
Jørgensen, Ellen, 22
- Jørgensen, H. L., 201, 205
Jørgensen, Jørgen, 227
Jørgensen, J. F. Th., 233
Jørgensen, Poul Henning, 334
Jørgensen, Ruben, 329, 333 f., 340
Jørgensen, Ørum, 340
- Kampmann, Chr., 343
Kant, Imm., 127, 168, 228
Kaper, E. C., 223, 225, 227 f., 232
Karl d. III, hertug, 65
Karl d. V, 65
Karl d. XI, 98
Karstensen, Kr., 188
Kemp, G. Skat, 220, 234
Kemp, Peter, 345
Kiel, 235, 236, 243 f.
Kierkegaard, Peter Christian, 122 f.
Kierkegaard, Søren, 122, 147, 151, 153, 156, 159, 165, 166, 168 f., 178 f., 181, 226, 255, 272, 311
Kinch, J. F., 15
Kingo, Th., 238, 248
Kirke Helsing, 182
Kisch, Guido, 96, 97
Kjöllerström, S., 42, 43, 105, 106, 290 f., 309
Knoppert, Albert, 55, 65
Knox, John, 50, 54, 59
Knud, hertug, 18
Knudsen, Paul A., 345
Knudstrup, Jensen, 203, 204
Koch, biskop, 240
Koch, Cajus, 111
Koch, E. E., 96
Koch, Gabriel, 235, 237
Koch, Hal, 65, 253, 274
Koch, Hans, 299 f., 303, 312, 317 f.
Koch, P. D., 297, 302
Kohls, E. W., 42
Kollwitz, Johannes, 15
Kolthoff, 142
Kolding, 53
Konstantinopel, 208
Kornerup, Bjørn, 83, 146
- Koyré, Alexandre, 157, 160
Krag, Peter, 296
Krag, Niels, 51, 52, 62
Kragh, Th. V., 328
Kramer, Paul, 217
Krarup, F. C., 177, 189, 221–234, 276
Krarup, Søren, 345
Krarup, Vilh., 340
Krebs, Carl, 310
Krebs, F. C., 292, 310
Kretschmar, Joachim, 111
Kristensen, Asger Eg, 337
Krodel, G., 42
Krog-Meyer, Chr. C. Aug., 186, 188
Krumpfen, Marinæ, 16
Kvist, Hans, 338
København, 53, 54, 109, 123, 296 f.
Købke, Christen, 182
Købke, Conradine, 182
Køln, 16
Kylling, 237
- Landberg, Georg, 65
Lange, H. O., 297, 302 f., 315 f., 323
Langebek, Jacob, 110
Lange, Joachim, 119, 120
Lange, Morten, 337
Larsen, Jørgen, 342
Larsen, N. J., 193, 194, 197, 198, 203
Laurelius, Olaf, 283 f.
Laurentius, Johannes, 30
Lauritsen, Frantz, 81
Lauritsen, Matz, 81
Laver, Ph., 21
Lehmann, J. Edv., 226, 233
Leibniz, G. W., 175
Leijonhufvud, Margareta, 33
Leijonhufvid, Sten Erisson, 40
Leyl, David, 81
Leyl, Frederick, 81
Liebman, Thure, 100
Limoges, 12
Lindberg, J. C., 122, 124, 135, 146

- Lindblad, G., 42
 Lindegaard, Olav, 342
 Linderberg, Fernando, 300, 301 f., 316 f.
 Lindhardt, P. G., 146, 188, 189, 206, 253–276, 337, 342, 348
 Lindqvist, N., 42
 Lindsay, David, 47, 50, 51, 52, 62
 Lindschöld, Eric, 286 f., 291
 Linköping, 24, 25, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40
 Linnerius, J., 98
 Lipsius, Justus, 121
 Loewenick, W. V., 233
 Loft, J., 224, 233
 Lovejou, A., 174
 Ludlow, John Malcolm, 292–326
 Lund, 18, 21, 102
 Lund, Hans, 205
 Lundbye, J. N., 224, 233
 Luther, Martin, 14, 16, 23, 24, 25, 34, 39, 94, 101, 189, 211, 228, 280, 282, 290
 Lübeck, 24, 32, 40, 65
 Lüneburg, 65
 Lyster, Jens, 82, 83
 Løgstrup, K. E., 276, 345

 Madsen, Edvard, 331
 Madsen, W. Westergaard, 341 f.
 Magnus, hertug af Mecklenburg, 55
 Magnus, hertug af Sachsen-Lauenburg, 64, 65
 Mahrenholz, Chr., 211, 219
 Maier, Rudolf, N., 275
 Mar, Jørgen, 81
 Marstrand, Jakob, 301, 320
 Martensen, Hans, 353
 Martensen, H. L., 150 ff.
 Martensen-Larsen, H., 181
 Martling, Carl-Henrik, 279, 290
 Marx, Karl, 330
 Mary Stewart, 54, 62
 Masterman, N. C., 310
 Mathesius, Joh., 79
 Matthias, Christian, 94
 Matthiasen, Niels, 344
 Matzen, Henning, 121
 Mазzarella, P., 179
 Meck, Erik Johan, 18
 Meier, Hans, 188
 Meisner, Balthasar, 94, 95
 Melanchthon, Ph., 39, 84, 87, 90, 93, 95, 96
 Mentzer, Balthasar, 94
 Merriman, M. H., 61
 Mitchell, A. E., 60
 Moberg, Carl-Allan, 20
 Morgenson, Hendrick, 81
 Mohn, Bent, 343
 Moltesen, L., 321 f.
 Moltke, Joachim, 76, 77
 Moller, Johannes, 110
 Moller, O. H., 111
 Monrad, D. G., 142, 143, 166, 200
 Mortensen, Viggo, 339
 Munch Madsen, E., 97
 Murray, R., 43
 Müller, K. F., 219
 Müller, P. E., 146
 Mynster, I. P., 123, 124
 Mynster, F. L., 189
 Møllehave, J., 345
 Møller, Jens, 123, 146, 147
 Møller, Jens, 354
 Møller, Knud, 331
 Møller, M., 245, 243
 Møller, Olaus Henricus, 110
 Møller, Orla, 353
 Møller, Otto, 146, 256 f., 266, 275
 Møller, Poul Martin, 123
 Månsson, Erik, 25
 Nairobi, 219
 Neergaard, Niels, 193, 194, 197, 202 f., 314
 Neiindam, M., 221
 Nicèa, 208
 Nidaros, 22
 Nielsen, Anders, 199
 Nielsen, Erik A., 174, 338
 Nielsen, E. Birkedal, 327
 Nielsen, Frederik, 231, 312
 Nielsen, Jens Chr., 344
 Nielsen, Julius, 227, 228, 234
 Nielsen, Jørgen, 337
 Nielsen, Lauritz, 70
 Nielsen, Marius, 237, 242
 Nielsen, Michael, 182
 Nielsen, R., 197, 201
 Nielsen, Sv. Aa., 338, 340
 Nielsen, Tove, 345
 Nielsøn, Claus, 81
 Nielsøn, Hans, 81
 Nigg, W., 174
 Nilsson, Martin P., 99, 105
 Nimes, 222
 Nissen, Nis, 243, 245
 Nissen, provst, 240, 241, 242, 246
 Noack, Bent, 247, 328, 334 f.
 Nordstrøm, V., 222
 Normann, C.-E., 291
 Norman, Georg, 39, 40 f.
 Norm, O., 15 f.
 Novalis, 154, 155
 Nyköping, 35
 Nyman, H., 42
 Nør, Frank V., 334
 Nørgaard, F., 303
 Nørlund, Poul, 10
 Nørregaard, Jens, 301, 308, 319, 322, 324
 Nørre Ørslev, 67

 Odense, 336
 Oestreich, Gerhard, 121
 Oetinger, 154
 Olav, Kg., 18, 20
 Oldenburg, 238
 Olesen, Elith, 348
 Olrik, Chr., 189
 Olrik, J., 64
 Olsen, Sv. Aa., 345
 Origenes, 130
 Ostfeld, Harold, 303 f., 317

- Ottosen, Johan, 207
 Ottosen, Knud, 21
 Oxe, Sidsel, 16
- Palladius, Niels, 77
 Paludan-Müller, J., 172, 181
 Pedersen, E. Thestrup, 346
 Pedersen, Kristoffer, 67
 Pedersen, Sigfred, 354
 Petersen, Thade, 236, 237, 238
 Petri, Laurentius, 31, 32, 33, 36, 37, 40, 41, 104, 105, 280 f., 289 f.
 Petri, Olavus, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 39, 40, 41
 Philip, hertug af Pommern, 64
 Pingel, Jacob Christian, 111, 121
 Piper, W. U. F., 110, 121
 Pirinen, K., 42
 Platon, 108, 173
 Podebusk, Erik, 16
 Pontoppidan, Dines, 189
 Pontoppidan, Morten, 206
 Poppelman, J., 99
 Poulsen, Alfred, 326
 Poulsen, S. H., 42
 Pyhy, Conrad von, 36, 37, 38, 39, 41
- Rahe, Wilh., 238, 242
 Rahner, K., 216
 Raimund af Sabunde, 167
 Rambach, J. F., 115
 Randolph, Thomas, 55
 Rasmussen, Niels Krogh, 18
 Ravn, N. F., 197, 201, 202
 Regensburg, 24
 Rehling, Sv., 222, 232
 Reibstein, Ernst, 121
 Reravius, Rasmus Hansen, 69, 70, 80, 81, 82
 Resen, Hans Poulsen, 94
 Ribault, Jean, 54, 63
 Ribe, 9, 13, 15, 16, 243
 Ricard, Olfert, 232
- Rice, E. J., 176
 Richardt, Chr., 249
 Richolff, Jürgen, 24, 25, 40
 Richter, Georg, 169
 Riemann, P., 342
 Riisgaard, Børge, 341
 Rindam, E., 317
 Ritschl, O., 230
 Ritter, K. B., 211, 220
 Roberts, M., 42
 Rohde, E., 106
 Rohne, Anton
 Christopher, 110
 Rohrlicht, Rainer, 216
 Rom, 26, 32
 Rosendal, Gunnar, 277 f., 290
 Rosenkrantz, Jørgen, 14
 Rossen, Jes, 190, 194, 205
 Rostock, 28, 65, 110
 Rough, John, 50
 Ruda, Rogberg-E. S., 106
 Rudelbach, A., 122
 Ræder, H., 64
 Rørdam, H. C., 189
 Rørdam, H. F., 80, 83, 105, 121
 Rørdam, Hans N. K., 189
 Rørdam, Peter, 143, 148, 189
 Rørdam, T. Skat, 122, 146
- Sadler, Ralph, 45, 47
 Saint-Martin, Louis-Claude de, 154
 Sauer, Joseph, 15
 Saxo, 53, 55, 62
 Saxøn, Anders, 81
 Schack, Albert, 302 f.
 Schack, O. D., 237
 Scharffenberg, Chrispinus, 71
 Scharling, C. E., 123, 124, 135, 138, 142, 144 f., 178
 Schelling, F. W., 150, 154, 168, 174, 178, 180
 Schepelern, G., 189
 Schepelern, H. D., 176
 Schilling, A., 220
- Schleiermacher, F., 125 f., 162 f., 179
 Schlickin, Anne, 67, 71
 Schreiber, Matthias, 110 f.
 Schröder, Ludv., 204
 Schwenkfeld, K., 154
 Schück, H., 42
 Selkirk, 47
 Seneca, 108, 109
 Severinsen, P., 237
 Shakespeare, Will., 155, 267
 Sigismund I, konge af Polen, 64
 Silén, Sven, 214
 Sjögren, G., 42
 Skara, 23, 30, 35, 40
 Skov, Erik, 16
 Sløk, Johs., 255
 Smith, Thomas, 53, 62
 Sophia, dronning, 64
 Sophie af Pommern, 64 f.
 Sorø, 10, 11, 12, 14
 Sotrup, 188
 Spangenberg, Cyriacus, 79
 Spinoza, 155
 Stare, E., 25, 42
 Steffens, H., 154, 174
 Steffensen, J. H., 326
 Stephanus, Stephan, 62
 Steuchius, Matthias, 98–106
 Stewart, Mary, 49
 Sthen, Hans Christensen, 68
 Stockholm, 24, 28, 30, 31
 Stralsund, 65
 Strauss, F., 171
 Strängnäs, 23, 29, 30, 33, 35
 Strömberg, Bengt, 18
 Stählin, W., 219
 Susini, E., 173
 Svalenius, I., 42, 43
 Swebilius, 103
 Swedenborg, 154
 Svedberg, J., 103
 Svindinge, 16
 Søg, N. H., 227, 342
 Sölling, Dorettee, 218
 Sønderborg, 251
 Sørensen, Anders Vedel, 16

- Sørensen, Axel, 224
 Sørensen, Enevold, 192, 194
- Tarnov, Poul, 94, 113
 Tauler, J., 168
 Tersteegen, G., 154, 168 f.
 Thanner, L., 105
 Thoby, Paul, 15
 Thomas Aquinas, 155
 Thomsen, Niels, 342
 Thomsen, Oluf, 311
 Thomsen, Richard, 309
 Thomsen, V. C., 317
 Thomsen, Wilh. C., 298
 Thomson, A., 291
 Thorlacius-Ussing, V., 16
 Thorsen, Jens Jørgen, 343
 Thulstrup, N., 173, 179
 Tirstrup, 8
 Toledo, 208,
 Torm, Fr., 229, 234
 Tornekrans, Henrik, 12, 14
 Torp, Lisbeth Rønnow, 257
 Trojel, 142
 Trolle, Gustav, 32
 Tunold, Solveig, 83
 Tuxèn, S. L., 233
 Tyge, kantor, 9, 13, 15
 Tønder, 237, 250
- Ullerup, 182
 Uppsala, 23, 32, 33, 34, 37, 38
- Ussing, Henry, 297 f., 316 f.
 Ussing, Johs. 326
- Vadstena, 24, 36, 40
 Wagner, Daniel Bolsac, 111
 Wagner, H., 352
 Walck, J. G., 110
 Walkendorff, Erik, 21
 Valkendorf, Kristoffer, 16
 Walther, Georg, 79
 Washington, 216
 Watabe, Mitsuo, 180
 Vedel, Herman, 224, 226, 227, 233
 Weigel, J., 154, 157
 Weltzer, Carl, 147
 Wentzel, K., 174
 Wenz, Helmut, 216
 Werle, F., 173
 Westcott, 322
 Vester Horne, 11
 Vester Nebel, 9, 13, 15
 Vester Vedsted, 182
 Westergaard, Harald, 292–326
 Westman, K. B., 42
 Wexels, W. A., 238
 Viborg, K. F., 16
 Wilm, Herder, 15
 Wilson, Florence, 46
 Vingaard, Matz, 76, 82
 Winram, John, 48
 Wismar, 65
 Wittenberg, 32, 110
 Wivel, Ole, 339
- Wolf, Chr., 120
 Wolf, Erik, 96
 Wolferinus, S., 290
 Wolfson, H. A., 178
 Wolkan, R., 82
 Vonsild, 188
 Voss, Sven, 341
 Västerås, 26, 29, 33, 35
 Växjö, 35, 40
 Wöldike, Marcus, 113, 115, 116
- Zahle, Johann Christian, 111
 Zerlang, 237, 243, 245, 246
 Zwergius, Gotthard Johann, 111
 Zwergius, Michael Valentin, 111
 Zwingli, H., 16
- Ödberg, F., 42
 Örebro, 27, 28, 29
 Ørlev, 183, 184, 185
 Ørsted, 154
 Ørting, 8
 Ørum, 183
- Åbo, 35
 Aaby, 8, 10
 Aagaard, Johs., 327 f., 338 f., 351
 Aal, 11
 Århus, 258

KIRKEHISTORISKE SAMLINGER

som Selskabet for Danmarks Kirkehistorie har udgivet siden 1849, udkommer med et bind årligt, der sendes til Selskabets medlemmer. Subskriptionsprisen for 1976 er fastsat til kr. 52,50 + porto, ialt kr. 56,- og for studerende kr. 32,50 + porto, ialt kr. 36,- incl. moms. Et studenterabonnement kan løbe maksimalt 6 år. Betaling for abonnement dækker samtidig medlemskontingentet. Indmeldelse i Selskabet sker ved henvendelse til Selskabet for Danmarks Kirkehistorie, c/o Institut for Kirkehistorie, Købmagergade 44-46, 1150 København K. Også biblioteker og lignende institutioner kan indtræde som medlemmer. Selskabet har truffet aftale med Institut for Kirkehistorie, Københavns Universitet, og andre udgivere, således at medlemmerne med mellemrum kan få tilbudt forskellige skrifter til rabatpris. Der gives særlig meddelelse herom i hvert enkelt tilfælde.

Kirkehistoriske Samlinger sendes direkte til medlemmerne. Adresseændringer bedes derfor venligst meddelt redaktionen på ovennævnte adresse, hvortil også eventuelle manuskripter kan sendes.

Salg til andre end medlemmer sker gennem den almindelige boghandel, og prisen andrager kr. 83,- incl. moms. Ekspedition: Akademisk Forlag.

STYRELSEN

I

SELSKABET FOR DANMARKS KIRKEHISTORIE

Professor, dr. theol. Niels Knud Andersen, formand
Professor, dr. theol. P. G. Lindhardt, næstformand
Provst Carl Trock, kasserer
Professor, dr. theol. Jakob Balling
Afdelingsleder, dr. theol. Knud Banning
Afdelingsleder, dr. theol. K. E. Bugge
Adjunkt, cand. mag. Knud B. Christoffersen
Professor, dr. theol. Troels Dahlerup
Professor, dr. phil. Svend Ellehøj
Professor, dr. theol. Leif Grane
Lektor, cand. theol. Martin Schwarz Lausten, sekretær
Professor, dr. phil. Otto Norn
Lektor, cand. theol. Jørgen Stenbæk
Docent, dr. theol. A. Pontoppidan Thyssen