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 vores arbejde – 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

Slægtsforskernes Bibliotek: https://slaegtsbibliotek.dk
Danske Slægtsforskere: https://slaegt.dk

POUL SAXE

Kirkehistorie

II

NYT NORDISK FORLAG
ARNOLD BUSCK
København 1960

POUL SAXE

KIRKEHISTORIE

II



NYT NORDISK FORLAG ARNOLD BUSCK

KØBENHAVN 1960

Copyright by

NYT NORDISK FORLAG
ARNOLD BUSCK A/S

Printed in Denmark
1915

A/S DET HOFFENSBERGSKE
ETABLISSEMENT · KØBENHAVN

Indhold.

Forord 7

Kapitel I:
Ca. 1500—1675: Nyt og gammelt i strid. (Reformation. Ortodoksi. Subjektivisme. Modreformation) 11
Indledning: Periodens almindelige træk 11
A. Luther og hans reformation 17
1. Udviklingen til 1525 ... 17
2. Luthers kristendomssyn . 29
3. Udviklingen efter 1525 . 41
B. Luthersk ortodoksi 48
C. Subjektivistiske strømninger. (Sværmere og døbere) 51
D. Reformationerne i Schweiz 53
1. Zwingli 53
2. Calvin 55
E. Calvinismen i andre lande 60
1. Tyskland 60
2. Frankrig 60
3. Nederlandene 62
4. Skotland 63
F. Reformationen i England (—1689) 64
G. Modreformationen 72

Kapitel II:
Ca. 1675—1914: Subjektivismens gennembrud og sejr i samfund, kultur og kirke 79
A. 1675—1780: Subjektivismens gennembrud 79
1. Alm. samfunds- og kulturudvikling 79
2. Subjektivismen i teologi og kirkeliv: pietisme og oplysningsteologi 86
a. Pietismen i Tyskland ... 88
(1) Spener 89
(2) Den hallensiske pietisme 89
(3) Den radikale pietisme . 91
(4) Herrnhutismen 91
b. Pietismen i England (Metodismen) 94
c. Oplysningsteologien 97
(1) Baggrund: Oplysningsfilosofi og -teologi i almindelighed 97
(2) Oplysningsteologien i England 100
(3) Oplysningstiden i Frankrig 103
(4) Katolicismen i 1700-tallets Europa 106
(5) Oplysningstiden i Tyskland 108
B. 1780—1830: Indre og ydre brydninger for subjektivismen 114
1. Udviklingen i almindelighed 114
2. Den franske revolution . 116
3. »De stille i landet« og vækkelsesbevægelser i Tyskland 118
4. Den tyske idealisme (Lessing, Kant, Herder, Goethe, Schiller) 119
5. Fichte 124
6. Romantikken 124
7. Hegel 125
8. Schleiermacher 126

C. 1830—1914: Subjektivismens sejr 130
1. Udviklingen i almindelighed i samfund, kultur og kirke 130
2. Engelsk kirkeliv fra ca. 1800 141
3. Tysk teologi og kirkeliv 1830—1914 149
4. USA 156
5. Den katolske kirke ca. 1800—1914 158
6. De calvinske kirker i Vesteuropa siden 1700-tallets begyndelse 168
7. Forsøg på en vurdering af den hidtidige udvikling 172

Kapitel III:
Tiden fra 1914 til i dag: Subjektivismens konsekvens — og fallit 178
A. Udviklingen i almindelighed 178
B. Idehistoriske udvikling 179
C. Kirkelige og teologiske udvikling 185
D. Kirke og stat 193
E. Den katolske kirke siden 1914 195
F. Østkirken siden 1453 196
G. Kirkernes samarbejde 198
H. De kristne kirkers mission 200
Religionsstatistik 206
Litteratur 207
Ang. kirkehistorie i skolen ... 208
Navne- og sagregister 211

Forord.

Nærværende bind er anden del af min kirkehistorie, hvis første del udkom maj 1959. Det er udarbejdet efter samme principper som første del, og der er således også i dette bind lagt vægt på at få de store linjer til at træde tydeligt frem, medens enkelthederne ikke er taget med for enkelthedernes skyld (eller for at »huskes« som enkeltheder), men for at belyse sammenhænge og hovedlinjer.

Den vurdering, som ud fra en bestemt opfattelse af Det ny testamente blev anlagt i 1. del over for personer og begivenheder, findes også i denne 2. del. Som i det foregående bind er dog også i dette de rent fremstillende og de mere ræsonnerende partier i videst mulig udstrækning holdt ude fra hinanden (ofte angivet ved anvendelse af forskellig sats). En helt klar adskillelse er det selvsagt umuligt at opnå, idet der allerede i selve udvælgelsen og opbygningen af stoffet ligger et personligt valg.

Det må dog fremhæves, at rent bortset fra, at andre (fx katolske) opfattelser omtales og diskuteres, er fremstillingen i de to bind baseret på de nyeste kirke- og dogmehistoriske undersøgelser (fx om Konstantin den Store, renæssancen, Luther og den filosofisk-teologiske udvikling op til 1914), og i en moderne fremstilling af historien er det vel nødvendigt at inddrage resultaterne af de senere årtiers forskning; fremstillingen ville ikke blive mere »objektiv« ved at bibeholde tidligere forskeres resultater, snarere tværtimod.

I øvrigt er det ikke rigtigt uden videre at kalde moderne historieskrivning »subjektiv«. En subjektiv — eller idealistisk — historieskrivning er karakteriseret derved, at den har et eller andet ideal (af politisk eller religiøs karakter), med hvilket forfatteren måler fortidens begivenheder og personer, sætter skel mellem »onde« og »gode« og finder »Guds gang i verdenshistorien« (eller hvis »gang« man nu vil finde). Moderne historieskrivning vil kritisere denne opfattelse for at være udtryk for en entydig og udialektisk livsanskuelse, ifølge hvilken tilværelsen kun må forstås på

én måde — nemlig ens egen — og ifølge hvilken man anmassende taler til fortiden og ikke føler sig til-talt af den. I stedet vil den moderne historieskrivning fremhæve, at der må finde et *møde* sted mellem fortiden på den ene side og forskeren, forfatteren og læseren på den anden side; ud af dette møde må vokse erkendelsen af det relative og tidsbestemte ved ens egne og ens kulturs idealer og dogmer og erkendelsen af nødvendigheden af åbenhed og selvkritik. At den moderne historieskrivning derfor må stille sig skarpt over for historiens mange entydige livstolkninger er en naturlig konsekvens af denne holdning; en entydig tilværelsesforståelse kan måske inspirere ved sit indhold, men netop ved sin entydighed ægger den også til kritik.

Eftersom fortidens begivenheder og personer således kræver — for overhovedet at blive levende for beskueren — at man engageres i dem og tager stilling til dem, må den historiske detailforskning og kildekritik ikke vurderes højere end nødvendigt; naturligvis må denne forsknings arbejde gøres; men hvor mange »facts« og »realia«, man end får samlet sammen, får man ikke fat i »fortiden, som den egentlig var«; det gør moderne (eksistentialistisk) historieskrivning heller ikke, men den hævder mødets nødvendighed for, at historieskrivningen kan blive andet end et referat af forskernes sammenstilling af en række begivenheder og udtalelser, der i al deres korrekthed forbliver fortidige og døde.

Detailforskningen *samler brudstykker* af fortidens mønster. Den idealistiske (subjektive) historieskrivning *bruger* fortiden — for at få ret. Den eksistentialistiske historieskrivning lader sig *møde* af fortiden — til inspiration og til opgør.

Bogens omfang finder jeg passende, når man tager hensyn til det antal timer (300—350 eller mere), der almindeligvis tildeles faget kristendomskundskab ved seminarierne; det vil være rimeligt, om man heraf anvender godt en fjerdedel, evt. mere, til kirkehistorie; ca. 500 sider (Nordens historie iberegnet) kan udmærket nås på den tid; bogen her er jo ikke skrevet som *lærebog*, men er snarere tænkt som en bog, af hvilken større partier (fx om middelalderen og perioden ca. 1550—1830) kan *læses;* da bogen rummer omtale af mange problemer fra eksegesen og dogmatikken, skulle gennemgangen af dette stof i andre timer i øvrigt lettes en del.

Under gennemgangen bør der af og til gives prøver på *tekster;* en tekst kan imidlertid først virkelig forstås, når læseren som baggrund har et bredere kendskab til både den nærmere og fjernere baggrund for teksten; også af denne grund har bogen fået det omfang, den har. (Ang. tekstudvalg, se litteraturlisten).

For at vende elevernes opmærksomhed mod de vigtigste ting i de enkelte afsnit og for dermed at lette dem læsningen af bogen, har jeg udarbejdet en række spørgsmål til hvert hovedafsnit; de medfølger dette bind i et særskilt hefte. Disse spørgsmål skulle også gøre det lettere at anvende bogen som *lærebog,* fx ved universiteterne.

*

Den tyske kirkehistoriker *Heinrich Hermelink* skriver i 3. bind af sin kirkehistorie om tiden fra 1789 til 1914: »En af mine mest omhyggelige læsere foreholdt mig, at denne kirkehistorie var i stand til snarere at drage den opmærksomme kristne bort fra kristendommen end befæste ham i den.« Umiddelbart forstår man godt den nævnte læser, og det er ikke Hermelinks, men for en stor del kirkens egen skyld, at læseren reagerer på den måde. Der er imidlertid et par ting, man ikke må glemme i denne forbindelse: man må ikke læse kirkehistorien, og for øvrigt heller ikke profanhistorien, ud fra falske forudsætninger; historien handler om menneskehedens kampe og sejre, og det er det inciterende ved historien; den griber, hvad enten man »synes om« udviklingen eller ej. Man må endvidere passe på ikke at forveksle »kirken« og »kristendommen«; hvis man ved »kristendommen« forstår Jesu forkyndelse, er det vores opgave stadig at klargøre os, hvad den rummer og ikke lade os forvirre af dens stadigt skiftende historiske former.

Denne kirkehistorie er derfor ikke skrevet, for at en moderne læser i hovmod og selvbeundring skulle føle sig berettiget til at kappe forbindelsen med vor kulturs historie; den er heller ikke skrevet, for at læseren skal »besinde sig på sin fortid« i den betydning, at han eller hun »under traditionens vægt og myndighed« skulle vige tilbage for at søge nye veje. Den er snarere skrevet for at minde om, at vi — medlemmerne af den europæisk-amerikanske kristenhed — nok kan søge inspiration fra fortidens liv og tænkning, men at vores holdning i dag på baggrund af de sidste 2000 års historie i det store og hele bør være den bodgørendes.

Disse 2000 års historie skal vordende lærere ikke *lære* (med 3—4 sider pr. time fx!), men de skal *læse* om den og derved — forhåbentlig — blive *lidt* bedre rustet til at løse fremtidens opgaver i en verden, der er radikalt forskellig fra verden *før* 1945.

Med disse bemærkninger skulle også den *pædagogiske* begrundelse for bogen være givet. Bogen giver kun få pædagogisk-metodiske anvisninger (og kirkehistorien spiller også kun en lille rolle som fag i skolen); men den skulle give læseren en del stof og synspunkter for arbejdet med forståelsen af historien; ingen pædagog må unddrage sig dette arbejde — hvilket fag der end bliver hans eller hendes egentlige område som underviser. Ved mødet med og i forsøget på en vurdering af sin kulturs fortid skærpes sansen for, hvad nutiden og fremtiden kræver.

Efter litteraturlisten bagest i bogen findes nogle sider om »Kirkehistorie i skolen«.

*

For en række nyttige, kritiske bemærkninger efter gennemlæsning af manuskriptet takker jeg professor dr. theol. *P. G. Lindhardt,* Århus, og universitetsadjunkt, cand. theol. *Jørgen Pedersen,* København. For hjælp ved korrekturlæsningen er jeg tak skyldig til civilingeniør *Poul Bruun Jacobsen,* København. Kommunelærer *Ejvind Holm,* der tegnede kortene til bd. I, har denne gang vist mig den venlighed at undersøge en række håndbøger med henblik på udarbejdelsen af fortegnelsen over kirke- og religionssamfund (s. 206).

Sluttelig bringer jeg en tak til Nyt Nordisk Forlag — Arnold Busck for imødekommenhed ved bogens udsendelse og under dens trykning.

Gladsaxe, september 1959. *Poul Saxe.*

KAPITEL I.

Ca. 1500—1675: Nyt og gammelt i strid.

(Reformation. Ortodoksi. Subjektivisme. Modreformation.)

Indledning: Periodens almindelige træk.*)

Set i en større sammenhæng betegner 1500-tallet på mange måder en videreførelse af udviklingen i de foregående århundreder, en udvikling, der først afsluttes i slutningen af 1600-tallet.

Byernes og byerhvervenes betydning for den europæiske befolkning havde været i stadig stigen, siden handelsvejene i 1000-tallet havde gennembrudt grænserne omkring Europa og havde knyttet forbindelserne til andre dele af verden, især orienten. Handelen med orienten blev vanskeliggjort af muhamedanerne i senmiddelalderen, men efter Columbus' opdagelse af Amerika i 1492, Vasco da Gamas komme til Indien i 1498 og Maghellans jordomrejse ca. 1520 blev de borgerlige erhvervs betydning for samfundet yderligere forøget og den feudale, jordejende adels fremtid yderligere usikker.

Den nævnte udvikling indebar en *forskydning af handelsvejene* fra Middelhavet til Atlanterhavet og medførte derfor naturligvis, at det økonomiske tyngdepunkt i Europa blev forskudt fra syd til vest, idet de lande, der vendte ud mod verdenshavene, fik størst betydning. Dermed blev et flere tusind år gammelt forhold ændret. I 1500-tallet var *Spanien* det land, der drog størst fordel af forbindelsen med de nye verdensdele, og som derfor også var den stærkeste magt i Europa i største delen af samme århundrede; det sikrede sig indflydelsen i hele Italien under flere krige bl. a. med Frankrig, og dets position styrkedes også, da den spanske konge, habsburgeren Karl I, blev tysk kejser (1519—56). Men de store mængder af sølv, som sejledes til Spanien, blev af den spanske adel ikke sat i produktive foretagender, og fra slutningen af 1500-tallet

*) Man kan evt. vente med at læse denne indledning, til man har læst hele kapitlet; man kan således i første omgang *straks* begynde at læse om Luther (s. 17).

viste de borgerlige sømagter længere mod nord sig at være det adelige Spanien betydeligt overlegen. Omkring 1580 gjorde *Nederlandene* sig uafhængige af den spanske konge, og med sejren over Filip II's store armada (1588) trådte *England* ind på arenaen; de franske bourboner stod som sejrherrer over habsburgerne efter 30-års-krigens slutning (1648), og samtidig blev habsburgernes svækkelse også over for de tyske fyrster endeligt fastslået. Efter Ludvig XIV's forgæves forsøg (i slutningen af 1600-tallet) på at gøre *Frankrig* til en verdensmagt stod da endelig det borgerlige England som Europas stærkeste magt.

Den indenrigspolitiske udvikling i de europæiske stater er da i denne periode præget af, at en ny samfundsstruktur, hvor de borgerlige erhverv spiller en væsentlig rolle, er ved at gøre sig klart gældende, men at på den anden side den middelalderlige, feudale samfundsstruktur endnu ikke er afviklet. For så at hævde sig måtte de nye magtfaktorer: borgerne selv eller kongerne, opbygge stærke, aristokratisk eller monarkisk styrede stater, og der opstod derfor i nogle lande en kongelig enevælde, i andre lande et borgerligt aristokrati. *Den enevældige kongemagt* var særlig karakteristisk for Tyskland (i enkeltstaterne), Frankrig og de skandinaviske lande; her var enten den katolske kejser eller den godsrige adel den største hindring for opbyggelsen af et statsapparat (og en hvervet hær!), der kunne udnytte den nye tids muligheder; men borgernes indflydelse var endnu så svag, at kongen kunne tage magten »på deres vegne«. *De borgerlige aristokratier* opstod bl. a. i Schweiz og Nederlandene; her var det den katolske adels- eller kongemagt, der stod i vejen for borgernes udfoldelse under de nye økonomiske vilkår, og der skabtes stærke, calvinske borgersamfund, som med ubøjelig hårdhed vendte sig mod enhver — konge eller kejser, katolik eller lutheraner — der ville antaste deres rettigheder. De nye magthavere — fremstået på grund af opløsningen af den feudale verden og svækkelsen af denne verdens ledere: kejseren og paven — skabte samfund af principielt sammt art og styrke (men blot ikke af samme omfang) som det middelalderlige corpus Christi.

I *England* krydsede de to enevældigt-aristokratiske bevægelser meget hurtigt hinanden. Gennem middelalderen var der her, tidligere end i noget andet land, opbygget en selvstændig kongemagt

over for de internationale magtfaktorer, og efter den katolske kirkes store svækkelse i 1500-tallet udbyggedes kongens selvstændighed yderligere; men tidligt — nemlig 1215 (Magna Charta) — havde adel og borgere begrænset kongens magt, og da den engelske borgerstand i 15—1600-tallet fik yderligere indflydelse under det økonomiske opsving for øriget, førte den en stadig kamp mod den i princippet enevældige kongemagt og mod den gamle engelske godsejeradel. De ellers aristokratiske borgere blev derved frihedens forkæmpere!

I økonomisk, social og politisk henseende var 15—1600-tallet således præget af en karakteristisk dobbelthed: det middelalderlige samfund var under afvikling, men det nye samfund videreførte i kampsituationen den middelalderlige, kollektivistiske samfundsopfattelse. I løbet af 1600-tallet blev de borgerlige aristokratier imidlertid mere tolerante (i Nederlandene allerede tidligt i århundredet), og borgernes betydning i de kongelige, enevældige stater blev stadigt større; omkr. 1700 er det europæiske samfund da — betragtet som helhed — radikalt ændret i forhold til den middelalderlige samfundsstruktur; de »oplyste (om end stadig enevældige) monarker«, der fandtes flere steder i 1700-tallet, var også i en ganske anden grad »folkets (dvs. borgernes) tjenere« end kongerne i 15—1600-tallet. I *England* kom der en ret klar deling af magten mellem borgere og konge allerede i slutningen af 1600-tallet (efter mange kampe mellem konge og parlament).

Spanien og *Italien* (for ikke at tale om *Østeuropa*) blev længere end de andre lande — langt ud over år 1700 — præget af middelalderens samfundsstruktur. Det gælder for en del også *Frankrig;* borgernes betydning for landet var ganske vist indlysende allerede før år 1700, men den stærke, katolske kongemagt hindrede, at samfundsstrukturen på et tidligere tidspunkt kom til udtryk i landets forfatning og administration; derfor kom ændringen først 1789 — og da efter en revolution. Frankrig er eksemplet på, at *Europa som helhed* i tiden efter 1500 levede i en dobbeltsituation.*)

Idéhistorisk ses den samme dobbelthed i udviklingen som i det

*) I virkeligheden er udtrykket »radikalt ændret« — om samfundet efter 1700 over for det gamle samfund — alt for stærkt. Udviklingen foregik jo nemlig kun i befolkningernes *øverste* lag og betegner blot en ændring i, hvem der havde den økonomiske magt. Den brede befolknings livsvilkår ændredes ikke *radikalt* før i løbet af 1800-tallet; først ved 1900-tallets begyndelse var samfundet *radikalt* ændret i forhold til middelalderen.

sociale og politiske liv. Kongen og borgerne var repræsentanter for den individualisme, som gjorde oprør mod den middelalderlige kollektivisme, og som filosofisk kom til udtryk i renæssancens filosofi og i humanismen: mennesket er Gud på jorden, det skabende element i tilværelsen, og ikke et led i et kirkeligt system, et led, for hvem mulighederne er afstukket på forhånd. Renæssancens filosoffer, kunstnere og politikere var imidlertid for en stor del »dobbeltmennesker«: de opfattede sig stadig som medlemmer af den kollektive kirke, inden for hvilken de blot ville hævde individets — borgerens og kongens — ret (se bd. I s. 203 ff). Først tiden fra slutningen af 1600-tallet er afgjort præget af den individualisme, hvor alle livsområder — filosofi, fromhedsliv, politik, etik, videnskab, kunst m. m. — følger sin egne love, uafhængige af kirkelige synspunkter. I de mellemliggende århundreder er de individualistiske strømninger på vej frem i stadig kamp mod ortodokse og kollektive styreformer (dvs. de guddommeligt-enevældige monarkier og de borgerlige aristokratier).

Den dobbelthed, der karakteriserer tiden fra ca. 1400—1500 præger også de *reformatoriske bevægelser*. Disse bevægelser var det religiøst-kirkelige udtryk for den sociale og politiske udvikling: lutherdommen blev antaget af kongerne i Norden og af de tyske fyrster, medens borgerne i Schweiz, Nederlandene og flere andre steder antog den calvinske lære; men begge parter — konger og borgere — skabte samfund, hvor forfatningen enten var »teokratisk enevælde« eller teokratisk borgerdømme; en luthersk eller calvinsk ortodoksi, der ikke stod tilbage for den katolske ortodoksi i middelalderen, prægede kirke- og kulturlivet; politik var også nu begrundet i åbenbaringen og ikke i den af kirken frigjorte fornuft. Først *efter* år 1700 ses det, at individualismen for alvor har slået igennem også her (i pietisme, oplysningsteologi og lignende bevægelser, hvor individets oplevelse og erkendelse af Gud i følelsen eller fornuften var det vigtigste).

Individualismens kamp mod ortodoksien i enhver form, så vel den katolske som den calvinske og den lutherske, var naturligvis ikke *standset* i 15—1600-tallet; i disse århundreder ses mange bevægelser og enkeltpersoner, der — bl. a. støttet af videnskaben og filosofien — kæmper for deres frihed til at tro og leve uafhængigt af autoriteterne; de mange forskelligartede strømninger, der jo var

udløbere af renæssancens vældige bølge, løb til sidst sammen i 1700-tallets kultur- og kirkeliv, hvor individualismen, kampen for den enkeltes ret, blev fremherskende.*)

Har de reformatoriske bevægelser da ikke nogen andel i denne udvikling? Efter deres indhold betød de jo et *brud* med middelalderen. Hertil skal siges følgende:

Calvinismen var i princippet teokratisk, og i små stater, fx Schweiz og senere i de første USA-stater, gennemførtes dette teokrati med strenghed; Gud blev ganske vist det dynamiske borgersamfunds og ikke det statiske feudalsamfunds Gud, og det bevirkede naturligvis ændringer i dogmatikken og etikken, men det skabte ingen væsensforskel fra katolicismen. Men calvinismen var trods alt båret af borgere, som kæmpede for deres frihed til at eksistere, og derfor trængte kravet om frihed og tolerance igennem netop i de calvinske lande, først og fremmest og tidligst i Nederlandene, hvor de mange borgere og borgersamfund kun kunne eksistere, hvis de tolererede hinanden, men også i England, om end det førte til en lang kamp mellem den anglikanske statskirke og calvinisterne og mellem calvinisterne indbyrdes, en kamp, der endte i slutningen af 1600-tallet. Den økonomiske og sociale udvikling tvang calvinisterne til at hævde et — dog stadig begrænset! — toleranceideal.

Har *Luther* nogen andel i individualismens vækst? Både ja og nej. *Nej,* for så vidt som Luther i praksis knyttede sin reformation til fyrsterne; Gud blev det enevældige samfunds Gud. Men *ja,* for så vidt som han *principielt* ikke ville anerkende et teokrati, et

*) Det er naturligvis vanskeligt — med årstal — at sætte skarpe skel mellem perioderne i disse århundreders politiske og åndelige historie; flere forhold bevirker, at det også kan være vanskeligt at *se* skillelinjerne; der er fx ingen tvivl om, at den danske kong Christian VI omkring 1740 var tilhænger af den teokratiske enevælde, og at han ønskede »den rene lære« i sin kirke; men det afgørende i *denne* forbindelse er, at den kristendomsforståelse, han gør sig til talsmand for, *ikke* er en luthersk ortodoksi, hvor Guds ord i dogmatikken er det altafgørende, men et individualistisk kristendomssyn, hvor det vigtigste er den enkeltes oplevelse af Gud; omkring 1740 (og allerede før) *var* altså den borgerlige individualisme trængt igennem, selv om man ikke kan tale om »oplyst enevælde«.

Det kan her yderligere pointeres, at den individualisme, som her er nævnt som det karakteristiske for tiden efter 1700, ikke trængte *dybt* ned i befolkningerne. Som den økonomiske udvikling — borgerliggørelsen af samfundet — ikke betød et *radikalt* brud med middelalderen, idet den brede befolkning ikke blev draget med, betegner den idehistoriske udvikling *heller* ikke et radikalt brud; pietisme, oplysningstid, romantik m. m. blev aldrig *folkelige* bevægelser som bevægelserne i 1800-tallet (mest vel i England); først med 18-1900-tallet er den middelalderlige enhedskultur blevet *helt* brudt, idet den brede befolkning er blevet draget med i den kulturelle udvikling.

oplevede på en rejse i juli 1505; under uvejret følte han dødsangsten i sig og råbte: »Hilf, Sancte Anna, ich will ein Mönch werden!« Han holdt sit løfte og indtrådte 14 dage senere i augustinereremitternes kloster i Erfurt, hvor han blev præsteviet og senere tog forskellige teologiske grader. 1510 var Luther for sit kloster på en rejse til Rom, og efter hjemkomsten (1511) blev han lærer ved det universitet, som kurfyrst Frederik den Vise af Sachsen nogle år forinden havde oprettet i sin hovedstad Wittenberg (med 2—3000 indbyggere).

Det angstkompleks, som latent havde været til stede i Luther fra barndommen, og som var blevet stærkere under opholdet i Erfurt, førte ham i Wittenberg ud i en meget alvorlig krise. Luther kæmpede med sin samtids spørgsmål: »Hvad skal *jeg* gøre for at finde en nådig Gud?« Spørgsmålet var stillet ud fra den velkendte tankegang, at det er *menneskets* opgave at *gøre* noget for at videreudvikle den natur, som Gud »i sin nåde« havde udstyret mennesket med; ved denne samvirken mellem Guds »forekommende« nåde og menneskets gerninger skabtes betingelserne for erhvervelsen af saligheden; de gerninger, mennesket øvede, udsprang altså i sidste instans ikke af en »kærlighed til Gud« eller en »kærlighed til næsten«, men af ønsket om at erhverve frelsen til sig selv ved gerningernes hjælp; på dette punkt var der ingen forskel på thomistisk og occamistisk tænkning. Men hvornår kunne man være sikker på at have gjort tilstrækkeligt? Luther ønskede som god munk ikke at gå på akkord med de foreskrevne bud; men hvor mange munkegerninger han end øvede, og hvor meget han end gjorde brug af bodens sakramente, følte han ingen lettelse, og han mente i sin fortvivlelse til sidst, at han hørte til de af Gud forkastede. Nogen trøst i krisen fik Luther af en af sine overordnede, Staupitz, der forsøgte at få ham til at se hen på den korsfæstede frelser i stedet for at gruble over forudbestemmelsen.

I foråret 1513 synes Luther at have overvundet krisen. Året før var han blevet doktor i teologi og havde overtaget Staupitz' professorat i bibelfortolkning, og under forberedelserne til sine forelæsninger, især over psalmerne, mødte han atter og atter begrebet »Guds retfærdighed«; også i romerbrevet stødte han på ordet, og især kap. 1, vers 17 arbejdede i ham: »Den retfærdige skal leve af tro.« Det gik da op for Luther, at denne retfærdighed ikke —

som han hidtil havde ment — kunne være Guds straffende retfærdighed, men var »den retfærdighed, hvorved den retfærdige lever som ved en Guds gave, nemlig ved tro«; Guds barmhjertighed og Guds trofasthed havde nu for Luther erstattet Guds vrede og dom; Luther var nået til den erkendelse, at det krav, som skriften stiller om kærlighed til Gud og næsten, netop *ikke* er et krav, ved hvis opfyldelse mennesket — idet det samarbejder med Guds nåde — kan erhverve sig frelsen; dertil var kravet alt for radikalt, i hvert fald når det blev forstået i sin skarphed og ikke forstået i en tillempet form, hvorved det kunne efterkommes; for mennesket er det umuligt at opfylde kravet, og det var derfor for Luther en fuldstændig misforståelse at tro, at man skulle kunne anvende kravet til selv at opnå timelige eller evige goder. Mennesket må høre *ordet* om Guds krav og Guds barmhjertighed og *tro* — dvs. holde fast ved — det ord, og vore gerninger kan øves udelukkende for »næstens« skyld og ikke med en bekymret skelen til, hvad man selv kan få ud af det, og om man nu får »det rigtige« ud af det; med vore gerninger »slår vi den gamle Adam ihjel« og bekæmper vores »indkrogethed i os selv« (mennesket er »incurvatus in se«); men gerningerne kan aldeles ikke være frelsens *grund,* men kun den naturlige *følge* af den frie stilling, mennesket i troen har fået over for Gud; gerningerne er taknemlighedens gerninger over for Gud, »næsten« til gavn og glæde.

Sagt med andre ord: Luther havde erkendt, at livet er givet mennesket som en gave, og at et menneske intet har — hverken af religiøse følelser eller gode gerninger — hvormed det kan gøre krav på løn fra livets giver; evangeliet er da netop også det glædelige, at mennesket har lov til at leve i ubekymret tillid til Guds barmhjertighed, den barmhjertighed, som også bærer gennem døden.*)

*

*) Man har fra katolsk side fremsat den opfattelse, at Luthers oplevelse skulle forklares ud fra en psykisk depression, der skulle have varet fra 1507-19, og som derefter mange gange skulle have vist sig; Luthers store arbejdskraft i disse år tyder imidlertid ikke på depressioner af sindssygelig karakter, og *dersom* Luther har haft depressioner, siger det kun noget om oplevelsens intensitet, ikke om dens indhold. Og af natur, begavelse og temperament har Luther ganske givet ikke været som gennemsnittet! Man må i øvrigt betænke — og det er måske det allervigtigste — at oplevelsen blev så stærk for Luther, fordi han netop ville følge den katolske kirkes bud til det yderste! Katolikker skulle være de sidste til at forklejne Luther, fordi han fik depressioner! (Om påstanden, se Reiter: Martin Luther I-II, 1945-46.)

Fra katolsk hold har man forholdt sig på dobbelt vis over for Luthers »omvendelse«: *Enten* har man — stærkt kritisk — sagt, at Luther i virkeligheden førte nominalismens (occamismens) kætterske tanker videre, og at Luther derfor uden videre selv må henregnes til kætterne. *Eller* man har — i et forsøg på at være mere forstående — sagt, at Luther ved sit opgør med en occamistisk, pelagiansk frelseslære bekæmpede en kristendomsopfattelse, der slet ikke var katolsk (se således J. Lortz: Die Reformation in Deutschland I—II, 1939—40, hvor det bl. a. hedder: »Luthers kamp mod gerningsretfærdigheden er kampen mod hans *egen*, i virkeligheden forreformatoriske opfattelse.« »Luther nedkæmpede i sig selv en katolicisme, der ikke var katolsk«). Katolikkernes vanskelighed ved at finde en fast holdning i synet på Luther hænger bl. a. sammen med forskningens vanskeligheder ved at vurdere *occamismens* egenart og dens forbindelse til middelalderen og til nyere tid — samt vanskeligheden ved præcist at karakterisere *Luthers* forhold til occamismen.*)

Den første opfattelse har ret i, at Luthers synspunkter virkelig betød et opgør med den klassiske skolastik; men den har uret i uden videre at lade Luther være bannerfører for occamismens — filosofisk og ikke teologisk bestemte — synspunkter. Lortz' forsøg på at »bygge bro« må siges at være mislykket. Nok var senmiddelalderens katolicisme udartet, men principielt var den — som katolicismen i dag! — en videreførelse af den officielle kirkes forsøg på at mægle mellem augustinisme og pelagianisme, mellem nåde og gerninger, og noget sådant ender altid i gerningsretfærdighed! Ganske vist talte Thomas om Guds nåde og Guds ære, men nåden blev selv forstået som et middel, ved hvilket mennesket kan erhverve sig fortjeneste; herved kunne det teocentriske synspunkt (Gud i centrum) blive ganske underordnet det antropocentriske (mennesket i centrum). Derfor gælder Luthers kamp både senmiddelalderens religiøsitet og højskolastikkens teologi; der var ingen principiel forskel på de to ting.

Enkelte forskere har, til en vis grad på linje med Lortz, villet

*) Den skarpe holdning ses bl. a. hos Kirsch, hvor først nominalismens synderegister opregnes (»Således fører Occams nominalisme til empirisme, positivisme, relativisme, til skepsis og til agnosticisme«(!)), og derefter hedder det, at Luther — som Wiclif og Huss — lærte af Occam; der henvises også til lutherbekæmperen Denifles værker fra begyndelsen af dette århundrede.

udglatte forskellen mellem Luther og de skolastiske teologer; men derved bliver Luthers indsats egentlig ganske uforståelig.

*

I årene efter 1513 vedblev Luther med sine forelæsninger, og hans opfattelse af forholdet mellem mennesket og Gud klaredes mere og mere. Endnu tænkte han dog ikke på at bryde med kirken; men modsætningen til rådende teori og praksis skulle alligevel vise sig at være så stor, at bruddet måtte komme. På spørgsmålet om *afladen* fandt det første skarpe sammenstød sted, og som ved Luthers personlige opgør nogle år forinden skyldtes modsætningen, at Luther ville være konsekvent katolik.*)

Aflad, der fra den tidlige middelalder havde været kendt i kirken, betyder eftergivelse af de timelige straffe eller skærsildstraffene, og kirken kunne tildele denne aflad til angrende mennesker i kraft af den skat af overskydende gode gerninger, som helgener havde erhvervet for kirken; den synder, der havde fået aflad, gav gerne en gave til kirken. Allerede i 1000-tallet begyndte det misbrug at brede sig, at man kunne give gaven først — og derefter få aflad; man »købte Guds nåde«. Kirken opdagede snart, at den kunne tjene stort på denne praksis, og især i senmiddelalderen bredte misbruget sig stærkt; over hele Europa sendte paverne afladskræmmere ud, snart for ét, snart for et andet formål; mange fyrster, ikke mindst tyske lokalfyrster, søgte dog at hindre pavens udsugning af befolkningerne — eller også gav de deres tilladelse mod selv at få andel i indtægterne!

Pave Julius II havde 1506 påbegyndt handel med afladsbreve for at sikre penge til bygning af Peterskirken og gennemførelse af de krige, paven i de år var indviklet i (se bd. I s. 209 f). Pave Leo X (1513—21) fortsatte denne handel, og det lykkedes ham at vinde indpas i flere tyske stater, bl. a. i Brandenburg og Mainz; ærkebiskop (og kurfyrst) Albrecht af Mainz var — af politiske grunde — også blevet ærkebiskop i Magdeburg og Halberstadt, men han måtte købe pavens tilladelse til denne ophobning af embeder; han fik da af paven lov til — på delebasis — at sælge aflad i sine lande, og efter lange forhandlinger kunne forretningen be-

*) »Luther bekæmpede afladen, fordi han tog boden alvorligt, mere alvorligt end den katolske kirke gjorde« (Heinrich Bornkamm: Luthers geistige Welt, 1. udg. 1947, 3. udg. 1959; denne bog rummer mange interessante synspunkter).

gynde; (Fuggerne, det dominerende, internationale bankierfirma, forstrakte Albrecht med midler, så at paven kunne få hele sit beløb straks!). Albrecht fandt i dominikanermunken Johan Tetzel en fortræffelig sælger; han var ikke værre end mange andre afladskræmmere, snarere bedre; men han prædikede efter dette ord: »Når pengene i kassen klinger, straks sjælen ud af skærsilden springer.«

I Sachsen måtte Tetzel ikke opholde sig; men han kom lige til landets grænser, og mange sachsiske borgere drog af sted til ham med deres synd og deres penge. Mange af Wittenbergs 2—3000 sjæle, som Luther skulle pleje, drog også af sted; ved synet af den åndelige forvirring, handelen afstedkom, og i erkendelse af den ukristelige opfattelse af forholdet mellem Gud og menneske, som lå bag afladskræmmeriet, besluttede Luther at tage kampen op.

Han indbød til en offentlig akademisk diskussion om sagen og gjorde det ved efter datidens skik at opslå indbydelsen på kirkedøren i Wittenberg; indbydelsen fulgtes af *95 sætninger* (theser), der gav udtryk for Luthers egen mening om boden. Sætningerne angreb ganske vist i særlig grad misbrugene (nr. 91: Hvis altså afladen blev prædiket efter pavens ånd og mening, så ville alle disse ting let klare sig, ja, de ville slet ikke eksistere); men flere af dem viser ud over katolsk tankegang i det hele taget: »Da vor Herre og mester Jesus Kristus sagde: Gør bod, vilde han, at hans troendes hele liv skulle være en bod« (nr. 1); »Enhver kristen, som i sandhed angrer, har fuld eftergivelse af straf og skyld; den tilkommer ham også uden afladsbrev« (nr. 36). Det var d. 31. oktober 1517.

Trods de 95 thesers moderate form vakte de omgående til modsigelse fra de kirkelige ledere; Luther havde rørt ved det sakramente, hvori den katolske kirke på den mest direkte måde greb ind i folks daglige tilværelse. Paven blev tilskyndet af Albrecht og Tetzel til at gribe ind, og han foranledigede da et generalkapitel for augustinereremitterordenen sammenkaldt i Heidelberg i april 1518. Her fik Luther imidlertid blot nogle nye venner, bl. a. fordi han angreb occamismens frelsesopfattelse, og en samtale i Augsburg okt. 1518 mellem pavens udsending Th. Cajetan og Luther bragte heller ikke Luther til tavshed; det skyldtes nu bl. a., at paven ønskede Luthers ven, kurfyrst Frederik den Vise af Sachsen, som modkandidat ved det forestående kejservalg over for Karl I

af Spanien og Frans I af Frankrig; (Frederik afviste dog at lade sig vælge og støttede Karls valg!). Til forståelse af de følgende begivenheder er det vigtigt at være opmærksom på, at Luther i Augsburg appellerede fra paven til et almindeligt kirkemøde; han havde dermed bevæget sig et skridt nærmere bruddet.

Efter at de storpolitiske forhold var afklaret efter Karl I's valg til tysk kejser (som Karl V) trådte modsætningen mellem Luther og kirken igen tydeligt frem, bl. a. ved en disputation i Leipzig i juli 1519 mellem professor Johs. Eck på den ene side og på den anden side først en af Luthers disciple, Karlstadt, og dernæst Luther selv; Luther blev her tvunget til ikke blot at fornægte pavens gudommelige ret, men også kirkemødernes autoritet; Eck afæskede nemlig Luther nogle udtalelser om kirkemødet i Konstanz, der havde forkætret Huss.

Ved kurien udarbejdedes nu i løbet af foråret 1520 en bulle med trussel om bandlysning. Luther veg naturligvis ikke inden 60-dages fristen udløb; men 10. dec. foranstaltede han sammen med studenterne et bål uden for Wittenberg, og herpå brændte han bullen og — hvad der var nok så betydningsfuldt og kættersk — den katolske kirkes kanoniske ret, selveste corpus juris, den ret, som Luther var blevet dømt efter.

Dermed havde Luther for så vidt selv afbrudt sin forbindelse med kirken (eller rettere: givet et skarpt udtryk for, at kirkens ledere var aldeles vildledte; »kirken« ønskede Luther ikke at »bryde« med, næppe nok med paven). Officielt var det dog kirken, der lyste Luther i band og dermed kundgjorde bruddet. Det skete ved en bandbulle januar 1521. Mange faktorer — folkestemningen, den 20-årige kejsers vanskelige stilling, både over for Frankrig og over for de tyske fyrster, den svagere pavemagt — bevirkede dog, at Luther blev indkaldt til den *rigsdag*, der skulle afholdes *i Worms* april—maj 1521, for dér at få lejlighed til endnu engang at tale sin sag. Især kurfyrst Frederik — »den sachsiske ræv« kaldte man ham — var virksom, i stadig konkurrence med den pavelige nuntius.

Det var ikke ganske ufarligt for Luther at begive sig til Worms, og hans venner nærede da også store betænkeligheder ved at lade ham rejse; men Luther ville af sted; »Jeg rejser til Worms, om der så er lige så mange djævle derinde som tagsten på husene. Huss

har man kunnet brænde, men ikke sandheden.« Luther stod på sit livs højdepunkt: han havde i forelæsninger og flere betydelige værker og i diskussioner og taler udformet sine teologiske grundtanker; han havde taget klar afstand fra pavens misrøgt af kirken og fysisk og psykisk befandt han sig glimrende. Derfor ville han ikke svigte nu.

På rigsdagen blev Luther opfordret til at tilbagekalde; men i en stor tale d. 18. april — holdt i en stegende hede i rigsdagssalen, hvor kejseren sad tillige med en lang række fyrster — stod Luther fast på, hvad han havde skrevet, og han nægtede at tilbagekalde, med mindre han blev overbevist »ved skriftens vidnesbyrd eller klare grunde. Jeg kan og vil ikke tilbagekalde noget, thi det er farligt og urigtigt at handle imod sin samvittighed.« Og med et »Gud hjælpe mig. Amen« veg han pladsen.

Kejseren og hans folk forlod hurtigt den overophedede sal; de fandt ingen yderligere forhandling nødig. I nogle dage diskuterede nogle biskopper og lærde med Luther; men d. 26. april forlod Luther selv byen. Hans lejde varede 3 uger derefter; men d. 25. maj udstedte kejseren wormserediktet, ifølge hvilket Luther og hans tilhængere blev dømt fredløse, altså dømt til døden, og Luthers værker dømt til at opbrændes. Mange fyrster var dog rejst på det tidspunkt, og ediktets skarpe ord svarede slet ikke til de virkninger, ordene ville kunne afstedkomme. Men for en sikkerheds skyld blev Luther — ved en af kurfyrsten arrangeret bortførelse — ført til *Wartburg,* hvor han som »junker Jørg« opholdt sig det følgende år.

På Wartburg videreførte Luther *den litterære virksomhed,* som han især havde udfoldet i Wittenberg. I 1520 havde han således bl. a. skrevet flg. 4 betydningsfulde værker:

»Til den kristelige adel (dvs. øvrighed) af den tyske nation om den kristelige stands forbedring«. Luther angreb her heftigt pavekirkens aristokratiske teokrati og fremhævede i stedet »det almindelige præstedømme«; værket var affattet på tysk.

»Om kirkens babyloniske fangenskab«. Det var skrevet på latin, beregnet på den lærde verden, og angreb især den katolske kirkes sakramentopfattelse.

»Om et kristent menneskes frihed«. I et let forståeligt sprog gav Luther her en fremstilling af sine hovedtanker om menneskets for-

hold til Gud og næsten. Samme emne havde han behandlet i et skrift tidligere på året: »Om de gode gerninger«; Luther regnede selv senere dette sidste skrift for det ene af hans to vigtigste værker.

Luther opholdt sig på Wartburg fra maj 1521 til marts 1522. I denne tid forfattede han en kirkepostil og en samling prædikener, bestemt til oplæsning ved højmessen og til brug for præsterne, og han oversatte Det ny testamente (udkom september 1522 og kaldes derfor »septemberbibelen«); hermed havde Luther nået et af sine hovedmål: den hellige skrift ud til folket; sprogligt kom oversættelsen til at betyde meget for udformningen af et tysk rigssprog.

I årene *efter 1521* havde lutherdommen trods bandlysningen ret stor frihed til at kunne udbredes. Kejseren var helt frem til 1529 alt for optaget af de indre og ydre problemer, og på flere rigsdage gav han de enkelte fyrster lov til selv at afgøre, hvorledes de ville forholde sig. Foruden Sachsen gik fyrstendømmerne Hessen og Preussen samt fristæderne Nürnberg, Ulm og Strassburg i disse år over til Luther. Alligevel havde han problemer nok at slås med:

Under Luthers fravær fra Wittenberg havde en af hans venner, den lærde, 25-årige professor *Philip Melanchton* fået ledelsen i sine hænder. Han udgav i dette år (1521) en fremstilling af den lutherske frelseslære med undertitlen *Loci* (Grundbegreber)*); men selv om han var en dygtig teolog, var han ikke stærk nok til at holde de radikale strømninger tilbage, som nu under professor *Karlstadts* ledelse fik mange tilhængere i Wittenberg; de hævdede, at man skulle drage de yderste konsekvenser af Luthers tale om samvittighedernes frihed, og den eneste norm var for dem åndens tale i hjerterne.

Det førte til en sådan opløsning af de ydre former (der var bogstavelig talt oprør i byen), at Luther besluttede at vende hjem. 9. marts 1522 gik han da op på prædikestolen — i munkekutte og med tonsur! — og ved sin prædiken den dag og hver dag i den følgende uge fik han bragt ro i gemytterne; hans hovedsynspunkt var, at de ydre former betyder så lidt, og at det nye skal sejre, ved at man overbeviser folk med ordet, ikke ved at man tvinger dem med magt. Derefter gennemførtes en række ændringer af gudstje-

*) Den nyeste danske oversættelse (ved Jørgen Larsen) kom i 1953 (186 s.).

nesten; hovedtrækkene i gudstjenesten blev dog de samme som i den katolske æra, og »for de svages skyld« bibeholdtes tilmed endnu en tid nogle typisk katolske led. Der blev ro i byen; men Karlstadt forlod Luther for stedse.

Også i flere andre byer fik de evangeliske flertal i byrådet, hvorefter evangelisk gudstjeneste indførtes. Prædikenen på modersmålet blev hovedpunktet, og menigheden tog mere aktivt del i gudstjenesten gennem salmesangen; mange nye salmer, bl. a. af Luther selv, så nu dagens lys, deriblandt kampsalmen »Vor Gud han er så fast en borg«; i nadverliturgien fjernedes flere af messens led, idet offertanken forsvandt, og lægfolket fik både brød og vin. Privatmesserne, skriftemåls- og fastetvang, relikviekult og helgendyrkelse afskaffedes; præsterne måtte gifte sig, og klostrene omdannedes til sociale institutioner. Til forståelse af ændringerne skrev Luther forskellige værker, bl. a. det betydningsfulde »Tyske messe« (Deutsche Messe, 1525—26; det er en liturgi og ritualbog, der rummer en fremstilling af den nye gudstjenesteordning). Den kristendomsundervisning, som tidligere var blevet varetaget af klosterskolerne, ønskede Luther nu skulle overtages af *folkeskoler*, og han skrev det skelsættende værk: »Til alle rådsherrer og byer i Tyskland om at oprette og underholde kristelige skoler«; her tænkte han dog især på de lærde skoler (latinskolerne).

De frihedsberusede Wittenbergere — *»sværmerne«* kaldte Luther dem — fik trods alt mange tilhængere i disse år over hele Tyskland. Alle, der mente, at de var blevet holdt nede af en eller anden autoritet, greb med begærlighed Luthers »evangelium«; derved blev bevægelsen suget ind i sociale og politiske opgør og taget til indtægt af både fyrster, riddere, fristæder, borgere og bønder. Særlig skæbnesvanger blev sværmernes (eller — som de også kaldtes — spiritualisternes) forbindelse med et *bondeoprør*, der brød ud 1524*). Bønderne blev stærkt opildnede af den spiritualistiske præst *Thomas Münzer* fra Zwickau; han ville — som i sin tid Donatus (se bd. I s. 77) — danne en ren menighed af hellige, men da bøndernes dårlige, sociale kår var en hindring herfor, kaldte han til oprør. I mange måneder varede kampene, indtil en af de største bondehære blev slået af fyrstehæren ved Frankenhausen (i

*) Navnet »spiritualister« hentyder til deres påstand om, at mennesket i samvittigheden, i ånden (spiritus) kunne høre Guds tale.

Thüringen) i maj 1525; bøndernes ledere, deriblandt Münzer, blev halshugget.

Luther støttede bønderne i deres krav om social anerkendelse, og derfor opfordrede han adelen til at vise sig forstående over for bønderne; men Luther frygtede også spiritualismen, bl. a. fordi han klart så, at evangeliets frihed ville gå tabt, dersom spiritualismens lovtrældom vandt indpas (spiritualisme og lovtrældom følges næsten altid ad); der måtte være en øvrighed til at sørge for ordenen, både i samfundet og i kirken, så at enhver stratenrøver ikke kunne komme anstigende med et sæt »guddommelige love«, som han ville leve efter og påtvinge de andre. Derfor skrev Luther sit lidenskabelige skrift »Mod bøndernes røveriske og morderiske bander«.

Et mæglingsforsøg kunne altså ikke lykkes. Den økonomisk og politisk stærkeste part sejrede og udnyttede sin sejr. For lutherdommen havde begivenheden den virkning, at den brede bondebefolkning og Luther mistede tilliden til hinanden, og at Luther knyttede sin og reformationens skæbne klart til fyrsterne; de stod for Luther som det bedste værn mod både pave og kejser *og* mod spiritualisterne, samtidig med at de kunne sørge for ordenens håndhævelse.

Det spørgsmål står tilbage, om det var »rigtigere« at hævde *fyrsternes* frem for *bøndernes* »regimente«. Når Luther mente det, skyldtes det, at han som nævnt frygtede, at bøndernes regimente ikke ville kunne skabe ordnede forhold, og kun det »regimente«, der var i stand til at skabe ordnede forhold, var for Luther at se »det rigtigste« (se mere herom s. 35 f).

Fyrsternes (landsherrernes, territorialfyrsternes) magt var blevet hævdet yderligere nogle år forinden, da *ridderne* — efterkommerne af den middelalderlige landadel — var blevet nedkæmpet efter forskellige forsøg på at hævde deres stilling over for fyrsterne.

Endnu en front (foruden fronten mod spiritualisterne og bønderne) blev i disse år trukket skarpere op end hidtil: *fronten mod humanismen.* Hidtil havde forholdet til humanisterne været ganske godt; de fleste af dem ønskede en reform inden for kirken, og der var mange, der virkede for at knytte forbindelser med de reformatoriske strømninger. Selv den betydningsfulde humanist *Erasmus*

(se bd. I s. 208) søgte at formidle mellem Luther og kirken. Men i årene efter 1521 bevirkede forskellige forhold, at Erasmus så sig nødsaget til offentligt at tage afstand fra Luther, og i 1524 udsendte han skriftet »Om den frie vilje«. Erasmus hævder her, at læren om viljens frihed er den nødvendige forudsætning for, at der kan appelleres til etisk handlen og for, at mennesket kan drages til ansvar — også ved verdensdommen — for sine handlinger. Klarere end noget andet sted er humanismens menneskesyn her fremstillet, og man ser, at det er en videreførelse af den antikke (græsk-hellenistiske) tanke om menneskets guddommelige evner; det ses endvidere, at katolicismen og humanismen er båret af et og samme menneskesyn, og at det ikke giver nogen afgørende forskel, om det er *individet,* der stilles i centrum (som hos Erasmus) eller det er *det kirkelige system,* der er den bærende enhed (som i den katolske kirke); troen på menneskets muligheder for at mestre og forstå tilværelsen er den samme; forskellen skyldes udelukkende den sociale og økonomiske udvikling i disse århundreder; i kraft af denne måtte individet blive stillet i centrum og kirkens kollektive kultursyn træde tilbage; men menneskesynet blev altså det samme (se bd. I s. 206 f).

Det var således ikke petitesser, der diskuteredes. »Du alene har set den dørtap, hvorom alt drejer sig, og har grebet mig ved struben, hvilket jeg af hjertet takker dig for,« skrev Luther til Erasmus. Luther var heller ikke sen til at svare, og 1525 udkom »Om den bundne vilje«. I forhold til Erasmus' lærde, veldisponerede og fine afhandling er Luthers værk et stridsskrift, personligt, med mange gentagelser, delvis modsigelser; men Luther havde også ondt ved at finde sig i Erasmus' rolige afvejen af argumenterne, »denne vandring på æg«. Luther gjorde det klart, at problemet ikke er af *moralsk* karakter, men af *religiøs* art; læren om viljens bundethed og den deraf følgende lære om forudbestemmelsen (prædestinationen) udtrykker, at mennesket, skabningen, over for Gud, skaberen, ikke har ret til at stille noget krav, men kun kan forholde sig modtagende; heri ligger tillige netop også evangeliet, det glade budskab; menneskets liv og skæbne beror på Gud, den uudgrundelige Gud, og hans nåde alene, og mennesket kan slet ikke gennemskue tilværelsen og dens gåder. »Det er tilstrækkeligt blot at vide, at der er en uudforskelig vilje i Gud, men hvad den

vil, hvorfor og hvorvidt, dette er det aldeles ikke tilladt at spørge om, ønske at vide, bekymre sig om eller røre ved, men kun frygte og tilbede.« (Fra »Om den bundne vilje«).

Luther var helt klar over, at det ikke var en gudløs humanisme, han stod over for; både Erasmus og Luther forstod, at spørgsmålet ikke var af psykologisk eller filosofisk karakter (det moderne problem om indeterminisme — determinisme forelå derfor ikke for dem; det problem hører under psykologien og filosofien). Men efter Luthers mening ville Erasmus' opfattelse *føre* til en livsholdning, hvor menneskets psykologisk-moralske habitus stilles i centrum og ikke Gud; mennesket bliver selv Gud. Luther tog således skarpt afstand fra den platonske og aristotelske, og dermed skolastiske og humanistiske, tradition i europæisk åndsliv. (Luther anså sit skrift »Om den bundne vilje« for at være det andet af sine to mest betydningsfulde værker).*)

2. Luthers kristendomssyn og dets konsekvenser.

En systematisk fremstilling af sin teologi har Luther ikke givet; men hans værker er båret af enkle grundtanker, som man med fuld ret kan drage frem og behandle systematisk. Nogle af Luthers tanker har været omtalt i den foregående fremstilling af Luthers personlige udvikling, og i det følgende skal gives en mere sammenhængende gennemgang af Luthers grundsynspunkter.

Luther brød radikalt med den antikke og skolastiske lære om

*) Den føromtalte katolske kirkehistoriker Lortz mener, at Erasmus var farligere end Luther, idet Luther havde Erasmus, individualismens og subjektivismens talsmand, som forudsætning. Lortz ser altså ikke ligheden mellem katolicismens og humanismens menneskesyn. Det samme gælder den for sin samtid særdeles betydningsfulde tyske forsker *Ernst Troeltsch* (d. 1923), der mente, at Erasmus var den egentlige reformator, og at Luther ikke for alvor brød med middelalderen; til dette må siges, at m. h. t. verdensbillede og samfundsstruktur ændrede Luther ganske vist ikke opfattelse, men på det afgørende punkt: menneskesynet, brød han radikalt med den katolsk-humanistiske holdning. Det var den tyske kirkehistoriker *Karl Holl* (d. 1926), der over for Troeltsch fremdrog Luthers lære om »retfærdiggørelsen af troen« (der jo netop var udtryk for et helt nyt menneskesyn) og påviste, at Luthers gerning og forfatterskab måtte forståes ud fra dette centrale punkt. (Troeltsch' fejl i denne henseende var, at han ikke virkelig tilegnede sig — som Holl — resultaterne af det store arbejde, der blev gjort med de håndskrifter, der blev fundet 1877, og som rummede en students optegnelser af Luthers forelæsninger over Galaterbrevet 1516; disse optegnelser viser klart, hvor tyngdepunktet ligger i Luthers teologi). Al senere lutherforskning er bestemt ud fra Holls undersøgelser. At Holl lagde for stor — dvs. en uluthersk vægt på, at retfærdiggørelsen, for at være retfærdiggørelse, skulle vise sig i personlighedens moralske udfoldelse, er en anden ting, som især *skandinavisk* lutherforskning efter Holl har imødegået. (Holls synspunkter fremtræder i den berømte Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, bd. I, Luther, 1. Aufl. 1921, 8. Aufl. 1948).

menneskets muligheder for at forstå tilværelsens gåder og dermed få magt over livet og få anbragt sig selv og andre i klart adskilte grupper. Der var her tale om »en korpernikansk omvæltning« i kristendommens historie. (Men medens Kopernikus' opdagelse efterhånden blev allemands eje, blev konsekvensen af Luthers opdagelse ikke draget af ret mange, hverken dengang eller senere!).

For Luther at se var det ikke muligt ad filosofisk vej at opbygge et tilværelsens system, som Aristoteles havde gjort, og det var heller ikke muligt at opbygge et »endnu bedre system« (som Thomas havde forsøgt) ved at føje kirkelige dogmer til de filosofiske læresætninger; det blev for Luther metafysik, lære om det overnaturlige, men lige fuldt filosofi, opbygget på grundlag af menneskelig — og dermed ufuldkommen — tænkning. »Luther tænker strengt »teocentrisk«. Gud er for ham ikke som for filosofferne grænsebegrebet, som han når som »et Sidste« bag verden og mennesket, men omvendt det udgangspunkt, fra hvilket han overhovedet først iagttager verden og mennesket« (Karl Holl). Allerede occamismen havde ganske vist som Luther sat et skel mellem filosofi og teologi, og for *så* vidt kan man sige, at Luther opererer med occamismens tænkning (kaldet via moderna); men occamismen havde ikke draget skellet tydeligt nok; den var endnu bundet af den thomistiske diskussion om, »hvad »fornuften« og »troen« så at sige »hver for sig« kunne bidrage til vores gudserkendelse«, og den anvendte rationelle, fornuftsbestemte metoder ved opbygningen af sit teologiske system.*) Det værste var dog, at occamismen stadig havde henvist til de gode gerninger som frelsens grundlag, samtidig med at den i en håbløs selvmodsigelse hævdede læren om Guds forudbestemmelse! Luther brød helt med denne kompromisløsning ang. menneskets muligheder, og han brød hermed også med den aristotelsk-thomistiske teologi. Ud fra skriften og troen kan man ikke, ifølge Luther, opbygge et system, der kan hævde sig som det rigtige over for alle andre; man kan kun høre Jesu forkyndelse som et korrektiv til og en dom over enhver lærebygning; teologisk erkendelse rummer en fra filosofisk erkendelse helt forskellig be-

*) Citatet er fra den udmærkede bog »Let God be God« (1947) af Phillip S. Watson; (den tyske udgave (fra 1952) »Um Gottes Gottheit« anbefales p. gr. a. den værdifulde bearbejdelse af noteapparatet af oversætteren Gerhard Gloege). Watson er metodistisk(!) teolog, som i denne bog nedfælder resultatet af sine studier af Karl Holl og den skandinaviske lutherforskning fra 1930'erne og 40'erne!

tragtningsmåde af mennesket og skal ikke give sig af med at udspekulere et »teologiens system«; hvor meget man end påberåber sig åbenbaringen, bliver det kun menneskeværk og har ikke mere realitet end en drøm. Vi er ene og alene henvist til at *tro,* at bag tilværelsens mangfoldighed *er* den barmhjertige Gud.

Og hvad der her er sagt om filosofisk-teologiske spekulationer, gælder også mystikkens meditation og de gode gerninger; *intet* kan sikre mennesket enheden med det guddommelige. Og netop *det* er evangeliet for den, der vil erkende menneskets virkelige situation. Baggrunden for Luthers opfattelse var nemlig hans dybe erkendelse af, at vi mennesker er hinandens skæbne i en ganske utrolig grad; vi — der altid tænker og handler ud fra os selv og ikke kan andet — pådrager os altid ved vore handlinger — eller ved udeladelse af handlinger! — *skyld* for, hvordan andre menneskers fremtid former sig. Teologisk kom denne opfattelse af menneskets virkelighed hos Luther til udtryk i *læren om arvesynden.* »Læren om arvesynden er hos Luther ikke en biologisk formel, men en kirkelig-teologisk, vendt mod ethvert forsøg på ved sakramentale indvielser eller selvvalgte fromhedsgerninger at lyve sig fra sin sande natur eller bilde sig ind, at man kan flygte fra sit livs virkelighed ... I sin stive, dogmatiske formulering og i sin krasse mythologi siger dette udtryk dog hos Luther noget om, at et menneske aldrig kan løbe fra sig selv og lige så lidt kan vride sig fra sit ansvar.«*)

Luther erkendte, at tilværelsen — den os af Gud givne tilværelse — er så mangfoldig og broget, at vi ikke på nogen måde kan gennemskue den, og at vi derfor i livets store spørgsmål og over for døden kun kan stå som de, der tager imod, og ikke som de, der kræver, eller som de, der kender facit i forvejen. Men vi kan også gøre det i ubekymret tillid til Gud, der har givet os livet, og som *godtager* os som de skyldnere, vi slet ikke kan løbe fra, at vi er. Teologisk kom denne opfattelse af forholdet mellem mennesket og

*) Citatet er fra N. Otto Jensen: Luthers gudstro. En indførelse i Luthers tankeverden, 1959. — Moderne psykologi og filosofi sætter ofte ind med kritik netop på dette punkt (om arvesynden) i luthersk-evangelisk lære; se fx *Erich Fromm:* Sjælsharmoni og moral (1951) og den svenske filosof *Ingemar Hedenius'* forfatterskab (»ordene straf og skyld bør udryddes af sproget« siger den sidste et sted). Men har *Hal Koch* ikke ret, når han siger, at »denne moderne holdning er en af historiens ejendommeligste former for virkelighedsflugt — noget man i det lange løb kun vil kunne spise meget barnlige sind af med« (Martin Luther. 6 radioforedrag. 1958). — En ejendommelig misforståelse ang. arvesynden kommer fra biologisk hold til udtryk i H. V. Brønsted: Naturerkendelse, gudserkendelse og tro, 1956.

Gud til udtryk i Luthers *retfærdiggørelseslære* og i hans *lære om prædestinationen* (forudbestemmelsen). Mennesket retfærdiggøres, dvs. frikendes, accepteres, godtages, ganske som det er, nemlig som skyldner; som mennesket må *tro,* at Gud *er* bag tilværelsens mangfoldighed, må det have lov at *tro,* at det — som skyldner og skønt skyldner — er taget til nåde. Derfor kan mennesket også — og det er hovedtanken i prædestinationslæren — roligt lægge sin evige skæbne (hvordan den end vil blive) i Guds hånd; prædestinationslæren må ikke opfattes som en teoretisk beskrivelse af Guds væsen; som »lære« i denne forstand er den uden videre falsk; men den har en sag, som den vil og må prædike, nemlig en sag om menneskets stilling i tilværelsen; (se N. Otto Jensen s. 127).

Luther tog med disse lærepunkter tråden op fra Augustin (og fra Det ny testamente!); men Augustin havde ladet forudbestemmelseslæren være en forudbestemmelse til at få »en god vilje«, og denne nye vilje var da »vort bidrag«, så at vi kunne fortjene Guds bidrag: nåden; Luther understreger derimod, at tilgivelsen består i, at mennesket frikendes som det *er,* og hvor fromt det end er, er dets virkelighed *altid skyldens* virkelighed; mennesket er både retfærdig og synder (simul justus et peccator). Den dobbelthed, der karakteriserede katolsk skolastik, både hos Thomas og Bonaventura: at mennesket frelses af nåde og gerninger, vendte Luther sig dermed imod; mennesket skal blot *tro,* at det er accepteret af livets giver. Troen er ikke en præstation (en god gerning!), hvormed man opfylder en betingelse, men den er et menneskes modtagelse af et tilsagn om, at det er taget til nåde. »Tro er lydighed, lydighed i den forstand, at den bøjer sig for ordets sandhed, og i den forstand, at den tør leve på denne ordets sandhed.«

Det, som troen skal rette sig mod og rette sig efter, er netop *ordet.* Jesu o*rd* og ordet om Jesu død både fordømmer og frikender mennesket; gennem ordet er Gud *i ånden* mennesket nærværende; ingen handling og ingen præst er nødvendig, for at denne frikendelse kan være effektiv. Hermed rettede Luther et afgørende slag mod det middelalderlige kirkeapparat; dette var bygget op på orientalske og hellenistiske betragtninger over verdens iboende ondskab, som kunne bekæmpes ved et præsteskabs hellige handlinger, og som mennesket kun kunne frigøres fra ved at gennemgå særlige indvielsesceremonier. Mennesker vil så gerne finde en vej,

ad hvilken de kan frelse sig selv og få hold på livet, og mange veje er anvist af alskens religioner og filosofiske systemer; men kun ét sted høres ordet om, at mennesket *er* frikendt, nemlig i Det ny testamente; derfor blev *skriftprincippet* — sammen med læren om retfærdiggørelsen — det bærende led i Luthers teologi. Luther peger hen på den Gud, som er skjult, men i ordet er os nådig og nær.

Mystikkens og spiritualismens tale om menneskesjælens iboende guddommelige karakter rammes *også* af Luthers forkyndelse om ordet og troen. Der *er* ganske vist et slægtskab mellem mystikkens hævdelse af den enkelte sjæls enhed med Gud, uafhængigt af et præsteligt mellemled, og Luthers lære om troens vished; men Luther taler ikke om en »åndelig oplevelse«, men netop om at *tro,* dvs. at holde fast ved ordet og sakramenterne. »Ros dig ikke for meget af ånden, når du ikke har det håndgribelige, ydre ord; thi det er så vist ikke en god ånd, men den lede djævel fra helvede,« siger Luther.*)

Ud fra det foregående må Luthers tale om *et kristenmenneskes frihed* og dets liv i *det jordiske kald* forståes. Et kristenmenneske er ganske fri for at tage hensyn til kirkeligt formulerede dogmer, for så vidt de ikke har rod i skriften, eller til liturgiske »påfund«; i hvert fald betyder de intet for saligheden. Vi er derfor også ganske fri for at skulle præstere nogle gerninger med den *hensigt* derved at skulle vinde Guds nåde; gerningerne tilhører helt og fuldt den »næste«, de øves over for, og skal ikke samtidig bruges til erhvervelse af en vis mængde fortjeneste hos Gud. »Et kristenmenneske er en fri herre over alle ting og ingen undergiven. Et kristenmenneske er i alle ting hørig og lydig og hver mand undergiven«; disse to sætninger, der indleder »Om et kristenmenneskes frihed«, giver i korthed Luthers opfattelse af dette forhold. Der gives for Luther ingen særlig, højere stand (fx munkestanden), hvorved man lettere kan fortjene nåden; livet er Guds gave, og den verdslige gerning, man har fået at udøve, er Gud velbehagelig, og bør udøves i et tjenende forhold til andre mennesker. »Jeg i mit kald og stand/ min Gud og Fader kan/ tilbørlig dyrke.« Der er således slet ikke tale om at »synde på nåden« (så gjorde man

*) Jvf. bd. I s. 196 samt Regin Prenter: Spiritus Creator, 1. udg. 1944, 2. udg. 1946.

sig jo igen til herre over livet og andre mennesker!), men det, man skal spørge efter ved gerninger, er ikke, hvor gode eller fromme de er i sig selv, men om de er til nogen nytte for næsten. »Kærligheden vil have sådanne gerninger, som gavner noget,« siger Luther (se N. O. J. s. 61).

Hermed står Luthers før omtalte forhold til renæssancen og humanismen også ganske klart. Renæssancen havde humanitas, menneskelighed, som sit egentlige mål, og deri lå naturligvis i første række respekten for menneskers værdi og en deraf følgende appel til menneskelig adfærd over for andre mennesker; hos Erasmus af Rotterdam kommer denne opfattelse meget smukt til udtryk. Men rent bortset fra det etisk passive i denne holdning (man skal blot »respektere« de andre!) lå en religiøs tilbedelse af mennesket og dets muligheder snublende nær (de andre skal sandelig »respektere« én!), og hos Machiavellis fyrste og hos renæssancetidens kondottierer ses den religiøse tilbedelse af mennesket og den frie viljes muligheder ført ud i sin yderste konsekvens (jvfr. bd. I s. 208). Og her satte Luther ind. Han *standsede* renæssancen i dens tilbedelse af mennesket og geniets frihed og *bandt* mennesket, ikke til kirkelige dogmer eller humanistisk tro på menneskets frie muligheder, men til næsten, medmennesket, i aktiv, skabende handlen; Luther satte medmennesket, ikke mennesket, det selvudfoldende menneske, i centrum. Dette forhold glemmes i katolsk tankegang, ifølge hvilken protestantisme, individualisme, subjektivisme og andre suspekte »ismer« er forskellige sider af samme sag.*)

Det skal på ny understreges, at det var en kirkeligt bestemt tilbedelse af mennesket, Luther angreb; han fik ikke med en afkristnet kultur — der *også* tilbad mennesket — at gøre; den viste sig først klart fra ca. 1750 og særdeles klart i 18—1900-tallets politiske og filosofiske ateistiske ideologier. Men principielt må en luthersk bestemt opfattelse rette angrebet mod det fælles menneskesyn for katolsk (og også megen protestantisk) teologi, erasmiansk humanisme og moderne ateisme (i alt fald for så vidt

*) Det skal her siges, at skildringen af Luthers tankegang her ikke har holdt sig til en *konsekvent* anvendelse af Luthers egne ord; Luther anvender i højere grad udtryk som, at de gode gerninger skal vise, at vi er »nye mennesker« (og at den gamle Adam er dødet!), og han præciserer, at »synd« ikke blot er synd mod »næsten«, men også mod Gud, og at »retfærdiggørelsen« er en »guddommelig akt«, der virker *nyt i mennesket*. Men der er ikke herved sket en *fortegning* af Luthers opfattelse; hans anliggende er blot — til en *vis* grad — søgt klargjort i moderne sprogbrug (jvfr. s. 39 f).

denne viderefører humanismens tro på menneskets uendelige muligheder).

Det vil af det foregående fremgå, at Luther kunne være ret uinteresseret i fx, hvilket verdensbillede der var det rådende; videnskaben ville jo ifølge Luther alligevel kun kunne nå begrænsede resultater. Luther fastholdt da også det middelalderlige ptolemæiske verdensbillede, på trods af de nye tanker, der begyndte at dukke frem. Skæbnesvangert blev det imidlertid, at Luthers frie syn ikke kom tilstrækkelig konsekvent til udtryk i hans opfattelse af *samfundsstrukturen*. Ganske vist er Luthers teoretiske opfattelse klar (og særdeles epokegørende): det er en guddommelig ordning, at der skal være en myndighed (»det verdslige regimente«), der sørger for ro og orden i samfundet, sådan at menneskeligt liv kan trives; der kan blot ikke gives guddommeligt åbenbarede forskrifter for, af hvilken art denne myndighed skal være (monarki, feudalvælde etc.). Foruden »det verdslige regimente« er der »det åndelige regimente«, som udøves gennem ordet og sakramenterne; kun om dette sidste kan man da udtale sig med sikkerhed; det er ganske simpelt evangeliet; men det første rummer kun rent menneskeligt fastsatte ordninger. »Dermed faldt også skellet mellem helligt og profant, hvorpå hele den middelalderlige verdensanskuelse beroede, og hele den middelalderlige samfundsorden var bygget op. Menneskelivet er som sådant helligt og rent i sig selv og behøver ikke kirkelig indvielse eller sanktion, når det leves under Guds lov og under frit og selvstændigt ansvar overfor ham« (N. O. J. s. 33).

Luther er altså i teorien godt klar over, at heller ikke den *feudale* samfundsstruktur er en guddommeligt dekreteret ordning; men: ret inkonsekvent mente han alligevel, at om den rådende samfundsstruktur kunne der ikke diskuteres; han var bundet af middelalderlige forestillinger om, at økonomisk og social ulighed er en guddommeligt fastslået ordning, og at den, der har den økonomiske magt også skal have den politiske. Derfor støttede Luther fyrsterne — selv om han også gav dem formaninger — og bl. a. derfor angreb han bønderne for deres oprørslyst; og endelig: derfor indgik monarki, enevælde og lutherdom et samarbejde i de følgende århundreder; som i oldkirken og i middelalderen blev politik og religion en enhed. I årene efter 1526 fik Luther fyrsterne til

at foretage visitationer i deres distrikter, og dermed var udformningen af det fyrstelige kirkeregimente begyndt. Det er fuldstændig rigtigt, at de spiritualistiske bønder blandede det åndelige regimente (hvor der *skal* herske frihed) sammen med det verdslige (hvor der *må* anvendes tvang); spiritualisterne anvendte vold for at hævde deres frihed. Blot må man erindre sig, at Luther fra sin side til en vis grad også blandede de to regimenter sammen; det var ganske i sin orden, at Luther vendte sig mod spiritualisterne; men var det »rigtigt« af ham at knæsætte fyrsternes magt? I hvert tilfælde burde deres »ret« vel være diskuteret stærkere, end den blev det af Luther.*)

Luthers »inkonsekvens« skulle få skæbnesvangre følger: lutherdommen blev opfattet som bærer af et bestemt politisk system, og de politiske bevægelser, der i 18—1900-tallet angreb enevælden, angreb derfor samtidig ofte kristendommen. Calvinismens identificering af borgermagt og kristendom har haft samme uheldige virkninger.

I *praksis* blev der således tale om en »katolsk lutherdom«, hvad angår videnskab, politik m. m. Men det afgørende spørgsmål til senere tiders protestantisme må ikke stilles — og bliver heller ikke stillet — på baggrund af denne praksis. Det var jo nemlig Luthers *principielle* synspunkt, at verdensbillede, samfundsstruktur m. v. var udtryk for et rent menneskeligt arbejde med problemerne, og da den middelalderlige og dermed også den nævnte »katolsk-lutherske« verden for alvor skred sammen 100 eller 200 år efter Luther (fra ca. 1700), måtte spørgsmålet derfor blive: hvilken »menneskelig ordning« har den protestantiske verden nu at sætte i stedet? Og det konsekvent lutherske svar måtte blive — og har siden været — at man *ikke* kunne fremsætte et helhedssyn parallelt med det katolske. Protestantismen må afvise kravet om en ideologi, der sammenfatter kunst, videnskab og politik til en hel-

*) På dette punkt er *Münzer* talsmand for en vægtig, om end ofte overdreven, kritik af Luther («Du burde også trække dine fyrster ved næserne, de har måske meget mere end de andre vel fortjent det»); se Ole Stender-Petersen: Thomas Müntzers religiøse ideer og hans forhold til Luther, Dansk Teologisk Tidsskrift, 1959, s. 129—155. I vore dage har *Karl Barth* vendt sig kritisk mod Luther; se også *Helmut Gollwitzer:* Die christliche Gemeinde in der politischen Welt (da. oversætt.: Kirkens politiske ansvar, 1959). — Ud fra den konkrete situation, var der dog måske ikke andet for Luther at gøre end at støtte fyrsterne; Luther kan vel derfor ikke være direkte ansvarlig for, at hans holdning i denne konkrete situation senere blev udnyttet til forsvar for enevældige kongers optræden.

hed, og som derved skulle give »mening i tilværelsen«; dette krav stillede orientaleren, hellenisten og middelaldermennesket, og mange moderne mennesker, religiøse og ikke-religiøse, stiller det samme krav; men protestantismen må afvise det. Selvfølgelig må protestantismen ikke undlade at forsøge på at gøre »de menneskelige ordninger« bedre! den ved såre vel, at man skal være »alles tjener«; men den vil ikke blande »Gottesreich« og »Weltreich« sammen og derved forråde evangeliet og udgive brøkdelsløsninger for at være hele løsninger; den må stadig sætte de gældende ordninger under debat, uden at drive ud i anarki.

Det er denne adskillelse mellem de to regimenter, der efter katolikkers — og også mange protestanters — opfattelse placerer Luther på linje med individualisterne, for hvem alt overlades til den enkeltes frie skøn. Men Luthers krav om den enkeltes — og det vil sige både bøndernes og fyrsternes og borgernes! — bundethed til skriftens ord om næstekærlighed ligger langt fra tøjlesløs individualisme. Derimod er humanistisk individualisme, katolsk pavedømme og »luthersk«, teokratisk enevælde i slægt med hinanden.*)

Uden at ordet *sækularisering* er blevet nævnt, er der i det foregående givet en redegørelse for Luthers delagtighed i den såkaldte sækularisering (verdsliggørelse), frigørelse af menneskelivet. Den frigørelse af de enkelte livsområder fra kirkens og kristentroens formynderskab, som satte ind i disse århundreder, var for så vidt ikke blot reformatorisk, men ganske evangelisk. Livet fik nu lov til at være, hvad det er, jordisk, dennesidigt hverdagsliv, og skulle hverken helliges eller kristnes. Luther drog konsekvensen af en sækularisering, ved hvilken alt, hvad der vedrører det verdslige rige, underlægges fornuften. »Evangeliet lærer os intet om, hvordan det verdslige rige skal styres. — Men når Luther fremhæver

*) På dette sted skal gøres opmærksom på følgende: Man har fra forskelligt hold, både katolsk og kommunistisk, villet se en lige linje fra Luther til Hitler. De anvendte argumenter er naturligvis forskellige. *Kommunisterne* hefter sig ved Luthers forbindelse med fyrsterne og mener, at Thomas Münzer var den egentlige reformator. *Katolikkerne* hefter sig ved, at Luther bidrog til den opløsning af helhedssynet, som senere tiders mange profeter — bl. a. Hitler! — kunne udnytte. Heroverfor må dels siges, at Luthers samarbejde med fyrsterne nu ikke tåler nogen sammenligning med kommunisternes religiøse tilbedelse af deres eget systems fortræffelighed, og dels, at hvis Hitler havde nogen forgænger var det ikke Luther, men snarere antikkens og middelalderens religiøse og kirkelige potentater; også Hitlers »helhedssyn« ville være blevet undermineret ved Luthers skelnen mellem teologi og filosofi og mellem det åndelige og det verdslige regimente.

dette, er det ikke for at sætte fornuften på en høj plads (!), men det er for at give Gud, hvad Guds er, dvs. for at værne om evangeliets renhed. Sækulariseringen vil sige, at mennesket er virkelig herre over verden og skal styre den i egen magtfuldkommenhed efter sin fornuft. Dertil er han sat af Gud selv, — dertil har Gud givet ham frihed. — Kristendommen vil ikke sige, at alt i den verdslige verden, dens kultur og samfundsordning, skal kristianiseres, men den kristne tro vil gøre sit til, at kulturen forbliver sækular, dvs. undergivet fornuften. — Først da kan den kristne tro få, hvad dens er. ... den lutherske reformation kom for at hindre, at troen, evangeliet skulle miste sig selv til denne verden. — Derfor sækulariseringen« (Hans Thysen, se N. O. J. s. 34 f).*)

Endnu et problem — foruden opfattelsen af det verdslige regimente — måtte blive særlig prekært for Luther, nemlig *problemet om kirken og om gudstjenesten.* Hvad er kirken? Hvad konstituerer kirken? Hvorledes skal gudstjenesten forløbe? Også disse problemer har protestantismen kæmpet med lige siden.

Luthers egen opfattelse er der dog ikke megen tvivl om. »Kirken er de helliges samfund, i hvilken evangeliet forkyndes ret og sakramenterne forvaltes ret« (die Versammlung aller Glaübigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gereicht werden). To ting er der altså, der kendetegner de helliges fællesskab: sakramenterne og — især — ordet. Det er *ordet,* der konstituerer kirken, ikke embedet. Embedet er nødvendigt for den ydre ordens skyld, så at der er en, der forkynder ordet og forvalter sakramenterne; men ellers er alle lige over for Gud; »enhver, der er krøbet ud af dåben, er dermed indviet til præst, biskop eller pave.« Disse tankegange rummer Luthers lære om *det almindelige præstedømme.* Luther vendte sig dermed mod den katolske kirke, der ville sætte paven og traditionen over ordet, og mod sværmerne, der ville gøre »åbenbaringer« overord-

*) I almindelig kirkelig (katolsk og protestantisk)sprogbrug menes med *sækularisering* den udvikling, ved hvilken menneskets fornuft har gjort sig selv til herre over livet og dermed nægtet menneskets stilling som skabning. Denne udvikling, siges det, ses især i 1800-tallets tro på videnskaben og tro på politiske systemer. Katolicismen og det meste af vor tids protestantisme (der er præget af idealistisk filosofi eller af vækkelsesretningers kristendomsopfattelse) må imidlertid ikke glemme, at de *selv* er »sækulariserede« i den forstand! Med deres kult, deres borgerlighedsmoral, deres oplevelser og deres personlighedsdyrkelse har de gjort sig til herre over livet og sat skel mellem mennesker.

Om problemerne se også Johs. Sløk: Kristen moral før og nu, 1959.

nede i forhold til ordet. På hver sin måde forsøgte den katolske kirke og sværmerne således at danne rene, hellige menigheder med skarpe ydre grænser; men Luther understregede, at kirken er et fællesskab af syndere (den kan ikke være andet), som føler sig tiltalt af ordet, ordet om synderes frikendelse; det er dette *ord*, der helliger fællesskabet; for den *sande* kirke er usynlig; den er kendelig på sine tegn: ordet og sakramenterne, men hvor dens grænser egentlig går, kan man ikke vide; ingen menighed kan sige om sig selv, at den er Kristi legeme; enhver menighed må tværtimod kæmpe for at blive det; den synlige kirke er en kirke »im Werden, nicht im Gewordensein« (Bornkamm).

På to — nært sammenhørende — punkter er der imidlertid ganske givet et problem i den lutherske forståelse af kirke og gudstjeneste. Luther og hans samtid følte det måske ikke så meget; men det skulle træde tydeligt frem senere:

1. I det øjeblik man overhovedet er begyndt at tale om den sande kirke som en »usynlig kirke«, bliver det ydre fællesskab problematisk; man sætter spørgsmålstegn ved dets værdi og betydning.

2. Dersom ordet om Guds nåde er det centrale, og dersom gudstjenesten og her især sakramenterne ikke mere er »nødvendige« for at hele verden — »kosmos« — skal holdes i gang, sættes der spørgsmålstegn ved de nævnte tings nødvendighed overhovedet.

For Luther og hans samtid var der som nævnt næppe noget problem; men for en senere tid — og for os — er spørgsmålet blevet dette: Kan mennesker nøjes med en sækular kirke, hvor de blot mødes for i fællesskab at høre det dømmende og frikendende ord? Og kan mennesker nøjes med en gudstjeneste, hvor de kun lovsynger Gud den almægtige, himlens og jordens herre og takker for livets store gave? Vil mennesker ikke også her stille kravet om et »helhedssyn« og en kult, i hvilket dette helhedssyn lever? Og er det ikke kirkens pligt at *imødekomme* menneskers rimelig krav? Det sidste århundredes, og også vore dages, »højkirkelighed« har svaret bekræftende på det sidste spørgsmål. Men er det luthersk at svare sådan? Har man ikke dermed forrådt grundsynspunktet i Luthers kristendomsopfattelse?

I de schmalkaldiske artikler siger Luther bl. a. følgende om kirken: »Gud ske lov, så véd et barn på syv år, hvad kirken er, nemlig de hellige, som tror, og fårene, som hører deres hyrdes stemme.« Den tyske forsker

Bornkamm bemærker i tilknytning til dette sted: »Det kan ikke nægtes, at den teologiske forskning altid med nogen misundelse eller måske også tvivl har set hen til dette syvårs barn. Teologi og kirke har i hvert fald ikke så entydigt vidst og formået at fastholde, hvad kirken efter Luthers mening er. Derom har der været megen gådegætteri.«

Hvad der her siges om Luthers kirkebegreb kan siges om Luthers teologi i det hele taget, også centrale lærepunkter. Og dog er der vist ingen tvivl om, at 7-års børn kan forstå Luthers *anliggende*, og at det netop blot har været teologiske særmeninger i de århundreder, der kom efter Luther, der har dækket over, hvad Luther *ville* med sin reformation.

Nu vil det imidlertid gøre en forskel, om tilhørerne til Luthers ord er 7-års børn på Luthers tid eller 7-års børn af 1959. Luther kunne bruge den terminologi, som var den almindelige dengang, og han kunne måske også give ordene et nyt indhold og alligevel være nogenlunde sikker på at blive forstået, hvis man ellers *ville* forstå ham. Men livsvilkårene har siden dengang skiftet karakter i en sådan grad, at man ikke uden videre kan anvende Luthers ord i dag; en del i Luthers teologi (fx hans nævnte opfattelse af samfundsstrukturen, af verdensbilledet m. m.) kan man tilmed ikke bruge på nogen måde.

Men Luthers *anliggende* er der i hovedsagen ingen tvivl om (ligesom der heller ikke er nogen tvivl om, at eftertiden ikke har villet eller ikke har kunnet tage dette anliggende til sig; i øvrigt er det måske for *enhver* tid umuligt at »tage det til sig«; det kan ikke *ejes*, kun *bruges* i et stadigt opgør). Luther vil gøre op med *det* menneskesyn, ifølge hvilket den menneskelige fornuft, følelse eller vilje kan mestre tilværelsen og dermed sætte skel mellem mennesker; han vil i stedet henvise mennesket til at leve i ubekymrethed for fremtiden, også den evige, og dermed leve i åbenhed over for den næste, det er sat til at leve på jorden sammen med. Her viderefører Luther evangeliets tale.*)

Fagteologer vil i regelen hævde, at man må bevare den lutherske og bibelske terminologi, og til en vis grad er det vel også rigtigt. Men der går ingen vej uden om: for at gøre fremtidens 7-års børn begribeligt, hvilket menneskesyn Luther »står for«, må man lade alle teologiske udtryk og klichéer træde tilbage, selv de centrale: »retfærdiggørelse af tro« og »frelst ved Kristi retfærdighed«. Ordene lyder hyppigt i kirken (og skolestuen), og for de indviede kan de være anvendelige; men — som det

*) Den »rigtige« — den »historiske« — Luther får man ganske vist ikke fat på (så lidt som på nogen anden historisk person); der er imidlertid ingen grund til af den årsag at påstå, at historikerne *kun* skal beskæftige sig med, hvordan Luthers lære »rent faktisk« er blevet opfattet i århundrederne efter ham; derved kommer man for let om ved det *opgør*, som Luthers kristendomsforståelse vitterligt indebærer — det opgør, som man ikke kan lave »retning« eller »parti« på, og som strømningerne i kirkehistorien siden Luther netop alt for ofte har unddraget sig. Der er derfor ikke tale om en ny »retning«, når dette opgørs betydning fremhæves, sådan som det sker i vore dage; man kan udmærket — som historiker — være interesseret i, hvordan Luthers lære »rent faktisk« er blevet opfattet, fx af pietismen (og på den baggrund være skeptisk over for billeder af den »historiske« Luther) — og *samtidig* understrege Luthers dybtgående kritik.

er blevet sagt: i dag interesserer haveejeren sig ikke så meget for Guds nåde som for, hvordan radiserne står. Det er derfor forkynderens og pædagogens opgave at omskrive, hvad der ligger i de ord, omskrive dem, så de til sidst kun huskes, fordi selve sagen står klar. Det kan godt ske, at radisernes vækst derefter *stadig* er af størst interesse for haveejeren, men så er det dog på en ærlig baggrund; i dag interesserer evangeliets tale ham ikke, bl. a. fordi kirken ikke har vist interesse for hans have og for at tale om hans menneskeliv på en måde, han forbinder noget med.

Man må være opmærksom på, at ord som »Gud«, »tro«, »synd« m. m. kan *anvendes* af både Luther og andre kirkelige — men betyde vidt forskellige ting. Især må man advare mod at forstå Luther »opbyggeligt«, dvs. som om Luther især skulle kunne bruges til at hensætte tilhørerne i en særlig stemning, der minder om mystikkens og vækkelsernes religiøsitet; enhver tale om »Kristus, der bor ved troen i vore hjerter« kan ellers nok misbruges til det og er ofte blevet det! Men Luthers ord om troen spænder langt videre og kan forståes af ethvert menneske, hvilken psykologisk type han end hører til.

3. Udviklingen efter 1525.

Som tidligere skildret var 1524—25 afgørende år i Luthers liv og dermed i reformationens historie. Foruden bruddet med spiritualisterne, som allerede fandt sted efter hjemkomsten fra Wartburg, kom Luthers opgør med bønderne, med ridderne og med humanismen. Forskellen mellem Luther og Zwingli begyndte også fra 1524 at træde tydeligere frem. Modsætningen mellem Luther og den katolske kirke blev yderligere understreget, da han i 1525 giftede sig med den tidligere nonne, Katharina von Bora, kaldet Käte. Samme år døde Frederik den Vise af Sachsen, men den nye fyrste blev den udpræget lutherske Johan den Standhaftige.

De politiske forhold i Europa var stadig uklare, og det gjaldt dermed også Luthers og hans tilhængeres stilling i riget. Evangeliets frihed blev sikret på et par rigsdage, idet kejseren var viklet ind i krige med Frankrig og paven (Karl V foranstaltede en »march mod Rom« og en plyndring af byen 1527, »sacco di Roma«; hermed endte højrenæssancen, og Spaniens magt over Italien blev understreget); fra sydøst truede tyrkerne Europa; 1526 erobrede de Ungarn, og først 1529 standsedes de foran Wiens porte. Med året 1529 blev Karl stilling i det hele taget noget stærkere, og evangeliets frihed begrænsedes en del ved en bestemmelse, der blev truffet på rigsdagen i Speyer i april samme år; Philip af Hessen m. fl. vendte sig mod afgørelsen i protest, og siden da er navnet

protestanter blevet anvendt om tilhængerne af den lutherske lære.

Kejseren ønskede dog at få trukket fronten endnu stærkere op over for det lutherske kætteri, og han sammenkaldte derfor en *rigsdag i Augsburg* sommeren 1530. Luther kunne naturligvis ikke deltage, men han opholdt sig på borgen Koburg, Johan den Standhaftiges yderste forpost mod syd. Melanchton førte i stedet ordet på protestanternes vegne, og han havde forfattet den bekendelse, som d. 25. juni blev læst op. Bekendelsesskriftet rummer to hovedafsnit, dels den egentlige bekendelse (de første 19 artikler) og dels, efter to overgangsartikler, 7 artikler om de kirkelige misbrug, som de evangeliske havde afskaffet i deres kirker. Der er ud fra skriftet for så vidt ingen tvivl om, hvad der er specifik luthersk tankegang, men flere betydningsfulde ting, som var de evangeliske og katolikkerne imellem, blev ikke omtalt (fx skærsilden og pavemagten), og det betonedes ang. første hoveddel, at den evangeliske lære intet indeholdt, som »afviger fra den almindelige menighed eller fra den romerske kirke, så vidt som vi kender den fra kirkefædrene«, og ang. den anden hoveddel, at oldkirken så på de omtalte forhold på samme måde som de evangeliske. Man ville altså undgå at trække fronten mod romerkirken op mere end nødvendigt, og selv om Luther indså den taktiske nødvendighed heraf, kaldte han skriftet for »en sagtegængerske«. Bekendelsen (Confessio Augustana) blev hurtigt anerkendt som »symbol« for alle evangeliske, og den har siden været det egentlige bekendelsesskrift for hele den lutherske verden.*)

Et forlig kom trods alt ikke i stand. Eck forfattede en kraftig modskrivelse, og til sidst vedtog rigsdagen en skærpet gennemførelse af wormserediktet. Det fik nu ikke større betydning; for kejseren blev på ny optaget af krige med Frankrig og med tyrkerne. Lutherske fyrster og byer samledes i Schmalkalden 1531 og oprettede et forbund (til hvilket Danmark sluttede sig 1538), og det stod

*) De nyeste danske oversættelser af »Confessio Augustana« findes i »Den danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter samt Dr. Martin Luthers store Katekismus« af Johs. Feveile og Max W. Olsen (1955) og i »Confessio Augustana« af Leif Grane (1959); den sidste rummer meget fyldige kommentarer til de enkelte artikler; den bliver derved ligefrem en »lutherbog«.

Glemmes den historiske baggrund for udformningen af Augustanas indhold ikke af de folk, der i dag så stærkt vil fremhæve, at den protestantiske kirke i flere henseender ikke betegner »et brud« med fortiden, og af de folk, der vil benytte Augustana i kampen for læremæssig tugt i kirken?

så stærkt, at kejseren i 1532 ved en fredsslutning i Nürnberg måtte give medlemmerne af forbundet frihed i religionssager, indtil et almindeligt koncilium kunne indkaldes.

Nogle år forinden, i 1529, var der gjort ende på den uklarhed, der i alt fald siden 1524 havde været i forholdet mellem *Zwingli* og *Luther*. Zwingli hævdede ud fra hele sin forstandsbetonede indstilling en såkaldt symbolsk nadveropfattelse: indstiftelsesordenes »dette *er*« tolkes som »dette betyder«, og de ydre elementer er kun symboler på de åndelige, himmelske storheder, som troen vender sig imod; derfor er nadveren en bekendelseshandling og et mindemåltid. For Luther var *ordet* det afgørende i sakramenterne, og han vendte sig naturligvis mod den katolske nadverlære, idet han hævdede lægfolkets ret til at nyde både brød og vin og nægtede transsubstantiationslæren; opfattelsen af nadveren som en offerhandling, foretaget af præsten, bekæmpede han også stærkt, hvor meget man fra katolsk side end påstod (og påstår), at det ikke er præsten, men Kristus selv, der ofrer sig for menigheden; nadveren blev en menneskelig præstation, sagde Luther, og ikke Guds ord til mennesket. Denne sidste indvending fremsatte han også over for Zwingli; også Zwinglis opfattelse gjorde nemlig efter Luthers mening nadveren til en handling, mennesket udfører over for Gud. Luther ville understrege, at nadveren er Guds ord til mennesket om syndernes forladelse, og derfor måtte han fastholde, at Kristus *var* til stede, »kun« med sit ord ganske vist, men dette ord var forbundet med et ydre tegn og var udtryk for Kristi nærværelse.

For om muligt at give alle reformatorisk sindede en stærkere stilling over for kejseren (efter rigsdagen i Speyer 1529) sammenkaldte Philip af Hessen til en samtale mellem Luther og Zwingli på slottet i Marburg 1.—3. okt. 1529. Tilsyneladende blev de enige, i hvert fald gik Zwingli ind på 14 af de 15 såkaldte marburgerartikler, som Luther satte op; men den 15. artikkel handlede om nadveren, og om den artikkel kunne de ikke enes. Zwingli tryglede om forsoning; men Luther var ubøjelig. »I har en anden ånd end vi,« erklærede han lige ud; det var sikkert for hårdt sagt, men modsætningen var alligevel klar nok.

I løbet af 1530'erne blev lutherdommens stilling betydeligt stærkere. Med nürnbergerfreden 1532 havde de protestantiske fyrster sikret sig politisk og kirkelig frihed, og nogle år senere blev *spiri-*

tualisterne (sværmerne) ramt af et næsten tilintetgørende slag, ganske vist tilføjet af katolikkerne. Spiritualismen havde i Zürich antaget en særlig form, idet nogle folk af iver efter at danne rene menigheder forkastede barnedåben og indførte voksendåb, ja, omdåb (deraf navnet anabaptister, gen-døbere). Lederen af disse døbere var den sympatiske Balthasar Hubmaier fra grænseegnen mellem Schweiz og Tyskland. Døberne blev dog næsten trængt helt ud af Tyskland, ofte direkte forfulgt af både katolikker og protestanter, men i Nederlandene dukkede de op igen, og her udbyggedes deres lære med en stærk forventning om et snart kommende gudsrige på jorden. En gren af bevægelsen på tysk grund, i Münster i Westfalen, lærte, at gudsriget skulle hidføres med magt, og Münsters borgere blev påtvunget den nye lære. Så slog katolikkerne til med stor voldsomhed, og døberne måtte opgive deres revolutionære ideer og derefter føre en mere tilbagetrukken tilværelse. Det var i 1535.*)

Indadtil styrkedes de lutherske menigheder, dels ved udbygningen af landsherrernes myndighed, dels ved forskellige skrifter af bl. a. Luther og Melanchton. I flere år havde Luther arbejdet for at få udgivet en undervisningsvejledning til brug i menighederne og især til brug ved oplæring af børn og unge i evangelisk kristentro; i første halvdel af tyverne havde han dog ikke stunder til at påtage sig at udarbejde en sådan vejledning; det blev kun til mindre hefter, hvor Luther — idet han videreførte den katolske tradition — gennemgik De ti bud, trosbekendelsen og fadervor. Men efter 1525 gik han i gang med at realisere sine planer, og han påbegyndte den bog, der senere skulle få navnet »Den store katekismus«, og som var tænkt som en håndbog for »alle trofaste, fromme sognepræster og prædikanter« og for husfædre, der skulle undervise deres børn og tjenestefolk; den indeholdt både de 3 nævnte hovedstykker og 2 stykker om dåben og nadveren. Endnu inden Luther var færdig med dette arbejde, kom resultaterne af de nævnte visitationer (se side 35 f) ham for øre, og da de viste en

*) En hel del af dem flygtede til Nederlandene, hvor de — trods Karl V's trusler mod alle spiritualister og individualister — kunne hævde deres selvstændighed; de organiseredes af *Menno Simons*, efter hvem menigheden fik navn: *mennoniterne;* de bredte sig også til andre lande (og i USA er der endnu ca. 150.000), og det var muligvis under indflydelse af mennoniter, at de første baptistiske menigheder opstod (se s. 68). — Maleren *Rembrandt* (d. 1669) hørte til mennoniterne.

meget stor uvidenhed i folket, indså Luther straks, at der krævedes en evangelisk *folke*undervisning, og at den især skulle gives til børnene og de unge; han indstillede da arbejdet med den store katekismus og udsendte (januar 1529) en kort, jævn katekismus, ikke i bogform, men på tavler, der kunne hænges op på væggen i hjem og skoler. Da også præsterne fandt et godt hjælpemiddel i disse tavler, blev de hurtigt udgivet i bogform (»Den lille katekismus«), og medens tavlerne kun havde de 3 hovedstykker, fik bogen — hvis 3. udgave kom juni 1529 — også afsnit om dåben og nadveren. (»Den store katekismus« kom april 1529). Den lille katekismus fik umådelig betydning; den imødekom et stort savn i samtiden, og den fik vid udbredelse i alle protestantiske lande; i de forløbne 4 århundreder har den hævdet sig som den lutherske folkebog fremfor nogen.*)

Af Luthers litterære produktion i disse år kan yderligere nævnes, at han i 1536 gav en skarp formulering af sin lære i »de schmalkaldiske artikler«; og en oversættelse af Det gamle testamente (1534) videreførte »septemberbibelen« fra 1522. Forskellen mellem Melanchton og Luther trådte nu noget tydeligere frem; Melanchton var af en langt forsigtigere natur, og i sin teologiske indstilling havde han beholdt meget af den humanistiske opfattelse af forholdet mellem mennesket og Gud; han nærmede sig derfor calvinisterne og katolikkerne, og det var både teologisk og kirkepolitisk farligt. I de lutherske rækker fandtes adskillige af Melanchtons type og indstilling, og humanistiske og katolicerende tendenser har siden da, i forskellige skikkelser, kunnet trives fortræffeligt på protestantisk grund. Andre, ikke mindre farligere tendenser, som også viste sig i disse år, var tendenserne til at skabe *ensartethed* i lære og bekendelse for at *undgå* stridigheder. Disse tendenser førte til ortodoksien (se s. 48).

Imens sluttede flere og flere stater sig til det schmalkaldiske forbund: Württemberg, Lüneburg, Pommern, Mecklenburg, Brandenburg, og i de samme år sejrede lutherdommen i Skandinavien. Protestanterne følte sig så stærke, at de ganske afviste pavens og kej-

*) Den første danske udgave kom i 1532; den sidste danske udgave besørgedes af C. F. Balslev 1849; den er nu kommet i over 340 oplag! — Det må understreges, at de forskellige udgaver ofte rummer tilføjede forklaringer i mere eller mindre »uluthersk« ånd; det gælder også nogle forklaringer i Balslevs udgave.

serens tilbud om et kirkemøde, hvor et forlig skulle komme i stand. Men ca. 1540 begyndte vanskelighederne for protestantismen at blive meget store.

I 1540 indgik *Philip af Hessen et dobbeltægteskab;* Luther og Melanchton billigede det, men håbede dog, at forholdet kunne holdes hemmeligt (!); det kunne det ikke, og Luther opfordrede fyrsten til ved »en god stærk løgn« at nægte forholdet. Herved svækkedes de to protestantiske lederes moralske anseelse, og Philip, protestanternes stærkeste fyrste, måtte tilmed gå over på kejserens parti for at sikre sig mod videre retsforfølgning fra kejserens side.

Kejseren fortsatte alligevel sine forligsbestræbelser, men de dækkede nu over hans egentlige hensigter; hans stilling i Europa var nu så stærk, at han kunne forberede et afgørende stød mod protestanterne. Dette kom Luther ikke til at opleve; han døde den 18. februar 1546.

Efteråret 1546 — nogle måneder før det store katolske koncilium trådte sammen i Trient — begyndte Karl V krigen mod kætterne. Krigen — *den schmalkaldiske krig* — varede i 9 år (1546—55), og lykken var snart med den ene og snart med den anden part; paven svigtede Karl V i hans forsøg på dogmatiske forsoningsbestræbelser, og hertug Moritz af Sachsen og flere andre tyske fyrster nægtede at følge ham i hans forsøg på dannelsen af et karolingisk verdensrige. Da Karl så, at han havde forregnet sig, trak han sig tilbage og overlod broderen Ferdinand at ordne forholdene i Tyskland; Ferdinand sammenkaldte da 1555 til rigsdagen i Augsburg, og her blev efter lange forhandlinger vedtaget en fred *(augsburgerfreden),* der havde kompromissets karakter og indeholdt følgende hovedpunkter:

1. Katolicismen vedblev med at være kejserdømmets officielle religion, men protestantismen (som den var udtrykt i »Confessio Augustana« fra 1530) blev en *tilladt* religion; (de reformerte blev altså holdt udenfor). 2. De enkelte landsfyrster fik inden for deres områder ret til at bestemme, om religionen skulle være katolsk eller evangelisk; dette princip (cujus regio ejus religio) er ganske vist ikke direkte udtalt i fredsslutningen, men er klart indeholdt deri. 3. Undersåtter, der ikke ville følge fyrsten, fik lov til at udvandre. Undersåtterne fik altså udvandringsret, men ikke beken-

delsesfrihed! Denne frihed blev forbeholdt fyrsterne! 4. Gik en fyrste over et gejstligt område over til lutherdommen, skulle han gå af som biskop. Dette var en undtagelse fra regelen under pkt. 2; men i en tilføjelse til fredsslutningen (kong Ferdinands deklaration, der blev udsendt særskilt) sikredes rettighederne for de lutherske menigheder i gejstlige områder.

Man kan ikke uden videre betegne augsburgerfreden som et udtryk for protestantismens sejr; dertil er der for mange uklare punkter; men på den anden side er den katolske tvangsenhed for første gang i 1200 år blevet brudt for alvor, og freden blev sluttet mellem territorialfyrsterne, uden deltagelse af kejser og pave; freden indvarslede dermed en ny tid.

Lutherdommen havde ved 1500-tallets midte fodfæste i det meste af Nordtyskland, i de betydningsfulde stater Sachsen og Hessen i Mellemtyskland, og i Sydtyskland i adskillige af de største byer, bl. a. Strassburg. Dertil kom de nordiske lande. I de østlige lande, dvs. Bøhmen, Mähren, Polen, Ungarn, Siebenbürgen og Østrig manglede en national kongemagt, og her blev det i stedet den mægtige adel og grænsebyernes tyske borgerskab, der i deres modsætning til den katolske, tyske kejser og til den internationale kirke sluttede sig til lutherdommen. Men på grund af de mange indre modsætninger (fx adel — borgere) havde lutherdommen dog vanskeligt ved at gøre sig virkeligt gældende i disse lande, og senere blev calvinismen en ret betydningsfuld reformatorisk bevægelse her.

Det siger sig selv, at den lutherske reformation ikke kunne udbredes synderligt i Spanien og Italien; her var den katolske statsmagt for stærk og de personlige forbindelser til kurien for mange; det samme var delvis tilfældet i Frankrig; romansk ésprit og luthersk Geist har vel også vanskeligt ved at passe sammen. De reformatoriske kredse, der kunne holde sig i live i Italien og Spanien indtil ca. 1550 havde da også deres særlige, humanistisk-mystiske præg, og det er karakteristisk, at reformationen i Frankrig først for alvor vandt frem, da et nyt reformatorisk, ikke-luthersk centrum var opstået, nemlig i Geneve.

Før de ikke-lutherske reformationer gennemgås, skal omtales den lutherske bevægelses udvikling til ortodoksi. Og *efter* de ikke-lutherske

reformationer skal redegøres for det modstød, den katolske kirke (fra ca. 1550) satte ind med over for reformationen som helhed.*)

B. Luthersk ortodoksi.

Den schmalkaldiske krig og augsburgerfreden var typiske tildragelser for den periode, der strakte sig fra senmiddelalderen og frem til ca. 1700, og som var præget både af enevældige fyrsters og kongers øgede magt i deres egne riger og af deres stadige indbyrdes krige for at sikre deres egen magt på andre kongers bekostning; 30-årskrigen, de svensk-danske krige og Ludvig XIV's krige (1667—1713) er andre eksempler herpå. Både i de katolske og lutherske lande hævdedes enheden mellem religion og politik, hvilket bl. a. kom til udtryk i den betegnelse, man gav den gældende forfatning: den guddommelige enevælde.

Den ensretning, som karakteriserer enevælden, mærkes på alle andre felter foruden på det forfatningsmæssige. Merkantilismen, for hvem statens magt var det øverste princip, blev den herskende økonomiske teori, og renæssancekunstens fortsættelse: den både monumentale og frodige barok, blev de enevældige kongers foretrukne kunstretning, både i lutherske og katolske lande.

På det *kirkelige* område gjorde den samme ensretningstendens sig klart gældende, og perioden har da også for de lutherske landes vedkommende fået navnet *ortodoksiens tid,* dvs. »den rette lære«s tid (gr. orthos ret, gr. doxa lære). Allerede medens Luther levede, opstod der teologiske modsætninger i protestanternes rækker, således mellem Melanchton og Luther selv (se s. 45). Efter Luthers død trådte modsætningerne tydeligere frem, og der kom en lang række teologiske stridigheder, i hvilke var repræsenteret alle afskygninger fra den yderste humanistiske fløj (filippisterne, som de kaldtes efter Melanchtons fornavn) til den yderste lutherske fløj (kaldet gnesiolutheranerne, idet de var »gnesioi« dvs. »ægte«); alle søgte de at hævde deres egen overensstemmelse med Augustana

*) Foruden de i det foregående omtalte bøger om Luther skal nævnes følgende: Otto Scheel: Martin Luther I—II, 3. udg. 1921-30 (teologisk hovedværk); N. Nøjgaard: Martin Luther, 1943 og A. Th. Jørgensen: Martin Luther, 1946 (to udmærkede, let tilgængelige biografier). Gustaf Wingren: Luthers lära om kallelsen. 1942, 2. udg. 1948. Et udvalg af Luthers skrifter er udsendt af Fischer Bücherei i billigserien »Bücher des Wissens«, indledning ved Helmut Gollwitzer (1955). Efterår 1959 er udkommet: E. Thestrup Pedersen: Luther som skriftfortolker.

og at påvise de andres afvigelse fra den. Stridighederne drejede sig ganske vist ofte om centrale, teologiske problemer, men uenigheden følte alligevel i længden uholdbar, hvorfor fyrsterne søgte at udjævne modsætningerne (som i sin tid Konstantin!). Endelig lykkedes det da også at opstille »Konkordieformelen« 1577, i hvilken »den rene lære« blev udtrykt; den var et forsøg på at forene filippisternes og gnesiolutheranernes opfattelse; den vendte sig skarpt mod calvinismen (men polemiserede ikke mod katolicismen). 1580 blev formelen udgivet sammen med en række andre lutherske bekendelsesskrifter, hvorved »Konkordiebogen« fremkom; den blev underskrevet af de fleste (51) lutherske fyrster i Tyskland, af en række byer (35) og af 900 teologer; senere også af bl. a. Sverige.

Luthers kamp mod katolicismen havde især været en kamp for ordet, *skriften,* imod traditionen. Grundlaget for den rene lære, som de lutherske kirker nu byggede op, var derfor naturligvis også skriften, og for at sikre grundlagets værdi fremhævede man læren om, at hvert ord, ja, hvert tegn, i bibelen var guddommeligt inspireret; det er den såkaldte verbalinspirationslære. Luthers ret frie bibelsyn havde man dermed helt forladt.*)

Eftersom skriftens guddommelige værdi var givet, blev skriftstudiet ikke i synderlig grad varetaget af de ortodokse teologer; i stedet kastede de sig over *dogmatikken,* idet de på grundlag af skriften udformede og forsvarede den rene lære og polemiserede mod alle afvigelser, ikke mindst calvinismen. I virkeligheden var det den skolastiske metode, der her blev taget i anvendelse på protestantisk grund; ved et rent intellektuelt arbejde søgte man at udforme de dogmatiske sætninger. Metoden overtog man dog ikke direkte fra skolastikken, men lærte den af den filosofiske strømning, der vandt indpas ved de tyske universiteter i 1500-tallet: *ny-aristotelismen,* der stillede det videnskabelige krav om en dybtgående bearbejdning af alle grundbegreber. Ortodoksiens teologer opbyggede dog ikke et metafysisk, aristotelsk bestemt system på grundlag af bibelen (man glemte trods alt ikke Luthers skarpe skelnen mellem teologi og filosofi!); man overtog fra ny-aristotelismen blot metoden og den religiøse grundtanke om Gud som den

*) For så vidt var Luther også tilhænger af verbalinspirationslæren, som han mente, at skriften var »inspireret af Gud«; men han drog ikke de konsekvenser af læren, som de ortodokse senere gjorde.

højeste realitet (højeste form) og skabte på det grundlag en dogmatik med mange punkter og underpunkter.

Ganske vist havde det dogmatiske arbejde med de lutherske tanker den betydning, at reformationens indsats blev bevaret i den teologiske og filosofiske verden, og ganske vist var der noget kristeligt værdifuldt i hævdelsen af det objektive (Guds ord og gerning) over for det subjektivt oplevede; men i prædikenerne mærkedes de uheldige virkninger; de blev til lærde afhandlinger, idet det vigtigste blev den intellektuelle antagelse af den rette lære. Dertil kom, at Luthers frugtbare opfattelse af troen som noget, der umuligt kunne skilles fra gerningerne, blev forladt, og at troen — under påvirkning af Melanchton og hans senere disciple — blev opfattet som menneskets præstation, det mindstemål, man skulle yde for at sikre sig frelsen, og det blev i øvrigt nu understreget — også under påvirkning af Melanchtons opfattelse — at gerningerne havde betydning for den genfødtes evige salighed.

Det er forståeligt, at de lutherske teologer og — ikke mindre ivrigt — de lutherske fyrster gennem ortodoksien ønskede at styrke lutherdommen over for katolicismen, idet denne netop i årtierne efter 1560 foretog et kraftigt modstød med både åndelige og voldelige midler (se om modreformationen s. 72 f). Men ortodoksien svækkede alligevel den reformatoriske verden ved sin intolerance over for anderledes tænkende; i virkeligheden var der tale om en fortsættelse af middelalderen på protestantisk-fyrstelig grund; fyrsten havde nok erstattet kejseren og paven, men religion og politik vedblev at være en enhed. Selv calvinismen blev angrebet; ikke mindst var man forarget over, at calvinisterne fra ca. 1580 begyndte at kalde sig »de reformerte«. »Hellere papistisk end calvinistisk« blev slagordet. Skæbnesvangert blev denne indre modsætning i den ikke-katolske verden især, da det lutherske Sachsen i 30-årskrigen støttede den katolske kejser, i håb om derved at ramme den politiske modstander: det reformerte Pfalz. Kun Gustav Adolfs indgriben reddede det evangeliske Tyskland.

Når alt dette er sagt om ortodoksien, skal det tilføjes, at det kirkelige liv ikke udelukkende var præget af polemik og intolerance. Teologer og lægfolk fandt næring i selve lidenskaben for den rene lære, og hos de største af tidens teologer forenedes den ubøjelige vilje over for kætterier med »et fromt, enfoldigt sind«;

det gælder således salmedigteren *Paul Gerhardt* (d. 1676). Gennem disse folk, deres salmer og deres opbyggelsesbøger, bevaredes den særligt lutherske fromhed, hvor det centrale var troen på Guds barmhjertige tilgivelse og en deraf følgende frimodighed til i sit kald og stand at tjene Gud og mennesker; denne fromhed bar kirken gennem de lidelser, som kampen mellem luthersk ortodoksi og katolsk modreformation påførte Europa. Samtidig må det dog siges, at meget fromhedsliv i denne periode antog en helt anden karakter og gik helt på tværs af den officielle teologi, der ikke kunne tilfredsstille hjerterne; sværmerisk mystik og puritansk askese — der på i øvrigt luthersk grund videreførte senmiddelalderens og reformationstidens individualisme — prægede fromhedslivet, ligesom følelsesfuld blod- og sårkult og erotisk Jesusdyrkelse spillede en stor rolle; et ydre udtryk fik dette fromhedsliv i barokkens svulmende og overlæssede interiør-stil.

Den udvikling, der her sidst er blevet skildret, var udtryk for den forskydning fra den lutherske understregning af det faste og objektive i tilsagnet om Guds nåde til en subjektiv bestemt kristendomsopfattelse, hvor menneskets oplevelse af Gud er afgørende, og danner herved den historiske baggrund for pietismen. Baggrunden for oplysningsteologien (og rationalismen) var skabt allerede ved ortodoksiens rent intellektuelle og rationelle arbejde med problemerne; den »objektive« ortodoksi rummede altså kimen til sin egen opløsning i subjektivisme.*)

C. Subjektivistiske strømninger. *(Sværmere og døbere).*

I slægt med ortodoksiens fromhedsberetning, men uden for det lutherske røre og uden for ortodoksien, stod de bevægelser, som kendes allerede fra 1520'erne, og som oprindelig var inspireret af Luthers kamp mod den officielle kristendom (se s. 25). De går gerne under betegnelsen »sværmerne« (spiritualisterne) eller — efter en af de større grupper — »døberne« (se s. 44). Historisk har de deres rødder i senmiddelalderlig mystik og i humanismen; de hævdede det enkelte menneskes eller den enkelte menigheds ret til at tolke

*) Dette synspunkt er særlig fremhævet i Hans Emil Weber: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I—II (1937-51; ved forfatterens død 1950 er værket forblevet uafsluttet). I nærværende fremstilling (se kap. II) er der lagt større vægt på at se subjektivismen i sammenhæng med den almindelige kulturelle og politiske udvikling.

bibelen, som »det indre lys« nu indgav dem, og derfor mente de også, at Luther ikke var tilstrækkelig radikal. Ellers var de forståeligt nok af vidt forskellig karakter. Nogle havde et religiøst-socialt præg (som deltagerne i bondeoprøret og i Münsterbevægelsen i 1530erne), andre lagde vægt på dannelsen af rene menigheder og dermed på den ydre lovoverholdelse (det var tilfældet med de nævnte døbere fra 1520erne). For atter andre blev det vigtigst at adlyde fornuftens klare stemme i både dogmatiske og etiske spørgsmål; derved opstod forskellige grupper af menigheder, således unitarer, antitrinitarer (begge navne på grund af tilhængernes modstand mod treenighedslæren) og socinianere (efter polakken Lelio Sozzini, d. 1562, og hans nevø Faustus Sozzini, d. 1604). Enkelte prædikanter optrådte ganske alene, idet de ikke kunne finde sig til rette i noget samfund; det var de såkaldte »organisationsløse spiritualister«, af hvilke de mest kendte var den sydtyske præst *Sebastian Frank* (d. 1543) og den schlesiske adelsmand *Kaspar Schwenkfeld* (d. 1561); i kredse omkring disse to skabtes dels et fromhedsliv, der peger frem mod pietismen, dels en filosofisk spekulation, der peger frem mod oplysningstiden.

Den måske mest interessante skikkelse af subjektivisterne var den tyske mystiker *Jacob Böhme* (d. 1624), der blev påvirket af Schwenkfelds skrifter, men som skabte sit eget teosofiske system, hvor han søgte at forene en monistisk og en dualistisk verdensopfattelse og derved »løse« det ondes problem; han var modstander af al ortodoksi og formulering af bekendelser, og han hævdede vejledning ved »åndens lys« som den rette; og vigtigst hos ham: kirken er en usynlig kirke og findes kun i sandhed blandt »de forfulgte«, og retfærdiggørelsen viser sig i et genfødt liv og højest i ekstasen. Ved sin fromhedsforståelse peger Böhme frem til pietismen (og i hvert tilfælde den radikale pietisme kan ikke forståes uden Böhme); men ved sin filosofi peger han ud over 16—1700-tallets intellektualisme og frem til den tyske idealisme og til romantikken, hvis talsmænd påvirkedes direkte af Böhme; det gælder Herder, og det gælder fx Henrik Steffens (der sad fordybet i læsningen af Böhmes hovedværk, da Oehlenschlæger kom for at hente ham til den spadseretur, der affødte den romantiske digtnings gennembrud i Danmark).

I reformationens, ortodoksiens og modreformationens tid levede

tilhængerne af de individualistiske bevægelser deres i regelen stille, men ofte farlige liv; men deres historiske betydning har været umådelig: de videreførte senmiddelalderens og renæssancetidens forskellige strømninger, der hævdede individets ret over for autoriteterne; i 1700-tallet blev deres tanker dominerende over for al ortodoksi i kirke- og kulturliv i det hele taget. Luthers mellemværende med spiritualisterne skyldes ikke deres kamp mod autoriteterne og deres kamp for troens frihed; denne kamp var et centralt punkt også for ham*); han fandt imidlertid, at det, de satte i stedet — fornuften og oplevelsen — blev en ny autoritet, og at kampen også måtte føres mod den autoritet, for at anarkiet kunne undgås og åbenheden mellem mennesker kunne reddes.

D. Reformationerne i Schweiz.

Blandt de modsætninger, der prægede 1500-tallets Europa, var modsætningen mellem de tyske fyrster og den tysk-romerske kejser en af de stærkeste; reformatoriske tanker måtte derfor i særlig grad blive støttet af fyrsterne. Men også andre modsætninger af politisk karakter prægede århundredet, således modsætningen mellem de stadigt rigere byer og deres katolske herrer, både i Tyskland, Italien, Frankrig — og Schweiz. Schweiz' natur og landets beliggenhed (et grænseområde) havde for længst skabt en udpræget selvstændighedsfølelse hos de enkelte kantoner og byer, og da erhvervsmulighederne for de europæisk set centralt beliggende byer nu blev større, øgedes borgernes modsætning til biskopper og klostre.

Disse politiske og sociale brydninger dannede en fortrinlig baggrund for et reformatorisk røre; men dette røre måtte få et andet præg end i det fyrstelige Tyskland, og de to personer, der skabte den schweiziske reformation, gav den yderligere deres personlige præg, forskellig fra Luthers.

1. Zwingli.

Huldreich (Huldrych) Zwingli blev født 50 dage senere end Luther (1. jan. 1484) i den lille by Wildhaus. Som ung gennemgik han en

*) Se Heinrich Bornkamm: Luther und Böhme, 1925.

filosofisk og teologisk uddannelse (bl. a. i Wien og Basel) og blev 1506 præst i Glarus, 10 år senere i Maria Einsiedeln og 1518 ved Grossmünster i Zürich. Han brød ret tidligt med skolastikken og sluttede sig i stedet til Erasmus' humanistiske reformkristendom. Men under selvstændig tænkning samt under påvirkning af Luther og, i endnu højere grad, af Augustin, forlod han 1519—20 den humanistiske, pelagianske kristendomsopfattelse. Han blev dog alle dage ved med at være mærket af humanismen, i en ganske anden grad end Luther.

I *gudsbegrebet* forsøgte han ad filsofisk vej at forene en konsekvent prædestinationslære og en panteistisk lære om den guddommelige al-natur, der også åbenbarer sig i fromme hedninger; Zwingli hævdede derfor ikke en radikal, men en mildere lære om arvesynden; skyld indtræder, siger Zwingli, først med den aktuelle lovovertrædelse; arvesyndsdogmet rummer for ham ikke en skildring af menneskets stilling i tilværelsen som sådan.

Zwinglis humanistisk bestemte adskillelse mellem ånd og materie bevirkede, at han opfattede *sakramenterne* som rene symboler; de var bekendelseshandlinger og forpligtelseshandlinger (se s. 43). Den humanistiske dannelse slår også igennem i hans stærke vægtlæggen på *bibelens*, kildeskriftets, betydning; bibelen skulle følges bogstaveligt, både i etisk og liturgisk henseende; alt hvad der ikke var omtalt i skriften var ikke tilladt i kirken.

Zwingli ville pålægge øvrigheden at sørge for udførelsen og overholdelsen af alle love og vedtægter; dermed skabte han det schweiziske *statskirketeokrati*, og som Luthers sag blev knyttet til fyrsterne blev Zwinglis — og senere Calvins — knyttet til borgerne.

I årene 1524—26 gennemførte Zwingli reformationen i Zürich; påsken 1525 blev der således indført evangelisk gudstjeneste. Samme år udgav han sit reformatoriske hovedværk »Om den sande og den falske religion«. I de flg. år skærpedes modsætningen mellem Zwingli og Luther (1529, se s. 43), og derved isoleredes den schweiziske reformation, og selv om enkelte andre kantoner sluttede sig til Zürich, kunne de ikke klare sig over for de katolske kantoner; i et slag ved Kappel 1531, hvor Zwingli deltog i fuld udrustning, sejrede katolikkerne, og Zwingli faldt selv. Hans

patriotisk bestemte, humanistisk-lutherske reformations dage var dermed talt.*)

2. Calvin.

Zwinglis reformation fik således ikke større udbredelse; men den calvinske nåede vidt omkring. Både tiden og stedet var gunstigere for Calvins reformation end for Zwinglis; den satte ind nogle årtier senere, og den havde sit hovedsæde i den betydningsfulde handels- og industriby Genève.

Calvin var franskmand af fødsel; hans far var en velhavende jurist i Noyon i Picardiet (i Nordfrankrig), hvor Calvin blev født 1509. Sin uddannelse fik han bl. a. i Paris og Orleans, og hans første studier drejede sig om juraen. Snart blev han imidlertid optaget af rent humanistiske studier, og han fjernede sig mere og mere fra den katolske kirke; arbejdet med bibelen og med Luthers skrifter bidrog stærkt til denne udvikling for ham. Det afgørende skridt til den nye evangelieforståelse — hans »pludselige omvendelse« (subita conversio) — tog han i 1533 el. 34, og kort efter måtte han gå i landflygtighed; han drog til Basel, hvor han opholdt sig i årene 1534—36. Her skrev han — som 26-årig — sit reformatoriske hovedværk: Institutio (religionis christianae), dvs. »Undervisning (i den kristne religion)«; det udkom 1536.

Samme år var Calvin i Genève på gennemrejse; den reformation, som *Vilhelm Farel* netop havde gennemført i byen, truede med at ende i almindelig forvirring, og Farel tvang Calvin til at blive i byen for at bringe orden i forholdene; Calvin så det som Guds indgriben, og han opholdt sig i byen i 2 år, indtil modstanden mod ham dog blev så stærk, at han og Farel måtte forlade byen 1538

Calvin kom derfra til *Strassburg*, hvor han blev præst for en fransk flygtningemenighed. Af stor betydning for ham blev hans bekendtskab med præsten *Martin Bucer* [!buser]; denne var stærkt påvirket af både humanismen og Luther og havde gennemført en

*) Zwinglis tanker førtes dog videre af *Heinrich Bullinger* i Zürich, men 1562 indgik han og Calvin en overenskomst i sakramentspørgsmålet. Zwinglis teologi fik dog en vis betydning i England (hvor man skulle formidle mellem mange modsætninger!), og som en »humanistisk calvinisme« lever zwinglianismen i flere schweiziske kantoner i vore dage.

reformation i byen, nogle år før Calvin kom dertil. Bucers kirketugtsprincip og hans sammensætning af kirkestyrelsen (med ældste (presbytere), der udgjorde et konsistorium) skulle komme til at spille en fremtrædende rolle i Calvins kirkeordning.

I 1541 blev Calvin kaldt til Genève, idet religiøse og politiske vanskeligheder påny truede med at opløse alt. Calvin omsatte her sine teologiske tanker i praksis.

Calvin vedblev som teolog og reformator at være humanist og jurist; han var præget af intelligens og vilje, mere end af følelse og fantasi, og »loven« spillede en langt større rolle for ham end for den frodige Luther.

Gudsbegrebet er derfor også behersket af forestillingen om dommeren, der kræver lydighed mod loven. Gud er den suveræne, over alt ophøjede, til hvis ære alt på jorden sker; de kristne skal ved deres gerninger forøge Guds ære, og de skal underkaste sig den uudgrundelige vilje i Gud. Calvins opfattelse af *retfærdiggørelsen* (frelsen) får naturligvis præg af dette gudsbegreb; ganske vist understreger Calvin, at retfærdiggørelsen sker af nåde, og at den består i, at syndernes forladelse tilregnes mennesket på grund af Kristi retfærdighed; men i sidste instans har frelsen sin grund i forudbestemmelsen (prædestinationen). Forudbestemmelsen er efter Calvins opfattelse dobbelt: til frelse eller til fortabelse, og forudbestemmelsen strider for Calvin at se ikke mod Guds retfærdighed, tværtimod.

På ejendommelig måde (helt anderledes end Luther) sikrer Calvin den moralske aktivitet, som ellers syntes truet ved prædestinationslæren; en vis dobbelthed kommer derved til at præge Calvins teologi. Han hævder på den ene side, at vi ikke kender Guds retfærdighed; men på den anden side har han alligevel visse middelalderlige thomistiske forestillinger om, at mennesket i skaberværket kan se vidnesbyrd om Gud, og i særlig grad fremhæver Calvin, at man i den moralske verdensorden, i *loven,* kan lære Guds retfærdighed at kende. Denne lov skal mennesket i blind lydighed da søge at efterleve; og når det kan efterleve den, har det dermed i hvert fald et *sandsynlighedsbevis* på, at det hører til dem, der er udvalgt til frelse! Den calvinske prædestinationslære fører således til en stærk moralsk aktivitet.

Calvin skelner mellem en synlig og en usynlig *kirke;* den sidste

omfatter alle de til frelse udvalgte, medens den første konstitueres ved ordet, sakramenterne — og kirketugten. Menighederne blev ledet af forskellige »apostolske« embedsmænd: præsterne, diakonerne og lærerne; præsterne og de ældste udgjorde »konsistoriet«, der havde den egentlige indflydelse, ikke mindst gennem kirketugten; konsistoriet fik til udøvelsen af sine pligter hjælp af den verdslige øvrighed; eftersom denne skulle rette sig efter Guds lov, sådan som præsterne fortolkede den, blev der tale om et virkeligt *teokrati.* Calvinismen blev således den borgerlige æras videreførelse af det middelalderlige, feudale teokrati.

Bag Calvins teologi lå et konsekvent gennemført *skriftsyn:* hele bibelen er inspireret af den hellige ånd og er derfor vejledende for menighederne; det gælder således også den gammeltestamentelige morallov. I liturgisk henseende var Calvin dog ikke så streng som Zwingli: alt hvad der ikke var forbudt, er tilladt, var hans princip.

I opfattelsen af *sakramenterne* gik Calvin en mellemvej mellem Luther og Zwingli; han fastholdt den symbolske opfattelse af nadverordene (»det *betyder* ...«), idet han hævdede, at Kristus — der jo var i himlen — kun åndeligt kunne være til stede ved nadveren; men han understregede også stærkt, at nadveren virkelig *var* Kristi (åndelige) komme til mennesket og ikke blot menneskets bekendelse til ham. Calvins lære om, at sakramenterne, både dåb og nadver, er *panter* på, at mennesket kan få syndernes forladelse (dersom det senere virkelig tror) er imidlertid en moraliserende afsvækkelse af Luthers lære om, at syndernes forladelse gælder mennesket ganske som det er i sakramenthandlingens stund.

Særlig to (centrale) punkter i Calvins lære vil man i øvrigt fra luthersk side sætte kritisk ind overfor: 1. Calvin er principielt tilhænger af teokratiet, medens Luther principielt ville fremhæve forskellen mellem gudstro og politik (Gottesreich — Weltreich); Calvin har dermed gjort sig til herre over evangeliet; at det i praksis var vanskeligt for Luther og især hans efterfølgere at fastholde adskillelsen er en anden sag. 2. Calvins forudbestemmelseslære må efter luthersk opfattelse siges at være et stykke dogmatik, som tilmed ikke er logisk gennemført: hvis Guds vilje er uudgrundelig, kan man ikke opstille en lære om dobbelt prædestination, på samme måde som man opstiller en matematisk sætning; man kan kun tilbede den barmhjertige Guds uudgrundelige vilje og an-

vende forudbestemmelsen til trøst for bekymrede sjæle; forudbestemmelsen sikrer Guds alene-virken i frelsen og er ikke udtryk for en dommers vilkårlige magt, en magt, som man tilmed kan få indblik i ved at anstrenge den moralske aktivitet og ved at opbygge et teokrati!

Som nævnt var det i årene efter 1541, Calvin udfoldede sin virksomhed i Genève. Byens liv blev lagt ind i ganske bestemte rammer, præget af nøjsomhed og strenghed; med ubøjelig konsekvens førte Calvin sine principper igennem, og han veg ikke tilbage for at fælde dødsdomme. Efter nogle års forløb fik hans modstandere da også flertal i byrådet; men da den spanske humanist *Miguel Servedo* kom til byen og prædikede sin anti-trinitariske kristendomsopfattelse, blev alle ængstelige, og Calvin kunne optræde som byens redningsmand; han lod Servedo henrette på bålet 27. okt. 1553, og i de sidste ti år af sit liv (han døde 1564) herskede han med uindskrænket myndighed; Genève blev »protestantismens Rom«, og fra akademiet, som Calvin oprettede, udgik en stærk calvinsk indflydelse til store dele af Europa: Sydtyskland, Frankrig, Nederlandene, England, Skotland og også Østeuropa. I selve Schweiz hindredes calvinismen meget af de verdslige myndigheder og af modreformationen, dog ikke i Genève.

*

Calvinismen blev borgersamfundets religion. Calvin brød med den feudale verdens aristotelsk-thomistiske verdensopfattelse, hvor tilværelsen var spændt inde i harmoniske, men statiske former; for Calvin var livet dynamik, skabende udfoldelse, og alt hvad mennesket foretog sig skulle ske til forherligelse af den suveræne Gud, der bestemmer alt. Calvin fulgte derfor Luthers »Lass Gott Gott sein« (han fik i det hele taget selve den reformatoriske ide forært af Luther; han måtte ikke igennem Luthers mange kampe, men skulle blot omsætte ideen); men i modsætning til Luther mente han, at mennesket har mulighed for at få indsigt i sin evige skæbne ved at *arbejde,* og denne moralske aktivitet og kamp for dannelsen af den enkeltes personlighed og karakter passede særdeles godt til livsindstillingen hos dem, hvem fremtiden tilhørte: borgerne i Schweiz, Frankrig, Nederlandene, England — og senere Amerika. Ifølge Calvin skulle der arbejdes, og arbejdes med guds-

frygt og nøjsomhed; penge skulle ikke gå til luksus, men bruges til nyttige foretagender. Det er på baggrund af dette forhold, at en moderne historiker (Max Weber) har sagt, at kapitalismens vugge stod i Genève. Calvinismen var da heller ikke nogen virkelig reformation; den var »den ny tids katolicisme«.*)

Calvinismen hørte til i en stat og var ikke international som katolicismen; men calvinismen kunne eksporteres til andre stater, og menighederne var i hver stat organiseret mindst lige så strengt som Ignatius' internationale jesuitisme (Ignatius og Calvin ligner som typer i øvrigt hinanden forbløffende); den presbyterianske kirkeforfatning gav lederne et stærkt greb om medlemmerne: konsistoriet (presbytere og præster) ledede den enkelte menighed; kredssynoderne bestod af udsendinge fra konsistorierne, og provinssynoderne af udsendinge fra kredssynoderne; øverst (for hele staten) stod generalsynoden.

I nogle schweiziske kantoner og i Skotland skabte calvinisterne de klareste eksempler på en teokratisk stat; i de lande, hvor de ikke kunne blive *statskirke*, som fx England og Frankrig, måtte de *kæmpe* for deres frihed, og dersom de ikke kunne sikre sig denne frihed på anden måde, rejste mange af dem bort, fx til Amerika. Dette forhold har bevirket, at de calvinske menigheder har rummet en mærkelig blanding af tvang og frihed; tvangen var en forudsætning for deres styrke, men friheden til at være sig selv, var dog netop det, de havde kæmpet for; dersom der kom andre grupper (evt. af en anden trosretning!), skulle *de* vel derfor også have frihed til at bosætte sig! Denne »nykalvinisme« blev »statsreligion« i Nederlandene og i de engelske kolonier i Østamerika (senere USA) og fik derved verdenshistorisk betydning; det var gennemreligiøse samfund, men med adskillelse mellem stat og kirke. Men for den calvinske, dvs. den vesteuropæisk-amerikanske ver-

*) Når dette er sagt, må dog præciseres, at trods Calvins og hans efterfølgeres adfærd, er der *i praksis* ingen sammenligning mellem katolsk inkvisition og protestantisk forfølgelse, hvor meget de ellers er udsprunget af samme syn på forholdet mellem religion og kultur; denne forskel er katolikker sjældent opmærksom på! Det kan således nævnes, at under den *katolske* Maria den Blodige i England (1553—58) blev der dræbt flere mennesker end under den *anglikanske* Elisabeths 45-årige regering! og forfølgelserne begyndte da først, efter at katolikkerne med pavelig velsignelse havde søgt at rydde Elisabeth af vejen. Nok er der væsenslighed mellem katolicismen og ortodoks protestantisme, men man må ikke være blind for forskellene. (Tallene er 300 over for 250).

Om forbindelsen mellem religion og kapitalisme, se *R. H. Towney:* Religion and the Rise of Capitalism, 1926 (Mentor Books, 1947 ff).

den har det lige siden været et hovedproblem: hvordan er forholdet mellem frihed og tvang, mellem frihed og ensretning? Har friheden ikke sine grænser?

De, der *ikke* udvandrede, var — fx i England — med til at holde tanken om forståelse og tolerance i live, og de kunne derved — som deres puritanske fæller i Amerika — mødes med de individualistiske grupper, der ikke var blevet tolereret i Genève!

Renæssancens og humanismens ide — som er den gamle græske — om individets *ret*, vandt gennem den borgerlige calvinisme indpas i vesteuropæisk kultur og sammen med individualistiske strømninger fra 15—1600-tallet kom den til at præge den almindelige europæiske tænkning i 1700-tallet.

E. Calvinismen i andre lande.

1. Tyskland.

Ikke mindst sydtyske og vestfalske borgerkredse hældede stærkt til den calvinistiske kristendomsopfattelse, og her opstod en række »reformerte« kirker; de var netop blot »reformerte« (ikke specielt lutherske), og de ville yderligere »reformere« lutherdommen for papistiske rester. På grund af forbindelserne med vesteuropæiske, calvinske kredse fik de stor betydning for den tyske kultur i det hele taget, men virkelig folkelig blev calvinismen aldrig i Tyskland; det hang bl. a. sammen med, at det overalt var fyrsterne, der havde den kirkelige myndighed, således at den specielt calvinske menighedsforfatning slet ikke kunne komme til udfoldelse. Den mest betydningsfulde reformerte fyrste var kurfyrst Frederik III af Pfalz, og det teologiske udtryk for calvinismen i Tyskland ses i den såkaldte *heidelbergerkatekismus* (1563), der var en forening af »melanchtonsk klarhed, zwinglisk enkelhed, calvinsk ild og luthersk inderlighed«.

2. Frankrig.

Ganske vist var *Frans I* af Frankrig i politisk modsætningsforhold til de katolske habsburgere (Karl V); men efter et konkordat med paven 1516 havde han opnået så stor indflydelse på embedsbesættelserne i den franske kirke, at han var ganske uinteresseret i en reformation, og han søgte i øvrigt på enhver måde at centralisere

styret. Blandt byernes embedsmænd og andre borgere gjorde centrifugale kræfter sig dog stærkt gældende, og humanistiske og reformatoriske, især calvinske, strømninger fandt derfor indgang i landet; fra midten af 1530erne blev de evangeliske kredse imidlertid skarpt forfulgt (Calvin måtte således forlade Frankrig), hvilket dog havde den heldige følge, at de blev nødt til at organisere sig, og i 1559 opstilledes en calvinsk bekendelse og opbyggedes en presbyteriansk kirkeforfatning af den før beskrevne art. Forfølgelserne fortsatte dog, og mindre hårde blev de ikke, efter at kong Henrik II 1559 sluttede fred med den spanske kong Filip II, således at kongen og det meste af den franske adel med støtte fra Spanien kunne bekæmpe calvinisterne (eller huguenotterne, som de kaldtes ved forfranskning af det tyske »Eidsgenossen«, »Eidsgenots«); calvinisterne støttede sig til England.

Den franske kongemoder *Catharina af Medici* forsøgte at balancere mellem de to parter; men huguenotternes leder, admiral Coligny fik hendes søn, kong Karl IX, helt over på sin side og fik aftalt et ægteskab mellem kongens søster og Henrik af Navarra. Catharina blev nu skinsyg på Coligny, og natten efter bryllupsfestlighederne i Paris foranstaltedes et frygteligt blodbad på protestanterne; de mistede 5000 tilhængere ved denne lejlighed (24. aug. 1572).

Henrik af Navarra blev nu calvinisternes leder under den følgende borgerkrig; men da hans hovedmål: et stærkt, nationalt kongedømme, hindredes af den katolske modstand, gik han 1593 over til katolicismen (»Paris er vel en messe værd«); i bestræbelserne for at samle de modstridende kræfter udstedte han *ediktet i Nantes 1598,* ifølge hvilket katolicismen blev statsreligion, men huguenotterne fik visse rettigheder, bl. a. egen kult, borgerlig ligestilling og 200 sikkerhedsstæder.

Med det forstærkede centralstyre i 1600-tallet vanskeliggjordes huguenotternes vilkår. Førsteministeren, *Richelieu,* ophævede i 1629 — ved nådesediktet i Nimes — deres politiske særstilling og deres sikkerhedssteder, men lod dem beholde deres religiøse rettigheder; under Ludvig XIV's store katolske fremstød blev Nantesediktet imidlertid helt ophævet (1685), og huguenotterne blev udsat for en meget hård forfølgelse; det lykkedes dog 300.000 at flygte til andre lande, både til England, Nederlandene, Tyskland

og Danmark (bl. a. København og Fredericia), og få år efter (fra ca. 1690) blev Ludvig XIV standset i sit forsøg på at skabe et katolsk verdensmonarki.*)

3. Nederlandene.

Reformationen vandt allerede i begyndelsen af 1520erne indpas i Nederlandene; den blev det religiøse udtryk for adelskøbmændenes kamp mod det katolske Spanien, som de hørte under, og som betragtede Nederlandene som det kontinentale støttepunkt for spansk verdenspolitik; beliggenheden ved Rhinens og Scheldes mundinger gav området — dengang som i dag — vidtrækkende betydning.

Omkring 1530 var det især spiritualistiske strømninger, der gjorde sig gældende i Nederlandene, men efterhånden blev det de calvinske tanker, der fik den største indflydelse. Under stadige forfølgelser, først fra Karl V's, senere fra Filip II's side (bl. a. med hertugen af Albas rædselsperiode omkr. 1570) voksede den nederlandske calvinisme sig stærk, og i 1571 organiseredes kirken med en calvinsk, presbyteriansk kirkeordning (som i Frankrig); i 1581 proklamerede de 7 nordlige provinser (Holland) yderligere deres nationale selvstændighed som »De forenede Nederlandes republik«. De sydlige provinser (Belgien) forblev katolske under Spanien, men efter den store armadas nederlag 1588 var faren for spansk modangreb mod Holland bortvejret.**)

Nederlandene oplevede i det følgende århundrede (1600-tallet) en vældig opblomstring i økonomisk og kulturel henseende. Natur-

*) Frankrigs nyere historie er præget af en karakteristisk dobbelthed: stærke centraliserende kræfter — og stærke decentraliserende bevægelser; de første ses i den enevældige kongemagt, de andre i den driftige borgerstand; kongen var så selvstændig over for paven, at han med fordel kunne fastholde sin katolske tro og dermed magten over den katolske, feudale adel; borgerne blev naturligt nok protestanter, da deres samfundsopfattelse var en anden end det feudale monarkis. Modsætningen ses som nævnt bestandig i 15-1600-tallet — og i 1789 kom det *store* brud. Dobbeltheden i fransk historie kommer af landets dobbelte stilling: kontinental magt — og sømagt. I en kontinental magt vil et agrarpræget konge-adel-regime være dominerende, medens de borgerlige erhverv vil træde stærkere frem i en maritim magt; (jvfr. at agraradelen til i dag har domineret i *Spanien* — men at borgerne tidligt kom til at præge *Englands* historie; ingen af de to lande har oplevet en »fransk revolution«).

**) »Nederlandene« er egentlig betegnelsen for både de nordlige og sydlige stater; de nordlige, der skilte sig ud 1581, burde egentlig have betegnelsen »Nederland« for at undgå forveksling med de Nederlande, der ikke skilte sig ud, og med staten Holland (den største af de 7); i det følgende anvendes dog »Holland« eller »Nederlandene« som betegnelse for de 7, der skilte sig ud 1581.

ligvis var der modsætninger af politisk og social karakter (demokrater og aristokrater fx), og også af religiøs karakter; de religiøse modsætninger var her som andre steder i dette århundrede mellem de ortodokse og de mere frisindede; de ortodokse sejrede i første omgang (ca. 1620), men hurtigt vandt de moderate frem, og deres frisindede holdning til filosofiske og kirkelige spørgsmål blev af verdenshistorisk betydning; den forberedte oplysningen og bredte sig til både Frankrig og, især, England*). En række frikirker dukkede op og blev anerkendt ved siden af nationalkirken. Allerede 1615 fik jøderne religionsfrihed, og det fik umådelig betydning for Nederlandenes erhvervs- og kulturliv**). Frikirkernes levende virksomhed havde også indflydelse på den ortodokse statskirke, så at en regulær vækkelse bredte sig inden for den.

Det kirkelige og politiske liv i Nederlandene blev således et særsyn i 15—1600-tallets Europa; frisind og tolerance blomstrede, tilmed skabt af den ellers intolerante calvinisme.

4. Skotland.

Ganske vist kom reformatoriske skrifter til Skotland allerede i slutningen af 1520rne; men på grund af det nationale modsætningsforhold til England trængte de vanskeligt igennem. Da den katolske Marie Stuarts franskvenlige formynderregering kom til magten 1554, vendte folket sig dog til England, og den calvinske kristendomsforståelse bredte sig nu mere og mere. Sjælen i arbejdet herfor var den oprindelig katolske præst, bonden *John Knox,* der var blevet dømt til galejerne, fordi han prædikede evangelisk; efter at han var sluppet fri og efter et ophold i Genève, vendte han tilbage til Skotland (1556), hvor han prædikede den nye lære.

*) Mest markant og af størst betydning var den frikirke, som grundlagdes af præsten *Arminius* (d. 1609), og som 1610 tog navnet remonstranterne efter en »trosbekendelse« (»Remonstrantie«), vedtaget samme år. Remonstranternes (eller arminianernes) lære var af ret rationaliserende, unitarisk karakter (»dogmefri«, etisk betonet kristendom) og forberedte derved oplysningstiden. Deres tanker om, at mennesket har en fri vilje til at antage eller forkaste nåden, kunne dog også anvendes af katolicerende teologer! Det skete i England under ærkebiskop William Lauds forfølgelse af puritanerne (se s. 67). Som flere steder ses her ligheden mellem humanistisk-moderat og katolsk-yderliggående livssyn! En gruppe af de engelske højkirkelige gjorde sig dog netop på grund af arminianismen til talsmænd for en »bredere« opfattelse. — Remonstranterne har i dag en kirke på godt 20.000 medlemmer i Nederlandene.

**) Poul Borchsenius har i sine bøger om jødernes historie (»Den lange vandring« 1952 ff, endnu uafsluttet) samlet meget interessant, ellers vanskeligt tilgængeligt, stof om jødernes skæbne, især i middelalderen og nyere tid.

1557—60 gennemførte den skotske adel reformationen i calvinsk skikkelse, både m. h. t. læren og m. h. t. kirkeordningen, der blev presbyteriansk (selv om kongen, Jacob VI, længst muligt søgte at hævde biskoppernes tilsyns- og ordinationsret). I 1600-tallet blev Skotland naturligt nok draget ind i de engelske stridigheder mellem konge og parlament og mellem de forskellige religiøse partier (se s. 66 f)*); skotterne stod her lige stejlt over for den kongelige episkopalistiske retning og den cromwellske independentiske retning; først efter 1689 fik skotterne garanteret deres presbyterianske kirkeforfatning.

F. Reformationen i England.

Den engelske kirke havde i forholdet til Rom altid hævdet en vis selvstændighed, og allerede tidligt — i slutningen af 1300-tallet — ses en ret kraftig, folkelig bevægelse, inspireret af Wiclif, bort fra Rom. Humanismen vandt også indpas i England, bl. a. ved Erasmus' ophold i Oxford 1509, og således var jordbunden beredt for reformatoriske tanker; 1525 kom en glimrende oversættelse af Det ny testamente til engelsk.

Den engelske reformation blev stærkt præget af kongernes politiske interesser. *Henrik VIII* (1509—47) ønskede dogmatisk at fasthold den katolske lære; men politisk kæmpede han for større uafhængighed af Rom og genoplivede dermed på engelsk grund tanken om en nationalkirke med kongen i spidsen; tanken støttedes yderligere af humanismens statsteori om kongens verdslige magt, og da Henrik VIII selv var en typisk renæssancefyrste, for hvem magten også var retten, blev i løbet af 1530erne den nye katolske landskirke udformet gennem en række parlamentsbeslutninger. Stærkt medvirkende til nyordningen var kongens ægteskabspolitik, idet hans dronning, Catharina af Spanien, som var Karl V's moster, stod i vejen for hans kirke- og storpolitiske planer, hvorfor han ønskede at skille sig fra hende. Paven nægtede at godkende hans skilsmisse, men den reformatorisk sindede *Thomas Cranmer*, der 1533 blev ærkebiskop af Canterbury, godkendte skilsmissen og kronede hofdamen Anna Boleyn til dronning.

*) Skotland var 1603 blevet tilsluttet England; England, Skotland og Irland udgjorde fra da af Storbritannien.

En virkelig reformation fandt trods alt ikke sted, så længe Henrik VIII var konge; ægteskabet med Anna Boleyn opløstes, og hun henrettedes 1536; Henrik nåede at indgå endnu 4 ægteskaber inden sin død; tilmed sluttede han sig nærmere til kejseren og Rom i 1540erne.

Efter Henrik VIII's død blev sønnen *Edvard VI* konge (1547—53); han var kun 10 år gammel, og Cranmer blev den egentlige leder af regeringen. Dermed fik reformatoriske tanker større indflydelse, og 1549 indførtes en evangelisk gudstjenesteordning, som stod nærmere beskrevet i »Den almindelige bønnebog« (The Common Prayer Book); siden da har denne bog været et vigtigt forbindelsesled mellem alle engelsktalende over hele verden. Den rummede dog endnu en hel del katolske ceremonier, og deres antal blev noget formindsket i anden udgave 1552, hvor et stærkere calvinsk præg gjorde sig gældende. Det samme var tilfældet i »De 42 artikler« fra 1553, som rummede de vigtigste lærepunkter.

Formynderregeringen var imidlertid alt for svag til at styre landet effektivt, og med Catharinas og Henrik VIII's datter *Maria den Blodige,* der var gift med Filip II af Spanien, kom en kraftig katolsk reaktion (1553—58); de evangeliske blev forfulgt, så at mange måtte flygte, hvis de ellers nåede at unddrage sig fængsel og bål; Cranmer blev således brændt 1556.

Marias regering blev dog kun et intermezzo. Englands geografiske placering og den økonomiske og sociale udvikling i landet bevirkede, at borgerne som købmænd, fabrikanter og handlende gjorde sig mere og mere gældende, og at kravet om brud med den internationale, kirkelige magt blev stadigt større. Med *Elisabeth I,* den forkætrede og henrettede Anna Boleyns 25-årige datter, fik England i 1558 en hersker, der klart så, efter hvilke retningslinjer hun skulle gå for at sikre Englands selvstændighed og indre ro. Udenrigspolitisk måtte hun langsomt frigøre sig fra Spaniens indflydelse, selv om hun endnu kunne bruge den i kampen mod arvefjenden Frankrig og mod Skotland. Indadtil måtte hun gå kompromissets vej, om end med en klar afvisning af pavens administrative og læremæssige autoritet.

Organisatorisk ordnedes kirken som en engelsk nationalkirke, hvis øverste leder hun selv blev (supreme governor, ikke — som Henrik — supreme head); paven anerkendte hun altså ikke, men

den katolske bispeforfatning bevaredes, hvilende på »den apostolske succession«; denne succession anerkendtes naturligvis ikke af paven (og er stadig ikke blevet anerkendt).

Gudstjenesten indrettedes efter de retningslinjer, der fandtes i en ny udgave af The Common Prayer Book fra 1559. Den var en let katolsk bearbejdelse af udgaven fra 1552; således var der heri ikke blot bønnerne fra kirkens gudstjeneste, men der var også faste morgen- og aftenbønner, bygget over katolske tidebønner; ellers var indholdet protestantisk. I det ydre bevarede gudstjenesten et tydeligt katolsk præg, idet man fortsat anvendte messeklæder og mange af de brogede ceremonier.

Læren blev udtrykt i de 39 artikler (fra 1563); de var langt fra katolske, men de var stærkere calvinsk prægede (bl. a. i nadveropfattelsen) end de lutherske 42 artikler fra 1553.

Således etablerede og konsoliderede Elisabeth den anglikanske kirke — »The established Church of England«. Ved sit indhold og sin form blev den en ganske speciel anglikansk kirke, forskellig fra de andre (3) reformatoriske kirker, og den har bevaret sit præg fra 1559 til den dag i dag.

På grund af sin sammensatte karakter tilfredsstillede den anglikanske kirke imidlertid hverken de katolske eller de yderliggående calvinske dele af befolkningen. *Katolikkerne* (ca. $^1/_3$ af befolkningen) fik kraftig støtte af paven, da Maria Stuart på sin flugt fra det calvinske Skotland var blevet taget til fange af Elisabeth (1568). En stadig skærpet kamp mellem de to parter endte med Maria Stuarts henrettelse 1587, og da den katolske Filip II af Spanien sendte sin store armada mod England, led den nederlag 29. juli 1588 ved Gravelingen (syd for Plymouth).

De *calvinistiske* dele af den engelske befolkning fandt som nævnt den anglikanske kirke alt for katolsk; de ville have den renset for alle unødvendige tilføjelser i lære og gudstjeneste; kirken skulle gøres ren og pur. Elisabeth bekæmpede også disse puritanere (der var non-conformister, dvs. de ville ikke være konforme med kirken); deres åndelige centrum var universitetet i Cambridge. Der blev udstedt flere love rettet mod dem, og adskillige (konformisterne) accepterede da også den anglikanske kirke, men mange gik

i landflygtighed, især til Holland og Schweiz, for som separatister at kunne pleje deres kirkeideal og gudstjeneste i fred.

Både dronningen og en del anglikanske teologer søgte dog — i hvert fald i teorien — at gøre den anglikanske kirke til et hjem for alle englændere. Præsten *Richard Hooker* (d. 1600) skrev således et værk, hvor han ganske vist forsvarede episkopalismen, men han begrundede den rent fornuftsmæssigt (ud fra naturretten) og viste derved — som *Shakespeare* i de samme år — sit slægtskab med den frodige og tolerante renæssanceånd; en vis »bredkirkelighed« sporedes virkelig her på anglikansk grund.

Da den skotske konge Jacob VI af stuartslægten 1603 tillige besteg Englands trone (som *Jacob I*), blev modsætningen mellem anglikanere og puritanere imidlertid skarpere. Kongen hævdede med styrke sin teokratiske magt og fik støtte af de anglikanske biskopper, bl. a. Londons biskop *Bancroft*. Værre blev det, da den svage *Karl I* blev konge (1625—49); han var helt afhængig af ærkebiskop *William Laud*, der under hård forfølgelse af puritanerne udformede en »højkirkelig episkopalisme«; den var dogmatisk ret vidtfavnende (påvirket af arminianerne), men understregede stærkt bispeembedet og den kultiske side af gudstjenesten (Laud sympatiserede med den græsk-katolske kirke).

Det presbyterianske kirkeforfatningsideal var ikke det eneste ideal, der fandtes blandt de menigheder, der var utilfredse med den anglikanske kirke. Tidligt vandt *independentismen* eller *kongregationalismen* udbredelse; den, der først udformede principperne for denne forfatning var cambridgestudenten *Henry Barrow* (d. 1593); han hævdede, at hvis man ville gennemføre den calvinske tanke om »rene menigheder«, måtte staten ingen magt have over kirken, og de enkelte menigheder (congregations) skulle være helt uafhængige (independent) af hinanden og have fuld selvbestemmelsesret (independence); ingen biskopper eller synoder skulle være over dem; der skulle kun af praktiske grunde være enkelte ledere i hver menighed. Barrow var separatist og skilte sig ud fra statskirken, men en anden tilhænger af independentismen *Henry Jacob* (d. 1624) ønskede at danne sine menigheder *inden for* statskirken og havde en nationalkirke, bestående af independentiske menigheder, som ideal; (idealet virkeliggjordes af Cromwell).

Barrow blev hængt 1593, men nogle af hans tilhængere flygtede til Amsterdam; blandt disse dukkede den tanke op (muligvis under indflydelse af mennoniterne, se s. 44), at man skulle bryde med statskirken ikke blot m. h. t. forfatningen, men også m. h. t. dåben (adgangstegnet til kirken!), og derfor blev voksendåben taget i anvendelse af dem; *baptismen,* der skulle blive trosgrundlaget for den protestantiske kirkes største frikirkesamfund, var dermed skabt. Leder blev (fra 1608—12) cambridgeakademikeren *Johan Smyth;* nogle medlemmer af hans menighed rejste 1611 tilbage til England for at arbejde dér.

De, der ikke kunne finde sig i den anglikanske kirkes tvangsmetoder, var hidtil for største delen flygtet til kontinentet. Men under Jacob I og Karl I søgte flere længere væk. I 1620 sejlede 102 »pilgrimsfædre« (The Pilgrims Fathers) på »Mayflower« fra Plymouth over Atlanterhavet til Amerika; de ønskede ganske vist ikke at bryde med deres nationale kirke og var altså som Henry Jacob ikke-separatistiske independenter. I nogle år havde de dannet en flygtningemenighed i Holland, men de fik nu anvist plads i den nordlige del af den engelske (og anglikansk prægede) koloni Virginia, der var grundlagt i 1607. Under sejladsen over Atlanten blev de imidlertid af stormen drevet i land langt mod nord, hvor de så grundlagde kolonien New Plymouth.*)

Under William Lauds forfølgelse af puritanerne i 1630erne udvandrede ca. 20.000 til andre lande. En del kom også til egnene omkring New Plymouth, og således voksede New England-staterne op, til hvilke også den hollandske koloni New Amsterdam kom til at høre (under navnet New York). Puritanerne organiserede deres kirke med presbyteriansk kirkeforfatning (med synoder!), men de påvirkedes stærkt af »pilgrimsfædrenes« independentiske tanker, og der udformedes derved den karakteristiske amerikanske forfatning med uafhængige menigheder, ledet af ældste; kravet om adskillelse mellem stat og kirke og om fuld religionsfrihed var det fælles kendetegn. Baptister og andre separatister var der foreløbig ikke

*) Når »pilgrimsfædrene« er blevet så berømte, skyldes det, at deres koloni — skønt den var under den engelske konges herredømme — havde fuldstændigt selvstyre efter et »Covenant« (pagt), der var blevet undertegnet i kahytten på »Mayflower«, og hvori alle mændene sluttede sig sammen til et *borgerligt* og *religiøst* samfund. Denne kontrakt har man kaldt den første nedskrevne konstitutionelle grundlov i verden og grundlaget for den moderne stormagt »De forenede Stater«.

mange af; religionsfriheden i New England-staterne blev nemlig ikke udstrakt til dem!

Bag de kirkelige brydninger i England lå ikke mindre skarpe *sociale modsætninger,* nemlig mellem højadelen på den ene side og de borgerlige og lavadelen på den anden side; politisk var det modsætningen mellem overhus og underhus og den absolutistiske konges kamp for at sikre sin magt, der gjorde sig gældende; den pengestærke mellemstand afkøbte adelen dens godser og fik som jordbesiddere nu ret til at tage sæde i underhuset; her kæmpede de for borgernes »demokratiske« rettigheder og gav dermed Calvins aristokratiske teokrati en betydningsfuld drejning i retning af det, man har kaldt »nycalvinisme«; forbindelsen mellem politik og religion blev imidlertid fastholdt; Guds sag og den engelske borgers økonomiske interesser var to sider af samme sag! (jvfr. s. 58).

I 1640erne brød modsætningerne ud i en regulær *borgerkrig.* Resultatet blev, at puritanerne (»rundhovederne« med rundpullede huer) sejrede over kongen og hans tilhængere (»kavalererne«); kongen selv blev halshugget (1649). Blandt puritanerne var imidlertid nu striden mellem tilhængerne af den presbyterianske kirkeforfatning (der støttede sig til Skotland) og tilhængerne af independentismen blevet meget stærk. Independenterne sejrede, fordi de efter deres program førtes til at hævde en udstrakt religionsfrihed, hvilket skaffede dem tilhængere blandt de socialt lavere, men stadigt mere folkerige lag af befolkningen; i virkeligheden var det den borgerlige ny-calvinismes krav om frihed (for sig selv!), der nu bredte sig længere ned i folket! Man opdagede, at presbyterianerne, der dominerede i parlamentet og repræsenterede borgere og lavadel, var lige så intolerante som de episkopale! Til independenternes sejr bidrog stærkt, at deres leder var den handlekraftige lavadelsmand *Oliver Cromwell;* i hans person var samlet alle de politiske, sociale og religiøse motiver, der lå bag 1600-tallets stridigheder i England; hans stærke vilje og selvbevidsthed, hans tro på det engelske folks mission og hans dybe religiøse følelse gav ham sejren i hænde. Han virkeliggjorde — næsten! — Henry Jacobs independentiske statskirkeideal og sikrede religionsfriheden for alle separatister — men naturligvis *ikke* for katolikker, højanglikanere og presbyterianske puritanere!

Efter Cromwells død (1658) skete et tilbageslag for det »tole-

rante« demokrati. De episkopale anglikanere og presbyterianerne fandt hinanden, og det lykkedes dermed borgerskabet at genoprette kongedømmet; Karl I's søn *Karl II* blev konge. M. h. t. kirkeforfatningen sejrede den anglikanske episkopalisme og ikke presbyterianismen (borgerne var blevet bange for independenterne!), og også den reviderede — og endnu gældende — udgave af bønnebogen fjernede sig fra den calvinske puritanisme. De fleste puritanere valgte dog at blive i statskirken, og denne har siden da bevaret sin dobbelte karakter af katolsk og puritansk-calvinsk ånd.

Da Karl II fra ca. 1670 begyndte at hælde mere til katolicismen, blev parlamentet dog mildere over for nonconformisterne og vedtog »testakten« (1673), der pålagde alle statsembedsmænd at nyde nadveren på anglikansk vis; man ramte ganske vist også nonconformisterne, og disses kamp mod testakten varede helt frem til 1829; men den var primært rettet mod katolikkerne. Karl II's søn *Jacob II* (1685—88) var åbenlyst katolik; men da han ville støtte Ludvig XIV's europæiske rekatoliceringsplaner, forjog det antifranske parlament ham og indkaldte i stedet statholderen i Nederlandene, prins Wilhelm af Oranjen, dattersøn af Karl I og gift med en protestantisk sindet datter (Marie 2.) af Jacob II. 1689 udsendte han et *toleranceedikt,* der gav betydelige lempelser til dissenters; katolikker, jøder og antitrinitarer tolereredes dog ikke! Politisk og religiøst demokrati var der således ikke tale om.

Den lange strid var endt med parlamentets sejr, men dermed også en sejr for protestantismen i den opblomstrende, vesteuropæiske stormagt. Protestantismen var den anglikanske kirkes form, men den var stærkt præget af puritansk moralisme og af dissenternes toleranceånd; »bredkirkeligheden« (eller »latidudinarismen«) trængte dermed frem. Det kirkelige liv i England afspejlede således tydeligt den sociale og politiske brogethed i samfundet.

*Dissenters**).

Under de voldsomme stridigheder i 15—1600-tallet dukkede som

*) Ang. betegnelserne for de protestantiske, ikke-anglikanske menigheder kan nævnes flg.: *Nonconformister* anvendtes fra slutn. af 1500-tallet om alle, der ikke ville være »conforme« med den anglikanske kirke. *Separatister* anvendtes om dem, der af *den* grund ikke ville være *medlemmer* af statskirken (og i regelen heller ikke kunne få lov at være det). *Dissenters* anvendes fra 1689 som en betegnelse for dem, der ikke stod i statskirken, men omfattedes af dens tolerancebestemmelser.

nævnt en række separatistiske menigheder op, og Cromwells regering i 1650erne fremmede yderligere deres udbredelse. De var af vidt forskelllig karakter. Nogle fremhævede åndens umiddelbare tale i menneskets indre, andre lagde vægt på fjernelsen af tyngende lovbud til fordel for en sjælelig, mystisk gudserkendelse; atter andre prædikede blot til sjælenes opbyggelse, fx *Richard Baxter* (d. 1681), der skrev den vidt udbredte opbyggelsesbog »The reformed pastor«; sådanne bøger rummede ofte et stærkt eskatologisk islæt, som fx »Pilgrims Progress from this World to that which is to come«, skrevet af den baptistiske kedelflikker *John Bunyan* (d. 1688).

De urolige politiske forhold fremmede selvsagt studiet af retten og rettens opståen; *John Milton* (d. 1678) var en af de mange forsvarere for folkesuveræniteten over for den kongelige magt; han er dog mest kendt for sit eskatologisk prægede digterværk »Paradise lost«, som han skrev, mens han sad i fængsel under Karl II's regering, længe efter at han (1652) var blevet blind.

Den ejendommeligste separatistiske retning var *kvækerne*. De var enige med puritanerne i disses protest mod statslige eller hirarkiske bånd; men de skiltes fra dem på grund af puritanernes fastholden ved den calvinske arv: lovpræget biblicisme. Sin særlige karakter fik kvækerne dog ved stifteren, *George Fox's* særegne personlighed. Han forlod som 19-årig sit hjem og drog omkring og talte, hvad ånden gav ham at sige; Kristus — sagde han — skulle ikke tilbedes i kirkehuse, men ved inderlig bøn og i et helligt liv. Med sin stærke vilje og lidenskabelige tale fik Fox mange tilhængere, og han fik dem ofte til at skælve (quake) med hele kroppen. Da talen om åndens vidnesbyrd blev misbrugt, besluttede Fox imidlertid at danne et vist tros- og kultfællesskab, men det »indre lys« skulle dog stadig være eneste vejleder, og de ydre former for det gudstjenestelige liv skulle være ganske enkle; »silent meetings«, hvor den enkelte i stilhed kunne høre åndens tale, var — og er — de vigtigste. Fox levede sine sidste år — han døde 1691 — i Swarthmore, »kvækernes Herrnhut«, men da resultaterne i Europa trods alt syntes så små, rejste den dygtige organisator *William Penn* til Amerika, hvor han byggede et broderkærlighedens rige (Philadelphia i Pennsylvanien), bygget på fred med både venner og fremmede (bl. a. indianerne).

De fleste af dissenterne havde, forståeligt nok, det independentiske kirkeforfatningsideal, og de puritanske presbyterianere (der jo nu blev dissenters!) antog dette ideal, idet synoderne bortfaldt og hver menighed styredes af ældste (jvfr. udviklingen i Amerika).

Psykologisk er dissenterne og dermed beslægtede spiritualistiske bevægelser af enhver art paralleller til lignende strømninger, der altid dukker op, når et homogent samfund er ved at opløses (jvfr. romerriget på Kristi tid). Nærmeste historiske parallel er de tyske sværmere i 1500-tallet og de nederlandske frihedsstrømninger samt de katolske, mystiske retninger i 15—1600-tallet. Der har også ofte været direkte forbindelse mellem disse gruppers tilhængere. Dissenterne er også paralleller til og forløbere for de følelses- og fornuftsbestemte individualistiske retninger inden for de officielle kirker i 16—1700-tallet (pietismen og oplysningen). Linjerne fra den calvinske puritanisme rækker således langt! Det var nemlig blandt dissenterne, at denne puritanisme med dens blanding af frihedskrav og ensretning og med dens stejle etiske holdning fik sin egentlige videreførelse (selv om den også var kendelig i den anglikanske kirke); da dissenterne i endnu større tal end hidtil kom til Amerika, blev samfundet her præget af samme ånd.

G. Modreformationen.

I det foregående er skildringen af de protestantiske kirker i de enkelte lande ført op til ca. 1690. Baggrunden for udviklingen, i hvert fald fra ca. 1560, er for flere af landenes vedkommende, således Tyskland, Frankrig og Nederlandene, det modstød, der efter midten af 1500-tallet satte ind fra den katolske kirkes side. Enkelte steder i fremstillingen er modstødet da også blevet omtalt i sammenhæng med den historiske udvikling i de pågældende lande; men her skal i det følgende gives en samlet gennemgang af den katolske kirkes historie i 15- og 1600-tallet.

Med de reformatoriske bevægelsers udbredelse kom den katolske kirke ud for en helt ny situation. Den havde hidtil været enerådende; men nu skulle den til at bekæmpe forskellige kirkesamfund, der fik større og større udbredelse. Adskillige kræfter havde forsøgt at afværge bruddet; det gjaldt således konciliarismen i 1400-tallet, og det gjaldt bibelhumanismen (fra ca. 1500), der søgte bag

om traditionen tilbage til bibelen, og som over for kirkens tvang ville hævde det enkelte menneskes ret. Et vist samarbejde mellem disse kræfter og de reformatoriske bevægelser kom da også i stand; men allerede fra 1520erne måtte deres veje skilles igen, og i den katolske kirke fik efterhånden de kræfter overtaget, der ikke ønskede samarbejde med reformatorerne og ikke ønskede *reformer* af katolicismen, men ønskede en kraftig *genkatolicering* af Europa på den middelalderlige katolicismes grund, dog med klar afstandtagen fra det verdslige renæssancepavedømme.

Under pave *Paul III* (1534—49) blev linjerne for fremtidens katolicisme afstukket, og sjælen i arbejdet blev den spanske adelsmand *Ignatius Loyalo* (Iojola). Han blev født 1491, og som 30-årig kriger blev han såret i benet under en fransk belejring af Pamplona i Nordspanien. På sygelejet og under et ophold i Manreza på vej til Palæstina kom han ud for en svær åndelig krise, hvor han — ligesom Luther — kom til at tvivle på kirkens mulighed for at bringe ham den frelsende nåde. Det er karakteristisk for ham, at han — til forskel fra Luther — ved en viljesbeslutning kom igennem krisen, afviste tvivlen som djævelens værk og derefter overgav sig til kirkens autoritet. Som vejledning for andre skrev han (1522) en bog med den betegnende titel »Excercitia spiritualia« (Åndelige øvelser); »den krigeriske ordens excercitsreglement« har man kaldt bogen, i hvilken katolsk askese, spansk mystik og renæssancens personlighedsideal går op i en højere enhed; det var meningen, at man ved at følge hans anvisninger skulle blive et lydigt redskab for kirken.

I en halv snes år gennemgik Ignatius nu en grundig teologisk uddannelse, og sammen med nogle venner dannede han i 1534 en forening, hvis medlemmer skulle love fattigdom, kyskhed og mission blandt muhammedanerne (specielt i Jerusalem); i alle ting skulle de stille sig til pavens disposition. Da muhammedanermissionen vanskeligt lod sig realisere, omdannede Ignatius foreningen til en præsteorden (tiggerorden), der 1540 fik pavens anerkendelse med navnet »Jesu selskab« (Societas Jesu); Ignatius blev dens første ordensgeneral; ordenen fik til hovedopgave at udrydde kættere og blev derved pavens kraftigste våben mod reformationen. Med jeusiterordenen flyttede modreformationens centrum fra Spanien til Italien; »Exercitia Spiritualia« er »Spaniens gave til

kirken« — men *jesuiterordenen* opstod på italiensk-romersk grund.

Jesuiterordenens medlemmer måtte gennemgå en meget streng skole og lang studietid, og de optrænedes herved til blind lydighed mod kirkens bud og samtidig til diplomatisk smidighed i alle situationer og over for hvem som helst. Følgende 3 principper blev lagt til grund for deres virksomhed: 1. Intentionalismen: i kampen for at nå en given hensigt (intention), må man være hensynsløs i valget af midler; (moderne jesuitisme understreger, at man *ikke* kan godkende princippet om, at hensigten helliger midlet; man må ikke anvende umoralske midler for at nå et nok så ophøjet mål). 2. Probabilismen: kan man blot finde støtte for en anskuelse hos én lærefader, der engang har udtalt sig om emnet, er anskuelsen gjort sandsynlig (probabel). 3. Tankens forbehold (reservatio mentalis): man kan undgå at gøre sig skyldig i løgn, dersom man »reserverer sig« et forbehold i tanken; hvis man fx bliver anklaget for en forbrydelse, kan man over for dommeren nægte at have begået den, idet man for sig selv tilføjer fx: »det er i hvert fald ikke en forbrydelse, jeg behøver at bekende for Dem.«

Som prædikanter, som grundlæggere af skoler og som lærere for fornemme folks børn fik jesuiterne umådelig betydning; ikke mindre betydning fik de ved, at de optrådte som skriftefædre, især for politisk indflydelsesrige personer; de vidste overalt at sætte ind på de strategisk rigtige steder. De videreførte også med stort held den mission i oversøiske lande, som franciskanere og dominikanere så småt havde begyndt i Amerika (San Francisko); jesuiterne vendte sig til Indien, de ostindiske øer, Kina og Japan og opnåede store resultater; men i regelen fandt missionen sted under en alt for vidtdreven tilpasning, akkomodation, til de hedenske folks tankegang og skikke, og i flere lande, fx i Kina og Japan, svandt resultaterne da også snart ind til intet. Den mest kendte missionær var den første, der hed *Frans Xaver;* han havde været med til at grundlægge jesuiterordenen og nåede inden 1550 til Japan (se s. 200).

Jesuiternes væsentligste indsats i kirkepolitisk og dogmatisk henseende viste sig på *tridentinerkonciliet.* Som tidligere nævnt havde tanken om et reformkoncilium optaget mange mennesker, deriblandt kejser Karl V; men med kirkemødet i Trient i Tyrol blev enhver reformkatolicisme og bibelhumanisme, men også renæssan-

cekatolicisme, afvist (med store afbrydelser varede konciliet fra 1545 til 1563). Jesuiterne og den strenge pavemagt blev de dominerende faktorer; derfor blev modsætningen til protestanterne trukket skarpt op, idet man vendte tilbage til den middelalderlige, thomistiske teologi, og der blev sat en stopper for al opløsning i det kultiske og sædelige liv.

M. h. t. skrift og tradition kom det til at hedde, at de skulle æres »pari pietatis affectu«, og den tekstudgave, der var tale om, var Hieronymus' latinske bibeloversættelse Vulgata fra ca. 400. I arvesyndslæren og retfærdiggørelseslæren nægtes Luthers »på én gang synder og retfærdig«; mennesket har efter faldet bevaret fornuft og fri vilje, men mangler hellighed og retfærdighed; disse to egenskaber erhverves, idet Guds nåde indgydes gennem sakramenterne; men mennesket har dog sin fri vilje til at kunne modstå nåden. Kirken, præciseredes det pånyt, var den egentlige, ydre frelsesanstalt. Men *hvem* der var de ledende i kirken: biskopperne eller paven, forblev et uløst spørgsmål; den gamle strid mellem episkopalisme og papalisme var stadig uafgjort; om dette problem kæmpede man oven i købet med de bare næver i Trients gader!

Efter at den katolske kirke således var blevet styrket indadtil, og efter at den pavelige inkvisition var blevet fornyet 1542, stod katolicismen rustet til et modstød. De første mindre resultater sås allerede før 1550 i Italien og Spanien, hvor de små lutherske kredse blev næsten helt opløst; og det første større resultat sås ved augsburgerfreden (se s. 46).

Fra ca. 1560 satte modreformationen da ind over en bredere front. Dette kunne så meget desto lettere lade sig gøre, som paven og den spanske konge (Filip II) netop nu sluttede forbund; (i årtier havde renæssancepaverne, der tilhørte italienske adelsslægter, ellers stadig bekæmpet den spanske indflydelse (se bd. I s. 210) og dermed svækket den katolske verden over for reformationen); i 1559 afsluttedes tilmed en fred mellem Spanien og pavens oprindelig stærke allierede: Frankrig; Spanien var sejrherre og dermed var *den spanske indflydelse over Italien sikret* (i hvert tilfælde for et stykke tid). Da de nye paver var katolske, før de var italienske, lettedes samarbejdet yderligere. Religiøse og politiske motiver blandedes således uløseligt i kampen mellem reformation og modreformation; tydeligst ses det måske i Filip II's forsøg på at ægte

dronning Elisabeth af England; de havde jo Frankrig som fælles fjende. Men de var konkurrenter på Atlanterhavet, og derfor var Elisabeth utilnærmelig.

Fra Bayern rekatoliceredes, med støtte af kejseren, Sydtyskland og Westfalen endnu før 30-årskrigens udbrud, og i Østrig, habsburgernes hovedsæde, blev lutherdommen trængt tilbage i løbet af 1600-tallet; i Polen var de nationale, sociale og religiøse modsætninger så store, at modreformationen inden år 1600 kunne notere betydelige resultater. Fra Polen søgtes også et angreb på Sverige, men det lykkedes dog ikke; de skandinaviske lande var for bestandig tabt for katolicismen. 30-årskrigen blev det sidste store forsøg fra kejserens og de katolske fyrsters side på at rekatolicere hele Tyskland. Sverige og Frankrig greb imidlertid ind på protestanternes side. Gustav Adolf var stærkt interesseret i at svække Tyskland for dermed dels at sikre sig magten i hele Østersøen og tilgrænsende områder dels at styrke den svenske jernindustri (over for den tyske), der netop i disse år fik nye malmlejer til rådighed og samtidig fik store afsætningsmuligheder under den begyndende »industrialisering«; dertil kom kongens personlige, protestantiske overbevisning*). Sveriges indgriben og indgriben fra det ellers katolske Frankrig, der imidlertid stod i politisk modsætningsforhold til de habsburgske kejsere, hindrede således nu et heldigt udfald for kejseren og de katolske fyrster, og drømmen om et europæisk, katolsk kejserdømme var for stedse manet i jorden. På grund af krigen og dens følger var Tyskland for lange tider lammet og dermed som stat ineffektiv i europæisk storpolitik.

Af katolske magter i Europa stod nu Frankrig som den stærkeste, og Ludvig XIV (1643—1715) søgte at skabe et katolsk verdensmonarki; men fra omkr. 1690 kunne det konstateres, at også dette forsøg var mislykket; fremtiden tilhørte protestantiske sømagter og protestantiske befolkningsgrupper.

Under den katolske kirkes kamp mod de ydre fjender fandt også en indre styrkelse af katolicismen sted. Katolsk teologi og kirkeligt liv blomstrede, især i Frankrig og Italien, samtidig med at

*) Den nyeste behandling af Gustav Adolfs person og politik er givet af den engelske professor Michael Roberts (Gustavus Adolphus. A History of Sweden 1611—1632, bd. I—II, 1953 og 58). Det økonomiske motiv til Gustav Adolfs politik kunne måske nok være stærkere understreget end sket er hos Roberts.

kampen mod kætterne førtes igennem med ubarmhjertig strenghed. Rundt i landene rejstes pragtfulde kirker, både i det ydre og det indre præget af barokkunsten, og nye bibeloversættelser, katekismer og bønne- og alterbøger skulle forny det gudstjenestelige liv; fremragende talere blandt tidens gejstlige arbejdede endvidere for højnelsen af prædikekunsten; den største indsats øvedes her af Ludvig XIV's hofprædikant *Boussuet* (d. 1704). Nye *munke- og præsteordener* (bl. a. kapucinerordenen fra 1520erne og trappisterne fra 1662) så det som deres opgave at højne gejstlighedens moralske og intellektuelle standard, og til dette formål bidrog yderligere et videnskabeligt arbejde med de bibelske skrifter og de teologiske problemer. Indflydelsen i den brede befolkning bevaredes bl. a. gennem en stadig mere intens Maria-dyrkelse, men ikke mindre gennem oprettelsen af en række *kongregationer*, hvis medlemmer ikke blev egentlige munke, men viede en del af deres liv til at arbejde direkte for specielle praktiske formål i kirkens tjeneste i uddannelse af præster, sjælesorg, undervisning, hjælp til fattige og ensomme mennesker; oratorianerne dyrkede således videnskaben, især kirkemusikken, og lazaristernes kongregation, stiftet af Vincent de Paul (d. 1660) ydede en betydningsfuld indsats for de dårligst stillede i samfundet.

Et betydningsfuldt træk i 15—1600-tallets katolske religiøsitet er endelig *mystikken*. Den var en videreførelse af senmiddelalderens mystik (se bd. I s. 195), men medens der gik adskillige linjer fra denne mystik til antikatolske strømninger, blev ikke mindst 1500-tallets spanske mystik til uvurderlig nytte for kirken, ja, for så vidt som Ignatius Loyola modtog sin første, betydningsfulde inspiration fra værker af spanske helgener og mystikere, kan man sige, at modreformationen har sit udspring i den spanske, kvietistiske mystik (lat. quietus, rolig). Den mest betydningsfulde af de spanske mystikere var *Teresa af Jesus* (d. 1582); ved sine udprægede evner til gennem ekstatisk bøn og meditation at opnå den sjælelige forening med Gud påvirkede hun sin samtid stærkt, og den særlige tendens til individualisme, som findes i al mystik, afsvækkedes af kirken ved, at sjælens forbindelse med Gud gjordes afhængig af askese og sakramenterne. Hendes berømteste elev blev *Johan af Korset* (d. 1591), der sammen med Teresa udformede den kvietistiske mystiks terminologi.

I løbet af 1600-tallet viste det sig imidlertid, hvor vanskeligt det var at bevare mystikken inden for kirkens mure; kort før 1680 måtte således spanieren *Molinos* vandre i fængsel, dømt af den jesuitiske inkvisition, og flere andre måtte følge ham.

Indre uro i kirken skabte også den belgiske biskop *Cornelius Jansen* (d. 1638), da han — i en bog, der først udkom efter hans død — angreb den jesuitiske moral; han greb tilbage til den augustinske nådelære (se bd. I s. 90 f) og stillede på den baggrund sit bodskrav til kirken*). Biskop Jansens tilhængere førte kampen videre; det gjaldt således matematikeren *Blaise Pascal* (1623—62), der bl. a. i »Provincialbrevene« og »Pensées« angreb jesuiterne på det voldsomste; at Pascal har *følt sig* som katolik, er der dog ingen tvivl om**). I nogle årtier førtes kampen med vekslende held, men i begyndelsen af 1700-tallet afvistes den jansenistiske augustinisme, og semipelagianismen blev endeligt fastslået som den katolske kirkes officielle standpunkt.

*

1600-tallet var således ortodoksiens tid i både den lutherske og den katolske kirke på kontinentet; i samme århundrede trængte imidlertid et friere syn frem i de calvinske lande, sådan som det fremgik af skildringen s. 59. Dette friere syn bredte sig i forskellig skikkelse i 1700-tallet over hele Europa, og i næste kapitel skal dette syns udvikling i 1700-tallet (og med linjer fra 1600-tallet) være genstand for vores opmærksomhed.***)

*) Augustinske tankegange spillede så stor en rolle i fransk teologi og filosofi i 1600-tallet, at man har kaldt århundredet for »Augustins århundrede«.

**) Pascals historiske *betydning* har måske — endnu — ikke været overvældende; men som *type* for alt, hvad der rørte sig i 1600-tallet i filosofi, videnskab og litteratur, er han særdeles interessant. Men netop fordi han ligesom »samlede« det hele i sig, blev han ikke banebrydende; det gjorde derimod de strengt intellektuelle eller de følelsesbestemte retninger (oplysningsfilosofien, pietismen, idealismen m. m.); Pascal ville netop fremhæve »det dialektiske«, dobbeltheden i verden og i mennesket (»Hjertet har sine grunde, som fornuften ikke fatter«); først efter at de entydige, konsekvente systemer af filosofisk-videnskabelig karakter er begyndt at blive angrebet i *vort* århundrede har pascalstudiet fået en renæssance, og hans betydning kan måske — endnu — nå at blive meget stor; den åndelige fader for vort århundredes opgør med »systemerne«, nemlig Søren Kierkegaard, var også på centrale punkter enig med Pascal (jvfr. s. 184). Den nyeste behandling på et nordisk sprog af Pascal er Per Lønning: Tro og tanke efter Blaise Pascal, 1958.

***) På dette tidspunkt af læsningen af bogen her kan man da vende tilbage til indledningen til dette kapitel (kap. I), dersom man sprang den over i første omgang.

KAPITEL II.

Ca. 1675—1914: Subjektivismens gennembrud og sejr i samfund, kultur og kirke.

A. Ca. 1675—ca. 1780: Subjektivismens gennembrud.

1. Alm. samfunds- og kulturudvikling.

I årtierne før og efter år 1700 gik den middelalderlige verden for alvor i skred, og trækkene i den moderne verdens *åndelige og økonomisk-sociale struktur* trådte tydeligt frem. Den individualistiske borger gjorde sig stærkere gældende som økonomisk og social magtfaktor i staternes liv, og gennem en voldsom ekspansion ud over verdenshavene erobredes i løbet af 1700-tallet nye markeder og dermed nye rigdomme for Europa. Kongerne måtte i højere grad end tidligere tage hensyn til befolkningernes, i første række borgernes, krav, og selv om de vedblev med at være enevældige, blev de som »oplyste monarker« mere end hidtil borgernes tjenere. I Frankrig, hvor kongen ellers længst muligt søgte at bevare den teokratiske enevælde, kom det til en revolution i 1789, medens udviklingen i England, hvor borgerne i århundreder havde haft stor samfundsmæssig betydning, forløb langt fredeligere. I Østeuropa og Preussen kom der ganske vist stærke, men for en del »oplyste« monarker, fx Frederik II den Store, der fremmede den borgerlige kultur. (Om udviklingen i 1700-tallet og dens baggrund se også s. 11 ff).

Den nye livsholdning, der var det åndelige udtryk for denne udvikling, var hidtil blevet båret frem af enkelte genier og enkelte grupper, men blev nu antaget af noget større kredse i befolkningerne. En virkelig folkelig, åndelig vækkelse fandt dog ikke sted før i 1800-tallet; de filosofiske og teologiske strømninger, som prægede 16—1700-tallet — også for en stor del pietismen — blev kun i mindre grad folkelige; de blev båret frem af enkeltpersoner og enkeltgrupper i den borgerlige middelklasse; den middelalderlige

stænderdeling af samfundet blev heller ikke afviklet førend i løbet af 1800-tallet, og opløsningen af den middelalderlige og ortodokse enhedskultur trængte først på det tidspunkt ned i folkets dybere lag. 1700-tallets strømninger har dog på afgørende måde præget historiens forløb, ja, har dannet forudsætningen for 18—1900-tallets tanker.

I middelalderen havde kirken været det faste, åndelige ståsted for mennesker; den havde omspændt det enkelte menneskes liv fra vugge til grav, og den havde en ganske bestemt opfattelse af menneskehedens skæbne i tid og evighed; mennesket, individet, var båret af et kollektiv, en helhed; samme grundholdning over livet prægede også både den lutherske og calvinske ortodoksi i 1600-tallet.

Men fra slutningen af 1600-tallet blev kravet om personlighedens frigørelse så stærkt, at kulturlivets enhed blev brudt. Kunst, videnskab, filosofi, politik, retsopfattelse m. m. skulle ikke, hævdede man, følge de af kirken ud fra åbenbaringen angivne normer, men skulle følge egne, iboende love; kulturlivet blev autonomt, selvstændigt; det blev sækulariseret, uafhængigt af kirken og dens lære.

Det nye livssyn støttedes meget stærkt af og kom meget klart til udtryk i de nye *videnskabelige landvindinger* og den nye filosofi. Allerede i begyndelsen af 1500-tallet havde *Kopernikus* (d. 1543) fremsat sin teori om, at solen — og ikke jorden — var universets midtpunkt, og *Kepler* (d. 1630) og *Galilei* (d. 1642) udbyggede hans iagttagelser ang. naturens og universets love, indtil endelig *Newton* (1642—1727) ved sin opdagelse af tyngdeloven fuldførte den klassiske fysiks verdensbillede; hermed havde man helt forladt den aristotelsk-kristelige betragtning, ifølge hvilken Gud skulle opfattes som den højeste »form«, som er altings »formål« (telos); i stedet havde man skabt en atomistisk-mekanisk-kausal verdensforklaring, ifølge hvilken tilværelsens mange enkeltting (atomer) er i en stadig, mekanisk vekselvirkning, der med nødvendighed følger ganske bestemte love, bl. a. årsagsloven (kausalloven). Den videnskabelige *metode* blev endeligt udformet af Galilei: kun det, der kan tælles, vejes og måles, er undersøgelse værd. Videnskabens autonomi over for kirkelige verdensbilleder var dermed hævdet.

Det var Melanchtons skyld — langt mere end Luthers — at det kopernikanske verdensbillede ikke vandt godkendelse ved de lutherske universiteter; for Melanchton var alt i naturen og i historien til for *menneskets* skyld; her var han ganske enig med Aristoteles og hans kirkelige efterfølgere: Paulus og Augustin. *Solen* som verdens centrum? Aldrig!

Den katolske kirke vendte sig naturligvis også mod den nye videnskab. Det fortælles, at en italiensk lærd vægrede sig ved at se ind i Galileis kikkert, »der skjulte så kætterske kendsgerninger«! (Det drejede sig om Jupiters måner; de viste jo, at Jupiter var et lille univers for sig — uden for jorden; det kunne man ikke have!). Galilei måtte 1633 afsværge sine ideer om jordens bevægelse. Først 1822 (!) anerkendte den katolske kirke officielt denne lære. Om end ikke Galilei selv, så har den europæiske ånds historie udtalt det berømte »Men den bevæger sig alligevel«. Man vil forstå, at kirken selv har en stor del af skylden for, at folk har vendt sig fra kirken.

Filosofisk forlod man da de metafysiske, spekulativt fremsatte systemer, som hang sammen med det gamle verdensbillede. Man opgav at stille det aristotelske, *ontologiske* spørgsmål: Hvad er »væren« (virkelighed)? Dette spørgsmål kunne man kun stille, sagde man, dersom man var overbevist om, at virkeligheden var noget i forvejen givet, og ikke, hvis man — som den nye tids mennesker — mente, at livet var dynamik, udfoldelse, skaben. (På ét punkt rakte Aristoteles' betydning dog ud over middelalderen: den nye videnskab understreger som Aristoteles den forskende videnskabs betydning; hans *metode* bliver videreført; jvfr. bd. I, s. 193).

Man stillede i stedet det *erkendelsesteoretiske* spørgsmål, som man havde lært af Platon: hvad vil det overhovedet sige at erkende? Kun ved at få dette spørgsmål klaret — mente man — kunne man gøre op med fortidens statiske tilværelsessystemer og få skabt et sikkert grundlag for en ny filosofi, der skulle opbygges i en dynamisk verden. Man ville ikke — som Aristoteles — *gå ud fra,* at mennesket har sin ganske bestemte plads i tilværelsens trinvist opbyggede hierarki, og at der *derfor* var overensstemmelse mellem menneskets fornuft og den egentlige virkelighed (»væren«); man ville netop tage det grundspørgsmål op, *hvordan* mennesket gennem sin erkendende virksomhed kan nå ind til væren. Kopernikus havde frataget jorden dens centrale plads i det fysiske univers; renæssancen havde imidlertid, allerede før Kopernikus, hævdet menneskets centrale betydning i tilværelsen, og denne opfat-

telse blev nu, efter Kopernikus, udbygget af to retninger, hvis filosoffer mente at levere beviser for den menneskelige erkendelses gyldighed og dermed for menneskets centrale stilling i universet.

De to retninger er: den filosofiske rationalisme (i 1600-tallet) og den filosofiske empirisme (især i 1700-tallet). Den første er repræsenteret ved Descartes (d. 1650), Spinoza (d. 1677) og Leibniz (d. 1716), og den anden ved John Locke (d. 1704), Berkeley [baˈrkli] (d. 1753) og David Hume (d. 1776).

Den filosofiske rationalisme. Descartes formulerede den berømte sætning: Jeg tænker, altså er jeg. Ud fra subjektet, jeg'et, må objektet, omverdenen forståes. Jeg'et er i centrum; omverdenen er sådan, som jeg'et ad den logiske tænknings vej når til at forestille sig den. »At tænke« var for Descartes at tænke logisk, og med fornuften tvivlede han om alt og opløste skolastikkens spidsfindigheder, og med fornuften ville han gennemføre en matematisk strengt korrekt beskrivelse af tilværelsens fænomener. I sin materialistiske (»mekaniske«) og kausalbestemte verden fik Descartes — mærkelig nok — plads til et gudsbegreb (som han definerede som »den rene tænkning«); men han klarede ikke de problemer om forholdet mellem Gud og menneske, sjæl og legeme, ånd og materie, der fulgte heraf; han talte om en vekselvirkning, der fandt sted på et nærmere angivet sted i hjernen; men det var en filosofisk ret utilfredsstillende løsning; hans bevis om den logiske tænknings gyldighed var snarere et postulat.

Baruch Spinoza, en spansk jøde, som var flygtet til Holland, førte renæssancens og Descartes opfattelse af menneskets muligheder for at forstå tilværelsen ud i sin yderste konsekvens. I hans verdensbillede gik alle modsætninger op i en højere, harmonisk enhed; naturen (dvs. alt, hvad der overhovedet forekommer i tiden og rummet) er identisk med Gud; der er ingen modsætning mellem Gud og menneske, ånd og materie, ondt og godt; livet er i sig selv et harmonisk, guddommeligt alt, og mennesket kan ad intuitionens vej få den »brudte« verden tænkt sammen til en helhed. Om man kan kalde Spinozas bevis for holdbart er vel et spørgsmål; men hans filosofi er i hvert tilfælde konsekvent, og fornuften havde med den helt løsrevet sig fra kirkens dogmatik og havde skabt et autonomt, filosofisk system. Med Spinoza er filosofiens dobbelthed et helt overstået stadium (jvfr. bd. I s. 206).

Af de tre filosofiske rationalister var *Leibniz* den mest begavede og sprudlende; men hans system blev netop på grund af hans dynamiske ånd ikke så fast afsluttet som Spinoza. Han fik dog stor betydning for senere filosoffer, bl. a. for Kant.

Den filosofiske empirisme. Den videnskabelige, empiriske tradition var gammel i England (se bd. I s. 193), og den fik en lærd videreførere i *Francis Bacon* (d. 1626); han fik både i forskningen og pædagogikken betydning ved at fremhæve den induktive metode: fra enkeltiagttagelser at slutte til almindelig lovmæssighed. Den mest berømte engelske empirist var imidlertid *John Locke.* For Locke som for Descartes var jeg'et, subjektet, det centrum, hvorfra tilværelsen anskues og opfattes, men Locke hævdede, at menneskets viden om tilværelsen ikke bygger på tænkning (alene), men på iagttagelse og erfaring; menneskesjælen har ingen »medfødte ideer«, men er som en ubeskreven tavle, en tabula rasa, og det er ad erfaringens (empiriens) vej, vi når til erkendelse; denne erkendelse svarer nogenlunde til omverdenen som den virkelig er, mente Locke, og gennem sin forskning om iagttagelsens natur mente Locke at kunne bevise vores erkendelses gyldighed.

Berkeley hævdede som Locke, at erkendelsen bygger på iagttagelsen, men han mente, at der ikke eksisterer nogen selvstændig materiel omverden; det eneste, der eksisterer, er vores umaterielle sjæl og dens indhold af »ideer«; sin opfattelse formulerede han i sætningen »at være er at opfattes« (esse est percipi), dvs. at eksistere (som objekt for iagttagelse) er at blive opfattet (som ide); omverdenen *er* ikke noget i sig selv, men eksisterer kun i det iagttagende subjekt. Individet var sandelig blevet centrum i tilværelsen! På det nærliggende spørgsmål, om den ydre verden da slet ikke eksisterer, når den ikke betragtes, svarede Berkeley, at den eksisterer altid, da *Gud* altid iagttager!*)

Med rationalisten Spinoza og empiristen Berkeley er renæssancens menneskesyn sat på filosofiske formler; stærkere udtryk for

*) Der er en lille historie om *Columbus*, som viser, hvorledes denne filosofi er kommet til udtryk i praksis: Columbus ankrede op ud for San Salvador, og de indfødte vadede ud i vandet imod ham. De råbte ud til ham: »Hvem er du?«, og idet Columbus satte hænderne som en tragt for munden råbte han tilbage: »Jeg er Columbus!« Og straks dansede de indfødte glade rundt, idet de sang: »Hurra! Vi er opdagede!« — Rummer denne historie virkelig i en nøddeskal sandheden om vesteuropæiske filosoffers og politikeres holdning til omverdenen?

det tænkende og det iagttagende menneskes dominerende, ja, suveræne betydning kan næppe tænkes.*)

Berkeleys empirisme førte — forståeligt nok — til en udpræget *skepticisme* over for den menneskelige sansnings resultater. Englænderen *Hume* hævdede, at hverken legemet eller sjælen er realiteter; kun fornemmelsen selv eksisterer! Og når der ikke er tale om et iagttagende subjekt og et iagttaget objekt, er selve grundlaget for empirismen jo borte. Hume mente også, at de »love«, vi mener er gældende i naturen, er love, for hvis sandhed vi slet ikke har nogen garanti; det gælder således bl. a. årsagsloven (at der til én virkning svarer en og kun en årsag); vi kan kun konstatere, at fx en billardkugle støder til en anden billardkugle, og at denne anden kugle derefter sætter sig i gang; men har vi af den grund lov til at slutte, at den første kugle er *årsag* til den andens bevægelse? spørger Hume. Hume fik ved sit konsekvente standpunkt: ikke at gå ét skridt ud over, hvad erfaringen viser os, umådelig betydning, langt større end den franske populærfilosofis samtidige angreb på religion og metafysik. Hume var konsekvent *agnostiker* (dvs. en der ikke (a) har viden (gnosis), fx om Gud, og derfor heller ikke vil udtale sig, men lade spørgsmålet stå åbent).

Med de naturvidenskabelige opdagelser og med den filosofiske rationalisme og empirisme var det teoretiske grundlag skabt for en sækulariseret kultur, hvor de forskellige livsområder var autonome i forhold til det kirkeligt vedtagne.

---

*) Det må pointeres, at forskellen mellem den filosofiske rationalisme og den filosofiske empirisme ikke må gøres større end nødvendigt. Descartes sætter ganske vist tanken højest og Locke sætter erfaringen, men erfaringen omfatter for Locke ikke blot iagttagelsen (det rent sanselige), men også sjælens indtryk; *både* »sensation« og »reflexion« udgør erfaringen. »Dersom man ved rationalisme forstår, at man sætter en fri fornuftig indsigt over enhver form for overlevering og følgelig indretter tænkning og liv i overensstemmelse med fornuften, så hører også Locke med viden og vilje til rationalismen« (Hirsch). Herover må man ikke glemme den forskel, der fremtræder bl. a. i pædagogikken, om man begynder med tænkningen (det abstrakte) eller med iagttagelsen (det konkrete)! Men både Descartes og Locke var talsmænd for en *pædagogisk realisme*, der skulle beskæftige sig med denne verdens ting.

Det må endvidere pointeres, at *både* rationalisterne og empiristerne vender sig til Platon og ikke til Aristoteles, *for så vidt* som de lader det erkendelsesteoretiske spørgsmål være det overordnede i forhold til det ontologiske. Men *som* erkendelsesteoretikere var der altså en forskel på dem, om end kun en gradsforskel. Men vi må dog ikke glemme, at Locke blev *skelsættende*, for så vidt som den *radikale* empirisme (i 1900-tallet) er en videreførelse af Lockes indsats.

Sluttelig skal antydes forskellen mellem Descartes' og Leibniz' matematik: D.'s *analytiske* geometri (ang. »statiske« figurer) og L.'s *differentialregning* (ang. bevægelsen).

Den nye livsholdning viste sig tidligst på *rets- og statsfilosofiens* område, oven i købet tidligere end på fagfilosofiens område og før Galilei og Newton. (Det er iøvrigt forståeligt, at samtidens indviklede politiske forhold måtte give det statsfilosofiske problem en fremtrædende plads). Hollænderen *Hugo Grotius* (d. 1645) er således den første, der unddrager et helt område af livet, nemlig *retten,* fra kirkelige og andre autoriteter; retten kunne begrundes i menneskets natur og ikke andre steder. Tyskerne *Pufendorf* (d. 1694) og (senere) *Thomasius* (d. 1728) fortsatte hans værk og hævdede ligeså, at retten skal grundes, ikke på åbenbaringen eller skriften, men på den i mennesket levende »naturlige fornuft« for lov og ret*). Englænderen *Thomas Hobbes* (d. 1679), der i modsætning til Grotius havde den nye videnskab som baggrund, ville overføre dennes principper om altings regelbundne gang til alle forhold i livet, både psykologiske fænomener (som associationer) og samfundsforhold; den »naturlige« tilstand er den statsløse, men for at den ikke skal blive en »alles krig mod alle« måtte *stats*magten træde til og ved en egoistisk bestemt lovgivning sikre, at alt går sin rolige gang. Hobbes var tilhænger af den katolsk orienterede Karl II's styre — uden på nogen måde selv at være katolik; han var i hjertet ateist. Hvor forskelligt den »naturlige« fornuft udtaler sig om retslige spørgsmål ses allerede ved at sammenligne Grotius og Hobbes. Fra Hobbes adskiller sig *Locke* endnu mere radikalt end Grotius (men alle 3 taler de om »naturretten«!). Locke mener, at suveræniteten indehaves af *folket,* og at flertalsviljen skal bestemme, men at der skal vises en vis tolerance over for mindretal (dog ikke ateister!), og at »man« (de, der mener, de har flertal i befolkningen?) har ret til oprør. Lockes tanker om tolerance påvirkede den engelske regerings holdning efter »revolutionen« 1688, og hans tanker om folkets og en regerings rettigheder og pligter påvirkede den amerikanske og den franske revolution

*) Man må være opmærksom på forskellen mellem Grotius og *Machiavelli,* der ville løsrive statsretten fra enhver norm; det var en rent amoralsk statsopfattelse. Grotius mener, at mennesker har en social drift, appetitus socialis, der får dem til at slutte sig sammen i en stat, og Grotius angiver regler for forholdet mellem regeringen og borgerne; disse regler var præget af en vis, men dog begrænset, tolerance; særlig berømt er Grotius blevet ved sine regler for mellemfolkeligt samkvem; han grundlagde derved folkeretten (bl. a. i bogen »Om havenes frihed«. I værket »Om en retfærdig krig og fred« giver han staten ret til at føre »en retfærdig krig«; man ser, hvor store vanskeligheder der rejser sig, når man taler om »naturlig ret«!).

1776 og 1789 og dermed den borgerlige liberalisme og de demokratiske tanker i 1800-tallet.*)

I praksis kom den ændrede indstilling over for retten til udtryk i det forhold, at *krigene ikke længere førtes som religionskrige* på baggrund af enheden mellem religion og politik, men at de førtes ud fra rent fornuftsbestemte ræsonnementer, også selv om de stadig førtes »i Guds navn«. Der var i øvrigt tale snarere om machiavellistiske end om folkeretlige krige. Om denne nye udvikling vidnede allerede det katolske Frankrigs holdning i 30-årskrigen, og ganske klar blev den under de store krige, som Ludvig XIV påførte Europa omkr. 1700 (den store nordiske krig var en betydningsfuld udløber af dem), og sås ligeledes tydeligt i hele fyrstekrigenes århundrede (1700-tallet). Netop i 1700-tallet fandt i øvrigt en *omvæltning af stormagtsalliancerne* sted; Frankrig og Østrig, der i århundreder havde bekæmpet hinanden, fandt sammen over for den nye stormagt Preussen; omslaget fandt sted, efter at det rige Schlesien i 1740 skiftede ejer og gik fra Østrig til Preussen. England, Frankrigs arvefjende, støttede Preussen, og det samme gjorde den nye stormagt mod øst: Rusland. Østrig blev styrket ved tyrkernes indre splittelse og deraf følgende tilbagetrækning i Sydøsteuropa; oprettelsen af dobbeltmonarkiet Østrig-Ungarn var resultatet heraf. De nye stormagtsalliancer understregede — kirkeligt set — den protestantiske verdens dominerende indflydelse. Ganske vist var Østrig-Ungarn katolsk og Frankrig nominelt også; men Spanien og Italien var forlængst gledet ud som stormagter, og de ledende magter i Vesteuropa og dermed på den verdenspolitiske arena var protestantiske stater (Nederlandene og England), hvis indflydelse i 1700-tallet bredtes over hele jorden.

— Den græsk-katolske kirke fik en noget stærkere position end før, men den fik aldrig verdensomspændende betydning.

2. *Subjektivismen i teologi og kirkeliv: pietisme og oplysningsteologi.*

Med den nye videnskab og filosofi blev også *gudsbegrebet* ændret. Medens teologien hidtil havde opfattet Gud som det sidste mål for al skabningen og som den nødvendige forudsætning for al forsk-

*) Som statsteoretiker var Locke ikke *konsekvent* empirist; han mente, at der fra menneskers urtilstand var bevaret en bevidsthed om naturlige rettigheder!

ning, blev teologien nu — fra at være »lære om Gud« — lære om menneskelig gudstro. At mennesket i middelalderen alligevel ofte havde følt sig som skaber er en anden ting, men at Gud uhyre let kunne forsvinde ud af det livssyn, der opstod på grundlag af det nye verdensbillede, hvor mennesket selv står i centrum, er særdeles forståeligt.

I begyndelsen skete det ikke. Filosoffer og videnskabsmænd (Descartes og Newton fx) var næsten alle »religiøse« (Hobbes var en undtagelse; i 1700-tallet bliver ateisternes tal dog større). Der skete i stedet det, at kristendommen blev draget med ind i hele den filosofiske og videnskabelige udvikling og — især — blev præget af den individualisme, som er et fællestræk for udviklingen. Man vendte sig mod ortodoksiens dogmatik i både luthersk, calvinsk og katolsk skikkelse og hævdede værdien og gyldigheden af den enkeltes gudserkendelse. I to skikkelser fremtræder denne subjektivistisk bestemte gudserkendelse i løbet af 1700-tallet: som *pietisme* og som *oplysningsteologi*. Pietismen lægger vægt på den følelsesbetonede oplevelse af sjælens møde med den frelsende Gud, medens oplysningsteologien lægger mest vægt på den fornuftsbestemte erkendelse af Gud, hans eksistens og hans forsyn; men begge retninger skyder delvis dogmatikken til side til fordel for det praktiske og for den enkeltes oplevelse og erkendelse. I sit teologiske indhold er pietismen dog ret ortodoks.

Oplysningsteologien har sine nærmeste forudsætninger i den før beskrevne udvikling af livssynet på grundlag af de naturvidenskabelige opdagelser og den filosofiske nyorientering. Pietismen har sine forudsætninger (eller i alt fald forløbere) i den senmiddelalderlige mystik og i 15—1600-tallets sværmeriske og separatistiske strømninger samt i ortodoksiens fromhedsretning. Men *åndshistorisk er pietisme og oplysningsteologi af samme rod;* de betegner subjektivismens gennembrud på det religiøse og teologiske område. I England fremtræder oplysningsteologien før pietismen (metodismen), medens i Tyskland (og Danmark) det omvendte er tilfældet. I det følgende skal de to strømninger omtales, først pietisme og metodisme og derefter oplysningsteologien, og som baggrund for den sidste skal gives en karakteristik af det livssyn, som bærer oplysningstiden (og ikke blot -teologien) i det hele taget.

a. Pietismen i Tyskland.

Medens ortodoksien havde koncentreret sig om det objektive i Guds tilsagn om frelse, blev det afgørende i pietistisk teologi, prædiken og fromhedsliv menneskets tilegnelse og oplevelse af frelsen og menneskets genfødelse; dermed træder det psykologiske og følelsesbetonede stærkere frem; der prædikes mere eller mindre sentimentalt om Jesu blod, og der prædikes om omvendelsens nødvendighed; og det understreges, at frelsen ikke kan modtages, hvis genfødelsen ikke har vist sig i et nyt, helligt levned. Alt dette bevirkede en større optagethed end hidtil af bibelstudium og af ydre og indre mission og førte til iværksættelse af praktisk hjælp til dårligt stillede mennesker og organisering af undervisning af børn og unge. Men samtidig trådte minusserne stærkt frem: med bibelen i hånd satte man skel mellem de uomvendte og de omvendte og udsatte de uomvendte for en pågående propaganda; kendetegnet på »de hellige«, der udgjorde den egentlige kirke, blev, om de afholdt sig fra »mellemtingene« (adiafora), dvs. kortspil, dans m. m.; derved viste de, at de havde brudt med »verden«, og at de ikke anerkendte, at der var etisk neutrale områder (med adiafora) i tilværelsen; den sækulariserede verdens problemer af videnskabelig og politisk karakter overlod man dermed til vantro og uomvendte.

Foruden ved den nævnte fremhævelse af den religiøse personlighed, dennes følelser og aktivitet, og ved den negative holdning over for verden er pietismen karakteriseret ved en fremhævelse af »den troende menighed« på bekostning af lands-, stats- eller folkekirken. Imidlertid må det fremhæves, at adskillige af elementerne i pietismen var mere eller mindre fremtrædende i tidligere bevægelser, og at det afgørende nye var, at det altsammen skulle virkeliggøres *inden for* kirken; pietismen ville være salt og lys i de bestående kirker*). Denne »kirkelige pietisme« har sit udgangspunkt i Holland, hvor *Jean de Labadie* (d. 1674) havde oprettet »pietistiske« menigheder, fra hvilke der gik indflydelse til den egentlige pietismes første talsmand: *Spener***).

*) Allerede ca. 1690 synes navnet pietisme (af lat. pietas, fromhed) at være anvendt af pietisterne selv om deres bevægelse — for at undgå forveksling med kvækere, sværmere m. fl.

**) At pietismen inspirerede *Bach* (d. 1750) og metodismen inspirerede *Händel* (d. 1759), skal her blot antydes

(1) Philip Jakob Spener.

Spener fødtes i 1636 og blev præst efter en grundig teologisk uddannelse, under hvilken han også var flere år på rejse rundt i Europa, bl. a. i Holland hos Labadie. Han var først præst i Strassburg, senere i Frankfurt a. M. og i Dresden, og endelig var han provst i Berlin fra 1691 til sin død 1705. Af mismod over ortodoksiens kirkeliv, som ganske var i forfald (ikke mindst i Strassburg og Frankfurt, hvor fransk ånd trængte ind), samlede Spener i Frankfurt en del af menigheden i »fromme forsamlinger« (collegia pietatis), og han udgav her i 1675 et skrift »Fromme ønsker« (Pia desideria), i hvilket han stillede nogle forslag, hvis gennemførelse skulle kunne råde bod på kirkens brist. Han agiterede for oprettelsen af sådanne kredse, som han selv havde i Frankfurt, idet han erkendte, at fornyelsen af kirkelivet måtte komme fra menighederne, ikke fra præsterne; dog stillede han naturligvis også krav til præsterne, ikke mindst om en bedre uddannelse; og til begge parter, præster og lægfolk, henstillede han, at de skulle vise deres kristendom i kærlighedsgerninger over for den næste, der trængte til hjælp.

I mange måder mindede Speners pietisme om den fromhedsretning, der kendes fra ortodoksien (se s. 50 f), og det dogmatiske indhold af Speners teologi var heller ikke synderlig forskelligt fra indholdet i ortodoks teologi (»Pia desideria« var i første udgave anbragt som fortale til en udgave af den ortodokse Johan Arndts postille!). Spener blev heller ikke selv (før i Dresden) klar over rækkevidden af sine tanker; af natur var han tilmed forsigtig og tilbageholdende (og kendt i hele Europa som en lærd heraldisk forsker); han egnede sig derfor egentlig ikke til at være banebryder for nye tanker. Der er imidlertid på visse punkter noget principielt ganske nyt, så at han derved afgjort peger frem mod den nye tid. I Dresden (i Kursachsen) kom Spener da også i stærkt modsætningsforhold til den rådende ortodoksi; universitetet i Wittenberg mente ikke, at han kunne blive salig! Teologerne fandt 284 kætterier hos ham! Det var derfor en lettelse for Spener at blive forflyttet til Berlin.

(2) Den hallensiske pietisme.

Var Spener ikke selv en ledertype, forstod han i alt fald at komme

i forbindelse med de rette folk. Gennem nogle ophold i Leipzig fik Spener således betydning for bl. a. *August Hermann Francke* (1663—1727), og hos ham fik pietismen den udformning, i hvilken den bl. a. nåede til Danmark (hallensisk, statskirkelig pietisme). Francke var i 1684 kommet til universitetet i Leipzig og var året efter blevet magister. Under Speners påvirkning blev han grebet af pietistiske tankegange, og de fik hos Francke en langt mere lidenskabelig udformning end hos Spener. Han omvendte sig efter en voldsom bodskamp, og kravet om en pludselig omvendelse efter et ganske bestemt skema blev for ham — modsat Spener — en uopgivelig del af pietismen, som alle måtte gå ind under, hvis de ville kaldes pietister. Omvendelsen skulle følges af et nyt liv, der skulle foregå efter ganske bestemte, strenge forskrifter; det naturlige liv var i sig selv syndigt og skulle knægtes; Spener havde været langt mildere også på dette punkt, og han havde heller ikke brudt så radikalt med dogmatik og filosofi, som Francke gjorde det.

Francke forlod i 1692 universitetet i Leipzig efter nogle voldsomme opgør med det teologiske fakultet. I Halle blev han præst og senere professor, og hans nidkærhed dels for at opdrage sjæle og dels for at uddanne opdragere for sjælene kom til udtryk i den række af »stiftelser«, han begyndte at rejse i midten af 1690erne. Franckes organisationstalent trådte klart frem her, og til sidst udgjorde bygningerne en hel by med både latinskole, seminarium, vajsenhus, bibelanstalt, bogtrykkeri, apotek m. m. Motivet til det pædagogiske arbejde var måske nok det tvivlsomme at ville »bøje det naturlige liv efter Herrens vilje«; men den rent faktiske betydning kan ikke drages i tvivl. Af vidtrækkende virkning blev ikke mindst Franckes indførelse af konfirmationen; den bredte sig fra Halle snart over hele den lutherske verden (Danmark 1736).

Franckes personlige forbindelser med kirker i andre lande var uhyre mange; de strakte sig til Amerika og til orienten; han var på dette punkt typisk for sin tid. I den sammenhæng må det fremhæves, at pietismen i stærk modsætning til ortodoksien interesserede sig for ydre mission og anså den opgave for at være en uopgivelig del af kirkens væsen.

Den hallensiske pietisme blev ikke nær enerådende i Tyskland eller i Europa og folkelig blev den altså heller ikke; men ad mange

kanaler blev dog dens virkninger i pædagogik, fattigpleje og fromhedsliv ret dybe i 1700-tallets kirkelige liv.*)

(3) Den radikale pietisme.

Både Spener og Francke var som nævnt strengt kirkelige pietister; men det er forståeligt, at et subjektivistisk røre som pietismen, tilmed følelsesbetonet, allerede tidligt måtte give anledning til sværmeriske, spiritualistiske strømninger; i virkeligheden var disse strømninger vel rester af tidligere tids tysk spiritualisme og udløbere af katolsk mystik og reformerte vækkelsesretninger i Frankrig og Nederlandene, som under tyske forhold omkr. 1700 blussede op og antog særlige former. Karakteristisk nok kaldte nogle af forsamlingerne sig for de »inspirerede menigheder«, og tungetale og profeti trivedes såre vel her. Også apokalyptiske drømme og syner om et 1000-års rige spillede en stor rolle.**)

Mere nøgtern, men dog af radikal-pietistisk karakter, var en mand som *Gottfried Arnold* (d. 1714), der efter påvirkning af Böhme og Spener førtes til en yderliggående understregning af betydningen af »det indre lys« og af den helliggjorte vandel. I lyset heraf vurderede han kirkens historie (i »Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie«, 1700), og han fandt sit ideal virkeliggjort snarere hos kætterne end hos de kirkelige, hvorfor kirkens historie for ham var et fald lige fra 1. århundrede, reformationen iberegnet. Hans discipel, den naturvidenskabeligt interesserede teolog *Konrad Dippel* (d. 1734) angreb især dogmerne og mente bl. a., at det kirkelige forsoningsdogme stred ganske mod Guds kærlighed; helliggørelse var alt.

(4) Herrnhutismen.

Herrnhutismen er en særlig form for pietistisk fromhedsliv, der opstod i Sachsen i 1720rne, da grev Zinzendorf gav landflygtige mähriske brødre bolig på sit gods og selv blev deres »forstander«.

Nikolaj Ludvig von Zinzendorf havde i sin opdragelse og i sin

*) En pietisme, der var endnu mere kirkelig end Speners og Franckes, og som havde et godt forhold til ortodoksien, fandtes især i Württemberg (*den württembergske pietisme*); i denne stat havde ortodoksien heller aldrig haft særlig outrerede former.

**) En af den radikale pietismes åndelige forfædre var *Jacob Böhme* (se s. 52).

uddannelse været i berøring med mange filosofiske strømninger og kirkelige retninger, både katolicismen, den hallensiske pietisme, ortodoksien, calvinismen og flere frikirkelige samfund. I hans stærkt religiøse og følelsesbevægede sind førte mødet med alle disse konfessioner til en erkendelse af fagteologiens og filosofiens ringe nytte og af Kristus-fællesskabets enestående betydning; for den enkelte har kun én ting virkelig værdi: følelsen af fællesskab med Kristus, bygget på betragtning af korset med den lidende frelser; dermed skulle fællesskabet mellem alle kristne være givet som et naturligt mål. Fra pietismen adskilte Zinzendorf sig ved stærkt at understrege glæden som den kristne grundstemning, glæden over livet som Gud havde givet menneskene at leve, i fællesskab med hinanden.

Sin opfattelse fik Zinzendorf prøvet i praksis, efter at han som velhavende sachsisk justitsråd i Dresden havde købt godset *Berthelsdorf* og dér havde ladet nogle landflygtige »böhmiske brødre« flytte ind. Siden Huss' dage havde disse brødre fristet en kummerlig tilværelse i Böhmen og Mähren; særlig hårde tider havde de oplevet under 30-årskrigen, hvorfor adskillige da også flygtede til Polen (her blev den fremragende pædagog, biskop *Amos Comenius*, en af deres ledere). Igen i 1720erne ønskede nogle af dem at forlade Böhmen, og de fandt da i 1722 husly på Zinzendorfs gods, hvor de grundlagde kolonien »Herrnhut« — således kaldet, fordi de ville leve under Herrens varetægt (Hut des Herrn). I forvejen boede der på godset en lille menighed, bestående af landflygtige pietister og reformerte, og i årene efter 1722 kom forskellige sværmeriske elementer til Herrnhut.

Efter en række vanskeligheder i og mellem godsets menigheder, flyttede Zinzendorf selv ud på Berthelsdorf, og 1727 organiserede han — der ikke blot var et følelsesmenneske, men også en dygtig administrator — både de herrnhutiske kolonister og godsets egen lille menighed i en *»brødremenighed«;* den skulle ikke være en frikirke; den skulle være en del af den sachsiske landskirke, men skulle ved sin sammensætning og sit lysende eksempel inspirere kirken til den enhedens ånd, som Jesus ønskede skulle råde mellem hans disciple. Nogen særlig organisation var der således ikke i begyndelsen; men efter at Zinzendorf havde været på flere rejser i hele Europa og til Amerika og havde fået grundlagt flere menig-

heder, og efter at et omfattende missionsarbejde i Afrika var taget op, blev det snart tydeligt, at det var nødvendigt at danne en selvstændig kirke bl. a. med egne biskopper. Zinzendorf kæmpede vel mod denne udvikling — han ønskede jo en overkonfessionel menighed inden for de bestående kirker — men den lod sig ikke standse.

Samtidig med udviklingen i konfessionel, frikirkelig retning gjorde tidligt en ret kraftig sværmerisk strømning sig gældende i menighedens indre liv; man svælgede i prædikener om Jesu kors og blod (»blodteologi«) og dyrkede en formelig erotisk Jesus-kult, og frelseren blev ved lodkastning valgt som brødrenes generalældste (alle afgørelser blev truffet ved lodkastning). Det er forståeligt, at sådanne strømninger kunne gøre sig gældende inden for herrnhutismen (også Zinzendorf blev grebet af dem); den er jo nemlig i sit grundlag rent subjektivistisk, og menigheden var sammensat af flere forskelligartede grupper; både ortodokse teologer og konservative pietistiske teologer tog da også afstand fra herrnhuterne. Efter Zinzendorfs død blev forholdene i brødremenigheden dog præget af mere ro, og siden da har menighederne, der snarere er familier end menigheder, levet deres stille liv og har udført deres daglige gudstjenester med sang og bøn i de prunkløse gudshuse; og med disse menigheder som centrer har brødremenigheden drevet en omfattende mission (se s. 201).*)

Ialt er der (i dag) ca. 50.000 medlemmer i de gamle brødremenigheder; deraf er de 30.000 i USA. Men på missionsmarken (især i Øst-og Sydafrika) har de yderligere 100.000 døbte medlemmer; i missionshistorien indtager brødremenighedens arbejde derfor en meget fremtrædende plads, og det skyldes ikke mindst, at motivet til at missionere blandt hedningerne for Zinzendorf var rent religiøst; han var ikke i en konges eller en stats tjeneste, men han hævdede, at det ganske simpelt var den kristne kirkes — og ikke mindst lægfolkets — hovedopgave at drive mission. Og ingen menighed kan vel opvise så store resultater som brødremenigheden.

Herrnhutismens betydning i missionshistorien er således uomtvistelig; men også teologisk og kirkeligt nåede deres betydning langt; den engelske pietismes grundlægger John Wesley modtog stærk

*) I 1772 fik nogle fra brødremenigheden lov til at slå sig ned i Christiansfeld.

påvirkning fra dem, og den senere betydningsfulde teolog Fr. Schleiermacher (d. 1834) var fra grunden i sit kristendomssyn herrnhuter; og pietistiske grundtanker, i al fald nogle af de mest livsbekræftende, blev bevaret i de herrnhutiske menigheder igennem den oplysningstid, der prægede sidste halvdel af 1700-tallet.*)

b. Pietismen i England (Metodismen).

Også England fik sin pietistiske vækkelse. Udviklingen forløb som før nævnt noget anderledes end på fastlandet, idet den fornuftsbestemte, »bredkirkelige« kristendomsforståelse (oplysningsteologien) i England spillede en væsentlig rolle allerede i 1600-tallet, medens den pietistiske vækkelse først viste sig nogle årtier hen i 1700-tallet; den kom for en stor del netop som en reaktion mod oplysningstankerne i engelsk kirkeliv. Forskellen skyldes, at kristendommen i det engelske borgersamfund havde fået sit præg af den intellektuelt bestemte calvinisme, og at den intellektuelle kritik ret tidligt dukkede op over en bredere front i England; de sociale brydninger i England i 1700-tallet dannede imidlertid grobund for pietistiske bevægelser.

Vækkelsen satte ind på to felter: Blandt minearbejderne i England og blandt de engelske koloniers engelske og hedenske befolkning. Netop i 1700-tallet oplevede England en voldsom udvikling i minedrift og industriproduktion; og var det galt med dækningen af de store arbejderskarers materielle behov, var det endnu mere galt med dækningen af deres åndelige; samfundet gjorde intet, og den deistiske filosofi (s. 101) kunne ikke gribe den brede befolk-

*) Om Zinzendorf var »sandt evangelisk« har ofte været genstand for debat. *L. Aalen* hævder i »Den unge Zinzendorfs teologi« (1952), at Z.'s teologiske synspunkter er »principielt uforenelige med evangelisk kristendom« (på grund af den stærke tale om helliggørelsen og hans mediering af spiritualisme (bl. a. Böhme), humanisme og bibeltro); hans brud med pietismen — som zinzendorfiltilhængerne ser som en tilbagevenden til »kernepunktet i den lutherske fromhed« — er for Aalen ikke et brud med subjektivismen. *Lorenz Bergmann* (bl. a. i sin grundige bog »Zinzendorf« I, 1958 (II, 1960)) forsvarer derimod stærkt Z.'s syn som evangelisk, og man må da også sige, at der i Det ny testamente afgjort findes grundlag for det zinzendorfske kristendomssyn. *Hvordan* man vil stille sig til den tradition (i Det ny testamente og i kirkens historie), bliver en personlig sag; dersom man mener, at den individualistiske »helliggørelseslinje« — fra NT, gennem middelalderen, over pietisme og oplysningsteologi til nyprotestantismen (omkr. 1800 og i dag) — ikke er »sandt evangelisk«, må man hovedsagelig give Aalen ret.

ning; den metodistiske vækkelse satte imidlertid ind netop dér og fik derved umådelig betydning for Englands moderne historie. Heller ikke i kolonierne, hvis tal øgedes i 1700-tallet, gjorde regering eller handelsselskaber noget for at hjælpe indbyggerne under deres møde med den europæiske kultur eller hjælpe nybyggerne i de fremmede omgivelser; også her blev det metodismen, der satte ind og afhjalp den værste åndelige og materielle nød blandt fanger, fattige og slaver. — I dag tæller metodismen 30 mill. kristne, heraf knap 1/3 i Amerika.

Stifteren af den metodistiske vækkelse var præstesønnen *John Wesley* (1703—91). Under sine teologiske studier, sin første præstevirksomhed og sine rejser kom han i forbindelse med mennesker af forskellige konfessioner (bl. a. herrnhuterne), og hos mange af dem mødte han en følelse af frelsesvished, som han selv — trods bøn og ivrigt bibelstudium — ikke syntes, han ejede. Under denne åndelige uro kom han en aften — d. 25. maj 1738 — til et opbyggelsesmøde, og da der her blev læst op af Luthers fortale til romerbrevet (!) blev han så grebet af ordene om troens væsen og omskabende kraft, at han pludselig — kl. 20,45, siger han selv — var en helt anden; han havde oplevet sit religiøse gennembrud og fået frelsesvished i troen på syndernes forladelse.*)

Kort efter tog han da fat på sin prædikenvirksomhed for gennem den at nå ud til andre, så at de kunne opleve det samme som han. I de 50 år han prædikede, rejste han over 7000 km og holdt 8000 prædikener om året. Han fulgtes ofte af sin broder *Charles Wesley*, der dog er mest kendt som salmedigter (»Helgen her og helgen hisset«); men han blev som taler overgået af sin ven og medarbejder *George Whitefield;* han var så eminent til at tale, at alle blev revet med; han kunne udtale ordet »Mesopotamien« på en sådan måde, at han fik tilhørerne til at græde! fortalte en skuespiller. Han virkede især blandt Wales' minearbejdere (»de græd, så tårerne i hvide striber flød ned ad deres sværtede kinder«); men derudover var han hele 7 gange i Amerika.

Metodismens teologiske indhold afveg ikke meget fra den tyske

*) Navnet »metodister« stammer fra den tid, da John Wesley og broderen Charles som studenter ganske *metodisk* dyrkede deres studier, læste opbyggelseslitteratur og passede syge og fattige.

pietismes; en omvendelse til og oplevelse af Guds nåde og et deraf følgende helligt levned var hovedpunkterne; det er dog karakteristisk, at det praktiske moment: helliggørelsen, blev understreget endnu stærkere end i pietismen; metodismen var ikke en angelsachsisk bevægelse for ingenting! Den mente tilmed, at et menneske havde mulighed for at blive fuldkomment, næsten fuldkomment i alt fald; når der i bjergprædikenen står, at vi skal være fuldkomne som den himmelske fader, måtte det jo betyde, at vi kunne blive det, sluttede man.

Wesley var ikke blot en stor taler; han var også en dygtig organisator. Han var godt klar over, at det ikke var tilstrækkeligt at fremkalde vækkelse; de vakte måtte også organiseres. Derfor inddelte han dem i klasser, og hver klasse havde en klasseleder. Men det var en organisation indenfor statskirken; Wesley ønskede ikke at bryde med den. Det blev imidlertid snart indlysende, at den metodistiske bevægelse måtte danne et eget kirkesamfund; allerede fra 1740rne udsendtes lægprædikanter, og da Wesley i 1780erne havde ordineret nogle præster, der skulle virke i Amerika, dannedes i staterne et ganske selvstændigt samfund; nogle år efter begyndte man også at uddele nadveren i metodistiske kapeller, og dermed var bruddet med statskirken en kendsgerning. I Amerika blev bevægelsen organiseret som en bispekirke; men i England virkede den som en gruppe uafhængige frikirker; de metodistiske samfund, der blev dannet i andre lande, sluttede sig enten til den amerikanske, biskoppelige kirke (det var således tilfældet med de danske metodister, der nu tæller ca. 5000) eller blev uafhængige samfund.

Om den metodistiske vækkelses omfang og betydning er allerede talt. Endnu skal nævnes, at dens virkninger mærkedes ind i den engelske statskirke, hvor en fløj optog metodismens reformatoriske forkyndelse af retfærdiggørelse af troen, medens de højkirkelige træk afstrejfedes; denne fløj blev den senere »lavkirkelige« gren af den anglikanske kirke. De lavkirkelige afveg også fra metodismen ved svagere fremhævelse af helliggørelsen og en stærkere betoning af den calvinske forudbestemmelseslære; det samme gjorde en fløj af selve metodismen, og den skilte sig til slut ud; den fik betydning for William Booth, stifteren af »Frelsens hær« i 1860erne.

c. Oplysningsteologien.

(1) Baggrund: Oplysningsfilosofi og -teologi i almindelighed.

Pietismen var en videreførelse — på kirkelig grund — af de af mystikken prægede følelsesbestemte sværmerbevægelser i 15—1600-tallet. Den almindelige kulturelle udvikling i 1700-tallet domineredes imidlertid af et mere *intellektuelt* betonet opgør med katolsk og ortodoks luthersk autoritet; dette opgør har sine forudsætninger i renæssancens og 15—1600-tallets filosofiske og videnskabelige nybrud, og det kom til udtryk såvel i den filosofiske tænkning som på alle områder af livet i øvrigt, også det religiøse. Udviklingen har fået det betegnende navn »oplysningen« (tysk: Aufklärung), og den var fremherskende på fastlandet, især i Tyskland, fra ca. 1725 —ca. 1780, medens den i England og Nederlandene spillede en ret fremtrædende rolle allerede i 1600-tallet.

Den livsholdning, der beherskede oplysningstiden, var præget af renæssancens *optimistiske* tillid til menneskets iboende muligheder. Man var overbevist om, at mennesket ad tankens vej — med »fornuftens lys« — ville kunne overskue og kortlægge tilværelsen med alle dens hemmeligheder, og hvor naiv senere tider end måtte finde denne indstilling, gav den i alt fald anledning til en vældig blomstring i alt videnskabeligt og samfundsnyttigt arbejde; flittigt og efterhånden metodisk arbejdedes der i naturvidenskaberne og i alle de humanistiske videnskaber for at bekæmpe uvidenhed og overtro.

Som man brød med kirkens verdensbillede, brød man med den kirkelige moral; den enkeltes egen overbevisning om ondt og godt og ikke den katolske eller lutherske ortodoksis moral skulle følges; samvittighedens røst var en sikrere vejleder end den guddommelige tale, som kirken havde påstået var at høre i skriften og traditionen. Det sandt dydige og ædle menneske var det menneske, der i fuldstændig uafhængighed og selvstændighed, »autonomi«, levede i overensstemmelse med sit eget inderste jeg, dydigt og ædelt som det jo var i sig selv.

Fornuftens lys og samvittighedens røst — den moralske fornuft, som det hed under ét — var menneskets adelsmærke; i sin natur havde mennesket viden om det sande, det skønne, det gode; og ikke blot enkelte genier havde denne viden, men alle mennesker;

renæssancen havde frembragt den stærke, selvhævdende, lidenskabelige ener; men oplysningstiden blev båret af den dydige, vidende, besindige menneskehed; det fornuftige, det naturlige og det almenmenneskelige blev tre identiske begreber.*)

Når menneskeheden således i virkeligheden var én stor familie i ånden, gjaldt det naturligvis om at realisere fællesskabet; alle kunstige og unaturlige skel og bestemmelser skulle brydes ned og ophæves; *humanitetsidealet* skulle være det ledende ideal for alt samfundsliv og for menneskeligt liv i det hele taget, og som næppe nogensinde før udfoldedes et stort arbejde på alle områder; landboreformer så dagens lys, skoler og seminarier blev oprettet, og aviser, tidsskrifter og leksika udkom i stadig større tal, altsammen til gavn for både den samtidige generation og for efterslægten.

Forudsætningen for at mennesker virkelig kunne anvende deres moralske fornuft var, at denne fornuft blev trænet og dygtiggjort; uvidenheden var årsagen til alt ondt og måtte bekæmpes med viden.**)

Et meget vigtigt led i virkeliggørelsen af menneskehedens broderlige fællesskab var *tolerancen.* Oplysningstidens kamp var en kamp mod ortodoksi og intolerance og for individernes frihed og ret, retten til frit at tænke og tale anderledes end autoriteterne; det antikke menneskeideal blev genfødt i renæssancen og nu ført videre af oplysningstiden og kom til udtryk i de to erklæringer om menneskerettighederne 1776 og 1789 og i 18—1900-tallets liberale og sociale strømninger i politik og åndsliv.

Tolerancetankens udvikling i den filosofiske, kirkelige og politiske historie er lang og meget kroget. De spiritualistiske bevægelser i 15—1600-tallet krævede tolerance fra autoriteternes side (men var ofte særdeles intolerante indadtil!), og det samme gjorde de calvinske retninger af forskellig art over hele Europa. I religiøst ensrettede lande som det katolske Frankrig og de protestantiske fyrstestater i Tyskland blev kravet fremført med stor styrke, men den teoretiske og praktiske udformning af tolerancetanken nåede længst i Nederlandene og England (og delvis Schweiz), ofte ved landflygtiges indsats. Konflikten mellem en teoretisk

*) Der kan her gøres opmærksom på den forskel, der findes mellem de filosofiske rationalister og de filosofiske empirister i opfattelsen af, hvad »det naturlige« er; rationalisterne hævder, at mennesket har visse medfødte ideer, som tanken bearbejder, medens empiristerne hævder, at alle forestillinger kommer udefra; »naturlig« og »medfødt« er for empiristerne ikke én og samme ting (jvfr. s. 82 f).

**) Oplysningstidens mest berømte pædagog i Tyskland var *J. B. Basedow* (d. 1790), der oprettede Filantropiner, dvs. »menneskevenskabets skoler«.

tolerance og dens udførelse i praksis er åbenbar og kommer da også til udtryk i filosofien og i den politiske historie. I 1565 udgav den landflygtige italiener *Acontius* i Basel en bog med titlen »Stratagemata Satanae« (Satans krigslist); Satan havde — hævdede Acontius — bildt hver kirke og sekt ind, at netop det, som adskiller dem fra de andre, er det for saligheden nødvendige. Gennem den nederlandske præst *Jacob Arminius* (d. 1609) blev disse tanker om religiøs tolerance yderligere udviklet, og *Hugo Grotius,* Acontius' elev (d. 1646), skrev de første virkelig betydningsfulde værker om religiøs og politisk tolerance (se s. 85). Arminius' og Grotius' tanker kom også til England, hvor *John Locke* (d. 1704) blev en meget indflydelsesrig skikkelse i kampen for tolerance; han har haft stor betydning for 17—1800-tallets liberalisme og for fremvæksten af de demokratiske ideer. Men for dem alle, fra Acontius til Locke, var der dog *grænser* for tolerancen: »man kan ikke tolerere dem, der ikke vil tolerere os!« Under Cromwells kamp omkr. 1650 for religiøs og politisk tolerance ses tydeligt det samme problem.

Af mest vidtrækkende betydning i både kultur- og kirkehistorien var måske *Pierre Bayles* indsats. Bayle var huguenot og flygtede fra Frankrig til Rotterdam i 1681 (under Ludvig XIV's forfølgelser); »han er stormfuglen, der flyver forud for den radikale franske oplysning.« Bayle var filosofisk set cartesianer, og han fulgte Descartes' princip: på fornuftens grundlag at tvivle om alt. Men netop denne »fornuftige tvivl« var for Bayle begrundelse for tolerancen; enhver religiøs — eller ateistisk — holdning, som fremmede det menneskelige fællesskab måtte godkendes; religiøse »absolutter« var utænkelige og kunne derfor ikke anvendes til at bekæmpe andre med. Bayle hævdede, at han fulgte reformatorernes adskillelse mellem fornuft og religion, og det er også til en vis grad rigtigt; hans samtids katolske, lutherske og calvinske kirker var her ganske »ureformatoriske«; det er dog et spørgsmål, om ikke »fornuften« (og den fornuftige moral) hos Bayle selv bliver »religiøs«, og om han ikke over for fornuften glemmer sit sunde tvivlens standpunkt.

Oplysningens og oplysningsfilosofiens tanker fik stor indflydelse på kirkelivet og teologien, og der opstod en mangesidet teologisk strømning, som kaldes *oplysningsteologien,* og som er udtryk for et forsøg på at bygge bro mellem den intellektualistiske, sækulariserede livsholdning og kristendommen. Oplysningsteologerne mente, at der eksisterede en almen, *naturlig religion,* hvis indhold stemte overens med fornuften; det gjaldt blot om at skrælle alt uvedkommende bort af dogmer og moralske og liturgiske ordninger. Det afgørende problem var forståeligt nok forholdet mellem åbenbaring og fornuft, og løsningsforsøgene var vidt forskellige; de strakte sig fra de konservative (supranaturalistiske), der fastholdt åbenbaringens nødvendighed til oplysning om det, der var

»supra naturam« (over naturen), til de radikale, der ikke blot anså åbenbaringens meddelelser for unødvendige, men ofte for direkte fornuftstridige.

Foruden ved den nævnte intellektualisme karakteriseredes oplysningsteologien ved sin *moralisme;* som alt andet blev kristendommen og religionen vurderet efter sin *nytte,* og den omdannedes da til at blive et nyttigt redskab i kampen mod uvidenhed og til fremme af dyd og ædelhed, både for den enkelte og for hele menneskeheden.

På denne baggrund kunne kristendommens hovedindhold da sættes på følgende korte formel: Gud, dyd og udødelighed; hvor forskellige oplysningsteologiens retninger end var, kunne deres kristendomsopfattelse rummes i de tre ord. Gud var det kærlige og vise forsyn, og mennesket skulle og kunne tjene ham og arbejde på hans skaberværk ved at leve et dydigt og nyttigt liv; efter døden ville sjælen da blive belønnet med udødelighed. Synden var ikke noget fra mennesket ganske uadskilleligt; den skyldtes uvidenhed, og ved lærdom og dyd kunne fuldkommenheden erhverves. Jesus blev da også idealmennesket og den store visdomslærer, hvis vejledning mennesket blot skulle følge for derved at blive »frelst« (dvs. ved egen indsats erhverve sig udødeligheden).

(2) Oplysningsteologien i England.

Som tidligere påpeget havde den humanistiske, individualistiske indstilling tidligt stærkt fodfæste i engelsk kirkeliv, og dens skæbne blev en helt anden end de reformatoriske, individualistiske sværmerbevægelsers skæbne på fastlandet; det skyldtes, at den engelske reformation netop var en borgerlig bestemt reformation — tilmed forberedt gennem humanisten Erasmus' virke — og at det borgerlige, individualistiske element derfor har kunnet gøre sig gældende på en langt mere naturlig måde fra begyndelsen i den engelske reformation end i den tyske. Ganske vist opstod der både en anglikansk ortodoksi og en calvinsk-puritansk lovtrældom, og oplysningstankerne fremkom for en del netop som reaktion mod disse retninger, men der findes ikke en så udpræget ortodoksiens tid i England som på fastlandet; de frie tanker havde naturligere grobund på øriget. Modsætningen mellem kirke og videnskab, teologi og filosofi blev derfor ikke nær så stor som fx i Frankrig.

De udpræget anglikanske og udpræget puritanske kræfter afsvækkedes endeligt i 1688, da Wilhelm III af Oranien blev engelsk konge efter den katolske Jacob II, og den kirkelige retning, der nu fik den dominerende indflydelse, var den såkaldt »bredkirkelige« (latitudinariske), hvis tanker havde vist sig allerede tidligere i århundredet (se s. 70). Den reagerede mod de foregående årtiers »enthusiasme« både hos anglikanere og puritanske retninger og ønskede teologi og fromhedsliv mere præget af nøgternhed og »common sense«; dens grundpræg — det bredkirkelige — kommer bl. a. til udtryk i toleranceakten af 1689, ifølge hvilken dissenters fik en langt friere stilling end tidligere; katolikker, jøder og antitrinitarer var dog naturligvis udelukkede fra frihedens goder, og dissenters fik ikke del i den borgerlige frihed (det fik de først endeligt 1829, da testakten ophævedes). På rent filosofisk grundlag gav *John Locke* i skrifter fra århundredets sidste årtier bidrag til bredkirkelighedens teologi; som empirist kan han ikke opbygge religionen udelukkende på fornuften (ratio), men han mener, at en »fornuftig iagttagelse« fører til den erkendelse, at åbenbaringen ikke strider mod fornuften, blot at den går *ud over* fornuften; i øvrigt var han af den opfattelse, at en sådan åbenbaring er nødvendig, da de fleste mennesker, der jo ikke er filosofisk skolede, ikke kan tilegne sig en ren fornuftreligion.

På 1600-tallets religionsfilosofiske grundlag udformedes da hos en række forfattere i de første årtier efter 1689 en udpræget fornuftbestemt kristendomsopfattelse. Den går gerne under navnet *deismen* (betegnelsen anvendtes første gang 1754), men bedre er det at anvende forfatternes betegnelse om sig selv: *freethinkers;* de må nemlig ikke forveksles med de radikale franske deister, for »fritænkerne« forsøgte virkelig at *forene* åbenbaring og fornuft, selv om de gik meget langt i deres fornuftkritik (fx af underne, også opstandelsesberetningen). En forholdsvis moderat, moralskdeistisk holdning ligger bag *frimurerordenen,* hvis første større loge oprettedes 1717; dens møder har altid været omgivet med en vis hemmelighedsfuldhed, men dens væsentligste opgave har dog blot været at samle mennesker med tolerant indstilling til at hjælpe og støtte hinanden, både materielt og åndeligt. Dybere i problemerne greb *Toland* og *Tindale* med værker, hvis karakteristiske navne var: »Christianity not mysterious« og »Christianity as

old as the creation«; åbenbaringen rummer altså intet fornuftstridigt og er i virkeligheden blot en ny bekendtgørelse af naturloven.

Den moderate bredkirkelighed, som var rådende inden for den anglikanske kirke, mente, at »fritænkerne« gik alt for vidt, og en af deres talsmænd, biskop *Joseph Butler* skrev en bog (der endnu er skattet i kirkelige kredse i England) til forsvar for sit supranaturalistiske synspunkt: åbenbaringen går ud over naturen, og den er nødvendig; men både naturen, der omgiver mennesket, og den, der findes i mennesket, sandsynliggør dens sandhed ret klart. Bogens karakteristiske titel var »The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature« (1736).

De engelske fritænkeres synspunkter fik stor betydning for den radikale, franske oplysningsfilosofi; i Frankrig var der ingen grobund for formidlende synspunkter som Butlers. Men engelsk teologi og kirkeliv arbejdede videre efter Butlers linje, og den har — lidt groft sagt — holdt sig dér siden. Dette bekræftede på den ene side den nære forbindelse mellem kirke og kultur i England; men det har også bevirket, at engelsk teologi ikke kunne gøre sig virkelig gældende over for de problemer, der pressede sig på angående forholdet mellem fornuft og åbenbaring; her fik den tyske teologi — der lærte både fritænkernes og Butlers skrifter at kende — langt større betydning; de begyndte dér hvor Butler havde holdt op og havde ladet afgørende spørgsmål ligge (så kan man jo sagtens lave »bredkirkelighed«!); i stedet tog engelsk kirkeliv sig af de *praktiske* opgaver, den nye tid stillede kirkerne over for.*)

I sidste instans fik tysk oplysningsteologi således skabt en langt nærmere forbindelse mellem kultur og religion end den engelske, og en *radikal* rationalistisk-empiristisk kritik måtte på engelsk grund føre til videnskabens og religionens fuldstændige adskillelse; det ses hos *David Hume*, der videreførte fritænkernes filosofiske kritik af det overleverede på radikal måde: religion er blot illu-

*) Det her nævnte må erindres af dem (især danske), der er mere eller mindre hastige til at affærdige »tysk teologi«; man har på fornemmelsen, at tilhørere og læsere ved at høre ordene »tysk teologi« straks skal tænke »abstrakt begrebsmageri«. En sådan holdning passer sig dårligt over for den mangeartede tyske teologi, der spænder lige fra tysk idealisme omkr. 1800 til dialektisk teologi omkr. 1960, og som ofte har gravet særdeles dybt i tilværelsens problemer. At englænderne og amerikanerne er kommet bagefter er en kendsgerning og er beklageligt; men det er ikke noget at affærdige tysk teologi for!

sion, der bygger på håb og frygt (jvfr. s. 136), og i 18—1900-tallet fik Humes filosofiske tanker stor udbredelse både i den anglikanske verden og på kontinentet (især med den filosofiske retning, der kaldes den logiske empirisme).

(3) Oplysningstiden i Frankrig.

Den individualistiske strømning var i England for en stor del blevet overtaget og indoptaget af de kirkelige og frikirkelige retninger. I Frankrig fandt noget lignende kun sted i ringe omfang. Katolicismen var stadig den statsligt anerkendte religion, og efter huguenotternes underkuelse 1685 var den calvinsk-reformatoriske indflydelse blevet endnu svagere; den katolske kirke — og det vil i første række sige jesuiterne — søgte dog at holde den vigende stilling og tog alle midler i anvendelse over for antikatolske bevægelser, og kætterier som jansenismen blev hårdt fordømt (1713) (jvfr. s. 78). Fronterne blev således trukket meget skarpt op, og da de engelske »fritænkeres« tankegange nåede til Frankrig, fik de også en langt mere radikal, antikirkelig karakter end i England; kravene om tolerance, sandhedskærlighed og humanitet ramte den franske katolicisme langt hårdere end den engelske bredkirkelighed, og kravene blev stillet med langt større skarphed, ironi, satire og spot; »oplysningen« i Frankrig blev derfor næsten kun »oplysningsfilosofi« og ikke »oplysningsteologi«, selv om filosofferne ganske vist tog religiøse problemer op til debat, og enkelte fremhævede religionens betydning.*)

En af banebryderne for de nye tanker i Frankrig var baron *de Montesquieu;* han drog konsekvenserne af de tidligere naturretsfilosoffers tanker om rettens uafhængighed af kirken og dens sammenhæng med »det naturlige menneskes« ønske om ordnede samfundsforhold. Lov og ret — hævdede Montesquieu — var relative begreber og måtte naturligvis derfor antage skikkelse efter de forskellige landes beliggenhed og klima og de forskellige folks race og andre ejendommeligheder; til at regulere det politiske liv mente Montesquieu, at det var nødvendigt at dele statsmagten i 3 skarpt

*) Ganske vist var der censur for forfattere, og kongen havde opbygget et politiapparat, der skulle hindre nye tanker i at få udbredelse i landet; men kun en stærk konge som Ludvig XIV havde kunnet håndhæve lovbestemmelserne; med Ludvig XV (1715—74) kom en svag kongemagt, og forfatterne mere morede end ærgrede sig over legen med censur og politi.

adskilte dele: den lovgivende, den udøvende og den dømmende magt; denne forfatningsteori fik stor betydning og kom til at danne grundlaget for flere landes forfatning (fx USA's og Norges).

Den kendteste repræsentant for den franske oplysningsfilosofi er Pierre Bayles åndelige discipel *Voltaire* (d. 1778). Hans udgivelse (i Amsterdam!) 1738 af dele af Newtons værker markerer indledningen til den franske oplysningsfilosofi. Ved en omfattende virksomhed som skribent og taler blev Voltaire kendt viden om; men hans radikalisme var så skarp, at det måske er et spørgsmål, hvor stor hans betydning har været i bredden; han var mere et udtryk for konsekvensen af en tankegang end for denne tankegang selv. Oplysningstidens krav om tolerance og frisind førte han igennem med ubøjelig strenghed; han gik således i brechen for dem, der efter hans mening var blevet uretfærdigt behandlet af samfundet; kendt er hans optræden til fordel for den protestantiske købmand *Jean Calas;* Calas var blevet anklaget for at have dræbt sin søn, da denne ønskede at gå over til katolicismen; katolikkerne fik Calas dømt til døden, og han blev lagt på hjul og stejle (1762); hans døtre blev tvunget i kloster. I to år førte Voltaire sin kamp, og den offentlige mening gennemtvang omsider en revision af dommen; sandheden var, at sønnen havde hængt sig selv i depression.

I kampen for tolerance måtte kirken nødvendigvis blive hovedfjenden, og fra Frederik II overtog Voltaire det berømte »Knus den skændige« (écrasez l'infâme). Gennem kampen for tolerance håbede Voltaire altså at kunne ramme kirken, men måske også religionen i det hele taget. Hans stilling til kristendom og religion er ikke ganske klar; måske kan han — som han ofte er blevet det — bedst karakteriseres som teoretisk deist, men praktisk ateist. Han hævdede den naturlige religions sandheder, og han gav den klassiske definition af det deistiske gudsbegreb: Gud er som en urmager, der har sat værket i gang, men derefter har overladt det til sig selv (urmagerfilosofi)*); han vendte sig stærkt mod den almindelige protestantiske forsynstro, som også prægede engelsk teologi; han kunne ikke tro på en almægtig Gud og foretrak »at være ateist fremfor at tro på en barbarisk Gud« (jordskælvet i Lissabon 1755

*) Man mærke sig, at de engelske freethinkers *ikke* havde en urmagerfilosofi, og at navnet deisme derfor ikke er heldigt om deres tankegang (jvfr. s. 101).

gav Voltaire anledning til at skrive romanen »Candide«, hvor han undsagde Leibniz' tro på, at denne verden skulle være den bedste af alle verdener); Jesus var for Voltaire blot en landlig Sokrates og havde i hvert tilfælde ikke stiftet kirken. I sidste instans fastholdt Voltaire måske kun religionen på grund af den nytte, han mente, folk havde af den for moralens og sjælefredens skyld. Han var nemlig ellers utrolig skarp i sine udfald mod alt og alle, der havde med kirke og religion at gøre; ensidig og spottende var han i sine angreb, og intet var helligt for ham.

Afgørende for en historisk vurdering af Voltaire er imidlertid, om hans motiver til kampen for tolerance var ægte, og om hans forståelse af tolerancebegrebet var realistisk og konsekvent. Dertil må man tage hans modstanderes fanatisme og hykleri i betragtning; hvis modstanderne har repræsenteret en afgjort forfalskning af kristendommen, kan man jo enten tage sig angrebet let eller oven i købet bifalde det. Men hvordan Voltaire selv nu end skal bedømmes — hans disciple og efterfølgere fandt i hvert fald i regelen, at konsekvensen af hans tankegange måtte være ateisme og materialisme; det ses bl. a. af den kreds, som *Diderot* var midtpunktet i, og som fik navnet »encyklopædisterne«, fordi de (fra 1750erne) udgav en stor encyklopædi, gennem hvis udbredelse religion og kirke skulle bekæmpes. Voltaire og encyklopædisterne står som eksempler på, hvad konsekvensen bliver, når man stiller fornuft og kristendom op over for hinanden og forsøger at lade dem måle sig med hinanden. Resultatet *må* blive det voltaireske, når man tror så blindt på fornuften, og når de katolske modstanderes fornuft (og den troede de jo også blindt på) arbejdede med en så ortodoks dogmatik og moral; (jvfr. s. 173 f).

Jean Jacques Rousseau levede samtidig med Voltaire (og døde samme år: 1778), og han må da også regnes med blandt oplysningsfilosofferne, selv om han på centrale punkter peger ud over sin tid, og selv om han følte sig som en, der prædikede i sin samtids ørken; det dybeste i hans natur: hans individualisme, viser hans nære slægtskab med samtiden. I sit eget jeg, nærmere bestemt i *samvittigheden*, har mennesket efter Rousseaus opfattelse en sikker vejleder i livet; det gælder blot om, at denne samvittighed virkelig kan få lov at udfolde sig, så den ikke bliver kvalt under milieuets skadelige indflydelse; derfor: tilbage til naturen, hvor

mennesket, der efter Rousseaus opfattelse på bunden er godt, kan udfolde sine bedste egenskaber. *Frihed* blev derfor Rousseaus pædagogiske devise (udformet i Emile, 1762), og det blev også hans politiske slagord; mennesker havde engang levet som lykkelige enere på jorden, men var blevet ødelagt af despoti og civilisation; kun på én måde kan friheden derfor sikres under de gældende forhold: ved at folket afgiver sin ret til at styre til en folkevalgt forsamling; for at friheden dermed kan sikres, er en social *lighed* dog en nødvendig forudsætning, og oprør mod en despot er menneskers ret. For den amerikanske og den franske revolution fik disse tanker om frihed og lighed stor betydning; Rosseaus *forfatnings*-ideal fik dog — sammen med lockske tanker — betydning især for England og Danmark (hvor man ikke har gennemført Montesquieus skarpe tredeling af statsmagten).

Selv om Rousseau var barn af sin tid i kraft af sin individualisme, adskilte han sig dog fra den på et afgørende punkt. Ikke blot var han »engelsk«, hvor Voltaire var fransk, og hans deistiske gudstro følelsesbestemt, medens Voltaires udelukkende var fornufts- og nyttebestemt; og ikke blot levede han i en mere umiddelbar tillid til det guddommelige forsyn, og nærede dyb respekt for Jesu ord (om menneskers *godhed,* ganske vist; og han udskød underne); men han satte netop ikke fornuften eller erfaringen i centrum, men det for ham dybere og mere omfattende: samvittigheden, hjertet, intuitionen. Derved — og ved sin filosoferen over menneskehedens historie — peger han ud over sin tid og baner vej for den tyske idealisme og for romantikken.

Rousseaus svar på sit hovedproblem: om forholdet mellem individ (natur) og samfund (civilisation) har hele 18- og en stor del af 1900-tallet levet af og kæmpet om; svaret lød: ikke at træde en anden individualist for nær, men — for så vidt den anden indpasser sig i helheden! — at lade ham udfolde sig efter sin ejendommelighed; det var Erasmus af Rotterdams etiske ideal, der her levede videre i 17-1800-tallets humanisme.

(4) Katolicismen i 1700-tallets Europa.

Omtalen af den katolske verden i 1700-tallet er delvis blevet inddraget i den foregående fremstilling af de subjektivistiske strømningers gennembrud; dette gennembrud kom nemlig til at præge

den almindelige udvikling, og som tidligere nævnt blev de katolske landes, Spaniens og Italiens — og delvis Frankrigs — betydning i storpolitisk og kulturel henseende nu noget ringere end Englands og Tysklands. Om den katolske verden i 1700-tallet kan dog endnu siges følgende:

Selv om Ludvig XIV havde opbygget en fransk, katolsk statskirke efter de såkaldte gallikanske grundsætninger, og selv om han derved var kommet i et modsætningsforhold til paven, må Ludvig XIV's krige omkr. 1700 karakteriseres som de sidste forsøg fra katolsk-jesuitisk side på at tvinge protestantismen tilbage i Europa med magt. En vis fremgang kunne katolikkerne dog notere; dette ses således bl. a. af, at Karl XII måtte opgive at forsvare den polske protestantisme. Fordømmelsen af jansenismen (1713) betegner et foreløbigt højdepunkt i jesuiternes åndelige kamp mod indre fjender; i løbet af 1700-tallet søgte jesuiterne hårdnakket at blive herrer over udviklingen, men det medførte blot yderligere angreb og frafald og bevirkede anvendelse fra jesuiternes side af hårde, rent verdslige midler i kampen for at bevare stillingen; forfølgelsen af resterne af de huguenottiske menigheder, der var blevet tilbage i Frankrig efter 1685, viser det, og pengebegær og magtsyge bredte sig blandt de jesuitiske ledere. Med oplysningens stadige fremtrængen tiltog imidlertid uviljen mod jesuiterne, og i årene 1759—68 blev de udvist af Portugal, Frankrig (!), Spanien og Neapel. Paven måtte da til sidst skride til ophævelse af ordenen 1773, og dens medlemmer (der var 22.000) blev optaget i andre ordener eller i kongregationer, bl. a. i redemptorist-kongregationen; den var stiftet i 1732 af den italienske biskop *Alfons af Liguori,* som optog og populariserede de jesuitiske moralregler; derved fik han og hans kongregation stor indflydelse, og Liguori må betegnes som 1700-tallets mest betydningsfulde katolske teolog; på trods af — eller måske netop på grund af — hans moralregler blev han senere helgenkåret og udnævnt til »kirkelærer«. Fra midten af 1700-tallet er det dog klart, at den katolske kirkes magtstilling i Frankrig er stærkt på retur; den offentlige mening præges mere og mere af oplysningstidens tanker.

Selv i det ellers genkatolicerede Sydtyskland og Østrig (+ Belgien) gjorde reformkatolske tankegange sig gældende; de viste sig dels som episkopalistiske tendenser (Sydtyskland) og dels som »na-

tional-kirkelige« tendenser (Østrig) og var altså et udslag af årtusindgamle og aldrig endeligt afgjorte stridigheder; også i teologisk henseende vendte man sig på forskellige punkter mod den officielle katolicisme. Det kendteste forsøg på hævdelse af selvstændigheden er den østrigske kejser Josef II's nationalkirke, i hvilken oplysningens principper, bl. a. religionsfrihed, gennemførtes i ret vidt omfang. Både i Østrig og Sydtyskland fik den pavelige katolicisme dog snart overtaget igen, selv om toleranceprincippet aldrig glemtes helt.

(5) Oplysningstiden i Tyskland.

Også på tysk grund trængte oplysningstankerne ind, og forskellige forhold dannede baggrunden herfor. Ortodoksiens dogmatisme æggede til modsigelse, selv om også ortodoksiens intellektuelt betonede behandling af problemerne beredte jordbunden for en tilsvarende intellektuel — men altså kritisk — vurdering af traditionen. Pietismens følelsesbestemte kristendomsopfattelse æggede også til modsigelse, men ved sin placering af individet i centrum for den religiøse erkendelse banede den vej for oplysningens individualistiske filosofi og kristendomssyn. I en større sammenhæng har oplysningen i Tyskland ganske simpelt sine forudsætninger i den almindelige individualistiske strømning, der prægede borgerskabets Europa i 16—1700-tallet; på tysk, fyrstelig grund blev den båret frem af akademikere og embedsmænd — og af »oplyste monarker« som Frederik II den Store (1740—82), »den eneste franskmand på tysk grund«.

De *forholdsvis* rolige politiske og kirkelige forhold i det protestantiske Tyskland bevirkede, at oplysningen ikke fik den radikalt kirkefjendtlige karakter som i Frankrig, men at den fik et lignende forløb som i England. »I den tyske kristelige oplysning har teologien åbnet sig for den store og vanskelige opgave med den videnskabelige kritik og reflektion som værktøj at omforme den kristne lære til en ny skikkelse, svarende til tidens skiftende sandhedsbevidsthed« (Em. Hirsch). De politiske og kirkelige forhold var dog noget mere brogede end i England, og medens den officielle engelske oplysningsteologi blev stående på et ret moderat-kritisk stade, greb tysk teologi langt dybere og fik derfor langt større betydning end engelsk teologi.

Oplysningstiden i Tyskland satte først ind fra 1720erne og for alvor først fra 1740erne (med Frederik II's kongetid!), men dens tanker viste sig på tysk grund allerede før og under den pietistiske æra, og dens skaber var den filosofiske rationalist *G. W. Leibniz* (d. 1716) (jvfr. s. 83). Hans indsats som filosof og som matematiker skal ikke omtales her, men det skal fremhæves, at han — som Descartes og Spinoza — ville skabe et system til afløsning af det aristotelske, et system, bygget på menneskets naturlige fornuft og ikke på en ontologisk bestemt forudfattet viden om, hvad »væren« er; han var imidlertid — modsat Spinoza — overbevist om, at filosofi og teologi, viden og tro, kan forenes, og ved dette forsøg på at forene tankens og livets modsætninger og forene videnskabelig erkendelse og et kristeligt præget livssyn fik han betydning for den tyske, og dermed den europæiske, filosofi og teologi i både 17- og 1800-tallet; (om man »redder« kristendommen på den måde er en anden sag, som senere skal diskuteres).

Den mand, der satte hele det intellektuelt bestemte arbejde med tilværelsens problemer i gang var Leibniz' elev *Christian Wolff* (d. 1754), der var professor i matematik og filosofi, først i Halle — hvorfra pietisterne fik ham fordrevet 1723 — og dernæst i Marburg, og fra 1740 igen i Halle, da Frederik II kaldte ham tilbage. Wolff ønskede at rede alle problemer og begreber ud fra hinanden, at beskrive og definere dem med lysende klarhed og stille dem sammen til et harmonisk system; hans metode var hentet fra matematikken og logikken, medens empirismen, der var blevet anvendt af skolastikken og de engelske freethinkers, trådte tilbage.

Wolff fik umådelig betydning for al senere videnskabeligt, metodisk arbejde, ikke blot for teologien. Han bragte i øvrigt ingen teologisk revolution, men havde filosofien hidtil været teologiens tjener, blev den nu dens herre; på helt skolastisk vis — og i hvert tilfælde under videreførelse af den protestantiske aristotelismes metode (se s. 49) — bestræbte teologerne — og allerede Wolff selv — sig på at opbygge et system, hvis enkelte led sluttede sig logisk til hinanden, og som iøvrigt dogmatisk var ret ortodokst og supranaturalistisk.

Jævnsides med den wolffske teologi og i samme retning som denne virkede den såkaldte *overgangsteologi;* den byggede også på en supranaturalistisk dogmatik, men forskydningen i retning af

den antidogmatiske, moralistiske deisme er dog ganske klar, fx hos *Johan Franz Buddeus* (d. 1729). Særlig karakteristisk — og særlig betydningsfuld — var den interesse for den historisk-kritiske forskning, der allerede gjorde sig gældende blandt overgangsteologerne. Det er også typisk, at denne interesse netop viste sig i Tyskland; i England var man interesseret i de praktiske naturvidenskaber, og »fritænkernes« kritik af kirkelæren var for en stor del udsprunget af netop den *naturvidenskabelige* betragtningsmåde; men i Tyskland anvendtes den kritiske metode til et grundigt arbejde med de såkaldte *humanistiske* fag; kirkehistorien behandledes ud fra profanhistoriske synspunkter, og dogmatikkens begreber analyseredes og fremstilledes efter almindelige, videnskabelige regler, ligesom også »bibelkritikken« begyndte at blive taget systematisk op. De mest kendte repræsentanter for dette arbejde var kirkehistorikerne *Lorenz v. Mosheim* (d. 1755) og *Johann Georg Walch* (d. 1775). Først i de følgende årtier tog denne kritiske forskning et større omfang, men skulle derefter også blive den side af oplysningsteologiens arbejde, der fik mest dybtgående og vidtrækkende konsekvenser.

Fra midten af 1700-tallet gjorde de radikale strømninger fra England og Frankrig — for en stor del formidlet af Frederik II den Store af Preussen — sig tydeligt gældende, og man anvendte ikke længere fornuften til at bevise kirkelærens sandhed, men anvendte den tværtimod til at kritisere det overleverede*); den teologi, der hermed dukkede op, kaldes derfor med rette »den nye lære« eller *neologien;* indholdet var virkelig nyt i forhold til de foregående retningers indhold, selv om det fremkom ved en konsekvent gennemførelse af den tidligere teologis udgangspunkt: troen på den menneskelige fornufts muligheder for at kortlægge tilværelsen; »naturlig etik« og psykologi, bygget på empiriske undersøgelser, spillede dog nu en større rolle end logik og metafysik. Med neologien udformedes da den form for oplysningsteologi, som for eftertiden står som den klassiske oplysningsteologi, og som fik

*) Oplysningsteologien i Tyskland synes således at have fået sit *egentlige* præg ved påvirkningen fra den kritiske engelske (og delvis den franske) deisme. Wolffianismen var jo ret supranaturalistisk og havde »kun« betydning ved sit krav om videnskabelig redelighed og tankemæssig stringens.

stor betydning bl. a. i Danmark i sidste halvdel af 1700-tallet. Troen på menneskets iboende, naturlige godhed og deraf følgende tro på muligheden for udformningen af en naturlig religion, naturret m. m. var det, al teologi måtte bygge på. På den baggrund opfattedes Gud som det alvise forsyn og Kristus som den vise lærer; synd er uvidenhed, og frelsen er ganske pelagiansk opfattet. Kritisk vendte man sig mod de kirkelige dogmer og — hvad der blev endnu mere betydningsfuldt — kritisk vendte man sig mod selve skriften; den historisk-kritiske forskning, der allerede havde vist sig i de første årtier efter 1720, anvendtes nu over en langt bredere skala. Den historiske metode: at forstå alt ud fra den givne sammenhæng, blev for alvor brugt, ikke blot over for dogmerne, som derved relativeredes og blev sat ind i sin tidshistoriske sammenhæng, således at deres betydning for nutiden svækkedes, men metoden brugtes også over for bibelen; dens skrifter blev opfattet som menneskelige dokumenter og måtte derfor behandles som sådanne; de skulle forstås ud fra deres tid og ud fra deres forfattere, og de måtte vurderes efter deres overensstemmelse med den moralske fornuft. Det gamle testamente blev derfor vurderet ret lavt, underne i Det ny testamente forklaredes som »naturlige begivenheder« og mange ord af Jesus, der syntes at stride mod menneskelig fornuft og moral, blev fortolket på den måde, at Jesus eller hans disciple havde tilpasset sig (akkomoderet sig) efter deres samtids mindre fornuftsprægede forestillinger. Kristendommen undergik derfor også — og skulle stadig undergå — en forvandlingsproces, frem mod større og større fuldkommenhed (perfektibilitet) dvs. mod større og større overensstemmelse med »naturlig« religion og moral; åbenbaringen er nok nødvendig, men den er ikke identisk med skriften.*)

De to ledende teologer blandt neologerne var leipzigerprofessoren *Johann August Ernesti* (d. 1781) og halleprofessoren *Johann Salomo Semler* (d. 1791). *Ernesti* var filologisk skolet og fremhævede nødvendigheden af et nøjagtigt, hermeneutisk arbejde med

*) Undertiden forståes ved *neologi* blot den strømning, der især interesserede sig for historiske og eksegetiske studier af bibelen, og som derved fik stor betydning for teologien; navnet »oplysningsteologi« anvendes da om de strømninger, der under påvirkning af bl. a. neologien rummer de oven for omtalte lærepunkter. I denne fremstilling forståes neologien i den videre betydning af ordet.

teksten, bygget på grammatisk-historiske principper; (han ville ikke selv have kaldt sig neolog; han anede konsekvenserne af sin indsats og ville dække over dem). *Semler* — »den ubestridte fører for den tyske neologi« — var en meget vidtspændende og særdeles produktiv ånd, der studerede alle teologiske discipliner, og som fik stor betydning for sin samtid og for eftertiden. Han er grundlæggeren af den nytestamentelige litterærkritik; skarpere end nogen anden satte han skellet mellem teologi og religion, et skel, som han førte helt ind i Det ny testamente, og som dannede baggrunden for hans klare akkomodationsteori og for hans perfektibilitetsteori og dermed for hans forsvar for den naturlige og »private« religion over for tidsbestemt teologi og »offentlig« kirke. Men den naturlige religions læresætninger og betydning for moralen tvivlede han på den anden side ikke på; han gjorde alt for at forene den rene fornuft og den naturlige religions indhold.

Det er klart, at neologiens synspunkter og metoder kunne videreføres på langt mere radikal vis. Semler og Ernesti ville som nævnt forsvare kristendommen over for både radikal deisme og ateisme, men andre gik langt videre i deres kritik af dogmerne og skriften, idet de ikke blot fornægtede åbenbaringens nødvendighed, men fornægtede store dele af skriften; det gælder således hamburgerprofessoren *Samuel Reimarus* (d. 1768), der bortforklarede (og ikke blot fortolkede) underne og fx hævdede, at disciplene havde stjålet Jesu legeme, og derefter var opstandelsestroen blevet til. Reimarus er således den reneste forkæmper for en naturlig religion, der overhovedet har levet; hans skarpt formulerede problemstillinger har bestemt videnskabelig teologisk forskning lige siden.

*

Man kunne synes, at det måtte være umuligt herefter at fastholde kristendommen som guddommelig religion, og ud fra de givne forudsætninger må det vel også siges at være tilfældet. Den teologi, der fulgte nærmest efter neologien, nemlig *rationalismen,* ændrede da også forudsætningerne; den accepterede neologiens (og Reimarus') fornuftkritik og opløsning af dogmerne; men under indflydelse af *Kants* filosofi byggede den ikke gudstroen på tænkningen, men på samvittighedens røst i mennesket. Med rationalismen og

Kant er vi imidlertid fremme i den næste periode (årtierne omkr. 1800), der i hvert fald på kontinentet er præget af brydninger på alle områder; denne periode skal derfor omtales i et særligt afsnit.*)

*) *Kants* filosofi betegner fra én side et højdepunkt i oplysningstidens filosofi (idet han hævder de videnskabelige sætningers »absolutte« og »sande« karakter); en gennemgang af hans filosofi kunne derfor med rette gives på dette sted. Fra en anden side betegner Kants filosofi imidlertid et vendepunkt (idet han også påviser videnskabens *relative* karakter), og den hører derfor hjemme i det følgende afsnit. Af praktiske grunde anbringes da Kants filosofi i en samlet fremstilling i næste afsnit.

B. 1780—1830: Indre og ydre brydninger for subjektivismen.

1. Udviklingen i almindelighed.

1700-tallet var samfundsmæssigt og kulturelt præget af borgernes og »de oplyste monarkers« indsats og af en stadig større understregning af det politiske og kulturelle livs selvstændighed over for kirkelig ortodoksi af enhver art; medens kirken tidligere havde været samfunds- og kulturlivets enhedsbånd, måtte den nu — som én faktor blandt mange andre — *tage stilling* til samfunds- og kulturlivets mangesidige udvikling; tilsvarende måtte mennesker *tage stilling* til kirken.

Udviklingen forløb dog lidt forskelligt i de forskellige lande. I Øst- og Sydeuropa, hvor samfundet endnu havde middelalderligt præg, var det katolske, universelle syn stadig levende, medens i Nord- og Vesteuropa det moderne syn gjorde sig mere og mere gældende. England var det land, hvor udviklingen nu som tidligere forløb mest kontinuerligt og harmonisk; det gælder politisk: borger- og kongemagt fandt her ret tidligt en balance over for hinanden (1215 og 1689!), og det gælder økonomisk og kulturelt: både Englands stilling som verdensmagt og industrialiseringen, der satte ind for alvor i slutningen af 1700-tallet (efter James Watts opfindelse af dampmaskinen 1774), gav næring til troen på værdien af den frie udfoldelse for både økonomiske og åndelige kræfter, og den økonomiske liberalisme (hvis grundlæggende teorier udformedes af Adam Smith 1776) har præget engelsk samfundsliv lige til vore dage. Medens revolutions- og napoleonskrigene rasede på det europæiske fastland, søgte England således ud over verdenshavene, og engelsk kultur- og kirkeliv kom bl. a. derfor ikke ud for så store brydninger som kontinentets kulturliv i årtierne omkring år 1800; linjen fra 1700-tallet fortsatte næsten ubrudt ind i 1800-tallet, og en forholdsvis frisindet og »bred« indstilling var karakteristisk for engelsk kirkeliv, om end stadig præget af *borgerlig* kultur.

Dog må det ikke glemmes, at netop koloniseringen og industrialiseringen i England skabte menneskelige og sociale problemer, som dannede baggrund for sociale og kirkelige bevægelser, der var af en anden art end den borgerligt-rationalistiske livsholdning; metodismen var således opstået i 1700-tallet på den baggrund, og både

høj- og lavkirkelige bevægelser opstod under indtryk af begivenhederne under og efter den franske revolution. Men om både borgerne og de socialt dårligere stillede gælder det, at de for største delen var knyttet til kirkelige eller frikirkelige menigheder; der blev ikke — som mange steder på fastlandet (fx Frankrig!) — tale om skarpe skel mellem befolkningens kultur og det kirkelige liv og mellem filosofi og kirkelig tænkning; siden den calvinsk prægede reformation havde samfund og religion været knyttet nært sammen.*)

Udviklingen i den engelske verden fra ca. 1780 (el. 1800) skal derfor i denne fremstilling først gives i næste afsnit (om 1830—1914); kontinuiteten fra 1700- til 1800-tallet træder derved tydeligst frem. Men skildringen af udviklingen på *fastlandet* må bringes i et afsnit for sig. Årene fra ca. 1780—ca. 1830 er nemlig her præget af dybe økonomiske og sociale brydninger (som i Frankrig resulterede i revolutions- og napoleonstiden) og af kirkelige og åndelige bevægelser, der på forskellig vis adskiller sig fra 1700-tallets pietistiske og intellektualistiske strømninger. Den politiske og åndelige uro præger særlig tiden til ca. 1830; ganske vist er tiden derefter ikke uden revolutioner — slet ikke; men hovedlinjen er fra 1830 tydeligt kontinuerlig og optimistisk, idet der er tale om en friere udfoldelse af økonomiske og politiske kræfter. I filosofisk og kulturel henseende videreføres da også fra 1830 den optimistisk-intellektualistiske linje, som også kendetegnede tiden før 1780, og som altså for største delen prægede engelsk kultur tværs gennem 17- og 1800-tallet.

Brydningerne i de 50 år fra ca. 1780 til 1830 kan belyses ved en omtale af den franske revolution og den katolske kirkes begyndende renæssance og dernæst af udviklingen i Tyskland: »de stille i landet«, den tyske idealisme (herunder Kant og rationalismen), Fichte, romantikken, Hegel og Schleiermacher**). Disse bevægelser og personer er af forskellig art, men viser netop derved det urolige og brogede i fastlandets kultur i denne periode. Men én ting

*) Den engelske forfatter Carlyle skrev (1839) således om udviklingen i England: »Chartistbevægelse, radikalisme, reformlov, kornlov og uendelig mange andre disputter, debatter og foredrag, som endnu vil komme, er vores franske revolution. Gud give at vi med vore metoder må være i stand til at udkæmpe den alene med ord.«

**) Af oversigtsmæssige grunde gives imidlertid den katolske kirkes historie i hele 1800-tallet i ét afsnit (under fremstillingen af perioden 1830—1914).

var de fælles om (og havde de fælles med engelsk filosofi og teologi): hævdelsen af individets, subjektets centrale betydning i tilværelsen; her videreførte de renæssancens og humanismens menneskesyn, og der var derfor ikke noget *afgørende* skel omkring 1780, selv om perioden forud mere var præget af en intellektualistisk betragtning af tilværelsen, medens de nævnte retninger hovedsagelig stærkere understreger intuitionens og følelsens ret.

2. Den franske revolution.

En kilde til stadig uro i 1700-tallets Frankrig var modsætningen mellem den enevældige konge og det velhavende borgerskab; det nationale kongedømme var i Frankrig — som i andre lande — opstået i og passede til det senmiddelalderlige samfund; men efterhånden som det borgerlige samfunds struktur trådte tydeligere frem, blev kravet om en ændret politisk ledelse tilsvarende stærkere. Frankrig gav i kraft af sin beliggenhed fortrinlige muligheder for udviklingen af borgerlige erhverv, men det velhavende borgerskab følte det absolutistiske styre — l'ancien régime — som en spændetrøje og fandt, at hofregimet tappede samfundet for de penge, som handel og købmandskab bragte til landet, og derfor kom bruddet (forsommeren 1789); i Frankrig var modsætningen mellem borgere og kongemagt stærkere end i de tyske fyrstestater, i Skandinavien og i England, hvor kongemagten var langt mere borgerligt sindet*). De franske borgere inspireredes af oplysningstidens kamp for humanitet, tolerance og de nye principper for statens opbygning, som John Locke og Montesquieu havde fremsat, og direkte, bl. a. gennem La Fayette og Benjamin Franklin, påvirkedes de af den amerikanske erklæring om menneskerettighederne (1776). Ved det røre, som borgerskabets kamp mod enevælden fremkaldte i landet, kom der også bevægelse i den brede befolkning; her virkede især Rousseaus tanker om folkesuveræniteten, og revolutionen forskød sig så langt til venstre, at en højre-

*) Siden sin tilblivelse som stat i folkevandringstiden har Frankrig været præget af de *stærke* modsætninger og yderligheder: Til opbygning af den nye stat var et *stærkt*, centraliseret styre nødvendigt (Klodevig, Karl den Store); til administrering af landet under middelalderens naturaløkonomiske forhold var en stærk *feudaladel* nødvendig; *reaktionen* mod den blev derfor hård, da nye tider satte ind (Filip II d. Smukke (1302!), Ludvig XI (ca. 1475) og den senere enevælde); *borgernes* reaktion blev derfor også stærk 1789. (Jvfr. fodnoten s. 62).

orienteret reaktion indtrådte, en reaktion, som til sidst førte til kejserdømmets oprettelse (1804).

Mange franske gejstlige, navnlig de lavgejstlige, havde i årene før 1789 tillige med store dele af den franske borger- og bondebefolkning vendt sig mod godsejeradelens (og herunder højgejstlighedens) dominerende indflydelse; det var som bekendt en præst (generalvikar Sieyès), der formede slagordet om 3. stands betydning. Ved revolutionens begyndelse syntes der da også at være mulighed for samarbejde mellem borgere, bønder og den brede gejstlighed; selv menneskerettighedernes erklæring (aug. 1789), der rummede princippet om religionsfrihed, gik kirkens folk — men altså ikke de højgejstlige! — med til. Men alligevel kom bruddet. Kirken var med sin organisation trods alt bundet til den pavelige verdenskirke og var repræsentant for et fortidigt system. Over for et nationalt demokrati måtte det derfor komme til kamp, hvor langt lavkirken end strakte sig på grund af den fælles modsætning til højadel og højkirke. Kampen begyndte, da kirkens gods blev nationaliseret nov. 1789, og den skærpedes, da »den borgerlige forfatning« (civilkonstitutionen) helt ophævede den hierarkiske forfatning, hvor bisper og præster havde været afhængige af paven; nu skulle de lønnes af staten, og deres stifter skulle falde sammen med de verdslige departementer. For at sikre gennemførelsen af forfatningen krævede nationalforsamlingen, at alle gejstlige (det drejede sig om 64.000) skulle aflægge ed på den; men pave Pius VI forbød edsaflæggelsen, og de fleste præster adlød paven, hvorfor de blev afsat som edsnægtere; flere hundrede præster dræbtes ved pøbeloptøjer, medens tusinder udvandrede tilligemed store dele af deres menighed (i alt 30—40.000 flygtede af denne grund til andre europæiske lande, hvor de oprettede katolske menigheder; fædrenes synder — i 1685 — blev nu nedarvet på deres børn!); ved en lov maj 1792 gennemførtes, at en præst kunne udvises, hvis 20 borgere ønskede det! Eftersom store dele af befolkningen støttede præsterne i deres afvisende holdning, skabte edskravet en ret kraftig modstand mod revolutionen; kravets taktiske værdi kan derfor diskuteres; det drev lavkirken i armene på paven.

Det stærkt venstreorienterede nationalkonvent (1792—95) søgte fra starten at omsætte den radikale fornufttros ideer i praksis. Den kristne tidsregning afskaffedes (republikkens første dag blev 22.

sept. 1792) og 7-dages ugen erstattedes af en 10-dages uge; flere kirker, bl. a. Notre Dame og Strassbourgerdomen, blev indrettet som templer for fornuften, og en operasangerinde hyldedes som »fornuftens gudinde«. Den radikale ateisme måtte imidlertid opgives, og allerede maj 1794 vedtog konventet — under Robespierres ledelse — at »det franske folk anerkender det højeste væsen og sjælens udødelighed«. En sådan deistisk indstilling var dominerende de følgende år, således at der endnu også under direktoriet (1795—99) var tale om en rent antikristelig og i hvert fald antiklerikal holdning fra myndighedernes side; franske tropper indtog tilmed Rom, og pave Pius VI døde i fransk fangenskab 1799. Men i folket havde bredt sig en kraftig reaktion mod de foregående års oplysningsregimente og den ene kirke åbnedes efter den anden. Det foreløbige højdepunkt i denne udvikling blev nået, da Napoleon — der var blevet første-konsul 1799 — af både indre og ydre politiske grunde sluttede et konkordat med paven 1801 og anerkendte katolicismen som den religion, flertallet af den franske befolkning bekendte sig til. Katolicismen og politisk konservatisme fik dermed vind i sejlene i de følgende årtier både i og uden for Frankrig. (Om den katolske kirkes historie fra ca. 1800 til 1914 se s. 158 ff).

3. »De stille i landet« og vækkelsesbevægelser i Tyskland.

I sidste tredjedel af 1700-tallet fremtrådte i tysk kirkeliv enkelte skikkelser, som med pietistiske eller herrnhutiske strømninger som baggrund reagerede mod oplysningstidens intellektualisme, men i regelen bevarede samtidens positive holdning over for denne verden. Subjektivismen og individualismen er umiskendelig hos disse folk, men den er ret følelsesbestemt, ofte præget af mystikkens livsbetragtning, og savner derfor i regelen oplysningens tankestringens.*)

Den mand, der fik størst betydning for sin samtid, var måske den schweiziske præst *Johan Kaspar Lavater* (d. 1801), der stærkt understregede hjertets og det følende genis ret over for fornuften. Direkte betydning for den tyske idealismes og romantiks talsmænd fik *Johan Georg Hamann* (d. 1778), som var pakhusforvalter i

*) Navnet »de stille i landet« er fra Ps. 35,20.

Königsberg. Han optog tidens tanker i sit frodige sind og var nok den, der var betydeligst som teolog; hans skarpe skelnen mellem tro og viden, religion og filosofi fik senere betydning for Søren Kierkegaard og dermed for moderne eksistensteologi.

Digteren, redaktør *Matthias Claudius* (d. 1815) hører til i denne sammenhæng, og det samme er tilfældet med den schweiziske pædagog *Pestalozzi* (d. 1827), der satte »opdragelse« på linje med »dannelse« og ved sin etisk betonede opdragelse af børnene i deres naturlige fællesskaber markerer forskellen fra Basedows pædagogik (med de kunstigt skabte filantropiner).

Disse og flere andre er eksempler på brydningerne i åndslivet i årtierne omkring skiftet fra 17- til 1800-tallet.*)

»De stille i landet« blev forløbere for en række vækkelsesbevægelser, der gik hen over Tyskland i første halvdel af 1800-tallet, og som desuden havde deres forudsætning i det åndelige og politiske røre i årtierne efter revolutions- og napoleonstiden; disse vækkelsesretninger fik sædvanligvis et ret konservativt præg, byggende på en ortodoks opfattelse af bibelen og Luther (jvfr. s. 149).

4. Den tyske idealisme.

Allerede hos *Rousseau* mærkedes en dobbelt indstilling over for oplysningstiden: anerkendelse af dens kamp mod ortodoksi og absolutisme, men en afvisning af den ensidige fremhævelse af fornuftens ret og muligheder. Den samme dobbelthed mærkes i *den tyske idealisme,* hvis fremtrædende skikkelser er Lessing, Kant, Herder, Schiller og Goethe. Lessing og Kant er langt mere i slægt med oplysningsfilosofien end de 3 sidste. De to hovedstrømme i den tyske idealisme får derfor hver sit præg; den ene var den teologiske retning, *rationalismen,* der over for oplysningstidens nyttebetonede forstandsreligion satte en af Kant påvirket pligtbestemt viljesreligion; dens intellektualisme er dog umiskendelig. Den anden var en *digterisk-filosofisk retning,* repræsenteret af Herder, Schiller og Goethe, som gav langt større plads for intuition og følelse. Men begge retninger forenes i kampen for idealitetens plads i menneskelivet, troen på den over fornuften stående ideale verden.

*) I digtningen varslede *Klopstock* (d. 1803) de nye tider.

G. E. Lessing (d. 1781) fremsatte og videreførte i sit berømte værk »Menneskeslægtens opdragelse« (fra 1780) den allerede fra Semler kendte opfattelse om kristendommens perfektibilitet; han var overbevist om, at menneskeheden efterhånden vil nå højere og højere på erkendelsens stige, og at åbenbaringssandhederne derved vil blive principielt unødvendige; »tilfældige »historiesandheder« (Geschichtswahrheiten) kan aldrig blive bevis på nødvendige fornuftsandheder.« I »Nathan der Weise« har Lessing i digterisk form givet udtryk for den nødvendige konsekvens heraf: de historiske religioner må vise tolerance over for hinanden; de må erkende, at de er på vej mod et *ideal,* der ligger ud over dem alle.

Lessing er således umiskendeligt i slægt med oplysningstidens filosoffer, men der er større friskhed og vidsyn over hans behandling af problemerne end over oplysningsfilosoffernes tørre, diskuterende metode; Lessing har ikke synderlig tillid til en »naturlig religion«, men anlægger et klart idealistisk synspunkt: menneskeheden er besjælet af en stadig stræben mod sandhedens klare lys. Selv om han i sin opfattelse af åbenbaringen drager fornufttroens yderste konsekvens, anlægger han dog i sin vurdering af de »nødvendige fornuftsandheder« ikke snævre, moralistiske nyttehensyn, men giver intuition og hele personlighedens engagerethed større ret.

Kant. Den intellektualistiske linje i europæisk filosofi havde sat kraftige spor i oplysningstidens kultur og teologi, og den nåede for så vidt et højdepunkt, men samtidig også et *vendepunkt* med tyskeren *Immanuel Kant* i Østpreussen (d. 1804)*). Han forenede den filosofiske rationalisme (Descartes) og den filosofiske empirisme (Locke m. fl.), og idet han påviste manglerne ved begge retninger, skabte han sin egen filosofi.

Den menneskelige ånd er for Kant ikke en »tablu rasa«, der modtager alt gennem erfaringen, og den er heller ikke et abstrakt navn for en åndelig tænkningens tilstand; den er et aktivt organ, der gennem bevidstheden ordner og samstemmer sanseindtrykkene (af

*) Denne dobbelthed hos Kant gør det vanskeligt at placere ham (som flere andre) i fremstillingen. I virkeligheden skulle første halvdel af gennemgangen af hans filosofi anbringes i sammenhæng med oplysningen, og anden halvdel på dette sted, hvor der tales om nye strømninger. Dog anbringes hele gennemgangen her af praktiske grunde, også fordi dobbeltheden i perioden måske netop derved kommer klart frem.

genstande og begivenheder) til iagttagelser og ved tænkning ordner iagttagelserne omkring begreber (kategorier) af forskellig art, fx årsagsloven. Ethvert sanseindtryk opfattes og ordnes af bevidstheden under to *former:* rum og tid; uden disse to »iagttagelsesformer« (eller anskuelsesformer) kan ingen sansning tænkes overhovedet, men de iagttages ikke selv; de er, hvad man kalder »forud for al erfaring« (lat. a priori); de love, som den videnskabeligt arbejdende filosof og videnskabsmand finder rådende i tid og rum, er derfor rigtige, absolutte, evige love; de er aprioriske. Det samme gælder de *kategorier,* som tænkningen ordner iagttagelserne efter; årsagsloven er en sådan apriorisk kategori.*)

Resultatet af Kants filosofi er da — i første omgang i hvert fald — at videnskab og filosofi ikke blot er mulig, men at den viden, der erhverves, er »absolut«, og at sandheden er evig. Kant er derved filosoffen par excellence for den klassiske fysik, der arbejdede med et univers, hvor alle love var kortlagt og ingen overraskelser eller spring kunne finde sted.

Kants filosofi rummede imidlertid også mulighed for et *opgør* med den intellektualistiske linje. Kant pointerede nemlig, at vores tænkning er *begrænset,* netop ved det aprioriske i de anskuelsesformer og kategorier, som er forud for al erfaring; vi kender ikke »tingen i sig selv«; videnskab og teologi kan ikke nå ud over erfaringens grænser, men kan kun erkende »denne verden« (fænomenverdenen, kaldte Kant den). Dermed var al metafysik umuliggjort, og oplysningsteologiens forsøg på at bevise religionens sandheder var afvist som frugtesløse. Når man ifølge Kant alligevel kunne fastholde troen på Gud, på sjælens udødelighed og på den frie vilje, skyldes det da ikke den rene fornuft eller iagttagelse, men derimod »den praktiske fornuft«, dvs. det moralske pligtbud, der lyder i menneskets indre; dette pligtbud — det kategoriske imperativ — som er absolut og lyder med apriorisk sikkerhed, kræver, at det menneske, der i frihed lyder den gode viljes bud uden at tænke på, om det fører til noget lykkeligt eller nyttigt, belønnes af Gud med udødelighed; oplysningens moralbegrundelse: at være dydig *for at* opnå udødelighed er hermed — i hvert fald i teorien

*) Den metode, Kant anvender, kaldes *den transcendentale metode,* idet den *forudsætter* at de nævnte anskuelsesformer og kategorier er forud for eller »overskrider« (lat. transcéndere, at gå ud over) erkendelsen. Kants filosofi kaldes derfor transcendentalfilosofi.

— undsagt, og det ideale krav er stillet: lydighed mod pligtbudet for pligtens egen skyld.*)

Rationalismen. På grundlag af den kantske religionsfilosofi udformedes nu den teologi, som selv kaldte sig rationalismen. I videre forstand kan ordet »rationalisme« anvendes om enhver teologisk opfattelse, ifølge hvilken fornuften, ratio, er erkendelseskilde og norm for religionens indhold; hellere bør man dog her bruge ordet »rationalistisk betragtningsmåde«, og en sådan foreligger da fx i flere af de reformatoriske sværmerbevægelser og dermed beslægtede retninger (fx socinianere og kvækere), i deismen og i oplysningstidens teologiske retninger i Tyskland, både wolffianismen og neologien. Men den egentlige, teologiske rationalisme dukkede altså først op i de sidste årtier af 1700-tallet og holdt sig derefter blandt mange teologer og en del præster — og dermed blandt menighederne — i flere årtier ind i 1800-tallet. Kants karakteristik af religionen som en funktion af den praktiske fornuft, gjorde åbenbaringens støtte unødvendig og gjorde dogmerne til symbolske iklædninger af fornuftsreligionens sandheder, og derved skabtes grundlaget for den rationalistiske teologi. Den fortolkede og kritiserede bibelen med den rene fornuft som målestok, og derved blev bl. a. underne fornægtet eller omtolket (Kristi opstandelse var opvækkelsen af en skindød fx). Jesus og hans disciple — hævdede man — havde på mange punkter tilpasset (akkomoderet) sig sam-

*) Kants filosofi kaldes også *kriticismen*, eller den kritiske filosofi, idet han vender sig mod enhver *dogmatisk* filosofi, der opbygger metafysiske systemer, og mod Humes *skepticisme*, iflg. hvilken man ikke kan give nogen som helst rationel begrundelse for videnskabelig erkendelses mulighed.

Efter mange filosoffers og teologers opfattelse — og har de ikke ret? — har Kant gjort ubodelig skade (og gjort sig skyldig i en evident, filosofisk fejl, der slet ikke berettiger ham til at have den ledende plads, han almindeligvis tildeles i filosofiens historie) derved, at han har skelnet så skarpt mellem »fænomenverdenen« og »den anden verden« (numenverdenen, kaldte Kant den). Kritikken af Kant går dog i to retninger: *Enten* siger man (som katolsk teologi): vor viden om »das Ding an sich« er dog temmelig stor (og her støttes katolsk teologi for så vidt af den moderne areligiøse filosofi, der hedder den logiske empirisme; denne siger blot, at »das Ding an sich« er en betegnelse for »det, vi endnu ikke ved, men som vi principielt må hævde, vi kan få viden om«; jvfr. bd. I, s. 194). *Eller* man siger (som moderne eksistensteologi): det, var tiltrængt, var en kritik af tilliden til resultaterne ang. også *denne* verden; Kant har netop for alvor styrket den opfattelse, at »Gud« sidder i hullerne i vores — ellers sikre — viden; kun dersom man anvender Kants tale om menneskets uvidenhed (om »Ding an sich«) til at gælde vores »viden« om verden i det *hele* taget, kan man få brug for Kant på frugtbar måde; eksistensteologien vender sig dermed mod den katolske teologis og den logiske empirismes tillid til den teologiske og filosofiske tænknings resultater.

tidens »ufornuftige« synspunkter, og kristendommen måtte derfor stadig undergå en udvikling mod det fuldkomne, det perfektible.

En sådan kritisk holdning over for alt det bestående syntes rationalisterne, de kunne tillade sig, fordi de stod fast i det aprioriske, guddommelige pligtbud i menneskets indre. På mange punkter stemte oplysningstidens teologi og rationalismen overens, men oplysningstidens udflydende moralisme var der intet af i rationalismens markante pligtforkyndelse, og derfor kunne rationalismen også undgå oplysningsteologiens hovedproblem: forholdet mellem den rene fornuft og åbenbaringen; man behøvede ikke at skulle forene eller tilpasse en naturlig religions sandheder og fornuften; man kunne lade fornuften kritisere, så meget den ville; den *praktiske* fornuft var det sikre grundlag. (Moderne filosofi — og common sense! — kan ikke se den *afgørende* forskel på den rene og den praktiske fornuft; de er dog begge udtryk for en »fornuftens individualisme«).

Af repræsentanter for rationalismen, var de mest betydningsfulde dogmatikeren *Wegscheider* (1771—1849) og den nytestamentelige forsker *H. E. G. Paulus* (1786—1842). I Danmark blev stiftsprovst *H. G. Clausen* (H. N. Clausens fader), der virkede i de første årtier af 1800-tallet (ved Frue Kirke i København), rationalismens mest fremtrædende repræsentant.

Herder, Schiller og Goethe. Endnu stærkere end Rousseau, Lessing og Kant betegner Herder, Schiller og Goethe et opgør med oplysningstidens fornuftbestemte livsopfattelse; de rummer ikke den dobbelthed, som var karakteristisk for de første tre, men fremhævede stærkt det skabende geni, der — opfyldt af intuition — i poesien skildrer den guddommelige verden og dens forhold til mennesket eller i handling viser de ideale kravs storhed og styrke. Idealismens egentlige skaber var biskoppen i Weimar *I. G. Herder* (d. 1803), hos hvem kristendommens og idealismens grundtanker indgår en særegen forbindelse; han fik direkte indflydelse på Goethe, og stor betydning fik han også (bl. a. for Grundtvig) ved sin opfattelse af historien som en udfoldelse af Guds planer; »det 19. årh.'s åndelige fader« har man kaldt ham. I større modsætningsforhold til kristendommen stod *Goethe* (d. 1832) og *Schiller* (d. 1805), hos hvem man finder en panteistisk naturreligiøsitet

(især hos Goethe) og en pligtbestemt, verdslig idealisme, hvor kunsten var religion (især hos Schiller); begge greb tilbage til antikken, hvor de — ganske med urette — mente at finde det skønne, stærke, selvhævdende menneskes verden.*)

5. Fichte.

Et særdeles klart udtryk for de brydninger, der præger årene omkring 1800, finder vi i *J. G. Fichte* (d. 1814); Rousseaus fremhævelse af hjertets og samvittighedens ret, Lessings inspirerende tro på menneskehedens stræben mod det højeste ideal, Goethes digteriske skildring af det skabende geni og Kants lære om den sædelige frihed smeltede hos Fichte sammen til en idealistisk, etisk filosofi, der fik stor betydning både for senere filosofi (især historiefilosofi) og teologi og for Tysklands nationale kamp; i de »Reden an die deutsche Nation«, som Fichte holdt i Berlin vinteren 1807—08 kaldte han det tyske folk til samling mod Napoleon.

For Fichte er det menneskelige Jeg, »das Ich« (og det vil især sige samvittigheden) det punkt, hvorudfra alt andet skal forstås, ja, er ligefrem det sted, hvor verden »skabes« for den enkelte; Jeg'et er selv en del af det guddommelige, evige Jeg, og ved at lyde dette evige Jegs bud er mennesket sandt menneske og kan være ganske ubekymret om den ydre verden og om følgerne af sine handlinger; Jeg'et og dets enhed med den evige vilje er alt.

6. Romantikken.

Fra Goethes naturfilosofiske poesi og fra Fichtes filosofi om Jeg'ets skabende betydning går de væsentligste linjer frem til den livsbetragtning, der i det sidste, urolige årti af 1700-tallet banede sig vej med den filosofiske og digteriske bevægelse, der kaldes *romantikken*, og som kom til at præge tænkning og teologi i de første årtier af 1800-tallet, både inden for og — ikke mindre — uden for Tysklands grænser. Under indtryk af de vældige begivenheder, gennem hvilken man næsten kunne mærke, at historien flyttede sig fra dag

*) Interessen for den klassiske kultur mærkes på alle områder, også i arkitektur, billedhuggerkunst og musik; den er i slægt med oplysningstidens interesse for tolerance og tankeklarhed og blev stærkt næret ved Winckelmanns epokegørende fund; (Winckelmann giver tidens opfattelse af antikken udtryk i flg. berømte ord: »Edler Einfalt, stille Grösse«); men den vokser sig først virkelig stærk i århundredets sidste årtier og bliver til en hel kulturstrømning, der kaldes *klassicismen*.

til dag, forlod romantikken oplysningstidens ganske vist ret høje, men videnskabeligt og intellektuelt bestemte vurdering af historien; historien blev af romantikerne ikke opfattet som et materiale, hvor forskeren skulle påvise udviklingslinjen fra den rå og mørke fortid til den strålende nutid, men som det sted, hvor den evige, guddommelige verden, den egentlige, ideale verden, udfoldede sig; ikke netop nutiden, men i ganske særlig grad fortiden, de store, skabende perioder blev genstand for romantikernes interesse, og den dunkle middelalder frem for den klare antik. I samklang hermed var det ikke den skolede historiker, men først og fremmest den intuitivt begavede digter, der skulle skildre historien og dermed afmale den ideale verden for læseren. Med foragt vendte romantikken sig derfor også mod oplysningens interesse for »det almene« og »det naturlige« og genoptog i stedet renæssancens ubændige dyrkelse af den frie, skabende personlighed; individet, og især det skabende geni, er guddommeligt, en funke i den guddommelige udstråling, der omspænder hele universet; romantikkens slægtskab med den nyplatonske tradition i europæisk kultur er således umiskendeligt (se bd. I s. 19).

Romantikkens mest fremtrædende filosof var *F. W. von Schelling* (f. 1775), der i sin »identitetsfilosof« hævdede enheden mellem ånd og natur og mellem ondt og godt; *alt* er udtryk for en og samme »verdenssjæl«, som i mennesket, og især i det skabende geni, når sin højeste udfoldelse.

7. Hegel.

Hos de fleste af de foregående digtere og filosoffer spiller teologiske og religiøse problemer en så betydningsfuld rolle, at deres synspunkter fik afgørende indflydelse på teologien, blandt præsterne og, om end kun delvis, i menighederne. Højdepunktet i den linje, der ses i den tyske idealisme og romantikken nåedes hos filosoffen *G. W. Fr. Hegel* (d. 1831), hos hvem tidens forskellige strømninger samledes (allerede før 1807) til et logisk fast opbygget system; fra dette system udgik en stærk indflydelse til både teologi, filosofi og politisk og folkeligt liv, både i og uden for Tyskland.

Hegel vendte sig mod rationalismens naive tilbedelse af menneskets fornuft, men han vendte sig også mod romantikkens følelses-

bestemte verdensanskuelse. For Hegel var det ved *tanken,* tænkningen, den videnskabelige begrebsdannelse, mennesket kunne gribe og begribe tilværelsen; »om Gud åbenbarer sig for mennesket, så gør han det væsentligt for mennesket som tænkende væsen ...; dyrene tilskriver vi ikke nogen religion.« Gyldigheden af tankens resultater er for Hegel netop sikret ved, at menneskeånden er det sted, hvor Gud åbenbarer sig; Gud og menneske forstår hinanden (»Det indre er det ydre og det ydre det indre«). Det er yderligere Hegels opfattelse, at mennesket kan forstå tilværelsen på en sådan måde, at det ikke blot — på linje med Platon, Aristoteles, Spinoza og oplysningstiden — kan beskrive den ideale, statiske, naturlige verden, men at det kan forstå tilværelsen i dens dynamiske udvikling; historiens gang kan logisk begribes. Efter Hegels opfattelse foregår den efter følgende, enkle skema: Enhver bevægelse og enhver kulturperiode (kaldet *tesis)* varer en vis tid og slår derefter over i sin modsætning (*antitese*); til sidst går de to bevægelser op i en højere enhed (*syntese*). Hegel mente, at udviklingen fra antikken over middelalderen til protestantismen var et eksempel på dette skema, og han mente endvidere, at den statsform og den kultur, der prægede Preussen på hans egen tid var den højeste udfoldelse af det guddommelige alliv! Hegels filosofi blev naturligt nok kaldt for den »kongelige preussiske statsfilosofi«.

Hegels tro på, at mennesket ved hjælp af logikken (den dialektiske logik eller stadiernes logik) kan forstå tilværelsen i dens dynamiske udvikling, er et særdeles tydeligt eksempel på troen på menneskeåndens guddommelighed; hans filosofi betegner — som nævnt — et højdepunkt i filosofien i de urolige år fra 1780 til 1830, ja, i al europæisk filosofi overhovedet, og den er tillige udgangspunkt for flere retninger århundredet derefter (se s. 136 og 149).

8. Schleiermacher.

Den nye livsbetragtning omkring århundredskiftet kom i den teologiske tænkning særdeles klart til udtryk hos *Friederich Schleiermacher* (1768—1834). Gennem sit hjem og sin uddannelse modtog han påvirkning fra mange sider, både fra reformert, herrnhutisk, rationalistisk og romantisk hold, men det var især den herrnhutiske og romantiske form for følelsesbestemt gudstro, der greb ham

(han karakteriserede senere sig selv som »herrnhuter af højere orden«). Som hospitalspræst i Berlin udgav han 1799 — anonymt — det berømte skrift »Om Religionen. Taler til de dannede blandt dens foragtere«. Religionen, siger han her, er hverken ortodoks dogmatik, pietistisk lovtrældom eller rationalistisk morallære; religion »har sin egen provins i sjælen« og er i første række følelse, ikke følelse i snæver, psykologisk forstand, men noget, der griber hele den menneskelige personlighed, en sans for det uendelige, »Anschauung und Gefühl des Universums«. Med dette skrift rettedes fra teologisk hold et afgørende angreb på de foregående årtiers fornufttro, og da skriftet kom samtidig med den politiske og åndelige omvæltning i øvrigt, blev dets betydning meget stor.

Det er dog et spørgsmål, om ikke Schleiermachers religion i dette skrift i virkeligheden blot er en teologisk udgave af vennen, den romantiske digter, *Friedrich Schlegels* romantiske filosofi. Væsensligheden med romantikkens filosofi er i alt fald meget klar; også Fichtes lære om Jeg'ets enhed med den evige, gudommelige vilje skinner tydeligt igennem (selv om Fichtes intellektualistiske præg er afsvækket).

Fra 1802—10 var Schleiermacher professor i Halle, og da den franske besættelse begyndte i 1806, blev Schleiermacher en ivrig fortaler for det tyske folks nationale enhed, og han fortsatte hermed, da han efter 1810 (til sin død) blev professor ved det nygrundede universitet i Berlin. Den etiske rejsning, der her prægede ham, kom også til udtryk i hans teologi, så at hans »Troslære« (Der christliche Glaube) fra 1821 ikke fik et så tydeligt romantisk præg som »Talerne« fra 1799 havde det; Jesusskikkelsen fik nu en større plads i hans teologi; Jesus var menneskehedens urbillede og ideal og rummede de forløsende kræfter, som hver enkelt havde brug for i kampen mod »verdensbevidstheden« og i kampen for at få »gudsbevidstheden« — følelsen af absolut afhængighed af den ene, altomfattende Gud — til at gennemtrænge verdensbevidstheden; synden består nemlig ikke i overtrædelse af Guds lov, men i kødets kamp mod ånden, mod gudsbevidstheden; etikken er det på bunden »fornuftige« menneskes forsøg på at realisere sine guddommelige, naturlige muligheder. Teologiens fornemste opgave bliver da at beskrive det religiøse menneskes sindstilstande (Gemüthszustände) og trosfunktioner, både sådan som de har formet

sig i kirkens historie, og som de efter den videnskabelige teologis opfattelse bør forme sig på grundlag af den absolutte afhængighedsfølelse.

Der er ingen tvivl om, at Schleiermachers historiske betydning har været meget stor; han gengav teologien en fremtrædende plads som videnskab, og hans teologiske problemstillinger kom for en stor del til at præge 1800-tallets teologi; Schleiermacher er da også blevet kaldt det 19. århundredes kirkefader. Man må dog ikke glemme, at der også var andre teologiske retninger i 1800-tallet end de af Schleiermacher inspirerede, og man må — især — ikke glemme, at Schleiermachers menneskesyn og gudsopfattelse vedblev at være præget af romantikkens dyrkelse af personligheden og af troen på menneskets og Guds mystiske enhed; religion, også kristendom, blev trods alt opfattet som udtryk for menneskets følelser og præstationer og blev ikke en forkyndelse af Guds ord til og handlen med mennesket og menneskeheden. I forhold til pietismen, oplysningstid og rationalisme var der derfor også kun tale om en gradsforskel, en forskydning af vægten fra den ene til den anden side af menneskesjælen, men ikke en væsensforskel, en forskydning af vægten fra mennesket til Gud.*)

*

Schleiermacher og Hegel er de to mest betydningsfulde bærere af den åndsretning, som i de sidste 150 år har været den ene af de to ledende strømninger i europæisk kultur, nemlig *idealismen* (især i Tyskland). Idealismens grundtanke er, at der uden for menneskets verden eksisterer en ideal, evig verden, som det er muligt for mennesket både at gribe og begribe, fordi mennesket er en guddomsgnist og derfor konform med det evige. Idealismens historie i europæisk historie er lang; den rækker tilbage til Platon; men med Schleiermacher og Hegel begyndte den sin hidtil sidste og endnu uafsluttede fase.

Eu vurdering af idealismen (ud over det antydede) skal senere i korthed forsøges (se s. 138 og 172), men først skal omtales den al-

*) Schleiermacher er blevet kaldt for grundlæggeren af den såkaldte »*nyprotestantisme*«. S.'s grundopfattelse findes da også hos adskillige teologer i 18-1900-tallet, som alle er protestanter, men som mener, at protestantismen i Luthers form var for præget af middelalder og af uetisk tænkning; (til »nyprotestanterne« må bl. a. »ritschlianerne« regnes og i det hele de liberale teologer (se s. 151 f); også i lægmandskredse er en »nyprotestantisk« opfattelse ret hyppig i vore dage).

mindelige samfunds- og kulturudvikling efter 1830 og derunder den anden åndsretning, som — i endnu højere grad end idealismen — kom til at præge perioden 1830—1914, nemlig *positivismen* (især i de angelsachsiske lande). Dertil skal skildres den teologiske og filosofiske udvikling under idealismens og positivismens æra.

C. 1830—1914: Subjektivismens sejr.

1. Alm. udvikling i samfund, kultur og kirke.

Tiden efter 1830 er i økonomisk og social henseende karakteriseret især ved to forhold: *For det første* ved en meget stærk forøgelse af de borgerlige erhvervs betydning; denne udvikling havde i langsommere tempo været i gang hele det foregående århundrede og var i England foregået ret kontinuerligt, medens den bl. a. i Frankrig havde ført til revolutionen 1789 og den derpå følgende reaktion over hele Europa. Den parisiske julirevolution 1830 — hvis virkninger bredte sig over hele Europa — bragte dog et afgørende slag mod enevældens styreform, og *efter* 1830 steg handelens og industriens betydning i vældigt tempo.

Det andet forhold, der karakteriserer århundredet efter 1830, betegner noget aldeles nyt i forhold til tiden før: samfundets brede befolkning blev sig nu sin sociale og økonomiske betydning bevidst; Europas historie havde hidtil været præget af, at den økonomiske og politiske overklasse havde regeret på folkets vegne; men med den rivende tekniske udvikling og med den vældige forøgelse af de økonomiske resourcer, der gennem erobring af kolonierne kom til at stå til rådighed for landene i 17—1800-tallet, kunne goderne nu ikke længere forholdes den hastigt voksende brede befolkning, bl. a. fordi den brede befolkning — i landbrug og industri — blev de egentlige bærere af det økonomiske liv.

Århundredet efter 1830 er således i enhver henseende *et »vækkelsens« århundrede.* Vækkelsespræget afspejles bl. a. i århundredets økonomiske og politiske teorier. Den *økonomiske liberalisme,* der var en arv fra 1700-tallet, hyldedes af den velhavende borgerstand og senere også af den selvejende bondestand; med denne teori skulle enevældens og merkantilismens principper endeligt omstødes, og den enkeltes ret og muligheder forsvares; den økonomiske liberalismes konsekvens er det kapitalistiske system, hvor den enkeltes ejendomsret til kapitalen (produktionsmidlerne) er den bærende grundsætning. De samme befolkningsgrupper (borgerne og bønderne) ønskede at hævde den *politiske liberalisme,* der på sit program havde almindelig (og lige) valgret; denne liberalisme var først og fremmest rettet mod enevælden; men den kunne også anvendes af land- og byarbejderne — mod borgerne og bønderne!

(Borgere og bønder anvendte den også i den *indbyrdes* rivalisering!). Den økonomiske og politiske teori, som industriarbejderne (og for en stor del også landarbejderne) tilsluttede sig, var *socialismen,* der byggede på læren om, at samfundet (societas) skulle overtage alle produktionsmidler, så at profitten blev fordelt ligeligt til alle og ikke kun gik i kapitalisternes lommer. Medens liberalismen havde sin glanstid i tiden mellem 1830 (julirevolutionen) og 1870 (den fransk-tyske krig), trådte socialismen særlig frem i billedet *efter* 1870; dens teoretiske grundlag var skabt af den tyske jøde *Karl Marx,* der i London udgav »Det kommunistiske manifest« 1848 og 1863 ff »Das Kapital« I—III.

Ud af kampen mellem det gamle og det ny samfund og mellem grupperne indbyrdes i det ny samfund voksede efterhånden *den demokratiske styreform* frem. Demokratiet som ide — folkets ret til at styre sig selv (uafhængigt af priviligerede klasser) — havde været kendt i 2½ årtusind, men først med den sociale og økonomiske udvikling i 18—1900-tallet blev der mulighed for gennemførelsen af den; først i disse århundreder blev »folket« socialt og politisk vågent, og først da kunne der derfor overhovedet blive mulighed for *folke*styre.

På mere eller mindre fredelig vis gennemførtes da også en lang række sociale og politiske reformer, og i 1914 var det demokratiske samfund, som det siden har set ud, ved at træde tydeligt frem: ikke lagdelte stænder, men sidestillede befolkningsgrupper; uenigheden mellem grupperne drejede sig nu ikke om den demokratiske styreform, men om det økonomiske og politiske system, der skulle råde i samfundet: liberalisme eller socialisme; en hel del politiske partier i en række lande fandt, at den naturlige konsekvens af udviklingen var et socialt-liberalt syn, og efter 1914 er dette syn i praksis blevet antaget af de andre partier.

Udviklingen forløb dog forskelligt i de forskellige lande. Østeuropa var længst tilbage, medens Nord- og Vesteuropa (og Amerika) i langt højere grad realiserede den demokratiske styreform. I Amerika truedes demokratiet ved, at liberalismens tanke om den ubegrænsede (økonomiske) *frihed* medførte dannelsen af stærke monopolselskaber, som blev udemokratiske, priviligerede magtfaktorer. I Sovjet blev (efter 1917) demokratiet hindret af proletari-

atets diktatur, der ved anvendelse af tanken om den absolutte *lighed* ville skabe en slags økonomisk demokrati.

Ligesom de enkelte befolkningsgrupper blev socialt og politisk vakt, blev de enkelte *folk* sig bevidst som *nationer*. De enevældige konger havde regeret over *stater;* men da kongens undersåtter, først og fremmest borgerne, fik større indflydelse, følte de sig som én nation, og den moderne nationalstat blev dermed skabt; den franske revolution er også her af skelsættende betydning. *Nationalismen,* ideen om det stærke, uafhængige folk, afgrænset over for andre folk, blev særlig fremtrædende i de to lande — Italien og Tyskland — som havde været splittet i mindre helheder, og som fandt styrke i sammenslutningen af de mindre områder til stærke nationer.

Over for nationalismen opstod stærke *internationale* bevægelser, både af liberal karakter (især i den angelsachsiske verden), af socialistisk (på kontinentet) og af religiøs karakter (den katolske kirke).

For alle vækkelser gjaldt det, at deres tilhængere var besjælet af en lidenskabelig tro på, at udviklingen, før eller siden, ville hidføre paradisiske tilstande på jorden. De mange opfindelser, der blev gjort, og videnskabens epokegørende opdagelser bestyrkede dem i denne tro; af særlig stor betydning blev *evolutionslæren* i sin darwinistiske form, grundlagt af den engelske forsker *Charles Darwin,* hvis vigtigste værker udkom 1859 og 1871*); ud fra dybtgående undersøgelser af dyreverdenen kom Darwin til det resultat, at den hensigtsmæssighed, som for ham at se var karakteristisk for naturen, fremkom af sig selv under »kampen for tilværelsen«, idet »de bedst egnede« — og det vil sige de mest hensigtsmæssigt udrustede — klarer sig bedst; til de mest livskraftige arter hører både de, der holder bedst sammen og viser indbyrdes sympati og solidaritet, *og* de, der har den højeste intelligens.

Denne optimistiske, ved biologiske undersøgelser begrundede hypotese, blev de politiske og nationale vækkelsers videnskabelige grundvold og blev herved i det hele taget kendemærket for århundredet.

Århundredets *filosofiske* retninger og systemer blev præget af

*) Den mest betydningsfulde popularisator af de darwinistiske synspunkter var den tyske forsker Ernst Haeckel (1834—1919).

samme optimisme, som var karakteristisk for den politiske og videnskabelige udvikling. Optimismen byggede dog ikke så meget på idealismens forestillinger om den menneskelige *tankes* muligheder for at forstå verdensgåderne, men langt mere på den opfattelse, at mennesket gennem *erfaring*, iagttagelse og eksperimenter kunne lære verdensstrukturen at kende; filosofien blev *empirisk* filosofi; ret beset var evolutionsteorien i øvrigt skabt af romantikkens filosoffer og teologer og blev blot af darwinismen gjort sociologisk og biologisk anvendelig; m. h. t. menneskesynet betegner 1830 således ikke noget brud. Et tydeligt *moralistisk* træk indgik også i filosofien, eftersom den udvikling, man anså for at være mest hensigtsmæssig, skulle fremmes ved en bestemt, humanistisk moral. Den *humanisme*, som har præget store dele af europæisk kulturliv i 1800-tallet og langt ind i 1900-tallet udformedes på denne baggrund; den kæmpede for mennesket og for menneskets *ret* og troede, at spørgsmålet om »det gode«s sejr blot var et spørgsmål om opdragelse og udvikling; (linjen fra Erasmus videreførtes her, se bd. I s. 208); den humanistiske etik bestod i, at man respekterede den enkeltes ret til at være som *han* ville, blot han også respekterede andres ret; (linjen fra Rousseau er tydelig, se s. 106). (De senere årtiers filosofi har fremhævet den tanke, at mennesket netop først er menneske, når det *engageres* i omverdenen og ikke blot — af respekt! — holder sig fjernt fra de andre; adskillige humanister har været lydhøre over for disse tanker; jvfr. s. 192).

Som på andre områder foregik udviklingen også i filosofisk henseende mest harmonisk i *England;* her havde revolutions- og napoleonstiden ikke bevirket et dybtgående brud med 16—1700-tallets intellektualistiske linje, og den fortsattes i tiden efter 1830. Allerede omkring midten af århundredet udformede *John Stuart Mill* sin etisk bestemte filosofi om de principper, der er grundlaget for menneskets handlen; med rod i engelsk filosofis tradition (fra Bacon og Locke) gik han rent *empirisk* til værks og mente at måtte fastslå, at mennesket af natur — så nogenlunde i alt fald! — stræber efter at ville skabe den størst mulige lykke for det størst mulige antal mennesker; Stuart Mill videreførte her det princip, som allerede *Jeremy Bentham* (omkr. 1775) havde fremsat som etisk norm, og som har fået navnet *utilitarismen* (af lat. utilis, nyttig). I sin stræben efter at virkeliggøre det nævnte princip hjæl-

per mennesket efter Mills opfattelse den gode Gud; Gud er for Mill ikke almægtig, men god.

Et langt mere omfattende system end Mills skabtes i de sidste årtier af århundredet af ingeniøren og filosoffen *Herbert Spencer* (d. 1903); han blev udviklingslærens filosof par excellence, idet hans filosofiske ledesætning var, at man forstod en ting, når man vidste, hvordan den havde udviklet sig; Spencer var yderligere overbevist om, at tilværelsen er i stadig udvikling mod højere former, og at mennesket af natur — efterhånden i alt fald — vil det gode (og det gode var for Spencer det, der fremmer livet, NB! livet, som han ønskede det skulle være!). Filosofi og empirisk videnskab gik således for Spencer op i en højere enhed. Religion og videnskab ville efter Spencers opfattelse aldrig komme i konflikt (her følger han Kants skarpe skelnen mellem fænomenverdenen og numenverdenen); de beskæftiger sig med to helt adskilte områder: det, der kan erkendes, og det, der er ganske uerkendeligt (the unknowable); han gjorde sig her til talsmand for den opfattelse, som allerede tidligere filosoffer havde givet udtryk for: *agnosticismen,* der giver udtryk for umuligheden af at nå til en fast indsigt i spørgsmålet om Guds eksistens eller ikke-eksistens og fremhæver, at vi her er og forbliver uvidende (jvfr. om Hume, s. 84). Det er imidlertid karakteristisk for den engelske filosofi, at religionen på en eller anden måde indoptages i den empirisk-evolutionistiske filosofi, og selv teologien blev blot »religiøs empirisme« på linje med Butlers rationalistiske supranaturalisme (omkr. 1735); (se s. 102).

Spencers filosofi blev det stærkeste udtryk for den optimisme, der prægede især hele den engelske verden under ekspansionen op til 1914. Den livsbetragtning, der lå bagved, bar også det *amerikanske* samfund under dets kolossale udvikling i samme periode og har været bestemmende for amerikansk politik og dagligliv til vore dage. På ejendommelig vis har darwinistisk-spencersk udviklingsoptimisme her indgået forbindelse med calvinsk borgeraktivitet.*)

*) Typisk for Amerika i årtierne omkr. århundredskiftet var *den pragmatiske filosofi* (»det vilde vestens filosofi«!), iflg. hvilken »det sande er navnet på alt det, der viser sig som noget, det er godt at tro på« (William James); sandhedskriteriet for en ting (også Gud!) er, om den har betydning for vores handlen (gr. pragma, handling).

I *Frankrig* og *Tyskland* fandt *empirisk* filosofi også stor udbredelse, men den fremtrådte netop som et *brud* med den foregående idealistiske filosofi (Hegel bl. a.) og fik derfor et langt mere antireligiøst præg end i England, hvor empirismen i flere århundreder havde været »religiøs empirisme«.

Tidligst og klarest viste modsætningen sig i *Frankrig*, hvor *Auguste Comte* allerede i 1830erne grundlagde *positivismen* som et forsøg på at skabe en verdensanskuelse i en sækulariseret tidsalder; Comte ville drage konsekvensen af, at filosofi og videnskab var blevet autonome i forhold til kirken, og ville skabe en filosofi, der hvilede på et *rent* empirisk grundlag, og som kun anerkendte resultater, der var fremkommet ved anvendelse af de eksakte, reale videnskaber; kun derved — hævdede Comte — kunne en positiv viden erhverves og et sundt samfund skabes. Virkningerne af den positivistiske filosofi blev dybe og langtrækkende; sammen med evolutionslæren kom den efterhånden til at præge også den brede befolknings grundindstilling.*)

Efterhånden som den tekniske og videnskabelige udvikling i løbet af århundredet nåede endnu større højder, fik positivismen mange tilhængere, og den verdslige, areligiøse livsholdning trængte længere og længere ud blandt mennesker. Den vandt tilmed udbredelse i den engelske og amerikanske verden; den dér rådende »religiøse empirisme« anerkendte nok religionens ret, men netop i kraft af det stærkt fremhævede empiriske grundlag, var springet ikke langt til en rent *verdslig*, positivistisk-empirisk holdning. Fra tiden efter 1914 er »den logiske empirisme« et sådant eksempel på, at den angelsachsiske verdens empiriske tradition har ført til en rent verdslig, irreligiøs filosofi (se s. 181 f).

Også i *Tyskland* trådte en anti-idealistisk filosofi og livsholdning stadig tydeligere frem. En række filosoffer vendte sig mod romantikkens og idealismens tro på, at verden er båret af guddommelige kræfter, der sikrede virkeliggørelsen af de menneskelige idealer. *Arthur Schopenhauer* (d. 1860) forkyndte i sin filosofi — påvirket af indisk livssyn — at tilværelsen er uden mening og mål,

*) Positivismen var det filosofiske udtryk for en livsindstilling, som i løbet af 1800-tallet mærkedes på alle områder, og som kaldes *realismen:* i skolen skulle de reale fag sættes i højsædet, og i litteraturen og kunsten skulle livet skildres så realistisk og ægte (»naturalistisk«) som muligt.

og at livet kun er lidelse, kun drevet frem af en blind vilje til selvopholdelse. *Ludvig Feuerbach* (d. 1872) drog en tankevækkende konsekvens af Hegels forestilling om enheden mellem Guds og menneskets ånd: i forestillingen om Gud møder mennesket i virkeligheden kun sig selv, sine egne forhåbninger og sin egen frygt. Af Feuerbach påvirkedes *Karl Marx* og dermed den senere socialisme og kommunisme; Marx havde ganske vist overtaget Hegels lære om, at den historiske udvikling foregår efter et bestemt, 3-delt skema, hvor tesen er det borgerlige klassesamfund, antitesen den i hans samtid stedfindende opløsning af det borgerlige samfund under arbejderklassens vækst og syntesen det paradisiske klasseløse samfund; men han afviste Hegels tro på den guddommelige ides fremtræden i historien og hævdede i stedet, at rent materielle forhold var de eneste drivende faktorer (den materialistiske historieopfattelse).

Det mest geniale og mest vidtdrevne angreb på idealismen førtes af præstesønnen *Fr. Nietzsche* (d. 1900), der med patos og voldsomhed angreb platonismen og kristendommens slavementalitet og forsvarede en rent verdslig og dennesidig dyrkelse af det stærke, selvhævdende overmenneske.

Nietzsches tanker hører i virkeligheden hjemme i 1900-tallets filosofi, idet de fx helt har afstrejfet den optimisme (om ikke individualisme), som prægede 1800-tallet; (og dog talte Nietzsche *også* om tilværelsens evige kredsløb; kun »evigheden« kunne i sidste instans tilfredsstille hans sydende sjæl). Allerede Schopenhauer varslede den nietzscheske pessimisme, hvorimod Marx helt var besjælet af sin samtids positivistisk-optimistiske holdning, om end først fremtiden vil bringe 1000-års riget til jorden.*)

Livssynet i perioden fra 1830 til 1914 blev således mere og mere præget af positivismens og evolutionismens materialistisk-optimistiske filosofi. Ved siden af disse empiriske systemer førte *idealismen* en mere tilbagetrukken tilværelse og blev udsat for hårde angreb. Omkring århundredskiftet vandt idealistiske strømninger

*) *Søren Kierkegaard* førte fra teologisk-filosofisk hold et angreb på den hegelske idealisme og tro på den menneskelige tankes muligheder; han satte imidlertid ikke — som bl. a. Marx — et andet subjektivt bestemt tankesystem i stedet, men fremhævede det »dialektiske« og »eksistentielle« i tilværelsen; han peger derfor ud over 1800-tallet (se s. 184).

dog temmelig stor udbredelse, både på det europæiske fastland og i England og Amerika; denne udvikling hang sammen med det udvidede kendskab til fremmede religioner, som imperialismen havde afstedkommet, og med den ændring, som begyndte at vise sig i videnskabelig henseende med Plancks og Einsteins teorier og med en række biologers undersøgelser af, under hvilke former livets udvikling foregår. Alle videnskabelige resultater var hidtil blevet anset for at være »absolutte«, og udviklingen ansås for at foregå »kontinuerligt« mod stadigt større højder; nu blev det fremhævet, at alle resultater kun var relativt sande, og at udviklingen foregik i spring (biologerne talte således om mutationer). Disse videnskabelige resultater blev — vist med urette — anvendt som grundlag for en idealistisk filosofi, som søgte at gå bag om videnskabens — usikre — resultater og at gribe det inderste i tilværelsen ad tankens eller mystikkens vej. Franskmanden *Henri Bergson* (d. 1941) nægtede, at forstanden (og den erfaring, den bygger på) skulle kunne trænge ind til forståelse af livet, bl. a. fordi livet efter hans mening ikke er planmæssig, kontinuerlig udvikling, men levende, frodig udfoldelse; kun ad intuitionens vej kan man gribe virkeligheden; de genier, der har formået at opleve den guddommelige virkelighed, har erkendt, at der fra den udgår en appel til en skabende kærlighed, der omfatter alle mennesker*).

I *England* udformedes en markant idealistisk filosofi, hvis repræsentanter var *Thomas Hill Green* (d. 1882) og *F. H. Bradley* (d. 1924); Bradley førte traditionen fra Platon og Hegel videre, idet han mente, at mennesket med sin *tanke* logisk kan begribe tilværelsen, og at fænomenerne i den modsætningsfyldte og omskiftelige verden kun er fremtrædelsesformer (appearances) for den egentlige, altomfattende virkelighed (reality), som det er tankens mål at nå til erkendelse af; moralen og religionen — der begge forudsætter det onde, idet de bekæmper det — er selv kun fremtrædelsesformer for den logisk modsigelsesfri virkelighed.

I *Tyskland* vandt en række filosofiske retninger af idealistisk karakter en vis udbredelse; det gælder således *antroposofien*, som blev grundlagt af den katolsk-jødiske læge *Rudolf Steiner* (d.

*) I litteraturen og kunsten er den idealistiske retning repræsenteret i den såkaldte »*symbolisme*« (jvfr. således Johs. Jørgensen og J. F. Willumsen i Danmark).

1925), og som er et forsøg på at forene vestens tænkning og østens, især indisk, livssyn; den fik dog først sin egentlige udbredelse efter 1. verdenskrig.

Forskellen mellem idealismen og positivismen må ganske vist ikke underkendes; men trænger man helt ind til det *menneskesyn*, der ligger bag de to retninger, ser man en slående lighed. Positivismen (samt darwinismen og socialismen) bygger på en næsten naiv forestilling om menneskets muligheder for ved *videnskabens* hjælp at afdække tilværelsens gåder, og idealismen mener, at mennesket ad *tankens* eller *intuitionens* vej kan gribe virkeligheden; menneskets magt over livet er på en eller anden måde en kendsgerning for begge retninger; tolkningen af livet er entydig, ikke spørgende og dialektisk; derfor er det også et spørgsmål, om idealismens anvendelse af moderne videnskab er legitim; moderne videnskab åbner nemlig perspektiver til en ikke-entydig opfattelse af tilværelsen, men idealismen og den deraf influerede religiøsitet og kristendomsopfattelse har netop en entydig tilværelsestolkning.

*

Den kirkelige udvikling må forstås på baggrund af den i det foregående beskrevne økonomiske, sociale, politiske og filosofiske udvikling. Kirken blev selv præget af og draget med ind i de almene strømninger og måtte tage stilling til de forskellige bevægelser og problemer, der dukkede op i politik og filosofi; dette førte ofte til voldsomme brydninger inden for kirken selv. Også den katolske kirke mærkede disse brydninger.

Den stadigt stærkere individualisering bevirkede — sammen med den mere demokratiske lovgivning også på det religiøse område — en mere udbredt løsrivelse fra rent kirkelige synspunkter, idet den enkeltes fromhedsliv i frihed kunne følge egne, psykologiske og milieubestemte baner; de forskellige landes officielle kirker fik dermed et broget udseende, og ofte førte udviklingen til dannelse af frikirker*). Pietismens og oplysningstidens kristendomssyn er eksempler på denne udvikling fra 16—1700-tallet, og *vækkelsesbevægelserne* er eksempler fra 1800-tallet; som i politisk

*) I nogle lande, fx USA, førte det til en adskillelse mellem stat og kirke, medens det i andre lande, fx England og Tyskland, førte til en mere eller mindre frisindet lovgivning for mindretallene. I atter andre lande, fx Danmark, dannedes en folkekirke; staten var principielt konfessionsløs, men støttede den kirke, som flertallet af folket sluttede sig til.

og filosofisk henseende var tiden efter 1830 også i kirkelig og religiøs henseende en vækkelsens tid. Vækkelserne var af forskellig karakter, alt efter hvilke befolkningsgrupper det drejede sig om; de socialt bedrestillede tilsluttede sig de ret liberale, »brede« kirkelige retninger, mere eller mindre i slægt med oplysningstidens fremskridtstro, medens de socialt ringere stillede især samledes om de mere pietistiske strømninger, der havde deres forbillede — om ikke rod — i tidligere, pietistisk orienterede retninger. Som reaktion mod disse vækkelsesformer fandt fx i England »vækkelser« sted, som ville understrege den kirkelige (»højkirkelige«) tradition.*)

Løsrivelse fra religiøse, ikke blot kirkelige, synspunkter var endnu ret tilbagetrædende indtil ca. 1830, men efter den tid blev denne udvikling den fremherskende og skabte yderligere problemer for kirken; kirkens stilling blev den apologetiske (den forsvarende) og for en stor del også den brobyggende. Denne holdning ses tydeligst i *den teologiske forskning*. Den empirisk-positivistiske tendens i videnskaben kom til udtryk blandt teologerne i et ihærdigt arbejde for at anvende de videnskabelige metoder i de forskellige teologiske discipliner; i regelen førte det til en meget radikal kritik af meget af det overleverede stof, og derfor søgte man at afgrænse religionen og videnskaben over for hinanden, i regelen sådan at man især fremhævede det etiske i kristendommen og fremstillede Jesus som det moralske forbillede; i dette syn delte man positivismens og evolutionismens optimistiske tro på menneskets muligheder, men man tolkede evolutionslæren religiøst (i forlængelse af Stuart Mill og Spencer) og vendte sig mod det materialistiske livssyn, som den rummede; i stedet søgte man støtte hos den idealistiske filosofi. Efter mange — *konservative* — teologers opfattelse var denne holdning alt for *liberal*, og de søgte i stedet at forsvare en mere ortodoks kristendomsopfattelse, idet de ville »bevise« dens sandhed, så at den kunne være akceptabel for en moderne tankegang; også den konservative teologi søgte dog støtte hos den idealistiske filosofi; idealismen gav grundlaget for reli-

*) Det er fra 1800-tallet, om ikke før, problematisk at tale om »kirken«; rigtigere var det måske at sige »kirkerne« eller »de forskellige kirkesamfund«; jvfr. også titlen på Heinrich Hermelinks kirkehistorie om perioden 1789 til vore dage: »Das Christentum in der Menschheitschichte« (1951ff).

gionens berettigelse, og på dette grundlag kunne man da bygge videre med det specielt kristelige; kristendommen blev for de konservative som for de liberale teologer den religion, der imødekom menneskets trang og behov, sådan som de nu hver for sig forstod det. Den katolske teologi arbejdede nogenlunde efter de samme linjer som de konservative protestanter, om end med en strengere videreførelse af den skolastiske teologi; liberale tankegange dukkede dog ofte op også i den katolske kirke.

Vækkelsesretningerne stillede sig officielt afvisende over for den liberale teologi (og den idealistiske filosofi), men de delte ganske dens udviklingsoptimisme ang. menneskets religiøse muligheder, og især på angelsachsisk og nordisk grund forenedes på ejendommelig vis liberal teologi og ortodoks, kirkelig vækkelsesforkyndelse.*)

De *sociale* og *menneskelige* problemer, der voksede frem på grund af industrialiseringen, blev en voldsom udfordring til kirken. Store dele af kirken og dens mænd viste alt for ringe forståelse for nødvendigheden af at sætte ind netop her; de stillede sig afvisende, bl. a. fordi den bevægelse, der talte arbejdernes sag: socialismen, var antikirkelig og præget af den positivistiske filosofis livssyn; forholdet var jo i virkeligheden her det, at socialismen for en stor del blev antikirkelig, fordi kirken ikke — som en selvfølge — havde taget det moderne samfunds problemer op, men havde knyttet sig til bevægelser af konservativ art. Men over den kendsgerning må ikke glemmes, at der inden for kirkerne netop i denne periode gjorde sig stærke kræfter gældende for at yde en social indsats til hjælp for de socialt dårligt stillede; netop ved det arbejde skabtes, især i England, en forbindelse mellem kirken og folket, som ikke på anden måde kunne etableres.

Stærkt forenklet kan det siges, at man på fastlandet, især i Tyskland, i særlig grad tog sig af de problemer, udviklingen stillede af filosofisk-teologisk karakter, medens England (og Amerika) især satte ind — med både forkyndelse og praktisk hjælp — blandt de socialt dårligst stillede i hjemlandene og blandt de ikke-kristne folkeslag i kolonierne; forskellen skyldtes for en del den forskellige dybde, der i forvejen var i kløften mellem religion og kultur

*) Den skotske presbyterianer *Henry Drummond* (d. 1897) mente således, at »naturen fuldender sig i altruismen, genspejlingen af skaberens kærlighed, den altruisme, der først udvikles helt i mennesket og i kristendommen når sin højeste udfoldelse«.

de to steder. Herover må ikke glemmes, hverken det dygtige, teologiske arbejde, der blev gjort i England, eller det arbejde for praktisk hjælp, som blev udført i Tyskland.

Det var protestantismen, der med Nederlandenes, Englands og Amerikas dominerende indflydelse, var blevet den stærkeste (om end ikke talrigeste) kirkelige »retning« i verden. Og det var protestantismen i reformert og anglikansk form; lutherdommen havde sine støtter i en række tyske stater og i Skandinavien. Det må tilføjes, at den katolske kirke indadtil nåede en vældig styrke netop i løbet af 1800-tallet.

I det følgende skal nærmere redegøres for, hvordan den i det foregående nævnte udvikling kom til udtryk i England og i Tyskland samt i USA; dertil skal omtales udviklingen i den katolske kirke, der på mange måder mærkes af århundredets strømninger samt af udviklingen i de calvinske kirker, og endelig skal gives en vurdering af den religiøse og kirkelige udvikling i det hele taget.

2. Engelsk kirkeliv siden 1800.

Medens udviklingen på fastlandet markeres ved ret skarpe brud ca. 1780—1800 og ca. 1830, er engelsk kultur- og kirkehistorie præget af større kontinuitet fra 16—1700-tallet til 1800-tallet, selv om revolutions- og napoleonstiden ikke gik ganske sporløst hen over landet.

I England var omkring 1800 de to tredjedele af befolkningen medlemmer af den anglikanske statskirke; den sidste tredjedel tilhørte (foruden katolikkerne) *dissenterne,* og det vil sige presbyterianerne (der ønskede »ældste« og ikke biskopper som kirkelige ledere), kongregationalisterne (der hævdede de enkelte menigheders (kongregationers) indbyrdes uafhængighed), baptisterne (der havde kongregationalisternes kirkeforfatningsideal, men lærte voksendåb), kvækerne — samt metodisterne, der netop fra 1790erne i større og større omfang skilte sig ud fra statskirken; metodisterne havde været 1700-tallets vækkelsesretning, medens de øvrige dissenters havde udgjort 1600-tallets vækkelsesbevægelser. Dette præg bevarede engelsk kirkeliv stort set 1800-tallet igennem.

Af de tre retninger, som prægede *den anglikanske kirke* i det århundrede, var de to udformet i 16—1700-tallet, nemlig den højkirkelige (strengt anglikanske) og den bredkirkelige (præget af en-

gelsk oplysningsteologi). Den tredje retning, *den evangeliske* (eller den lavkirkelige), dukkede op i 1790erne og var i virkeligheden for en stor del en fortsættelse af den gamle puritanske, strenge tradition i engelsk kirkeliv; den blev delvis båret frem af de metodister, der forblev i statskirken, fordi de ikke kunne følge metodismens skarpe omvendelseskrav og fuldkommenhedslære, og fordi de ville understrege præstens tilhørsforhold til sognekirken; de kunne imidlertid heller ikke dele højkirkelighedens interesse for embedet, dogmatikken og liturgien; i stedet betonede de det almindelige præstedømme, bibellæsning og prædiken; ej heller kunne de finde sig til rette med den daværende bredkirkeligheds rationalistiske kristendomsforståelse; her videreførte de metodismens vækkelsesforkyndelse og interesse for indre og ydre mission. Socialt havde de evangeliske — som de fleste af dissenterne — særlig deres tilhængere blandt den jævne del af befolkningen (det blev dog aldrig nogen talstærk kirkeafdeling), medens højkirkeligheden i højere grad støttedes af adelen og det velhavende borgerskab.

For det engelske samfund som helhed krævede en lang række problemer deres løsning i årtierne efter 1800, og for kirken pressede problemerne fra 1700-tallet på med forøget styrke. I arbejdet for at bringe *evangeliet til den ikke-kristne verden* gik dissenterne i spidsen, først metodisterne og derefter — med stor styrke — baptisterne; men de evangeliske tog dissenternes arbejde op på statskirkens grund. Den 31-årige baptistpræst *William Carey* udgav 1792 en »Enquiry«, i hvilken han indtrængende og stærkt kaldte til samling om missionsvirksomhed, og han gav derved anledning til dannelsen af hele 3 missionsselskaber i 1790erne; det med tiden største af disse, Church Missionary Society (1799), blev dannet af de evangeliske inden for statskirken. Det er bemærkelsesværdigt, at de kirkelige ledere — både i frikirkerne og i statskirken — ikke støttede arbejdet i begyndelsen; derfor blev det organiseret af private selskaber, hvorved i øvrigt lægfolket blev engageret i meget stor udstrækning. Det gjaldt også i arbejdet for *indre* mission, hvor bl.a. oprettelsen af søndagsskoler (fra 1780) fik en meget stor betydning.

Som et led i missionsarbejdet grundlagdes i 1804 *»Det britiske og udenlandske bibelselskab«;* 5—600 millioner eksemplarer af bibelens skrifter på ca. 700 sprog er siden udsendt herfra. At kri-

stendom ikke blot skulle være kult og prædiken understregede den evangeliske vækkelses betydeligste skikkelse, det ret velstående parlamentsmedlem *William Wilberforce;* han fremsatte et lovforslag om slavehandelens afskaffelse; 11 gange blev det stemt ned, men 1807 blev det endelig vedtaget. Derefter arbejdede han på slaveriets ophævelse i de engelske kolonier; en lov herom vedtoges 1834, året efter Wilberforces død.

Samtidig med den evangeliske vækkelse gjorde *idealistiske og romantiske strømninger* sig gældende i engelsk (som i kontinentalt) åndsliv. Den ledende skikkelse var digteren *Coleridge,* »Englands Herder« (d. 1834). Han var en frodig og vidtspændende natur, og hans indsats mærkedes i flere forskellige retninger; »måske Englands mest indflydelsesrige teologiske tænker i begyndelsen af det 19. årh.« Teologisk var han ret liberalt indstillet, og han blev med sin historisk-kritiske bibelopfattelse en af førerne i bredkirken (se senere); men som romantisk digter fandt han dog inspiration i middelalderen og i den katolske kirke og var derfor — sammen med den øvrige romantiske digtning (Walter Scott, Byron, Shelley, Wordsworth) — medvirkende til en opblussen af den anglikanske kirkes *højkirkelige retning,* der fremhævede embedets og sakramenternes betydning i kirken; denne tendens forstærkedes, da den politiske liberalisme i årene omkring 1830 kom klart til udtryk i en række love (fx ophævelse af testakten 1828, hvorved dissenterne stilledes lige med andre borgere, og en lov af 1829, der gav katolikkerne religionsfrihed), og da et liberalt ministerium dannedes 1830, for første gang i 50 år.*)

De højkirkeligt orienterede teologer og gejstlige kaldtes herved frem; de måtte reagere mod liberalismens forsøg på at »reformere hele kirken bort«. 1833 udgav en gruppe teologer fra Oxford, ledet af *John Henry Newman,* en række skrifter, »Tracts for the Times«, hvori de understregede den anglikanske kirkes »katolske« træk (fx den apostolske succession) og hævdede nødvendigheden af en fast autoritet i både lære- og embedsspørgsmål; dermed var signalet givet til en højkirkelig vækkelse (kaldet oxforderbevægelsen, den anglo-katolske retning eller traktarianismen). Newman påstod, at hans bevægelse var videreførelsen af den oldkatolske kirke og

*) Om Coleridge, se Torben Christensen: Coleridge's religiøse udvikling, 1949.

betegnede den rette mellemvej mellem den engelske reformation og Rom; men inderst inde nærede han et brændende had til al kirkelig og politisk frihed; (når han rejste i Frankrig, lukkede han øjnene for at blive fri for at se trikoloren! og hans kongeideal var Karl I, »konge og martyr«!). Da Newman i 1841 søgte at vise, at den engelske kirke i virkeligheden aldrig havde haft en reformation og dermed aldrig havde fjernet sig fra katolicismen, blev hans synspunkter officielt misbilliget af den anglikanske kirkes ledere; nogle år senere — i 1845 — drog Newman konsekvensen af sin holdning og konverterede; han blev senere kardinal.*)

Kun op imod 100 gejstlige fulgte Newman ud af statskirken; men de, der blev tilbage, førte med iver og styrke den katoliserende vækkelsesretnings arbejde videre, ledet af oxfordprofessoren *E. B. Pusey*. De fremhævede den anglikanske gudstjenestes katolske elementer og føjede ofte flere til; derfor kaldes bevægelsen også »ritualismen«. Det skabte mange gnidninger og adskillige retssager; men til et brud med statskirken kom det dog ikke; det skyldtes især, at bevægelsen efterhånden stærkere fremhævede vækkelsesmomentet og herunder også den sociale forpligtelse, ligesom en vis forståelse blev udvist over for moderne videnskab og teologi. Den største indsats udførtes her af oxfordbiskoppen *Charles Gore*, der stod bag oprettelsen af Church Social Union (1889), og fra hvem der også udgik inspiration til settlementsbevægelsen, idet unge studenter tog et socialt arbejde op i de fattigste befolkningslag.

1700-tallets dominerende, men efterhånden noget stivnede bevægelse, *den bredkirkelige retning*, oplevede samtidig med den højkirkelige retning en åndelig fornyelse; denne fornyelse kan betegnes som den religiøse parallel til den økonomiske og politiske liberalisme, der fik et stort opsving omkring 1830, og den betegner samtidig en videreførelse af kirkens forsøg i det foregående århundrede på at bygge bro mellem kirken og den moderne kultur.

*) Newman støttede dog ikke vedtagelsen af dogmet om pavens ufejlbarlighed 1870; han modarbejdede her sin landsmand, kardinal *Manning*, der var en hovedmændene bag pavens endelige beslutning. Karakteristisk er imidlertid Newmans bemærkning: »Dersom det er Guds vilje, at den pavelige ufejlbarlighed skal defineres, så er det Guds vilje at udskyde(!) tid og øjeblik for den triumf, han har bestemt for sit kongerige. Jeg ser, at det er min pligt at bøje mit hoved for hans tilbedelsesværdige uudforskelige forsyn«! — For en uvildig betragter synes forsynet at give »dobbelte« befalinger.

Inspirationen til fornyelsen kom imidlertid også fra romantikken, den tyske idealisme og fra vækkelserne; i disse tre strømninger var der elementer, som kunne indoptages af den borgerlige kirkelighed, nemlig romantikkens og idealismens åbenhed over for verden og vækkelsernes optagethed af sociale problemer; den sociale interesse var betydeligt større hos de bredkirkelige end hos de politiske liberalister i almindelighed. Det rationalistiske element var dog umiskendeligt, og man vendte sig mod højkirkens katolske tendenser og vækkelsernes religiøse snæverhed og verdensflugt.

Det første stød til den bredkirkelige bevægelse blev givet af Coleridge (der også førte den tyske idealismes tanker til England); men den egentlige grundlægger af bevægelsen var Rugby-rektoren *Thomas Arnold* (d. 1842); »religion, kristendom, nationalt liv og kirkelige opgaver var for ham et udeleligt hele« (Hermelink). Direkte socialt interesseret var præsten *F. W. Robertson* (død som 35-årig 1853), men han gav også den teoretiske formulering af bredkirkelighedens teologiske grundtanke: mennesket er Guds barn ud fra skabelsen og dermed skabt til at kæmpe for livet mod døden. F. W. Robertson stod i anskuelse nær de såkaldte *»kristelige socialister«*, som var en betydningsfuld gruppe inden for den bredkirkelige bevægelse. Den mest markante skikkelse var her den teologiske professor *F. D. Maurice* (1805—72), »en af de få, der er i stand til at bære det profetnavn, som allerede adskillige i hans samtid brugte om ham«. Selv om han ikke udformede et sammenfattende teologisk system, var hans liv og værk dog båret af en sammenhængende tænkning, og hans betydning som teolog var ikke ringe; der stod ofte gny om hans liberale synspunkter; hans opfattelse af det evige liv kostede ham således hans professorstol*). Den væsentligste indsats ydede han imidlertid ved sin kamp for en »kristelig socialisme«, som dog naturligvis ikke kan skilles fra hans teologiske tænkning. Netop i 1840erne stod en hård kamp mellem arbejderne, der i et berømt »Charter« 1838 gav udtryk for deres krav, og fabrikanterne (især den såkaldte Manchesterskole); Maurice kastede sig ud i kampen på arbejdernes side, og han har derved en stor del af æren for, at den engelske arbejderstand blev

*) I »Logos og Inkarnation. En studie i F. D. Maurices teologi« (1954) har Torben Christensen givet en fyldig fremstilling (600 s.) af Maurices teologi; Torben Christensen karakteriserer ham som en kristen platoniker.

positivt indstillet over for kirke og kristendom, modsat fastlandets arbejdere, der i højere grad fulgte Marx' kommunistiske manifest fra 1848 (udformet i London!); i skrift og tale førte Maurice arbejdernes sag, og efter at han var blevet afsat som kætter, oprettede han (1853) en arbejderhøjskole og helligede sig helt de sociale problemer.

Sammen med Maurice arbejdede landsbypræsten *Charles Kingsley;* »socialismen skal være kristelig eller også skal den ikke være,« sagde han. Hans modstandere talte hånligt om »Muscular Christianity«, men Kingsley *ville* netop en »muskuløs, maskulin kristendom«; han var en praktisk orienteret angelsachser, sportsinteresseret og med åbent blik for sociale problemer.*)

Den bredkirkelige retnings åbenhed over for verden og kulturlivet kom også klart frem hos en række betydelige teologer og professorer, der indoptog en del af den tyske, liberale teologis resultater, om end ikke i yderliggående form; gennem disse teologer påvirkedes en stor del af den anglikanske præstestand, og det anglikanske bispekollegium var også i det store og hele bredkirkeligt.

Alle de tre anglikanske kirkeretninger har således i større eller mindre grad og med forskellig motivering taget en række praktiske opgaver op, og meget af det arbejde, der blev gjort, fandt da også støtte fra alle sider; mellem dissenterne og kirken var der hyppigt et godt samarbejde. Flere eksempler på den engelske, kirkelige aktivitet er allerede nævnt, bl. a. oprettelsen af søndagsskolerne, men yderligere må fremhæves, at den unge kontormedhjælper *George Williams* 1844 stiftede »Kristelig forening for unge mænd« (YMCA); det arbejde, der her udførtes til afhjælpning af den åndelige nød blandt Londons unge, blev påskønnet i en sådan grad, at George Williams blev adlet og efter sin død (1906) begravet i Sct. Paulskirken; YMCA fik foreninger over hele verden og fik dermed international betydning som tværkirkelig bevægelse.

Andre personer, der udførte et stort, uegennyttigt arbejde på forskellige felter var kvækeren *Elisabeth Fry,* »fangernes ven« (d. 1845), *Florence Nightingale,* grundlæggeren af den moderne sygepleje (d. 1910), *jarlen af Shaftesbury,* der videreførte Wilber-

*) De første forkæmpere for en kristelig-social bevægelse var i virkeligheden de to digtere *Carlyle* og *Dickens;* allerede i 1830erne kaldte de på offentlighedens interesse for arbejderspørgsmålet.

forces kamp i underhuset (d. 1885), og lægen *Thomas Bernardo* (d. 1905), »børnenes ven«, som organiserede et stort hjælpearbejde for hjemløse børn. Settelementsbevægelsen er tidligere nævnt, og et lignende arbejde blev taget op af »Church Army« (Kirkens korshær), en kirkelig parallel til »Salvation Army« (Frelsens hær). (Missionsarbejdet i 1800-tallet skal omtales senere).

Dissenters.

Frikirkerne havde ganske naturligt altid spillet en vis rolle i engelsk kirkeliv, og i løbet af 1800-tallet blev deres betydning ikke mindre, idet lovgivningen efterhånden gav dem fuld ligestilling med andre borgere; den sociale og økonomiske udvikling gav også en naturlig baggrund for frikirkernes vækst.*)

To ny vækkelsesbevægelser så dagens lys i England i 1800-tallet. Den ene var *irvingianismen* og har navn efter stifteren Edward Irving, der var præst for den skotske menighed i London (d. 1834). Han blev grebet af en forkyndelse, som havde en vis udbredelse i 1820ernes England, og som talte om Kristi nære genkomst. Tungetale og profeti (udlægning af tungetale) dukkede snart op, både i Skotland og i London, og Irving blev udstødt af kirken (1832). Han dannede da sin egen kirke, den katolsk-apostolske kirke, hvor oldkirkens embeder og forkyndelse blev genoplivet; de vigtigste embedsmænd blev de 12 apostle, som udsendtes over hele verden for at døbe (»besegle«) mennesker, og nogle mente, at genkomsten ville komme, når 12×12.000 var blevet beseglet (Johs. åb. 7,4 ff). Da genkomsten udeblev, faldt mange medlemmer fra; for at få bevægelsen ført videre besluttede »ny-irvingianismen« at indsætte nye apostle, og bevægelsen har da også stadig tilhængere flere steder i verden.**)

Bevægelsen kalder sig »katolsk«, fordi den ønsker at være »almindelig«, sådan at man ikke behøver at forlade sit eget kirkesamfund; rent dogmatisk, bl. a. i nadveropfattelsen, har menigheden visse lighedspunkter med katolicismen. Bevægelsen er i virkeligheden en vækkelse af »kirken«, i stedet for en vækkelse af den

*) Om frikirker og sekter i det hele taget, se M. Neiiendam: Frikirker og sekter, 4. udg. 1958.

**) I Danmark har den katolsk-apostolske kirke ca. 4.000 medlemmer.

enkelte, og den peger derfor frem mod den omtalte oxforderbevægelse, der begyndte i de samme år.

Medens den katolsk-apostolske kirke var en ren nydannelse, var den anden store vækkelsesbevægelse, *Frelsens hær,* udgået fra en fløj (den calvinske fløj) af metodismen (se s. 96). Grundlæggeren var *William Booth* (1829—1912), der først var præst hos metodisterne, men som derefter på grund af uoverensstemmelser skilte sig ud og sammen med sin hustru *Cathrine Booth* i 1860erne begyndte sit arbejde for at omvende de store folkemasser til tro på Jesus. De tog fat blandt de mest elendigt stillede af Londons befolkning, befolkningen i Eastend, og som det fremgår af bevægelsens navn — »Salvation Army« — organiseredes den som en hær med generaler, officerer og menige, alle i uniform, og i det hele udformedes bevægelsen med alle de træk, som også kendetegner den i dag. På møder i det fri (open-air-meetings) eller i mødesale lød en stærkt pågående forkyndelse med krav (»adresses«) til den enkelte om omvendelse fra et liv i verden til et liv med Jesus; larmende eller smægtende musik til sange med samme indhold som prædikenerne skulle yderligere påvirke den søgende, som til sidst ved bodsbænken skulle love at vie sit liv til Herren.

Booth ønskede ikke, at bevægelsen skulle være en særlig sekt, men at den med sine skarpe krav skulle virke som en vækkende faktor i alle kirkelige afdelinger. Den vandt også efterhånden stor udbredelse i alle dele af verden; men dens betydning på det kirkeligt-religiøse felt har været mindre end på det sociale; til gengæld har den her virkelig ydet en særdeles betydningsfuld indsats, både i sidste århundrede, da der ikke eksisterede en organiseret fattighjælp, og i vore dage. »Hvem vil betvivle at »Frelsens hær« har ydet store ting i randen af kristenheden« (Hermelink).

Et par vækkelser af mindre omfang end de to nævnte opstod senere i Keswick i Nordengland (»Keswick-bevægelsen«) og i Wales; henholdsvis ca. 1875 og 1905; da *pinsebevægelsen,* opstået i Nordamerika i de samme år, nåede til England, løb den sammen med disse strømninger, og derved opstod den europæiske pinsebevægelse, som vandt udbredelse, ikke mindst i Norden. Dens sigte er rent forkyndende, og den rummer vækkelsesbevægelsernes typiske træk: løsrivelse fra de bestående kirkesamfund og tilbagevenden til den ældste menigheds embeder, gudstjenester og forkyndelse;

lægmænd er mødernes ledere, og fri forkyndelse samt tungetale spiller en stor rolle, og forkyndelsens hovedindhold er kaldet til omvendelse og bod før den store regnskabets dag skal komme.

3. Tysk teologi og kirkeliv 1830—1914.

I revolutions- og napoleonstidens urolige år var idealismen blevet den foretrukne filosofiske retning; dens opfattelse af menneskeånden og historien som de steder, hvor den guddommelige ide manifesterer sig, lå bag så vel den romantiske filosofi og teologi (Schelling og Schleiermacher) som den specifikt idealistiske filosofi (Hegel). Selv om idealismen netop ville forstå historien i dens dynamiske udvikling og bevægelse, kunne den imidlertid meget let anvendes til forsvar for det bestående; når menneskeånden forstod den guddommelige ide, måtte også det, som menneskeånden havde skabt i stat og kirke, være det sande; af Hegels berømte formulering: »Det fornuftige er virkeligt — det virkelige er fornuftigt«, anvendte man den sidste sætning! Den guddommelige ide havde realiseret sig i Kristus, og den kirkeligt anerkendte dogmatik med treenighedslære, forsoningsdogme m. m. (»det virkelige«) rummede sandheden (»var fornuftigt«). Denne opfattelse af Hegels filosofi gav grundlaget for *den spekulative teologi,* også kaldet højrehegelianismen, og den samme konservative tendens ses i de flg. årtier hos en række teologer af ortodoks observans; disse teologer tog dog ikke deres udgangspunkt i idealismens tale om enheden mellem Guds og menneskets ånd, men greb tilbage til pietistisk og luthersk ortodoks forkyndelse og fandt derfor sammen med de pietistisk farvede *vækkelser,* der i disse år gik hen over mange tyske stater. I menighederne fik denne pietistisk-ortodokse tendens den afgørende indflydelse i resten af århundredet; man anvendte ligefrem betegnelsen *»restaurationsteologi«* og en af retningerne fik det karakteristiske navn »biblicismen«; en anden, mere selvstændig, men alligevel ret konfessionel retning, fik navn efter den by, ved hvis universitet nogle af dens forkæmpere var professorer; den kaldtes Erlangerskolen, og dens berømteste talsmand var *Johann G. K. Hoffmann* (d. 1877), der mente i skriften — og bekendelsesskrifterne! — at finde begrundelse for den religiøse, subjektive erfaringsoplevelse; på bibelforskningens område ydede han også en betydelig indsats.

Blandt fagteologer — og i sidste instans med langt større virkning — gjorde ganske andre, ikke-konservative tendenser sig imidlertid gældende; som i det økonomiske og politiske liv kom *liberalismen* i årtierne efter 1830 til at dominere over konservatismen. Den teologiske liberalisme tog sit udgangspunkt i Hegels filosofi, men Hegels opfattelse af forholdet mellem fornuft og virkelighed blev anvendt til et *opgør* med det overleverede; kun det fornuftige kunne man tilkende virkelighed! Derved var grundtanken i idealismens filosofi: enheden mellem tro og viden, filosofi og religion, opgivet. En direkte videreførelse af oplysningstidens teologi blev der dog ikke tale om; romantikkens fremhævelse af historien lå trods alt imellem; man ville blot nu forstå de historiske perioder i deres tidshistoriske sammenhæng og udforske dem med videnskabens metoder.

Bannerføreren i dette opgør fra *venstrehegeliansk* side var en repetent ved universitetet i Tübingen: *David Fr. Strauss;* som 27-årig udgav han i foråret og efteråret 1835 et tobinds værk med titlen »Leben Jesu«, i hvilket han både vendte sig mod supranaturalismens fastholden ved de nytestamentelige fortællingers »sandhed« og mod rationalismens fornuftbestemte forsøg på at forklare dem »naturligt«. Strauss ville i stedet forstå fortællingerne på baggrund af deres tidshistoriske milieu, og derved nåede han til den opfattelse, at alle fortællingerne er *myter,* dvs. tidsbestemte, ufilosofiske iklædninger af ideen. Jesus fik derved som historisk person ingen religiøs betydning; også han var en fremtrædelsesform for ideen, iklædt historisk dragt; ideen fremtræder ikke kun ét sted, men over alt og i alt — i hele menneskeheden og dens historie.

Fra næsten alle sider blev Strauss angrebet (og han fik sin afsked fra universitetet), men én gang fremsat forsvandt hans tanker aldrig fra den teologiske verden, og de fik virkninger langt ud i ikke-teologiske kredse; ingen teolog — og intet menneske — har siden da kunnet unddrage sig spørgsmålet: Hvem var Jesus af Nazareth egentlig? Kun hvis man overtager en kirkeligt fastslået lære (i mere eller mindre dogmatisk fikserede formler) kan man komme uden om det spørgsmål. Strauss har vist, at spørgsmålet om, hvem Jesus var, er et historisk spørgsmål og derfor en udfordring til enhver tid og ethvert menneske.

Strauss' lærer *Ferdinand Chr. Baur* fik betydning — foruden

ved sin indflydelse på Strauss — ved sit grundige studium af kilderne til urkristendommens historie; han videreførte hermed det kildestudium, som oplysningens teologer havde grundlagt, og bibelsynet har siden da — hos både teologer og lægfolk — været præget af Baurs metode, selv om senere forskning er kommet til andre resultater end Baur.

Et forsøg på at forbinde kristendommen og den moderne tænkning og kultur i Schleiermachers ånd ligger bag de såkaldte *mæglingsteologers* arbejde; hovedproblemet for dem ses bl. a. i striden om kristologien (forståelsen af Kristi natur); nogle ville fastholde den traditionelle tonaturlære (se bd. I s. 86 f), om end i mere moderne form, medens andre ville give en rent moderne tolkning.*)

I sidste tredjedel af 1800-tallet indgik mæglingsteologien og den Baur-Strausske såkaldt ældre liberale teologi en forbindelse, ud af hvilken *den nyere liberale teologi* fremgik. Den videreførte den ældre liberale teologis videnskabelige arbejde med Det gamle og Det ny testamente, og her ydedes en imponerende indsats. Den mest betydningsfulde gammeltestamentelige forsker var *Julius Wellhausen,* der kan siges at være grundlæggeren af den såkaldte religionshistoriske skole, og som foretog undersøgelser af jødedommens plads i religionernes mangfoldighed. For Det ny testamentes vedkommende var de mest betydelige forskere brødrene *Bernhard* og *Johs. Weiss, Bousset* og *Albert Schweitzer;* det problem, der stod i centrum for deres undersøgelser var: hvem var Jesus, og hvad gav han sig ud for at være? De ville prøve at fremdrage »den historiske Jesus« under »den kirkelige Kristus«.**)

---

*) Til mæglingsteologerne hører den danske teolog *H. Lassen Martensen* (d. 1884), der udgav sin dogmatik 1849; han var i øvrigt temmelig stærkt influeret af Hegels spekulative teologi og ikke blot af Schleiermachers tanker.

**) Jvfr. titlen på Schweitzers bog: Geschichte der Leben-Jesu-Forschnung, 1906, ny forøget udgave 1913; 5. udg. 1933; (forkortet, dansk udg. 1955). Det må dog præciseres, at Schweitzer ved sin opfattelse af Jesu etik (i bjergprædikenen) afsvækkede den almindelige opfattelse blandt de liberale teologer; *den* gik nemlig ud på, at Jesu etik er »overkommelig« og kan virkeliggøres i denne verden. Schweitzer hævder, at Jesu etik måtte forståes eskatologisk: den var fra Jesu side forkyndt med den forudsætning, at verdens ende var nær forestående og *derfor* var den så skarp; Jesu etik var, hvad Schweitzer kaldte »interimsetik« (dvs. beregnet til at gælde i den korte tid mellem (lat. inter) Jesu egen optræden og verdens ende). Schweitzer fastholdt altså radikaliteten i Jesu etik, og han understregede, at netop denne Jesu etiske forkyndelse er det bærende i kristendommen, og ikke dogmer om Jesu messianitet eller om verdens gang; at Jesus tog fejl m. h. t. opfattelsen af »verdens ende« afsvækker for Schweitzer ikke hans magtfulde etiske forkyndelse. »Viden om den åndelige sandhed skal ikke godtgøre sig gennem viden om verdensbegivenhederne

Flere af de liberale teologer var selv klar over det problematiske og vanskelige ved disse forsøg; de indrømmede derfor også villigt, at Jesu person kunne man ikke nå ind til, men kun det »aftryk« (»Jesu billede«, som man sagde), han havde efterladt i disciplenes sind; dette »aftryk« genfindes i de nytestamentelige skrifter, og den liberale teologi talte derfor om skriftens »personalinspiration«. Idet man således opgav en indviklet kristologi, kunne man helt og holdent acceptere den videnskabelige evolutionslære og indpasse denne i en religiøs, optimistisk forsynstro og acceptere den kildekritiske historieforsknings metoder, der ikke ville berøre Jesu gode budskab, og man kunne hellige sig Jesu appel til den enkelte om at udfolde sin personlighed i overensstemmelse med de høje, guddommelige idealer. På denne måde imødekom den liberale teologi — der også fik mange tilhængere i Norden og i den angelsachsiske verden — den empirisk-videnskabelige filosofis krav om, at alt skal prøves på erfaringen og den praktiske værdi; men den imødekom også idealismens opfattelse af den ideale verden som et kald til efterfølgelse, ja, den liberale teologi ville netop alliere sig med idealismen for at modvirke en konsekvent empirismes skadelige virkninger i retning af materialisme og dennesidighed.*)

De to mest betydningsfulde systematiske teologer af den liberale skole var Ritschl og Harnack. *Albrecht Ritschl* (professor i Göttingen, d. 1889) skelnede mellem videnskabens (og dogmatikkens) teoretiske verdensforklaringer, som er ganske uforpligtende, og religionens praktiske »værdidomme«, som beskæftiger sig med det, der har personlig, især etisk, værdi for den enkelte, og som videnskaben intet har at sige overfor; hermed havde religion og videnskab fået tildelt hver sit felt og kunne ikke komme i konflikt med

*) Den liberale teologi havde i filosofien en parallel i den såkaldte *nykantianisme*, der bl. a. blev repræsenteret i den såkaldte *marburgerskole;* denne skole fremhævede (som den liberale teologi) Kants afvisning af enhver form for metafysisk spekulation, men understregede *ikke etikken*, men tankens rent filosofiske arbejde efter *logikkens* og *matematikkens* love.

og verdens forhold. Den hører hjemme et andet sted og er uafhængig af kundskab om verdens gang«. Schweitzer peger med disse synspunkter ud over den liberale teologi og frem mod en eksistensteologisk opfattelse af Det ny testamente (se s. 189 f).

Uden for teologerne — og kirken — stod *Ernest Renan* i Frankrig, der i 1863 udgav en bog om Jesu liv, »Vie de Jésus«; ud fra sproglige, psykologiske, geografiske og tidshistoriske synspunkter søgte han at forstå Jesus; hans bog vakte stor opsigt.

hinanden; den historiske og kritiske bibelforskning var videnskab og kunne ikke afficere den fromme, der hefter sig ved bibelens værdi for hans etiske liv. Med denne teologi søgte Ritschl at bygge bro mellem kultur og kristendom; han vendte sig skarpt mod pietisme og katolicisme og fremhævede den kristnes liv i det jordiske kald.

Kirke- og dogmehistorikeren *Adolf Harnack* (d. 1930) var professor i Berlin og udgav i år 1900 et skrift, der blev særdeles berømt: »Das Wesen des Christentums«; han gav her udtryk for den opfattelse, at der i Det ny testamente fandtes et »dobbelt evangelium«: Jesu enkle forkyndelse (»sandheden«) om gudsriget, om den kærlige fader og om kærligheden til næsten og Pauli evangelium om Jesus (»vejen«); tilsammen frembragte de to dele »livet«, men det var blevet fordunklet af de senere dogmer; »dogmet er et værk af den græske ånd på evangeliets grund«. At den liberale teologi med sin etiske idealisme og ved sin tro på Jesu etiske forkyndelses betydning for samfundets lykkelige udvikling alligevel videreførte den græske arv i europæisk tænkning og teologi, havde Harnack tilsyneladende ikke blik for.

Både Ritschl og Harnack var vel nok mere »positive« end mange andre »liberale« teologer; men der er dog kun en grads forskel, ikke en væsensforskel mellem dem, og ritschlianerne — som Ritschls tilhængere kaldte sig — må mod deres vilje kaldes for liberale teologer.

Til de liberale teologer hørte også den religionshistoriske skoles mest betydningsfulde systematiske teolog *Ernst Troeltsch* (d. 1923); også han søgte at forene kristendom og moderne kultur, men han stillede sig anderledes end Ritschl til åbenbaringen i Jesus Kristus. For Troeltsch var religionen et nødvendigt led i det menneskelige åndslivs funktioner, og eftersom alle højtstående religioner opfattedes som dele af Guds fremtræden i menneskets historie, blev kristendommen også opfattet som et led i religionernes række, selv om kristendommen blev anset for at være den hidtil højeste religion; den kan efter Troeltsch blive stadig mere perfektibel.

Praktisk kirkeligt arbejde.

Vækkelsens folk ønskede ikke at deltage i noget forsøg overhovedet på at nå til en forståelse med den moderne kultur. Det blev

derfor de medlemmer af menighederne, som ikke var engageret i nogen bestemt kirkelig eller teologisk retning, der på forskellig vis søgte at sikre ordets forkyndelse for alle kirkefremmede og at løse de problemer, som den sociale og økonomiske udvikling skabte for kirken, især i storbyerne; det omfattende, sociale arbejde samledes — og samles — gerne under betegnelsen »Innere Mission«.*) Grundlæggeren var præsten *Johann Hinrich Wichern* (d. 1881), som 1833 oprettede et hjem (»Rauhe's Haus«) uden for Hamburg, hvor forvildede drenge blev plejet; arbejdet voksede, og efterhånden var der over hele Tyskland en lang række hjem for syge og nødstedte mennesker. Som plejere anvendtes i begyndelsen kun mandlige diakoner, men i 1836 grundlage *Theodor Fliedner* en *diakonisseanstalt* i Kaiserwerth ved Rhinen, hvor unge piger uddannedes til som menighedens hjælpere at pleje syge og fattige. Endelig gjorde *Fr. Bodelschwingh*, som 1872 blev præst ved et epileptikerhjem i Bethel ved Bielefeld (i Westfalen), en stor indsats for at bringe de syge ind i samfundslivet, og han tog sig også af hjemløse og andre nødlidende.

Et interessant forsøg på at skabe en *kirkelig socialisme* (på linje med Maurice's indsats i England) blev gjort af prædikanten *Adolf Stöcker* (ca. 1880); men det var for sent til at det kunne få nogen virkelig betydning; kirken som helhed havde kompromitteret sig og måtte nøjes med at yde ambulancetjeneste, medens de socialistiske fagforeninger og regeringerne for alvor tog arbejderproblemerne op.

En vækkelsesbevægelse, for en del inspireret af engelsk-amerikanske prædikanter, vandt ret vid udbredelse i århundredets sidste årtier; dens tyske navn var *»Gemeinschaftsbewegung«*, og den søgte at aktivisere lægfolket og at udbrede evangeliet blandt storbyernes befolkning.

Som i England fulgtes vækkelserne i 1800-tallets første årtier af interessen for *ydre mission*, og flere betydningsfulde missionsselskaber dannedes i århundredets løb, både af pietistiske kredse i Sydtyskland (fx Baselermissionsselskabet 1815) og af mere kirkelige kredse (fx Leipzigermissionsselskabet).

*) Tysk »Innere Mission« må altså ikke parallelliseres med dansk »Indre Mission«. Trods det overkonfessionelle præg ved »Innere Mission« må man dog ikke glemme, at betydelige skikkelser fra vækkelsernes kreds deltog i det sociale arbejde.

Den tyske kirkes organisation.
Siden augsburgerfreden 1555 havde landsfyrsterne haft den øverste myndighed over kirken i deres respektive lande; de evangeliske kirkers stilling, både de lutherske og reformertes, blev yderligere befæstet efter 30-årskrigen (1648), og en betydelig fordel over for de katolske stater i Vest- og Sydtyskland fik de evangeliske derved, at den stadigt stærkere stat Preussen stillede sig på deres side; den var imidlertid ikke luthersk, men var 1613 blevet reformert, og det skabte naturligvis en del stridigheder mellem de reformerte og de lutherske kirker i staten; men alt i alt betød Preussens stilling en styrkelse af protestantismen i Europa. Adskillige brydninger fandt dog sted i 1800-tallet i og mellem de tyske landskirker og mellem landskirkerne og deres fyrster.

Pietismens og oplysningstidens tværkonfessionelle forkyndelse samt krigsårenes religiøse og nationale vækkelse havde bidraget til at nærme de lutherske og de reformerte til hinanden; derfor dukkede det ønske op i Preussen, at man skulle fejre reformationens 300-års jubilæum 1817 med at slutte de reformerte og de lutherske sammen i en *union*. Som kongerne i hele Europa efter krigsårenes opløsning ønskede at understrege deres magt, ønskede den preussiske konge, Frederik Wilhelm III, det også, og han arbejdede stærkt for realiseringen af unionen; den så da også dagens lys 1817. Unionen omfattede ikke de to kirkeafdelingers lære, men kun kulten (nadveren!) og forfatningen. I det lange løb kunne unionen dog ikke være tilfredsstillende, og fra 1840erne trådte den stærkt tilbage i betydning; en luthersk frikirke, *gammellutheranerne*, dannet som reaktion mod unionen, fik tilmed statslig anerkendelse i Preussen. Efterhånden som flere tyske lande kom under Preussens herredømme, blev unionens opretholdelse helt umuliggjort.

De enkelte fyrsters dominerende magt, som de udøvede gennem deres konsistorier, var også genstand for adskillig kritik, og det lykkedes flere steder, senest dog i Preussen, at få gennemført en forfatning, hvor presbyterkollegier og synoder fik en større eller mindre indflydelse i kirkelige anliggender; fyrsternes indflydelse vedblev dog at være ret betydelig.

Forsøg på at etablere samarbejde mellem kirkeafdelingerne uden union fandt også sted, men dog ikke med synderlig stort resultat. Først weimarforfatningens bestemmelser (1920) om formel adskil-

lelse mellem stat og kirke gav menighederne større friheder og pressede også ønsket om samarbejde frem.

4. USA.

De første englændere, der kom til Amerika — for at udkonkurrere spanierne — var anglikanere, og de bosatte sig i Virginia, hvor de især drev plantager og dyrkede tobak. I løbet af 1600-tallet ankom tilhængere af en række af de kirkelige retninger, som var opstået i Europa, men som mente, at de bedre kunne varetage deres egenart i det fremmede. De bosatte sig længere mod nord og blev især industri- og handelsfolk (se s. 68). Det var kongregationalister, presbyterianere, kvækere og enkelte andre, bl. a. baptister og katolikker; disse sidste fik tilligemed metodisterne en vældig forøgelse i 17—1800-tallet, og dertil kom også en del lutheranere (især fra Tyskland og Norden).

Tilstedeværelsen af de mange kirkesamfund (denominations) bevirkede, at da staterne — som USA — rev sig løs fra England i uafhængighedskrigen 1776—83, blev religionsfriheden proklameret som en af menneskerettighederne, og stat og kirke blev holdt skarpt adskilt fra hinanden, men det skyldtes altså ikke, at folket var a-religiøst, men det modsatte.

Amerika var og er nybyggernes og ekspansionens kontinent og et land, hvor den sociale differentiering var stor. Livet var farligt, men også spændende og rigt. Religionen blev derfor en religion, der kunne beskytte mod farerne og hjælpe i døden og give rigdom til sine tilhængere. Amerika blev derfor *vækkelsernes land* mere end noget andet; i 17- og især i 1800-tallet gik den ene vækkelse efter den anden hen over landet; teologien fik et rent praktisk sigte; man bekymrede sig ikke om kildekritik og myter, men blev fundamentalister (dvs. gjorde *hele* bibelens guddommelige åbenbaringskarakter til fundament for troen); liturgiske former betød kun lidt, livet i hellighed, der skulle være beredelse til den store dag, så at fortabelse kunne undgås, gik forud for alt andet. Den mest omfattende virkning fik den forkyndelse, som udgik fra de to overkonfessionelle prædikanter *Finney* og *Moody*, den første fra ca. 1820—40, den anden fra ca. 1860—1900.

Vækkelserne kom kirkerne til gode, især metodismen og baptismen greb om sig (hver har nu over 20 mill. medlemmer); negrene

blev overvejende baptister. Også en række nye trossamfund så dagens lys (til sidst var der ca. 250!), af hvilke de kendteste er adventisterne (samt syvendedagsadventisterne) og pinsebevægelsen. *Adventisterne* forsøger at beregne tiden for Herrens komme (advent), og *syvendedagsadventisterne,* der har skilt sig ud fra adventisterne, vil helligholde lørdagen (den 7. dag) og være vegetarianere, begge dele ud fra en fundamentalistisk betragtning. Om *pinsebevægelsen* se s. 148. Med bibelen som udgangspunkt, men i øvrigt aldeles uden teologisk gehalt, udformede *Jehovas vidner* deres lære; bevægelsen blev stiftet af *Charles Russell,* der beregnede Herrens komme til 1874; det slog fejl, og man regnede da om til 1914; det slog også fejl — dvs., man sagde, at Kristus kom, om end usynligt; han havde (med verdenskrigens begyndelse!) indledt den afgørende kamp mod de udvalgtes fjender. Jehovas rige bliver et rige på denne jord, fri for synd og sygdom — men kun for dem, der har meldt sig i tide! Under navn af »The Watch Tower Bible Society« (»Vagttårnsselskabet«) virker Jehovas vidner i mange lande.

Mormonerne står helt uden for kristendommen (selv om de kalder sig »Jesu Kristi kirke af de sidste dages hellige«); deres samfund blev stiftet af *Joseph Smith* (d. 1844), der hævdede, at han i en jordhøj havde fundet en bog, der skildrede, hvordan nogle jøder før Jerusalems ødelæggelse (586) var kommet til Amerika (»det forjættede land«), og hvordan Kristus efter sin opstandelse havde åbenbaret sig for nogle af deres efterkommere; de blev senere helt udryddet, men forinden havde profeten Mormon dog fået nedskrevet deres hellige skrifter og gemt dem i den høj, hvor Smith senere fandt dem! Smith vandt mange tilhængere ved sin vækkende dommedagsforkyndelse, hvor tilmed en national beundring for USA var stærkt fremtrædende. Efter hans død splittedes medlemmerne, men *Brigham Young* (d. 1877) førte de fleste til staten Utah, hvor endnu det største mormonsamfund (de nævnte »Jesu Kristi kirke af de sidste dages hellige«) har sit centrum; de udgør ca. 85 % af mormonerne og bor overvejende i Utah og Vestamerika. Der er ca. 900.000 mormoner i USA og ca. 1,2 mill. i hele verden. Ved at blive døbt kan man blive medlem, og ved den såkaldte vikariatsdåb — hvor en nulevende lader sig døbe for sine forfædre, idet deres navne nævnes — kan man få optaget sine af-

døde slægtninge blandt de hellige. Flerkoneriet, der blev indført med den begrundelse, at en kvinde kunne frelses ved at blive »beseglet« af en af de hellige, blev ophævet 1890. Mormonerne er delvis vegetarianere og afholder sig helt fra spiritus, tobak, te og kaffe. De har i Utah opbygget en stat, der som stat er mønstergyldig og ledes med stor strenghed og konsekvens.

Unitarerne er aldrig blevet nogen stor denomination i USA; de vender sig mod kirkelig ortodoksi og mod vækkelsesretningernes følerі og fremhæver 1. trosartikkels bekendelse til den ene, kærlige Gud. Men de var for intellektualistiske og skeptiske til at kunne gribe det følelsesbetonede folk.

På den ene eller anden måde står amerikansk livsholdning og religion i gæld til Calvins lære om, at sandsynlighedsbeviset for, at man hører til de udvalgte, er, at pengene yngler for en; i et sådant samfund er det også vanskeligere at »afskaffe Gud« end i andre samfund; det er et middelaldersamfund i moderne udgave, hvor alt — fra Gud som den øverste i pyramiden til de myldrende masser i grundfladen — arbejder på at øge rigdommen for samfundet som helhed. En Gud, der vil sætte spørgsmålstegn ved al denne komfort, har man ikke brug for, og en Gud, der fremmer den, behøver man ikke at afskaffe; tværtimod. I moderne amerikansk nationalisme er der næsten lighedstegn mellem »at tro på Gud« og »at være en god amerikaner.«

Denne puritansk-calvinistiske ånd præger netop mormonerne, ja, mormonismen rummer den i sin reneste form. Mormonismen er den typisk amerikanske religion.

5. Den katolske kirke ca. 1800—1914.

Napoleons motiver til at indgå konkordatet med paven i 1801 (se s. 118) var rent politiske; han var religiøst ganske indifferent, men indså klart fordelen ved at støtte katolicismen som »flertallet af de franske borgeres religion«; han fik bl. a. retten til at vælge biskopperne, og staten beholdt kirkegodset (som nationalforsamlingen havde inddraget) mod at lønne alle gejstlige. Paven gik dog ind på konkordatet, da det anerkendte den katolske kirkes ledende stilling; det bestod i øvrigt lige til 1905, da stat og kirke adskiltes.

I 1804 lod Napoleon sig udråbe til kejser, og i Notre-Dame

kirken salvede paven ham og skulle lige til også at sætte kronen på hans hoved, men Napoleon greb den og kronede både sig selv og sin dronning; der skulle ikke — som juledag år 800 i Peterskirken — være tvivl om, hvem der var den egentlige hersker. Forholdet mellem Pius og Napoleon blev da heller ikke godt. Da paven i 1808 nægtede at følge Napoleons storpolitiske linje, blev kirkestaten indlemmet i Frankrig, og en pavelig bandbulle besvaredes med fængsling af Pius, der blev ført til Frankrig.

Efter Napoleons nederlag vendte Pius tilbage til Rom, og ved Wienerkongressen (1815) blev kirkestaten genoprettet. Alt i alt betød pavens holdning over for den tabende kejser en vældig styrkelse for hele den katolske kirke, og hertil bidrog også den politiske og åndelige reaktion, der i disse år gik hen over Europa efter revolutions- og napoleonstidens uro; man trængte til autoriteter. Zar Alexander I stiftede i 1815 »Den hellige alliance«, og selv om Englands konge, paven og sultanen holdt sig uden for alliancen, var der dog gjort et forsøg på en genoplivelse af den middelalderlige tanke om forbindelsen mellem imperium og sacerdotium, og alliancen vendte sig da også mod alle politiske og religiøse frihedsbestræbelser*). Romantikken, der i modsætning til den tyske idealisme nærede en stor forkærlighed for middelalderen med dens mystik og autoritetstro, kom også — over hele Europa — til at fremme katolicismen, og Frankrigs banebrydende romantiske digter, Chateaubriand, skrev allerede 1802 et værk om »Kristendommens ånd« (Le génie du christianisme), i hvilket han fremhævede den middelalderlige, katolske tradition. En lang række digtere og filosoffer fulgte Chateaubriand og bragte katolicismen til ære og værdighed, nogle årtier efter at den havde været sin undergang nær.

Pavens øgede magtstilling manifesteredes ved genoprettelsen af jesuiterordenen (1814), ved inkvisitionen og ved fordømmelsen af liberalistiske bevægelser. Jesuiternes tal øgedes i det næste halve århundrede fra nogle få hundrede til 8—9000, og de blev pavens bedste hjælpere i kampen for at restaurere den katolske kirke; de oplærte præsterne og organiserede missionsarbejdet både blandt europæiske og amerikanske protestanter og blandt de fremmede

*) Langt større *politisk* betydning havde dog »Stormagtsforbundet«, hvor England og Østrig (Metternich!) var de drivende kræfter.

folkeslag. Med udgangspunkt i Frankrig opstod der en bevægelse, som langt ud over jesuiternes kreds ønskede at stå fast på jesuiternes mål: magten skal være »hinsides bjergene« (ultra montes); dvs. hinsides alperne, altså hos paven i Rom; bevægelsen tog deraf navnet *ultramontanismen*, og den fremhævede stærkt, at den enkelte kristne ikke kan finde sandheden, men at sandheden — som den foreligger i skrift og tradition — kun er at finde i kirkeautoriteten, og det ville i sidste instans sige paven i Rom; kun dér er hele sandheden, »totalfornuften«, at finde. Båret af jesuiterne trængte de ultramontane tanker ud over hele Europa, og adskilligt terræn blev vundet, ikke mindst i Tyskland; en strid i Preussen i 1830rne om blandede ægteskaber blev således afgjort til katolicismens fordel, idet den viljestærke kölnerærkebiskop, friherre Klemens August v. Droste-Vischering efter en langvarig kamp, under hvilken han selv blev fængslet, fik regeringen til at gennemføre en lov om, at børn i blandede ægteskaber (mellem katolikker og protestanter) skulle opdrages katolsk; det katolske Bayern havde været stærkt medvirkende til sejren for det katolske synspunkt, og selv om Preussen ikke blev katolsk, opgav staten dog sin hidtidige holdning og sikrede kirkens stilling. Også i andre lande styrkedes katolicismen, bl. a. i Belgien*), og i England ophævedes testakten 1828, og paven sluttede konkordater med en række lande.

Ikke blot kirkepolitisk, men også teologisk fornyedes katolicismen; den såkaldte katolske Tübingerskole gav på grundlag af indgående historiske studier et forsvar for katolicismen over for protestantismen; i arbejdet på opbygningen af en historisk begrundet teologi fulgtes han af münchenerprofessoren Ignaz v. Döllinger (1799—1890)**). Selv i den anglikanske kirke gjorde stærke katolicerende strømninger sig gældende i 1830rne og 40erne (se s. 143).

Julirevolutionen i Frankrig 1830, der betød en sejr for borger-

*) Efter at de nordlige Nederlande havde gjort sig selvstændige over for Spanien (1579), vedblev de sydlige provinser (Belgien) at være under Spanien (Habsburg); efter Ludvig XIV's krige gik Belgien dog 1713 til *Østrig* (hvor habsburgerne havde magten; den spanske trone var omkr. 1700 blevet besat med en ætling af et fransk-spansk kongeligt ægteskab). Efter nogen omskiftelighed i revolutions- og napoleonstiden sluttedes Holland og Belgien sammen til kongeriget Nederlandene (som et bolværk mod Frankrig); men 1830 (efter julirevolutionen) rev Belgien sig los fra Holland (Nederlandene).

**) Ganske tankevækkende er det, at det netop var de historiske studier, der fik Döllinger til at indtage en kritisk holdning overfor paven; Döllinger blev leder af oppositionen på konciliet 1870!

skabet over for adelen, og som havde virkninger ud over hele Europa, bragte *ultramontanismen ind i en voldsom krise,* og dens førende talsmand (i hvert fald i dens moderne skikkelse) franskmanden *Lamenais* (d. 1854) blev selv så stærkt grebet af det liberalistiske røre, at han i stedet for at kæmpe for »tronen og alteret« valgte at kæmpe for »Gud og friheden«, og han forlod til sidst den katolske kirke. Pave *Gregor XVI* (1831—46) afviste dog alle frihedsideer; men med en frisindet greve, der 1846 blev pave som *Pius IX,* syntes de liberale ideer at have nået pavestolen; efter februarrevolutionen i Frankrig 1848 — der havde landets omdannelse til republik til følge — gennemførte han en friere forfatning i kirkestaten, og nationalistiske italienere håbede da på, at han ville støtte en kamp mod Østrig, hvis besættelse af Norditalien var en hindring for Italiens samling. Men det katolske Østrig kunne paven dog ikke proklamere som fjende, og da revolutionære kræfter blev mere og mere truende, flygtede Pius til Gaeta (nord for Neapel) nov. 1849; Rom var oven i købet blevet erklæret for republik febr. 1849. Forenede østrigske, franske og neapolitanske (spanske) hære nedkæmpede revolutionen og beskyttet af franske soldater kunne paven vende tilbage til Rom 1850; den franske garnison blev i byen indtil 1870.

I årtierne efter 1850 gennemførte Pius IX — hvis papat varede helt til 1878 — de ultramontanistiske ideer til deres yderste konsekvens og befæstede derved den katolske kirkes magtstilling teologisk og kirkepolitisk, ligesom den katolske fromhed oplevede en vældig opblussen. I 1854 proklamerede Pius *dogmet om jomfru Marias ubesmittede undfangelse,* et dogme, ifølge hvilket Jesu moder fra sin undfangelses første stadium (in primo instanti) i sin egen moders liv var unddraget arvesyndens besmittelse; dogmet var en pavelig anerkendelse af en århundredgammel folkelig og jesuitisk tradition (og kompletteredes 1950 med dogmet om Maria himmelfart). Mariadyrkelse tog tillige med relikviedyrkelse og mirakelkult (fx stigmatiseringer) et vældigt omfang herefter; i 1858 fortalte en 14-årig fransk bondepige (i Lourdes i Pyrenæerne), at den hellige jomfru havde åbenbaret sig for hende i en grotte, idet hun havde sagt: »Jeg er den ubesmittede undfangelse« (Je suis l'Immaculée Conception) og havde forlangt, at der skulle bygges et kapel; samtidig udsprang en undergørende kilde. Siden

da har en halv million pilgrimme årligt besøgt stedet, de fleste for at søge helbredelse for sygdomme; mange helbredelser har da også fundet sted.

I 1850erne udformedes også *den katolske nyskolastiske teologi;* virksom var her især kölnerprofessoren *W. J. Scheeben.* Han drog de middelalderlige teologer, først og fremmest Thomas Aquinas, frem i lyset, og siden da er Thomas af næsten hele den katolske kirke blevet anset for at være kirkelæreren par exellence*). Derimod vendte den katolske kirke sig fortsat mod moderne liberalistiske strømninger i videnskab, politik og teologi; i 1864 udstedte paven en *syllabus,* der i 80 sætninger (10 grupper) sammenfattede tidens vildfarelser, og blandt disse fandtes protestantismen, socialismen, rationalismen, pressefrihed, samvittighedsfrihed m. m., og det siges utvetydigt, at paven ikke kan forsone sig med »fremskridtet, liberalismen og civilisationen«; gyldighedsgraden af fortegnelsen i dag er dog omstridt.**)

Ultramontanismens endelige sejr blev vundet på det 20. økumeniske koncilium, der blev afholdt i Vatikanet og blev åbnet 8. dec. 1869 med 7—800 deltagere fra hele verden***). Mange problemer skulle behandles, men kun de to vigtigste blev gjort færdige, idet forhandlingerne her blev meget langvarige. 24. april 1870 vedtoges et *dekret om troen,* i hvilket man vendte sig mod enhver form for rationalisme og kanoniserede en jesuitisk forstået thomisme. 18. juli samme år vedtoges — medens lynene glimtede, tordenen buldrede og regnen strømmede ned — *dekretet om pavens ufejlbarhed*****); dette dekret udtaler først, at den absolutistiske papalisme og ikke den aristokratiske episkopalisme, er det teoretiske grundlag for forfatningen; konciliet havde dermed også undsagt konciliers ret over for paven; (da en deltager i diskussionen havde påberåbt sig traditionen, svarede Pius: »Traditionen, det er mig«

*) Siden 2. verdenskrig har andre retninger end den nythomistiske dog spillet en stadig større rolle (se s. 196).

**) Syllabus, af gr. syn-lambanein, »tage sammen«, sammenfatte; egtl. om bogstaver, der blev sammenfattet til en stavelse (syllabè).

***) Konciliet holdtes i aulaen i den højre korsarm i St. Peterskirken. Akustikken var yderst slet, så at store dele af forsamlingen kun kunne høre første del af sætningerne, men måtte tænke sig til sidste del!

****) Uvejret tolkedes af modstanderne som himmelens sidste advarsel — og af tilhængerne som djævelens sidste anslag!

(La tradizione sono io)). Dekretet udtaler dernæst, at paven er ufejlbar, når han taler »fra katederet« (ex cathedra) dvs. »når han som alle kristnes hyrde (præst) og lærer med apostolsk myndighed og ved guddommelig bistand fastslår (definerer) læren om tro og sæder (de fide vel moribus) inden for kirken«. Selv om dekretet begrænsedes til kun at gælde pavens udtalelser om »tro og sæder«, og selv om paven kun er ufejlbar, når han taler »ex cathedra«, er dogmet så skarpt formuleret, at alle pavens ord og afgørelser (også i disciplinære og administrative sager) anses for at være ubetingede; (paven har ellers kun én gang siden, nemlig i 1950, da han proklamerede dogmet om Marias himmelfart, talt ex cathedra).*)

Af de 774 deltagere stemte de 533 for dogmets vedtagelse. Oppositionen havde forladt konciliet inden, og den udgjorde kernen i de »*gammelkatolikker*«, som efter 1870 dannede menigheder flere steder i Europa, men som aldrig har vundet mange tilhængere; den mest fremragende talsmand for gammelkatolikkerne var oppositionens leder på vatikaner-konciliet, professor Ignaz v. Döllinger. Kun 2 modstandere af dogmet forblev på konciliet og stemte imod (»non placet«).

Var pavens magt således nu blevet større end nogensinde i åndelig henseende, var hans *verdslige magt blevet mindre end nogensinde,* ja, svundet ind til intet. Endnu i 1850erne var hans magt blevet styrket på forskellig måde, bl. a. ved nogle konkordater, men også — paradoksalt nok — ved den politiske liberalisme, idet liberalismens religionsfrihed kom katolikkerne til gode (Frankrig 1850, Danmark 1849, Tyskland 1848); i kirkestaten, og i hele Italien, modarbejdede paven dog naturligvis alle liberalistiske bestræbelser, også kongeriget Sardiniens forsøg på at samle hele Italien og på at give det en fri forfatning med adskillelse mellem stat og kirke. I 1860erne blev situationen mindre gunstig. 1859—60 havde Sardinien, med fransk hjælp, fordrevet østrigerne fra Norditalien, og hele Italien på nær Rom var blevet samlet til ét kongerige; kirkens verdslige magt modarbejdedes, og en række love viste klart sækulariseringen; kirkens indre anliggender ville man ikke blande sig i (»en fri kirke i en fri stat« hed det).

*) Dekretet hed egentlig »Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi« og kaldtes »Pastor aeternus« efter begyndelsesordene.

I 1866 besejrede det protestantiske Preussen det katolske Østrig, og dermed var en af katolicismens stærkeste støtter i Midt- og Sydeuropa sat ud af spillet; i Rom bevarede paven kun magten i kraft af de franske tropper, der siden 1849 havde opholdt sig i byen; men da Napoleon III i 1870 trak sine soldater hjem, fordi de skulle bruges i kampen mod Tyskland, kunne kong Victor Emanuels tropper rykke ind i byen. Ved en folkeafstemning 2. okt. 1870 vedtoges med overvældende flertal indlemmelsen af byen i kongeriget Italien, og en af staten udformet garantilov (af 13. maj 1871) tilkendte paven den fulde suverænitet og alle tænkelige rettigheder (livgarde, egen post og telegraf, egne diplomatiske forbindelser m. m.) og overlod ham brugen af Vatikanet, Lateranet og et sommerpalads; han bevarede også kaldsretten til alle kirkelige embeder i Italien, og endelig fik han en årsrente på 3¼ million lire. Paven afviste det altsammen og erklærede, at han betragtede sig som »fangen i Vatikanet« — men han gjorde fuldt brug af de ham tilståede rettigheder!

I Pius IX's sidste år mærkedes vanskelighederne for den katolske kirke meget i flere lande; dogmet om pavens ufejlbarhed gjorde statslederne usikre på katolikkernes politiske loyalitet (når nu deres salighed afhang af, at de fulgte paven!), og en »kulturkamp« måtte derfor med nødvendighed bryde ud overalt. De antikirkelige strømninger (fx socialismen og darwinismen) blev også stærkere under den forøgede industrialisering og teknisering. Paven forbød katolikker i Italien at deltage i de politiske valg, og da han ikke anerkendte den franske republik, voksede en stærk antiklerikal bevægelse frem dér. I *Tyskland* fandt Bismarck det utåleligt, at paven skulle have myndighed over preussiske borgere og indledte derfor, hvad han selv kaldte en *kulturkamp;* han støttede gammelkatolikkerne og udviste jesuiterne, og ved en række love maj 1873 (majlovene) sikredes statens tilsyn med præsternes uddannelse og udnævnelse; nogle år senere gennemførtes en lov om borgerligt ægteskab og borgerlig navngivning. Pius tog kampen op og nægtede at anerkende den verdslige lovgivning; men Bismarck svarede med at straffe alle, der ikke rettede sig efter den; han ønskede at støtte det nationalliberale parti, ikke det nydannede katolske centrumsparti, i arbejdet for at udnytte Tysklands økonomiske muligheder efter sejren over Frankrig. 1877—78 (samtidig

med den tyrkisk-russiske krig, der afsluttedes med Berliner-kongressen, hvor Bismarck sammen med Disraeli spillede hovedrollen) begyndte Bismarck imidlertid at ændre indstilling; han havde brug for centrumspartiets støtte i kampen mod socialdemokraterne og for øgede bevillinger til hæren, og han var ved at miste de nationalliberales tillid på grund af sin nu protektionistiske toldpolitik; personlig var han også ilde berørt ved at indtage en antikatolsk holdning. Der blev så optaget forhandlinger med paven. Pius IX døde imidlertid foråret 1878, og han havde dermed — idet hans papat havde varet 32 år — slået bunden ud af den overtro, at ingen pave kunne sidde længere end Peter, der var pave i 25 år (anni Petri) — »den eneste overtro, som Pius var med til at skaffe ud af verden«. Det blev hans efterfølger, den 68-årige *Leo XIII* (1878—1903), der med stor diplomatisk dygtighed fik Bismarck til at tage næsten alle de kirkefjendtlige love tilbage; kun loven om borgerligt ægteskab bibeholdtes.

Som til Preussen lykkedes det for Leo også at få et gunstigt forhold til flere andre stater, bl. a. til Belgien og til Østrig; men i forholdet til Italien ønskede han stadig at opretholde en afvisende holdning. Større muligheder håbede han, forholdet til *Frankrig* kunne indebære, og han anerkendte 1890 officielt den franske republik; udviklingen skred dog ubønhørligt frem; den radikale politiker Gambetta udformede sit voltaireske »klerikalismen er fjenden«, og den socialistiske politiker Jules Ferry førte hans politik videre; på mange punkter — bl. a. i skoleforhold — gik lovgivningen kirken imod. Affæren omkring den franske kaptajn Dreyfus (omkr. 1900), hvor katolicisme, antisemitisme og kapitalisme fandt hinanden og fik kaptajnen dømt, uskyldig, styrkede også de antiklerikale kræfter. 1901 gennemførte ministeriet Waldeck-Rousseau da en lov om ophævelse af alle ordener, der ikke var anerkendt af staten; i de følgende år nægtedes derfor anerkendelse af en række ordener og kongregationer, så at de ikke kunne opretholde deres skoler.*)

Samtidig med at Leo XIII førte sin — forgæves — kamp for at

*) Det bør understreges, at det ikke var yderliggående, rabiate politikere, der dominerede den franske (3.) republik; det var parlamentariske politikere, der netop som liberale og socialistiske parlamentarikere bekæmpede kirken; det var ikke den jakobinske tradition fra 1793, der kom til udtryk i lovgivningen, snarere traditionen fra 1789!

sikre sig ledelsen i de katolske stater, søgte han at forbedre forholdet til den moderne kultur og dens problemer; Leos diplomatiske evner kom her til fuld udfoldelse. Han forlod således Pius IX's afvisende holdning over for videnskaben og dens metoder, idet Vatikanets arkiv åbnedes for forskningen, bibeloversættelser tillodes og et betydningsfuldt arbejde med teologi og filosofi, især med Thomas Aquinas, blev sat i gang. Også til løsningen af tidens sociale problemer søgte Leo at bidrage; han gav således stødet til oprettelse af de katolske fagforeninger.

Når Leo imødekom tidens krav, var det dog kun for ad diplomatisk vej at sikre pavens magt; den blev stadig sat over alt andet, og ubetinget lydighed mod paven og hans befalinger var fortsat den højeste dyd; midlerne var nye, men hensigten den samme; Leo var »ikke noget moderne menneske, men han kendte den moderne verden«. I den samme sammenhæng må man se hans ihærdige arbejde for styrkelsen af den folkelige, katolske fromhed. Pius IX havde fremmet Maria-dyrkelsen meget, og under Leo XIII fik den — igen tillige med relikvie- og helgendyrkelsen — et helt fantastisk opsving. Dyrkelsen af Jesu hellige hjerte var begyndt under Pius, men fandt en stor velynder i Leo, som i år 1900 indviede hele menneskeheden til Jesu hellige hjerte.

Leo XIII's efterfølger var den fromme, småt begavede patriark i Venezia, Sarto, der tog navnet *Pius X**). *I Frankrig* afsluttedes den udvikling, der længe havde været i gang, og konkordatet fra 1801 blev opløst, idet en lov om adskillelse mellem stat og kirke vedtoges 9. dec. 1905. Kirkebygninger skulle være statsejendom, og menigheden skulle stifte kultusforeninger, der måtte leje bygningerne af staten, og selv lønne deres præster; kultusforeningerne skulle, som navnet siger, især tage sig af det kultiske liv, medens kirken skulle opgive sit øvrige arbejde, bl. a. det sociale**). Selv om en stor del af den franske gejstlighed indstillede sig på — i lighed med protestanterne — at fortsætte under de ændrede vilkår, vendte paven sig skarpt mod loven; kirkens virksomhed ville blive alt for begrænset, og lægfolket ville få alt for stor indflydelse i

*) Han var selv stærkt imod valget og skal efter sigende være den eneste af italienerne, der havde løst returbillet til konklavet!

**) Begrundelsen for adskillelsen mellem stat og kirke var altså en helt anden i Frankrig end i Amerika!

menighederne. De franske katolikker adlød paven og dannede ikke kultusforeninger; selv om regeringen overtog kirkerne, og selv om det herunder ofte kom til tumulter, blev menighedernes situation dog tålelig, idet regeringen trods alt ikke hindrede udøvelsen af de kultiske handlinger i kirkerne; paven fik den store fordel — hvad han ikke havde haft siden 1801 — igen at kunne ansætte gejstlige embedsmænd i den franske kirke; gallikanismen, den gamle arvefjende siden 800-tallet, var omsider helt besejret! — ved den verdslige myndigheds hjælp!

Også med andre landes regeringer måtte kirken føre heftige stridigheder (i Portugal førte de således til adskillelse mellem stat og kirke), og adskillige brydninger fandt sted i de katolske menigheder, bl. a. i Østrig og Polen, hvor overgang til henholdsvis protestanter og gammelkatolikker fandt sted i stort tal. Den vanskeligste indre krise fremkaldtes af den såkaldte *modernisme,* som blev båret af en række katolske teologer, ikke mindst i Frankrig, og som søgte at bygge bro mellem moderne videnskab, også bibelkritik, og katolicismen. Den havde til en vis grad en forbundsfælle i den strømning af idealistisk karakter, der var kendelig i alt europæisk åndsliv siden slutningen af 1800-tallet (se s. 136 f); men modernismen søgte på sin måde at drage den moderne kulturs forskellige sider ind under katolicismens ledelse. Den mest fremtrædende repræsentant for modernismen var den franske teolog *Alfred Loisy*; han godtog den protestantiske bibelkritik, men dels mente han, at man måtte komme til et helt andet billede af Jesus end det, den rådende protestantiske teologi fik ud af sin undersøgelse af kilderne, og dels mente han, at selv om fx de syv sakramenter ikke er indstiftet af Jesus — hvad de efter hans kritiske indstilling ikke kunne være — var de kristeligt legitime handlinger, idet kirken med dem fortsatte Jesu helligelse af livet. (En anden berømt modernist var ireren *George Tyrell).*

Naturligvis måtte paven afvise modernismen; han kunne ikke godkende, at kirken i traditionen skulle have udformet noget fra Det ny testamente forskelligt (fx sakramenterne); det havde altsammen sin rod i skriften. I nogle skarpe rundskrivelser afviste Pius da også modernismen, og i 1910 udformedes en ed (antimodernisteden), som alle præster og lærere skulle skrive under på. Ved dette modangreb svækkedes modernismens indflydelse bety-

deligt, og ultramontanismen har siden været rådende. Men det problem, som modernismen rejste, består stadig for den katolske kirke og giver anledning til hyppige diskussioner.

6. De calvinske kirker i Vesteuropa siden 1700-tallets begyndelse.
1700-tallets fremherskende åndsretning, oplysningen, satte sit tydelige præg på de reformerte kirker, og dette præg bevaredes og forstærkedes gennem hele 1800-tallet. Som i alle andre kirker gjorde dog vækkelsesbetonede retninger sig gældende i århundredets første årtier, og eftersom disse retninger i regelen blev ret ortodokse, medførte det stridigheder med de liberale kredse og førte ofte til dannelse af frimenigheder*).

Holland.
Talmæssigt udgjorde tilhængerne af de forskellige reformerte kirker siden 1600-tallet en betydelig del (over halvdelen) af Hollands befolkning; den calvinske kirke var ikke statskirke, men blev fra 1816 organiseret som nationalkirke. Den oprindelige strenge calvinisme mildnedes under påvirkning af 1700-tallets oplysningsfilosofi og -teologi, og denne mildnelse bevaredes i 1800-tallet, selv om en vækkelse i de første årtier af århundredet styrkede den ortodokse calvinisme og bevirkede en frikirkedannelse. Den almindelige sækularisering og demokratisering bevirkede, at statens indflydelse på kirkernes indre anliggender blev mindre og mindre, og konfessionsløs religionsundervisning vandt større og større udbredelse. Under de urolige forhold vandt *katolicismen* meget terræn, og i 1908 ophævedes Hollands stilling som katolsk »missionsland« og blev lagt direkte under Rom. Op mod 40 % (ca. 4¼ mill.) af landets befolkning er i dag katolikker, og de calvinske kirker omfatter andre 40 %. I mellemkrigstiden gjorde en stærk antirationalistisk, calvinsk ortodoksi sig gældende, men også en antirationalisme af en helt anden art dukkede op, nemlig barthianismen (se s. 187), så at den traditionelle, calvinske ortodoksi ikke blev ganske dominerende. Spørgsmålet om samarbejde blev ganske naturligt meget stort for Hollands kirker, og i de senere årtier er det ofte blevet løst på smukkeste måde. I det politiske liv — hvor folk fra Hollands kirker ofte har taget del — har katolikker og protestanter fundet sammen i bl. a. stillingtagen til sociale spørgsmål; 1931 dannede de evangeliske kirker et kirkeligt råd for praktisk kristendom, og mænd fra barthianernes rækker har i den sidste snes år været særdeles betydningsfulde kræfter inden for den økumeniske bevægelse, således dr. Visser't Hooft (generalsekretær for Kirkernes verdensråd) og dr. Kraemer (leder af det økumeniske institut i Genève) (se s. 198 f).

Udover de 80 %, der er katolikker og reformerte, findes ca. 3 %, der fordeler sig på lutherske, mennoniter og remonstranter. Ca. 17 % af be-

*) Fremstillingen føres i dette afsnit op til i dag.

folkningen står (1947) uden for ethvert kirkesamfund, og udmeldelser finder stadig hyppigt sted.

Schweiz.

Som i Holland gjorde oplysningsteologien sig stærkt gældende i Schweiz i 1700-tallet, og den antog tilmed et endnu skarpere præg, som bevaredes helt op til 1914. Mod de radikale strømninger rejste forskellige ortodokse, calvinske vækkelsesbevægelser sig, især i vækkelsens klassiske årtier omkring 1830, og enkelte frikirkedannelser begyndte at vise sig; men så opstod der stridigheder med de kirkelige myndigheder. Den kirkelige forfatning i Schweiz, både i den vestlige, franske del og de nord- og østlige, tyske dele, mindede en del om den tyske landskirkeforfatning, idet kirkerne flere steder styredes af kantonale myndigheder, fx i Basel, Bern og Zürich samt i Genève og Lausanne; »friheden« var det bærende princip for schweizerne i alle forhold, og derfor understregedes uafhængigheden for de enkelte kantoner og for de kantonale kirker. I de stater, hvor statskirkelige forhold ophævedes som følge af de liberale strømninger ca. 1830, indførtes synodale forfatninger, men staten bevarede dog en vis indflydelse.

Frihedstrangen er sikkert årsag til oplysningsteologiens vide udbredelse; men den var også årsag til, at der opstod de nævnte stridigheder mellem de kantonale myndigheder og de calvinske vækkelsesbevægelser; myndighederne støttede de liberale strømninger i både politik og religion, og i frihedens navn vendte de sig mod ortodoksi og konfessionalisme; de støttede liberale præster og kaldte liberale professorer til universiteterne. Men denne fremgangsmåde vakte modstand. Man fandt, at myndighederne netop knægtede friheden ved at påtvinge folket bestemte åndelige retninger. Skarpest blev striden i den franske del; her levede revolutionsideerne stærkt. Den teologiske professor *Alexander Vinet* i Lausanne (1797—1847), »Schweiz' mest fremragende personlighed i det 19. århundrede«, kastede sig ud i kampen for enhver religionsretnings, også de ortodokses, ret til at eksistere og krævede adskillelse mellem stat og kirke; han kunne godt se farerne ved frikirkedannelser, men sluttede sig dog alligevel til en af frikirkerne.

I de tyske kantoner blev modsætningerne kun enkelte steder meget skarpe (således i Zürich, da regeringen 1839 kaldte David Fr. Strauss til professor (se s. 150); det førte til regulær opstand, og regeringen måtte frafalde kaldelsen); menighederne fulgte den liberale udvikling i højere grad end i de franske kantoner. Den calvinske vækkelsesbevægelse satte dog sine tydelige spor, fx i oprettelsen af Baselermissionsselskabet (1815).

I løbet af sidste halvdel af 1800-tallet blev forholdene noget roligere, og adskillelsen mellem stat og kirke fandt sted også i bl. a. Genève og Basel. Kirkerne tog de problemer, som samfunds- og kulturudviklingen medførte, op til debat, ikke blot de teologiske, men også de sociale; en kristelig-social bevægelse fik fremragende talsmænd (som Kutter og Ra-

gaz) og stor indflydelse. Det er vel også karakteristisk, at det var en schweizer, lægen *Henri Dunant*, der oprettede »Røde Kors« (1863) som en international hjælpeorganisation. I calvinismens hjemland havde man ikke glemt, at troen skulle være virksom i gerninger.

Efter 1914 trådte de kristelig-sociale problemer i baggrunden til fordel for de teologiske og de økumeniske. Efterkrigstidens mest betydningsfulde nydannelse i europæisk teologi overhovedet (den dialektiske teologi) skabtes af en schweizer, professor *Karl Barth;* den betød en tilbagevenden til de calvinske grundtanker og et opgør med liberal teologi og med pietistisk kristendomsopfattelse. De økumeniske tanker optog også ganske naturligt schweizerne meget (»Schweizerischer Kirchenbund« oprettedes 1920, og den økumeniske verdensbevægelse henlagde sit hovedkvarter til Genève (1934)).

De calvinsk-protestantiske kirkesamfund rummer op imod 60 % af den schweiziske befolkning! men katolicismen kan tælle det meste af de resterende procent; den har udbredelse især i vest og syd, men forekommer overalt kun som større eller mindre kirkesamfund, aldrig som kantonalt betonet folkekirke. I midten af sidste århundrede mistede den mulighederne for at få en dominerende stilling, idet de protestantiske kantoner sejrede over de katolske i en regulær krig — den sidste religionskrig i Europa.

Frankrig.

I løbet af 1700-tallet bedredes forholdene for den lille protestantiske — overvejende calvinske — minoritet, der var blevet tilbage i Frankrig efter et par hundrede års stærke modstand. Efter konkordatet i 1801 lønnedes alle præster, også de protestantiske, af staten; men 1905, da protestanterne accepterede adskillelsesloven, måtte menighederne igen lønne deres præster. Foruden calvinister findes der et endnu mindre antal lutherske; de er særlig koncentreret i Alsace-Lorraine, og kom således 1871 til Tyskland. Da de efter 1918 igen kom til Frankrig, fik de statstøtte, idet adskillelsesloven ikke gjaldt for dette område. I dag er kun godt 2 % af den franske befolkning protestantisk; 3—400.000 er lutherske og 4—500.000 er reformerte; (i 1871 var tallet 4 %). Der er ca. 1000 protestantiske præster, hvoraf de 400 er lutherske; disse 400 uddannes ved fakulteterne i Paris og Strassbourg.

Teologisk og kirkeligt gennemløb fransk protestantisme den samme udvikling som andre landes protestantisme. I begyndelsen af 1800-tallet gjorde ortodokst prægede vækkelsesretninger deres indflydelse gældende, men liberale retninger var dog ret dominerende. Allerede før 1914 fremtrådte imidlertid mæglende teologer, bl. a. religionsfilosoffen *Auguste Sabatier* (d. 1901), for hvem det kom an på livet, ikke læren, og deres virksomhed satte sig frugt i en række samlingsbestræbelser, der afsluttedes 1938 med de reformerte kirkers sammenslutning; de lutherske står uden for denne sammenslutning.

Skotland.

Siden 1690 (efter 1600-tallets mange brydninger) havde den skotske kirke været en calvinsk, presbyteriansk statskirke. Da parlamentet i London allerede i 1712 indførte den såkaldte patronatsret — retten for kronen eller godsejeren til at kalde præster — indledtes en strid, som skulle vare helt ned i 1900-tallet; modstanderne af parlamentsbeslutningen hævdede, at en presbyteriansk kirkeforfatning ikke var en virkelig calvinsk forfatning, dersom den ikke indebar menighedernes ret til præstevalg. Allerede i 1700-tallet kom det til frikirkedannelser, og medens statskirken overvejende prægedes af den bredkirkelige retning — »moderatismen« hed den i Skotland — prægedes frikirkerne af en mere ortodoks calvinisme. Denne teologiske modsætning blev yderligere uddybet i 1800-tallets første årtier, da vækkelsesretninger — her som andre steder — styrkede de ortodokse bevægelser; dog virkede vækkelsen også inden for statskirken, og et missionerende arbejde kom i gang på fælleskirkeligt grundlag.

Et afgørende brud indtraf imidlertid 1847. Parlamentet knæsatte det princip, at patronen kunne indsætte en præst, selv om menigheden var imod hans valg. Under ledelse af vækkelsens betydeligste mand, professoren i nationaløkonomi i Glasgow, *Thomas Chalmers,* skilte de $^2/_5$ af præsterne sig ud og dannede »The free Church of Scotland«.

Det var kun spørgsmålet om patronatsretten, der skilte statskirken og den store nye frikirke; dogmatisk var de ret enige, idet en ret fri (moderat) evangelisk indstilling efterhånden kom til at præge al skotsk forkyndelse. 1874 ophævedes patronatsretten i statskirken; men nogen sammenslutning med frikirkerne kom det ikke til; de havde været sig selv for længe og ønskede at understrege det calvinske selvstyreprincip. Statskirken ønskede at understrege det calvinske princip om, at staten skal være en kristen stat, og at kirken derfor skal være statskirke.

I år 1900 forenedes de to største frikirkesamfund, og op mod 1914 forhandledes om en nærmere forbindelse med statskirken; først i 1920rne kunne forhandlingerne tages op igen, og 1929 dannedes den forenede »Church of Scotland«; den blev ikke en statskirke, men en nationalkirke, hvorved forbindelsen mellem kirke og folk blev fastslået, samtidig med at menighedernes frihed i lære og liturgi blev hævdet.

Calvinsk aktivitet har været — og er — et karakteristisk træk for skotsk kirkeliv. Et stort arbejde er således i dette århundrede sat ind for at nå de store bysamfunds befolkninger; af Skotlands godt 5 millioner bor de 2 i Glasgow og Edinburgh. Mindst halvdelen af befolkningen må imidlertid regnes for at være uden forbindelse med kirken, selv om man officielt regner, at der er 4 mill. presbyterianere, 800.000 katolikker og kun $^1/_4$ million udøbte*). Det offentlige liv er dog stærkt præget af kirkens indflydelse (søndagen!), og kirkens folk findes på flere ledende poster.

*) En højtstående skotsk gejstlig har for nylig (forår 1959) nævnt, at kirken ikke havde forbindelse med 90 % af befolkningen.

Flg. hovedtræk karakteriserer således 1800-tallets kirkelige liv:

1. En optimistisk vurdering af menneskehedens udviklingsmuligheder, en vurdering, som søger næring i den videnskabelige evolutionslære eller i den idealistiske filosofi, og som man mener falder sammen med den guddommelige udviklingsplan for historien og kulturen. Jvfr. bredkirkeligheden i England, den liberale teologi i Tyskland og Norden; dertil de liberale strømninger i den katolske kirke, fx modernismen. Har især tilhængere i de ret velstående borger- og landbokredse. Jvfr. også amerikansk religiøsitet.

2. En række vækkelser, der især vinder tilhængere i de socialt lavere befolkningslag, og som alle har kravet om omvendelse til frelse som hovedpunkt; disse vækkelsers kristendomsopfattelse har ikke den jordiske lykke som mål, men udviklingstanken er for så vidt bibeholdt i helliggørelseslæren og i troen på den »retfærdige« gengældelse hinsides. (Pietistisk prægede vækkelser i Tyskland og metodistisk prægede eller andre bevægelser i England og Amerika).

3. En række forsøg på at afhjælpe den sociale nød ved foranstaltninger af forskellig art. Jvfr. fx Maurice i England og Bodelschwingh i Tyskland og tilsvarende katolske bestræbelser.

4. Menighedernes forsøg på under de mere eller mindre liberale forhold i politisk henseende at opnå indflydelse på de kirkelige anliggender.

5. En stadig større frigørelse i samfunds- og kulturlivet fra kirkelige og religiøse synspunkter (fx 1905 i Frankrig; strømninger som positivismen og socialismen).

6. Den katolske kirkes åndelige styrkelse og politiske svækkelse.

*

7. *Forsøg på en vurdering af den hidtidige udvikling.*

Med årtierne omkring 1900 var en flere tusind år gammel udvikling i kulturens historie ved at være til ende. Siden de gamle ægypteres og sumereres dage havde mennesket søgt at løse verdensgåderne, og til det formål havde de påkaldt en eller flere guder og udformet en række religiøse systemer; løsningsforsøgene var lige så mange, som der var kulturer, og alle havde de træk af den kultur, i hvilken de var opstået; mennesker mente, at de havde løst problemerne, men i virkeligheden var det gået dem som den lille

nisse, der kun så sig selv. De troede at se Gud, men så kun sig selv.

I de samfund, hvor en økonomisk overklasse var herskende kunne sådanne religioner finde rig næring; magthaverne var både det politiske og det religiøse toppunkt, og »Gud« var virkelig samfundets Gud; man fandt det ganske i sin orden, at »Gud« ikke var andre samfunds gud. Denne opfattelse af religionen dominerede endnu hele middelalderen; men efterhånden som samfundet opløstes og kom til at bestå af en række individer eller mindre grupper, der ønskede at være fri af autoriteterne, blev den vanskeligere at opretholde; nu var der alt for mange, der gjorde krav på at være »Gud«! Gud blev individernes eller gruppernes Gud. Ganske vist forsøgte man på mange måder at fastholde gudstroen ved at tilpasse den de ændrede vilkår; renæssancen og humanismen, luthersk og calvinsk ortodoksi, pietisme, metodisme, oplysningsteologi, idealisme, romantik, nyprotestantisme, religiøs empirisme, liberal teologi — alle er de eksempler på, hvordan man forsøgte at »redde« Gud i den ny situation. Men selve tilstedeværelsen af de mange retninger afslørede hykleriet: man mente at se Gud, men så kun sig selv; derfor fandt efterhånden mange det ærligst at bortkaste »Gud« og nøjes med »mennesket«; renæssancens ide om mennesket, der selv er Gud, blev omsider over en bred front opfattet rent verdsligt.

Når verdsliggørelsen fandt sted med stigende hast i 18—1900-tallet skyldes det, at den frigørelse, der indtil da kun var blevet visse befolkningsgrupper til del, nu også opnåedes af hele den brede befolkning; en del af dem blev grebet af religiøse vækkelser, men flere og flere gjorde sig fri, ikke blot af kirkelige, men også af religiøse synspunkter i det hele taget.

Til verdsliggørelsen bidrog ikke mindst den videnskabelige udvikling; i videnskaben viste menneskets suveræne magt sig tydeligst, mente man, og Gud — som man havde tildelt en plads i hullerne i vores viden! — kunne derfor let gøres overflødig. Det må da også siges, at forsøgene på at indpasse »Gud« i tilværelsesforståelsen var dømt til at mislykkes; de »beviser« og henvisninger, man fremførte, havde jo alle som udgangspunkt troen på menneskets mulighed for at beherske tilværelsen (derunder Gud!), og det var derfor lettest og ærligst også her at forkaste »Gud« og lade

mennesket være det, som det var, også i kirkelig apologetik: den suveræne hersker; problemstillingen tro—viden kunne *kun* føre til sejr for »viden«, eftersom »troens« indhold gang på gang blev udformet af den menneskelige fornuft, og eftersom dens funktion bestandig var at styrke mennesket i den opfattelse, at Gud var på »udviklingens« side; (typisk var titlen på en bog for dansk ungdom (fra 1899): »Troens betydning for den, der vil frem i verden«).

Den i det foregående nævnte kritik af de religiøse og teologiske retninger og den nævnte sociologiske tydning af verdsliggørelsen er imidlertid ikke tilstrækkelig til at karakterisere udviklingen. For det første må det forhold fremdrages, at den traditionelle opfattelse af »Gud« bibeholdtes i større eller mindre grad af både enkeltpersoner og større eller mindre grupper; det gælder således i Amerika, »Guds eget land«, hvor gudstroen ikke blev anvendt i en indre social strid, men hvor alle var båret af den samme udviklingsoptimisme; det gælder også lande, hvor den katolske kirke havde ret stærkt tag i befolkningen, og det gælder Tyskland, hvor den nationale kamp og religionen gik hånd i hånd*); denne religionsopfattelse var ret udbredt i borgerlige kredse, medens borgernes politiske modstandere: socialisterne, blev antiklerikale; efter 1914 er den nævnte form for gudstro blevet blegere også i borgerlige kredse; »hykleriet« blev erkendt.

For det andet må det stærkt understreges, at den individualisme, som tilsyneladende havde bevirket døden for det autoritære samfund og dermed for dette samfunds gudstro, i virkeligheden gav udtryk for en »religiøs« tilbedelse af mennesket, som ikke gav religionernes tro på mennesket noget efter, selv om den måske nok var mere ærlig; positivismen, darwinismen og socialismen var lige så overbeviste om deres systemers »absolutte« karakter som de kirkelige og religiøse retninger var det.

Den udvikling, der havde fundet sted siden renæssancen, og som kaldes *sækulariseringen*, var således ikke en *konsekvent* sækularisering. Den var nok en frigørelse fra kirkens autoritet, men den

*) Megen diskussion er især ført om *Bismarcks* kristendom; ærligheden i Bismarcks tro kan der vel ikke tvivles på; men hans grundsyn, som kommer til udtryk i følgende berømte ord, er vel ud fra kristen tankegang højst diskutabelt: »Man kann nicht selber etwas schaffen, man kann nur *abwarten, bis man den Schritt Gottes durch die Ereignisse hallen hört;* dann vorspringen und den Zipfel seines Mantels fassen — das ist alles«!

var ikke en frigørelse fra *enhver* anden autoritet end skriftens ord om bundetheden til næsten; alle bevægelserne, både de kirkelige og senere de ukirkelige, var nemlig hver for sig overbevist om deres fromheds, deres idealismes eller deres rent verdslige fornufts suveræne magt over tilværelsen; de individualistiske bevægelser havde *alle* en entydig tilværelsesforståelse og gjorde *alle* krav på at kunne være enhedsbåndet for kulturen. Resultatet måtte blive dybtgående modsætninger nationer og klasser imellem; den katolske, middelalderlige kirkes menneskesyn *måtte* — anvendt i en individualiseret verden — føre til verdenskrige. Troen på »menneskets uendelige muligheder« var et udtryk for den manglende konsekvens i sækulariseringen.

En kritisk vurdering af udviklingen må ganske vist indrømme, at det var et fremskridt til gavn for ærligheden, at »Gud« i stedse større omfang ikke blev taget til indtægt for menneskelige foretagender, og den må tilmed hævde, at kirken (mod sin vilje) har sin andel i udviklingen ved netop at have taget Gud til indtægt for sin politik og dogmatik; men den må vende sig *både* mod den kirkelige *og* den ukirkelige individualisme, ikke fordi den var individualisme i og for sig, men fordi den i både den og den anden (individualistiske) skikkelse hævdede at kunne give en entydig tolkning af tilværelsen.

Luther og hans forståelse var således blevet helt væk i de forløbne århundreders udvikling (og Luther kan derfor heller ikke drages til ansvar for udviklingen, hvad katolsk forskning ellers gør). Ganske vist påberåbte alle de kirkelige retninger sig Luther, og de kunne for så vidt gøre det med rette, da Luther var så mangfoldig; ortodoksien fremdrog hans kamp for den sande lære, pietismen hans iver for levende fromhed over for hektisk vanereligiøsitet, oplysningstiden hans krav om åndelig frisind osv. Men det inderste i Luthers kamp: kampen for menneskets bundethed ene og alene til skriftens ord om den tjenende kærlighed og om Guds suveræne magt over for alle menneskepåfund, havde ingen af retningerne rigtig draget konsekvensen af. Og *derfor* »afkirkeliggørelsen«.*)

*) Mange teologer og lægfolk (især af liberal orientering) i den protestantiske kirke ser den dag i dag udviklingen i 17-1800-tallet som et *højdepunkt* i kirkens historie. De vurderer højt, at man med de århundreder frigjorde sig fra den kirkelige autoritet, og at man

Man kunne måske synes, at pietismen, metodismen og 18—1900-tallets vækkelsesretninger kunne gå fri for den anførte kritik; disse retninger fremhævede dog menneskets »syndighed« og frelsen af Guds nåde og vendte sig mod den fornuftsdyrkelse, som ellers prægede århundrederne. Men denne vurdering er næppe holdbar; der er tværtimod tale om en »ydmyghedens farisæisme«, som — hvor megen personlig ærlighed den end er udtryk for hos den enkelte — ikke giver fornufttroen noget efter; den er et meget stærkt udtryk for den opfattelse, at Guds nåde kun fås på betingelser, og dermed et udtryk for troen på menneskets muligheder, og selv om den ikke nærer en optimistisk tillid til den jordiske fremtid, viser den sit umiskendelige slægtskab med sin samtid ved at forlænge »fremtiden« ind i »evigheden« og hævde menneskets indflydelse på evighedens forløb. Vækkelsesretningerne mente også at kunne holde sig fri af den videnskabelige og historiske kritik ved at gøre kristendommen til et indre, sjæleligt anliggende (denne tendens er ret fremtrædende den dag i dag); men den rivende udvikling for psykologien og dens muligheder for at afhjælpe menneskets sjælelige lidelser, har gjort vækkelsernes muligheder ringere.

Og endnu et forhold må nævnes angående vækkelsernes syn: Ikke mindst fra vækkelsernes side har man beklaget »sækulariseringen« og talt om den med patos og suk. Men ingen har vel som vækkelsens folk sat *skel* mellem »denne verden« og »de troende«, og ingen har vel derfor som *de* bidraget til at skille kirken fra folket; man opstillede egne, selvopfundne kendetegn på, hvad det ville sige at være kristen — og kaldte så dem, der ikke ville acceptere de kendetegn, for »vantro«; det fremmede afkristningen stærkt. I denne sammenhæng må det understreges, at den udviklingsoptimisme, som var så karakteristisk for alle befolkningsgrupper, for store dele af *borgerskabet* bevirkede en fjendtlig indstilling over for socialisterne, der efter borgernes opfattelse forstyr-

dernæst (i hvert fald i oplysningsteologien, men ikke i pietismen) forsøgte at bygge bro mellem religion og kultur, mellem tro og viden; for dem at se består det beklagelsesværdige i, at brobygningen ikke *lykkedes*. — Må man ikke heroverfor sige, at selve den kendsgerning, at den ikke lykkedes, tyder på (om ikke beviser), at man har taget et forkert udgangspunkt? Man havde modstandernes menneskesyn og udfaldet af kampen var dermed givet! (Et stort anlagt brobygningsarbejde og forsøg på at påvise religionens plads i livet og i filosofien ses i *Ernst Troeltsch'* forfatterskab og på dansk grund især i *Søren Holm:* Religionsfilosofi, 1955.)

rede udviklingen og ville kunne dæmpe optimismen! Det kirkelige borgerskab var dermed fra sin side med til at fremme afkristningen.

En vurdering af udviklingen i 1800-tallet og dermed af udviklingen fra renæssancen til 1914 kunne ikke gives *før* 1914; men efter 1. verdenskrig viste en sammenhængende opfattelse af de foregående århundreder sig, en opfattelse, der også har præget den her givne kritiske vurdering. Om denne opfattelses talsmænd, om den kirkelige udvikling i det hele taget til vore dage og om kirkens situation og opgaver i dag skal sidste kapitel handle.

KAPITEL III.

Tiden fra 1914 til i dag: Subjektivismens konsekvens — og fallit.

A. Politiske udvikling i almindelighed.

Dersom man udelukkende betragter de vesteuropæisk-amerikanske samfunds indenrigspolitiske udvikling, vil det ses, at den udvikling, der prægede tiden *før* 1914, i tiden *efter* 1914 afsluttes med den endelige gennemførelse (nogenlunde i alt fald!) af demokratiske principper, så at de forskellige befolkningsgrupper er ligestillede i politisk og social henseende; ikke mindst efter den anden verdenskrig har der været stærke bestræbelser i gang for, at den økonomiske ulighed skulle reduceres til det mindst mulige, så at *velfærdsstaten* kunne være en kendsgerning; om end partier, bestemt af sidste århundredes liberale (borgerlige), konservative holdning er skeptisk over for udviklingen, har den stort set fundet sted med tilslutning fra alle sider. I denne velfærdsstat er de kollektivistiske og konformistiske tendenser langt mere fremtrædende end de individualistiske; dog må man huske på, at det, der er sket, er, at »de enkeltes« ideer fra sidste århundrede er blevet »de manges« ejendom i dette; velfærdsstaten er den borgerlige liberalismes ideer, realiseret i et samfund med politisk-økonomisk demokrati. Det middelalderlige stændersamfund er endelig blevet afviklet — men også først nu; (jvfr. fodnote s. 13).

Den vesteuropæiske social-liberale kultur blev imidlertid også idealet for lande, der hidtil var blevet holdt uden for udviklingen. Det gælder først og fremmest Rusland, der natten mellem den 6. og 7. november 1917 »maste hovedet fra én tidsalder ind i en anden«; den eneste mulighed for på kort tid at skabe »økonomisk demokrati« var først at skabe et politisk diktatur. I Rusland havde der før 1917 næppe været tale om nogen form for individualisme; man gled fra én form for kollektivisme over i en anden.

På samme måde blev den vesteuropæiske kultur forbilledet for

koloniernes befolkninger. Efter 1. og endnu mere efter 2. verdenskrig gjorde mange af dem sig fri, og eftersom Europa og USA for dem stod som »udbytterne«, sluttede mange sig i stedet til Sovjet; særlig stor betydning fik det, at »Den kinesiske folkerepublik« 1949 valgte en vej, der mindede om Sovjets.

Kampen for de sociale klassers ligeberettigelse »lykkedes« således, om end på forskellig måde, og om end der manglede — og mangler — meget både i Europa, Amerika og Sovjet og ikke mindre i Asien og Afrika. Langt vanskeligere var det at nå til en anerkendelse af *de nationale staters* ligeberettigelse; de sociale vækkelser fra 1800-tallet er blevet nogenlunde afdæmpet i 1900-tallet, men de *nationale* vækkelser fortsatte med fornyet styrke. Det kom særlig stærkt til udtryk i Italiens, Tysklands og Japans krav om »en plads i solen«, og den første og den anden verdenskrig blev ført på grund af disse krav. Efter den anden verdenskrig er en sovjet-national kommunisme kommet i et modsætningsforhold til den del af verden, der er præget af europæisk-amerikansk social-liberalistisk kultur, og i Asien og Afrika har sociale og nationale bevægelser bevirket et større eller mindre modsætningsforhold til »den gamle verden«. Om flere af de gamle kolonimagter gælder det, at de — tvunget af omstændighederne — har indset, at sådan som man i løbet af det sidste århundrede har indrømmet de nye sociale klasser politiske retigheder i staternes *indre liv,* må man også efterhånden give plads for nye stater i det *internationale* samkvem; Europas aggressivitet, udsprunget af et entydigt livssyn, må opgives. USA, der har overtaget førerskabet efter Europa, viderefører den gamle europæiske magtkamp over for de nye stater, der — belært af Europa! — forsvarer deres tilkæmpede »rettigheder«.

B. Idehistoriske udvikling.

Idehistorisk er tiden efter 1914 præget af brydninger dels mellem entydige livsholdninger indbyrdes, dels mellem entydige livstolkninger på den ene side og på den anden side — som noget helt nyt — bestræbelser for at understrege menneskets manglende muligheder for at tolke tilværelsen entydigt, med en samarbejdets indstilling over for hinanden som en følge heraf.

Den entydige livstolkning og dens tro på menneskets muligheder må konsekvent gennemført i en individualiseret kultur føre til splid, og tiden efter 1914 har da også været præget af de voldsomste revolutioner og krige, verden nogensinde har set, omvæltninger, der som baggrund har haft sociale, nationale og storpolitiske modsætninger; hvis man vil »overbevise« andre om, at ens »individuelle« opfattelse har »absolut« ret, kan det kun lade sig gøre ad magtens vej.

De ondeste udslag af denne holdning ses i *fascismen* og *nazismen;* disse ideologier var udtryk for det nationale borgerskabs forsøg på at sikre deres egen økonomiske indflydelse og folkelige suverænitet; kampen imod dem var en kamp for ikke at vende tilbage til et nyt klassedelt herresamfund, men samtidig var den en kamp, hvorved Vesteuropa måtte »betale« for sine forsyndelser i de foregående århundreder.

Som reaktion mod det vesteuropæiske, borgerlige samfund var *kommunismen* dukket op; den ville hævde »de socialt undertryktes« ret, og angående dette mål var og er den for så vidt enig med store dele af den europæiske (og amerikanske) befolkning; men den ville kun nå målet ved midler, som var bestemt af en entydig, snæver opfattelse af den historiske udvikling, og dens skæbne blev yderligere på uheldig måde knyttet sammen med russisk nationalistisk politik.

Ud fra en idehistorisk betragtning er modsætningen mellem kommunismen og *amerikanismen* endnu et eksempel på modsætningen mellem to entydige livstolkninger (hvor broget den amerikanske verden end er); modsætningen er en følge af den europæiske (og europæisk-amerikanske) århundredlange ekspansion, der fandt sted under dække af kampen for »individets ret«; den europæisk-amerikanske verden er — forhåbentlig ikke for sent — begyndt at erkende fortidens forsyndelser, og som kommunismen og de fremmede folkeslag lærte *kampens* metoder af Europa, kan man håbe, at de også vil indoptage den europæisk-amerikanske verdens nye erkendelse af *samarbejdets* nødvendighed; opgivelsen af entydige livsholdninger er en forudsætning herfor!

Den traditionelle europæiske *gudstro* er blevet bibeholdt i Amerika, hvor sidste århundredes udviklingsoptimisme stadig »gjorde det let for mætte mennesker at tro på Gud«, medens kommunis-

men, der var vokset frem i modsætning til den europæisk-kristne borgerlighed, blev antireligiøs; begge steder var menneskesynet dog båret af den samme entydige opfattelse af tilværelsen: mennesket er verdens herre. Hvilken form gudstroen vil få, hvis (når?) de to stormagter finder hinanden, er det ikke til at sige. Efter at de *indre* modsætninger i Europa er forsvundet (og »Gud« ikke længere kan tages til indtægt *for* nogen *mod* nogen andre) er den traditionelle gudstro stærkt på retur; vil denne udvikling fortsætte, dersom de *storpolitiske* modsætninger ophæves? Vil mennesket — den jordiske, paradisiske velfærdsstats beboer — blot tilbede sig selv i materialistisk nydelse, eller vil en *ny*, »mindre hyklerisk« gudstro vokse sig stærk? Qui vivra verra.

I *filosofisk* henseende fremtræder to retninger, af hvilken den ene — den logiske empirisme — viderefører den entydige livstolkning, medens den anden — eksistensfilosofien — giver udtryk for bestræbelser for at fremhæve tilværelsens dialektiske karakter.

Den logiske empirisme er det konsekvente resultat af den engelske empirismes forsøg på at anvende erfaringen ikke blot som metode, men som tilværelsesforklaring; der går en lige linje fra John Locke over Hume og Herbert Spencer til Bertrand Russell (f. 1872), men der er dog også tale om en væsentlig indflydelse fra fransk positivisme. Dens grundlæggere var empirisk-positivistisk inspirerede *østrigske* filosoffer; men den største udbredelse har den fundet i den angelsachsiske (og skandinaviske) verden.

Den logiske empirisme afviser, at man ad tænkningens (endsige ad åbenbaringens!) vej skulle få virkelig klaring på tilværelsens problemer; den anvender kun erfaringen. Endvidere ser den det som sin væsentligste opgave at give en logisk rigtig beskrivelse af det erfarede og en logisk rigtig definition af alle anvendte begreber; sprogteoretiske undersøgelser og beskrivelser (»semantik«) spiller derfor en stor rolle for den logiske empirisme. Efter den logiske empirismes opfattelse er det således ganske umuligt at finde »das Ding an sich« bag tingene, ligesom det også er forkert at mene, at der gives noget »apriorisk« (fx tid, rum, årsag) forud for vores erkendelse, noget apriorisk, der skulle sikre gyldigheden af vores erkendelses resultater; kun *erfaringen* kan sikre gyldigheden, og filosofien skal kun beskæftige sig med *denne* verden

(Kants fænomenverden) og afvise enhver metafysisk spekulation. I sin konsekvens er den logiske empirisme ingen filosofi, men kun en hjælpevidenskab, der skal sætte det dagligdags og det videnskabelige sprog på entydige, logisk uangribelige formler, anvendelige af alle overalt.

Som metode er den logiske empirisme da ikke udtryk for et »menneskesyn« eller en »virkelighedsforståelse«, og bl. a. ved sin understregning af, at ordene (enkeltdelene) må forståes ud fra de *sammenhænge*, i hvilken de forekommer, har den banet vejen for et opgør med en individualistisk bestemt entydig tolkning af tilværelsen. Men adskillige af den logiske empirismes tilhængere viser deres nære slægtskab med fortidens filosoffer, der skabte sluttede verdensbilleder, idet de definerer begrebet »virkelighed« som »summen af de videnskabeligt rigtigt opfattede og logisk modsigelsesfrit indordnede forestillinger«; ud fra en antimetafysisk indstilling opbygger de således en metafysik; de påstår at kende grænsen for menneskelig erkendelse.*)

Eksistensfilosofien. De i det foregående omtalte ideologier og filosofiske retninger repræsenterer stort set en fortsættelse af den filosofiske tradition i den græsk-kristne verden: hævdelsen af livets entydighed og af menneskets mulighed for entydigt at begribe tilværelsen. Platon, Kant og Russell har trods alt dette fællestræk.

*) Som den østrigske Wienerskole var også *Uppsalaskolen* (grundlagt af Axel Hägerström) en forløber for den logiske empirisme; dens mest betydelige repræsentant i nutiden er *Ingemar Hedenius*, der bl. a. har skrevet »Tro och vetande« (1948); hans essaysamling: »Trōstens villkor« (1959) viser måske tydeligst det skæbnesvangre forsøg på at lave metafysik ud fra en antimetafysisk indstilling; udtalelser om »livets mening« skulle jo være bandlyst, men de forekommer i fuldt mål! I Danmark er *Jørgen Jørgensen* repræsentant for den logiske empirisme; det er tankevækkende, at han også har tilsluttet sig den (dogmatiske) marxistiske filosofi. — En retning, der er »forskellig fra, men ikke nødvendigvis i modstrid med« den logiske empirisme repræsenteres af de såkaldte »oxfordfilosoffer«; de søger i højere grad end de (øvrige) logiske empirister at begrænse filosofiens opgave til at være rent »begrebsjusterende«; men deres tro på begrebsjusteringers værdi er dog så stor, at man synes, den er blevet til en livsanskuelse; at ville løse — evt. opløse — metafysiske problemer ved at »påvise« deres begrebsmæssige »uklarhed« nærmer sig betænkeligt metafysik. En dansk repræsentant for oxfordfilosofferne er *Justus Hartnack;* se hans »Tænkning og virkelighed«, 1959. — Om den logiske empirisme kan videre henvises til Jørgen Jørgensen: Den logiske empirismes udvikling, 1948 og hans »Psykologi på biologisk grundlag«, 1941-46.

En filosofisk-psykologisk retning, også bygget på en entydig tilværelsesforståelse, er *psykoanalysen;* den udformedes allerede før 1914 og blev efter 1914 en hel »religion«, hvor sjælelivets dybder, »det ubevidste« blev draget frem i videnskabens klare lys og gjort til genstand for en minutiøs undersøgelse. I det sidste årti er psykoanalysens karakter af »religion« dog blevet stærkt afstrejfet og dens *metoder* har ofte vist sig anvendelige og særdeles frugtbare.

En anden holdning over for livet viser sig imidlertid i tiden efter den første verdenskrig i eksistensfilosofien. Den gør op med den entydige livsforståelse og fremhæver *den dialektiske:* tilværelsen kan ikke forståes ved, at det iagttagende subjekt undersøger det iagttagne objekt ad tankens eller erfaringens vej; man får slet ikke fat på, hvad »tilværelse« egentlig er, ad den vej; »virkelighed«, »væren«, er netop ikke et sådant subjekt-objekt forhold, i hvilket subjektet i virkeligheden ikke får andet ud af objektet, end der er i subjektet selv; »væren« er nemlig ikke en »enhed«, men en »tvehed«, og »at være« består ikke i at sidde som isoleret enkeltvæsen, der betragter omverdenen, men består i netop at være *i* omverdenen, ude hos de ting, der omgiver en; »at være« er at være i en stadig dialog med omverdenen; man »er« ikke noget som helst »i sig selv«, men kun i en sammenhæng, en helhed. Som metafysisk tænker, empirisk forsker eller begrebsjusterende logiker er »jeg« kun et isoleret Jeg, der med sin tænkning, sin videnskab og sin logik har magt over verden; men tilværelsens væsen er at *eksistere* i stadig »samtale« med omverdenen, i erkendelse af, at en entydig tilværelsesforståelse aldrig kan gives, bl. a. fordi ens eget Jeg er »en del« af »omverdenen«. *Etisk* bliver konsekvensen, at menneskets egentlige eksistens er livet i forhold til »næsten«; kun i Jeg'ets møde med et »Du« begrænses dets selvudfoldelse og opleves det, hvad det vil sige »at eksistere«; der kan ikke gives etisk almengyldige regler; kun i mødets øjeblik, det eksistentielle nu, afgøres det, hvad der er ret og galt. Med eksistensfilosofien blev der endelig fra filosofisk hold sat kraftigt spørgsmålstegn ved forsøget på at skabe en enhedskultur.

Eksistensfilosofiens grundlæggende tænker er *Martin Heidegger* (f. 1889), der formulerede begreberne om, at »væren« (Sein) er en »væren til stede« (Dasein), i »bekymring« (omsorg, engagerethed) (Sorge), modsat selvsikkerhed, over for omverdenen. Heidegger er blevet karakteriseret som ateist, og en »skaber« taler han heller ikke om; men han afviser selv betegnelsen ateist (så vel som andre betegnelser), og man må i øvrigt forstå ham på baggrund af den katolske kirkes kollektivt bestemte tænkning; det samme gælder *Jean-Paul Sartre,* der har »udgivet« eksistensfilosofien i populær form: eksistentialismen.

Religionshistorikeren *Martin Buber* (f. 1878) og filosoffen *Grie-*

sebach (f. 1880) er to andre betydningsfulde eksistensfilosoffer; de fremdrog de etiske konsekvenser af Heideggers filosofi; Griesebach skelnede mellem den egocentriske, videnskabelige »Wahrheit« og den eksisterende »Wirklichkeit«.

Eksistensfilosofien har som forudsætning *Søren Kierkegaards* opgør med den hegelske idealisme; dette opgør fandt ikke synderlig genklang i hans samtid og nærmeste eftertid, men først 75—100 år senere; dengang kom »opgøret« med idealismen fra positivismen, darwinismen og socialismen, men disse bevægelser var i virkeligheden båret af samme grundsyn som idealismen, og efter at dette var blevet erkendt efter 1914, blev Kierkegaards tanker for alvor draget frem. Over for idealismens entydige livstolkning fremhævede Kierkegaard, at mennesket over for Gud altid har uret, og at et system, der »dækker« tilværelsen er en umulighed (en contradictio in adjecto); »subjektiviteten er usandhed«. Mennesket kan ikke støtte sig til historiske eller filosofiske »beviser« og anvisninger, men må »kaste sig ud på de 70.000 favne« og på eget ansvar træffe sine logiske og etiske afgørelser i den situation, han står; kun *det* øjeblik har betydning, *eksistentiel* betydning; »subjektiviteten er sandheden«. Kierkegaard bliver af nogle forskere opfattet som værende i slægt med sin samtids individualistiske filosoffer, der forkyndte en »ide« på linje med andre ideer, og som tilmed fremhævede individets, »den enkeltes«, suverænitet (se Knud Hansen: Ideens digter, 1954, og Hal Kochs fremstilling i »Danmarks kirke gennem tiderne« V, 1951); men det er dog vist en misforståelse af ordet »subjektiviteten« hos Kierkegaard; mon ikke det er rigtigt, at for Kierkegaard er »den enkelte« den »indsnævring«, som tidens mennesker skal tvinges igennem for at kunne passere fra massemenneskelighed til medmenneskelighed (se Per Lønning: Samtidighedens situation, 1954; se også Johs. Sløk: Die Anthropologie Kierkegaards, 1954). — Eksistensfilosofiens opgør med entydigheden er også præget af *Pascals* livssyn (se s. 78) samt af *Sokrates*, men ikke af Platon.

En særstilling blandt eksistensfilosofferne indtager *Karl Jaspers* (f. 1883); han hævder den religiøse, »metafysiske« holdnings berettigelse, men understreger blot umuligheden af at nå til et *entydigt* system. En *katolsk* præget eksistensfilosofi findes hos *Gabriel Marcel* (f. 1889).

Den dialektiske, »dobbelte«, holdning over for tilværelsen ses også i *videnskabens* nye tilværelsestydning. Med Einsteins påvisning af, at tid og rum er relative begreber, og at sandsynlighedsberegningerne må afløse årsagsbestemmelser, er det klassiske verdensbillede og Kants dertil svarende filosofi ikke længere mulig at opretholde; og med Bohr-Heisenbergs komplementaritetsteori om, at en videnskabelig beskrivelse influeres af iagttageren og hans

måleapparater, er der lagt dynamit under enhver (entydig) tilværelsesforklaring, ifølge hvilken Jeg'et skulle kunne beskrive tilværelsen restløst. Som før nævnt er det derfor ganske med urette at tage den moderne videnskab til indtægt for en idealistisk (evt. mystisk) livsanskuelse, eftersom denne rummer en entydig tolkning af tilværelsen (fx hos Bergson); derfor kan videnskaben heller ikke bruges til at bringe »Gud« ind i en tankegang, som i virkeligheden er bestemt ud fra en entydig livstolkning. Moderne parapsykologisk forskning er ikke fri for disse tendenser (og fx *C. G. Jungs* filosofiske psykologi heller ikke), men den skulle dog rumme *muligheder* for at virke opløsende på entydige systemer.*)

C. Kirkelige og teologiske udvikling.

Også i teologien og kirkelivet fortsatte på mange måder den entydige tolkning af tilværelsen, som havde karakteriseret de foregående århundreder, og som karakteriserede visse — og meget stærke — kræfter i det politiske og nationale liv efter 1914. Inden for kirkerne levede de forskellige retninger fra tiden før 1914 videre og dermed de anskuelser, som disse retninger stod for; vækkelsesretningerne havde ganske vist ikke nær det samme liv i sig som tidligere, men de bevarede deres forkyndelse og deres rammer. Især i Amerika var deres kristendomsforståelse meget stærkt udbredt, og den fortsatte med at være nær knyttet til hele den amerikanske nations økonomiske ekspansion og — under og efter den 2. verdenskrig — politiske magtudbredelse. Den *katolske* teologi videreførte den middelalderlige, thomistiske livstolkning, og er dermed et tydeligt eksempel på, hvorledes den entydige tilværelsesforståelse fortsatte i tiden efter 1914; først i tiden efter 1945 er der hørt stærkere røster, der prøver at søge nye veje.

Den mest slagkraftige vækkelsesretning i tiden efter den 1. ver-

*) På mange felter ses det i øvrigt, at man i 1900-tallet ikke tænker i individer, men i helheder (totaliteter). Naturligvis kan en sådan betragtningsmåde misbruges (fx. i politik), så at man lader totaliteten være »det absolutte«, men dermed har man jo skabt en »absolut« livsanskuelse ud af noget relativt. Betragtningsmåden skal da netop også bruges til at understrege, at ethvert individ og enhver mindre helhed for at forståes rigtigt må ses i sammenhæng med en større helhed; i sprogforskningen taler man således om sprogenes *struktur*, der giver de enkelte dele deres betydning, og i psykologien er *Gestalt*-psykologien dominerende over for *element*-psykologien.

Om den ny naturerkendelse, se: *Weizsäcker:* Atomenergi og atomtidsalder (1959), *Heisenberg:* Fysik og humanisme (1959), *Bohr:* Atomfysik og menneskelig erkendelse (1957).

denskrig var *Oxford-gruppe-bevægelsen;* den adskilte sig i sit grundsyn ikke fra tidligere vækkelser; den var blot — som tiden krævede det — mindre følelsesbetonet, og mere rationalistisk og praktisk bestemt. Bevægelsen blev stiftet omkr. 1920 af den lutherske prædikant i USA Frank Buchman, der ud fra personlige oplevelser ville vinde verden for sine fire principper om »absolut ærlighed, absolut renhed, absolut uselviskhed og absolut kærlighed«; bevægelsen arbejdede både ved stort anlagte møder (houseparties) og ved sjælesørgerisk virksomhed på tomandshånd og ville derved udvirke en forandring (change) for den enkelte, så at han derefter gennem »de stille stunder« (quiet times) kunne få »førelse« (guidance) til at handle ret.

Bevægelsens arbejde for at vække den enkelte til erkendelse af eget ansvar i hjem, arbejdsplads og skole må absolut respekteres (om end det var noget for pågående og ikke tilstrækkeligt respekterede individuelle forskelle); derimod må man være skeptisk over for dens utrolige optimisme (og den opfattelse, at Gud kun er optimismens og styrkens, supermenneskets Gud) og ikke mindre over for dens politiske engagementer, som især er kommet frem efter at den siden 1940rne kalder sig *»Moralsk oprustning«* (MRA) og er blevet et led i kampen mod kommunismen; gudsordet må være hævet over sådanne ting.

Et særligt kapitel udgør kristendommens stilling til *psykologien.* Denne videnskab var ikke synderlig fremtrædende *før* 1914, og mange kristne, især lægfolk, men også mange liberale teologer, fandt derfor, at man kunne lade videnskaben og historiekritikken behandle skriften og dogmatikken som de ville, for kristendommen var dog et »hjertets anliggende«; den gav fred og styrke og var i det hele den sjælelige medicin, der kunne bruges, når andet ikke slog til. *Psykoanalysens* opdukken allerede før 1914 skabte dog et problem; men i visse liberal-teologiske kredse anvendte man Freuds skelnen mellem »det bevidste« og »det ubevidste« til at anbringe »Gud« i »det ubevidste«, der jo var utilgængelig for normal empirisk forskning; endnu engang var Gud anbragt i hullerne i vores viden! Den berømteste talsmand for denne fremgangsmåde var fysiologen og religionspsykologen, amerikaneren *William James* (d. 1910). Efterhånden som psykologien og dens metoder bredte sig mere og mere og blev teknisk mere fuldkomne,

trængte den ind på det område, hvor »religion« tidligere havde kunnet udfolde sig. Enkelte grundspørgsmål er dog blevet tilbage; heraf er problemet om »skyld« og »skyldfølelse« det vigtigste, idet det hænger sammen med menneskesynet; her skal slaget stå; det vil da vise sig, at megen religion og megen psykologi (ofte inspireret af logisk empirisme) vil stå på samme side og med samme, entydige livsforståelse, hvor Gud er at finde i hullerne i den viden, hvis pålidelighed ingen vover at antaste, og hvor religionen derfor naturligvis må vige for psykologien. (Den specielle *religionspsykologi* beskæftiger sig blot med det religiøse sjæleliv og vil ikke beskæftige sig med »beviser« eller »modbeviser« om Gud*)).

Allerede i de sidste år af 1. verdenskrig og i årene efter kom forskellige værker, der i stærkere eller svagere grad vendte sig mod den idealistiske filosofi og dermed mod den liberale teologi og dens mænd, men dermed også mod al vækkelsesfromhed**). Et afgørende opgør satte ind med den schweiziske reformerte teolog *Karl Barth* (f. 1886), der i en romerbrevskommentar (»Der Römerbrief«) 1919 — og endnu stærkere i 2. udgave 1922 — vendte sig mod hele den idealistiske tradition i filosofisk og teologisk tænkning og i kirkelivet i det hele taget. Mod al teologi, der har »mennesket« i centrum, og som altså er antropocentrisk, ville Barth sætte en teologi, der havde »Gud« i centrum, var teocentrisk; Barth fremhævede den lutherske tanke om mennesket som synderen og understregede, at mennesket ingen mulighed har for at forstå Gud; alt menneskeligt er hjemfaldet til dom i Guds øjne; også al religion er blot udtryk for et titanisk overmod fra menneskets side; hvor »religiøst« og »fromt« og »omvendt« mennesket end bliver, forbliver det dog menneske; med Kierkegaard talte Barth om den uendelige, kvalitative forskel på Gud og mennesket; kun i *ordet*, der kommer »sehnkrecht von oben« møder Gud og menneske hinanden, ordet om dom og om nåde. Barth imødegik, at hans opfat-

*) Det gælder i hvert fald moderne religionspsykologi; men netop *James* havde sluttet fra det subjektivt oplevede til det objektivt gyldige. (Vill. Grønbæk: Religionspsykologi).

**) To bøger fra 1918 og 1921 *tyder* ganske vist på et nybrud og et opgør med den foregående betragtningsmåde; det var *Rudolf Ottos* »Das Heilige« og *Karl Holls* bog om Luther (se s. 29). De *varsler* vel også nyt, men Ottos stærke forsvar for »det helliges«, »religionens« ret var imidlertid trods alt en videreførelse af de foregående årtiers idealistiske forskning (på linje med Bergson), og Karl Holl var for bundet af ritschlsk idealisme og lære om helliggørelsens guddommelige værdi.

telse skulle føre til etisk passivitet; den kristne måtte leve i en stadig kamp for helliggørelse; men det var for hans menneskelivs skyld; det afgørende var ordet *fra* Gud, ikke vores gerninger.

I senere værker (fra 30rne) fremhævede Barth stærkere gerningernes plads i kristenlivet, og medens han i 1922 blot havde fremhævet *ordet,* som det lyder fra Jesu mund, fremhævede han nu stærkere åbenbaringens frelseshistoriske karakter; ikke blot ordet, men også selve inkarnationen, opstandelsen og himmelfarten måtte drages frem i den dogmatiske tænkning; troen hviler også på disse kendsgerninger, ikke blot på ordet.

Barths teologi er blevet kaldt *den dialektiske teologi;* ordet er til en vis grad uheldigt, da en »dialog« har en gensidig forståelse som forudsætning, og Barth taler jo netop om en ensidig handlen fra Gud. Men på baggrund af idealismens hævdelse af individets selvudfoldelse vil den dialektiske teologi understrege, at mennesket må være i et stadigt spændings- og dialektisk forhold til omverdenen og til Gud.*)

Efter nogle teologers opfattelse er Barths teologi — i hvert fald i hans efterfølgeres hænder — endt i en *ny-ortodoksi,* hvorved Barths indsats i begyndelsen af 20rne ganske er blevet glemt og opgøret med ortodoksi, idealisme, liberalisme og vækkelseskristendom er blevet gjort ganske harmløst; med Barths udvikling i 1930rne blev skriftens og dogmernes guddommelige autoritet igen ført frem til ære og værdighed, og selv om dette dogmatiske system, der er udmøntet i hans Kirchliche Dogmatik 1932 ff (endnu uafsluttet! foreløbig 4 bind), rummer et opgør med menneskets forsøg på at begribe Gud viser det ved selve sin fremtræden, siger man, at det ligger på linje med den teologi, den vil bekæmpe. — Det er da også et spørgsmål, om tilværelsens dialektiske karakter er blevet tilstrækkelig urgeret hos »den ældre Barth«.**)

---

*) Barth støttede sig i 20erne til den såkaldte *formhistoriske* skoles kritiske arbejde med teksterne, hvorefter de enkelte nytestamentelige fortællingers »form« skal forståes ud fra den plads de har haft i menighedens liv; dette medfører, at man må bag om traditionen for at finde »ægte« Jesuord — uden at man dog ville mene, at man kunne finde »den historiske Jesus«, kun en række af hans ord.

**) Barth har dog i praksis vist, at han stadig vil holde kirken fast på dens opgave som revser af menneskelig selvstrækkelighed. Det viste sig i 1934, da han var en af hovedmændene bag den tyske bekendelseskirkes resolution mod nazistyret (han var professor i Tyskland 1921-35, derefter i Basel), og i 1959, da han angreb den vesttyske (og vesteuropæisk-amerikanske) velfærdsstat i »et brev til en østtysk præst«.

Barthianismens *opgør* i 1920rne fandt genklang i Tyskland, Danmark og delvis i England, medens Sverige (og Norge) og Amerika samt hele den katolske verden forblev ret uberørt af den*). Den barthske *nyortodoksi* i 30rne fandt imidlertid udbredelse gennem, eller måske rettere: havde paralleller i, en *højkirkelig* bevægelse i mange lande; i Norden fremkom således omkr. 1940 »de svenske kirketanker«. Tendensen var den samme alle steder: stærkere understregning af *kirkens* betydning, og det vil sige af det gejstlige embedes, sakramenternes og liturgiens betydning; præsten havde i gudstjenesten en særlig opgave ud over blot at forkynde ordet, og han fik ved ordinationen Guds indvielse til at kunne udføre den; den særlige opgave var knyttet til sakramentforvaltningen; sakramenterne er ikke blot ordet, iklædt en ydre form, men betegner en fornyelse af livet og en mystisk forening af Kristus og menigheden eller den enkelte; nadveren er vel ikke en offerhandling i den forstand, at Kristus dér »ofres« (eller ofrer sig) på ny, men den er en offerhandling, for så vidt som menigheden i den handling ofrer sin tak til Gud. Til »det højkirkelige« hørte også, at sang og messeklæder skulle spille en større rolle end hidtil.

Den nyortodokse barthianisme havde — og har — den betydning, at de pietistisk orienterede *vækkelser,* der siden århundredskiftet var stagneret, kunne finde teologisk støtte og kirkelig fornyelse gennem den. Vækkelsernes forhold til den højkirkelige bevægelse er mere spændt.

Men er der nogen væsensforskel mellem de 3 retninger? Er »det menneskelige« — hvad enten det er en udspecificeret dogmatik, kultisk sakramentalisme eller personlige oplevelser — ikke sat over ordet, der sætter mennesket på plads som »skabning«?

De teologer, der *ikke* kunne følge Barths udvikling i 1930rne, ønskede at videreføre hans opgør fra 20rne, parallelt med den formhistoriske skoles historisk-kritiske arbejde med skriften. Den førende teolog var — og er — marburgerprofessoren *Rudolf Bultmann* (f. 1884). Han finder, at Jesus med sin forkyndelse foretog et radikalt opgør med enhver entydig livsforståelse, af religiøs eller ikke-religiøs karakter, og at han ville henvise mennesket til uden sikkerhed — men netop derfor i vished! — at leve livet »med dets glæde og nød, dets frihed og skyld i tillid og håb, i ansvar

*) I USA findes dog 3 betydelige, »nyorienterede« teologer: *Paul Tillich* og brdr. *Niebuhr.*

for sine næste«. Med Luther understreger han, at Gud er den skjulte Gud, og med Kierkegaard, at der er en uendelig kvalitativ forskel mellem Gud og mennesker, og med dem begge, at livet skal leves i kald og stand under ansvar og under tilgivelsens mulighed; livet kan vi ikke i tænkning, forskning eller handling have magt over, men kan kun, i erkendelse af tilværelsens dialektiske karakter, udlevere os til det i åbenhed og ubekymrethed; tilværelsen kan ikke sættes på modsigelsesfri formler.

For at denne forkyndelse — som iflg. Bultmann *er* Jesu anliggende — kan forkyndes for nutidens mennesker, må Det ny testamente *»afmytologiseres«;* det vil *ikke* sige, at man som den liberale teologi skal fjerne de skriftsteder, der går på tværs af menneskelig fornuft, men det vil tværtimod sige, at man beholder de skriftsteder, der betegner et opgør med mennesket i dets flugt fra virkeligheden og de andre, og at man »afmytologiserer« de fortællinger, der er udtryk for tidligere tiders »fornuftige« måde at gengive religionens indhold på; hvis mennesker skal forarges, siger Bultmann, skal de ikke forarges, fordi Det ny testamentes verdensbillede er anderledes end vort, men fordi Jesu ord om mennesket er forargende; med problemet om tro og viden, som det almindeligt forstås, bevæger vi os stadig inden for samme menneskesyn; men det er menneskesynet, der skal diskuteres. At »tro« er ikke at antage »overnaturlige« fortællingers eller påstandes »sandhed« (ud fra den betragtning, at vores »viden« om »naturlige« ting er »sikker viden«); men at tro er at være lydig mod ordet, det ord, der sætter både al vores »religion« og al vores »viden« på plads.

Bultmanns teologi kaldes ofte *eksistensteologien,* bl. a. fordi man fra kritisk hold vil hævde, at den er påvirket af Heideggers eksistens*filosofi,* og man mener da, at eksistensteologien bare er *endnu* et eksempel på forbindelsen mellem teologi og filosofi. Det er også givet, at Bultmann har læst — og anvendt — Heidegger; men følgende bemærkninger må dog tilføjes: Heidegger og Bultmann har som fælles forudsætning Søren Kierkegaard, og at Kierkegaards forudsætning er Det ny testamente er vel uomtvisteligt (eller er det ikke?); Heidegger har altså Det ny testamente som *sidste* forudsætning, og når Heidegger ikke er ivrig for at fremstille sig selv som »kirkelig« (men altså heller ikke som ateist) kunne det måske hænge sammen med, at kirken for ham at se — og ser han ikke

rigtigt? — bestandig har hævdet den entydige livsforståelse; eksistensfilosofien er netop ikke et »system«, der som andre systemer gør krav på at kunne »dække« tilværelsen.*)

Naturligvis er der forskelle på Heidegger, Jaspers, Bultmann og Kierkegaard, og kritisk indstillede og dygtigt skolede teologer kan naturligvis »sætte ind« de rigtige steder. Men spørgsmålet er, om kirken har råd til en sådan kritik i dag, og — hvad der er vigtigere — om kritikken har evangelisk grundlag. Er kirken ikke gang på gang faldet for fristelsen til at hævde menneskets suverænitet og magt over tilværelsen og andre mennesker? Men er Jesu revolutionære forkyndelse nu virkelig — ad mange veje — kommet til udtryk, om end ufuldkomment, også uden for kirken? Er der trods alt ikke en linje fra Augustin over Luther til Pascal, Kierkegaard, Heidegger og Bultmann? Alle hævder de livets dialektiske, »tvetydige«, eksistentielle karakter.**)

Hvor bliver »frelsen« og hvor bliver »den transcendente Gud« af i alt dette? indvender man måske. Igen må man da spørge, om ikke kirken må gøre bod for, at den gang på gang har forladt det evangelium, som den var sat til at forkynde, og gøre bod for sit hidtidige stadige tilbagefald til at forstå »frelse« og »Gud« inden for en entydig tilværelsesforståelse; må kirken ikke gå *så* langt, at den i tidens sprog må sige, at *den*, der nægter livets entydighed — og drager konsekvenserne — »tror på Gud« og på den frelse, der ganske er »i hans hænder«; så er dog Gud skabe-

*) Af litteratur ang. eksistensteologien kan henvises til Bartsch-Bultmann: Kerygma und Mythos (især I-III, 1948-54), Sløk: Forsynstanken, 1947 og Otto Schnübbe: Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns, 1959 (se også litteratur bd. I, s. 80). Interessant indførelse i moderne teologisk og filosofisk tænkning overhovedet (overvejende ud fra et »ældre barthsk« synspunkt) gives i N. H. Søe: Religionsfilosofi, 1955. En kritisk holdning over for Bultmann (og Barth og Nygren) findes i Wingren: Teologiens metodfråga, 1954.

Det nyeste og hidtil mest omfattende opgør med Bultmanns teologi er foretaget af den schweiziske teolog *Oscar Cullmann* i Die Christologie des Neuen Testaments, 1957. Cullmann fremhæver, at man *ikke* må skelne mellem »ord« og »gerninger«, mellem »Jesu forkyndelse« og »frelseshistoriske kendsgerninger« (Jesu inkarnation, lidelse, død og opstandelse m. m.); disse to ting er en enhed, og det forargende i kristendommen — i urmenigheden og i dag — er, at Guds åbenbaring er knyttet til historiske begivenheder; der *er* tale om et frelseshistorisk handlingsforløb (hvor Jesu liv og død som Messias er centrum) og ikke blot om et *ord*, talt af Jesus, om mennesket og dets stilling i tilværelsen og om Guds suveræne magt i tid og evighed.

**) Andre, særdeles tankevækkende forsøg på at understrege det dialektiske i kristendommens tilværelsesforståelse ses bl. a. i den svenske professor *Anders Nygrens* teologi, i hvilken kristendommens karakter af agape-religion understreges over for al anden eros-religion; kristendommen rummer forkyndelsen af Guds kærlighed (agape) til mennesket, medens al anden livstydning er udtryk for menneskets eros-længsel mod Gud (se bd. I s. 16ff). Den tyske professor *Karl Heim* (f. 1878) vil især på baggrund af den moderne naturvidenskabs resultater fremhæve det falske i problemstillingen »iagttagende menneske« contra »iagttagne omverden«, en problemstilling, som iflg. Heim både kristne og ikkekristne er hildet i, fx når de diskuterer »tro« og »viden« og placerer »Gud« som var han et led i vores tredimensionale verden, der enten kan bevises eller »bort-bevises«; at tro på Gud er for Heim netop at erkende, at mennesket netop er *bundet* til det tredimensionale rum, og at dets *begrænsning* dermed er givet. (Se også litteratur s. 185, fodnoten).

ren og mennesket skabning. Der er ingen tvivl om, at en del af senere årtiers »humanisme« her — direkte eller indirekte — er påvirket af Jesu radikale forkyndelse; men kirken og dens traditionelle gudstro har man vendt sig imod; (se fx H. C. Branners og Poul la Cours forfatterskaber).

Den nævnte forkyndelse vender sig mod os selv og vender sig mod både øst og vest (ligegyldigt hvor vi, rent menneskeligt, ellers måtte ønske at høre hjemme). Jesu ord må være de stadigt angribende og trøstende, og kirken må være det sted, hvor de ord lyder; men kirken må i udtryksmåde og handling drage konsekvensen af, at den lever i en sækulariseret verden.

Men kirken *bør* måske fastholde en mere eller mindre ortodoks-kirkelig bekendelsestro? — og tabe med ære. Over for dette synspunkt må stilles det modspørgsmål, om ikke kirken derved kun vil have den teologiske ære i behold, men ikke den sikre bevidsthed om at have forkyndt Jesu ord?

Måske vil man nu fremkomme med den indvending, at tiden efter den anden verdenskrig har vist en mærkbar forøgelse af interessen for religion og religiøse spørgsmål, og at verden altså ikke er så »sækulariseret« som her påstået. Vidnesbyrd herom er de mange religiøse og religiøst-filosofiske bevægelser og katolicismens styrkede stilling i Vesteuropa og Amerika.

Hertil må for det første siges, at påstanden måske nok er rigtig, når man ser på den del af verden, der hører til det vesteuropæisk-amerikanske samfund; men i store dele af den oprindelige kristenhed er der dog tale om en afgjort »afkirkeliggørelse« og »afhelligelse«, og ser vi på den afrikansk-asiatiske verden er der dér en proces i gang, hvis virkninger vi næppe kan fatte; over for den proces kræves en åbenhed, som helt vil sprænge de kulturelle og teologiske rammer, inden for hvilke der hidtil er blevet diskuteret og forkyndt. Men dernæst må det siges, at den »religiøse renæssance« i vores del af verden hænger sammen med den politiske opdeling af verden og med brintbombetruslen, og den betegner blot en tilbagevenden til foregående århundreders alliance mellem »Gud« og menneskets tilfældige ønsker i den øjeblikkelige situation. Amerikansk nationaltro, katolsk kristendomsopfattelse, højkirkelig sakramentalisme og dansk folkekirkelig »barnetro« — hvor enhver får efter ydelse! — er af samme karakter (og af samme karakter som de »ateistiske religioner«).

Det er en ærlig sag at tilslutte sig disse retninger og bevægelser, og ærligheden hos deres tilhængere skal ikke drages i tvivl; her skal kun — ud af ærlig interesse for at vække til debat om evangeliets indhold og ikke ud af forsøg på at påtvinge andre en mening — gives udtryk for den opfattelse, at dersom »den religiøse renæssance« kan bevirke en opløsning af egne, dogmatiske meninger og bevirke en forøgelse af erkendelsen af det dialektiske i tilværelsen, kan den have sin store betydning; måske kan der tilmed komme noget frugtbart ud af dansk, folkekirkelig barnetro.

D. Kirke og stat.

Forholdet mellem kirke og stat måtte blive et hovedproblem, efter at den middelalderlige, katolske enhedskirke var brudt sammen og der ikke var nogen enerådende kirkelig retning, som alle fra fødselen var bestemt til at tilhøre. I de første århundreder løstes problemet i regelen ved, at fyrsternes religion blev bestemmende (jvfr. augsburgerfreden 1555), eller ved at der skabtes borgerlige teokratier; efterhånden som de kirkelige retninger blev flere, og opdelingen af samfundet socialt og politisk blev større, blev hovedkravet først *tolerance* for *de* religiøse grupper, der ikke anerkendte statens officielle religion, og senere — da udviklingen skred yderligere frem — principiel *religionsfrihed.* I de katolske lande hævdedes principielt teokratiet, men kravet om religiøs liberalisme blev anvendt af katolikkerne over for ikke-katolske regeringer. I 1914 var religionsfriheden gennemført i adskillige stater, men ikke i Syd- og Østeuropa. I Norden var der folkekirker, hvor staten var religiøst neutral, men støttede folkets evangelisk-lutherske kirker; i England var der en statskirke, der gav dissenterne udstrakt frihed, men i Frankrig, Genève og Basel (samt delvis i Spanien og Italien) og i USA havde der fundet en adskillelse sted mellem stat og kirke.

I efterkrigstiden blev kirken i flere lande stillet over for politiske ideologier, som selv var »religioner«, der ville råde over mennesket. Særdeles vanskelige blev forholdene i *Sovjet,* hvor der efter revolutionen 1917 ganske vist officielt blot indførtes adskillelse mellem staten og kirken, men hvor staten ud fra sit idegrundlag var antireligiøs, og der førtes en statsstøttet gudløshedskampagne; denne politik fra statens side må dog vurderes på baggrund af, at kirken ønskede fortiden tilbage og støttede al kontrarevolution. Direkte forfølgelse blev det vel sjældent til, men der blev lagt gejstlige og menighedsmedlemmer så store vanskeligheder i vejen, at kirken svækkedes stærkt derved; det samme var resultatet af inddragelsen af ejendomme og af fængsling fra tid til anden af lederne. Forholdene skiftede noget fra 1917—41, men under den 2. verdenskrig stillede kirken sig helt på statens side i den nationale kamp; i kampen mod USA har kirken efter 1945 indtaget samme holdning, og nogen hårdere kurs over for kirken har der

derfor ikke været sat ind med siden, måske fordi man fra regeringshold mener, at kristendommen vil dø ud, efterhånden som den kommunistiske lære gennemtrænger befolkningen. Vil den få ret? Vil det blive tilfældet i Dostojefskis Rusland?

Med revolutionen i *Tyskland* 1918—19 blev stat og kirke formelt adskilt, og de bureaukratiske synodalordninger fra 1800-tallet for de protestantiske menigheder (se s. 155) afløstes af demokratiske ordninger af lignende karakter; det var dog vanskeligt at bevare forbindelsen mellem landskirkerne, og dertil kom, at også de teologiske modsætninger i den protestantiske verden gav den katolske kirke god fremgang; den kunne også udnytte friheden under den nye regering, og det katolske centrumsparti blev en betydningsfuld magtfaktor. Den kirkelige opdeling af landet skabte især vanskeligheder ang. religionsundervisningen i skolerne. Med *Hitlers* magtovertagelse kom Tysklands menigheder ud for de vanskeligste år. Katolikkerne klarede sig nogenlunde, ikke fordi de ikke protesterede mod statens overgreb, men fordi de havde en stærkere organisation; det havde protestanterne ikke, og megen forvirring og opløsning fandt sted; mange gik over til »de tyske kristne«, der ønskede en nazistisk bestemt kristendom, bl. a. vendt mod jøderne; oppositionen samledes imidlertid i »bekendelseskirken«, hvis leder var berlinerpræsten Martin Niemöller; nationalsynoden, som bekendelseskirken afholdt i Barmen 29/5 1934 udsendte en erklæring, hvori bestemt afvistes nazismens krav på at ville være folkets religion; hovedmanden bag erklæringen var professor Karl Barth fra Bonn (se s. 188). Martin Niemöller blev fængslet i 1937 (—45), medens Barth måtte forlade landet 1935.

Efter den anden verdenskrig har den katolske kirke fået stor politisk indflydelse, bl. a. fordi det overvejende protestantiske Østtyskland blev et kommunistisk »folkedemokrati«.

I *Italien* sejrede fascismen 1922, og det kom først til et brud mellem Mussolini og katolikkerne. Mussolini var imidlertid interesseret i et godt forhold til Vatikanet, og 1929 oprettedes ved en overenskomst den suveræne vatikanstat; katolicismen blev samtidig erklæret for statsreligion i kongedømmet Italien. Stridspunkter var der ganske vist mange af, men forholdene var dog tålelige. Efter 1945 har den katolske kirke på ny vundet en stærk position i landet.

I *England* var det ikke en politisk ideologis tryk, der var problemet; snarere var det problemet om, hvorvidt kirken kunne tolerere, at et mere eller mindre konfessionsløst eller i alt fald stærkt blandet parlament kunne lovgive for statskirkens indre anliggender. På linje hermed stod de problemer, som en liberal, »bredkirkelig« teologi skabte. Som altid har den engelske kirke især hævdet sig ved sin interesse for praktiske spørgsmål; men selv om et stort arbejde udføres her, havde kirken — frikirkerne indbefattet — ikke føling med mere end 15—20 % af befolkningen. Tiden efter 2. verdenskrig har ikke ændret synderligt i disse forhold.

E. Den katolske kirke siden 1914.

Den katolske kirkes stilling blev betydeligt forbedret efter den 1. verdenskrigs afslutning. Pave *Benedikt XV* (1914—22) skal ved en lejlighed have sagt: »Det er nok Luther, der har tabt krigen«. Den almindelige stemning efter krigen fremmede lydhørheden for katolicismens kristendomssyn og både i filosofi og skønlitteratur fremtrådte betydelige katolikker; med mange lande kom Vatikanet i intim forbindelse, og i flere stater voksede de katolske partier sig stærke. Med *Polen* opstod efter 1920 en ny romersk-katolsk stat. Indadtil styrkedes kirken ved, at paven i 1917 udsendte en ny udgave af de kanoniske love; »hermed begynder en ny tid,« sagde han.

Under Benedikts efterfølger *Pius XI* (1922—39) fortsatte udviklingen efter de samme retningslinjer, selv om forholdene i flere lande satte den katolske kirke på hårde prøver; med Italien kom dog aftalen om vatikanstaten i stand (1929), og selv med det nazistiske Tyskland kom en aftale; udviklingen medførte dog store vanskeligheder for kirken i begge lande. Derimod blev den katolske kirkes stilling i Spanien meget gunstig, da den i *Franco* efter 1936 fik en (tvivlsom) forbundsfælle; de spanske katolikker optræder den dag i dag rent diktatorisk over for anderledes tænkende.

Under krigen blev katolske præster og menighedsmedlemmer udsat for hård forfølgelse; i Polen blev således 2800 præster sat i koncentrationslejr (og kun 816 overlevede). Efter den 2. verdenskrig er den katolske kirkes stilling blevet betydeligt styrket, både i Vesttyskland, Italien og Frankrig, men også i Holland, og Bel-

gien er en af den katolske kirkes hovedfæstninger; den sydamerikanske befolkning regnes som helhed for at være katolsk, og i USA har katolicismen haft stor fremgang.

Sovjet og verdenskommunismen er i det hele taget blevet den katolske kirkes hovedmodstander efter 1945, og i flere lande har kampen været ført med stor skarphed og med anvendelse af deportationer og fængslinger fra de kommunistiske statsmagters side.

I den katolske kirkes indre udvikling var pavens kundgørelse af dogmet om Marias himmelfart af størst betydning; kundgørelsen fandt sted i jubeláret 1950 i overværelse af 800.000 tilhørere på Peterspladsen i Rom. Samme år udsendtes en encyklika, vendt mod nyere teologiske strømninger og med understregning af den skolastiske teologi som grundlaget for katolsk tro (selv skabelsesberetningen skal tages bogstaveligt, og vandet fra Lourdes er mere virksomt end penicillin, hævdedes det). Den thomistiske teologi, der dominerede i 1920rne og 30rne er imidlertid ikke enerådende; den er blevet krydset af andre tankegange.

I det hele taget må man fremhæve, at der er brydninger inden for den katolske kirke; de drejer sig især om 3 ting: de stor- og kirkepolitiske spørgsmål (fx angående Spanien og Sydamerika), kirkens sociale opgaver (fx de franske »arbejderpræster«, hvor fransk katolicisme, med forfatteren *Mauriac* i spidsen, har talt Roma midt imod) og de teologiske problemer, derunder også stillingen til moderne videnskab. Ved det sidste pavevalg (af *Johannes XXIII*, okt. 1958) var disse brydninger også kendelige.

Over for de protestantiske kirkers økumeniske bestræbelser stiller den katolske kirke sig officielt afvisende, medens den søger kontakt til den græsk-katolske kirke.

F. Østkirken siden 1453.

Efter at den »økumeniske (fælleskirkelige) patriark« i Konstantinopel i 1453 var blevet ansvarlig over for sultanen, blev den ortodokse kirkes forhold i de tyrkisk dominerede områder i Asien og Europa meget dårlige, og muhammedanismen bredte sig stærkt; et centrum for ortodoks munkefromhed på tyrkisk grund vedblev dog *Athos-klosteret* at være.

Den største af de østlige kirker blev da *den russiske*, og her fandt tsaren og kirken hinanden i kampen mod mongolervældet og i kampen for (efter 1480) at opbygge et selvstændigt rige; det førte 1589 til opret-

telsen af et selvstændigt russisk patriarkat i Moskva, »det tredje Rom«, og tsaren proklameredes som »den eneste kristne hersker i verden, alle troende kristnes hersker«; ordsprogligt udtryk fik tankegangen i følgende: »Som Gud er i himmelen, således er tsaren på jorden.« Cæsareopapisme i sin mest yderliggående form var således gennemført, og alle sekter forfulgtes hårdt; starovertserne (fra 1600-tallet), der fx gjorde korstegnet med *to* fingre og ikke som påbudt med *tre*, blev skarpt forfulgt med mord og kætterbål.

Det lykkedes den romersk-katolske modreformation at trænge ind i Ukraine, hvor metropoliten (af Kiev) forenede den derværende ortodokse kirke med Rom. (En calvinsk influeret patriark i Konstantinopel blev på *jesuiternes* foranledning kvalt af sultanens folk og liget kastet i Sortehavet).

Under *Peter den Store* ophævedes patriarkatet (1721) og erstattedes af »den hellige styrende synode«, hvor tsarens folk havde den afgørende indflydelse. Under lidt skiftende former fortsatte denne cæsareopapisme helt til 1917; ved revolutionen ophævedes forbindelsen mellem stat og kirke, og en patriark udnævntes (af en synode) i Moskva. Under de vanskelige år indtil 1941 var der ikke noget udpræget modsætningsforhold mellem Moskvas patriark og patriarken i Konstantinopel; men siden 1945 har modsætningen vist sig, idet de to patriarker har støttet hver sit politiske system; i 1948 var det en USA-græker, der blev patriark i Konstantinopel. Den *græske* kirke, der var oprettet 1833 efter landets frihedskrig, anerkendte allerede fra starten patriarken i Konstantinopel og har gjort det siden; det samme er tilfældet med ærkebiskoppen over de ortodokse kristne i *Finland* og naturligvis med de ortodokse emigranter (af hvilke der i USA er 2 mill. og 6 mill. i alt, spredt over hele verden). I Asien og Afrika findes nogle mindre, ortodokse kirker; hertil regnes også den koptiske og den ætiopiske kirke (se bd. I s. 88).

De ortodokse kirker har bevaret det præg, som de fik i kirkens første århundreder; til dette præg hører en stærk lægget vægt på den mystisk forståede (og oplevede) enhed med Gud i gudstjenesten og en resignerende holdning over for det, der sker i den ydre verden, der ligger i det onde; på denne baggrund må den russiske kirkes holdning til den sovjettiske stat forståes. Den ortodokse kristenhed *uden for* Rusland har i højere grad taget del i det politiske liv (fx i Grækenland og på Cypern).

Hos to af sidste århundredes russiske forfattere har ortodoks, mystisk kristendomsforståelse indgået en ejendommelig forbindelse med bjergprædikenens krav om kærlighed til næsten. *Dostojefski* (d. 1881) skildrede menneskets usselhed og brutalitet, men samtidig troede han på det gode i mennesket og fremhævede den selvudslettende broderkærligheds magt over for tyrankirken (se fx afsnittet »Storinkvisitoren« i »Brødrene Karamassof«). *Leo Tolstoj* (d. 1910) lærte en kristendom, der var mere rationalistisk end mystisk, og han fortolkede bjergprædikenen bogstaveligt, således at han kunne angribe kirken med dens kult og dogmer og

staten med dens voldsprincip; heroverfor satte han et pacifistisk-kommunistisk livsideal. Han er da også af sovjetstyret anerkendt som kulturhero, medens Dostojefski er trængt i baggrunden.

G. Kirkernes samarbejde (Økumeniske bevægelser).

Siden reformationen er »kirken« blevet delt i en lang række »kirker«, og ikke mindst 1800-tallets vækkelsesbevægelser gjorde »kirkernes« tal meget stort. Fra de samme vækkelsesbevægelser udgik dog tillige de første stærke ønsker om tværkirkeligt samarbejde, og 1846 dannedes i London *»Evangelisk Alliance«*, vendt mod enhver form for vantro, dvs. katolicisme, rationalisme og liberal teologi; hvert år (i januar) arrangerer alliancen en international bedeuge. Også ungdomsbevægelsen (KFUM og K) var tværkirkelig, og herfra udgik »Det kristelige verdensstudenterforbund«, ledet af amerikaneren *John Mott* (1865—1955), officielt stiftet på et studentermøde i Vadstena i Sverige 1895; »verdens evangelisation i dette slægtled« blev mottoet. På en konference *i Edinburg 1910 dannedes »Det internationale missionsråd«*, der skulle samle kirkernes arbejde på missionsmarkerne, men som siden 1945 især har måttet tage sig af forholdet mellem de missionerede kirker og de nydannede kirker (»de unge kirker«) på missionsmarkerne.

Fra dette tværkirkelige arbejde, udsprunget af ønsket om samarbejde mellem kirkerne i missionsarbejdet, udsprang ønsket om samarbejde også på andre felter, især på det sociale område, men også angående samfundsspørgsmål i det hele taget. Den drivende kraft var her den svenske religionshistoriker (fra 1914 ærkebiskop) *Natan Söderblom* (d. 1931). Hans forsøg på at få kirkeligt samarbejde i stand under 1. verdenskrig mislykkedes, men 1925 kunne han foretage åbningen af *det økumeniske møde i Stockholm*, hvor der var ca. 700 repræsentanter fra alle kirkesamfund (undtagen romersk-katolske); også den græsk-ortodokse og de østerlandske kirker havde sendt delegerede.

Ud af stockholmmødet voksede *Life-and-work*-bevægelsen, der netop ville arbejde for et samarbejde om rent praktiske opgaver. I forbindelse med en *konference i Lausanne* 1927 (ca. 400 deltagere) dannedes *Faith-and-order*-bevægelsen, der ville arbejde på den vanskelige opgave at klarlægge de enkelte kirkers bekendelser over

for hinanden, så at man vidste, hvor man havde hinanden. Især sakramentopfattelserne skilte, og »fælles nadverborde« har det været meget vanskeligt at skabe.

De to bevægelser holdt konferencer i Storbritannien 1937 (Life-and-work i Oxford og Faith-and-order i Edinburgh), og man tog nu de første skridt til at få de to bevægelser slået sammen; 2. verdenskrig satte en stopper for det videre arbejde, men 1948 samledes repræsentanter for verdens kirker i *Amsterdam,* og her stiftedes *»Kirkernes verdensråd«* (World Council of Churches), inden for hvilket Life-and-work og Faith-and-order er underafdelinger; »Det internationale missionsråd« er derimod selvstændigt. Kirkernes verdensråd har central i Genève. I 1956 holdtes en ny konference, denne gang i *Evanston* (forstad til Chicago). Den romersk-katolske kirke (og kirkerne under sovjetisk herredømme) er ikke med i rådet; modvilje har også en række vækkelsesretninger vist, bl. a. fordi efter deres opfattelse alt for mange, bl. a. unitarerne, er med i rådet, og fordi rådet har visse forbindelser til kirkerne bag jerntæppet; retningerne har organiseret sig i ICCC (International Council af Christ Churches), der er stærkt amerikansk domineret.*)

Det økumeniske arbejde har vist to ting: For det første det opløftende, at kirkerne virkelig *søger* at samarbejde og *søger* at glemme modsætninger. For det andet har det yderligere understreget det nedslående, at man overhovedet kan være uenige, også om det centrale. Man bliver bestyrket i sin mistanke om, at kirken (og kirkerne) har taget et helt forkert udgangspunkt; hvis Jesus er verdens frelser i den betydning, at det gælder om at have de rette »meninger« og den rette »nadverforståelse«, er der selvfølgelig god mening i at være uenige, og så er økumenisk samarbejde ikke ønskeligt (den romersk-katolske kirkes stilling er her konsekvent); men hvis Jesus er verdens frelser i den forstand, at han befrier (frelser) os fra bekymringen for den evige fremtid og henviser os til at leve i åbenhed over for hinanden, er det en kristenpligt at se stort på »meningerne« og »nadverforståelserne«; de er *kun* udslag af historiske og psykologiske forskelle (og kan give et charmerende og broget billede). Den nidkærhed, der stadig ofte vises for »meningerne« og »nadverbordenes renhed« varsler ikke godt.

*) Inden for de forskellige protestantiske kirkesamfund har der sideløbende med de økumeniske bevægelser været kræfter i gang for at samle de spredte kræfter; i 1947 dannedes således i Lund »Det lutherske verdensforbund«, hvis første præsident blev biskop *Anders Nygren;* 1955 blev han afløst af den tyske biskop *Hans Lilje.*

H. De kristne kirkers mission.

Så længe der har været kirke på jorden, har der været drevet mission. Fra Palæstina bredtes evangeliet i det første halve årtusind over hele Middelhavsområdet og over hele Mellemøsten, og derefter fandt det vej til Vest- og Nordeuropa, mens Islam opløste den forasiatiske og mellemøstlige del af kristenheden; kun enkelte småsamfund bevarede deres selvstændighed (syriske, koptiske, ætiopiske og armeniske kristne), og andre levede deres isolerede liv i fjerne egne mod øst (Thomaskristne i Sydindien og nestorianske samfund i Kina, se bd. 1, s. 88).

Det tredje store fremstød i missionens historie fandt sted som følge af de store opdagelser. Både tiggermunke og dominikanere drog ud, men særlig stor betydning fik jesuiternes virksomhed, indledet af Frans Xaver, »jesuiterordenens Paulus«. Han drog først til de portugisiske besiddelser i Indien (1542) og rejste nogle år senere til Japan og derefter til Kina. Hans efterfølgere videreførte hans arbejde, men i løbet af 1600-tallet svandt de hidtil opnåede resultater ind til næsten ingenting; det skyldtes dels de forhold, at flere af missionærerne, fx italieneren Ricci, tilpassede (»akkomoderede«) deres forkyndelse og deres levevis i så høj grad efter de folk, de missionerede iblandt, at der til sidst ikke var tale om egentlig kristen mission, og det skyldtes dels, at de tvangsmetoder, der ofte toges i anvendelse, vakte voldsom modstand fra de folk, de virkede blandt. Den ejendommelige praksis med massedåb af både voksne og børn — dåben virker jo omgående! — gav heller ikke større tillid til datidens katolske missionsvirksomhed.

Udviklingen på katolikkernes andre missionsområder havde — af lignende grunde — samme skæbne. Det drejede sig her især om hele den amerikanske verdensdel; en »jesuiterstat« i Paraguay, hvor indianerne levede under jesuiternes ledelse, gik i opløsning, fordi befolkningen ikke blev opdraget til at kunne styre sig selv og derfor ikke kunne videreføre arbejdet, da missionærerne måtte forlade landet efter jesuiterordenens ophævelse i slutningen af 1700-tallet.

For at sikre den katolske missionsvirksomhed oprettedes i 1622 et katolsk centralinstitut, »Propagandaen«; men først i 1800-tallet fik katolsk mission større omfang. Det *protestantiske* missions-

arbejde var indtil ca. 1800 af ret tilfældig karakter; lutherske fyrster og reformerte borgere var mere interesseret i magt og penge end i de fremmedes ve og vel; adskillige enkeltpersoner, ikke mindst fra reformerte kirker, udrettede dog et stort arbejde. Allerede før år 1600 missionerede svenske præster blandt lapperne, og i 1600-tallet kom hollandske missionærer til de ostindiske øer; i samme århundrede missionerede englænderne i de nye nordamerikanske kolonier, og berømt blev især *John Eliot* for sin opofrende virksomhed blandt indianerne i Østamerika i et halvt århundrede efter 1650. Andre førte hans arbejde videre i det indre af USA i 17—-800-tallet.

Med pietismen kom der større forståelse af og mere plan i missionsarbejdet. 1705 sendtes missionærer til den danske koloni Trankebar i Indien; ti år senere påbegyndtes missionsvirksomhed blandt lapperne i Nordnorge, og 1721 sendtes Hans Egede til Grønland. Senere i århundredet øvede missionærer fra brødremenigheden en betydelig indsats, både i Vestindien, i Nordamerika og Sydafrika; ikke mindre betydningsfuld blev brødremenighedens arbejde for at gøre missionen til en kirkesag og derved understrege missionen som en almindelig kristenpligt for læg og lærd.

Som følge af den metodistiske vækkelse i England i de sidste årtier af 1700-tallet og som følge af vækkelserne i begyndelsen af 1800-tallet på kontinentet brød en voldsom missionsiver frem. Den engelske baptist, skomageren *William Carey* sendtes 1792 af sine trosfæller til Kalkutta og udførte her et stort arbejde; inden sin død (1834) nåede han bl. a. at oversætte bibelen til 28 forskellige indiske sprog; den fattige skomager var et stort sproggeni. 1797 sendte London-missionsselskabet nogle missionærer til Tahiti, hvor arbejdet havde god fremgang; 1799 sendte samme selskab en hollandsk missionær til Kaplandet, og endelig sendte det i 1807 *Robert Morrison* (d. 1834) til Kina, hvor et virkeligt missionsarbejde dog først kunne komme i gang, efter at landet ved »opiumskrigen« (1842) var blevet tvunget til at åbne sine havne for europæiske skibe. I det første årti af 1800-tallet virkede også den banebrydende missionær blandt muhammedanerne, *Henry Martyn;* det var i Nordindien.

Fra disse udgangsstillinger vandt missionsselskaberne mere og mere terræn gennem de følgende 100—150 år, og nye lande blev

inddraget som missionsområder. I Kina udførte bl. a. den engelske »Kina-Indlands Mission« (grundlagt 1865) et uhyre omfattende arbejde, men mange andre selskaber — i alt ca. 100 — satte ind her, hvor konfuciansk morallære og buddhistisk sjæledyrkelse var de mest udberdte åndelige bevægelser. I Japan satte en protestantisk mission (fra Amerika) ind i de samme årtier, men den fik endnu større vanskeligheder at kæmpe med end missionen i Kina; gammel japansk shintoisme, kejserdyrkelse, buddhisme og konfucianisme var stærke modstandere.

I det hollandske Ostindien virkede hollandske og tyske missionærer, af hvilke den berømteste blev friseren *Ludvig Nommesen,* udsendt af Det rhinske Missionsselskab; han missionerede blandt de menneskeædende Batakker på Sumatra i over 50 år (d. 1918).

I Indien, hvor missionen overvejende fandt sted blandt hinduer, fik missionsarbejdet bedre kår, efter at den engelske regering i 1857 selv tog magten i landet, medens den hidtil havde været udøvet af det ostindiske kompagni.

I Sydafrika udførte *David Livingstone,* udsendt af London-missionsselskabet, et banebrydende arbejde, og han tog derefter et tilsvarende arbejde op i Øst- og Centralafrika, og blev ved sin færd et forbillede for både indfødte og hvide; bl. a. den danske brødremenigheds mission i Østafrika er en videreførelse af Livingstones indsats. Andre områder i Afrika, hvor protestantisk mission satte ind, var i landene omkring floden Niger og i det hele taget i Sudan; den »Forenede Sudan Mission«, der har en dansk afdeling, er her særdeles virksom i kampen mod muhammedanismen.

Foruden de nævnte lande har protestantiske missionærer og evangelister med større eller mindre held arbejdet i Mellem- og Sydamerika, dels blandt hedningerne i Guyana og i Ildlandet, dels blandt staternes katolske navnkristne. På Stillehavsøerne fortsattes det arbejde, der var påbegyndt 1797; i Korea, på Filipinerne, i Thailand, i Burma og (fra 1821) i fransk Indokina blev der sat ind over for hedenskab, muhammedanisme, buddhisme m. m. I Kongolandene satte en mission ind i slutningen af 1800-tallet; særlig kendt er *Albert Schweitzer* blevet for det arbejde, han begyndte i 1913 på sit hospital i Lambarené i fransk Kongo, nær ækvator.

Foruden den protestantiske mission har den katolske mission med stor kraft arbejdet over hele verden, især i Afrika og Kina, og har således genvundet meget af det, den satte over styr i 16—1700-tallet. 1931—46 voksede antallet af katolske kristne på missionsmarkerne fra 20 mill. til 30 mill. Katolsk mission er langt mere centraliseret end den protestantiske; om den er mere slagkraftig af netop den grund, er dog et spørgsmål; fx i Japan vinder det katolske autoritetsprincip ikke synderlig genklang, men katolicismen har dog dér langt større fremgang end protestantisk mission.

Kristen missionsvirksomhed har især haft 4 problemkomplekser: 1. De teologiske problemer: Skal man lægge vægten på forkyndelsen eller på kærlighedsgerninger? Hvilket indhold skal forkyndelsen have?

2. De problemer, der står i forbindelse med arbejdet blandt de fremmede: Hvordan og hvor langt skal man tilpasse (akkomodere) forkyndelsen efter de fremmedes tankegang? Hvordan skal forholdet klares til regeringerne i de lande, i hvilke man missionerer?

3. De problemer, der er og — især — har været i forholdet til kolonimagterne, både regeringerne og handelsselskaberne. De vanskeligheder, disse instanser har voldt missionærerne har ofte været store, næsten uoverstigelige; tit har missionærerne måttet råde bod på de ulykker, som købmænd og soldater havde forvoldt — og ofte fik de alligevel skyld for de ulykker!

4. Vanskelighederne med de hjemlige kirker. Hvor mærkeligt det end kan lyde, har der ofte bestået et spændingsforhold mellem missionærerne og deres hjemlands kirke; det skyldes ofte, at missionærerne kom fra mere eller mindre frikirkelige vækkelsessamfund; disse missionærer og deres samfund så ofte skævt til »statskirkernes« missionærer.

Missionærerne har altid haft vanskelige kår at arbejde under; men de har med en imponerende tro på deres gernings betydning trodset alle vanskeligheder og fortsat deres hjælpende og forkyndende virksomhed. Hvordan man end stiller sig til mission i almindelighed, og hvad man end siger om alt »det menneskelige, alt for menneskelige«, som har præget missionærerne og dem, der har udsendt dem, må man beundre missionærernes indsats for at bringe evangeliet ud i alverden og for at hjælpe dem, de slog sig ned

iblandt, til at leve et menneskeværdigt liv. Her er bragt ofre — af mange livet selv — som bringer de første kristne århundreder i erindring, og katolikker og protestanter har — deres konkurrence til trods (og den var ellers stor på missionsmarken) — her vist samme mod og vilje til dåd.

Ved midten af 1900-tallet er missionsarbejdet kommet i en situation, der er vidt forskellig fra den situation, der var rådende før den 2. verdenskrig. Mange af de lande, der dengang var mere eller mindre koloniale områder, er blevet selvstændige og har i større eller mindre grad gjort sig fri af europæisk-amerikansk indflydelse gennem mission. Særlig betydningsfulde begivenheder er Indiens og Pakistans selvstændighed (1947), Kinas overgang til kommunistisk styre (1949) og Indonesiens selvstændighed (1950). Dertil kommer, at flere afrikanske stater i sidste halvdel af 50erne er blevet selvstændige, og at den arabiske nationalisme har givet muhammedanske og antivestlige sympatier vind i sejlene i Afrika og Asien. Missionens væsentligste opgave har da i tiden efter 1945 været at støtte oprettelsen af selvstændige kirker i de pågældende lande; det er også lykkedes de fleste steder, de muhammedanske lande naturligvis undtaget; her har der aldrig været tale om kirkedannelser.

Angående kristen mission skal her yderligere gives udtryk for flg. overvejelser: De kristne kirkesamfund har altid missioneret ud fra den tanke, at kristendommen er den »højeste« religion, og at de andre er udtryk for en »ringere« livsforståelse; ganske vist har især nyere mission forstået, at man må anerkende mange af de andre religioners høje stade (her kan især nævnes nordmanden *K. L. Reichelts* arbejde blandt buddhister); men generelt har opfattelsen været — og er — den, at kristendommen er den højeste religion, dvs. den, der kunne anvise den »rigtigste« vej til saligheden.

Det er da også givet, at frygten for ånderne og magterne i naturen og i mennesket er et grundpræg i primitiv religiøsitet, og det er givet, at den kristne forkyndelse om Gud som menneskets kærlige fader har grebet mange og dermed hjulpet dem. Men én form for angst spillede man stadig på — og godkendte: nemlig angsten for den evige skæbne; formålet med den kristendom, der er blevet forkyndt, er af nøjagtig samme karakter som formålet med de religioner, den er blevet forkyndt iblandt: at sikre mennesket den evige salighed; formålet med forkyndelsen har *ikke* blot været at fjerne menneskets angst for (indbildte) dæmoner, men også at give dem anvisning på, *hvordan* den evige frelse kunne opnåes.

Særlig tydeligt ses det i katolsk mission, men det ses også i protestantisk mission; her blev »troen på Jesus« forkyndt som det mindstemål, der skulle præsteres, for at frelsen kunne erhverves; men glemte i reglen, at bekymringen for dæmonerne i urskoven og i vandfaldet og bekymringen for sjælens evige skæbne er to sider af samme sag; indvendinger fra de højere religioners tilhængere om, hvorfor kristendommen mener, den på dette punkt er »bedre«, er derfor særdeles forståelige.

Kun én af to veje synes derfor mulig for fremtidig mission: *Enten* må det indrømmes, at den vesteuropæiske kristendom i sin »bedste« form (som det hedder, dvs. befriet for helvedesforkyndelse) må og kan komme til forståelse med de højeste former for andre religioner, fx hinayana-buddhismen; i fællesskab må de da bekæmpe den omsiggribende sækularisering og materialisme; (disse tanker gør bl. a. Arnold Toynbee sig til talsmand for, se hans »Historiesyn og religiøs tro«, 1957). *Eller* også må man hævde, at kristendommen er enestående — ikke fordi den kender vejen til salighed bedre end »andre religioner«, men fordi den netop bekæmper ethvert menneskeligt forsøg på at gennemskue tilværelsen og dens gåder, hvad enten dette forsøg optræder i ateistisk, materialistisk klædebon eller det optræder i religiøs, spiritualistisk dragt; man kan lade sig *inspirere* af religionerne og derved yderligere gribes af tilværelsens storhed og frygtelighed, men man skal ikke tro, man kan finde den »rigtige« vej til målet; angst for dæmonerne og for evigheden kan mennesket befries for; ubekymrethed i *disse* spørgsmål og åbenhed over for andre, der tænker over tilværelsen, skal være menneskets grundpræg; netop fordi mennesket er »dæmonisk« — er synderen — kan det aldrig finde den »rigtige« vej og skal derfor heller ikke omvende andre til at følge sin egen. Naturligvis skal der finde en kristen missionsvirksomhed sted; men den skal først og fremmest viderebringe ordet om, at Gud er skaberen og mennesket skabning, og at alle religioners — derunder kirkelige »retningers« — anstrengelser for at vinde Guds særlige bevågenhed bunder i en overvurdering af menneskets muligheder; *i afmagt og søgen er verden én* og *menneskeheden et broderskab.*

Litteratur (til afsnittet om mission):

H. Kraemer: The Christian Message in a Non Christian World, 1947.
K. S. Latourette: A History of the Expansion of Christianity I—VIII, 1937—47.
Axel Malmstrøm: Evangeliet til alverden, I—III, 1948—50.
K. L. Reichelt: Fromhetstyper og Helligdommer i Øst-Asia, I—III, 1947—49.
Jens Christensen: Islam, 2. udg. ved Alfred Nielsen, 1959.
Johannes Aagaard: Japanske perspektiver, 1957.
Børge Helleskov: Afrika før og nu, 1951.
Erik W. Nielsen: De store verdensreligioner, 1959.
Tidsskriftet »Ny horisont« bringer oplysninger om andre religioner og om parapsykologisk forskning.

Religionsstatistik*)

	Nord.-Amer.	Syd-Amer.	Europa	Asien	Afrika	Oceanien	I alt (ca.)
Rom.-kat.	90,6	112,0	230,3	30,1	18,6	2,5	484,1
Græsk-kat. ...	2,4		112,5	8,1	5,9		128,9
Protest.	67,8	2,4	113,6	9,0	6,4	8,3	207,5
Kristne (i alt)	160,8	114,4	456,4	47,2	30,9	10,8	820,5
Jøder	5,4	0,6	3,5	1,7	66 tus.	58 tus.	11,2
Muhamm.	33 tus.	0,3	12,5	318,3	85,3	0,1	416,5
Parsere				140 tus.			140 tus.
Shintoister ...				30,0			30,0
Taoister	15 tus.	17 tus.	12 tus.	50,0	1,2 tus.	8 tus.	50,0
Konfucianere	86 tus.	95 tus.	50 tus.	300,0	7,5 tus.	52 tus.	300,3
Buddhister ...	0,16	135 tus.	10 tus.	150,0			150,3
Hinduister ...	10 tus.	0,3		318,5	0,3	0,1	319,2
Primitive	50 tus.	1,0		45,0	75,0	0,1	121,1
Andre	67,4	0,9	86,8	229,8	17,7	3,3	405,9
I alt (ca.)	233,7	117,7	559,2	1.490,6	209,3	14,5	2.625,0

*) Hvor intet er angivet er tallene i millioner. (Se i øvrigt kommentarerne nederst på siden).

Betydningsfulde protestantiske kirker:

Lutheranere: 68 mill. (Europa: 60; USA: 7,5).

Reformerte: 20 (17?) mill. (Holland: 4¼; USA: 4; Schweiz: 2,4; Australien: 1,4; Skotland: 1,3 (2? 4?).

Baptister: 22,5 mill. (heraf USA: 19,8).

Metodister: 30 (40?) mill. (men kun 14 mill. voksne, organiserede medlemmer); 10—12 mill. i USA.

Anglikanere: 25 mill. i England (dog kun 3 mill. på vælgerlisterne!). 12 (7) mill. uden for England.

Hovedkilden til tabellerne er World Almanack, 1958; tallene opgives at være udtryk for »anslået medlemsskab« 1956. Hovedkilden for World Almanack er »The Encl. Britannica's 1957 book of the year«. Endvidere er konfereret med bl. a. World Christian Handbook 1957, Neiiendam: Frikirker og sekter (4. udg. 1958), Nordisk Teologisk Leksikon (1952—57) og Statesman's Yearbook. (Talopgivelserne ang. »Kristne« syntes at ligge i overkanten, i hvert fald hvad katolikker angår).

Til *Nordamerika* er regnet Mexico, Vestindien og Mellemamerika. Til *Europa* er regnet Asiatisk SSSR og europæisk Tyrki; *Asien* er altså excl. asiatisk SSSR. *Oceanien* er incl. Australien og New Zealand.

Megen usikkerhed knytter sig til talangivelserne. De to største problemer er vel: Hvor mange konfucianere og buddhister er der i virkeligheden i Kina i dag? og: hvor mange kristne er der i SSSR? Men ikke mindre vigtigt er, om talangivelserne for Europas vedkommende dækker de faktiske forhold (jvfr. »Anglikanere«). Måske skal tallene under »Andre« gøres betydelig større og de øvrige tal gøres betydelig mindre!

Litteratur.

(Der henvises også til listen i første del.)

Heinrich Hermelink: Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, I—III, 1951—55; det planlagte bd. IV (om tiden efter 1914) udkom ikke p. gr. a. forfatterens død).

Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, I—V (om tiden 1648—1870), 1949—54.

Holmquist og Nørregaard: Kristendommens historie i romantikkens, liberalismens og realismens tidsalder, I—II, 1939.

V. Ammundsen: Den kristne kirke i det nittende århundrede, 1925.

J. Nørregaard: De europæiske kirker i tiden mellem de to verdenskrige, 1948.

Søren Holm: Religionsfilosofien i det tyvende århundrede, I—II, 1952. (Af samme forfatter er efteråret 1959 udkommet: Oplysningstiden).

Aschehougs verdenshistorie, bd. III—VIII (ca. 1500—i dag), 1953—58.

Tekstudvalg:

Beltzén-Johannesson: Kyrkohistoria för gymnasiet. Urkundesamling, 1952.

Haar og Nørregaard: Kirkehistoriske læsestykker I–III.

Sv. Aa. Bay: Den evangelisk-lutherske kirke. Fra ortodoksi til eksistentialisme, 1958.

Rinn und Jüngst: Kirchengeschichtlisches Lesebuch, 2. udg. 1906.

Ang. kirkehistorie i skolen.

Den første forudsætning for, at undervisningen af børnene i et fag kan være forsvarlig, er, at læreren er fagligt velfunderet i sit stof; han må vide ganske nøje, hvad han vil sige om det emne, der skal arbejdes med. I faget religion (kristendomskundskab) må han således gøre sig klart, hvad han vil sige om »tro«, »frelse«, og »nåde«, og hvilken opfattelse han vil anlægge under gennemgangen af, hvad der skete, da kristendommen blev rigsreligion i Rom, da nordboerne antog kristendommen, og da reformationen bredte sig over Europa, og gøre sig klart, hvorledes han vil vurdere »sækulariseringen«, moderne videnskab og kirkens opgaver i et moderne samfund og i en verden, der er præget af dybtgribende kultursammenstød.

Først efter at der er vundet klaring over disse spørgsmål, kan arbejdet med den *metodiske* tilrettelægning af stoffet begynde. Flg. korte principielle bemærkninger skal her gives:

Fortælling, korte og velvalgte tekster samt enkle, illustrerende billeder må være de foretrukne midler ved gennemgangen. Denne må samle sig om en række kirkehistoriske *personligheder*, fra de oldkirkelige missionærer over de middelalderlige munke og reformatorerne til vore dages missionærer og kirkelige hovedskikkelser. Den indsats, mennesker har ydet, og de lidelser, de har udholdt, fortæller om menneskers stærke tro og vil altid gribe både børn og voksne. (Af litteratur, der kan anvendes, skal nævnes: Tybjerg og Tange: Kirke- og missionshistoriske skikkelser (1941); J. Hedegaard Laursen og P. Vermund Jensen: De unge kirker I—II (Afrika og Asien) (1957); Gierow-Henrikz-Malmberg: Urkunder och skildringar till belysning av kyrkohistorien I—III (1924); forskellige hefter i »Faglig læsning« rummer også kirkehistorisk stof).

To ting må man imidlertid være opmærksom på her:

1. Man må passe på, at fortællingerne eller billederne ikke træder dominerende ind mellem barnet og den person, der tales om; det skal ikke være det kunstnerisk eller teknisk fuldkomne, der får barnet til at interessere sig for de bibelske og kirkehistoriske personer, men derimod selve indholdet; det er ikke kunsten eller teknikken, der skal få barnet til at tro det, man fortæller om Gud; *man kan jo få børn til at tro hvad som helst med teknisk fuldkomne hjælpemidler.*

2. Sandheden af en tros indhold kan ikke bevises ved at henvise til eller ved at omtale en række eksempler på personligt mod. Personligt mod må ganske vist altid respekteres, men mangfoldige trosretninger, både politiske og religiøse, i fortid og nutid — og ofte de mest besyn-

derlige trosretninger — kan opvise eksempler på personligt mod. Det er at bedrage børnene, hvis man med kirkehistoriens mange spændende beretninger fx vil bevise »Guds vej i historien«; *også blandt kirkens modstandere* og *blandt kætterne har der været martyrer.*

Lærerne tvinges derfor hen til det teologiske spørgsmål: hvad er egentlig kristendommens indhold, og hvordan har kirkehistoriens mange personligheder opfattet Det ny testamentes indhold?

Det er ikke en uløselig pædagogisk opgave i en 7. el. 8. klasse at nærme sig dette problem (uden at formulere det teologisk). Ved omtalen af germanernes overgang til kristendommen kan man fx tage beretningen om Chlodevigs bøn til Kristus om sejr over fjenderne og hans derpå følgende dåb. Tilsvarende tekster kan findes med henblik på nordboernes antagelse af kristendommen (fx om Olav den Hellige, der turde omhugge hundtorpbøndernes gudebillede, og som derved købte bønderne til tro). Fra 16—1700-tallets religionskrige findes lignende beretninger, og de viser alle, at hver historisk periode og hvert land danner sig et Kristusbillede efter deres egne idealer, og at Kristus gang på gang bruges til støtte for rent menneskelige foretagender. Det er igen at bedrage børnene — og at omgå sandheden — ikke at fremhæve den kendsgerning. Man må ikke blive *stående* ved martyrhistorier eller ved en række omvendelsesberetninger, der blot kredser om sjælelige rørelser hos fx Francke eller Vilhelm Beck; og en gennemgang af Frans af Assisi (der synes at forekomme i næsten alle vejledninger!) kan ikke uden videre bruges til at vise, at der »dog er *noget* godt ved kirken«; den skal snarere bygges op, så den bliver særdeles afslørende (samtidig med at man ikke må glemme Frans' dybe, katolske overbevisning om gerningernes betydning for den evige salighed). Man skal heller ikke male et alt for rosenrødt billede af kirkens sociale indsats (i moderne tid) — og derover glemme den vesteuropæisk-amerikanske kristenheds forsyndelser over for samfundets nødstedte og over for andre kulturer; vi må her få børnene til — i deres plan — at forstå sandheden i Karl Barths ord om, at vi har fået kommunismen (og koloniproblemer) for vore *synders* (forsyndelsers) skyld — og ikke som »et resultat af ateisternes ødelæggende virksomhed mod Guds kirke« og »deres afbrydelse af den kristne kirkes strålende bane«, eller hvad man nu vil sige af den art.

I religionsundervisningen drejer det sig i det hele taget ikke i første række om at lære nogle hovedpunkter i en troslære (om »troen«, »budene« osv.) eller om gennem historien at blive bekræftet i kirkens fortræffelighed og uundværlighed; men det drejer sig om på grundlag af Det ny testamente og historien at søge ind til en forståelse af, hvad det vil sige at være menneske og hvad menneskelivets vilkår er. Det er pædagogens opgave at kunne afpasse sin tale om dette til de forskellige klassetrin.

Ganske kortfattede, principielle bemærkninger om gennemgang af kirkehistorie i skolen kan findes i håndbøger med alment stof om praktik

og metodik og i de bøger, der er skrevet til brug for børnene. Spredte oplysninger kan endvidere hentes i bladet »Religionslæreren«. Endelig er Statens pædagogiske Studiesamling og Religionslærerforeningens Materialecentral (Frederiksberg Allé 10, Kbh. V.) til rådighed for enhver, der måtte ønske litteratur og andre hjælpemidler til undervisningen.

En samlet, længere opgørelse af, hvad der findes af stof *(egnet til oplæsning og som grundlag for fortælling)* i skønlitterære eller andre værker, foreligger desværre ikke. På dette sted vil jeg gerne opfordre lærere, der skulle finde afsnit, til at sende mig oplysning herom (adresse: Pilebro 28, Herlev). Som *eksempler* kan nævnes: Martin A. Hansen: Orm og tyr, s. 281—321: Tirad ristede; (om kirkebyggeri i middelalderen). Sigurd Elkjær: Bispens råd; (om Peder Palladius, fra »Naturens orden«). (Oplysningerne her skyldes kommunelærer Kaj Varming; se »Religionslæreren« nr. 272, dec. 1955, og »Unge Pædagoger«s specialnummer om »Kristendomskundskab«). Udmærket stof kan også findes i »År og dage 2« (1959), ikke mindst i den afsluttende litteraturliste.

Navne- og sagregister.

(Se også indholdsfortegnelsen s. 5 f)

Acontius (it. Aconcio). 99.
Afrika. 93, 179, 192, 197, 200 ff.
Agnosticisme. 84, 134.
Alm. præstedømme. 24, 38.
Amerika (især USA). 11, 15, 44, 58, 59, 60, *68*, 71, 74, 85, 92, 95 f, 102, 104, 106, 131, 134, 137, 138, 140 f, 148, *156 f*, 166, 173, 179, 180, 185, 189, 192, 193, 196, 199.
Antikkens livssyn. 28, 29 f, 32, 124, 126, 152, 182 f.
Antitrinitarer. 52, 58, 70, 101, 158.
Antroposofi (R. Steiner). 137.
Arminius. 63, 67, 99.
Asien (herunder Indien, Japan, Kina). 11, 74, 101, 179, 192, 197, 200 f.
Augsburgerfreden. 46, 75, 155, 193.

Francis Bacon. 83, 133.
Baptisme (-ister). 68, 141, 142, 156.
Barokken. 48, 51, 77.
Karl Barth (og barthianisme). 36, 168, 170, *187 f*, 194.
Pierre Bayle. 99.
Belgien. 62, 107, 160, 165, 195 f.
Bergson. 137, 185.
Berkeley. 82, 83.
Bibelkritik. 110 f, 143, 150 f, 167.
Bibeloversættelser. 25, 45, 64, 75, 142, 166, 200.
Bismarck. 164 ff, 174.
Borgernes betydning. 12 f, 47, 53 ff, 58 f, 62, 79 ff, 100, 108, 114, 116 f, 130.
F. M. Bradley. 137.
Bredkirkelighed (i England). 67, 70, 94, 101, 102, 114, 139, 141 f, 142, 143, 144 f, 171.
Bultmann. 189 f.
John Bunyan. 71.
Joseph Butler. 102, 134.
Jakob Böhme. 52, 91, 94.
Böhmen (og Mähren). 47, 92.

Calvin, calvinisme, reformerte. 12, 14, 15, 16, 36, 45, 46, 47, 49, 50, 54, *55 ff*, 60 ff, 69, 87, 91, 94, 96, 99, 100, 103, 115, 134, 155, 158, 168 ff, 173.
Carlyle. 115, 146,
Coleridge. 143, 145.
Common Prayer Book. 65, 66.
Auguste Comte. 135.
Confessio Augustana. 42, 48.
Cromvell. 67, *69*, 71, 99.
Cullmann. 191.

Darwin (darwinisme, evolutionslære). 132, 135, 138, 164, 174.
Deisme, engelsk. 101 f, 104, 109 f.
— fransk. 102, 104, 110, 118.
Demokrati. 86, 117, 131 f, 178.
Descartes. *82*, 83, 84, 87, 99, 109, 120.
Dialektisk livstolkning. 78, 136, 138, 183, 184 f, 191.
Dissenters. 70 f, 101, 141, 142, 143, 147 f.

Joh. Eck. 23, 42.
Eksistensteologi. 119, 122, 152, 190 f.

England (Storbritannien). 12 f, 15, 58 ff, 64 ff, 85, 86, 87, 94 ff, 97, 98, 100 f, 103, 106, 107, 108, 109 f, 114 f, 130 f, 133 f, 137, 138, 140, 141 ff, 189, 193, 195.
Entydig livstolkning. 14 f, 15 f, 28 f, 35, 37, 45, 48 f, 52 f, 57 f, 63, 67, 72 ff, 173 ff, 180 f, 185 f; jvfr. ortodoksien (luthersk), calvinisme, katolicisme, pietisme, vækkelse, subjektivisme, antikken.
Episkopal-forfatning. 64, 66, *67*, 69, 70.
Episkopalisme. 75, 107, 162.
Erasmus af Rotterdam. 27 f, 34, 54, 64, 100, 106, 133.

Ferdinand af Østrig. 46 f.
Feuerbach. 136.
Fichte. 115, *124*, 127.
Filip II af Spanien. 61, 62, 65, *66*, 75.
Filipister. 48 f.
Filosofi:
Augustinisme. 20, 32, 54, 78, 81, 191.
Aristotelisme. 17, 29, 30, 80, 81, 84, 109, 126.
Skolastik (især thomisme). 17, 20, 29, 30, 49, 54, 75, 109, 162.
Occamisme (nominalisme). 17, 20, 22, 30.
Ny-aristotelisme. 49, 109.
Den filosofiske rationalisme. *82*, 84, 98, 109, 120 (jvfr. Descartes).
Den fil. empirisme. *83*, 84, 86, 98, 109 f, 120, 133, 152, 181 f, (jvfr. John Locke).
(Rets- og statsfilosofi. 85, 103, 106).
Skepticismen. 84, 122.
Oplysningsfilosofien. 97 ff.
Kriticismen (Kant). 121.
Idealismen. 119, 125 f, 128 f, 149, 152, 167.
Positivismen. 128 f, *135*, 139, 140, 174.
Den logiske empirisme. 103, 122, *181 f*.
Eksistensfilosofien. 182 f.
Ny-thomismen. 162, 185, 196.
Forudbestemmelseslære (Viljens bundethed). Luther: 18, 28 f, 32, 54; Zwingli: 54; Calvin: 56, 57 f, 158.
Frankrig. 11 ff, 23, 42, 47, *53*, *60*, 65, 72, 75 f, 79, 85, 86, 91, 98, 99, 100, 102, 103 ff, 106, 107, 108, 115, *116 ff*, 130, 135, 158 f, 161, 163, 165, 166 f, 170, 193.
Franske revolution. 115, *116 f*, 130, 132, 165.
Fred. III, kurfyrste af Pfalz. 60.
Frelsens hær (William Booth). 96, 147, 148.
Erich Fromm. 31.
Fyrstemagt (kongemagt). 12 f, 27, 35 f, 46 f, 48 f, 60, 79 ff, 108, 114, 116.

Galilei. 80, 81, 85.
Gallikanisme. 107, 167.
Paul Gerhardt. 51.
Gnesiolutheranere. 48 f.
Hugo Grotius. 85, 99.
Grækenland. 196, 197.
Gustav Adolf. 50, 76.

Adolf Harnack. 153.
Ingemar Hedenius. 31, 182.
Hegel. 115, *125 f*, 128, 135, 136. 137, 149 f, 184.
Heidelbergkatekismen. 60.
Karl Heim. 191.
Herder. 52, 119, 123.
Herrnhuterne. *92 ff*, 95, 118, 126.
Historiefilosofi. 120, 124, 125 f, 126, 136.
Th. Hobbes. 85, 87.

Karl Holl. 29, 187.
Huguenotter. 61 f, 103, 107, 117.
Humanisme, klassisk: 27 f, 28, 34, 41, 45, 54, 60, 64, 72, 74, 94, 97, 100, 106, 110, 115, 133, 173.
Humanisme, moderne: 192.
Hume. 82, *84*, 102 f, 122, 134, 181.
Huss. 16, 20, 23, 92.
Højkirkelighed (i England). 39, 96, 115, 139, 141, 142, 143, 145.
»Højkirkelighed« (siden 1940). 189, 192.
Højrehegelianismen (den spekulative teologi). 149.

Idealismen (som livsanskuelse; jvfr. »filosofi«). 119, 123, 128, 135, 136 f, 139, 143, 188.
Tyske idealisme. *52*, 106, 115, *119 ff*, 145.
Independentisme. 64, 67 ff, 72, 156.
Italien. 11 ff, 41, 47, *53*, 73, 75, 76, 86, 107, 132, 163 f, 179, 193, 194, 195.
William James. 134, 186.
Jansenisme. 78, 103, 107.
Jesuiter, jesuitisme. *59*, *74 ff*, 103.
Jesusopfattelser. 100, 106, 111, 122, 127, 139, 150 f, 151, 167, 188, 189.
Jøder. 63, 70, 101, 165.

Karl V (I). 11, 22, 41, 46, 60, 62, 64, 74.
Katekismer. 44 f, 60, 77.
Katolicisme og den katolske kirke. 17 ff, 29 ff, 41 ff, 66, 69 f, 87, 99, 101, 103 f, *106 f*, 115, 117, 122, 138, 140, 141, *153*, *158 ff*, 168 ff, 185, 194, 195 f, 200, 203.
Kant. 83, 112 f, 115, 119, *120 f*, 124, 152.
Kepler. 80.
Søren Kierkegaard. 78, 119, 136, *184*, 187, 190, 191.
Kirkebegreb; Luther: 38 f, Calvin: 56 f.
Kirkens sociale indsats. 77, 144, 145, 146 f, 148, 153 f, 168, 169 f, 196.
Klassicismen. 124.
Kommunismen. 180, 186, 196.
Komplementaritetsprincippet. 184 f.
Kongregationer. 77, 107.
Konkordieformelen. 49.
Kopernikus. 30, 80, 81.
Kvækerne. 71, 122, 141, 156.

Lavkirkelighed (i England). 96, 115, 142.
Leibniz. *82*, 83, 109.
Lessing. 119, *120*, 124.
Liberale teologi. 128, *139 f*, 143, 149, 151 f, 173, 186, 190.
Liberalisme, økonomisk. 114, 130, 144.
Liberalisme, politisk. 86, 130, 143, 163.
Liguori. 107.
Liturgi og gudstjeneste. 26, 38 f, 57, 66.
John Locke. 82, *83*, 84, 85, 86, 99, 101, 110, 120, 133, 181.
Ludvig XIV. 12, 48, 61 f, 70, 76, 86, 99, 103, 107.
Luther (og lutherdom). 15 f, *17 ff*. 54, *55*, 56, 57, 73, 81, 87, 95, 99, 119, 128, 141, *153*, *175*, 190, 191, 195.

Machiavelli. 34, 85.
Mariadyrkelse. 77, 161, 166, 196.
Karl Marx. 131, 136, 146.
F D. Maurice. 145, 153.
Melanchton. 25, 42, 44, 45, 46, 48, 81.
Mennoniter (Menno Simons). 44, 68, 168.
Metodismen (John Wesley). 87, 93, *94 ff*, 114, 141, 142, 156, 173, 176, (se også »vækkelser«).

Middelalderlig samfundsstruktur. (12, 15, *35*), livsanskuelse og verdensbillede. (35, 80, 81, 87, 173).
John Stuart Mill. 133 f, 139.
Ydre mission. 73, 74, 88, 93, 95, 142. 154, 169, 200 ff.
Modernismen. 167.
Molinos. 78.
Moritz af Sachsen. 46.
Montesquieu. 103, 106, 116.
Muhammedanere (bl. a. tyrker). 41, 42, 73, 86, 196, 200, 201.
Münster (og münsterbevægelsen). 44, *52*.
Thomas Münzer. 26 f, 36.
Mystik. 31, 33, 51, 72, 77, 91, 97.
Mæglingsteologien. 151.

Napoleon I. 118 f, 124, 158 f.
Nationalisme. 132, 161, 179.
»Naturlig fornuft«. 85, *99*, 103, 110 f, 120, 125.
Naturvidenskab. 80 f, 84, 86 f, 97, 104, 109 f, 121, 132 f, 137 f, 162, 173 f, 184 f, 191 f.
Nazismen (Hitler). 37, 180, 194.
Neapel. 107, 161; (under Spanien 1505 (1501)—1735 (jvfr. register i bd. I); selvstændigt kongerige fra 1735; 1860 en del af kongeriget Italien).
Nederlandene (Holland). 12 ff, 44, 58, 59, 61, *62 f*, 68, 72, 86, 88, 91, 97, 98, 140, 160, *168*, 195, 199.
Neologi. 110 f, 122.
Newmann (og Oxforderbevægelsen). 143, 148.
Newton. 80, 85, 87, 104.
Fr. Nietzsche. 136.
Norden (herunder Danmark). 12, 14, 15, 16, 42, 45, 49, 62, 76, 104, 106, 107, 110, 138, 141, 148, 152, 156, 163, 181, 189, 193, 198, 197 (Finland).
Nykantianisme (Marburgerskolen). 152.
Anders Nygren. 191.
Nyplatonisme. 125.
Nyprotestantisme. 94, *128*, 173, 175 f (fodn.).

»Oplysningen« (og »oplysningstanker«). 14, 15, 51, 72, 78, 86 f, 94, 97 ff, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 138, 155, 168, 169, 175.
Ordener. 73, 77, 107.
Ortodoksi (luthersk). 45, *48 ff*, 87, 88, 89, 97, 98, 100, 108, (149), 173.
Rudolf Otto. 187.
Overgangsteologi. 109.
»Oxfordfilosofferne«. 182.
Oxford-gruppe-bevægelsen (og Moralsk oprustning). 186.

Blaise Pascal. 78, 184, 191.
Paver. *Julius II* (1503—13) 21; *Leo X* (1513—21) 21; *Paul III* 1534—49) 73; *Pius VI* (1775—99) 117 f; *Pius VII* (1800—1823) 118, 158 f; *Gregor XVI* (1831—46) 161; *Pius IX* (1846—78) 161, 162 ff; *Leo XIII* (1878—1903) 165 f; *Pius X* (1903—14) 166 f; *Benedikt XV* (1914—22) 195; *Pius XI* (1922—39) 195 f; *Pius XII* 1939—58) 196; *Johs. XIII* (1958—) 196.
Pelagianisme. 20, 54, 78, 110.
Perfektibilitet. 110 f, 120, 122, 153.
Philip af Hessen. 41, 43, 46.
Pietisme. 14, 15, 40, 51, 52, 78, 79, 86 f, *88 ff*, 97, 108, 115, 118, 128, 138, 149, 153, 155, 173, 175, 176.
Pilgrimsfædrene. 68.
Platon (platonisme). 29, 81, 84, 126, 128, 136, 137.
Polen. 47, 76, 92, 167, 195.

Teokrati. 12, 15, 16, 37, 48, 54, (158); jvfr. »Entydig livstolkning)«.
Testakten. 70, 101 f, 143, 160.
Tolerance (derunder religionsfrihed og menneskerettigheder). 15, 52 f, 59 f, 62 f, 69 f, 85, *98 f*, 101, 103, 104, 108, 116, 117, 120, 156, 169, 193.
Tridentinerkonciliet. 46, 74 f.
Tro (luthersk opf.). 19, 31, 32, 33.
Tro-viden problemet. 17, 99 f, 101, 120, 121, 122 f, 134, 173 f, 187, 191 f.
Troeltsch. 29, 153, 176.
Tyskland. 11 f, 17 f, 48 ff, 72, 76, 79, 87, 97, 98, 102, 107, 108 ff, 115, 118 f, 122 ff, 132, 135, 137, 138, 141, 149 ff, 154 f, 156, 160, 163, 164, 179, 174, 189, 194, 195. (Sydtyskland: 107 f, 154, 155, 160).

Ultramontanisme. 160 ff.
Ungarn. 41, 47, 86.
Uppsalaskolen. 182.
Utilitarismen. 133.

Venstrehegelianismen. 150.
Wiclif. 16, 20, 64.
Chr. Wolff. 109, 122.
Voltaire. 104 f.
Vækkelser. 86 ff, 118 f, 138 f, 145, 147 f, 149, 154, 156 f, 169, 173, 176, 188, 189 (jvfr. metodismen, pietisme, subjektivisme, sværmere m. m.).

Franz Xaver. 74, 200.

Zwingli. 41, 43, 53 f.

Økumenisk arbejde. 168, 170, *198 f*.
Østeuropa (se også »Muhammedanerne«). 13, 58, 79, 131, 178, 179, 193 f, 197.
Østkirken. 86, 196 f, 198.
Østrig (og Østrig-Ungarn). 41, 46, 47, 76, 86, 107 f, 160, 161, 165, 166, 167, 181.

Portugal. 107, 167.
Pragmatisme. 134.
Presbyterianisme. 56, 57, 59, 61, 62, 64, 67 f, 70, 72, 141, 156, 171.
Preussen. 79, 86, 104, 108 f, 110, 126, 155, 160, 164.
Psykologi. 29, 31, 176, 182, 185, 186 f.
Puritanere (og -isme). 60, 63, 68 ff, 72, 101, 142, 158.
Pædagoger. 26 (Luther), 83 (Bacon), 84 (pædagogisk realisme), 90 (pietismen), 92 (Comenius), 98 og 119 (Basedow), 105 f (Rousseau), 119 (Pestalozzi), (135 fodnote))

Rationalismen (teologisk). 51, 112, 115, 119, *122 f*, 125, 126, 128, 145, 150.
Rembrandt. 44.
Remonstrantere. 63, 168.
Renæssance. 14, 15 f, 34, 53, 60, 67, 81 f, 97 f, 115, 125, 173.
Restaurationsteologien. 149.
Retfærdiggørelse. 18 f, 29, 32, 40, (Luther), 48 f (luthersk ortodoksi), 56 (Calvin), 75 (katolsk).
A. Ritschl (og ritschlianere). 128, 152 f.
Romantikken (og »romantisk påvirkning»). 15, 52, 106, 115, *124 f*, 126, 128, 133, 135, 143, 145, 149, 159, 173.
Rousseau. 105 f, 116, 119, 124, 132, 181.
Bertrand Russell. 181, 182.

Sachsen. 18, 22 f, 41, 42, 89, 92.
Sakramentopfattelser: Luther (43,) Zwingli (43, 54), Calvin (57), katolsk (43).
Sardinien. 163.
Schleiermacher. 94, 115, *126 f*, 149, 151.
Schmalkalden. 39, 42, 45, 46.
Schopenhauer. 135 f.
Albert Schweitzer. 151 f, 202.
Schweiz. 12, 14, 15, 44, *53 ff*, 98, 169, 187, 193, 198.
Salomo Semler. 110 f, 120.
Separatister, se s. 67 ff samt oversigten i studievejledningen.
Skotland. 58, 59, 63 f, 65, 66, 69, 171.
Skriftsyn: Luther (33, 38, 43, 49), luthersk ortodoksi (49), Zwingli (54), Calvin (57), katolsk (75), oplysningsteologien (99 ff), liberale teologi (150 ff), fundamentalister (156), eksistensteologien (190).
Socialisme. 131, 136, 138, 140, 164, 174.
Socinianere (Lelio og Faustus Socini). 52, 122.
Sokrates. 105, 184.
Spanien. 11 ff, 41, 47, 61, 62, 65, 73 ff, 77, 86, 107, 193, 195.
Herbert Spencer. 134, 139.
Spener. 88, 89, 90, 91.
Spinoza. 82, 109, 126.
Storpolitik (alliancer, krige m. v.). 11 f, 23, 41 ff, 48, 61 ff, 65, 66, 70, 75 f, 86, 107, 118, 130 f, 159, 161, 163 f, 178 f, 193 f.
D. Fr. Strauss. 150, 169.
Subjektivisme og individualisme (jvfr. »sværmere« og »mystik«). 29, 34, 37, 51, 60, 77, 86 ff, 94, 108, 115, 118, 175.
Supranaturalisme. 99, 101, 102, 109, 150.
Sværmere, spiritualister, døbere (især i 1500-tallet). 26 f, 33, 36, 39, 41, 44 f, *51 f*, 72, 87, 91, 92, 97, 98, 100.
Sydamerika. 196, 200.
Symbolisme. 137.
Sækularisering. 37 f, 84, 88, 99, 173, 174 f, 176, 192.

STUDIEVEJLEDNING

til **Poul Saxe: Kirkehistorie I—II.**

Bind I.

(Se noten nederst side 15 her).

Kap. I: Romerriget i tiden omkring Kristi fødsel.

A. Hvad karakteriserer den hellenistiske kultur?

Hvorledes var datidens verdensbillede, og hvilket menneskesyn var det udtryk for?

Hvad drejede uenigheden i åndelig og religiøs henseende sig om?

B. Hvilke forskellige slags mennesker — socialt og psykologisk forstået — hyldede de forskellige forsøg, der blev gjort på at bringe enhed i liv og tænkning?

Hvilke fællestræk fandtes hos disse forsøg?

(Læg mærke til forskellen mellem den sokratiske og den platonsk-plotinske opfattelse af menneskets stilling i tilværelsen!).

Hvad var den politiske og åndelige baggrund for, at stoicismen og epikuræismen fik det indhold, de fik?

C. Hvilken kirkehistorisk betydning fik de jødiske samfund?

404 Peleponnesiske krig slutter.	45 Cæsar †.
399 Sokrates †.	31 Kejserdømmet oprettes.
347 Platon †.	0 Kristi fødsel.
323 Alexander d. Store †.	45 Filo †.
Ca. 300 Zenon og Epikur.	270 Plotin †.

Kap. II: Jesu forkyndelse.

Hvilke vanskeligheder er der forbundet med at skildre »den historiske Jesus«?

Hvad er hovedindholdet af Jesu forkyndelse (iflg. fremstillingen her)?

Hvad er hovedforskellen mellem jødernes og Jesu tankegang?

(Hvilke fortællinger og skriftsteder taler *imod* den givne fremstilling af Jesu forkyndelse og taler *for* at mene, at Jesus har anerkendt menneskets spørgen efter den evige frelse, og at *han* kan give mennesket et svar, som det kan vælge at godtage eller vælge at forkaste og derved bestemme over sin evige skæbne?).

Hvilken stilling er der her i fremstillingen givet udtryk for til opfattelsen af Jesu død som forsoningsdød? (Det er især om dette, striden står mellem Bultmann og andre protestantiske teologer (foruden de katolske); de sidste vil fremhæve, at kristendommen ikke blot rummer »Jesu forkyndelse«, men at den, først og fremmest, rummer en række begivenheder (»frelseshistoriske kendsgerninger«), der betegner Guds handlen med menneskeheden; det gælder især Jesu inkarnation og Jesu død og opstandelse).

Kap. III: Kristendommens møde med samtidens religion og filosofi.

A. Hvilke centrer for kristne menigheder var de vigtigste til ca. 140? — og hvilke dukkede op derefter? Jvfr. kortet side 10.
B. Hvad karakteriserede kristendomsopfattelsen hos menighederne omkr. år 100?

Hvad er »hellenistisk frelsesforståelse«? — og hvad er »nytestamentlig« (evangelisk) frelsesforståelse?

Hvad var årsagerne til, at hellenistiske tankegange kunne trænge ind i kirkens forståelse af Jesu forkyndelse? (Jvfr. kap. I).

Hvad var den afgørende forskel på kristendommen og gnosticismen?

Hvilket fællestræk findes hos markionismen, montanismen og manikæismen?

Nævn eksempler fra Justin, Irenæus, Tertullian, Klemens og Origines dels på hellenistiske træk, dels på evangeliske træk i deres teologi.

Hvad karakteriserer henholdsvis »den græske psyke« og »den latinske genius«?

Omkr. 30 Jesu død.
70 Jerusalems ødelæggelse.
115 Ignatios †.
140 Gnosticismen begynder.
165 Justin †.
200 Irenæus †; Tertullian i Karthago.
215 Klemens Alexandrineren †.
254 Origenes †.
323 Rigskirken dannes.

Kap. IV: Kristendommen og den romerske stat.

A. Hvilke opfattelser af forholdet mellem politik og religion findes i NT?

Hvad var den hellenistisk-romerske opfattelse af forholdet?

Hvad var det *inderste* i striden mellem kristendom og kejserkult?
B. Hvilken forfølgelse var den første *stats*dirigerede forfølgelse?
C. Hvem var de første, der indså nødvendigheden af en ny politik over for de kristne?

Hvad kan man sige om Konstantins *personlige* stilling til kristendommen?

Hvordan opfattede Konstantin forholdet mellem kejseren og Kristus? (Mærk her den forskellige vurdering i katolsk og protestantisk forskning).

Hvordan kunne kirken gå med til forliget? Hvilken kristendomsopfattelse var en nødvendig forudsætning for, at det kunne komme i stand?
D. Hvilken dobbelt vurdering kan anlægges over for udviklingen i 300-tallet?

Hvad gjorde kristendommen særlig tiltrækkende for den brede befolkning?

Hvad var, i sidste instans, afgørende for kristendommens sejr? (Jvfr. Toynbee).

Hvad betyder det — i sammenhængen — at vesteuropæisk kultur, som vi kender den, rummer antikken og kristendommen i en spændingsfyldt enhed?

64 Neros »forfølgelse«
95 Domitians forfølgelse.
112 Trajans reskript.
155 Forfølgelse i Smyrna.
177 Forfølgelse i Lyon.
250 Decius' forfølgelse.
303—05 Diokletians forfølgelse.
311 Galerius' toleranceedikt.
312 Slaget ved den milviske bro.
313 »Milanoediktet«.
323 Konstantin besejrer Licinius.

Kap. V: Kirkens indre udvikling til 323.

A. Hvilke problemer optog de ældste kristne menigheder (til ca. år 100)?

Hvorfor er forskellen mellem de to opfattelser af, hvornår »hierarkiet — og dermed »kirken« som objektiv, synlig størrelse — viste sig, en *afgørende* forskel?
B. Hvad var årsagen til centraliseringen af ledelsen?

Hvad er forskellen mellem episkopalisme og papalisme?

Hvilke 3 hovedspørgsmål knytter sig til Peter, Rom og paven?

Hvilke forhold ligger bag den forskelligartede organisatoriske udvikling i øst og vest? (Jvfr. Irenæus og Tertullian).

På hvilket centralt punkt i kulten trådte det karakteristiske for udviklingen klart frem?

Hvilke forskellige principper for »kanonisering« af skrifter blev anvendt?

Hvilke plusser og minusser rummede kanoniseringsprocessen?

Hvilken fremgangsmåde anvendtes i kirken over for »syndere«?

Hvad var den historiske og den religiøst-filosofiske baggrund for askesen?

Kap. VI: Rigskirken til 476 i vesten og 565 i østen.

A. Nævn en række konkrete eksempler, der viser statens øgede indflydelse i kirkelige sager.

Hvorfor kan 476 siges at være et skelsættende årstal i kirkehistorien?

B. 1a. Arius lærte, at Jesus var et menneske, der *underviste* mennesket til frelse, og Arius lærte altså menneskets selvforløsning. *Athanasius* (Nikænum) lærte, at Jesus virkelig *har* udvirket frelse for mennesket; hvorfor førte hans lære så *alligevel* ikke til et endeligt opgør med hellenistisk forståelse af frelsen?

Hvilken opfattelse af menneskets stilling over for Gud ligger bag dogmet om triniteten?

Hvilke fordele og hvilke farer indebærer en dogmatisk formulering af tanker om livets største problemer?

Hvorfor fulgte det kristologiske problem nødvendigvis efter det trinitariske?

Hvilke to forskellige opfattelser af forholdet mellem Gud og menneske gav Kalkédonsynodens formulering *mulighed* for at hævde? Og hvilken af disse to opfattelser er blevet den dominerende?

1 b og c. Hvilke forskellige bevægelser stiftede Augustin bekendtskab med?

Hvad var det, der for Aug. skilte kristendommen afgørende fra de andre livsanskuelser?

I hvilket dogme formulerede han derefter kristendommens hovedindhold?

Hvad er hellenistisk og hvad er kristeligt i Augustins lære om frelsen og i hans historiefilosofi?

2 og 3. Nævn en række eksempler fra det kirkelige liv på, at kirken blev en del af »verden«, og »verden« trængte ind i kirken.

Hvad var motivet for og betydningen af munkevæsenet?

311 Donatiststriden bryder ud.
314 Synode i Arles.
318 Pakums kloster.
325 Nikæasynoden.
340 Wulfila hos goterne.
363 Kejser Julian †.
375 Folkevandringerne beg.
379 Basilius af Kæsaræa †.
380 Theodosius' edikt.
381 Synode i Konstantinopel.
395 Romerriget deles.
398 Vulgata.
400 Martin af Tours.
410 Vestgoterne plyndrer Rom.
430 Augustin †.
431 Synode i Efesus.
440(—61) Pave Leo I.
449 Synode i Efesus.
451 Synode i Kalkédon.
476 Sidste vestrom. kejser.
527(—65) Justinian i Østrom.
529 Synode i Orange.
553 Synode i Konstantinopel.

Kap. VII: Østkirken til Konstantinopels fald 1453.

Hvad var årsagen til Konstantinopels øgede betydning efter 395?

Hvad var denne øgede betydning årsag til m. h. t. den østromerske forfatning, kultur og teologi?

Hvilken kulturtradition blev bevaret i Østrom?

Hvilke modsætninger bestod inden for det østromerske samfund og kulturliv?

Hvorledes var forholdene for de kristne i de muhammedanske lande indtil slutningen af 1000-tallet.

Af hvilken art var modsætningen mellem øst- og vestkirken?

Hvornår fandt det *endelige* brud mellem øst- og vestkirken sted?

Hvor kom grænsen til at gå i Østeuropa mellem den østlige og vestlige kristenhed?

395 Riget deles.
527(—65) Justinian.
632 Muhammed †.
636 Kejser Heraklios' nederlag.
718 Leo III standser araberne.
732 Slaget ved Poitiers.
750 Araberverdenen svagere.
843 Ikonodulerne sejrer.
1050 Tyrkerne får magten i den muhamm. verden.
1054 Spænding mellem øst og vest
1201—04 3. korstog.
1261 Osmannerne erobrer Konst.

Ekskurs: Om overgangen fra oldtid til middelalder.

476 danner i kirkehistorien et skel mellem to perioder. — Folkevandringsrigerne bygges op af konger og stormænd; paven knytter sig, i alt fald senere, til stormændene — mod kongerne. — De »folkebesatte lande« kommer til at dominere over de »hærbesatte« lande. — Romersk administrations*ånd*, om ikke *-apparat*, lever videre, især i kirken; derved får denne en stærk stilling. — Kristendommen var blevet til en »helleniseret frelsesreligion«, men *kejseren* (i Rom) kunne ikke længere være midtpunkt i denne; *kirken* derimod kunne overleve i kraft af denne frelsesforkyndelse, der jo også kunne bruges under og af *andre* herskere end de romerske kejsere. — Teologisk, religiøst og folkeligt levede den »helleniserede frelsesreligion« også videre.

Kap. VIII: 476—750. Paven mellem øst og vest.

A. Hvad var årsagerne til, at germanerne antog (kunne antage) kristendommen?

B. Hvilken betydning havde Chlodevigs overgang til kristendommen (i katolsk form) 496?

C. Hvad var pavens argumenter for mission i Britannien?

Hvorfor valgte angelsakserne Rom?

Hvilken betydning fik angelsaksernes overgang til kristendommen for den vesteuropæiske kirkes historie?

D. Benediktinernes »væsen« og betydning.

E. Hvilke problemer måtte opstå mellem den germanske verden og kirken?

Hvad var pavernes hovedproblem endnu op til 750?

Nævn konkrete eksempler på, hvordan paven søgte at løse dette problem!

200 Mission i Irland.
340 Wulfila hos goterne.
476 Sidste vestrom. kejser.
492(—96) Pave Gelasius I.
496 Chlodevig døbes.
529 Benedikts kloster.
590(—604) Pave Gregor I d. Store.
594 Augustin til Britannien.
636 Isidor af Sevilla †.
664 Synode i Whitby.
692 Øst-synode markerer forskellen mellem øst og vest.
720 Bonifatius i Tyskland.
739 Willibrord i Friesland og Danmark.
741 Pipin den Lille.

Kap. IX: 750—1050. Samarbejde mellem pave- og kongemagt.

A. Hvad betød begivenhederne i 750erne, set fra pavens side — og set fra Pipins side?

Hvad betød kroningen i år 800, set fra pavens side — og set fra Karl d. Stores side?

Hvilke opfattelser af forholdet mellem kejser og pave ses i tiden *efter* Karl d. Store?

B. Hvad var den åndelige og hvad var den økon.-politiske baggrund for cluniacenserbevægelsen?

Hvad var cluniacenserbevægelsens mål?

Hvad var baggrunden for den tyske kongemagts opsving i 900-tallet?

Hvilken interesse havde kejseren fælles med cluniacenserbevægelsen?

På hvilket spørgsmål kom *bruddet* mellem Cluny (paven) og kejseren? (Mærk forskellen mellem cluniacenserbevægelsens modstandere i Frankrig og i Tyskland!).

751 Bonifatius salver Pipin til fransk konge.
756 Pipin opretter kirkestaten.
768 Karl d. Store bliver konge.
800 Karl bliver »romernes kejser«.
814 Karl d. Store †.
843 Forliget i Verdun.
910 Cluny-klostret oprettes.
961 Otto I tysk-rom. kejser.
1002(—24) Henrik II.
1039(—56) Henrik III.

Kap. X: 1050—1300. Pavens verdensherredømme.

A. Hvad var *pavens* opfattelse af kejserens embede?

Hvad var *kejserens* opfattelse af sit embede?

Hvilken virkning havde det — på langt sigt — at Gregor hævdede det monarkistiske pavedømme med en sådan skarphed?

Hvad var årsagen til, at paven til sidst (1107 og 1122) måtte indgå et kompromis med kejseren?

Hvad er Bernhard af Clairvaux's bidrag til teorien om pavens magtstilling?

Ekskurs: Korstogene.

Hvad var årsagerne til de kristnes vanskelige stilling i Syrien (Palæstina) i slutningen af 1000-tallet?

Hvad var årsagerne til *pavens* og *adelens* (især den franske adels) deltagelse i korstogene?

Hvilke andre »magter« (magtfaktorer) tog del i korstogene?

Hvilke følger fik korstogene for adel, kongemagt, borgere og pave? (og for muhammedanerne?).

B. Eksempler på Innocens III's magt!

Hvad var den økonomisk-sociale baggrund for, at tiggermunkene (og ikke længere cluniacenserne) nu blev pavens hjælpere?

Hvilken betydning fik tiggermunkene?

Nævn en række eksempler på den middelalderlige kirkes opfattelse af sig selv som Guds rige på jorden.

Diskutér »plusser« og »minusser« ved »Kirkens internationale«.

Af hvilke grunde kan man sige, at Frederik II (d. 1250) indvarsler en ny tid? (Jvfr. Filip d. Smukke stk. C.).

1056(—1106) Henrik IV.
1073(—85) Pave Gregor VII.
1096—99 1. korstog.
1098 Klosteret i Citeaux.
1107 Konkordatet i London.
1122 Konkordatet i Worms.
1150 Albigenserne dukker op.
1152(—90) Frederik I Barbarossa.
1153 Bernhard af Clairvaux †.
1154(—89) Henrik II af England.
1159(—89) Pave Alex. III.
1170 Thomas Beckett myrdes.
Ca. 1175 Valdes prædiker.
1190(—97) Henrik VI.
1198(—1216) Pave Innocens III.
1212(—20) Frederik II konge (kejser).
1215 Magna Charta.
1220 Dominikanerordenen.
1221 Franciskanerordenen.
1250 Frederik II †.
1263 Sicilien-Neapel til Anjou.
1268 Den sidste Staufer †.
1302 Filip II's rigsdag.
1303 Bonifatius VIII †.

Ekskurs: Om årsagerne til den middelalderlige kirkes opløsning.

Aristoteles' filosofi — om det fuldkomne, universelle samfund — anvendtes først af *paven* og af nogle af skolastikerne (bl. a. Thomas Aquinas) som det teoretiske grundlag for det pavelige teokrati og den kirkelige dogmatik; men senere gjorde fyrsterne og borgerne brug af Aristoteles' filosofi *mod* paven og til forsvar for *deres* samfunds berettigelse. Borgerne og fyrsterne blev nemlig p. gr, af den øgede handel og deraf følgende sprængning af det adelige feudalsamfund de mest betydningsfulde faktorer over for

feudalherrerne, paven og kejseren. Endvidere blev kirkens magtbegær stærkt kritiseret, og mystikerne hævdede den enkeltes værdi over for den kollektive kirke. Biskopperne var også kritiske over for den centraliserende pavemagt.

Kap. XI: Filosofi og teologi i middelalderen.

For både den antikke og den middelalderlige religiøsitet var målet for menneskets stræben: åndelig fuldkommenhed, og middelalderen overtog antikkens tro på, at mennesket havde *mulighed* for at nå denne fuldkommenhed (og det vil sige: opnå enheden med og erkendelsen af Gud og den absolutte sandhed). Denne opfattelse ses både hos Augustin, Dionysos Areopagita, Boëthius, Johs. Damaskenos og Johs. Scotus Eriugena, men også hos skolastikerne. I *vesten* hævdedes især menneskets mulighed for ad *tænkningens* (Anselm) eller *erfaringens* (Thomas) vej at erkende Gud, og i *østen* fremhævedes den *mystiske* oplevelse; franciskanerskolen, der er mest repræsentativ for vestlig, middelalderlig livsindstilling, viser dog en sammensmeltning af tanke, erfaring og mystik. Placeringen af det specielt kristne begreb: nåden skabte de største problemer for skolastikerne.

Anselm videreførte Platons tro på, at mennesket ad tankens vej kunne erkende Gud.

Abailard var mindre fornuftbestemt og fremhævede mere menneskets mulighed for ad *viljens* (handlingens) vej at vinde Guds kærlighed.

Franciskanerskolen (bl. a. Bonaventura) lærte, at »det nådefyldte menneske« gennem intuition, mystisk skuen, intellektuel virksomhed og dydigt liv kan hæve sig til enheden med Gud.

Thomas fremhæver mindre tænkningen og intuitionen og lægger — som Aristoteles — vægt på iagttagelsen og erfaringen; *naturen* åbenbarer Gud — hvortil kommer de bibelske frelsessandheder om Gud og hans rige; den *sande* filosof (tænkeren!) kan dog også erkende frelsessandhederne!

Duns Scotus erkender, at fornuften *ikke* kan støtte kirkelæren; men, slutter han: så kan den heller ikke *kritisere* den! Tro og viden er dermed adskilt!

Occam uddyber dette skel; fornuften kan *intet* sige om Gud og

frelsen. Trods dette — ukatolske — synspunkt fastholder han, at mennesket ved sin frie vilje kan erhverve frelsen.

Antik tænkning om forholdet mellem Gud og menneske prægede således hele skolastikken.

Giv en række eksempler fra de middelalderlige teologer på, at den antikke opfattelse af menneskets muligheder for at erhverve frelsen og erkende Gud har præget middelalderlig teologi.

430 Augustin †.
451 Kalkédonsynoden.
Ca. 500 Dionysos Areopagita.
524 Boëthius †.
750 Johs. Damaskenos †.
877 Johs. Scotus Eriugena †.
1109 Amselm †.
1140 Peter Abailard †.
1162 Petrus Lombardus †.
1274 Bounaventura †.
Thomas Aquinas †.
1308 Duns Scotus †.
1327 Mester Eckehart †.
1350 William Occam †.
1464 Nicolaus af Cusa †.
1471 Thomas a Kempis †.

Kap. XII: Ca. 1300—ca. 1525. Tradition og nybrud.

Byerhvervene og de nationale kongedømmer får større betydning end adelen, pave og kejser. Kirkemøder vender sig mod paven. *Forreformatorerne* søger at fremdrage en evangelisk grundbetragtning af mennesket. *Renæssancen* bibeholdt den antikke og middelalderlige opfattelse af mennesket som det, der kunne »nå til erkendelse af sandheden«, men da nu *mange* — og ikke blot én — påstod, at de kunne nå den erkendelse, førte det til sprængning af den middelalderlige enhedsteologi (og corpus Christi), selv om de fleste af filosofferne følte sig som medlemmer af corpus Christi.

1309—78 Paverne i Avignon.
1338 Rense-erklæringen.
1384 Wiclif †.
1409 Koncilium i Pisa.
1414—18 Konc. i Konstanz.
1415 Huss brændes.
1431—49 Konc. i Basel.
1442 Platons akademi i Firenze.
1453 100-års krigen slut.
Konstantinopel erobres.
1492 Columbus.
1494 Pico della Mirandola †.
1499 Ficino †.
1505 Spansk indflydelse i Italien.
1519 Karl V tysk kejser.
1527 »Fyrsten«.
1536 Erasmus af Rotterdam †.

Bind II.

Kap. I: Ca. 1500—1675: Nyt og gammelt i strid.

Indledningen (læses først, efter at hele kapitel I er læst).

A. 1. Det afgørende mellemværende mellem Luther og den katolske kirke var opfattelsen af »det store bud i loven«; hvad gik de to opfattelser ud på?

På hvilket punkt førte Luther occamismens opfattelse videre (og brød dermed med højskolastikken)? — og på hvilket punkt brød han med occamismen (og senmiddelalderen)?

Hvorfor vakte »de 95 sætninger« et sådant røre?

Hvilken betydning fik Luthers bibeloversættelse?

Hvad var Luthers hovedindvending mod sværmerne?

På hvilket spørgsmål skiltes Luther og Erasmus (og dermed Luther og antikken).

2. Hvad siger »læren om arvesynden« om mennesket?

Hvad siger »retfærdiggørelseslæren« og »prædestinationslæren« om menneskets muligheder?

Hvad betyder »tro« i luthersk forstand?

Hvorfor blev *skriftprincippet* af så afgørende betydning?

Hvad er mennesket »frit« overfor—og hvad er det »bundet« til?

Hvad var Luthers *principielle* opfattelse af samfundsstrukturen?

Hvad betyder »sækularisering« i luthersk forstand?

Hvad var det bærende i gudstjenesten? — og hvilke problemer rejstes hermed for opfattelsen af kirken?

3. Hvilken indflydelse fik den aktuelle, politiske situation for udformningen af Augustana?

Hvad gik Luthers kritik af Zwinglis nadverforståelse ud på?

Hvorved betegner augsburgerfreden noget afgørende nyt?

B. Hvorved videreføres lutherske tankegange i *ortodoksien?* — og hvorved adskiller ortodoksien sig fra Luther?

Hvilke strømninger var ortodoksiens bodsretninger en videreførelse af? — og hvilke en forløber for?

C. Hvilket menneskesyn var fælles for antikken, middelalderen, humanismen og sværmerne?

Hvad gik Luthers kritik af dem alle ud på?

D. Hvorfor måtte reformationen få et andet forløb i Schweiz end i Tyskland?

Hvilken sandhed ligger der i udtrykket om, at calvinismen var »den ny tids katolicisme«?

Hvad er begrundelsen for udtalelsen om, at »kapitalismens vugge stod i Genève«?

E. Påvis forbindelse mellem økonomisk-sociale forhold og calvinismens skæbne i de 4 lande.

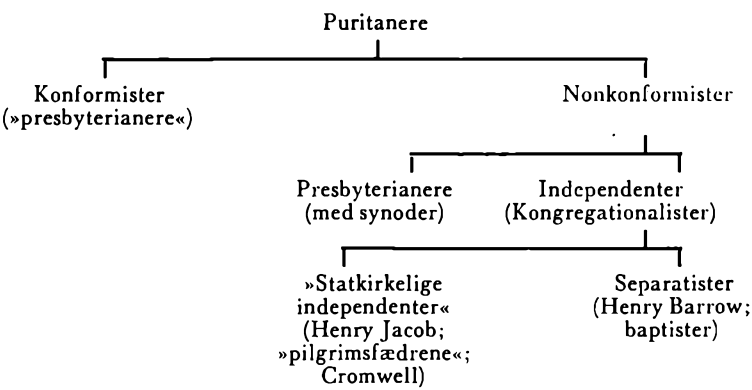
F. Hvad var baggrunden for, at reformationen i England fik kompromissets karakter?

Modsætningerne i 1600-tallets England kan anskueliggøres på følgende måde:

Højadel — Konge — Overhus — Anglikanere

Borgere og lavadel — Underhus — Puritanere (og dissenters)

Modsætningerne inden for *puritanerne* kan opstilles således:



I 1640ernes Amerika fandt presbyterianerne og »de statskirkelige independenter« hinanden, medens de i 1650ernes England var i strid med hinanden. Efter 1660 fandt presbyterianere og episkopalister i England for en stor del hinanden, og de fleste presbyterianere blev konformister og opgav deres kirkeforfatningsideal; tolerancediktatet af 1689 blev resultatet heraf. De »ægte« presbyterianere blev nu dissenters.

Hvad er dissenternes åndshistoriske forudsætninger, paralleller og »efterkommere«?

G. Hvar var baggrunden for modreformationen?

På hvilken *måde* førte den katolske kirke kampen?

Hvilke resultater opnåedes?

Kap. II: Ca. 1675—1914: Subjektivismens gennembrud og sejr.

A. Ca. 1675—ca. 1780.

1. Hvilken sammenhæng var der mellem den økonomisk-sociale udvikling og udviklingen i videnskabelig og filosofisk henseende?

Karakteriser forskellen mellem middelalderen og nyere tid ved at karakterisere forskellen mellem Aristoteles og Platon.

Giv eksempler på subjektivismen i filosofi og politik.

2. Ligheden mellem og forskellen på pietisme og oplysningsteologi!

Nævn de karakteristiske træk ved pietismen.

Hvad er særlig karakteristisk for herrnhutismen?

b. Forudsætninger for og virkninger af metodismen?

c. Med hvilke ord kan oplysningsfilosofien og oplysningsteologien karakteriseres?

Hvorfor vandt oplysningstankerne ret let indpas i *England?* — og hvorfor har engelsk teologi ikke siden haft afgørende kirkehistorisk betydning (modsat tysk teologi)?

Hvorfor blev den *franske* oplysningsfilosofi så radikal?

På hvilke punkter har Rousseau haft betydning for sin eftertid?

Hvad karakteriserer de enkelte personer og/eller faser i tysk oplysningsteologi?

B. Ca. 1780—ca. 1830.

Hvorfor er det rigtigt at skille tiden 1780—1830 ud som en »selvstændig« periode?

Hvad var de økonomiske, sociale, politiske og idéhistoriske forudsætninger for *den franske revolution?* Hvad blev revolutionens resultat — på kort og på langt sigt?

Nævn eksempler på *Lessings* »dobbelthed«.

Hvad karakteriserer *Kant* som oplysningsfilosof? — og hvorved peger han ud over oplysningsfilosofien?

Hvordan stiller katolsk teologi, den logiske empirisme og eksistensteologien sig til Kants filosofi? (se fodnoten).

Hvilke ligheder — og hvilke forskelle — er der mellem (på) *rationalismen* og oplysningsteologien?

Nævn eksempler på »idealistiske træk« hos *Fichte, romantikken* og *Hegel.*

Hvilke træk i *Schleiermachers* teologi viser dens »idealistiske« karakter?

C. Ca. 1830—1914.

1. Nævn eksempler (fra flere områder) på »vækkelsespræget« i 1800-tallet.

2. Påvis paralleller i *England* i 1800-tallet mellem udviklingen i økonomisk-social og almenkulturel henseende på den ene side og kirkelig henseende på den anden.

3. Hvilke to teologiske retninger udgik fra Hegels filosofi?

Hvad gjorde *Strauss'* værk »Leben Jesu« epokegørende?

På hvilken måde ses forbindelsen mellem *den nyere liberale teologi* og samtidens filosofiske strømninger (positivisme og idealisme)?

Hvorved adskiller *Schweitzer* sig fra de øvrige liberale teologer? (se fodnoten).

4. Hvad berettiger til at kalde *USA* et »middelaldersamfund i moderne udgave«.

5. Nævn en række eksempler på katolicismens øgede, indre *åndelige* styrke — og en række på dens mindskede ydre *politiske* magt; (begge dele fra perioden 1800—1914).

6. Sammenlign calvinismens (og i det hele taget kristendommens) indflydelse i de nævnte lande i 15—1600-tallet — og dens indflydelse i dag.

7. Redegør for hovedindholdet og diskutér især den fremsatte vurdering af *sækulariseringen;* (jvfr. petit-stykket s. 191 f).

Kap. III: 1914 til i dag.

Den *økonomisk-sociale* udvikling fra århundrederne før 1914 er fortsat (og delvis afsluttet) i årtierne derefter og har tilmed fået verdensomspændende karakter. De foregående århundreders *filo-*

sofiske grundindstilling (den entydige livsholdning) levede derfor også videre, men belært af de tragiske resultater af en fastholden ved denne grundindstilling og under indtryk af udviklingens verdensomspændende karakter dukkede en ny — dialektisk — livsholdning op.

Nævn eksempler fra den politisk-kulturelle filosofi og fra fagfilosofien på videreførelsen af den entydige livsholdning.

Redegør for eksistensfilosofiens indhold.

Hvilke strømninger og »retninger« viderefører den entydige livsholdning i *kirkens* liv?

Hvori bestod det epokegørende ved Barths romerbrevskommentar?

Hvem er Bultmanns teologiske og filosofiske forudsætninger?

Hvad er eksistensteologiens hovedindhold?

Er det — logisk og praktisk — muligt at forholde sig dialektisk til en dialektisk livsholdning?

(Redegør for og diskutér gudsbegrebet og trosforståelsen i petitafsnittet; jvfr. fodnoten om Karl Heims teologi).

Hvilke problemer af »verdslig« art har kirken været stillet overfor siden 1914 i de forskellige lande?

Redegør for hovedlinjer i den økumeniske bevægelses historie.

Redegør for de vigtigste afsnit i missionens historie.

Diskutér kommentarerne — med petit — til de sidste to afsnit.

Der vil ikke være noget i vejen for, at man kan læse *bind II før bind I*; bind II handler for en del om problemer og begivenheder, som læserne af i dag har tættere inde på livet end problemerne (og begivenhederne) i bd. I, og bd. II forudsætter ikke *nødvendigvis* bd. I. Perspektivet i bd. I er måske også lettere at se *efter* læsningen af bd. II.

A/S DET HOFFENSBERGSKE
ETABLISSEMENT - KØBENHAVN

POUL SAXE

KIRKEHISTORIE

Fra reformationen til vore dage

I denne nye kirkehistorie er der lagt vægt på at få perspektivet og sammenhængen i historien til at træde stærkere frem end detaljen, og både kirkepolitik, teologi, filosofi og økonomisk-sociale strømninger er taget med i beskrivelsen. I dette bind er behandlingen af det sidste halve århundredes kulturelle og kirkelige udvikling ikke det mindst omfattende og betydningsfulde.

Bogen er skrevet med henblik på undervisningen ved seminarierne; men den henvender sig i øvrigt til enhver, der underviser i eller interesserer sig for kulturens historie og vor kulturs aktuelle situation.

NYT NORDISK FORLAG
ARNOLD BUSCK