



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>



Kirkehistoriske
Samlinger

1989

Kirke
historiske
samlinger
1989

**Kirkehistoriske Samlinger udgives af
Selskabet for Danmarks Kirkehistorie under
redaktion af Carsten Breengaard,
Christian de Fine Licht, Eva Louise Lillie
og Martin Schwarz Lausten.**

Kirke
historiske
samlinger
1989

**Printed in Denmark
by Special-Trykkeriet Viborg a-s**

ISBN 87-89203-03-8

Udgivet med støtte fra J. Oskar Andersens legat.

**Fotografiet af P. G. Lindhardt
s. 6 er taget af Karsten Lindhardt**

Indhold

P. G. Lindhardt. Af Jørgen I. Jensen	7
Peder Palladius' teologi. Oppositionsindlæg. Af Martin Schwarz Lausten	29
Skriftemålet i Danmark. Fra senmiddelalder frem til kirkeordi- nansen 1539. Af Carsten Bruun	79
Viborgs første læger – og deres gravsten. Af Jens Vellev	123
Den hele bibel i Mynsters og Martensens forkyndelse. Af Lars Kruse-Blinkenberg	157
Biskop H. L. Martensen og Georg Brandes. Af Thyge Svenstrup	199
Den danske kirke i Sverige 1943-45. Af Birgitte Saltorp	229
1988 – En oversigt. Af Leo Kamstrup Olesen	251
Register	281



P. G. Lindhardt

Af Jørgen I. Jensen

Den danske kirkehistorie er noget helt andet efter P. G. Lindhardts indsats. Både i den forstand, at han var en af de helt store skikkelser i den hjemlige kirkehistoriske forskning og på den måde, at han i mange år var en af hovedpersonerne i kristendommens historie i Danmark. Fra begyndelsen af 1950'erne og fremefter – i hvert fald frem til midten af 1960'erne – var han den mest omtalte danske teolog, et begreb i dansk kulturdebat: »Professor Lindhardt« – den kompromisløse, den der turde nævne tingene ved deres rette navn, den der kunne demaske-re, polemikeren, der kunne rense ud – den af alle, der for offentligheden kunne formulere, at kristendom er noget andet end indadvendt kirkelighed og religiøs selvspejling. Også her efter hans død må diskussionen – som han selv deltog i med en energi som er ubegribelig – fortsætte; hans arbejde er af en sådan karakter, at det ikke er en oversigts-nekrolog eller et nøgternt tilbageblik, der melder sig som den første mulighed; men derimod straks at gå videre – ind mod drivkraften og det gådefulde i hans virksomhed. Der har nok været tendenser til at opfatte hans indsats som forsker og som prædikant for entydigt og udialektisk, f.eks. ved at se ham som repræsentant for bestemte positioner: som forkynner for eksistensteologien, som historiker som repræsentant for en bestemt metode, den »sociologisk-psykologiske« eller den »materialistiske«.

Men langt stærkere står den personlige prægning, som lyser ud af alt, hvad han har skrevet; og det er naturligvis en lidt drilagtig pointe, at netop han, der både som prædikant og historiker, med al respekt for det personliges betydning, dog så ofte problematiserede personligheden, virker så umiskendelig personlig i sit forfatterskab. Som motto for en af hans mange bøger, biografien om *Holmens provst Thomas Skat Rørdam* (1969) satte han et citat af Rørdam selv: »Der er i mine Øjne intet fordærveligere Stade end dette at have alt sit paa det tørre«. Selv om han her taler gennem en anden, åbner hans udhævning af sætningen til, at der også hos ham selv, trods al personlig og genkendelig sproglig udtryksform, ofte ironi, sammenbidthed og fandenivoldskhed i det der blev offentliggjort, stor generøsitet, venlighed og opmærksomhed i faglige korrespondencer og anliggender, må være noget, der ikke skulle stå sikkert, og som netop var det der bidrog til at skabe dynamikken i forfatterskabet. Men det gælder vel for de fleste – også skikkelser, der i

åndshistorien i højere grad er kommet til at stå for faste positioner – at der kan være grund til at prøve at oplede de polariteter eller spændinger, som er forudsætningen for den produktive energi.

Portrættet af Lindhardt som den store afslører, den kulturradikale teolog, er vel for så vidt sandt nok, men ikke noget fastfrosset billede. Som historiker ville han jo selv netop fri af de kliché-agtige billeder; bl.a. derfor brugte han så hyppigt private breve som kilder, en praksis, som er blevet stærkt kritiseret, men som for ham at se gav indblik i »de virkelige mennesker med deres endeløse modsigelsesfuldhed«¹ – som det hedder i forordet til tobinds-værket om Morten Pontoppidan. Billedet af Lindhardt begynder da også straks at bevæge sig, når han i sine erindringer fortæller om at han ved sine gudstjenester altid har brugt den nikænske bekendelse og tilføjer: »... det er i øvrigt også i overensstemmelse med en fælleskirkelig linje langt udenfor det lutherske«² – som om der overraskende bag hans virksomhed som forkynder rejser sig en eller anden urgammel kirketradition. Eller når han slutter den mindre af Morten Pontoppidanbøgerne³: »En »ædel tilværelse« var til ende« – ganske vist med de ofte bemærkede anførselstegn, men dog langt fra i harmoni med billedet af ham som den historiker, der blot »dissekerer lig« og som ikke mente, at det var muligt at få en dialog med historien, fordi den jo har talt ud – to af hans mere berygtede udtalelser om historisk arbejde, som imidlertid må ses i lyset af, hvordan han rent faktisk arbejdede med historien og ikke som en principiel mening, der svæver frit i luften.

Et stort radio-interview i anledning af Lindhardts 70-årsdag blev i *Dansk Kirkeliv* trykt under overskriften »40 års kamp mod hykleriet«⁴ – en effektfuld titel, men hvis den helt ud var dækkende, var Lindhardt hvad man har kaldt en borgerlig oprører, en person, der på mirakuløs måde var i stand til at være revolutionær eksplosionskunstner, samtidig med at han havde fast offentlig stilling, titel og pension. Men det er ikke muligt at se Lindhardt som den, der blot kæmpede udadtil for at komme hykleriet til livs. Hans evangeliske indsigt var alt for stor til at han – som en blanding af Sisyfos og Don Quixote – ville have sat sig det som livsopgave at afsløre hykleriet. Er der nogen kamp i hans forfatter-skab, og det er der, så møder man den i selve spændingsfelterne i hans univers; alt det der kommer frem, lige så snart man ikke betragter den sociologiske og psykologiske fortolkning af vækkelserne i *Vækkelse(r) og kirkelige retninger* som hans historieforsknings embleme, og lige så snart man ikke længere betragter ham som en blot Kierkegaard-påvirket eksistensteologisk prædikant. Det er ikke bogen om vækkelserne, der er Lindhardts kirkehistoriske hovedværk, men arbejderne om Mor-

ten Pontoppidan, først og fremmest det store tobindsværk *Morten Pontoppidan* (1950, 1953) på i alt 614 sider – et formidabelt værk om et menneske i sin tid, om Pontoppidans komplicerede og dramatiske bevægelse gennem de kirkelige retningers og tidens politiske og kulturelle veje og vildveje – i en af de perioder, fra slutningen af forrige århundrede ind i de første årtier af dette, hvor det har krævet allermest at være (vågen) teolog. Denne periode er – hvad Lindhardts egen indsats er et udpræget eksempel på – en afgørende forudsætning for den senere udvikling i det 20. århundredes danske, kirkelige og religiøse udvikling – men den er langt fra altid kommet tilstrækkelig stærkt frem med sine egne konturer; det kan virke som om den er blevet klemt inde mellem den almindelige periodiserings opdeling i det 19. og det 20. århundrede, mellem vækkelseskristendommen og dens forlængelser på den ene side, den moderne teologi og folkekirkekristendom på den anden. Selv om Lindhardt mig bekendt ingen steder har sagt det direkte, ligger det i hans Morten Pontoppidan-tolkning, at noget nyt bliver til i 1890'erne og strækker sig frem til 1920'erne, og derfra videre frem, hos Lindhardt selv.

Må Lindhardts vækkelsesforskning afbalanceres af arbejderne om Pontoppidan – der foruden tobindsværket også rummer arbejdet om Pontoppidans far *Præsten Dines Pontoppidan* (1948) og en kortere biografi: *En dansk sognepræst Morten Pontoppidan* (1954), en titel, der pointeret citerer titlen på Pontoppidans egen bog om Peter Rørdam »En dansk sognepræst«, der er udtryk for Pontoppidans eget »præstideal«, ligesom Pontoppidan er Lindhardts – så må Kierkegaard-påvirkningen i Lindhardts forkyndelse afbalanceres af indflydelsen fra Grundtvig. Hvortil kommer det væsentligste i Lindhardts prædikener – det som han kun yderst sporadisk har ytret sig principielt om, men som fremgår, når man læser og analyserer prædikenerne: at de beror på en højst bemærkelsesværdig og helt original brug af og genopladning af evangelieteksternes ord og klang.

På den måde bliver Lindhardts forfatterskab er stærkt udtryk for at det i teologisk og kirkelig henseende gigantiske og udtømmelige 19. århundrede i dansk tradition ikke udgør én samlet traditionsstrøm, men snarere er så svært at komme fri af, fordi det lever videre som en spænding – sagt kort: mellem Grundtvig og Kierkegaard. Det er karakteristisk, at det var Lindhardt, der fremdrog og udgav de to årgange af Grundtvig-prædikener, i bøgerne *Konfrontation* (1974) og *Regeneration* (1977), hvor Grundtvig tager stilling til og kommer sig over Kierkegaards *Øjeblikket* – som Lindhardt i øvrigt også har udgivet med indledning. Han har altså selv peget på det sted, hvor konfrontationen

er blevet åbenbar, men den har jo så – rent bortset fra Grundtvigs og Kierkegaards indbyrdes samtidige forhold – gjort sig gældende hele tiden – og kan slå ned som lyn i Lindhardts prædikener, som udladning af spændingen mellem psykologi og evangelium – hvis man da ellers har lov at mene, at det som mennesker bekæmper mest heftigt ofte er det, de har erfaret hos sig selv som muligheder. Man finder en tilsvarende dobbelthed i Lindhardts også meget betydelige arbejder om den ældre danske kirkehistorie – afsnittet i bind III af *Den danske kirkes historie* om senmiddelalderens neurotiske religiøse liv, der afløses af den danske reformation, men dog netop ikke kan tænkes væk fra selve det reformatoriske nybrud som forudsætning.

Kortest kan den produktive dobbelthed i Lindhardts forfatterskab udtrykkes med modstillingen af ordet »personlighed« i det 19. århundredes og århundredskifteklturens betydning og ordet »person« i det 20. århundredes forstand: et psykologisk, historisk jeg, hvis menneskelige, ofte alt for menneskelige motiver Lindhardt så tydeligt har haft blik for, udkæmper, eller skal til at udkæmpe, en Jakobskamp med det åndelige jeg, der nagles til forkyndelsens her og nu i kirken; arven fra Lindhardt er en bevægelighed eller sitren mellem »personligheden«, der gør erfaringer og »personen« der afgør sig.

Typisk i den forbindelse er Lindhardts syn på Grundtvig; han er for Lindhardt netop personligheden:

Uden den brede forståelse af menneskelivet ... og for at kristendommen på en eller anden vis kommer hele menneskelivet ved, ville han vel have været en begavet prædikant og ikke så lidt af en pietist, omend med en i den evangeliske kirke højst særegen opfattelse af det sakramentale. Uden sin »bodskristendom« havde han været en lidt kedsommelig, rationel og spekulativ anlagt humanist som så mange andre. Men Grundtvig er ét med sine modsætninger, en personlighed af én støbning, trods de varierende meninger, som kampen med ham selv og især omgivelserne lagde ham i mund og pen.⁵

Som man kan høre, er der tale om en debat med Kaj Thanings Grundtvig-syn, og når netop denne afsluttende passage i Lindhardts bog *Grundtvig* (1969) – en sval eller, i ordets positive forstand, kølig Grundtvig-tolkning – netop er valgt ud, er det fordi han her nævner de to giganter i samme åndedrag. Han skriver om Grundtvig: »Hans løsninger var hans og ikke vore, og det er ikke rigtigt, at »hans grundproblem var grundmenneskeligt og må opstå overalt hvor kristendommen når hen« – det kunne man snarere sig om Kierkegaard«.

Men det er dog en erfaring, at hvor kristendommen er nået hen, melder problemer der angår den folkelige og kulturelle identitet sig før eller siden – skuet f.eks. af Grundtvig i *Christenhedens Syvstjerne* – så måske har Lindhardt her ført sine formuleringer ud et sted, hvor mange vil mene der må vælges, eller hvor i hvert fald en ny debat må rejse sig.

Under alle omstændigheder er personligheden på den måde en historisk realitet, men den aftegner sig tydeligst i en fortolkning – af en anden. Derfor må Lindhardt i sine egne erindringer afgrænse sig overfor Martensen, der i sine erindringer havde skrevet, at selv om et eller andet kunne have svigtet i detaljen, så mente Martensen dog at kunne indestå for grundsandheden. Hvortil Lindhardt replicerer: »Det tror jeg ikke. Detaljen er jeg temmelig sikker på, men grundsandheden kender jeg ikke – sådan set«,⁶ og de to sidste ord blev så titlen på erindringerne.

Ketil Boesens bibliografi over Lindhardts forfatterskab,⁷ der endda kun går frem til 1980, omfatter over 2200 numre, heraf omkring 40 bøger og bogudgivelser, over 200 tidsskriftartikler og offentliggørelser – hvortil så kommer de mange indlæg og anmeldelser, først og fremmest i Jyllands-posten. Bibliografien, der i sjælden grad er anvendelig og velredigeret med nøglebegreber, registre, oversigt over de valgte tekster i kirkeåret til prædikensamlingerne osv. – giver således også et godt indtryk af, hvad Lindhardt opfattede som den teologiske horisont. Som bekendt forkastede han betegnelsen teologi i ældre tiders forstand, ønskede heller ikke selv at blive kaldt teolog og mente at de teologiske fag var en række humanistiske fag; men han kunne samtidig give udtryk for, at han opfattede det teologiske studium som en uddannelse til præst i folkekirken – en uddannelse, der skulle give historisk, filologisk, filosofisk – og kulturel baggrund for en kommende præst. Selv har Lindhardt i anmeldelser taget så at sige alt op – fra Kierkegaard og Grundtvig til Kjeld Abell, Jørgen Sonne, Ernst Cassirer, Haslev Seminarium og Johannes den XXIII. Han har så til brug for studiet brugt megen tid og mange kræfter på arbejder, hvis formål først og fremmest var at informere og give overblik, f.eks. i bogen *Dansk kirkekundskab* (1978) eller da han tilrettelagde Mollands »Kristne kirker og trossamfund« for danske læsere.

Det store knudepunkt eller vandskel i Lindhardts forfatterskab ligger i årene fra slutningen af 1940'erne og indtil midten af 1950'erne. Det var her han fremlagde sit syn på vækkelserne, det var her han skrev de store arbejder om Morten Pontoppidan, og det var her han brød igennem til den brede offentlighed under striden om det evige liv – en

arbejdsindsats som er meget vanskelig at forestille sig – og som han i sit eget tilbageblik i erindringerne egentlig heller ikke selv helt kunne fatte.

Når Lindhardt havde så stor offentlig gennemslagskraft netop på dette tidspunkt, hænger det også sammen med den samtidige kulturelle situation; man var i efterkrigstidskulturen, herunder også i kirken, i høj grad opmærksom på markante personligheder: Ordet kulturpersonlighed, som var i omløb, stod med en stærk prægning. Midt i en kultur, der var ved at miste troen på personlighedens betydning for den samlede åndelige og politiske udvikling (og måske også ønskede den manet i jorden på grund af det ekstreme eksempel Adolf Hitler) og som var i gang med at opbygge en kollektiv velfærdsstat, havde man alligevel brug for personligheder, som netop gennemgående var uden egentlig politisk indflydelse, men som kunne udtale sig kort og stærkt om tidens problemer, som orakler eller vismænd – skikkelser der kunne give farve i den ellers sort/hvide og vel egentlig temmelig enhedsprægede og nysaglige kultur. At komme til at stå i den offentlige debat som en kulturpersonlighed var hverken noget man kunne ansøge om eller blive udnævnt til. Det var noget, som andre begyndte at kalde en, og hang betegnelsen – ikke nødvendigvis med det bestemte ord – ved, så *var* man en kulturpersonlighed, hvis mening om mange spørgsmål man gerne hørte. Kulturpersonligheder kunne være politikere (Julius Bomholt, Bodil Koch) men det almindelige var at de var professorer, præster, højskolefolk, ledere i Danmarks Radio osv. For kirkens og kristendommens stilling i efterkrigstiden kan det næppe overvurderes at flere teologer, først Hal Koch, dernæst Lindhardt, senere Løgstrup og Sløk i den offentlige forestillingsramme kom til at stå som kulturpersonligheder. I *Blækspruten* for 1953 var den første store helsides-tegning, man slog op på, en af Jensenius om professor Lindhardt, på siden overfor med flere mindre tegninger og tekster figurerede han også – begge steder i præstekjole – og han var også nævnt længere inde i heftet. Alle steder drejede det sig om Lindhardt, som den der gjorde op med den traditionelle forestilling om det evige liv – og med den velvilligt ironiske undertone af at her var vist noget som ikke en gang en professor kunne ændre på.

Inden denne strid var Lindhardts udvikling forløbet med stormskridt: Cand. theol. som 23-årig, Dr. theol. som 29-årig – på en stor afhandling om den pietistiske biskop *Peder Hersleb* – som Lindhardt også viede den af sine bogudgivelser, som skulle blive hans sidste: *Kirkeritualet og pietismen* (1986). 32 år gammel blev han så den første professor i kirkehistorie i Århus. De første sider af Lindhardts erin-

dringer giver på meget kort plads et indblik i de personlige forudsætninger helt tilbage til opvækst-årene for dele af hans senere kirkehistoriske arbejde: »Det hjem jeg voxede op i var præget af mild Indre Mission«, lyder den allerførste sætning, og på de følgende sider hører man bl.a. om, hvordan moderen i sin ungdom selv havde erfaret den sociale forskel mellem Indre Mission og Grundtvigianismen.

Embedet som professor beklædte Lindhardt i næsten 40 år, frem til 1980, da han faldt for 70-års-aldersgrænsen; i over 30 år var han medlem af bestyrelsen for Selskabet for Danmarks Kirkehistorie, i perioden 1976 til 1983 som formand, og ligeledes var han i næsten en menneskealder, fra 1945 til 1980 – efter par andre kirkelige ansættelser – hjælpepræst ved Vor Frue Kirke i Århus – den virksomhed, der for alvor gjorde ham landskendt. En radiotransmission af en af hans gudstjenester kunne vende op og ned på så meget i en dansk stue i 1950'erne, der jo var en udpræget dagligstue-tid. Det var som om man – det kan lyde mærkeligt – hørte en gudstjeneste fra en anden verden – som om man med både den nikænske bekendelse, de ofte laubske melodier og så først og fremmest prædikenen, som kaldte på en intens lytten så ikke et ord gik tabt, var i kontakt med et eller andet – ja, urgammelt, ophøjet eller vildt-mirakuløst på samme tid – en virkning, der jo overhovedet ikke var tilsigtet, for slet ikke at tale om at den var iscenesat, men hvis breddevirkning ud over de traditionelt kirkeligt interesserede kreds var meget betydelig. Denne virkning af hans gudstjenester varede ved under hele hans virksomhed som prædikant, men de mange personlige reaktioner han modtog på prædikenerne i 1950'erne hørte efterhånden op i de følgende årtier. Det kunne han kommentere med, at han jo altid sagde det samme, hvilket ikke er rigtigt hvis man går de trykte prædikener igennem, men også med, at der i hans tid som prædikant, hvilket må være sandheden, havde fundet et mentalitets-skifte sted. Under alle omstændigheder har Lindhardts prædikener under hele hans virke netop også på grund af den stærke kritik af kirkeligheden givet en helt særegen erfaring af, at kirken virkelig var en åndelig realitet, at der her blev sagt noget som ikke kunne høres nogen som helst andre steder i det danske samfund. Prædikenerne henviste til dagligdagen og talte aldrig om nogen anden verden end den vi lever i, men de gjorde det med en intensitet og tæthed som kom et andet sted fra. P. G. Lindhardt var virkelig en anden stemme i Danmark.

I sin egen studietid havde Lindhardt erfaret, hvor lille en rolle den danske kirkes historie spillede i studiet: »... det var virkelig i 1930'ne muligt at blive teologisk kandidat med kirkehistorie som hovedfag uden gennem studiet at have fået blot det svageste begreb om Grundt-

vig og Kierkegaard; begge blev de i øvrigt af fakultetet regnet for at være lidt til en side«. ⁸

En af Lindhardts første »fagpolitiske« beslutninger i Århus bestod følgelig i, at ingen dér skulle kunne blive kandidat uden kendskab til Nordens og særlig Danmarks kirkehistorie; og da der ikke fandtes nogen lærebog skrev han den selv: *Den nordiske kirkes historie*, der blev færdig i 1945, men senere kom i stærkt reviderede udgaver, hvor Jakob Balling havde udarbejdet middelalderafsnittet. Det var Lindhardts første arbejde som historieskriver og han understregede selv senere, at han ikke arbejdede med udgangspunkt i en bestemt metode:

Jeg tror ikke jeg nogensinde er kommet til noget som helst ad teoretisk vej; principper og metodediskussioner har aldrig fanget mig, og de »tanker« man kan have gjort sig er opstået som efterrationaliseringer af konkret historisk arbejde, sat i gang af embedsvirksomheden, af opgaver stillet af kirkepolitisk og folkelig debat eller af det jeg selv rodede mig ind i, simpelthen af lyst og nysgerrighed. ⁹

Der er grund til at citere disse ord i den nutidige debat om forskning, projekter osv. Det er altså sådan en af de helt store forskningsindsatser har kunnet tage form; impulsen udgår fra forskerpersonligheden, der ikke er bange for at være egensindig, men som dog er i bestandig vekselvirkning med omgivelserne – for Lindhardt: særlig kirkelivet; han var en levende repræsentant for det åbne universitet, i kontakt med en bred offentlighed, men han har formentlig aldrig talt om at være åben, skønt han virkelig kunne goutere mange andre melodier end sine egne. Senere ytrede Lindhardt sig så principielt om historien, bl.a. med de nævnte berygtede formuleringer, men vigtigst er hans sondring mellem historie og videnskab – i forlængelse af Arups udtryk »at digte over kendsgerninger«:

Den egentlige historiske videnskab er da begrænset til selve arbejdet med kilderne, med at drage dem frem og bearbejde dem kritisk; den historiske fremstilling derimod, ja den hæver sig sjældent nok til at kunne kaldes kunst, men dens metode er alligevel mere i slægt med kunsten end med videnskaben. ^{9a}

Også bogen om vækkelserne udgår oprindelig fra en vekselvirkning med den omgivende kultur. Samtidig med at Lindhardt var gået i gang med Morten Pontoppidan-studierne, blev han opfordret til at skrive nogle artikler om de kirkelige retninger i Dansk Kirketidende. Han

blev også fra flere sider bedt om at holde foredrag om emnet, og blev så endelig opfordret af et forlag til at skrive en bog. Det mest omtalte af Lindhardts kirkehistoriske arbejder skylder altså i høj grad sin tilblivelse, at der stod en offentlighed parat til at høre noget nyt om vækkelser og kirkelige retninger. Det har naturligvis virket usædvanligt og provokerende, når man i 1951 fik bogen i hånden, bladede den igennem og så, at blandt dens illustrationer var der foruden portrætter af de kendte kirkehistoriske hovedpersoner et luftfoto af Esbjerg havn: et billede af Englandseksportens kirkehistoriske betydning; og repræsentanter for Indre Mission, som Lindhardt i mange år var i polemik med, var naturligvis ikke begejstrede. Men bag bogens tilblivelse må oprindeligt også have ligget det, at mange var interesserede i at få afmytologiseret vækkelses- og oplevelseskristendommen. Bogen hører simpelthen til i den nye bølge af sækulariseringstænkning, som gjorde sig stærkt gældende i tiden hos mange af den nye toneangivende generation af teologer. Måske forholder det sig ligefrem sådan, at det irrationelle og religiøst-suggestive i Tyskland i årtierne forud bidrog til at teologer næsten for enhver pris måtte prøve at give navne til de religiøse erfaringer og oplevelser – til alt det ekstreme og ukontrollable i vækkelseskristendommen og anden religiøsitet, så det blev placeret med sociologiske eller psykologiske, under alle omstændigheder jordnære og almindelige menneskelige betegnelser. Det hører så med til vækkelsesbogens historie, at den senere kom i en anden udgave, stærkt udvidet og revideret (1959) og også i en tredje udgave, ført helt op-to-date (1978) og med et meget oplysende forord, der behandler synspunktets historie. Imellem de to senere udgaver lå så, som bekendt, et stort gennembrud af den såkaldte materialistiske metode indenfor en række åndsvidenskaber, men i forordet fra 1978 fastholder Lindhardt, at hans sociologiske metode ikke er et metodisk system der kan indordne alt materiale, men at det blot er anvendeligt i skildringen af den historiske interaktion, hvori også personlighederne indgår, og at den aldrig kan bruges som historisk årsagslov.

Den nye sækulariseringstendens i efterkrigstiden hos en række teologer og kirkefolk førte til en ny folkekirketænkning, der er en langt større nydannelse end det vistnok er kommet frem. I offentligheden blev det nu Hal Koch, Bodil Koch og Lindhardt, der kom til at stå som et triumvirat af repræsentanter for folkekirken, hinsides de kirkelige retninger. Stærkest blev det udtryk af Hal Koch: »Denne mærkelige og foragede folkekirke har den fordel, at den på et afgørende punkt minder om den også temmelig besynderlige og ikke alt for imponerende flok, der i sin tid samledes om Jesus: Der stilles ingen krav for at

være med, man skal ikke sidde inde med kvalifikationer, hverken i retning af fromhed, moral eller klogskab. Budskabet er for enhver, der har øren at høre med, øren til at høre rygget«. ¹⁰

Formuleringerne kan minde slående om forholdet mellem den enkelte borger og så den velfærdsstat, man var ved at bygge op; Lindhardt selv udtrykte sig ikke som Hal Koch – brugte i stedet Grundtvigs ord om Kristi kirke ovenfra, der kan være tilstede i den danske kirke som et »Gæstekammer« – men alligevel har denne folkekirketanke, hvordan den så ellers blev teologisk motiveret, været en forudsætning for store dele af Lindhardts virksomhed og hans ubekymrethed i forhold til kirkelighed, teologiske positioner og erfaringer. Bevæger man sig hen til en prædiken fra 1975 siger han det da også direkte; han vedgår ærligt, hvad han formentlig ikke ville have drømt om i 1950'erne, at han er bekymret:

Om jeg da ikke er bekymret for det der for tiden snakkes så meget om og også er rigtig nok, at dåbstallene synker, ialtfald i byerne? Jo, vel bekymrer det mig, skønt det er ganske ukristeligt at bekymre sig. Men det bekymrer mig for folkets og for kirkens skyld ... og jeg er så vist heller ikke glad ved at kirkens stilling i folket svækkes; jeg kan ikke svinge mig op til visse muntre fyres jubelhyl over »verdens bedste kirkeordning« og jeg ved godt at den danske kirke er en højst menneskelig og skrøbelig ting, som der kan være lige så megen grund til at tale ilde om, som om os der er dens medlemmer, men jeg mener den har gjort og gør nytte, og jeg står selv i uhyre taknemmelighedsgæld til den, på mange måder og mest for de usandsynligt frie og gode arbejdskår den giver sine menigheder og præster; så det bekymrer mig virkelig at den langsomt skulde smuldre hen som »folkekirke«; men på børnenes vegne bekymrer det mig sandelig ikke; jeg har aldrig forvekslet kirken med Guds rige og det er aldrig faldet mig ind at den, der ikke ved sin dåb bliver kirkens barn derfor ikke skulle være indbefattet i Vorherres ord: dem hører himmeriget til!¹¹

Folkekirketanken er gået i arv til en senere generation – selvom Lindhardt selv tydeligt har set, at den nu, her i midten af 1970'erne, er ved at blive problematiseret. Og selv om Lindhardt ikke ønskede at blive kaldt teolog, er der jo unægteligt i passagens sidste del stof nok til megen ny kirke-teologi; og når han her siger »jeg« skønt prædikenen ikke er et personligt udtryk, så er det fordi situationen nu tvinger ham til at sige »jeg«. Dåben for hele folket har været folkekirketankens dybeste symbol og forudsætning; og det holder vel også stadigvæk –

men alligevel står tanken om den brede folkekirke nu som fædrenes drøm, som man kan tyde og måske også stadig orientere sig efter – men som bliver vanskeligere og vanskeligere at få placeret i dagens kirkelige billede.

En af baggrundene for disse vanskeligheder er, at den nye folkekirke-tanke, som brød igennem i efterkrigstiden, havde inkorporeret en spaltning i sig, som man bestemt ikke kan anklage nogen for, men som ikke desto mindre er en historisk realitet: Folkekirke-tanken blev dengang stærkt fremført af netop de teologer, der var kulturpersonligheder i offentligheden, uden for det lokale sogn. Der indfandt sig en spaltning mellem den kristendom, der blev repræsenteret i kulturdebatten – også selv om teologerne talte for en adskillelse af kristendom og kultur – og som var inciterende og inspirerende og kunne give et stærkt indtryk af at kristendom var noget andet, end hvad man normalt forestillede sig, særlig noget andet end moral, som det fremgår af de mange angreb på moralsk oprustning i den tid. Men det som folk troede var kristendom kunne de jo så alligevel ofte møde henne i den lokale kirke om søndagen, så kirke og kristendom netop i kraft af at teologerne kom til at stå relativt stærkt i den offentlige debat, fik et mærkeligt Janus-ansigt: de markante personligheders kristendom overfor den måske knap så markante gudstjeneste henne om hjørnet. Dette nye folkekirke-begreb var et andet end det Morten Pontoppidanske, som Lindhardt har beskrevet det; det er netop decentralt, sognekirkeligt, sigter på den lille, med Pontoppidans egne ord »kønne kristelige kommune«¹² – velsignelsen i gudstjenesten er ikke blot for dem der sidder i kirken; den lyses over hele sognet, men ikke over alle folkekirkens medlemmer eller alle danskere.

Også striden om det evige liv – der særlig stod på i efteråret 1952 og navnlig i 1953, men strakte sig flere år videre frem – har en af sine forudsætninger i denne spaltning: Hvad Lindhardt formulerede i sit efterhånden legendariske foredrag var til dels identisk med to prædikener, han forlængst havde holdt i kirken; men da ordene blev sagt i den offentlige kulturdebat, rejste stormen sig. Som han skriver i erindringerne: »... gnisten (sprang) for en gangs skyld over og skabte både kontakt og kortslutning. Ordene blev hørt, forstået – og misforstået.«¹³

I erindringerne skriver Lindhardt også om hele striden: »Jeg har i grunden lyst til at sige undskyld, men véd bare ikke rigtig til hvem.«¹⁴ Men striden har nu alligevel mange perspektiver, både i Lindhardts teologiske udvikling og prædikenstil, og i hele efterkrigstidens kirkelige og kulturelle sammenhæng. Det er rigtigt som han altid selv skrev, at udtrykt principielt sagde han ikke noget nyt i forhold til den dialektiske

teologi og Tidehverv; bag det hele lå sondringen mellem religion og evangelium, mellem udødelighedstro og opstandelsestro. Men alligevel kom striden til at udspille sig i en helt anden tonalitet end den principielt teologiske; Lindhardts tone og tidens mentalitet skabte en interferens, som var helt anderledes end i 1920'erne og 30'erne. Det, der vakte den største opsigt i striden var måske ikke en gang Lindhardts foredrag, der blev trykt først i Højskolebladet, senere i *Det evige liv* (1953 og endnu seks oplag), men et avisinterview. Selve foredraget blev holdt på Askov Højskole den 14. september 1952, Lindhardt selv havde ikke regnet med nogen sensation, men kunne dog godt i toget på hjemvejen høre hvordan folk snakkede. Han holdt det så et par gange til, det blev trykt og der udspandt sig en debat i flere provinsaviser. Men det var da den var ved at dø hen, at Lindhardt den 28. december 1952, altså lige efter den danske jul og julestemning, gav et interview i Berlingske Tidende, der fik overskriften: *Biblen giver os ikke ret til at tro på et liv efter døden.*¹⁵

Det var for meget – og striden bredte sig nu hurtigt til det ganske land, i dage og måneder, hvor sindene ellers var optaget af Dronning Alexandrines død og den store oversvømmelseskatastrofe i Holland. Senere i en radiodiskussion udtalte Lindhardt, at det afgørende i avisoverskriften ikke var, at mennesker ikke havde lov at håbe på et liv efter dette: »Det er ikke det, der er sagt. Kun at vi ikke har *Ret*. Vi er livets skyldnere og kan ikke kræve nogetsomhelst«. Det er egentlig dette interview, som kan give den bedste indgang til hvad det var Lindhardt havde ramt i tiden. Ikke blot ramte han ned i den religiøse underbevidsthed, hvor billeder fra det 19. århundrede måske havde overvintret, men han vendte sig også mod det, der var den udtalte forudsætning i efterkrigstidsmentaliteten: hvert år der gik bragte krigen på længere afstand, hvert år steg velstanden; fremtiden var betydningsladet, den var noget man havde ret til at forvente sig noget af. Overfor det stod ordene i interviewet:

– Jeg forstaar godt, man falder over mig, siger professor Lindhardt. Men i Askov sagde jeg kun, hvad jeg siger, naar jeg prædiker i *Vor Frue Kirke* i Aarhus. Grundsynspunktet er det, at man maa gøre Front mod den kristeligt fortolkede Udviklingslære, der ophæver Døden som Menneskets absolutte Grænse.

Den kristne Tro er et Haab til Gud, men den indeholder ikke løfter af nogen Art om en fremtidig Tilværelsesform. Alle forventninger derom er Drømme, som maa staa for ens egen Regning. Jeg skal ikke

berøve nogen Troen paa et Liv efter Døden, men blot sige at evigt Liv er Nutid og ikke Fremtid, og at Fremtidsdrømme er ikke Kristendom.

– Tales der ikke ofte i Bibelen om et evigt Liv som Fremtid?

– Jo, men Bibelen er mange Ting. Den er jo ikke faldet ned fra Himlen, men er et historisk Værk, hvoraf langt den største Del er jødisk Historie og Religionshistorie. Man kan da ikke uden videre overføre Tankerne fra Det gamle Testamente til Kristendommen ...

– Men Det nye Testamente taler ogsaa om et Liv efter Døden?

– Ja, men altid i Billedets Form, i poetisk Form. Dermed er ikke sagt, at Poesi er Løgn, men den er ikke haandgribelig. Naar en Digter taler om Hjertesmerter udtrykker han jo noget højst reelt, uden dog at sige noget af medicinsk Værdi for Hjertesygdomme ...

– Hvad saa med Jesu Ord: »I Dag skal du være med mig i Paradis«?

– Det læser man som Regel som det stod »I Morgen«. Skal et saadant Ord have nogen Mening, maa det betyde, at hvor Kristus er, om det saa er i den yderste Nød – *der* er Paradis. Som Fremtidsløfte er det værdiløst. Det gælder nu.

– De tror ikke paa Dommedag?

– *Jo hver Dag er Dommedag.* Tænk paa den store Doms-Scene, hvor Faarene skilles fra Bukkene. Den mytologiske Ramme, hvori denne Lignelse foregaar, er fremtidig, men Indholdet sandelig ikke. De paa den højre Side ved ikke, hvorfor de staar der. De paa den venstre Side ved heller ikke, hvorfor de staar netop der.

Men »Kongen« i Lignelsen gennem hvem Fortælleren taler, siger: Hvad I har gjort (eller ikke gjort) mod mine mindste Brødre, det har I gjort (eller ikke gjort) mod mig. Det vil sige at Afgørelsen er overladt til En selv. Det er Ens egne Afgørelser, der i hvert enkelt Tilfælde bestemmer Ens Plads til højre eller venstre. Lignelsens Form er *Fremtid*, men dens Indhold barsk *Nutid*.

– Saa er De Existentialist?

– Det ved jeg ikke. I hvert Fald ikke i den filosofiske Forstand, som man finder hos Sartre eller Heidegger. Heller ikke i den moderne kirkelige Forstand hvor man altid prædiker Solidaritet med Næsten. Solidaritet er ikke noget, man prædiker. Det er noget man viser...

Som man kan høre forudsætter hele samtalen både en relativere videnskab og, hvad der er nok så vigtigt, en nogenlunde intakt kirke eller i hvert fald alment kendte forestillinger om kristendommen, som det også fremgår af at interviewerens (Bent Henius) forudsætter en bibelsk referensramme. Karakteristisk er det også, at der den gang

tilsyneladende ikke har været nogen videre teologisk udfordring i Lindhardts ord om det poetiske sprog i Det nye Testamente – det, som senere årtiers teologer har ment rummede en helt ny teologi.

Fra Lindhardts side handlede striden ikke om, at han i al almindelighed ville vende sig mod tanken om et liv efter dette, men om hvad det bibelske udtryk »det evige liv« kunne betyde – egentlig var det et spørgsmål om bibeludlægning. Han vendte sig tilsyneladende først og fremmest mod kirkens eller kirkelighedens brug af forestillinger fra det 19. århundrede, men hans syn kunne også føres i den modsatte retning, selv om han kun lige antydede det i bogen *Religion og evangelium*:

... Om man da allierer sig med den filosofiske lære om sjælens udødelighed, med almenreligiøse gensynsforestillinger eller – som vantroen – trøster de trætte og dem, der bærer på skyld mod deres næste, med, at de skal få lov at sove evigt bort fra ansvaret (og at sove endeløst og drømmefrit synes jo virkelig at være det moderne menneskes livsaligste ønskedrøm), ja, det gør virkelig ikke videre forskel, for veksler på evigheden er det altsammen.¹⁶

Det er sætningen med parenteser, der i dag ville stå som den største provokation – som om det hele kunne vendes om, og der her kunne føres en ny strid om det evige liv – så at sige til den anden side.

Under alle omstændigheder bevirkede debatten, at den danske offentlighed relativt tidligt kom til at stifte bekendtskab med den moderne teologi – den dialektiske teologi i bred forstand, selv om den havde eksisteret siden 20'erne. I den internationale verden skete noget tilsvarende vel nok først i det følgende årti, fra 1963 og fremefter i forlængelse af John A. T. Robinsons bog »Honest to God«. I den hjemlige strid der udspillede sig i mange kredse og blev omtalt mand og mand i mellem, iagttager man i øvrigt, at reaktionen fra en række præster i avis-indlæg, Lindhardts første modstandere, kan være holdt i et ret gnistrende og veloplagt sprog – som om Lindhardt havde åbnet til en ny sproglig friskhed i den teologiske debat.

Præsterne, de kirkeligt interesserede og offentligheden oplevede vel nok her for første gang også en ny teologi, der problematiserede forskellen mellem os »kristne« og »de andre«. I 1947 var der kommet en radiogrundbog »Hvad er kristendom?« – skrevet af en række af de toneangivende teologer på højrefløjen eller i »midten« af dansk teologi og kirkeliv. Det er ikke nogen tandløs bog, men den opererer – ikke kun i N. H. Søes indlæg – med en bestemt størrelse – »den kristne«, der

f.eks. må opfatte sig selv som modstander i de sidste århundreders sækularisering, og altså i en vis forstand må skille sig ud.¹⁷

Ser man denne bog som udtryk for teologernes kristendom i årene frem mod 1950 og sammenligner med den senere udvikling er det karakteristisk, at de to teologiske bøger, der i 1950'erne vakte størst interesse – foruden Lindhardts *Det evige liv*, Løgstrups *Den etiske fordring* fra 1956 – begge trods diametralt modsat udgangspunkt har problematiseret størrelsen: den kristne. Lindhardt ved sin polemik mod vækkelseskristendommens evighedsforestillinger og med den sociologiske og psykologiske tydning af vækkelserne som forudsætning, og Løgstrup ved, overraskende, at fortolke det der er universelt i kristendommen. Hertil kommer så endnu et perspektiv: den litterære kulturdebat omkring 1950 havde i høj grad fået skyldens og skyldfølelsens problem indenfor horisonten. Mange mente, at tidens roman-hovedværk var H. C. Branners *Rytteren* (1949), der handler om det svage menneske, der alligevel er helten, der kan frigøre ved sin skyldfølelse. I human form nærmede den litterære offentlighed sig igen noget der kunne minde om en fortolkning af Jesus-skikkelsen – og dog fik bogen af Karen Blixen den skarpe kommentar med på vejen, at man aldrig kunne forestille sig den på en gang frelsende, men også nedværdigende og smertefortrængende helts ord i munden på Kristus.¹⁸ Lindhardt omtaler ikke denne debat, men også han vendte sig mod skyldfølelsen og de ædle hensigter; nogle i den humane kultur må have undret sig: når nu kulturen selv lige var nået hen til at se en værdi i skyldfølelsen, så svarede den moderne teolog med at skyld ikke var skyldfølelse, men selv det personlige at mennesket er en skyldner, og at skyldfølelse kan være camouflage for selvoptagethed og selvmedlidenhed.

Det var, set i dette perspektiv, også i bredere kulturel forstand forskellen mellem den eksistentialisk opfattede person og den psykologisk opfattede personlighed, der kaldte på spændingerne – og alment kulturelt har man nok lov at sige, selv om det slet ikke blev formuleret på den måde, at Lindhardt var den første der konfronterede den brede offentlighed med det, der senere blev kaldt kunstnerisk modernisme. Den lå i selve hans måde at prædike på; det hører med som noget afgørende i striden, at foredraget om det evige liv var i prædiken-form, og at det var den eneste sproglige form han ønskede at ytre sig i som »teolog«. I en af debatbøgerne der udkom: *Hvad er det evige Liv?* var Lindhardts eget bidrag netop en prædiken, ikke et essay eller en principiel teologisk afhandling.¹⁹

Bestræbelsen i mange af Lindhardts prædikener, særlig i 1950'erne,

går ud på at skabe en bevægelse, der frigør det enkelte bibelord eller den enkelte bibeltekst fra alle menneskelige tilsætninger, så ordet kan fremstå i dets renhed, stå op af døde med dets egen betydning, når alt andet – også religiøsitet og teologi – er bragt til tavshed. Prædikenerne er i udpræget grad komponeret til at skulle høres, men det forudsættes at de indgår i det gigantiske traditionsrum, som en dansk gudstjeneste er – noget der ikke indgik i debatten, men som Lindhardt altid selv har gjort opmærksom på. Og alligevel er der her noget gådefuldt, en skjult intensitet, der ikke findes i selve ordene, men i det der skaber fremdriften og som betød at ordenes betydning blev ført i uventet retning – det der af mange blev betragtet som om Lindhardt vendte op og ned på alt i kristendommen. Og der er da også endnu en skjult kontekst til hans prædikener – selv om ordene er vanskelige og det kan lyde mærkværdigt: prædikenerne nærmer sig i selve deres fremdrift mystik – ikke som udtryk for prædikantens »mystiske erfaringer«, men med henblik på at den der lytter skal kunne erfare en »mystisk« frihed. Man kan for lige at antyde forbindelsen sammenligne en passage i en allehelgensprædiken i samlingen *Det evige Liv* med en prædiken af Mester Eckehart. Teksten er som bekendt saligprisningerne og i begge tekster lyder spørgsmålet: Hvem er de fattige i ånden? Eller i Eckeharts sprogbrug: Hvad er den sande armod? Hos Lindhardt slutter prædikenen med en sekvens, der må tænkes mundtligt, og hvor alt, også troslæren, må renses ud og relativeres; man kunne med henblik på den senere udvikling fristes til at sige, at de teologiske opfattelser frigøres til at blive stillet op ved siden af hinanden i et postmoderne landskab af anskuelser, men i den hensigt at Bibeltekstens rene ord kan stå op af døde, af teologiens og fromhedens forgængelighed:

De fattige, som har deres eneste salighed i ånden, i Gud, de må nøjes med at høre, at Guds er riget og æren, Guds er også de døde, Guds er også fremtiden, og netop, fordi de er fattige og ikke har nogen salighed udenfor Gud, vil de også nøjes med dette ord og lade det gælde.

De rige – de skal nok klare sig. De har jo alle deres helgener. De har den rene lære og det fromme sind, den sunde fornuft og de rige kristelige personligheder med sig. De klarer sig nok, for det er da indlysende, at Gud ikke kan kassere så megen rigdom. De rige er der ingen grund til at bekymre sig for, de kan slå sig til ro med dåben eller med nadveren, de kan lægge sig til hvile på det fuldbragte værk og sove trygt i bevidstheden om, at deres synd er betalt, og at Kristus har lidt døden i deres sted, de kan beruse sig i tro håb og kærlighed, de kan hygge sig i menighedsvarmen og vennesamfundet, de er fulde af privilegier og

fortrin – de klarer sig sagtens. Men på allehelgensdag bliver vi nødt til at vende os til de fattige og sige til dem: salige er I fattige, salige i Gud, for jeres er Himmerigets rige – bare fordi I er fattige.²⁰

Således genopstår det åndelige bibelord til slut, når al sjælelig besiddelse, »kristendom« og religiøsitet er fjernet og rensset ud. Det samme sker hos Eckehart, der også vil føre sproget frem mod den egentlige fattigdom: »Hvis vi antager at mennesket virkelig var fri for alle ting og skabninger og sig selv og for Gud og var således beskaffen, at Gud i ham kunne finde et sted at virke, så siger vi alligevel, at så længe der gives et sådant sted i mennesket, så er den umiddelbare armod ikke nået. Thi Gud stræber i sin virken ikke efter, at mennesket skal have et sted i sig, hvor han kan virke ...«²¹ Hermed er også al enhed af det guddommelige og det sjælelige ude af betragtning og må som hos Lindhardt føre til et kors for tanken: »Vi siger altså at mennesket skal være så fattigt, at han ikke er eller i sig har et sted, hvor Gud kan virke ... Derfor beder jeg Gud om, at han vil befri mig fra Gud ...«

Begge prædikener handler om – eller er i selve sproget – en overskridelse, og Lindhardt kunne da også mene, og har sagt, at ordet Gud – sagt uden videre – ikke betyder noget. Eckeharts fortsættelse: »mit inderste væsen er over Gud, når vi opfatter Gud som alt det skabtes oprindelse«, ville Lindhardt naturligvis ikke indlade sig på. Men ser man strukturelt på sagen, er det ikke sikkert at hensigten ikke ligger der et eller andet sted. Det inderste væsen, der er over Gud som skaber hos Eckehart, er jo ikke nogen psykologisk-sjælelig, personlighedsorienteret erfaring, men en åndelig – person-orienteret – realitet; hos Lindhardt: Det lyttende jeg i det intense øjeblik her og nu.

Det drejer sig naturligvis ikke om at Lindhardt nu skal kaldes mystiker, men om at forstå hvad der sker i hans tekster; og der kan næppe være tvivl om at den frihed, som de bibelske tekster har givet ham som prædikant, må bero på en personlig produktionserfaring af frihed, de-personalisering og renselse. Her er man i områder næsten helt hinsides de teologiske begreber, og man kan desværre ikke se alt for lyst på den traditionelle teologiske fagopdelings mulighed for at frugtbar gøre det, der her er på spil. Under alle omstændigheder er der ikke noget program i at ville forsøge at efterligne Lindhardt; det er umuligt.

Her er en af de allermest tætte passager fra en af prædikenerne i *Det evige Liv*, der på kort plads samler det karakteristiske for hans prædiken-kunst i 1950'erne. Man møder den eksistensteologiske fremhævelse af ansvaret, sondringen mellem »almindelighed« og »særdeleshed« (som Løgstrup kritiserede i bogen *Kunst og etik* (1962)), det rene bibel-

ord, »følg mig«, der frigøres fra enhver teologi, erfaring og forestilling om efterfølgelse, dødens nærhed og forgængeligheden – og dog alligevel til sidst: over det hele en evighedsverden, hvor alt forgængeligt er rensset ud, og solen aldrig går ned. Tænker man sig ordene sagt og ikke læst, så man kan vende tilbage til de tidligere sætninger, er der tale om en sproglig stræben mod – taget i ordets direkte betydning – ekstase:

Du vil gerne have anvisning på at leve den (d.v.s. dagen i dag) rigtigt? Men du må vide, at du har din frihed og dit ansvar, du skal selv skønne om vejen og finde den rette. Det er regler nok, men *du* kan ikke bruge dem; de passer aldrig helt til dig. De er lavet i almindelighed, *du* må finde din vej i særdeleshed. Du skal agte på friheden og ansvaret, resten får du klare selv. Og løfter får du ikke. Kun ordet fra dagens prædikentext: »Følg mig«! Ja, følg du ham, men vent dig intet af det følgeskab; det betaler sig ikke i denne tilværelse, og det lover ingen anden. Der kan kun være een grund til at følge ham – ikke at efterligne ham, hvad tænker du på! – men lyde ham – og det er at du ikke kan lade være, fordi du hørte ham sige dig sandheden om dit liv, det liv, som allerede i dag smuldrer mellem dine hænder, som snart er blevet til ingenting, men over hvilket Guds evige solskin lyser.²²

Lindhardts vej frem til denne praksis har adskilt sig fra så mange andres i det 20. århundredes teologi. Vel var han tidligt influeret af Barthianismen, som han fortæller om det i erindringerne, men de historiske studier i 1930'erne og navnlig i 40'erne førte ham i andre retninger, han blev stærkt optaget af psykologiske skildringer af de kirkehistoriske skikkelser, ønskede at bruge andre kilder end de traditionelt dogmehistoriske til kristendommens historie og i en tidlig artikel fra 1944 skrev han da, i en kritik af den ligeledes nyudnævnte professor i systematisk teologi i Århus, K. E. Løgstrup, det som han senere, placeret entydigt indenfor den dialektiske teologi, blev kendt for at ville bekæmpe:

Den officielle teologi, den lutherske konfessionalisme, som den har været doceret de sidste år, tilsat forskellige afskygninger af dialektisk teologi, er så langt fra folkets religiøsitet som nogensinde. »Kirken skal skuffe de Mennesker, der kommer og forlanger Patos, Sentimentalitet og Rørelse«, sagde nylig professoren i systematisk teologi i Aarhus. Jeg vil ikke polemisere derimod, blot påpege, at dermed er den officielle teologis hævdvundne fjendtlige forhold til fromheden påny statueret med alt eftertryk. Den mest fremherskende teologi i nutiden docerer,

at kirken kun skal forkynde evangeliet og intet andet, den glemmer derved i sin foregivne objektivitet, at dette jo også er et stykke typebestemt psykologi, for ved at »forkynde evangeliet« forstås jo intet andet end at tale på den psykisk bestemte måde, man selv mener at have forstået evangeliet på, og det er en hyperintellektualistisk. »Teologi er i sin grund psykologi«, sagde Krarup, det burde også være en selvfølge, om man gjorde alvor af grunddogmet: ordet blev kød og tog bolig iblandt os; et møde med »ordet« må derfor nødvendigvis foregå i den menneskelige psyke, og de teologiske standpunkters forskellighed må ikke stilles ind under synspunktet: sand og falsk, men kun bedømmes som udtryk for psykernes forskellighed. Teologien har svært ved at fatte det, derfor er den stadig ikke medarbejder på menighedens glæde, men tilsigter altid at blive herre over dens tro. Derfor er konstellationen Grundtvig – Clausen stadig aktuel.²³

Passagen er skrevet nogle år før Lindhardts prædikener fik den karakteristiske prægning, som senere gjorde dem så kendte. Det dialektisk-teologiske i hans forkyndelse er altså udgået fra overvejelser stærkt beslægtet med dem som en senere generation måtte føre frem *mod* den dialektiske teologi – herunder også Lindhardt – at teologi og prædiken havde fjernet kristendommen fra den menneskelige erfaringsverden. Lindhardt er altså til dels kommet den modsatte vej – og man ser nok en gang at et historisk eller et personligt nybrud er uløseligt knyttet til det, som det tilsyneladende brud distancerer sig fra, så det hele i et tilbageblik kan komme til at fremstå som ét samlet historisk kompleks.

At al teologi er psykologi fastholdt Lindhardt i sine historiske arbejder, men i prædikenerne har noget nyt meldt sig i slutningen af 1940'erne – efter Lindhardts eget udsagn under indflydelse af Johannes Sløk og en dermed sammenhængende Kierkegaard-læsning.²⁴ Men der må ligge noget mere her, der må interpoleres en eller anden erfaringsmæssig horisontudvidelse – som bl.a. må hænge sammen med en erfaring af at teologisk arbejde i bred forstand i det 20. århundrede – både historisk og forkyndelsesmæssigt – må orientere sig mellem flere poler – hvis som sagt kirkeinstitutionen er nogenlunde intakt. Havde han fortsat i lige linje ud af tankegangen fra 1944, var hans forfatterskab faldet helt anderledes ud: nu blev den kun én blandt flere forudsætninger, men dog en forudsætning, der blev overset i offentlighedens billede af Lindhardt. Det kan virke som en spaltning, hvis Lindhardts tyding af kirkehistorien og dens i enhver henseende yderst menneskeligt tegnede skikkelser lægges ved siden af hans i enhver henseende anti-psykologiske forkyndelse, hinsides enhver erfaring og følelse. Men der

er i virkeligheden tale om en ellipse med to brændpunkter – en helhedsdannelse som Lindhardt trods alt også har kunnet finde i historien, selv om han aldrig har sagt det principielt. Han fandt den også hos Otto Møller, som han i de senere år skrev hyppigere og hyppigere om, og hvis breve han udgav i tidsskrifter og samleværker.

Og – igen – hos Morten Pontoppidan. I indledningen til bogen med den titel *Religion og evangelium*, der i udpræget grad klinger af dialektisk teologi, er det alligevel ikke nogen dialektisk teolog han henviser til, men den liberalteologiske og stærkt personlighedsorienterede Pontoppidan. Lindhardt omtaler det foredrag fra 1928, hvor Pontoppidan fremhæver personlighedens integritet og dybeste forpligtethed så stærkt, at den også må fastholdes i forhold til den evige salighed. Når Lindhardt citerer Pontoppidan på dette sted bevæger den dialektiske teologis begreber sig lige ind i den personlighedssfære som denne teologi vendte sig imod – og det er som om det 20. århundredes teologi med rødder tilbage fra før århundredskiftet begynder at samle sig til ét stort område:

Lykke og salighed er religionens mål; men ikke evangeliets. 1928 holdt Morten Pontoppidan foredrag på Stevns Højskole om »vort livs eventyr«: eventyret i et menneskes liv, d.v.s. det risikable, som betinger alle muligheder, kommer, når man ubetinget følger, hvad man for alvor tror, uden tanke på, »hvad fordel der timeligt eller evigt er at opnå derved«. I forhold til den evige salighed må man kaste sig i sin skanse og sige: »jeg tror på mine synders forladelse og jeg kan lægge mig til at dø i den tro, at Gud for Jesu Kristi skyld vil forlade mig alle mine synder« og har man haft en »fejl tro«, da er den også dækket af tilgivelsen, »dette er min gode evangeliske fortrøstning«, men skulde det »virkelig være tilfældet at man risikerer sin salighed ved at forfægte hvad man for alvor tror – nu, så måtte den altså risikeres«.

»Jeg siger da: lad mig opnå en *ædel* tilværelse, og lad mig fortrøste mig til, at det også vil blive en *salig* tilværelse, selv om det aldrig bliver en tilværelse i ørkesløst velvære.«²⁵

Kristendommen retter sig til både legeme, sjæl og ånd, og den egentlige intensitet bliver til, når både sjælen og ånden er indenfor den teologiske horisont – selv om Lindhardt ikke talte på den måde. Kirkehistorien, den danske kirkes historie, som han som ingen anden har kortlagt og beskrevet, både i de to sidste store bind i *Den danske kirkes historie* og i utallige artikler og udgivelser, er ét forløb, men i det er der en anden »historie«, den, der talte gennem Kierkegaard, Grundtvig,

Otto Møller og Morten Pontoppidan og som Lindhardt selv har oplevet sig som medium for, så det førte til en prædikenkunst af de helt sjældne – præget af den sikkerhed, som fremkommer hos den, der, som han engang skrev om Otto Møller, står med ryggen mod muren. Bevægelsen frem og tilbage mellem erfaringerne og det, der overskrider dem, mellem sjælen og ånden, mellem den skildrede historie og den »anden« historie, mellem videnskab og kunst, mellem kristendom som psykologi, opium eller akademisk præstation og så den anden, dybere-liggende – »præstegårdsteologien« taget i vid symbolsk betydning – den kristendoms-fortolkning, der ikke længere har kristendommen som fag, men bevæger sig direkte mellem teksterne og samtidens mennesker – det er i hele dette magnetfelt Lindhardt har bevæget sig i sit forfatterskab – og hvis svingninger klinger videre.

Noter

1. Morten Pontoppidan I. Århus 1950. Forord. – 2. ... Sådan set. Kbh. 1981, s. 153. – 3. En dansk sognepræst. Morten Pontoppidan. Kbh. 1954, s. 160. – 4. Dansk Kirkeliv 1980-81, s. 158-73. – 5. Grundtvig. Kbh. 1964, s. 129. – 6. ... Sådan set. Kbh. 1981, s. 5. – 7. Ketil Boesen, i samarbejde med Carsten Bach-Nielsen og Knud Ottosen: Bibliografi over P. G. Lindhardts forfatterskab 1933-1980, Kirkehistorisk Institut Århus, 1980. – 8. Vækkelser og kirkelige retninger, 3. udg. 1978, s. 8. – 9. *Ibid.* s. 14. – 9a. *Ibid.* s. 17. – 10. Hal Koch: et udvalg. Kbh. 1963, s. 99. – 11. Gentagelse. Århus 1977(75) s. 70-71. – 12. En dansk sognepræst Morten Pontoppidan, 1954, s. 112. – 13. ... Sådan set, 1981, s. 169. – 14. *Ibid.* s. 165. – 15. Berlingske Tidende 28/12-1952. – 16. Religion og evangelium. (1954), 1961, s. 17. – 17. Hvad er kristendom. Kbh. 1947, s. 173. – 18. Karen Blixen: H. C. Branner »Rytteren«, Bazar, 1952, her efter: Mit livs mottoer, Kbh. 1978, s. 165-66. – 19. Hvad er det evige liv. Redigeret af Søren Holm, Kbh. 1953. – 20. Det evige liv, 1. udg. Aabenraa 1953, s. 67. – 21. Mester Eckehart: Prædikener og traktater, oversat og indledt af Aage Marcus. Kbh. 1977, s. 54-55. – 22. Det evige liv, s. 90-91. – 23. Dansk Teologisk Tidsskrift, 1944, s. 32-33. – 24. ... Sådan set, s. 161. – 25. Religion og evangelium. 1961, s. 7-8.

Peder Palladius' teologi

Oppositionsindlæg ved J. Ertners doktordisputats (1988)

Af Martin Schwarz Lausten

Den bog, som i dag skal forsvares for den teologiske doktorgrad, er en bemærkelsesværdig afhandling.¹ Ikke så meget p.gr. af omfanget, for det kunne man nok ønske sig anderledes – d.v.s. mindre! – men for det første p.gr. af det emne, som *præses* har valgt at behandle. Ganske vist er væsentlige aspekter af den danske reformation blevet udforsket i de sidste 100 år, d.v.s. efter gennembruddet af den historisk-kritiske metode, men netop det emne, *præses* har valgt som sit, har endnu ikke været genstand for en nærmere behandling. Og *præses* skal med sin afhandling placeres i en bestemt dansk forskningstradition, som er hurtig at overskue:

Det nystiftede »Selskab for Danmarks Kirkehistorie« (1849) inspirede i midten af det 19. årh. en række teologer til studiet af den danske kirkes historie, og hen mod slutningen af århundredet og omkring århundredskiftet publiceredes bl.a. en række vigtige *kilder*, især til reformationstiden. Det store navn var her H. F. Rørdam (1830-1913), og det er Rørdams fortjeneste, at vi nu har en lang række kilder fra reformationstiden tilgængelige i trykt form.

Derimod kom J. Oskar Andersen, der døde så sent som i 1959, til at virke banebrydende for dansk kirkehistorieforskning, specielt hvad angår reformationstiden. Skolet som han var af Erslev bragte J. Oskar Andersen den kritisk-analytiske kildebehandling til sejr i den danske kirkehistorieforskning, således at denne metode nu er selvfølgelig for enhver seriøst arbejdende kirkehistoriker. J. Oskar Andersen var udpræget realhistoriker, skeptisk over for idéhistorie og systematik. Hans stærkt kritiske sans medførte også en gennemført selvkritik, og det var en af grundene til, at J. Oskar Andersen faktisk ikke fik produceret synderligt meget. Men des større blev den inspiration han udstrålede, og det er ham, der har sat sit præg på den nyere udforskning og beskrivelse af den danske reformation. Foruden mænd som L. P. Fabricius, Bj. Kornerup og P. G. Lindhardt var det navnlig Niels Knud Andersen, som dyrkede den danske reformation, selvom han ganske vist ikke fulgte J. Oskar Andersen i dennes realhistoriske interesser og metode. N. K. Andersens disputats *Confessio Hafniensis* (1954) var et udpræget dogmehistorisk arbejde, hvor han som bekendt søgte at indkredse det

teologiske standpunkt hos de tidlige danske reformatorer, d.v.s. teologien hos de såkaldte prædikanter i tiden op til 1536.

Og dermed er vi fremme ved *præses'* afhandling i dag. Hans dogmehistoriske undersøgelse af Peder Palladius' teologiske standpunkt skal placeres i denne forskningstradition.

I dansk reformationsforskning har det længe været et ønske, at netop dette emne måtte blive gjort til genstand for en nærmere analyse. H. F. Rørdam havde ingen interesser – og vel heller ikke evner – for den form for kirkehistorie. J. Oskar Andersen samlede sig i sine få arbejder om den danske reformation især om Christian d. IIs forhold til kirken og om Poul Helgesen. Bjørn Kornerup publicerede på forbilledlig vis vigtige kilder, men i sit disputatsarbejde og dettes efterfølgende bind koncentrerede han sig om Hans Poulsen Resen (1561-1638), som både på den ene og den anden måde blev Palladius' efterfølger – hvilket *præses* jo også i nærværende afhandling nævner et par gange – og N. K. Andersen holdt sig som nævnt til tiden før 1536, men fik dog også ydet et væsentligt bidrag til Palladius-forskningen gennem sin *Peder Palladius i Wittenberg*, som *præses* også har beskæftiget sig med (kap. II). N. K. Andersen fortalte mig iøvrigt en gang, at det oprindeligt havde været hans hensigt at skrive disputats om Peder Palladius' teologi. I denne sammenhæng vil jeg tilføje et par uddybende bemærkninger: At der her med mindre end et års mellemrum udkommer to større bøger om Peder Palladius har nok undret mange, måske ikke mindst *præses*! Det hænger sammen på den måde: *præses* indleverede sin afhandling til bedømmelse i marts 1986, og på det tidspunkt havde jeg afsluttet mit manuskript og afleveret det til forlaget. Uafhængigt af hinanden og uvidende om den andens arbejde havde vi således hver for sig afsluttet vores Palladius-bog på samme tid. – Og hvem siger så, at historien ikke gentager sig? For netop 25 år siden var *præses* og jeg i en tilsvarende situation, idet vi begge – uvidende om den andens arbejde – i 1963 indleverede en afhandling som besvarelse af den prisopgave, der var udskrevet af »Selskabet for Danmarks Kirkehistorie« med emnet »En dogmehistorisk redegørelse for Peder Palladius' teologiske standpunkt«.

Til alt held for Palladiusforskningen – og for de to forfattere – har det nu vist sig, at vi hver for sig har samlet os om hver sit område af Palladius' virke: *præses* har her udarbejdet en udpræget dogmehistorisk, teologihistorisk, studie i Palladius' teologi, mens jeg har arbejdet, skal vi sige »anderledes«, nemlig mere realhistorisk. Jeg nævner dette forhold både af hensyn til kirkehistoriografien, men også fordi det jo under disse omstændigheder ikke vil kunne undgås, at jeg et par gange

her kommer til at henvise til min egen bog om Palladius. Enhver, som har læst begge bøger – eller set i dem – har ikke kunnet undgå at bemærke, at der er adskillige emner, som vi begge skriver om. Dertil skal føjes to bemærkninger: jeg har især beskæftiget mig med Palladius' praktisk-teologiske virke og hans arbejde som universitetslærer og kgl. rådgiver, medens *præses* bog er en dygtig studie over Palladius' teologi. – Og så er der jo altså også den afgørende forskel, at det er *præses*' afhandling, som er til behandling her i dag!

Jeg sagde til at begynde med, at *præses*' bog er en bemærkelsesværdig afhandling for det første i kraft af det emne, *præses* har valgt sig, den teologiske helhedsforståelse hos den ledende skikkelse i vor evangelisk-lutherske kirkes grundlæggende og afgørende år. Den mand, som kom til at stå i spidsen for den omskolingsproces, som fra 1536/37 skulle gennemføres overfor præsteskrabet og lægfolket. Den person, som var med til at lægge undervisningsvæsenet fra landsbyskole til universitet i evangelisk-lutherske rammer og som også var den ledende skikkelse fra kirkens side i opbygningen af det evangeliske sociale arbejde. Det er indlysende, at der her er tale om et særdeles centralt tema, et oplagt disputatsemne.

Og *præses*' afhandling er en bemærkelsesværdig afhandling for det andet, fordi det er et fremragende arbejde, han her har præsteret. Tesen formuleres klart og entydigt, og *præses* forfølger den energisk gennem alle næsten 800 sider med en, ja man fristes til at sige *stædighed*, som formodentlig også har været til stede ved det italienske æsel, – det æsel som spiller så stor en rolle i en af *præses*' analyser af Peder Palladius' såkaldte prædikener. Han afslører her dyb fortrolighed med hele det primære kildestof, d.v.s. først og fremmest Peder Palladius' latinske skrifter, som vel at mærke ikke findes i oversættelser, med Luthers og Melanchthons værker og den øvrige reformationslitteratur. Hertil kommer et omfattende kendskab til den sekundære litteratur, som anvendes med sikkert overblik.

Ja, *præses* er så fortrolig med kildematerialet, de tyske og navnlig latinske skrifter af Luther, Melanchthon og Palladius, med Palladius' tankeverden og formuleringskunst, at *præses* endog ved, hvordan Palladius *ville* have udtrykt sig, hvis han havde skrevet fortalen til Chr. d. III's bibel på latin (s. 365, 367)! Og man fornemmer næsten et suk hos *præses*, at nu må vi altså nøjes med Palladius' *danske* indledning her!

Jeg vil senere koncentrere mig om nogle metodeproblemer i *præses*' afhandling – hvor der nok kan være et og andet at drøfte med *præses* – men allerede her vil jeg gerne fremhæve *præses*' dygtighed og flid i arbejdet med at opspore Palladius' forlæg og gennem nøjagtige detail-

analyser at præcisere disse. Vi vidste ganske vist nok i forvejen, at Palladius med forkærlighed arbejdede på grundlag af Melanchthons *Loci communes*, *Confessio Augustana* og *Apologien* – *Loci communes* var jo i det hele taget den håndbog i dogmatik, som man anvendte både her ved universitetet og andre steder – Palladius henviser da også ofte til den i sine latinske skrifter, ligesom han også af og til henleder læsernes opmærksomhed på teologer, som han i særlig grad følte sig knyttet til. I *De Poenitentia et de Justificatione* henviser han således til *Loci communes*, *Apologien* og til Luthers Galaterbrevskommentar.¹ I *Catalogus aliquot Haeresium* henviser han til Luther, Melanchthon, Johs. Brentius, Mörlin, Justus Menius, Flacius Illyricus og i *Catalogus Hereticorum secundum ordinem alphabeticum* henviser han bl.a. til Bugenhagens kommentarer til Jeremias og Klagesangene. Så Palladius har selv på en måde givet os et fingerpeg om, hvor vi skal søge hans forlæg, men dertil er at bemærke, dels at Palladius sjældent – i overensstemmelse med tidens skik og brug – gav nøjagtige henvisninger. Tit nævner han bare forfatternavnet og ikke andet. Dels har det vist sig, at Palladius mange, mange andre steder navnlig i det latinske forfatterskab anfører skjulte citater, bringer forkortede eller let ændrede gengivelser fra især Luthers og Melanchthons – men også andre teologers – værker, uden at sige noget som helst om, at det ikke stammer fra ham selv. I min bog *Palladius og kirken* har jeg prøvet at spore hans forlæg både i de kateketiske skrifter og i de latinske hovedværker – den har *præses* som nævnt ikke kendt under udarbejdelsen af sin afhandling – og som enhver kan overbevise sig om, er der mange fællesresultater, dog med den vigtige tilføjelse, at *præses* kommer med et helt anderledes dybtborende arbejde, hvor han gang på gang har fundet forlæg for Palladius' fremstillinger, som vi ikke tidligere har haft kendskab til. Jeg vil gerne lægge vægt på denne side af *præses*' forskningsindsats, da der bag hvert eneste resultat her, bag hver påvisning af forlæggene ligger mange, langvarige, tidkrævende undersøgelser. Det forudsætter foruden flid og koncentrationsevne et særdeles omfattende kendskab til reformatorenes skrifter og – som netop omtalt – dygtige evner for detailanalyser.

Dette er i virkeligheden den basis, *præses* opbygger for sin konklusion, som han så drager i selve tesen – som jeg skal præsentere om et øjeblik. Men lad mig nævne et par af de vigtige resultater her:

- s. 392 påviser *præses*, hvorledes Bugenhagens Jeremiaskommentar har været forlæg for Peder Palladius.
- s. 443 påvises afhængigheden af Melanchthons »prædiken« til 22. s.e. Trin. fra *Annotationes in Evangelia*, 1544.

- s. 463-65 påvises, hvorledes Peder Palladius i afsnittet *De papistis i De poenitentia et de Justificatione* bygger på Luthers Galaterbrevskommentar (1535) og på Luthers teser fra Wellers og Medlers promotionsdisputation i 1535 samt på Melanchthons *Apologi*.
- s. 480 påvises, at Peder Palladius i behandlingen af den katolske syndsopfattelse i *De poenitentia* atter bygger på Luthers Galaterbrevskommentar og på Melanchthons *Loci*.
- s. 509-10 påvises, at Peder Palladius til afsnittet *De contritio* i samme værk har anvendt *Loci*, men også Luthers disputationer *De justificatione* (1536) og *De veste nuptiali* (1537).

En række andre eksempler kunne fremdrages.

Efter disse indledende bemærkninger vil jeg præsentere afhandlingens hensigt og tese, *præses'* hensigt – hedder det i indledningen (s. 21) – har været at nå frem til en forståelse af Peder Palladius' teologiske opfattelse, og han ser det som sit hovedformål at placere Palladius i teologisk henseende i forhold til Luther og Melanchthon, eller som det hedder (s. 21), *præses* agter gennem en nærmere analyse og vurdering, gennem en »undersøgelse« at bestemme »grundstrukturen« i Palladius' teologiske opfattelse. I denne sammenhæng siges det, at kildegrundlaget hvad Luther og Melanchthon angår, er værkerne af »den ældre Luther« og »den ældre Melanchthon«, d.v.s. deres skrifter fra 1531. (Da var Luther altså 48 år og Melanchthon 34 år!). Betydningfuldt nok undlader *præses* her at fortælle, hvilke skrifter af Peder Palladius han agter at lægge til grund for undersøgelseerne. Det havde dog været på sin plads her i indledningen at omtale det primære kildemateriale fra Palladius' hånd, ikke mindst da det i løbet af afhandlingen jo viser sig, at dette især udgøres af Palladius' latinske værker, og specielt dem fra midten af 1550'erne og hans sidste år. Det store danske forfatterskab – andagtsbøger, kateketiske bøger, de opbyggelige skrifter, salmerne, de praktisk-teologiske frembringelser, for slet ikke at tale om Visitatsbogen – vel det eneste skrift fra Palladius, som de fleste mennesker har lidt kendskab til – alt dette har ikke nogen synderlig interesse for *præses*.

Hvad er da *præses'* tese? Det er den påstand, at Peder Palladius forenede påvirkningen fra sin ungdoms lærere Luther og Melanchthon på den måde, at han ønskede at tage sit udgangspunkt hos Luther og at videreføre Luthers teologiske intentioner, og at han mente, at han var i overensstemmelse med Luther, medens det i virkeligheden var Melanchthons teologi, som dominerede og bestemte Palladius' tolkning af Luther (s. 315). Dette gentages talrige gange i afhandlingen (fx s. 418, 449, 529, 549, 589, 625, 636, 637). Palladius selv har ikke set nogen

forskel mellem Luther og Melanchthon, men undersøgelsens resultat er, at han tolker Luther melanchthoniansk. Han anvender og citerer centrale og markante Luthertekster, men anvendt i Palladius' sammenhæng er det ikke Luthers teologiske opfattelse, der gengives (737). »Det blev hverken Luther eller Bugenhagen, der kom til at øve den afgørende og bestemmende indflydelse på hans teologiske opfattelse. Det blev Melanchthon«, lyder afhandlingens sidste ord (s. 724).

Til denne omtale af selve tesen skal også føjes, at det ifølge *præses* er et karakteristisk træk ved Palladius' teologi, at han gang på gang fremhæver den såkaldte *analogia fidei*-regel. Den er ligefrem et ledende princip i flere af hans skrifter, både i fremstillingen af den rette lære og i afvisningen af falsk lære.

Analogia fidei-reglen er ensbetydende med lov og evangelium som den rette metode til at overlevere den sande lærdom. Det er her Luthers opfattelse, han bygger på, og de centrale skriftsteder er 1. Johs. 4,1 ff og Rom. 12,6, samtidig med at et andet skriftsted spiller en meget afgørende rolle i hele forfatterskabet, nemlig »Taborordene«, Math. 17,5: »Denne er min søn, den elskede, i ham har jeg velbehag, hør ham!« (= Math. 3,17: ordene ved Jesu dåb).

Nu er *præses* jo en mester i at lave detailanalyser og tolke enkeltord og sætninger, så man kunne her nok spørge ham, hvad er meningen egentlig med bogens titel, »Peder Palladius' lutherske teologi«? Hvor skal trykket lægges? Er der en særlig underfundighed i formuleringen? Hvorfor hedder den ikke »Peder Palladius' filippistiske teologi«?

Jeg yil også her til indledning sige, at jeg mener, at *præses* – i store træk – har ret i sin tese. Ja, nogle steder måske mere ret end han selv er klar over – som vi siden skal se. Men man kan dog her nok spørge *præses*, hvad nyt er der egentlig i denne tese? Niels Knud Andersen talte om »Peder Palladius' lutherske teologi i Melanchthons udformning«² og Bj. Kornerup understregede Peder Palladius' teologiske discipelforhold til Melanchthon.³

Præses vil altså undersøge Peder Palladius' teologiske standpunkt, men han begrænser dog synsfeltet sådan at han samler sig om at anskue Peder Palladius i forhold til Luther og Melanchthon, eller som *præses* siger et andet sted i afhandlingen (s. 196): han agter at undersøge, hvordan Peder Palladius gennemfører »et forsvar for Luthers teologi«.

Præses er selvsagt i sin fulde ret til selv at vælge sit emne og at begrænse sig – ja man tør næsten ikke tænke på, hvordan bogen ville have set ud rent omfangsmæssigt, hvis *præses* ikke havde begrænset sig! – men det betyder også at der er områder af Peder Palladius' teologi, som *ikke* får en særlig behandling, og som vel nok kunne have tilføjet

resultatet nogle aspekter. Fx vedr. sakramenterne: *præses* begrænser sig her til kun at vie Peder Palladius' nadveropfattelse en særlig opmærksomhed, og her afgrænser han sig tilmed sådan, at det kun er forholdet til »venstrefløjen«, som interesserer. Et særligt afsnit om Peder Palladius' stillingtagen til den romersk-katolske nadveropfattelse, gives ikke. Her er dog rigeligt med kildemateriale, fx referaterne af forhandlingerne med domkapitlerne i 1543/44. Men måske siger *præses* som Peder Palladius i sin »Sankt Peders Skib«, at han ikke vil begynde at fortælle om katolikernes nadveropfattelse, for det vil blot være »Eder for langt og kedsommeligt at høre på«?⁴

Hvad dåbssynet angår, så kunne *præses*, udover den store redegørelse for afvisningen af gendøberne, dog også her have omtalt Peder Palladius' syn på exorcismen, hvor han jo netop ikke følger filippisterne, men holder sig til det gammellutherske parti og vil bevare exorcismen.⁵ I det hele taget kunne man nok have ønsket sig, at *præses* havde udvidet synsfeltet lidt og sat resultaterne ind i de samtidige aktuelle kirkepolitiske rammer. Dette gælder f.eks. Palladius' øvrighedsopfattelse. Man kan godt erklære sig enig i *præses*' resultat: den melanchthonske af humanismen prægede fyrsteopfattelse og kirkepolitiske hovedlinje, også i slutresultatet: Peder Palladius' forsøg på at harmonisere Luther og Melanchthon. Men *præses* kunne da godt have tilføjet enkelte bemærkninger om, hvor smukt dette teologiske standpunkt svarede til det overordnede kirkepolitiske mål, som den danske regering havde på denne tid: man ignorerede den teologiske divergens mellem Luther og Melanchthon og fastholdt stædigt illusionen om, at der eksisterede noget, man kaldte »den wittenbergske teologi«.

Vi vil derefter se på nogle *metodeproblemer* i afhandlingen. Dispositionen er overvejende tematisk i sin opstilling, men også kun »overvejende«, for *præses* starter med et mere biografisk kapitel »Omvendelsen til Lutherdommen« (kap. I) og »Studieopholdet i Wittenberg« (kap. II). Dette sidstnævnte drejer sig dog ikke, som man måske kunne tro, om Peder Palladius' oplevelser i almindelighed i Wittenberg i de 6 år, han opholdt sig her, ikke om studieforhold, kirkehistoriske, teologiske begebenheder, som han må have oplevet, el. lign., men det handler næsten udelukkende om en ganske bestemt begebenhed, den teologiske strid om den dobbelte retfærdiggørelse, som udspillede i 1536/37 og om Peder Palladius' egen doktordisputation, som havde nøje forbindelse med denne strid. I kap. III »Palladius og Luthers prædikener« tager *præses* så et enkelt af Peder Palladius' henved 100 skrifter frem for at give dette en særlig behandling. Det drejer sig om den store latinske

bog *Enarrationes Lectionum Evangelicarum*«, en »prædiken« til hver søndag hele året igennem, prædikener, som Peder Palladius ifølge oplysningen på bogens titelblad skal have hørt Luther holde i Wittenberg. Denne bog gennemanalyserer *præses* for at bestemme både dens form og dens indhold. Jeg skal senere vende tilbage til dette centrale kapitel i afhandlingen. Efter et mindre kapitel (IV) med den malende overskrift »Gnisterne fra Luthers prædikestol og kateder« skifter *præses* så over til en tematisk disposition: Skriftsynet, Lov/evangelium, *Analogia fidei* i nadverlæren. Havde det dog ikke været klarere at lade kap. III glide ind i disse kapitler (V-VII) således at indholdet af de prædikener, som gennemgås i kap. III kunne placeres der, hvor det hører hjemme i gennemgangen af teologien, dette så meget mere som forf. i disse kapitler (V- VII) jo gentagne gange vender tilbage til disse prædikeners indhold? Der bliver på *præses*' måde tale om en række gentagelser.

Et andet forhold, man undrer sig over i dispositionen, er opstillingen i kap. VI, delafsnit 10: evangeliet. Vi får at vide (s. 516) at der her er tale om en tredeling – Guds barmhjertighed, Kristi velgerninger og troen – og man skulle så forvente, at disse tre afsnit ville følge efter hinanden i det følgende, men det er der ikke tale om, som man kan se af dispositionen: *præses* fletter en række andre afsnit ind i denne tredeling. Det synes at tyde på en vis metodisk usikkerhed.

Under dette punkt hører også et par bemærkninger om afhandlingens omfang. Afhandlingen har et urimeligt stort omfang. Netop »urimeligt«, fordi der er mange sider, man godt kunne undvære, uden at det gik ud over forståelsen. Betragter vi *præses*' murstenstunge bog, som den ligger her foran os, så kan vi i hvert fald uden videre slå fast, at *præses* ikke har rettet sig efter den regel, som Peder Palladius levede op til, da han skulle holde den afsluttende tale ved sin egen doktordisputation i Wittenberg (6.6. 1537), da han sagde, at han ville udtrykke sig *paucis verbis et breviter!* En af grundene til, at afhandlingen er blevet så stor, er nemlig den, at *præses* har ment, at han skulle bringe lange citater fra kilderne, bortset fra at han nøje redegør for indholdet af de pågældende steder. Dette er naturligvis en fordel for læserne, og mange vil utvivlsomt appriciere, at de ikke behøver at hente CR eller WA frem, men alligevel: det er en forkert fremgangsmåde; dels er disse kilder jo ikke længere synderligt utilgængelige, og dels vil det i mange sammenhænge alligevel være nødvendigt for den, der virkelig skal arbejde med de enkelte kapitler, selv at se efter i WA eller CR for at læse den sammenhæng, i hvilken citatet hører hjemme.

Vedr. Palladius' latinske skrifter stiller sagen sig lidt anderledes. Som bekendt er disse ikke udgivet i nyere tid. Vi har faktisk for de

flestes vedkommende kun Palladius' originaludgaver i Det kgl. Bibl. at arbejde med. Bortset fra det bind, jeg udgav i 1968 under medvirken af Niels Jørgen Green-Pedersen, men det drejede sig kun om de hidtil *utrykte* latinske skrifter. Det kan altså nok være på sin plads at citere bredt fra Palladius' latinske skrifter, selvom man også her af og til undrer sig over omfanget, fx s. 472 og 510-12, hvor hele sider afskrives fra min »Skrifter af Peder Palladius«. – Ganske vist kan man som udgiver glæde sig over, at bogen er så vigtig, men her kunne *præses* dog godt have nøjedes med en henvisning til de pågældende sider. Det kunne måske endda få læserne til at købe bogen!

En anden årsag til bogens urimeligt store omfang er gentagelserne, fx er s. 417 en ren gentagelse af 278. Her kunne *præses* dog blot have givet en henvisning, som havde fyldt under 10 bogstaver.

Også noterne er en bemærkning værd. Hvad skal et noteapparat i en bog af denne art bruges til? Som bekendt er dette omdiskuteret. Der er mange muligheder. Enten til ren og skær dokumentation for fremstillingen. Eller til supplerende oplysninger, forklaringer til hovedteksten, eller der kan meddeles noget, som er nyt i forhold til hovedteksten, eller man kan udbygge et bestemt begreb som forekommer i hovedteksten. Man kan også vælge at bringe direkte citater i noterne til fremstillingen i hovedteksten, eller man kan bruge noterne til at anbringe henvisninger til andre sider i afhandlingen. Ja, det kan undertiden tage sig sådan ud som om det vigtigste meddeles i noterne. Det hører dog vist til sjældenhederne, men der er altså masser af muligheder for, hvad noterne skal bruges til. Alt efter de principper, man vælger, skal noteapparatets værdi vurderes. Hvilke af de her nævnte har *præses* valgt? Dem allesammen, og mere til!

Undertiden ser det også ud til, at *præses* har været i tvivl om, hvad der skulle anbringes i hovedteksten, og hvad der skulle sættes i noterne. Det kan fx ses i gennemgangen af de udvalgte prædikener fra *Enarrationes*, især under de mange detailanalyser, hvor *præses* foretager sammenligninger mellem teksterne i *Enarrationes*, Luthers prædikensamlinger og Melanchthons, snart foretages disse sammenligninger i teksten, snart i noterne. Princippet bagved er ikke helt gennemskueligt. Men under alle omstændigheder: når noterne fylder mere end selve hovedteksten, er der da noget galt, – for slet ikke at tale om de tilfælde, hvor hele siden kun består af note! (fx 237,714,722).

Ellers må man sige om *præses' akribi*, at den er intet mindre end fremragende. Citater gengives pålideligt – og bredt! – man er tryk ved *præses* her. Stikprøver har ikke afsløret unøjagtigheder, selvom enkelte småting nok kunne nævnes. Fx. ved Zwergius s. 12 skal årstallet

være 1753 og i litteraturlisten bør der ved tidsskriftafhandlinger nøjagtig angives sidetal.⁶

I sammenhæng med formalia og metodespørgsmål hører også følgende: Det er simpelthen ganske uakceptabelt, at en afhandling af denne art ikke er forsynet med *registre*. Bortset fra at dette er en alvorlig mangel ved en doktordisputats' formalia, så har de manglende registre også forringet brugen af denne bog i ganske betydeligt omfang. Det vil afholde mange fra at arbejde udbytterigt med den. På flere områder rummer denne bog en fylde af viden og lærdom. Der er gode gennemgange af den dogmehistoriske udvikling i reformationstiden, hovedlinjerne i reformatorerens syn på fx lov/evangelium, bibelen, hermeneutikken, i de udviklede nadveropfattelser fra de forskellige protestantiske lejre – alt dette opridses instruktivt, – men dels meddeles dette ofte flere steder i afhandlingen, dels kan man ikke altid af indholdsfortegnelsen se, hvor de enkelte begreber omtales. Bogen kunne ligefrem have været anvendt af teologistuderende som en moderne dogmehistorisk indføring i mange centrale emner, – men alt dette er nu forspildt, fordi *præses* ikke har ladet udarbejde et sag- og/eller personregister. man kan jo ikke forlange af læserne, at de skal læse bogen igennem fra ende til anden, når de leder efter behandlingen af et bestemt begreb. Også for os andre, som har arbejdet med afhandlingen og gennemlæst den indtil flere gange, har det været en alvorlig mangel, når man ville have fat i et bestemt begreb eller en bestemt person igen.

Det er for mig ubegribeligt, at *præses* – som da vist har arbejdet en snes år på bogen – ikke ville ofre en ekstra eftermiddag på at lave registre. Det havde ikke kostet synderlige anstrengelser. Med de moderne bogtrykmetoder laver maskinerne jo det meste, når forfatteren blot understreger de relevante begreber og personer, så det kunne være gjort i en liggestol en solskinsdag i Mern præstegårdshave.

Det, vi har foran os, er en udpræget dogmehistorisk afhandling – som tidligere omtalt. I de første afsnit giver *præses* os nogle biografiske oplysninger om Peder Palladius. Han fortæller om hans omvendelse, som muligvis fandt sted i Odensetiden, og om immatrikulationen i Wittenberg, og om den berømte disputation i 1537. Også i kapitlerne III og IV med de teologihistoriske udredninger af en række prædikener dukker *personen* Peder Palladius op hist og her, og det sker på den måde, at vi får indtrykket af en forfærdelig flittig, man må vist nærmest antage en *stresset*, student, som ikke alene skulle passe de almindelige forelæsninger – han skulle måske også selv undervise, som de ældre studerende jo plejede at gøre – desuden gik han i kirke, når Luther prædikede – og det var som bekendt tit – og Bugenhagen, ja tilmed

opsøgte Palladius Luther i dennes hjem for at høre Luther prædike her, når Luther var for dårlig til at indfinde sig i kirken. Ovenikøbet løb Palladius så også om søndagen allerede inden kirketid hen for at høre de forelæsninger, som Melanchthon holdt over søndagens text for de udenlandske studenter.

Arme Palladius! Skulle dette være rigtigt, og det kan det måske nok være til en vis grad – det skal vi senere vende tilbage til – så kan man i hvert fald *ikke* sige om Palladius det, som Luther sagde om sig selv, da han ville forklare Ordets alenevirkende kraft: han havde blot prædikeret og skrevet Guds Ord – sagde Luther om sig selv – ellers havde han iøvrigt ikke foretaget sig andet i Wittenberg end sovet og drukket øl med Melanchthon og de andre lærde! (s. 190).

Men bortset fra dette, så forsvinder personen Peder Palladius meget hurtigt ud af denne store afhandling. *Præses* giver sig ikke i kast med udredninger om det gådefulde navn *Palladius*. Den gamle tradition, at det var Melanchthons opfindelse, måtte *præses* da ellers kunne bruge under opbygningen af sit Palladius-billede? Vi hører heller ikke engang, at Peder Palladius da faktisk kom hjem til København fra Wittenberg. Den oplysning kunne man da godt have tænkt sig, sådan for en ordens skyld...

Den form for kirkehistorie, som *præses* her præsenterer os for, er udpræget teologihistorie, en dogmehistorisk fremstilling. Det er Peder Palladius' og Luthers og Melanchthons tankeverden, som interesserer, og ikke meget andet. Det er hans ideer og teologi og den mulige påvirkning fra Luther, Melanchthon eller andre, som optager *præses*. Og det falder stort set ikke *præses* ind at sætte dette i relief ved også af og til at kaste et blik på de historiske omstændigheder, hvorunder Peder Palladius' skrifter i de enkelte faser i hans liv er blevet til.

Peder Palladius fremtræder i denne afhandling ikke som et menneske af kød og blod, *personen* Peder Palladius forsvinder så at sige op i den blå luft. Dette skal dog ikke forlede en til med J. Oskar Andersen at tale om »teologisk ætervaderi«. Så det lader vi være med.

Nu nævner jeg ikke dette blot for at tale om kirkehistoriesyn og metode, men jeg vil gerne fremdrage en konkret følge af denne arbejds metode, som dog har en vis betydning. Når en forsker sidder i årevis – 25 år? – og arbejder med Peder Palladius, søger at trænge ind i hans teologi og dennes baggrund – og det er vel at mærke hævet over enhver tvivl, at *præses* her har ydet en strålende indsats – så er det vanskeligt for mig at forstå – ud fra det syn jeg har på kirkehistorisk forskning – at det ikke på et eller andet tidspunkt kribler i fingrene på forskeren efter at sidde med originalmanuskripter af Peder Palladius,

opleve den fascinerende følelse, det er at holde et stykke papir i hænderne, som Peder Palladius selv har siddet med, spekuleret over, skrevet på, foldet sammen ... Mærke, hvordan århundreder med eet forsvinder og føle, at man sidder og kigger Peder Palladius over skuldrene, når han sidder ved sit skrivebord. Men har man ikke den følelse, så må det da i hvert fald være en pligt for forskeren at opstøve originalmanuskripterne, hvor de findes, for at se hvordan de forholder sig til de trykte udgaver. Ikke mindst i dette tilfælde, hvor vi har bevaret enkelte af originalmanuskripterne fra Peder Palladius' tid, og hvor vi i flere tilfælde kun har mådelige trykte udgaver. Lad os se på et par belystende eksempler i *præses'* afhandling:

1. s. 361-62 beskæftiger *præses* sig med spørgsmålet om Peder Palladius og patristikken, og han nævner hvorledes det hos Peder Palladius er sådan, at nogle kirkefædre skal fremhæves frem for andre, da også kirkefædrene står under Skriften. I denne forbindelse henviser *præses* til *Heldingjudiciet* (1548) og han diskuterer med sig selv bl.a., om der i originalmanuskriptet har stået *Junenci*, som det er trykt i Schum. III, 109, eller *Juuenci*. *Præses* bliver enig med sig selv om, at der har stået det sidstnævnte, for det står der i Ludvig Harboes afskrift fra 1700-tallet i Det kgl. Bibliotek. *Præses* har ret i den antagelse, men hvorfor i alverden er han ikke gået op i Rigsarkivet og har fordybet sig i selve originalmanuskriptet, *Heldingjudiciet*, som indleveredes fra de to teologer til kongen?

2. Hvis *præses* havde arbejdet sådan, havde han også gjort en anden opdagelse:

– S. 380 note 5 omtaler han, hvorledes Peder Palladius ikke udleder præsteembedet af det almindelige præstedømme, som Luther gjorde det, men af Efes. 4,8 og 4,11. Han henviser her igen til *Heldingjudiciet* (Schum. s. 114), for deraf kan vi se, siger han, at Peder Palladius »og Machabæus« tilføjes det forsigtigt i en parentes – en forsigtighed, der er al mulig grund til – ikke forsvarer det almindelige præstedømme.

– S. 590 note 5 hedder det, at i *Heldingjudiciet* forsvarer Peder Palladius *sola fide* mod katolsk opfattelse og der henvises til *judiciet*, Schum. 110.

– Endelig s. 579 note 1 nævner *præses* igen *Heldingjudiciet* og siger, at Heldings lære er i modstrid med *analogia fidei*, og han henviser her til og citerer korrekt fra *judiciet*, Schum. 108 og 110. *Præses* tilføjer, at »vi har her et markant udtryk for Palladius' forståelse af *analogia fidei* som en forståelse, der helt er bestemt af Melanchthons teologi«.

Om alle de steder, jeg her har anført, gælder, at de er skrevet egenhændigt af *Johannes Machabæus*, og ikke af Palladius. Det fremgår netop

med al ønskelig tydelighed af originalmanuskriptet i Rigsarkivet. Machabæus har lavet hele *judiciet indtil* de skemaer, som i mere kortfattet oversigtsform behandler nadverindstiftelsesordene. Skemaerne er udført af Peder Palladius' velkendte hånd. Når Machabæus har skrevet denne betænkning egenhændigt, har han sandsynligvis også forfattet den. Man kan her sammenligne med det betækningsarbejde, som dette teologiske makkerpar udførte om Osianders lære. Da fordelte de også arbejdet mellem sig, sådan at de havde ansvaret for hver sin del af betænkningen. Det fremgår af Peder Palladius' brev til kongen jan. 1552.

Peder Palladius og Machabæus afleverede ganske vist i fællesskab *judicierne* til kongen, og ganske vist stod de vel begge ind for hele *judiciet* – de bar sig faktisk ad sådan, som vi i vor nuværende studieordning forlanger at studenter skal gøre, når de er to om at skrive en opgave: det skal klart fremgå, hvem der har ansvar for hvilken del, selvom de afleverer opgaven i fællesskab. Men når *præses* i disse sammenhænge netop fremhæver Peder Palladius' originalmanuskript, så kan det dog være nyttigt at tilføje, at originalmanuskriptet af denne del af *judiciet* altså slet ikke stammer fra ham!⁷

Efter disse metodeproblemer vil jeg gå ind på det mere indholdsmæssige og her samle mig om nogle enkeltområder.

Først *præses*' indledning »Den tidligere Palladiusforskning«, s. 11-22. *Præses* fremstiller her, som han også bør gøre, »die Lage der Forschung«. Her omtales stort og småt – også helt småt – men *præses* har undladt at fortælle hvilket princip, han har lagt til grund for sin udvælgelse af det, der her skal meddeles. Der er nemlig tale om et udvalg, selvom *præses* ikke siger det, og det ser ud til, at *præses* især har samlet sig om de forfattere, der behandler spørgsmålet om, hvorledes Peder Palladius skal placeres i teologisk henseende i forhold til Luther og Melanchthon. Det er navnlig dette spørgsmål, som spiller en hovedrolle, når *præses* karakteriserer de enkelte værker og bidrag til den tidligere Peder Palladius-forskning. Dette er dog ikke gennemført. Der er også tale om forfattere, som blot i forbigående har nævnt Peder Palladius – fx Arild Huitfeldts 6 ord! (s. 11) – eller andre som blot giver helt intetsigende beskrivelser af ham. Men indenfor de rammer, *præses* her har sat sig, giver han gode kortfattede beskrivelser af de tidligere Peder Palladius-forskere, navnlig er det vigtigt, at han stærkt fremhæver Oscar Moe's arbejder over Peder Palladius-katekismen, bidrag, som ofte er glemt i Peder Palladius-forskningen. Men *præses* burde dog her til indledning sige, at der kun er tale om *et udvalg* af tidligere Peder Palladius-forskning, og han burde også klart have sagt, hvilket kriteri-

um han har lagt til grund for udvælgelsen af de forfattere, der skulle med her. For *præses* ved jo godt, at der er da bedrevet megen anden Peder Palladius-forskning, som indenfor de felter, hvor den hører hjemme, er væsentlig. Man kunne nævne Hans Brix' studier over visitatsbogen, man kunne også nævne de filologiske arbejder af Johs. Brøndum-Nielsen (Sproglig forfatterbestemmelse, 1914) og af Lis Jacobsen (Dansk Sprog, 1924). Også C. T. Engelstofts studier over liturgi-ens udvikling (Liturgi-ens eller Alterbogens Historie, 1840). Alt sådant hører naturligvis også med til det *præses* kalder »den tidligere Palladiusforskning«, og derfor burde han til indledning have sagt os klart, hvilken synsvinkel han her har anlagt for sin udvælgelse.

Men selvom vi så holder os indenfor de rammer, *præses* selv har sat, uden at sige det direkte, så er der alligevel værker, som *præses* dog under alle omstændigheder burde have nævnt her. Først og fremmest er det forbløffende, at *præses* slet ikke omtaler Lis Jacobsens udgave af Peder Palladius' samlede danske skrifter. Jeg skal ikke bruge tid på her at karakterisere dette strålende værk, men det må da vist være en ren og skær forglemmelse, at *præses* ikke nævner dette, så meget mere som han jo omtaler den nyere udgivelse af nogle af Peder Palladius' latinske skrifter (1968). Et andet arbejde, man savner her, er Ludvig Helvegs Kirkehistorie, som på mange måder var et fremragende arbejde, og hvad specielt Peder Palladius angår, så er behandlingen af ham – selvom den indgår som led i den samlede beskrivelse af den danske kirke efter 1536 – virkelig udtryk for en selvstændig og kritisk vurdering, ofte på grundlag af egne kildestudier. Både direkte og indirekte gør Helveg kritisk op med flere af Heibergs resultater, han giver en samlet vurdering af Peder Palladius' skrifter, han karakteriserer personen Peder Palladius (ærlig, from, mild og omgængelig, »overanstrengt flid«) (154, 155), han søger at indkredse Peder Palladius' teologiske stadi (han og Niels Palladius hyldede »afgjort den bestemt lutherske Theologi« (155), han omtaler brødrenes »lovmæssige opfattelse af Christendommen som en sum af Kundskaber, der rent mekanisk kunde og skulde meddeles« (157), men også deres faste tro på bønnens virkekraft (157). Han beskæftiger sig med forholdet mellem kirke og verdslig øvrighed under Peder Palladius, hans ubøjelege antipapisme, som ifl. Helveg sætter ham i særklasse i forhold til de tidligere og de samtidige reformatorer (156). Han taler om Peder Palladius som »Wittenbergernes discipel« (28), skriver om Peder Palladius' interesse for visitatsen, undervisnings- og socialvæsenet, og – navnlig – betoner han hans kateketiske interesse og sætter denne i sammenhæng med Wittenbergernes. Han

beskæftiger sig også med Peder Palladius' opgør med calvinismen i *Catalogus aliquot hæresium* (131), omtaler også hans *De poenitentia et de iustificatione* (114), Hardenbergsagen og Nadvertavlen (1557, s. 136 f.) – altsammen skrifter, som *præses* i særlig grad arbejder med, ligesom *præses* jo også netop behandler Peder Palladius' »lov-mæssige opfattelse af kristendommen« og bønnens betydning.⁸

Det undrer også, at *præses* her overhovedet ikke omtaler Oluf Friis' grundige behandling af Peder Palladius i *Den danske Litteraturs Historie I* (1945/1975), for i dette værk er der ikke kun tale om en gennemgang af de væsentligste danske skrifter, men der gives også en karakteristik af Peder Palladius som ekseget, ligesom han i det hele taget placeres i teologisk henseende. Peder Palladius' lutherdom beskrives nærmere, og Oluf Friis gør opmærksom på humanismens betydning for Peder Palladius, hans lykkelige »opdagelse« af betydningen af »det mundtlige ord«, den enfoldige tale (284), den religiøse forkyndelses indhold. Vigtigt er det også, at Oluf Friis som den første påviser, hvorledes Peder Palladius' hovedtemaer i den vigtige »Thaborprædiken-samling« drejer sig om opstandelsen og trosvisheden, og at Peder Palladius som en nøgle til forståelsen anvender det citat af Augustin, hvor han beskæftiger sig med de to stadier af opstandelsen, og hvorledes Peder Palladius giver Augustinordene en egen drejning (292-93). I det hele taget nævner Oluf Friis både Peder Palladius' »folkelighed«, og han sætter Peder Palladius i forbindelse med bibelhumanismens patristiske interesser, og han nævner hvorledes den videnskabeligt underbyggede bibelfortolkning lægger beslag på Peder Palladius' intellektuelle og pædagogiske evner, og hvorledes Peder Palladius kombinerer dette med det personlige religiøse liv, som kommer til orde i de mange bønnebøger og andagtsskrifter.⁹

Også gennemgangen af Peder Palladius' forfatterskab i den nyeste litteraturhistorie, Gyldendals *Dansk litteraturhistorie* bd 2 (1984) burde *præses* dog omtale og tage kritisk stilling til.

Underligt er det også, at *præses* ikke omtaler Hal Kochs vurdering af Peder Palladius' teologiske standpunkt, som den fremførtes i hans danske kirkehistorie *Danmarks Kirke gennem Tiderne* (fx 4. udg. 1949): at Peder Palladius i Wittenberg fik en fast luthersk opfattelse, og at filip-pismen først kom til landet med Niels Hemmingsen (78-86). Når *præses* mener, at han her i oversigten over Peder Palladius-forskningen skal nævne et så inferiørt bidrag som en kronik i Sorø Folketidende (13.5. 1936), så burde han dog også have omtalt Hal Kochs synspunkt, som utvivlsomt har præget i hundredvis, ja tusindvis, af teologer, præster,

lærere og teologistuderende og andre, da de blev fremsat i den Danmarks kirkehistorie, som – i hvert fald indtil nyeste tid! – var landets mest udbredte.

Det skal også nævnes, at den behandling *præses* i dette kapitel giver A. C. L. Heibergs afhandling om Peder Palladius er utilfredsstillende. At affærdige den biografi over Peder Palladius, som indtil nu har været den eneste og mest omfattende, på mindre end 10 linjer, det er for ringe. Vel lever Heiberg, naturligvis, ikke op til vore krav, men ud fra de betingelser, Heiberg arbejdede under – han kendte hverken Visitsatsbogen eller mange af de latinske skrifter – var det et udmærket arbejde. Han var den første, som gav en samlet beskrivelse af Peder Palladius' vidtforgreneede arbejde, i stort omfang byggede han på primært kildemateriale, ligesom han jo også, som *præses* nævner, gjorde flittigt brug af Harboes manuskripter. Heiberg kendte ikke til moderne historisk-kritisk arbejde, men alligevel tager han dog kritisk stilling til tidligere beskrivelser og korrigerer og supplerer Pontoppidan og Harboe.¹⁰

Endelig vil jeg i denne sammenhæng nævne en afhandling, som udelukkende handler om Peder Palladius' teologi, som stammer fra 1963/64, som netop bærer overskriften »*Analogia fidei* hos Peder Palladius. En dogmehistorisk studie i Peder Palladius' teologi«. Det drejer sig om en prisopgave, som blev udskrevet af »Selskabet for Danmarks kirkehistorie«, og afhandlingen befinder sig i Selskabets arkiv. Den drejer sig netop om de sider af Peder Palladius' teologi, som *præses* her behandler i større sammenhæng i sin disputats, og hvad mere er: i dispositionen, i hele anlægget, ja også i selve tesen er der god overensstemmelse mellem prisopgaven og disputatsen. Prisopgaven behandler lov-evangelium, bod og retfærdiggørelse, og sakramenterne og forf. behandler grundigt lovens betydning i frelsesforløbet og det nye liv, den dobbelte retfærdighed, det synergistiske element i Peder Palladius' melanchthoniske teologi, bodens afgørende rolle o.s.v. Forf. af prisopgaven påviser, hvorledes *Analogia fidei*-begrebet er ledetråden til at forstå Peder Palladius' teologi, han påviser, hvorledes Peder Palladius anvender luthersk klingende formuleringer og sikkert også tror sig i god overensstemmelse med Luther, men at han i virkeligheden er »en typisk Melanchthondiscipel«.

Afhandlingen, som af bedømmelsesudvalgets offentliggjorte votum¹¹ blev rost for den indtrængende analyse og for at være »et værdifuldt nyt bidrag til Peder Palladius-forskningen«, var skrevet af Jørgen Ertner, og det kunne da egentlig være interessant at vide, hvorfor *præses* ikke anser den for værdig til at nævnes her i rækken af værker i den tidligere

Peder Palladius-forskning, så sandt som det dog hidtil er det eneste større arbejde, som har behandlet Peder Palladius' teologi.

I denne sammenhæng er det på sin plads også at gøre opmærksom på, at *præses'* bemærkning om Oscar Moes dygtige studier over Peder Palladius' katekismearbejder – at »hans bidrag er forblevet totalt upåagtet i Peder Palladius-forskningen« (s. 17) – dog i sandhedens interesse skal have tilføjet den note, at de faktisk er blevet inddraget i Peder Palladius-forskningen, nemlig i den anden besvarelse af den netop omtalte prisopgave fra 1963/64.¹²

Der er hist og her detaljer, man nok kunne ønske at drøfte med *præses*, men det må vi springe over, dog er der s. 26 et enkelt forhold: *præses* vil her fortælle os, at humanismen var fremme i Danmark allerede i 1531, og han citerer så – »som bevis« – fra Christiern Pedersens »Om børn ath holde til Scole och Studium«. Det er især udtrykket »med lyst og leg«, *præses* her hæfter sig ved, og han har naturligvis ret i, at det kan ligefrem betragtes som slagord for humanismens pædagogik, hvad børneundervisningen angår. Men det virker dog kunstigt at trække Christiern Pedersens skrift frem i denne sammenhæng, for *præses* er da vel klar over, at dette skrift ikke er et originalt værk af Christiern Pedersen? Det er ingen anden end Luther, der har skrevet det – »An die Ratsherren aller Städte deutsches Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen« (1524), og ganske vist er det sådan, at Christiern Pedersen gengav Luthers skrift ret frit, han »fordanskede« det, og hist og her indflettede han personlige bemærkninger og erfaringer, men netop den nævnte sammenhæng står i Luthers original: »mit Lust und spielend...«. Iøvrigt ved vi da fra mange andre kilder om humanismen i Danmark i 1520'erne (Henrik Smith, Petrus Parvus Rosæfontanus, Mathias Gabler, for ikke at tale om Christiern Pedersens tidlige værker: (Vocabularium 1519 o.a.).¹³

Skulle man spørge Peder Palladius – eller mere nærliggende: *præses* – hvilket skriftsted Peder Palladius anså for det vigtigste i høle NT, så ville han utvivlsomt nævne ordene fra den såkaldte *Thaborperikope*, Matt. 17,5: »Denne er min søn, den elskede, i ham har jeg velbehag. Hør ham!« (Fra Forklarelsen på bjerget = Ordene ved Jesu dåb, Matt. 3,17).

Talrige gange i afhandlingen omtaler *præses* med rette disse ords fundamentale betydning for Peder Palladius. Det var, om ikke hans »konfirmationsord«, så dog hans »omvendelsesord«, det skriftsted, som bevirkede hans overgang fra catholicisme til lutherdom, ifl. hans eget udsagn. Dette skriftsted blev »et reformatorisk grundprincip for

Peder Palladius, siger *præses* s. 24. Det blev af fundamental betydning for Peder Palladius, ja han udgav en hel prædikensamling over disse ord. Og denne prædikensamling (»Den overmåde herlige historie om vor herres Jesu Kristi ærefulde forklarelse på Thabor bjerg...«, DS 3, 189 ff) fremhæver *præses* med rette til belysning af Peder Palladius' hermeneutiske regler, af hans *sola-scriptura* opfattelse, af hans syn på Kristus som »doktor« og i mange andre sammenhænge¹⁴, og *præses* roser Peder Palladius, fordi vi her har tydelige eksempler på hans vigtigste fra Melanchthon overtagne dialektiske regler, og *præses* mener, at bogen også kan have tjent til undervisning af præster, især s. 344 ff og 385 ff.

Jeg giver *præses* ret i Thaborperikopens store betydning for Peder Palladius og i den høje vurdering af Thabor-prædikensamlingen. Men det har vist sig, da jeg her i sommer arbejdede med *præses*' afhandling og Peder Palladius' skrifter, at heller ikke denne bog af Palladius er et selvstændigt arbejde. Palladius gengiver her simpelthen en prædiken af Veit Dietrich (til 6. s.e. Trin.) i dennes »Kinderpostil«.

Hos Dietrich er der tale om en meget omfattende prædiken. Den fylder 20 sider i folioformat, og Dietrich fordeler sin tekstgennemgang på to prædikener: I den første prædiken behandler han især bøn og forklarelsens *circumstantiae*, d.v.s. han spørger om tiden, formen, årsagerne og personerne ganske som Peder Palladius ifølge *præses* s. 385 og 387. Den anden prædiken indledes med ordene »En sky kom ...« o.s.v. Og her behandler han årsagerne, *causæ*, til Guds ord om sønnen, Kristi guddommelighed og menneskelighed, forargelsen, selve Taborordene, Kristi »lære«, ligesom han også fremfører stærk polemik mod katholicismen.

Der er ikke tid til her at gå i detaljer, men man kan sige, at Peder Palladius i store træk følger Dietrich, og han udbygger hans ord, bl.a. med relevante skriftsteder, ligesom han også tilrettelægger sine korte prædikener mere »pædagogisk«, idet han specificerer indholdet mere end Dietrich.

Jeg har selv i min »Peder Palladius og kirken« fremhævet – ligesom *præses* – denne bog af Peder Palladius for den klare redegørelse for de hermeneutiske regler; jeg har skrevet, at det var et af de smukkeste og mest personlige skrifter af Peder Palladius og rost den levende og engagerede palladianske stil. Alt dette har nu vist sig at stamme fra Veit Dietrich. Det gælder fremstillingen af *causæ* til forklarelsen og til bønnen, af tiden, personerne o.s.v., så når *præses* s. 388 linje 4-5 skriver: »Peder Palladius finder 3 årsager«, skal der stå: »Dietrich«. Og netop den interessante fremstilling hos Peder Palladius af den histori-

ske Jesus, som jeg citerer i sin helhed (s. 81) er en direkte, ordret oversættelse af Dietrichs prædikenen. Det samme gælder de mange udbrud, vendinger og sætninger, som gør stilen så varm og levende (»Ah fader, hvorfor forarges mennesker...«, »dette skal skrives med store bogstaver...«). Udtrykket om Jesus som »doktor og læremester«, d.v.s. det drejer sig ikke bare om det formelle, men også om det indholdsmæssige.¹⁵

Man kan sige, at dette betyder ikke alverden, Peder Palladius' evner til klare, pædagogiske udformninger bliver dog stående, men det er alligevel interessant, at selv i denne sammenhæng, stående over for de skriftord, som spiller så afgørende en rolle i hele Peder Palladius' liv og teologi, da nøjes han også med blot at oversætte, gengive en prædiken af en anden teolog.

I kap. III (»Palladius og Luthers prædikener«, s. 198-311) behandler *præses* et enkelt af Palladius' værker, nemlig *Enarrationes Lectionum Evangelicarum*, som ifl. titelbladet består af prædikener, som Palladius skal have hørt Luther holde. Først gennemgås udførligt fortalen, som er dateret den 1. marts 1560, d.v.s. to måneder efter Palladius' død (3. jan. 1560) jfr. også s. 52, note 1, og ud fra en indholdsbestemmelse af denne fortale sammenlignet med skrifter fra samme tid af Melanchthon, kan *præses* konkludere, at »fortalen til *Enarrationes* må være forfattet af Melanchthon« (207).

Derefter behandler *præses* selve prædikensamlingen, og allerede i indledningen slås det fast, at der er tale om bearbejdede Luther-prædikener. »Det er Luthers forkyndelse afspejlet i Palladius' mund (og forståelse)« (211). Palladius anvender overalt det melanchthonske *loci*-skema, og spørgsmålet er så, om dette kun har haft formel betydning (213).

Peder Palladius har arbejdet på den måde, at han har anvendt egne notater fra Lutherprædikener, som han har hørt i Wittenberg, og dem har han så bearbejdet ved hjælp af stof fra Melanchthons søndagsforelæsninger over evangelierne (1.s. i adv., s. 269) og – lidt mere tvivlsomt – (11. s.e. trin., s. 263) og han har endelig haft et skriftligt materiale, som vi ikke kender længere (8 s.e. trin., s. 255), men gennemgående er det, at han har samarbejdet dette Luther-materiale med stof fra Melanchthon (224.255.265).

I disse analyser bygger *præses* på de mange udgaver af Luthers prædikener, Rörers, Dietrichs, Poachs m.v. Han har et omfattende kendskab til disse komplicerede overleveringstraditioner såvel som til Melanchthons relevante skrifter, og analyserne gennemføres med stor skarpsindighed og omhu.

Præses kan uddrage konklusionen (305-11). Han går ud fra, at bogens titelblad stammer fra Peder Palladius selv og mener så, at undersøgelserne har bekræftet oplysninger – til en vis grad: udgangspunktet og grundlaget er Lutherprædikener, som Peder Palladius har hørt i Wittenberg helt eller delvist. Men de er bearbejdet af Peder Palladius, og her har han især gjort brug af Melanchthons søndagsforelæsninger over evangelierne. Endelig har Peder Palladius tilføjet selvstændigt stof, bearbejdelser og systematisering (309).

Dette kapitel om *Enarrationes* er i flere henseender vigtigt i hele afhandlingen. Dels er det nyt, det *præses* har analyseret sig frem til, dels er det i *præses*' øjne et »nøgleskrift« for hele undersøgelsen, for belysningen i det hele taget af Palladius' teologi og arbejdsmetode.

I det lille kap. IV (»Gnisterne fra Luthers prædikestol og kateder«, s. 312-24) udbygges nu dette til at gælde Peder Palladius' teologi i det hele taget. *Enarrationes* er i denne henseende et nøgleskrift hos ham, idet det er repræsentativt som et direkte vidnesbyrd om, hvordan han har prøvet at forene teologien fra Luther og Melanchthon. Der er tale om »gnister« fra Luthers prædikestol, men også fra hans kateder, d.v.s. hans forelæsninger og disputationer. Og de er så blevet bearbejdet af Peder Palladius. Et ledende princip hos Peder Palladius var *Analogia fidei*-reglen, hvor han også tog udgangspunkt hos Luther, men Luthers koncentration om lov-evangelium bliver hos Peder Palladius til læren om *poenitentia et justificatio*. Også de divergerende syn på skriftprincippet omtales her (318) med henvisning til efterskriften i *Brevis expositio Catechismi* (1546), og dermed er der lagt op til analyserne i resten af afhandlingen.

Det er et uhyre kompliceret problem *præses* her har taget fat på. Det gælder både overleveringen af Lutherprædikenerne og det gælder undersøgelsen af disse såkaldte Luther-prædikener af Palladius.

Fra 1514 og til sin død i 1546 prædikede Luther jævnligt og ofte, der er bevaret ca. 2500 prædikener af ham, og mange af dem foreligger i flere udgaver:

Det klassiske monument over Luther som prædikant er »Kirkepostillen«. På Wartburg begyndte Luther at udarbejde disse prædikener, og det var hans plan at lave en fuldstændig kommentar til alle kirkeårets epistel- og evangelietekster, men han nåede kun at fuldende den såkaldte »Vinterpart«, = »Wartburgpostillen«, d.v.s. julepostillen og adventspostillen (1522), hvortil kom et par år senere (1525) fastepostillen. Kun denne Vinterpostille er redigeret af Luther selv. »Sommerparten« samledes af Luthers ven og beundrer Stefan Roth og blev udgivet i 1526. Den store succes, værket fik, foranledigede Roth til

også at samle og udgive prædikener af Luther til kirkeårets festdage, udkommet i 1527, kaldet Roths »Festpostille«, men hertil kom, at Roth året efter (1528) også udsendte en dublet til Luthers egen Vinterpart, kaldet Roths »Vinterpostille«. Som tak indhentede han Luthers velforståelige vrede! Roth havde iøvrigt sammenstykket sine samlinger af alle mulige slags Luther-prædikener, og hvor han manglede noget, tog han rask væk et par prædikener af Bugenhagen eller stykker af Melancthon. Han blev da også heftigt kritiseret, og et par år senere bad Luther en anden god ven, Cruciger, om at genudgive postillen. Denne gang var Luther så tilfreds med Crucigers »Sommerpostille«, som udkom i 1544, at han mente, at disse trykte Luther-prædikener faktisk var bedre end dem han havde holdt!

Samme år (1544) udgav Veit Dietrich Luthers »Huspostille«, som bestod af frie bearbejdelser af prædikener, som Luther holdt i sit hjem i årene 1532-34, når han var for svag til at prædike ved de offentlige gudstjenester. Dietrich sammenstykkede ofte prædikenerne af flere af Luthers prædikener over samme tekst, ligesom han også kunne udfylde manglende Lutherprædikener med egne produkter. Det var dog ikke værre end at Luther gav bogen en anbefalende foretale med på vejen. Dietrich byggede på notater, han havde gjort, når Luther holdt disse prædikener. Denne postille af Dietrich fik stor betydning. Allerede i udgivelsesåret udkom 8 oplag, også en nedretysk og en latinsk udgave så dagens lys. Det blev den postille, som underviste en hel generation af lutherske prædikanter i Luthers lære og prædiken.¹⁶

I 1559 udkom endelig en ny »Luthers huspostille«, denne gang af Andreas Poach. Dette værk udsendtes af den gnesiolutheranske kreds i Jena og skulle være et modtræk til Dietrichs postille. Poach byggede på de stenografiske notater, som Georg Rörer havde foretaget. Denne ejendommelige mand fulgte bogstaveligt talt Luther i hælene og nedskrev alt hvad han sagde i forelæsninger og prædikener. Også han bearbejdede det, han hørte, og hans notater var blandinger af latin og tysk, ofte stenograferede han på latin, når Luther talte tysk.

Præses omtaler Rörer s. 211, note 2, bl.a. hans ophold i Danmark. Her havde det dog været på sin plads at nævne brevet fra den kgl. hofprædikant fra 5.4. 1550 til kongen (om ankomsten af Rörers tønder med manuskripter og Noviomagus' planer for Rörers ophold i Danmark). Desuden kendes et brev fra fyrst Wolfgang af Anhalt, som anbefaler Rörer til kongen, 23.3. 1551, bl.a. heraf fremgår, at man havde tænkt sig, at Lutherværket skulle trykkes og udgives her i Danmark – så *præses* kan godt slette det »formodentlig« han har skrevet s. 211 linje 13 fra neden! – Iøvrigt har Eike Wolgast for nylig betragtet

Rörer mere kritisk end man plejer. Han afviser bl.a., at Rörer var nær ven af Luther. Tværtimod distancerede Luther sig gerne fra ham. Noget selvstændighed som teolog ejede Rörer ikke. Han var sær, en gåde, led vel af »Vollständigkeitsmani«.

I hele forskningsdebatten om overleveringen af Luthers »Hauspredigten« er dette et problem for sig. Udgiveren af bd. 37 i WA, Georg Buchwald, når til den konklusion, at det er »fraglich«, om Rörer virkelig har været til stede i Luthers hjem, når han prædikede, og der kan anføres særdeles vægtige grunde for Buchwalds opfattelse. Men hvorfor spiller dette en rolle overhovedet? Fordi dette spørgsmål indgik i hele opgøret mellem gnesiolutheranerne i Jena og filippisterne i Wittenberg om, hvem der gengav den ægte Luther. Dette opgør kom frem dels i direkte stridsskrifter fra slutningen af 1550'erne, dels i striden om udgivelsen af Luthers samlede værker, hvor man var begyndt udgivelsen i Wittenberg sidst i 1530'erne, en udgivelse, som gnesiolutheranerne nogle år senere heftigt kritiserede. Melancthonfolkene havde forfalsket Luthers værker, hævdede man, og derfor påbegyndte man en konkurrerende Lutherudgave i Jena. Ind i hele dette opgør hvirvles Georg Rörer. Han var begyndt i Wittenberg, havde været medudgiver af flere bind i Lutherudgaven, var blevet kritiseret, og efter en tur til Danmark med alle sine manuskripter – det var nærmest en flugt fra kritikerne i Sachsen (1551-53) – landede han hos modparten, gnesiolutheranerne i Jena.

Også sagen om Luthers husprædikener indgik som et led i dette opgør mellem Jena og Wittenberg. Da Andreas Poach udgav sin »Luthers huspostille« i 1559 skete det til dels i protest mod Dietrichs, som han anklagede for at have rettet prædikensamlingen til, tilføjet tekster, der ikke stammede fra Luther og andet. Poach derimod byggede på Rörer, og han skulle være mere tilforladelig, hævdede han. Men Poachs værk blev straks kritiseret fra Wittenberg, idet korrektoren Georg Walther i 1559 erklærede, at Georg Rörer ikke havde hørt Luthers prædikener i hjemmet selv. Årsagen var den enkle, at Rörer på de tidspunkter selv skulle passe sin tjeneste i kirken. Walter hævdede videre, at det var Dietrich, som havde været til stede hos Luther. – I Jena spurgte man nu Rörers enke ud om mandens arbejde, og selvom begivenhederne lå 25 år tilbage i tiden mente man at kunne fastslå, at Rörer virkelig også havde kunnet klare at være til stede i Luthers hjem, når denne prædikede, selvom Rörer faktisk selv også skulle være i kirke.

Vi har dels Dietrichs udtalelse i forordet til sin postille (1544) om, at han alene nedskrev Luthers prædikener holdt i hjemmet, (WA 37, 5,

38), vi ved, at Jenafolkene havde interesse i at afvise dette ud fra teologiske, kirkepolitiske motiver, og vi ved at den samtidige Georg Walther gav Dietrich ret og afviste Poachs påstand om Rörers notater her. Alt dette synes dog at tyde på, at Dietrich faktisk er den eneste, der har nedskrevet de prædikener, Luther holdt i sit hjem, en udgave, som Luther jo selv forsynede med et forord, og dermed gav sin godkendelse. Men hertil kommer yderligere det argument, at forskerne efter at have genfundet Rörers store samling af manuskripter i Jena universitetsbibliotek i begyndelsen af 1890'erne har kunnet konstatere, at Rörers notater over Luthers prædikener fra hjemmet er afskrifter af andre notater, og Georg Buchwald mener netop, at Rörer her simpelthen har afskrevet Dietrichs notater (WA 37,XI). Ofte er der nøje overensstemmelse mellem Poach-Rörers postille og Dietrichs. Dette skal ikke forklares derved, at de har fælles forlæg, men ved at Poach-Rörer simpelthen har afskrevet Dietrichs notater, hævder Georg Buchwald (ibd.), og dette forhold gælder først og fremmest vedr. de prædikener, Luther holdt hjemme.¹⁷

I forbindelse med gennemgangen af prædikenen 11. s.e. Trin. kan man da spørge: hvorfor bruger *præses* her uden videre Rörers nedskrifter som den Luther-kilde, han sammenligner med? Det drejer sig om prædikenen, som Luther holdt 24. august 1533 i sit hjem. Men *præses* starter uden nærmere forklaring eller begrundelse med at sammenligne med Rörer, selvom han godt ved, at netop denne prædiken også findes i Dietrichs Huspostille (1544). Forsigtigt siger han, at han ikke kan afgøre, hvem Palladius har benyttet. Men også her kan man lige så vel forestille sig, at han har benyttet den trykte udgave (1544) af Luther-prædikener, og der er da intet tvingende bevis for den antagelse, at Peder Palladius skulle have været til stede i Luthers hjem. Hvem er nemlig den primære kilde her?

Det er nok et spørgsmål, om man ikke overalt vedr. »domi-prædikener« (Hauspredigten) skal bruge Dietrichs Huspostille som sammeligningsgrundlag – og så eventuelt senere komme med henvisninger til Poach-Rörer.

Men tilføjes skal det så, at Dietrichs udgivelser var højst kritisable, idet han undertiden sammenskrev to prædikener, Luther havde holdt over samme text på forskellige tidspunkter til een, ligesom der også var andre uheldige forhold i Dietrichs udgivelser. Dog også Poach foretog lignende uheldige dispositioner (WA 37,XI).

Til alt dette kommer så nu denne bog af Peder Palladius: en samling *Enarrationes* over samtlige søndagsevangelier, som han ifl. bogens titelblad skal have hørt Luther holde. *Præses* har ganske ret i, at det

virkelig er et centralt skrift; *præses* har også ret i, at det endnu ikke i særlig grad har været genstand for en nøjere udforskning – selvom man her nok kan undre sig over, at vi skal helt hen til side 313, inden *præses* afslører dette for os. – Men under alle omstændigheder ville det være intet mindre end sensationelt hvis det skulle vise sig, at der her foreligger en samling prædikener af Luther, som vi ellers ikke kender. Men sådan forholder det sig jo ikke. Skal vi lige samle hovedresultaterne af *præses*' arbejde her: Han mener, at Peder Palladius virkelig står bag denne bog, at Peder Palladius også virkelig har været tilstede i Luthers hjem når Luther prædikede, og at Peder Palladius her tog notater, som han senere har brugt. Peder Palladius bygger ikke på Dietrichs huspostille fra 1544. Peder Palladius tager ganske vist udgangspunkt hos Luther, men så systematiserer han stoffet efter den melanchthonske *Loci*-metode, og hvad der er vigtigst: han omtolker stoffet, så det er den melanchthonske teologi, der især fremtræder i disse prædikener.

Hvad det *sidstnævnte* angår, det teologiske indhold, er jeg overbevist om rigtigheden i *præses*' undersøgelser.

Emanuel Hirsch sagde engang om den ovennævnte Stefan Roths bearbejdelse og udgivelse af Luthers prædikener, at han her har »hældt forfærdelig meget vand i Luthers vin« (Luthers Werke, Hrsg. O. Clemen 7,40). Om Palladius vil jeg da her sige, at han har spædet Luthers vin op så meget med Melanchthon, at der er blevet et »Luther/Palladius/Melanchthon-fluidum« ud af det hele. Men heldigvis er Luthers prædikener så stærk vin, at de dog hist og her kan smages igennem tilsætningerne!

Desuden har jeg en del kritiske bemærkninger og spørgsmål til *præses*' øvrige synspunkter her, men jeg vil dog først understrege, at jeg nærer den dybeste respekt for *præses*' forskningsindsats her. Analyserne er gennemført med stor dygtighed og skarpsindighed og med en betydelig indsigt i og stort overblik over de meget komplicerede forhold, som består vedr. overleveringen af Luther-prædikenerne. Når man selv, i mere beskedent omfang, har prøvet at lave detailanalyser over dette stof, er man fuldstændig på det rene med hvor mange måneders, ja års koncentreret arbejdsindsats, der ligger bag arbejdet med kap. III og IV.

Men man kunne nok have lyst til at spørge *præses*, hvad det egentlig er for et udvalg af prædikener, han her har foretaget. Efter hvilke kriterier er disse 11 prædikener valgt? Er hele materialet gennemgået og har *præses* på det grundlag kunnet konstatere, at netop disse 11 er repræsentative? Hvis resten af prædikenerne ikke er undersøgt, så kunne man jo godt forestille sig, at alle de resterende, fuldstændigt gengav

Lutherprædikener – eller det stik modsatte. Har *præses* undersøgt alle prædikenerne i samlingen?

Præses har udvalgt sig 11 prædikener af hele samlingen, og af disse udgør de seks første en gruppe for sig (nemlig 1. i advent, 2. s.e. påske, 6. s.e. trin., 8. s.e. trin., 11. s.e. trin., 22. s.e. trin.), for bag disse prædikener har *præses* kunnet konstatere, at »der virkelig – i overensstemmelse med oplysningerne på titelbladet – ligger prædikener af Luther til grund for samlingen, men det er dog ikke gennem deres teologiske indhold, at vi føres tilbage til Luther. Der kan ganske vist nok udpeges konkrete Lutherprædikener, men de er blevet bearbejdet så meget, at der overhovedet ikke – bortset fra 2. s.e. påske – findes nogen prædiken, som i dens helhed kan identificeres med den tilsvarende Lutherprædiken. Der er tale om »indslag«, og »i de fleste af prædikenerne har vi ikke kunnet konstatere spor af Luther« (271). Den bearbejdelse, der har fundet sted, er præget af »en stærkt dominerende påvirkning fra Melanchthon«.

Det, det drejer sig om her, er navnlig hans fortolkninger af søndags-evangelierne, publiceret i *Annotationes in Evangelia* (1544). Der er tale om »tydelige overensstemmelser« mellem Palladius og dette skrift af Melanchthon. Men vedr. den anden gruppe prædikener, som *præses* derefter behandler, er der, hedder det, tale om *en udstrakt overensstemmelse* med Melanchthons skrift (272). »Udstrakt« er altså stærkere end »tydelig«, og det skyldes, at der i disse følgende 5 prædikener kan konstateres overensstemmelser både m.h.t. formuleringer og med hensyn til rækkefølgen af *loci*.

Men ser man nøjere efter, så skal dette dog ikke forstås sådan, at Palladius her udelukkende bygger på Melanchthon. Dette er ganske vist tilfældet vedr. *Dominica Exaudi* og 1. s.e. trin. Prædikenen på den førstnævnte søndag svarer helt til Melanchthons i *Annotationes*, selvom Peder Palladius har 7 *loci* i stedet for Melanchthons 4 (272). Og vedr. 1. s.e. trin. dækker de to udlægninger næsten helt hinanden (274). Men hvad de tre sidste prædikener angår, så er der også her et vist bearbejdet Luthermateriale.¹⁸

Vi vil nu samle os om nogle af de prædikener fra *Enarrationes*, som *præses* analyserer, og jeg vil her straks nævne de to påstande, som jeg vil fremføre:

1. Forfatteren til *Enarrationes* bygger i langt større omfang på Veit Dietrichs Hauspostille (1544) end *præses'* analyser viser.

2. Bogen *Enarrationes* sådan som vi nu har den foran os, stammer højst sandsynligt ikke fra Palladius.

Vi vil se på 2. søndag e. påske (s. 224-35), da netop denne er »enestående i samlingen« s. 230. (I *Enarrationes* s. 245-51). Teksten er Johs. 10, 11-16: »Jeg er den gode hyrde...«. *Præses* giver et referat, som er fyldestgørende – stort set, for retfærdigvis bør dog tilføjes s. 225, at Palladius – vi vælger her indtil videre at kalde forfatteren Palladius – under *Locus* 3 foruden præsternes pligter dog også omtaler menighedens. Det samme under *Locus* 4, hvor han ikke kun appellerer til præsterne, men også formaner alle andre kristne. Men ellers har *præses* i øvrigt ret i, at Palladius' hovedinteresse i sine *loci* angår præsterne. Spørgsmålet er så, om Palladius har haft et forlæg hos Luther, som han her har arbejdet efter. *Præses* har her konstateret, at Luther holdt en prædiken i sit hjem den 19.4. 1534, og det er nu *præses*' opfattelse, at den må Palladius have overværet, og det er den, han her bringer en selvstændig gengivelse af (s. 227 og 235). *Præses* underbygger dette ved at sammenligne Palladius' tekst med Poachs gengivelse af Rörers notater fra den 19.4. 1534.

Der er ingen tvivl om, at *præses* har ret i, at Palladius her gengiver Lutherprædikenen over den pågældende text, men hvorfor dog fremføre den – efter min opfattelse – ganske usandsynlige formodning, at Palladius skal have hørt denne prædiken i Luthers hjem, når det er langt mere sandsynligt, at han her arbejder på grundlag af Veit Dietrichs Luther-Huspostille fra 1544? *Præses* afviser ganske vist uden videre denne teori (»der er intet, der indicerer, at Palladius har sit stof fra Dietrich«, s. 235). Dertil vil jeg svare: jo, det er der meget der tyder på, nemlig flg.:

Palladius

Quantum itaque ad donum et fidem
attinet, solus Christus verus
pastor (*Enarr.* 247)

Luther iflg. Dietrich

Nach dem Glauben hat es die Meinung
das Christus der einig Mann, der
Hirt ist
WA 52,275,1.23-24

Dette sted hos Dietrich svarer da meget mere til Palladius' tekst end det citat, *præses* bringer fra Poach, hvor der jo slet ikke findes noget, der er tilsvarende.

Palladius

et ipsius respectu Moses, Lex,
prophetæ, Apostoli, doctores,
et omnes homines Mercenarij sunt ...

Luther iflg. Dietrich

ibd.277 linje 11. L. vil nu omtale »Mietlinge
unnd Wölff«, og her gælder at »Moses, das
Gesetz, die Propheten und alle Menschen
Mietling (sind)

Også dette svarer meget bedre til Palladius', ja er ordret overensstemmende dermed, end *præses*' tekst.

Palladius

At kun Kristus kan give sit liv for fårene, d.v.s. gennem sin død befri mennesker. Det kunne hverken Moses eller profeterne, skønt de opfyldte deres hverv.

2. locus

Om præsterne som efterfølgere af Kristi eksempel

Luther

Ganske vist findes dette sted også hos Poach/Rörer, men hele denne tankegang findes også i Dietrich, WA 52,276, 1. 3 og 36. D.v.s. at Palladius også kan have det herfra.

Luther iflg. Dietrich

at vi skal tjene hinanden efter Kristi eksempel, men også her om præsteembedets nødvendighed, bl.a. at de skal være rede til at dø for deres hjord, selvom dette dog ikke bringer hjorden frelse, for det gør kun Kristi død. D.v.s.: imod *præses'* note 1, side 228.

Luther taler således også meget om præsteembedet (277). Det er ikke kun Palladius, som samler sig om dette her. Det citat, *præses* bringer i øverste højre spalte s. 229 (*Wer da will ...*) findes helt overensstemmende i Dietrich, 277, 31. Altså kan Palladius lige så vel bygge på Dietrich.

3. locus

Præses nævner, at Palladius bygger på Poachs Luther, men det forekommer også her mere sandsynligt, at det er Dietrichs huspostille, Palladius anvender, for der står ganske vist det samme hos Poach og Dietrich, men i midten af citatet:

Palladius

sed ut eum solum pro archipastore teneant

Poach

und also er allein nach dem Glauben für den einigen Hirten und Bischof unser Seelen gehalten werden. (Ertner s. 229)

Men Dietrich:

unnd er allein für den Hirten gehalten werde. (linje 10)

Palladius' svarer da bedre til Dietrich. Poach har udbygget, »pyntet på« teksten.

Palladius' Loci 4 og 5 går *præses* ikke nærmere ind på her. Er det fordi han mener, at Palladius her ikke bygger på Luther? Det gør han dog.

Tilføjes kan, at der er intet der tyder på, at Palladius har kendt Rörers notater fra 19.4. 1534 (WA 37, 386). Her er ingen overensstemmelser.

I *Locus 4*: præsternes pligt til at forsvare hjorden mod »ulvene«. Det

gælder nok præster, men også os allesammen. Vi er forpligtet til gensidig hjælp. Og under *Locus 5*: præsten skal kende sin hjord, men så fortsætter Palladius med at tale om den trøst, som Kristus giver mennesker. Ligesom Gud hjalp Kristus ud af kors og død og derigennem viste, at han kendte ham, sådan vil Kristus kende os, trods modgang. Derpå en opfordring til både præster og til folket.

Ganske samme tankegang finder vi i Dietrichs Luther-Huspostille: »Vi skal (278,14) som Kristus være rede til at lide«, og det gælder både præster og andre. Så har Luther her et længere polemisk udfald mod papisterne, og taler så om menneskers pligt til at følge Kristi stemme, trods djævelen. Dernæst går Luther meget ind på trøsten, vi får under modgang, og vi finder her præcis samme ordvalg som hos Palladius: Gud viste, at han kendte Kristus, selvom han hang på korset og skulle dø. (WA 52, 280-281, linje 26 ff.) Poach/Rörer har lige præcis *ikke* ordene »ligesom Gud viste, at han kendte Jesus p.gr. af korset og lidelsen« etc.

Locus 6

Præses prøver at påvise (s. 230), at Peder Palladius' tekst her svarer til Poach/Rörers, men atter her er det mere sandsynligt, at det er Dietrichs Huspostille, som er Palladius' grundlag.

Palladius

Lupos vero falsos doctores et tyrannos, qui verbum Dei damnant et persequantur

Dietrich

Aber hie---heyssen Wölff die falschen lerer und Tyrannen, welche die lehr verfolgen und verdammen
(WA 52, 277, linje 15-17)

Palladius' tekst svarer meget bedre til Dietrichs end til Poachs, for Palladius er enig med Dietrich i *ikke* at sige ordet »kætter« her, hvilket findes hos Poach.

Locus 7

Heller ikke dette går *præses* nærmere ind på, men det er dog værd at bemærke, at Palladius under overskriften *De uocatione gentium* her taler om, hvorledes jøder og hedninger skal samles til en hjord, een kirke, i Kristus.

Det samme slutter Luther sin prædiken med i Dietrichs Huspostille: Gud vil antage sig dem som børn, der tror evangeliet, »es seyen gleich Juden und Heyden« (282,33), som Palladius: *ita Judæi pariter et gentes*.

Med andre ord: *præses* har ikke ret i, at der ikke er noget, der indicerer, at Palladius her har anvendt Dietrichs Huspostille. Og det er ikke heldigt, at *præses* her udelader det, der ikke passer så godt i hans opfattelse (udeladelsen af omtale af *Loci 4, 5 og 7*). Altså: man må

afvise *præses'* påstand, at Palladius her gengiver en Luther-prædiken, han har hørt Luther holde hjemme i sit hus (s. 225). Nej, han har anvendt Dietrich's trykte udgave af Luthers husprædikener.

Prædikenen til 1.s. i advent:

Præses mener (s. 213-24), at Palladius her har taget udgangspunkt i en prædiken af Luther, som blev holdt den 3.12. 1536, og som findes i Rörers nedskrift, d.v.s. den var ikke trykt, da Palladius' *Enarrationes* blev udgivet. Grunden til, at *præses* mener dette, er, at Palladius siger, at det ikke var forkert af Jesus at tilegne sig et æsel, for æslet var dengang fællesejendom, »som det hidtil er – har været – skik i Italien« (*sicut adhuc mos est in Italia*) (215). Men ellers har Palladius slet ikke anvendt denne prædiken af Luther, derimod er Palladius' prædiken tydelig præget af Melanchthons »prædiken« til 1. søndag i adv. i *Annotationes in Euangelia*.

Præses har ret i, at Palladius ellers ikke synes at bygge på denne Rörers 3.12.-prædiken. Min påstand er til gengæld, at Palladius her – bortset fra ordene om æslet! – bygger på Luthers prædiken fra den 30.11. 1533, som den er gengivet i Dietrichs Huspostille 1544, WA 52, 10-16. Palladius følger den ikke slavisk, men der er adskillige overensstemmelser, som er så markante, at der ikke er tvivl om dette forlæg. Det vil være nødvendigt først kortfattet at få et indtryk af denne Luther-prædiken hos Dietrich. Luther inddelte den ikke så skarpt i punkter og afsnit, som Palladius og Melanchthon, men alligevel er det muligt at se, at den i Dietrichs gengivelse falder i 5 hovedafsnit:

1. Om jødernes messiasforventninger. De afviste Kristus, venter stadig Messias. Men til advarsel for dem har Zakarias profeteret, at han skulle komme sagtomodig, og at dette skulle ske offentligt. Derfor er der nu ingen undskyldning for jøderne.

2. Om modsætningen mellem en rig, magtfuld konge og så Jesus. Han var *justus et salvator* (p. 11, linje 35), vil frelse dem, som tror.

3. I et større afsnit – det største i hele prædikenen – beskæftiger Luther sig så med prædikeembedet, budskabets indhold, og menneskers pligt til at lytte til prædikanterne (s. 12, linje 19 til 14,30).

Man skal lytte til budskabet, når det fremføres i prædikener og i sakramenterne, og det er nødvendigt at rette sig efter »diser lehr« (= *doctrina*) eller »solche Predigt«. Dette gentages mange gange, fx 12,25.- 13,37.- 14,12.- 14,15.- 14,18.- 14,28.-). Og til dette knytter Luther kraftige advarsler til de ulydige, truer dem med Guds straf.

4. I næste afsnit beskæftiger Luther sig derefter med den rette tjeneste i Kristi rige (s. 14,31 til 15,32).

Ligesom disciplene førte jøder (æslet) og hedninger til Kristus, sådan skal alle retskafne lærere og prædikanter lede og føre mennesker hen til Kristus. Dette er »den første Guds tjeneste«, som det sømmer sig for dem at udføre: at anse ham for retfærdig og frelser og at føre alle mennesker til ham, så de erkender ham som frelser.

Den »anden gudstjeneste« (s. 15,10) er at synge »Hosianna«, d.v.s. at fremme hans sag, udbrede hans rige, trodse djævelen.

»Det tredje« (s. 15,21) er bønnen. Bede om at Kristus må vinde indgang, og det betyder at fremme prædikeembedet. Både med penge og ved at sørge for at lærde kan uddannes til prædikeembedet, så de kan forestå kirken. Videre skal prædikanterne selv føre et ret levned, studere flittigt. Man skal sørge godt for embeder i kirken, gentager Luther. Alt dette er meningen med udtrykket »at brede klæderne ud for Kristus« (s. 15, 21-32).

5. Til sidst har Luther nogle kortfattede polemiske udfald mod papisterne (s. 15, 40- 16,13).

Vi ser nu på Palladius' *Loci*: Indledningen og 1. Locus: bortset fra Palladius' bemærkning om, at denne tekst henviser til den 2. bøn i Fadervor (*Enarrationes* s. 3) også findes hos Luther, (WA 52,15,1.16) er der ingen synderlige lighedspunkter her.

2. *Locus*: Som *præses* gør opmærksom på s. 217, nævner Palladius her den frelseslære, som Ordets tjenere skal gå ud med. Palladius anvender udtrykket *Justificator et saluator*.

I Dietrichs 2. afsnit anvendes netop udtrykket *justus et salvator*.

3. *Locus*: Palladius taler her om den sande lydighed, der kræves af Ordets tjenere, jfr. Ertner s.218. Svarer til Dietrichs 3. afsnit, som netop beskæftiger sig intenst med prædikeembedet.

4. *Locus*: Palladius beskæftiger sig her (Ertner s. 218) med den sande *cultus in regno Christi*. Dietrichs Luther bruger de samme ord »reich« og »Gottes dienst« (= *cultus*). Og indholdsmæssigt er der nøje overensstemmelser:

Palladius:

1. *cultus*: Troen ved hvilken Kristus modtages og gribes som *justificator* og *salvator*

2. *cultus*: Bøn og herliggøre, bekende og takke Gud.

Dietrich:

Erkende Kristus som den der retfærdiggør og frelser (14,38). Det er den første guds tjeneste.

Den 2. tjeneste: at man gør alt for Kristi riges lykke og held, at udbrede og fremme det. Hertil hører bønnen.

3. *cultus*: bøn for Ordets og Kristi riges vækst.

Reliqui cultus Christianorum:

At udbrede klæderne, d.v.s. at tjene kirken, embedet og hinanden med ære og kærlighedsbevisninger

Det tredje er »at udbrede klæderne« (15,21 f) d.v.s. at støtte og fremme prædikeembedet

Polemisk mod papisterne:
Dette ikke hos Palladius.

Enhver, forhåbentlig også *præses*, vil give mig ret i, at der næppe er tvivl om, at Palladius har kendt og anvendt denne udgave af Luthers prædiken over denne tekst. Dette forklarer også, at *præses* ikke har kunnet konstatere, at Palladius bortset fra »det italienske æsel« har brugt noget fra Rörers Luther-prædiken. Nej, for i den er der ikke tale om denne koncentration om prædikeembedet og *cultus*, som her i Dietrichs Luther-prædiken.

Men nu siger *præses* så, at Palladius til gengæld har bygget på Melanchthons *Annotationes*. Hvad bygger han denne antagelse på?

1. s. 214 omtaler *præses* Palladius' 1. locus, og i noten (3) forklarer han, at en sådan typologisk tolkning af æslet og føllet møder vi i Melanchthons *Annotationes in Euangelia* i »prædikenen« til 1.s. i advent, hvor æslet tolkes typologisk om jøderne som lovens folk, medens føllet tolkes som hedningerne, der er utæmmede, idet de har levet uden loven. En korrekt gengivelse af stedet i CR 14, 166.

Men præcis det samme finder vi allerede i Luthers prædiken, som den er gengivet i Dietrichs Huspostille (1544): *Discipline fører æslet til Kristus, »das ist: sie weysen zu Christo die Juden, so bisher unter dem Gesetz gelebt und solche last wie ein Esel tragen hetten. Darnach mit dem Esel füren sie zu Christo auch das junge Füllen, die Heyden, so noch ungezembt (=indomiti (!)) und unter keim Gesetz gewest waren«.* (WA 52,15,1-5).

Altså: Det er mere sandsynligt, at Palladius har dette fra den trykte 1544-postille end fra nogle søndagsforlæsninger af Melanchthon, som vi ikke engang ved, om Palladius deltog i, eller måske fra den trykte (1544) udgave af *Annotationes*.

2. En anden begrundelse hos *præses* er, at vi i denne prædiken hos Palladius og hos Melanchthon – men ikke hos Luther, mener *præses* – møder en interesse for kirken og ordets embede. Gennem referatet af Luthers prædiken i Dietrichs postille fra 1544 har jeg påvist, at netop dette emne optager hovedpladsen i Luthers prædiken i Dietrichs udgave.

3. Videre siger *præses*, at der er lighedspunkter mellem Palladius'

prædiken og Melanchthons, idet Palladius' 2. og 4. locus svarer til Melanchthons. 2. og 3. locus, indholdsmæssigt (s. 223-24). Det har *præses* ret i, selv om »svarer til« nok er en overdrivelse, men der er tankegan-ge hos Melanchthon, som genfindes hos Palladius. *Præses* har citeret dette s. 224, så det behøver vi ikke at gentage, men her er det dog også værd at fremhæve det, der *ikke* står: Palladius' 3. *cultus* findes ikke hos Melanchthon, men i Dietrich 1544. Det er altså herfra, Palladius har det. Desuden skal det dog også bemærkes, at det skriftsted, som Palladius anså for vel det vigtigste i hele Bibelen, Taborordene – som *præses* jo mange gange vender tilbage til – *findes* i denne prædiken hos Melanchthon, tilmed på et aldeles centralt sted: lige i begyndelsen, hvor han sætter Jesu indtog i forbindelse med disse ord: *et sonuit vox Dei de coelo: Hic est Filius meus dilectus* o.s.v. (CR 14, sp. 165). Kunne man virkelig ikke forvente, at Palladius – hvis han her havde bygget på Melanchthon – ville have givet disse hans »yndlingskriftord«?

Men forholdene omkring denne prædiken er endnu mere kompliceret: Det viser sig nemlig, og det har *præses* ikke været opmærksom på, at der er mange slående lighedspunkter, ja ofte ordrette, mellem Dietrichs Luther-prædiken (1544) og så Melanchthons »prædiken«.

Det gælder bl.a. beskrivelsen af de tre *cultus*:

Luther:

1. *cultus*:

(– Man skal erkende Kristus som ret-færdiggørere og frelser
(WA 52,15,8)

2. *cultus*:

At synge Hosianna betyder at søge for Kristi riges fremgang
(WA 52,15,11)

»Denn Osanna heyst als vil auff salutem,
Deutsch als: Herr, hilff, Herr, gib glück dem Son David«.

De øvrige *cultus*:

At lægge og udbrede klæderne betyder at fremme prædikeembedet.
(WA 52,15,21 f)

Melanchthon:

1. *cultus*:

agnitio -- fides (CR 14,165)

2. *cultus*:

At synge Hosianna er at bekende og udbrede læren.

»Hosianna filio David, id est prosperitatem, successus impertiat Deus filio David«
(CR 14, sp. 166)

Reliqui cultus:

at lægge og udbrede klæderne betyder at hjælpe og fremme embedet
juvat ministerium siger Melanchthon flere steder her.
(CR 14, sp. 166).

Denne overensstemmelse gælder også prædikenens afslutning, hvor Luther angriber ypperstepræsterne, farisæerne og papisterne.

Farisæerne er vrede over indtoget og vil hindre det

Om pavens og farisæernes had og vrede mod Kristus. De vil hindre, at han modtages sådan.

Vi skal ikke følge paven og bisperne, som ikke vil føre folk til Kristus. men selv regere folket

Paven vil regere over folket, stiller sin ugudelige kult højere end Guds befaling.

De er falske og deres disciple kaster palme- og oliegrene foran dem og dyrker dem sådan.

De ufromme tilhængere har olie- og palmegrene, betyder, at de giver de ufromme paver tilslutning.

De får Guds vrede sammen med jøderne, men de der modtager evangeliet får frelsen

Nødvendigt at skelne mellem den sande og falske kirke.

»Aber zu dem armen Christo werffen sie mit steinen.«
(WA 52, 16, 1-13)

»-saxa vero jaciunt in Christum«.
(CR 14, 167)

Prædikenen til 3. s.e. Trin.

Præses har ret i (s. 288-305) at Palladius' tre første loci svarer til Melanchthons første locus i *Annotationes in Evangelia* (CR 14, 304-07), og at Palladius' 4, 5 og 6 svarer til Melanchthons locus nr. 2 (Ertner s. 288).

Dog bør vel tilføjes, at Palladius' svarer kun til enkelte afsnit, sætninger, hos Melanchthon, hvis prædiken til netop denne søndag jo er en af de største, lidt over 12 spalter i CR.

Og når vi så når frem til Palladius' 7. locus, konstaterer *præses* rigtigt (s. 291), at der ikke findes et forlæg hertil i Melanchthons *Annotationes*. Derimod findes en tilsvarende tankegang i Melanchthons *Postille*. Den udkom ganske vist først længe efter både Palladius' og Melanchthons død, så det kan ikke være direkte fra den. *Præses* foreslår derfor, at Palladius må have hørt Melanchthon fremføre dette under søndagsforelæsningerne i Wittenberg, i Palladius' studietid (Ertner 293). For det, der siges i Palladius' 7. locus, findes ikke i de omtalte Lutherprædikener (293). Indholdet af Palladius' locus 7 beskriver *præses* s. 291-292.

Men også her bygger Palladius uden tvivl på Dietrichs Luther-Huspostil (1544):

Palladius

Menneskeslægten er Guds mønt, siden Adam er den fortabt. Det er nødvendigt at man søger efter den (ut quærantur) så den kan fornys til sin glans og værdighed

Derfor er Ordets tjeneste indstiftet i kirken, så syndere kan kaldes til bod og befries fra evig død og forbandelse og erhverve frelsen

Luther (Dietrich 1544)

Det er meningen med lignelsen om den tabte mønt:
Fordi Herren vil, at andre skal følge hans eksempel og ikke forkaste syndere, men søge (suchen) efter dem og bringe dem til bod (WA 52,382,1.37-383,1)

Denne lignelse drejer sig om den kristne kirke, som fører prædikeembedet for at lokke de fattige syndere til bod, redde dem fra evig død og forbandelse, så de kan blive salige (383,1.4-7)

Palladius er her ordret afhængig af Dietrichs Lutherpostille, jfr. *præses'* bemærkninger om ordene »evig død og fordømmelse«, s. 291, note 5.

Ordets tjener bør tænde et lys, dvs. prædike Guds ord trofast
Deinde domum conuerrere (»fejje huset«), id est per Legem et Euangelium singulorum conscientias pulsare, donec inueniantur

og istemmer lovprisningen af Guds ære sammen med manges glæde i himlen som på jorden.

die--zündet ein licht an, das Wort Gottes« (linje 8)
und keret das haus, das ist: sie leret, wie man fromm sein und sich der gnade Gottes durch Christum vor Gott und seinem gericht trösten soll.
Mit dieser predigt findet sie den verlorren groschen (1.9-11)

Sonder den lieben Engel im himel und allen heyligen auff erden ein sondere freud sind (linje 15-16)

Så *præses'* bemærkning s. 292, den fortsatte note fra s. 291 – at der intet er i Palladius' prædiken, der kan støtte den antagelse, at han her er afhængig af Luthers 29.6. 1533-prædiken, via Dietrich – er ikke korrekt.

Iøvrigt er der i Palladius' første tre loci også paralleller til denne Lutherprædiken hos Dietrich, men det vil føre for vidt at komme ind på dem her (bl.a. ordet i 1. locus, at Gud ikke vil en synders død, også i WA 52,378 linje 4. – Tankegangen om farisæerne, som foragter dem, der ikke lever efter den ydre disciplin (locus 2 hos Palladius) spiller en stor rolle i Lutherprædiken, 376- 378).

Altså også her bygger Palladius på Dietrichs Lutherpostille fra 1544.

Men dette fører naturligt over til en omtale af denne bevarede Lutherprædiken (s. 294 ff.), som Luther holdt i sit hjem den 29/6 1533.

Som *præses* rigtigt gør opmærksom på, så er der det specielle ved denne, at vi hos Rörer tilsyneladende kun har den bevaret i et fragment, som omfatter prædikenens første del og sidste del (WA 37, 90-91). I Dietrichs Huspostille har vi hele prædikenen. Det samme gælder Poachs Huspostille (1559), dvs. at både Dietrich og Poach har udfyldt lakunen hos Rörer. Forudsat, at Rörer er den ældste. Den mulighed består nemlig også, at Dietrichs er den oprindelige Lutherprædiken.

Men ser vi nu på »lakune-udfyldningen« hos Dietrich og Poach, så viser det sig, at den senere Poach udviser temmelig nøje overensstemmelse med den tidligere Dietrich. Dette gælder også i prædikenens afslutning (Dietrich WA 52, 383, linje 12-21 og Poach: Aland 8,286 linje 7 fra neden til 287, linje 7). Dette fik Georg Buchwald til at slutte, at Poach havde overtaget dette fra Dietrich. Også Kurt Aland indrømmer, at Poach »weithin« læner sig op ad Dietrich (op. cit. 467).¹⁹

Men dette kan ikke overbevise *præses*. Også her søger han at skubbe Dietrich til side, idet han mener, at Poach og Dietrich uafhængigt af hinanden har haft et fælles forlæg, måske egne nedskrifter af Luthers mundtlige prædiken, måske Rörers intakte notater (s. 297, den fortsatte note).

Hertil er dog at bemærke, at vi ved ikke af, at Poach også skulle have siddet og gjort notater, når Luther prædikede – tværtimod: hvis han havde gjort det, så skulle han da nok have gjort opmærksom på det i indledningen til sin huspostille! Og det fælles forlæg, Dietrich og Poach kan have haft, kender vi intet til. Hvorfor dog operere med så lidet sandsynlige teorier, når det enkleste er, at Poach her bygger på den tidlige Dietrich?

Hvad anfører *præses* til støtte for sin teori? To grunde. Den ene er, at Poach selv har opholdt sig i Wittenberg. *Præses* vil dermed mene, at han godt selv kan have gjort notater.

Den anden grund, som *præses* anfører, drejer sig om det indholdsmæssige. Ud fra disse tekster mener han at kunne fastslå, at Poach er mere kristocentrisk og derved vel mere »Luthertreu« end Dietrich, som skulle lægge mere vægt på den menneskelige aktivitet i frelsesforløbet, på kravet om bod og omvendelse (s. 296). Det kan der i allerhøjeste grad stilles spørgsmålstegn ved, i hvert fald vedr. denne Lutherprædiken.

Lad os prøve at se på første del af prædikenen, d.v.s. det der svarer til Rörer WA 37,90,17-32, og så sammenligne indholdet med henblik på dette spørgsmål mellem Dietrich og Rörer og Poach.

Dietrich (WA 52,376, linje 17 til 378, linje 9): Det er det mest trøsterige evangelium i hele året, i hvilket Jesus lærer os, at hans embe-

de er som en hyrdes: han går ud og leder efter synderne, bringer dem til rette igen, så de ikke tages af ulven, djævelen og bliver fordømt. Men farisæerne knurrede, idet de mente, at Guds retfærdighed bestod i at han straffede de onde og belønnede de gode. Dette siger fornuften også. Ligesom Adam og Eva skjulte sig, da de havde gjort noget ondt. Det gør små børn også. Men dette afviser Jesus. Hvis det forholdt sig sådan, hvor ville Gud så have folk og kirke? For selvom vi ikke alle går rundt og laver alvorlige overtrædelser, så er vi overfor Gud alligevel syndige. Intet godt i vores hjerte. Jesus afviser farisæernes synspunkt: Gud vil nemlig intet menneskes død. Derfor skal vi, især prædikanterne, ligesom Jesus lede efter de tabte.

Dette er da om noget en ægte evangelisk-luthersk forkyndelse!

Hvad siger Rörer i sit tilsvarende stykke? (WA 37,90, linje 12 til 31): Det kan vi besvare meget let, fordi *præses* selv giver et referat heraf, s. 294. Af dette kan man uden videre se, at hovedindholdet svarer til Dietrichs, men der er den afgørende forskel, at Rörer i dette lille tekststykke ikke mindre end tre steder understreger den menneskelige aktivitet, bod og omvendelse, altsammen noget, som savnes hos Dietrich.

Linje 13: som Dietrich siger Rörer, at det er et trøstefuldt evangelium, at Jesus er som en hyrde. Men så tilføjer han, at også englene glæder sig over en synder, der gør bod.

Linje 19-20: Som Dietrich siger Rörer, at toldere og syndere løb hen til Jesus. Men så tilføjer han, at grunden til, at deres komme var Jesus kært, var *auditus verbi, quod audire voluerunt* (dvs. fordi de kom for at lytte).

Linje 29: Rörer afslutter dette afsnit med at sige, at farisæerne ikke vidste, at Jesu embede var at frelse syndere, som gjorde bod og troede på ham, ligegyldigt hvor store syndere, de var, så tilføjes det »når blot de troede ham« (*modo audirent ipsum*), jfr. *præses*' bemærkning s. 295, linje 2. Dette savnes hos Dietrich. Hvem er mest »kristocentrisk«?

Altså tre steder i dette lille tekststykke (½ side) fremhæves den menneskelige indsats, hvilket Dietrich ikke har.

Endelig vil vi se på Poachs gengivelse af dette første tekststykke (Aland 281-82, linje 28): *Præses* siger, at Poach nøje har gengivet Rörers tekst (295, note 3). Det passer, stort set, for Rörers linje 13-17 udelader Poach (talen om Kristus som en konge, der ikke har et ydre rige, men et åndeligt etc. Dette udelader Dietrich også. Vel fordi det virker lidt mærkeligt i denne sammenhæng at tale om ham som konge). Desuden gælder, at Poach har et tekststykke fælles med Dietrich, hvil-

ket savnes hos Rörer. Her er Poach vel afhængig af Dietrich. Det drejer sig om Poachs linje 3-6 »welcher den armen Sünder nachgehen ... verdammt werden«). Men vigtigst er det, at Poach to steder giver Rörers text »en tand ekstra«, nemlig Rörers linje 20-21: *nempe auditus verbi, quod audire voluerunt*. Det bliver hos Poach til: »nämlich das Hören seines Wortes und Evangeliums, dass sie seine Predigt zu hören herzlich begehrt und sie mit allem Fleiss und Ernst gehört und gelernt haben« (Aland 282, linje 3-6). Endvidere: Rörers sidste linjer »når blot de hører ham« bliver hos Poach til »når blot de hører hans ord og evangelium« (Aland linje 28).

Vi så, at Rörer fremhævede den menneskelige aktivitet i forhold til D. Nu ser vi, at Poach går et skridt endnu videre her!

Ser vi på den såkaldte »lakune-udfyldning«, først hos Dietrich, bemærker *præses*, at hos Dietrich ser vi en betoning af den menneskelige vilje ved omvendelsen. *Præses* er dog klar over, at han her er ude på tynd is, idet han tilføjer »omend den kun indrømmes en receptiv funktion« (s. 296). Det har han netop ret i, for forholdet er også her det, at Poach i sin lakune-udfyldning meget mere betoner dette moment, og (NB!) disse steder undlader *præses* at nævne:

a. *præses* citerer s. 298 linje 2 fra Poach »således er der også i himlen glæde over en synder, der gør bod«. Men hvorfor udelader *præses* en omtale af det, der hos Poach følger lige efter? (se Poach 283 linje 9 fra neden til 284 linje 7 med), nemlig 15 linjer i hvilke Poach ikke mindre end fire gange omtaler nødvendigheden af bod og omvendelse.

b. »Jeg vil ingenlunde fortvivle, som om Gud ikke ville vide af mig« citerer *præses* korrekt efter Poach (Aland 284, linje 28) (lige før note 6 i *præses'* afhandling s. 298). Men hvorfor udelader *præses* her Poachs efterfølgende ord om, at Jesus og englens vil glæde sig, »wenn die Sünder zu Busse kommen und sich bekehren«? (Aland 285, linje 1).

c. 2 linjer længere fremme i *præses'* afhandling side 298 »men det lærer os også, at vi ligesom disse toldere og syndere...«. Hvorfor sammentrænger *præses* Poachs indhold så meget her, at han lige efter »lærer os« udelader ordene »wie wir uns gegen diesen Hirten verhalten und was wir tun sollen«? (Aland 285, linje 7), d.v.s. om vor aktivitet.

Til alle disse steder kommer så de steder om omvendelsen, som *præses* selv gør opmærksom på i Poachs text (afh. s. 298). Man må konkludere, at det i hvert fald hvad denne Lutherprædikenen angår er Dietrich, som mest samler sig om Kristi kærlighed og Rörer/Poach som mest betoner den menneskelige aktivitet. Dermed afvises også *præses'* note 2, side 298.

Lad os prøve at sammenfatte hvad vi kan vide om *Enarrationes'* tilblivelse og udformning (jfr. s. 305-24).

Bogen spiller en aldeles afgørende rolle for hele *præses'* afhandling. Det siger han selv direkte flere steder (bl.a. 311 og i det følgende kapitel) og det fremgår da også med al ønskelig tydelighed af afhandlingen som helhed. Den viser, mener *præses*, både noget om Palladius' arbejdsmetode, hans tilegnelse af Luther/Melanchthon-teologien i Wittenberg, og hele den teologi, som lyser igennem den, er netop det, som ifølge *præses*, er teologien i Palladius' andre værker.

Præses går nemlig ud fra, at bogen virkelig stammer fra Palladius. Oplysningen på titelbladet »må gå tilbage til Palladius selv«, hedder det s. 305 – uden nærmere forklaring, og det betyder, fortsætter *præses*, at grundlaget er prædikener af Luther, som Palladius har hørt og foretaget nedskrifter af. Vi skal altså stole på det, der står på titelbladet. Dog viser det sig hurtigt, at *præses* selv nærer betænkeligheder: i hvert fald mener han, at Palladius næppe har skrevet *reverendus vir* om sig selv på titelbladet, sådan som der nu står (s. 307, note 2). Og det skal heller ikke forstås sådan, mener *præses*, at det udelukkende er Luthers prædikener, Palladius her gengiver, selvom det fremgår af titelbladet. Ja, det er faktisk sådan, at vi i de fleste (!) tilfælde ikke kan konstatere, at der ligger en Luther- prædiken bag (s. 213)! For der findes også prædikener i samlingen, siger *præses* s. 306, »som kan være Palladius' eget værk uden forlæg hos Luther«. Desuden må vi regne med den mulighed, at Palladius under udarbejdelsen af værket, mener *præses* (306) også kan have ahvendt håndskriftmateriale, som ikke har været hans egne optegnelser. Det må betyde, at Palladius så har udarbejdet nogle af prædikenerne på grundlag af det, andre har hørt? Endelig vil *præses* også forklare for os, at når der på titelbladet står, at Palladius *exceptit* disse prædikener af Luther *bona fide*, så skal det altså ikke forstås helt sådan som der står. Det skal »ikke forstås som en nøjagtig og bogstavelig gengivelse af Luthers direkte tale«. *Bona fide* går ikke på det bogstavelige, men på det saglige, hedder det s. 211, jfr. 310. Men ellers (!) skal vi altså stole på titelbladets oplysninger.

Nu må man i hvert fald sige, at *præses'* egne store analyser i det mindste har vist, at det da er så som så med Palladius' gengivelse af Luthers budskab hvad det saglige angår. Det er jo netop en af *præses'* hovedkonklusioner, at disse prædikener, – prædikener Palladius har hørt Luther holde i Wittenberg – er blevet formet både i formel henseende og m.h.t. det saglige efter Melanchthons *Annotationes in Evangelia*, og hævder *præses*, af Melanchthons søndagsforelæsninger, som senere udkom i Melanchthons postille. Og denne bog er fra Palladius'

side tænkt som et hjælpemiddel til de danske præster, når de skulle udarbejde deres prædikener (s. 310, 212). Palladius skulle have hørt Luther holde prædikener i Wittenberg, ikke bare i kirken offentligt, men Palladius skal endda have været til stede i Luthers hjem, hørt ham holde prædikener her, når han var for syg til at gå i kirke, og her har Palladius så siddet og foretaget notater, som han nu hen mod livets slutning sad og redigerede, så der kom en hel prædikensamling ud af det. Ganske vist forelå forlængst Veit Dietrichs bog med netop de prædikener Luther holdt i sit hjem (1544), men *præses* mener at have godtgjort, at denne postille hverken hvad helheden eller enkeltheder angår har været grundlag for Palladius (306).

Den foregående debat har vist, at *præses* har ret i at Palladius tog udgangspunkt i Luthers prædikener, ja jeg mener at have godtgjort, at *præses* faktisk har mere ret end han selv er klar over, for der er for mig ingen tvivl om, at Palladius i meget vidt omfang netop har bygget på Dietrichs postille.

Jeg vil gå et skridt videre og hævde, at der er stor sandsynlighed for, at Palladius slet ikke står bag udgivelsen af denne bog, sådan som den nu ligger foran os. Lad os prøve at samle nogle af de grunde sammen, som taler for denne min antagelse.

1. Fortalen. *Præses* (s. 205-10) og jeg er enige om, at den stammer fra Melanchthon eller i det mindste en nær discipel af Melanchthon, selvom det til indledning står, at det er Palladius, der selv har skrevet dette til Herluf Trolle. Desuden er der dateringen, to måneder efter Palladius' død. Foruden de af *præses* nævnte tekster kunne man til sammenligning også anføre Melanchthons propositioner, skrevet til Erasmus Lætus (29.11. 1559), hvor der også findes ordrette overensstemmelser med denne fortale.²⁰

2. udtrykket *reverendus vir* stammer ikke fra Palladius, (jfr. Ertner 307 note 2).

3. På titelbladet står der, at det er prædikener, som Luther har holdt *publice*. Allerede i samtiden (Dietrich, Röer, Poach) skelner man i denne sammenhæng mellem prædikener, som Luther holdt *domi* og *publice*. *Præses* synes ikke at have været opmærksom på denne oplysning på titelbladet. Gang på gang oplyser han ved de prædikener, han bearbejder, at de er holdt af Luther *domi*, men dette er jo i modstrid med titelbladets oplysning.

4. Hvad indholdet angår, så har vi konstateret, at det hverken formelt eller sagligt er prædikener, sådan som Luther har holdt dem.

Hertil kommer, at der i hele bogen intet er, som peger på Palladius som forfatter. Der er ingen personlige træk, ingen oplysninger om

danske forhold, ingen henvisninger til andre af Palladius' bøger. Dette er ganske usædvanligt for Palladius. Som *præses* også selv et par steder i afhandlingen gør opmærksom på, så henviste Palladius nogle gange, også i de latinske skrifter som udkom i udlandet, til danske forhold og til andre af hans egne skrifter.²¹

5. Som *præses* selv gør opmærksom på, skal der i Resens – brændte – bibliotek have befundet sig et ms af Palladius' *Enarrationes in Evangelia Dominicalia* (s. 198, note 4). Det ved vi iøvrigt også fra et ms af Poul Poulsen, »Sælands Bispers Krønike«. ²² Men hvis der i Palladius' ms virkelig havde stået, at det var Lutherprædikener, ville man så ikke forvente, at Resen oplyste dette?

6. Side 305 i *Enarrationes* står sætningen: *Nam ut Augustinus inquit: Gutta carebit qui micam non dedit.* (»For som Augustin siger: han som ikke gav (egl.: har givet) en krumme, han skal mangle (undvære) en dråbe«).

Af en eller anden grund vil forfatteren (»Palladius«) her give læserne en oversættelse af det latinske Augustincitat. Det gør han så, men ikke til dansk, men til nedertysk (plattysk): »Dat is: dith foer dath« (altså: »det ene for det andet«, »løn som forskyldt« el. lign.). Det ville Palladius da ikke gøre, hvis han virkelig, som *præses* mener, har stilet denne bog til danske præster!

7. Det er efter min opfattelse ganske usandsynligt, at Palladius skulle have været til stede i Luthers hjem, hvilket *præses* mener, at han var, når Luther var for syg og svag til at prædike i kirken offentligt.

Veit Dietrich siger i forordet til sin postille, at de prædikener, som Luther holdt hjemme, når han p.gr. af svaghed ikke kunne prædike i kirken, dem holdt han »seinen kinden vnd gesind«. Og han siger videre, som tidligere omtalt, om dem, at »ich allein mit eylender hand auffgefasset vnd bisher bey mir behalten hat« (WA 52,5) (1544), og det er vel at mærke skrevet før Dietrich skulle tage hensyn til et konkurrerende værk. Luther siger selv i sin anbefalende fortale til Dietrichs postille, at han holdt disse prædikener i sit hjem »für meinem gesinde, als ein Hauss vatter« (ibid. s. 1) og han tilføjer, at han ikke anede at D. havde gjort disse notater.

Det er således tydeligt, at der var tale om ganske private sammenkomster. Ingen omtaler studenten Palladius fra Danmark i denne sammenhæng. Vi kender iøvrigt navnene på de studenter og magistre, som boede i Luthers hjem i disse år (Helmar Junghans: *Luther in Wittenberg*, i: Junghans (Hg): *Martin Luther 1526-1546*, Bd. I, Berlin 1983, 24-25. 30-33). Palladius omtales ingen steder. Vi kan også tilføje, at hvis Palladius virkelig havde haft den oplevelse at sidde i Luthers hjem

– oven i købet flere gange, som *præses* vil have, at vi skal mene – så skulle han da nok et eller andet sted, ja mange steder, have fortalt os om det i sine mere end 100 skrifter. Det gør Palladius som bekendt ikke. Heller ikke der, hvor man da bestemt ville forvente det, stedet i *Explicatio* over Johs. 17, hvor han kortfattet giver en oplysning om den oplevelse det var at se og høre Luther, Melanchthon og Bugenhagen i Wittenberg.

Så når *præses* mener, at det ikke kan udelukkes, at Palladius sad i Luthers hjem og hørte Luther prædike (s. 243, note 2, jfr. 306, note 2: Vi må regne med, at Palladius var til stede ved (nogle af) Luthers husprædikener), så vil jeg svare: jo, det kan med den allerstørste sandsynlighed udelukkes.

8. Endelig vil jeg fremføre et argument, som også taler meget stærkt for min antagelse, at Palladius ikke har udgivet denne bog, som den foreligger:

Præses mener, at det er en bog til de danske præster (s. 310, jfr. s. 212, hvor det også synes at fremgå), men i så fald vil det da være nærliggende at se nærmere på perikoperækken. I året 1556 udgav Palladius »Alterbogen«: en håndbog, som indeholdt to rækker kollekter samt epistel- og evangelieteksterne til hver søn- og helligdag hele kirkeåret igennem. Årsagen til udgivelsen af denne håndbog var, at stadig flere ældre præster havde klaget over, at de både havde svært ved at slæbe den store tunge autoriserede Chr. d. 3's Danske bibel med til og fra kirken og stå med den ved alteret. Desuden kneb det for mange af dem at læse, fordi deres syn blev stadig svagere. De ønskede en bog med »en skøn stor Litera«, så de ikke behøvede at hakke og stamme, siger Palladius i forordet, og det vil han gerne imødekomme. Så kan de yngre præster fornøje sig over, at de endnu ikke har behov for briller (»glarøjne«), siger han, men han trøster dem med at de »på det sidste dog også bliver gamle«. – Men den væsentligste grund til udgivelsen af »Alterbogen« er imidlertid kravet om gennemført uniformitet under afholdelse af gudstjenester i kongerigernes kirker. For fremtiden skal alle anvende »Alterbogen« under tjenesten, og dermed forbød man de andre textsamlinger, som var i omløb. Denne bestræbelse svarer helt til den tendens, som i det taget gjaldt i det danske kirkestyre i Palladius' og Chr. d. 3.'s tid.²³

I »Alterbogen« har Palladius altså udgivet kollekterne – den ene række af dem havde han iøvrigt oversat fra Veit Dietrichs postille, som han selv nævner i Alterbogens forord.

Desuden altså epistel- og evangelietekster til samtlige søn- og helligdage, som den danske Kirkeordinans forordnede.

Skulle Palladius altså nu her kun et par år efter at have udsendt »Alterbogen«, som nu skulle være den eneste gældende samling af teksterne og deres rækkefølge, udgive en samling *Enarrationes* til søndagsevangelierne, ja så ville det da være en selvfølge, at han ganske nøje i denne prædikensamling fulgte den perikoperække, som han tre år i forvejen havde befalet som den eneste lovlige. Gør han det?

Jeg har foretaget en sammenligning – har *præses?* – mellem Alterbogens perikoper og de 55 tekster i *Enarrationes*. Det har givet bl.a. følgende resultater:

a. De helligdage, som Kirkeordinansen forordner udover søndagene, de savnes allesammen – bortset fra Mikkelsdag – i *Enarrationes*. Det drejer sig om: 3 helligdage i jul, påske og pinse, Nytårsdag, Hellig trekonger, Kyndelmisse (= Mariæ renselse), Mariæ bebudelse, Kristi himmelfart, Mariæ besøgelse, St. Hans Baptist, St. Mikkels, Allehelgen. Det var dem, man i reformationskirken beholdt fra den katolske tid, og det var selvsagt vigtigt, at præsterne fik anvisninger for, hvordan de skulle prædike på netop disse dage, så hverken de eller menighedene forfaldt til gamle katolske forestillinger – et problem, Palladius som bekendt måtte kæmpe med hele sin bispetid. Derfor angav man endda i Kirkeordinansen de temaer, præsterne skulle prædike over på disse dage. Nu vil jeg spørge *præses?*: er det virkelig sandsynligt, at Sjællands biskop Peder Palladius i en sådan samling prædikener eller dispositioner til prædikener, som *Enarrationes* er, hele vejen igennem simpelt hen udelader enhver omtale af disse helligdage og dermed lader sine præster i stikken? Det er naturligvis ganske urimeligt at forestille sig.

b. Hvad så selve perikoperne angår: selvom *Enarrationes* er skrevet på latin, så ville man dog forvente, at evangelieteksterne til de enkelte søndage nøje ville følge teksterne i »Alterbogen«, den var jo netop et par år i forvejen blevet autoriseret som den eneste tilladte. Ja, så omhyggelig er Palladius i at gengive den autoriserede Chr. d. 3's Danske Bibels tekst i Alterbogen, at han endog gentager de uheldige sproglige vendinger fra Bibelen i denne. (Exempler af Lis Jacobsen DS 3, 312). Men det viser sig, at i det mindste i fire tilfælde – måske flere, hvis man endnu engang går det hele igennem – da *afviger Enarrationes'* tekst fra Alterbogens:

Alterbogen
Søndag sexagesima: Luk. 8,4-15

Enarrationes
Luk. 8,4-18
(v. 16-18: Ingen tænder et lys og skjuler det etc.)

3. s.e. påske: Johs. 16,16-22	Johs. 16-23a (v. 23a: På den dag skal I ikke spørge mig om noget)
8. s.e. trin.: Math. 7,15-20	Math. 7,15-23 (21: Ikke enhver der siger: herre, herre, skal komme ind i himmeriget).
21. s.e. Trin.: Johs. 4,46b-53	Johs. 4,46b-54 (v. 54: også dette andet tegn gjorde Jesus da han kom fra Judæa til Galilæa).

I alle disse fire tilfælde viser det sig, at den afvigende tekst i *Enarrationes* nøje svarer til teksterne i Melanchthons *Annotationes in Evangelia*, d.v.s. den perikopetradition, der var gældende i Sachsen.

c. Der er det særlige ved den danske ordning, ved Alterbogens række af Trinitatissøndage, at man forøgede rækken. Normalt – d.v.s. i missalet, som man overtog fra den katolske tid – standsede man trinitatissøndagene med 24. s.e. Trin., hvorefter fulgte den såkaldte »Sidste s. før advent«, d.v.s. 25. s.e. Trin.²⁴

Det særlige ved Palladius' »Alterbog« er, at den forøger rækken med en 26. s.e. Trin., og med en 27. s.e. Trin. På 26. søndag er teksten Math. 11,25-30 (»Jeg priser dig fader ... fordi du har skjult dette for de vise ...«). Denne tekst har *Enarrationes* anbragt på *Dominica sexagesimæ seu Canticum Domini*. *Enarrationes* følger her det romerske Missale. Hvis Palladius virkelig havde skrevet *Enarrationes*, så ville han selvsagt ikke have placeret Math. 11,25-30 på denne plads, men han ville have fulgt »Alterbogen« og anbragt denne tekst på 26. s.e. Trin.

27. s.e. Trin. i Alterbogen har Math. 17,1-10: Forklarelsen på bjerget. Det viser sig nu, at *Enarrationes*, sådan som det var almindeligt *andre steder end i Danmark*, slutter med 25. s.e. Trin. Det samme er tilfældet i Melanchthons *Annotationes in Evangelia* (CR 14, 407).

Iøvrigt er der i selve bogen – men ikke i udgaven i CR – til indledning en liste over søndagevangelierne, små huskevers til de enkelte tekster, forfattet af Johannes Stigelius. Også her går man kun til og med 25. s.e. Trin. Her er benyttet udg. Leipzig 1561, Kgl. Bibl. København.

d. Den tekst, som Palladius sætter højest i hele NT er Taborbjergteksten. Dette var ifl. den danske »Alterbog« teksten til den netop omtalte 27. s.e. Trin. (Math. 17,1-10). Men netop denne tekst savnes i *Enarrationes*. Hvis Palladius virkelig var forfatteren, ville man dog forvente, at han ville gøre alt, hvad han kunne for at få denne tekst med i denne samling.²⁵

9. Det forudgående har således givet vægtige indicier for, at Palladius ikke kan være forfatter til denne bog, sådan som den nu ligger foran os. Hvem er så forfatter?

Melanchthon er en mulighed. *Præses* har selv påvist, at han i hvert fald står bag fortalen, selvom der står, at den er af Palladius. Hertil kommer, at vi jo ved, at Palladius tidligere kunne udgive, »besørge« et manuskript af Palladius, så det udkom i bogform. Og i denne forbindel-



se tog han sig jo som *præses* nævner, visse friheder over for Palladius' manuskripter. Det drejer sig om Palladius' *Catalogus aliquot* (1557). Som *præses* også selv har gjort opmærksom på, havde Melanchthon et år tidligere skrevet fortalen til Palladius' Mosebogsfortolkning, skønt den blev udgivet i Palladius' navn (25.3. 1559).²⁶

En anden mulighed har jeg nævnt i min »Peder Palladius og kirken«, nemlig danskeren Rasmus Glad (Erasmus Lætus), som åbenbart havde Palladius' fortrolighed. Palladius skrev således en begejstret foretale til hans udgave af Salmerne (DS IV, 117), og i 1559 holdt Rasmus Glad mindetalen i Odense over Chr. d. 3. i Palladius' sted.

Netop nu opholdt han sig i Wittenberg. Han havde også kontakt med Melanchthon. Han kan have haft enkelte manuskripter af Palladius med sig fra København til Wittenberg og så på det grundlag tilrettelagt hele samlingen, formelt og indholdsmæssigt ud fra den melanchthonske retning, som han tilhørte.²⁷

En tredje mulighed skal også nævnes: På sidste side i *Enarrationes* er der en illustration. Den har *præses* ikke beskæftiget sig med. Den viser Gud som bærer og fremviser sønnen, den afdøde med naglegabene. Hele illustrationen viser sig at være et forlæggerens signet, og nederst i billedet findes forlæggerens signatur. (Ill. s. 72)

Det er forlæggermærket for Conrad Rühel (1528-(ca.) 1579). Han tilhørte det forlagskonsortium, som blev dannet i 1533, da indehaverne overtog forlæggerrettighederne og privilegier vedr. Luthers bibeludgaver. Conrad Rühel besørgede desuden for egen regning og risiko nedertyske foliobibler.

Men også på titelbladet er der en illustration: Johannes og Maria står ved korset. Nederst er der også her et mærke. (Ill. s. 74)

Dette var netop bogtrykkeren Johannes Krafft (Crato)'s signatur. Om ham ved vi, at han fortrinsvis trykte bøger af Wittenberg universitetets professorer, og – siger en af de førende specialister på dette felt Hans Volz – »først og fremmest værker af Melanchthon«.²⁸

D.v.s. at Conrad Rühel har udgivet denne bog, fået den trykt hos Johs. Krafft, som plejede at tage sig af Melanchthons manuskripter. Men hvordan Conrad har fremskaffet dette manuskript, om der måske ligger et par originale Palladius-udkast til grund, om han har bedt Rasmus Glad eller en anden Melanchthon-elev lave denne melanchthonianske samling Lutherprædikener, ved vi ikke. Men det, jeg tidligere her har fremført, viser så ganske tydeligt, at der er tale om et ikke-Palladiansk værk. Det kan ikke være skrevet og tilrettelagt på denne måde af Palladius, det henvender sig ikke til danske præster.

Endelig skal tilføjes endnu et aspekt til overvejelse. Netop nu var



»krigen« mellem gnesiolutheranerne og filippisterne i fuldt sving. Er det muligt, at værket indgår i dette opgør, således, at man fra filippistisk side ville vise, at den udformning af lutherdommen, som disse Melanchthonfolk fremførte, havde rod i Luthers egne prædikener? Brugte man Palladius' navn, dels fordi der måske havde foreligget et par manuskripter fra Palladius, dels fordi han nu var afgået ved døden?²⁹

Stikprøver viser iøvrigt, at forholdet mellem *Enarrationes* og de nævnte forlæg stort set er det samme i andre prædikener. F.eks. vedr. Søndag *oculi* er der også overensstemmelser mellem *Enarrationes* og Dietrichs Huspostille og med Rörers notater (jfr. min »Peder Palladius og kirken« s. 89). Vedr. søndag *Laetare* er der overensstemmelser, også ordrette, mellem *Enarrationes* og Dietrichs Huspostille og dette i tilfælde, hvor der ikke er paralleller til Rörer. Men der er også overensstemmelser med Melanchthons *Annotationes in Evangelia* CR 14, 236-

238. WA 52,197. WA 37. Også vedr. søndag *Jucundidatis* er der ordrette overensstemmelser mellem *Enarrationes* og Melanchthon, CR 14,274, men så forlader »Palladius« Melanchthon og arbejder videre på grundlag af Luther i Dietrichs huspostille. Men dertil skal føjes, at dette ikke rokker ved *præses'* tese om, at det overvejende er den melanchthonske teologi, som er fremlagt både i formel og i indholdsmæssig henseende i disse prædikener.

Til slut vil jeg så ønske dig til lykke med afslutningen af dette store værk om det teologiske standpunkt hos vor fælles ven gennem 25 år, Peder Palladius. Som det er fremgået af det foregående er jeg enig i din tese, stort set, selvom der kan stilles en del kritiske spørgsmål til din behandling af kilderne, til metode og formalia. Det er glædeligt, at den såkaldte »danske præstegårdsteologi« kan resultere i et så betydningsfuldt, flittigt og dygtigt værk.

Over indgangsdøren til din præstegård i Mern er der en indskrift af en af dine forgængere, Peter Rørdam (d. 1883), som bl.a. udtrykker ønsket om, at Mern må blive et »arbejdsomt« sogn. Dette har du til fulde levet op til. Din afhandling er en pryde for danske kirkehistorisk forskning. Til lykke!

Noter

1. Denne afhandling er en udvidet udgave af mit indlæg som opponert ex officio ved Jørgen Ertner: Peder Palladius' lutherske teologi, Kbh. 1987, 766 s., som blev forsvaret for den teologiske doktorgrad, Københavns universitet den 7. september 1988.
2. Martin Schwarz Lausten: Biskop Peder Palladius og kirken 1987, 246-248. N. K. Andersen, *Confessio Hafniensis* 1954, 437, jfr. Ertner 19.
3. Den danske Kirkes Hist. IV, 68.- Ertner 18.
4. Lis Jacobsen (udg.): Peder Palladius' Danske Skrifter (=DS) III,87.
5. Kirkeordinansen bevarede exorcismen. Det samme var tilfældet i Alterbogen, 1556. Den tyske gnesiolutheraner Justus Menius forsvarede i et særligt skrift (1551) stærkt brugen af exorcisme, som var blevet angrebet af filippisterne. Netop dette skrift oversatte Palladius til dansk i samme år, DS II, 219 f. Melanchthon var som sædvanlig forsigtig og mente, at exorcisme ikke skulle indføres der, hvor den var afskaffet, men i realiteten tog Melanchthon afstand fra exorcisme. På bispemøderne og i sine synodalier indskærpede Palladius brugen. Først i 1783 afskaffedes den herhjemme, se Martin Schwarz Lausten: Biskop Peder Palladius 1987, 98 f.
6. Der er naturligvis enkelte trykfejl, fx side 29, linje 2 og side 190, linje 2, – 205 linje 8, s. 14 linje 6 f n: »ad« skal være »af«, s. 12 note 1: »Kollokviet i Lund«. Hvad er det?
7. Peder Palladius & Johs. Machabæus: *Judicium mod Helsing*, i: RA Dansk Kancelli B, 44b (1541-48), orig. Jfr. Martin Schwarz Lausten: Biskop Peder Palladius og kirken, 1987, 201-206.

8. Ludvig Helveg: Den Danske Kirkes Historie efter Reformationen, 2. udg., I, 1857.
9. O. Friis om Palladius 278-94. 319-20 (om salmerne).
10. Sidstnævnte bliver korrigeret af Heiberg, idet han viser, at Palladius' doktordisputation fandt sted i 1537 og ikke i 1536, hvilket i vores, præses' fremstilling ikke er uvæsentligt, Heib. 12, og s. 29 retter han Pontoppidan vedr. Kirkeordinansen.
11. I Kirkehist. Saml. 7.R. V, 1963-65, 424-429, P. G. Lindhardt og N. K. Andersen.
12. Martin Schwarz Lausten: En dogmehistorisk Redegørelse for Peder Palladius' teologiske Standpunkt, 1963, 159-168. Selskabet for Danmarks Kirkehistorie's arkiv, København.
13. Oluf Friis: Den Danske Litteraturs Hist. I. – Martin Schwarz Lausten: Die Universität Kopenhagen und die Reformation, i: Leif Grane (ed.): University and Reformation, Leiden 1981, især 99-105. – Martin Luther: Taschenausgabe, Hg. Horst Beintker, 5, Berlin, 1982, 227.
14. Bl.a. s. 24.32-36.258.344-45.365.589 f.
15. Veit Dietrich: Kinder Postilla, Lipsiae 1562 s. LXVIII. DS III, 179-265. Martin Schwarz Lausten: Biskop Peder Palladius og kirken, 1987, 75-83.
16. Emanuel Hirsch 7,69.
17. Yngve Brilioth: Predikans Historie, Lund 1945, 93 ff. Em. Hirsch' indledninger i Luthers Werke in Auswahl (O. Clemen) 7, 1950. – Eb. Winkler: Luther als Seelsorger und Prediger, i: H. Junghans (Hg.): Martin Luther 1526-46. Berlin 1983 I, 237-239. II, 796-7. – Oplysninger om postillernes tekst i WA, ibd. Georg Buchwald: Einleitung, WA 37, VI-XI. Om Rörer: Eike Wolgast: Die Wittenberger Luther-Ausgabe, i: Archiv für Geschichte des Buchwesens Bd XI, Lief. 1-2, Frankfurt a.M. 1970, 1-336, sp. 17-27. Martin Schwarz Lausten: Zu Georg Rörers Aufenthalt in Dänemark, i: Zeitschrift f. bayr. Kirchengesch. Jg 45, 1976, 1-6.
18. 13. s.e. trin., s.279, beskrivelsen af lovens brug peger i retning af Luther. – I prædikenen in festo Michaelis kan PP være afhængig af Dietrichs Huspostille, men PP og Dietrich kan også hver for sig uafhængig af hinanden gengive stof fra Luther, formoder præses (288). – Også vedr. 3. s.e. trin. taler præses atter om muligheden af at PP er afhængig af Dietrichs huspostille (s. 299).
19. Theologische Stud. u. Kritiken 1894. Kurt Aland i Luther Deutsch Bd. 8, Stuttgart 1965, 467.
20. Jfr. Martin Schwarz Lausten: Biskop Peder Palladius og kirken 1537-1560, 1987, 86-87.
21. Smst. s. 58 (Mosebogskommentaren), s. 61 (Brevis explicatio over Johs. 17), 243 (De Poenitentia et de Justif.), 251-253 (Catalogus aliquot haeresium), o.a.
22. Ny Kgl. Saml. 1178 b, 4°.
23. Alterbogen i DS III, 307-497.
24. Teksten i Missalet for 24. s.e. trin.: Math. 9,18-27 (Jairi datter og den blodsottige kvinde). Det samme har vi i Alterbogen. Missalet har »sidste s. før adv.« Johs. 6,5-14 (Bespisningen af de 5000). Men Alterbogen har her (kaldes 25. s.e. trin) Math. 24, 25- 29, »Hvis de siger, han er i ørknen ...«)
25. Wilh. Rothe: Det danske Kirkeaar og dets Pericoper, 4. udg. Kbh. 1878. Historien om perikoperne, sammenligninger mellem missalet og Alterbogen o.a. Omtalen af den særlige danske ordning med 26. og 27. Trin. ibd. s. 315.390-393. Skema over missalets tekster. C. T. Engelstofts undersøgelser af dette emne er ikke korrekte, da han har anvendt et romersk missale fra den eftertridentinske tid (Liturgiens eller Alterbogens Historie, Kbh. 1840, 139 f. jfr. Rothe 313-314).
26. S. 199, jfr. Martin Schwarz Lausten: Peder Palladius og kirken 1987, 56.

27. Martin Schwarz Lausten: *Peder Palladius og kirken*, 1987, 90.
28. Hans Volz: *Martin Luthers Deutsche Bibel*, Hamburg 1978, 96- 97. 103.110. Dette signet af Johs. Krafft savnes i øvrigt blandt de signeter som Hans Volz viser, s. 110.
29. Vel var Dietrich ven af Luther, men navnlig blev hans »enge Føhlung« med Melanchthon af vigtighed. Han havde »die innigste Freundschaft« med Mel. Det var ham, Mel. betroede alle sine personlige sorger og bekymringer. Han var »mere elev af Mel. end af Luther«. Th. Kolde i *Realencykl.* Bd. 4, 655.

Zusammenfassung

Die Abhandlung ist eine erweiterte Fassung der Opposition des Verfassers als erster offizieller Opponent der theologischen Fakultät, als Propst Jørgen Ertner (= JE) im September 1988 seine Abhandlung: *Peder Palladius' lutherske teologi* (Akademisk forlag, Kopenhagen 1988, 766 S.) an der Universität Kopenhagen als Habilitationsschrift verteidigte.

In der Einleitung wird JE in die dänische theologische Forschungstradition eingeordnet, und seine These wird vorgestellt: Peder Palladius – der erste lutherische Bischof Seelands (Kopenhagens), 1537-1560 – vereinigte in seiner Theologie die Einflüsse, die er aus Wittenberg von Luther und Melanchthon empfangen hatte. Er tat dies in der Weise, daß er stets vor der Theologie Luthers ausging, diese aber im Sinne Melanchthons auslegte und anwandte. Deshalb war es Melanchthon, der den entscheidenden Einfluß auf seine theologische Auffassung hatte. Die große Forschungsarbeit JE's wird gewürdigt. In hervorragender Weise hat er das umfassende lateinische Werk von Palladius quellenkritisch behandelt, und er hat durch seine Einzelanalysen und seine umfassende Kenntnis der Schiften der deutschen Reformatoren oft bislang unbekannte Forschungsergebnisse vorlegen können.

Danach nimmt der Verf. kritisch zu einigen methodischen Problemen der Abhandlung Stellung. Es handelt sich dabei u.a. um die Disposition, den Umfang des Buches, die vielen überflüssigen direkten Zitate, den wechselhaften Gebrauch der Anmerkungen und den fatalen Mangel eines Registers. Auch wird kritisiert, daß sich JE nicht für die erhaltenen Handschriften von Palladius interessiert hat, sondern nur mit veröffentlichtem Material gearbeitet hat. An einigen Beispielen werden einige unglückliche Folgen dieser Methode aufgezeigt.

Danach konzentriert sich die Abhandlung ausschließlich auf die Kapitel III: »Die Predigten Luthers und Palladius«, und IV: »Die Funken von der Kanzel Luthers« (JE, S. 198-324), in denen JE das Buch: *Enarrationes lectionum evangelicarum iuxta Dominicarum ordinem*,

scriptæ a reuerendo uiro Petro Palladio Doctore Theologiæ, qvi eas bona fide excerpt publicè recitatas a reuerendo uiro Martino Luthero ... Wittenberg 1560, behandelt. JE kommt zu dem Ergebnis, daß das Buch von Palladius stammt und daß es auf Predigten Luthers beruht, die dieser in Wittenberg gehört hat. Sie sind aber von ihm bearbeitet worden, und hier hat er vor allem Melanchthons *Annotationes in Evangelia* (1544) und seine Psalmenvorlesungen verwendet, die in den *Postilla Melancthonia* später gedruckt worden sind.

Durch eine Reihe von Einzelanalysen einzelner Predigten dieses Buches versucht die Abhandlung zu zeigen, daß diese Auffassung nicht stichhaltig ist. Das Buch erschien erst nach dem Tode von Palladius, die Vorrede ist von Melanchthon verfaßt, und weder formal noch sachlich handelt es sich um Predigten Luthers. Nichts deutet auf Palladius als Autor hin. Die Perikopenreihe entspricht nicht der damals in Dänemark geltenden, auch sprachliche Merkmale zeigen, daß es nicht für dänische Pfarrer gedacht war. Es ist möglich, daß ihm einige Aufzeichnungen von Palladius zugrunde gelegen haben, aber insgesamt handelt es sich sicher um das Werk eines anderen, vielleicht deutschen Melanchthonschülers, der stark von der lutherischen Hauspostille Veit Dietrichs aus dem Jahre 1544 abhängig ist.

Übersetzung: *Eberhard Harbsmeier*

Skriftemålet i Danmark

Fra senmiddelalder og frem til kirkeordinansen 1539

Af Carsten Bruun

Indledning

Emnet for denne artikel¹ er skriftemålet i Danmark før, omkring og efter reformationen. Skriftemålet var i tidens teologiske forståelse et helt centralt led i forhold mellem Gud og det kristne menneske. Selve skriftemålet, altså bekendelsen af begåede synder, var forudsætningen for Guds tilgivelse af synderne. Denne tilgivelse, også kaldet absolutio-
nen, som regel formidlet af kirken, var af afgørende betydning for det kristne menneske. For kun gennem den stadige renselse for synd, som skriftemålet gav mulighed for, var muligheden åben for den jordiske tilværelses højeste mål: det evige liv.

Artiklen beskæftiger sig med skriftemålet og skriftemålsforståelsen inden for to forskellige kristendomsopfattelser, den romersk-katolske og den evangeliske.

Inden for den enkelte kristendomsopfattelse, vil artiklen beskæftige sig dels med skriftemålets ide, og dels med den praksis kirken derudfra fastlægger. Med skriftemålets ide mener jeg den til enhver tid fremherskende officielle »sandhed« om skriftemålets funktion og placering i det teologiske univers. Med skriftemålets praksis mener jeg den måde kirken forvalter denne ide på, eller mere præcis hvordan kirken ønsker skriftemålets ide forvaltet. De kilder, der findes om skriftemålets praksis i denne periode fortæller altovervejende om det forvaltningsmæssige ideal, ikke om den »virkelige« praksis.

Artiklen er kronologisk opbygget og inddelt i 3 hovedafsnit. I det første hovedafsnit skal vi se på det senmiddelalderlige skriftemål. Afsnittet indeholder en gennemgang af dette skriftemåls ideologi og placering i det senmiddelalderlige romersk-katolske verdensbillede. Videre skal vi se på kirkens praktiske administration af skriftemålet i Danmark.

Andet hovedafsnit handler om de evangeliske prædikanters opfattelse af skriftemålet, i årene fra de reformatoriske ideer først vinder indpas i Danmark, til reformationens gennemførelse. Undersøgelsen af prædikanternes skriftemålsopfattelse er baseret på nogle af de skrifter, prædikanterne udsendte som led i religionskampen. Afsnittet indeholder også en præsentation af Martin Luthers og andre fremtrædende reformatorers skriftemålsopfattelse. På baggrund af denne præsentation

tion, vil jeg indkredse de danske reformatorers inspirationskilder.

Tredie hovedafsnit beskæftiger sig med skriftemålspraksis og skriftemålsopfattelse i den tidlige luthersk-evangeliske kirke. Undersøgelsen er baseret på den nykonstituerede kirkes forfatningsmæssige udgangspunkt, kirkeordinansen, og andre skrifter udsendt af teologer med nær tilknytning til den luthersk-evangeliske kirke.

I sammenfatningen vil jeg trække nogle linier op, dels omkring forholdet mellem prædikanternes skriftemålsopfattelse og den opfattelse, der er fremherskende inden for den luthersk-evangeliske kirke, dels omkring skiftet i skriftemålsopfattelse fra den romersk-katolske til den luthersk-evangeliske kirke.

Geografisk er artiklen afgrænset til kongeriget Danmark. Hvad det konkret betyder, vil blive omtalt i de enkelte hovedafsnit. Tidsmæssigt strækker artiklen sig fra senmiddelalderen til kirkeordinansens endelige vedtagelse i 1539. En mere præcis tidsmæssig afgrænsning vil ligeledes være at finde i de enkelte hovedafsnit.

Artiklen koncentrerer sig snævert omkring skriftemålets ide og praksis. Det betyder, at der ikke vil blive gjort forsøg på at give en bredere præsentation af de 2 kristendomsopfattelser, ligesom der heller ikke vil blive knyttet forbindelse til begivenhedshistorien eller den politiske historie.

Min tilgang til emnet er ikke præget af en bestemt teori eller søgen efter en bestemt figur i skriftemålets udvikling. Styret af mine »spørgsmål«, vil jeg bestræbe mig på at lade kilderne selv komme til orde, og så at sige ud fra deres »svar« forsøge at nærme mig samtidens egen forståelse af skriftemålsinstitutionen. Da de valgte kilder i en »pålydende« form ekspliciterer denne forståelse, forstået på denne måde at det ikke er en bagvedliggende »sandhed« vi søger, er de kildekritiske problemer overkommelige. Det er altså samtidens eget udsagn om skriftemålet, der interesserer os. Jeg går ikke ind i en diskussion om, hvorvidt den samtidige forståelse af skriftemålet er rigtig eller forkert. En sådan diskussion er uden mening i forhold til dette projekt.

I noterne findes oplysninger om den anvendte litteratur og de benyttede kilder.

De benyttede citater er bogstavrette og står i teksten i citationstegn. Videre har jeg bestræbt mig på at gengive citaterne med den tegnsætning, som har været brugt i de benyttede kildeudgaver.

Skriftemålet i dansk senmiddelalder

I Christierns Pedersens Jertegns-postil² fortæller han til midfaste søndag »Et Jertegen om en nynde som icke ville scriffte syn syndh«

(CP(1515) s. 315). En konge havde en datter, som var meget gudelig. Hun gav, for Guds skyld, almisse til fattige folk og faderløse børn. Det var hendes agt at gå i kloster. Paven rådede hende fra det, fordi han mente, at hun kunne gøre flere gode gerninger i den by, hvor hun boede.

På et tidspunkt forelskede kongedatteren sig i en af sine skrivere »oc elste hannem mer en tilbørligt vor Saa ath han hende belaa oc hwn bleff met foster« (CP(1515) s. 315). Af frygt for at skade sit gode rygte henvendte kongedatteren sig til en klog kone. Den kloge kone »brwge- de sin dieffuelss konst och flyde dhet saa at hun fødte eth døth foster lang tiid før en henniss rette tid komme skulde« (CP(1515) s. 316). I den følgende tid sørgede kongedatteren og var aldrig glad, fordi hun havde begået en sådan synd. Da faderen, der ikke vidste noget om datterens synd, mærkede at hun aldrig var glad, samtykkede han i, at hun skulle gå i kloster. Her levede hun et gudeligt liv, og var de andre nonner et godt eksempel. Mange år efter blev kongedatteren syg og døde. Tredivede dage efter hendes død, åbenbarede hun sig for abbedissen og fortalte, at hendes sjæl var blevet fordømt. Det forstod abbedissen ikke, og kongedatteren fortalte da om sin synd, »hagde ieg scriffet samme synd da hagde vor herre gerne forladet mig hende och alle andre synder hagde de end vered hwn drede twsinde flere og større Men fordi ieg tagde hende och icke vilde obenbare hende i mit scriff- temaall thii er ieg ewindelige fordømth Thii skulde alle menniske scriffte alle deriss synder och engen tye eller dølne aff dem for deriss scrifftefader« (CP(1515) s. 316). Denne lille historie illustrerer meget godt skriftemålets funktion i den officielle senmiddelalderlige kirkes forståelse. At det kristne menneske, gennem bekendelsen af sine synder i skriftemålet, gives syndsforladelse for dette oprør mod Gud, og genindtræder i nådestanden, med deraf følgende mulighed for at opnå det evige liv. Omvendt, hvis man fortrænger synderne og skjuler dem for sin skriftefader, da bliver man, som nonnen i fortællingen, fordømt og forvist til helvede.

Denne skriftemålsinstitution vil vi se nærmere på i det følgende. Afsnittet indeholder dels en præsentation af skriftemålets ideologi, som den blev formuleret først og fremmest af Thomas Aquinas, og dels en beskrivelse af den måde kirken forvaltede skriftemålet. Geografisk er artiklen, som nævnt i indledningen, afgrænset til Danmark. For dette afsnit er denne afgrænsning af mindre betydning, fordi den romersk-katolske kirke på dette tidspunkt var »universel«. Kirkens officielle teologi og verdensbillede var derfor ens for hele det vesterlandske område. Selvfølgelig betød de forskellige landes og områders egenart, at den kirkelige praksis blev forskellig fra område til område.

Tidsmæssigt er afgrænsningen for dette hovedafsnit senmiddelalderen. Den øvre grænse sætter jeg til midten af 1520'erne, da de reformatriske ideer kommer til Danmark. Den nedre grænse er sværere at fastlægge præcis. Teologisk og idemæssigt når det, jeg forstår ved det senmiddelalderlige skriftemål, sin endelige udformning i løbet af 1200tallet. Samtidig bliver de første skridt taget til etablering af den praksis, som skriftemålet bliver underlagt i senmiddelalderen. For at få klarlagt disse omstændigheder er vi nødt til at bevæge os ned i en periode, som normalt betegnes højmiddelalderen.

Videre vil jeg beskæftige mig med skriftemålet i en forholdsvis snæver betydning, hvilket bla. betyder, at jeg ikke vil gå ind i en mere omfattende behandling af hele bodsspørgsmålet. Bodden var den »straf«, som pønitenten blev pålagt af skriftefaderen efter selve synds-bekendelsen. Jeg vil forsøge at klarlægge bodens ide, som en integreret del af skriftemålet, men vil ikke gå ind i en bestemmelse af bodsstørrelsen for forskellige synder. Spørgsmålet om aflad er også nært beslægtet med skriftemålsproblematikken. Men kun hvor aflad har umiddelbar tilknytning til emnet, bliver det inddraget i diskussionen.

Den officielle kirkes teologiske og idemæssige forståelse af skriftemålet i senmiddelalderen

Når jeg har valgt, at beskæftige mig med den idemæssige forståelse af skriftemålet først, og skriftemålets praksis bagefter, skal det ikke forstås på den måde, at skriftemålets praksis i senmiddelalderen først blev fastlagt efter, at skriftemålet idemæssigt var fuldt færdigudviklet. En mere rigtig betragtning er nok at se ide og praksis som to størrelser der indgår i et dialektisk udviklingsforløb.

Som grundlag for skriftemålets idemæssige og teologiske forståelse, vil jeg tage udgangspunkt i Thomas Aquinas' (1225-74) teologi. I sine arbejder, specielt »Summa contra gentiles« og »Summa theologiæ«, samlede han hele den skolastiske erkendelse og skabte derudaf et nærmest »altomfattende« teologisk system. Han kom derfor med sin troskab over for traditionen til at stå som eksponent for den skolastiske kristendomsopfattelse, og hans lære fik altafgørende betydning for den katolske kirkes kristendomsopfattelse i senmiddelalderen og længere frem. Måske kan det senmiddelalderlige skriftemål ikke alene begribes ud fra Thomas Aquinas' lære, men hans teologi udgør det bedste udgangspunkt for forståelsen af skriftemålets ideologi.

Inden vi kaster os ud i en bestemmelse af skriftemålets forskellige dele, vil vi se lidt på det skolastiske syndsbegreb. Udgangspunktet

tages i syndefaldet – et oprør mod Gud – den skyld og dermed straf, som menneskene hermed pålægges, overføres via arvesynden (*peccata originale*), og gør alle Adams efterfølgere delagtig i hans brøde. Arvesynden giver sig, også efter at den er afvasket med dåbens sakramente, udslag i aktuelle synder (*peccata actualia*). Disse kan enten være døds-synder (*peccata mortale*) eller tilgivelige synder (*peccata veniale*). I senmiddelalderen flyder grænsen mellem disse to syndskategorier langsomt ud, så alle synder efterhånden anses for at være døds-synder. Døds-syndernes skyld medfører – ligesom arvesyndens skyld, hvis den ikke afvaskes ved dåben – både en evig og en timelig straf. De veniale synder medfører kun en timelig straf.

Gennem skriftemålet, eller rettere bodssakramentet, er det muligt for kirken at give absolution for den evige straf eller helvedesstraffen, som den også kaldes. Tilbage er så den timelige straf, som synderen selv må påtage sig. Den timelige straf kan udsones gennem bodsgjerninger: bøn, faste og almisser. Den del af den timelige straf, som ikke udsones i jordelivet, bliver overført og må udsones i skærsilden. Ud fra denne logik er det klart, at de veniale synder ikke nødvendigvis behøver at skrives, men kan udsones gennem personlige bodsgjerninger.

Bodssakramentet bestod, ifølge den skolastiske forståelse, af tre dele; anger (*contritio*), bekendelse (*confessio*), som svarer til selve skriftemålet, og fyldestgørelsen (*satisfactio*). Sakramentets første del, angeren, indebar en fortrydelse af synden. Her diskuterede skolastikerne om den fulde anger (*contritio*) var nødvendig forud for bekendelsen, eller om det var tilstrækkeligt med frygtangeren (*attritio*), erkendelsen af at man ikke var god nok. Ifølge traditionen medførte den fulde anger i sig selv syndstilgivelse. Hvilken betydning havde den af skriftefaderen meddelte absolution så? Thomas Aquinas hævdede, at den fulde anger kunne være tilstede forud for absolutionen, og det skyldtes, mener han, sakramentets forudvirkende kraft, der gjorde *contritio* mulig. Sakramentets kraft var dermed ikke udtømt. Gennem bekendelsen og absolutionen øgedes nåden yderligere.³

Sakramentets anden del, bekendelsen, indebar pønitentens bekendelse af de begåede synder over for skriftefaderen. Totalt var det de synder, som var begået efter dåben, der kunne opnås absolution for. Der opnåedes kun absolution for de synder, der bekendtes og derfor var en fuldstændig bekendelse vigtig. En ufuldstændig bekendelse var lig muligheden for fortabelse, og derfor at sammenligne med afholdelse fra skriftemål.

Efter pønitentens syndsbevidsthed fulgte skriftefaderens absolution, som var funderet på de nytestamentlige beretninger (Matt. 16:19,

Matt. 18:18, Joh. 20:22) om Jesu overdragelse af nøglemagten (potestas clavium) til apostlen Peter, og dermed retten til at løse og binde; »Hvad du binder på jorden skal være bundet i Himlene, og hvad du løser på jorden skal være løst i Himlene« (Matt. 16:19). Det er også her vi finder begrundelsen for, at skriftefaderen skal være viet, for først gennem vielsen får han overdraget den til kirken givne magt til at løse og binde, det som vi omtaler som den apostolske succession. Videre virkede absolutionen, ifølge Thomas Aquinas, ex opere operato, dvs. tildels uafhængig af såvel skriftefaderens som modtagerens tro. Skriftefaderen er Guds stedfortræder, og når blot han udfører handlingen med den rette »intentio«, virker nådeskraften gennem selve sakramentshandlingen.⁴ I overensstemmelse med denne opfattelse af skriftefaderen som Guds stedfortræder, gives absolutionen med ordene »Ego absolvo te«.

Når absolutionen var givet og de evige straffe dermed tilgivet, restedede de timelige straffe som pønitenten selv måtte udsone. Denne bod eller satisfaktion udmålte af skriftefaderen alt efter syndernes karakter, og bestod typisk af bøn, almisse eller faste, eller en kombination af de tre. Som nævnt tidligere, overgik de timelige straffe, som ikke blev udsonet i det jordiske liv, til straf i skærsilden.

Afladen byggede på en forestilling om, at den romersk-katolske kirke besad en fond af gode gerninger, bestående af bl.a. »overskydende« helgengerninger. Disse gode gerninger kunne kirken administrere og fordele gennem afladsbreve. Køberen af et afladsbrev kunne på den måde forkorte sit ophold i skærsilden. I senmiddelalderen »devalueredes« afladens betydning, så dens virkeområde udstraktes til også at omfatte almindelig bod. Det blev på den måde muligt at købe sig fri for bod.⁵

Skriftemålets juridiske og disciplinære praksis i dansk senmiddelalder
Hovedkilden til belysning af den kirkelige praksis er provincial- og synodalstatter. Jeg vil ikke gå ind i en videre undersøgelse af det bevarede danske statutmateriale, blot trække hovedlinierne op omkring den måde, den romersk-katolske kirke forvaltede skriftemålet på.

Inden jeg går igang, vil jeg knytte et par kommentarer til: 1. Forholdet mellem det religiøse ideal og praksis, og 2. Forholdet mellem den praksis, der kommer til udtryk i statutterne (eller måske mere korrekt ønske om praksis) og den »virkelige« praksis. Hvis vi først ser på forholdet mellem praksis, her forstået som den af kirken ønskede praksis, og det religiøse ideal, er der to hensyn, der spiller ind. På den ene

side at tilnærme praksis mest muligt til det religiøse ideal. Det ville f.eks. betyde at en synd skulle skrifies umiddelbart efter, at den var begået, i det man i tiden imellem syndens begåelse og skriftemålet, befandt sig i en tilstand af skyld, som jo var lig med fortabelse af saligheden. På den anden side hensynet til, at praksis skulle være praktisk gennemførlig. For at blive ved eksemplet fra før, ville det være vanskeligt gennemførligt for de fleste kristne at skrive umiddelbart efter en begået synd. Den praksis, som kommer til udtryk i de kirkelige statutter, skal ses som et forsøg på at honorere disse modstridende krav.

Forholdet mellem den praksis statutterne udtrykker et ønske om, og den »virkelige« praksis er ikke nødvendigvis lig med hinanden. Det er her vigtigt at understrege, at det statutmaterialet først og fremmest kan fortælle os noget om er, hvordan kirken har ønsket skriftemålet afviklet.⁶

Udgangspunktet for den praksis, der blev gældende inden for den romersk-katolske kirke i senmiddelalderen, er en beslutning på det 4. Laterankoncil i 1215 »Omnis utrisque sexus«:⁷ »Alle troende, være sig mand eller kvinde, skal, hver for sig alene, i det mindste en gang om året skrive alle deres synder for den præst, under hvem de sorterer, og underkaste sig den af ham pålagte bod; hvis ikke skal de i levende live være udelukket af kirken og må efter døden ikke få nogen kristelig begravelse«.⁸ Det er denne bestemmelse vi, når skriftemålets administration omtales, finder igen og igen i såvel provincial- som synodalstatutter, også i de danske. Der kan være visse tilføjelser, men essensen er altid den samme. P. G. Lindhardt gennemgår i sin »Danmark og reformkoncilierne«⁹ Ulrik Stygges (død 1449) Århusstatutter. Her omtales skriftemålet omhyggeligt, i en gennemgang af de 7 sakramenter.¹⁰ Indledningsvis omtales sognefolkets pligt til at skrive mindst en gang årligt. Til at høre skriftemål udvælger præsten sig en plads, hvor han kan ses af alle. Videre skal skriftefaderen tålmodigt påhøre den skrifte og formane til at fortælle alt, ellers er skriftemålet ikke gyldigt. Skriftefaderen må spørge om de sædvanlige synder enkeltvis, om de usædvanlige må han ikke spørge for udførligt. De, som har begået den slags, skal udspørges således, at de får trang til at skrive. Der må ikke spørges om medskyldige, kun om syndens omstændigheder og art. Skriftefaderen mindes om, at han ikke må bryde skriftehemmeligheden. Der skal skelnes nøje mellem dødssynder og tilgivelige synder og ingen må absolveres, som ikke vil afstå fra dødssynd. Præsten opfordres til at yde sjælepleje alt efter syndernes kvantitet og den skrifteendes kvalitet.¹¹ Som vi ser stemmer Århusstatutterne godt overens med Om-

nis utrisque sexus. Skriftemålets forvaltning beskrives mere detaljeret i Århusstatutterne, men holder sig inden for den ramme *Omnis utrisque sexus* sætter. Det overordnede krav om at der skal skrives mindst en gang årligt for den lokale sognepræst, finder vi begge steder. Vedrørende diskussionen om ideal og praksis, har kirken her ment, at med kravet om mindst et skriftemål årligt var balancen mellem ideal og praktisk gennemførlighed nået. Laterankonciliets krav om, at skriftemålet skulle være privat, udtrykkes ikke eksplicit i Århusstatutterne, men er vel underforstået. Et vigtigt krav, som findes i Århusstatutterne, er kravet om et fuldstændigt skriftemål. Kravet refererer til skriftemålets ide om, at der kun gives absolution for de skriftede synder. Århusstatutterne går også ind i en nærmere bestemmelse af, hvordan præsten skal forholde sig under skriftemålet.

Et krav, som ikke findes i Århusstatutterne, men som vi finder andre steder i det danske statutmateriale, er kravet om åbenbar skrifte for åbenbare synder, og hemmelig skrifte for hemmelige synder. Det var heller ikke alle synder den lokale sognepræst kunne give absolution for. Grovere synder (*casus reservati*) måtte forelægges bispem eller endog paven. De tilfælde, som hørte under bispem var f.eks.: blasfemi, kirkeran, drab, mened, vold mod kirkens gods eller personer, incest, homoseksualitet, voldtægt og utugt mod klosterfolk. Tilfælde som hørte under paven var f.eks. mordbrand, fadermord og forfalskning af pavebreve.¹² Når præsten havde givet pønitensten absolution, og dermed udslettet de evige straffe, stod de timelige straffe tilbage, som pønitensten selv måtte udsone. Boden var oftest sammensat af bøn, faste og almisse i forskellige forhold. Den strengeste straf blev pålagt ved blodskam, sodomi og tidelag: nemlig 15 års faste. Lønmordere blev pålagt 9 års faste og mordere 7 års faste. Fasten indebar, at pønitensten i langefasten (40 dage før påske), alle årets fredage, de 4 kvatemberfaster samt enkelte andre dage kun spiste vand og brød. Boden kunne foruden omfatte forskellige bønner, almindelig stilhed, afståelse fra omgang med ægtefælle og afståelse fra gæstebud og andre fornøjelser.¹³

Hvad angår forholdet mellem nadveren og skriftemålet, blev der på det før omtalte 4. Laterankoncil foreskrevet, at lægfolk skulle kommunikere mindst en gang årligt på påskedag eller i påsketiden. Denne bestemmelse finder vi også optaget i det danske statutmateriale. For at være modtagelig overfor den nåde, som nadveren formidlede, krævedes at kommunikanten var skyldfri. Da skriftemålet netop tilgav synderen sin skyld, blev skriftemålet og nadveren sammenknyttet på den måde, at der til altergangen hørte et forudgående skriftemål.

En bestemmelse fra Roskilde Landemode kan måske fortælle lidt om

skriftemålets »virkelige« praksis. I en bestemmelsen fra 1564 hedder det: »Den skriftetime skal aflægges de have haft sådan en vane på somme landsbyer her i Sjælland, at præsten farer omkring i Dimmelungen¹⁴ til hver by og skrifter alt folket, og når han haver afskriftet, i en by, så lægger alle bymænd en tønne øl på stol, her hugges de og slaas sværge og band.¹⁵ Om dette er en sandfærdig beretning om katolsk skriftemålsskik, eller det er protestantisk propaganda, kan være svært at afgøre. En tredje mulighed er, at det ikke er en katolsk skik, men en efterreformatorisk skik, der er tale om. Vi er jo ca. 30 år efter reformationen. P. G. Lindhardt og L. P. Fabricius gengiver beretningen, som almindelig katolsk skriftemålsskik.¹⁶ Dog synes jeg at »tonen« og sprogbuget i bestemmelsen tyder på, at der er tale om slagfærdig overdrivelse, så hvis der er tale om en katolsk skik, tror jeg bestemmelsen skal ses som en del af den »læggen afstand« til alt det førreformatoriske. Et propagandanummer, der er mange eksempler på fra protestantisk side i de første årtier efter reformationen. Jeg føler mig ikke særligt overbevist om, at denne beretning fra Roskilde Landemode bringer os nærmere den »virkelige« katolske skriftemålspraksis. Kilden giver dog et fingerpeg om, at det påbudte årlige skriftemål tit er lagt ved påsketid, samtidig med den årlige nadvergang.

Modus Confitendi – et eksempel på et dansk skriftespejl

For at sikre en fuldstændig og nøjagtig syndsbekendelse fra pønitentens side, blev der i senmiddelalderen udarbejdet håndbøger til brug for skriftefædrene og de skriftende.

Af disse skriftevejledninger, eller skriftespejle som de også kaldes, er flere bevarede fra dansk senmiddelalder, allesammen i håndskreven overlevering. En af disse »Modus Confitendi« skiller sig ud fra de andre, ved at: 1. vi med sikkerhed ved, at den har været trykt og udgivet, af Chr. Bruun dateret til ca. 1500. 2. den er på dansk. Jeg skal ikke komme nærmere ind på skriftets historie her,¹⁷ blot nævne at Chr. Bruun foranstaltede en genudgivelse af skriftet i 1866.¹⁸

Modus Confitendi indeholder en gennemgang af en række grundlæggende kristne dogmer og kategorier. Dels de kategorier som viser frem mod via perfectionis f.eks. trosbekendelsen, Fader vor, de ti bud og de syv sakramenter. Dels syndskategorierne, f.eks. de syv dødssynder, sansernes synder og synder mod helligånden. Disse forskellige kategorier bliver så gjort til udgangspunkt for skriftefaderens »forhør« om eventuelle synder begået mod eller inden for disse kategorier. Dette »forhør« har en meget konkret og detaljeret form, som f.eks. ved gennemgangen af de syv dødssynder: »om tw haffuer soffwet i kircke at

predicken eller andræ tidher«, »om tw haffuer for druckenskaff skyld forsømet thinæ tidher eller andhet goth«. Den enkelte synd forsøges kortlagt og indholdsbestemt ned til mindste detalje. Dette forhold viser meget godt, hvordan den senmiddelalderlige kirke opfattede begrebet synd, nemlig som meget konkrete isolerbare handlinger. Videre er det vigtigt præcis at kortlægge de enkelte synder for at få en korrekt og fuldstændig syndsbeholdelse. For kun med en fuldstændig beholdelse, er den præstelige absolution »virksom«, ligesom skriftefaderen også skal udmåle bodens sammensætning og længde på baggrund af syndsbeholdelsen.

Det er tydeligt at skriftefaderens gennemgang af *Modus confitendi* med skriftebarnet har en dobbelt funktion. Skriftemålets primære funktion er selvfølgelig, at pønitenten bekender sine synder for herefter at opnå skriftefaderens absolution. Her kommer dog allerede skriftemålets sekundære funktion; at skriftefaderen underviser pønitenten i den kristne tro og lære, en indføring i det kristne univers. Den sekundære funktion forudsætter egentlig den første funktion, forstået på den måde, at en synderkendelse og deraf følgende syndsbeholdelse først kan etableres, når »reglen« er kendt.

De overvejelser om skriftemålets funktion og ide, som vi finder i *Modus Confitendi*, stemmer godt overens med det almene idegrundlag, som blev præsenteret tidligere. Det gælder forestillingen om kirkens eneret til at formidle absolutionen, distinktionen mellem veniale og dødelige synder, opfattelsen af at kun gennem en fuldstændig syndsbeholdelse opnåes en fulgyldig absolution og forståelsen af, at de synder der ikke opnåes absolution for, må udsønes senere, enten i helvede eller i skærsilden. Den teologiske forståelse af skriftemålet, vi møder i *Modus Confitendi*, knytter helt åbenbart an til den officielle thomistiske opfattelse af skriftemålet.

Videre kan vi konstatere, at Århusstatutternes bestemmelser om skriftemålets indhold stemmer fint overens med indholdet af *Modus Confitendi*.

Hensigten med det foregående har ikke været at levere en tilbuds-gående undersøgelse af det senmiddelalderlige skriftemål i Danmark. Hovedsigten har været at give et overblik over skriftemålets ide og praktiske forvaltning i Danmark. Et overblik, som skal danne basis for det videre arbejde med reformationstidens skriftemålsforståelse i det følgende hovedafsnit.

De evangeliske prædikanters skriftemålsopfattelse

I det foregående afsnit så vi på det senmiddelalderlige skriftemål i Danmark. I dette afsnit vil vi se på den tidlige danske reformationsbevægelses opfattelse af skriftemålet. Formålet er først og fremmest at give en karakteristik af de danske evangeliske prædikanters¹⁹ forståelse af skriftemålet.

Indledningsvis vil jeg præsentere forskellige reformators skriftemålsopfattelser. Her vil jeg især koncentrere mig om Martin Luther (1483-1546) og Ulrich Zwingli (1484-1531). Denne præsentation danner baggrund for en komparativ analyse mellem disse reformators og de danske evangeliske prædikanters skriftemålsopfattelser, i et forsøg på at afdække prædikanternes inspirationskilder. Dette forsøg på at afdække inspirationskilderne til den tidlige danske reformationsbevægelse er vigtig for at vise, at prædikanternes kristendomsopfattelse ikke er en original dansk størrelse, men i høj grad inspireret af og med forbindelse til den øvrige europæiske – først og fremmest tyske – reformationsbevægelse.

Derefter følger gennemgangen og analysen af nogle af prædikanternes skrifter, for på denne baggrund at kortlægge prædikanternes syn på skriftemålet. I middelalderafsnittet sondrede jeg mellem skriftemålets ide og dets praksis. Denne skarpe opdeling er ikke mulig i dette afsnit, da vi jo befinder os i en brydningsperiode, hvor enkelte protestantiske menigheder eksisterer side om side med den officielle romersk-katolske kirke,²⁰ og nogen egentlig praksis omkring det evangeliske skriftemål endnu ikke er udviklet. Det er altså først og fremmest prædikanternes idemæssige opfattelse af skriftemålet, vi finder i deres skrifter. Dog bliver der mod periodens slutning udgivet ritualbøger, der peger frem mod den praksis, som får forfatningsmæssig kraft med kirkeordinansen 1537/39.

Geografisk viderefører jeg afgrænsningen fra forrige hovedafsnit. Denne afgrænsning kommer til at betyde, at jeg ikke inddrager den sønderjydske reformation og dermed Haderslev ordinansen 1528. Rent tidsmæssigt kommer afsnittet til at omfatte perioden 1529-36. 1529, fordi prædikanterne da udgiver de første skrifter (vi kender) omhandlende skriftemålet. Og 1536, som er året for den danske reformation.

Forskellige reformationsbevægelser opfattelse af skriftemålet

Formålet med dette afsnit²¹ er at præsentere Luthers og Zwinglis, en anden fremtrædende reformator, konception af det evangeliske skriftemål. Luther regnes for den ledende ideolog bag hele den reviderede

kristendomsopfattelse. Derfor koncentrerer nærværende afsnit sig først og fremmest om at præsentere hans skriftemålsopfattelse.

Et af kernepunkterne i den lutherske teologi er hans erkendelse af, at troen alene retfærdiggør. Kristus, Guds søn, har en gang for alle, gennem sit liv og død på korset, sonet menneskenes synd. Det er umuligt for menneskene, gennem gode gerninger, yderligere at bidrage til deres egen frelse. Tilbage for menneskene er at tro på den, i evangeliet lovede, syndernes forladelse. Denne grundlæggende forskellige holdning til forholdet mellem Gud og mennesket måtte selvfølgelig få konsekvenser for Luthers opfattelse af skriftemålet. Det romersk-katolske skriftemål er jo netop bygget op om synderens satisfactoriske handlinger som betingelse for absolutionen eller syndsforladelsen.

Hele denne forestilling om gerningsretfærdighed afvises af Luther. Det får ham dog ikke til at afvise skriftemålet. For Luther forbliver skriftemålet en dyrebar, umistelig og nødvendig skat.²² Skriftemålet får også i den lutherske teologi en hel central placering, men ide og indhold er væsensforskelligt fra det romersk-katolske skriftemål.

Hos Zwingli får forståelsen af, at Kristus, gennem sit liv og død, har sonet menneskenes synder, en mere radikal konsekvens. For Zwingli betyder det nemlig, at troen på Kristus og hans fortjeneste er tilstrækkelig. Det indebærer tilgivelse en gang for alle. Dermed er skriftemål, bod og absolution i princippet overflødig.

Den romersk-katolske kirke baserer sin eneret på tildelingen af syndsforladelsen i det nye testaments beretning om Kristi overrækkelse af nøglemagten (potestas clavium) til apostlen Peter. Luther var uenig i denne betragtning. For ham var det der konstituerede kirken nemlig kristentroen, kirken var lig med de troendes fællesskab. Der hvor evangeliet blev modtaget i tro var kirken. Ideen om det almene præstedømme fik som konsekvens, at Luther opfattede nøglemagten som fælles ejendom. Nøglerne tilhører den universelle kirke og dermed ikke en, men alle lokalkirker og dermed alle troende.²³ Den enkelte kristne evner ligesåvel som præsten at tildele sin næste syndsforladelse. Luther fremhæver dog, at det er embedet, der bør stå for den offentlige forvaltning af nøglemagten. Denne pointering af kirkens institutionelle side betyder dog ikke, at Luther anfægter tanken om, at alle kristne principielt har magt til at forvalte nøglerne.

Et andet forhold, der gav anledning til en ændret forståelse af bod og syndserkendelse og dermed skriftemålet, var Luthers opfattelse af synden. For Luther er det kristne menneske altid en synder. Alle menneskelige handlinger, selv de frommeste og mest uselviske, tager udgangspunkt i et tildels syndigt motiv. Derfor er selv de frommeste

syndere og fordømte. Synden gennemsvær alle menneskelig handlinger, og den er umulig at udskille og afgrænse. Öberg forklarer det således »synden är ytterst något överindividuellt, en kosmisk makt och fiende till Gud – och ändå förskansad i varje människa«. ²⁴ Denne syndsovfattelse er langt mere radikal end den romersk-katolske. I den romersk-katolske opfattelse kommer synden til udtryk gennem isolerede viljeshandlinger.

I den lutherske forståelse bliver syndsbevidstheden central. At man erkender sin syndighed bliver forudsætningen for, at det kristne menneske gennem evangeliet og troen på syndernes forladelse kan blive retfærdig.

Dette syndsbegreb medfører for Luther et krav om en kontinuerlig daglig bod. Hele det kristne liv skal være bodfærdigt. Dette fører videre hos Luther til en opdeling i: 1. Den personlige kontinuerlige bod. 2. Den kirkelige sakramentale bod.

Den personlige bod, hjerteboden, indebærer dels en stadig anger og syndsbevidsthed over for Gud, og dels et bodfærdigt levned i kampen mod synden og kødet. Hjerteboden er, ifølge Luther, gudsbealet (Matt. 4:17), og derfor helt central i den lutherske teologi. En sand bod er kun mulig at præstere ved hjælp af den guddommelige nåde. For Luther går hjerteboden forud for den sakramentale bod, forstået på den måde, at angeren og syndsbevidstheden over for Gud er den rette indledning til et skriftemål overfor præsten.

For Zwingli er det eneste sande skriftemål, skriftemålet mellem den troende og Gud. Den som har den rette tro, kan daglig tale med Gud og vide, at han har sine synders forladelse. Den omtalte skriftemålsbegrundelse er hel central i Zwingli's anerkendelse af denne form for skriftemål.

Den sakramentale bod, eller det institutionelle privatskriftemål, var for Luther den dyrebareste, nødvendigste og mest umistelige skat i verden. Luther anser skriftemålet for at være overordenlig værdifuldt for de anfægtede samvittigheder.

Skriftemålet er i Luthers opfattelse frivilligt. Han tog meget skarp afstand fra den romersk-katolske skriftemålstvang. Hovedargumentet er, at der ikke kan lovgives om et nådemiddel. Til forskel fra den daglige bod mener Luther ikke, at det private skriftemål, som helhed, er gudsbealet. På trods af Luthers stadige pointering af skriftemålets frivillighed, tillader han sig at stille spørgsmålstegn ved de personers tro, som ikke mener det nødvendigt at skrifte.

Zwingli anerkender kun en form for institutionelt skriftemål, nemlig hvad han kalder for »ratforschung«. Her kan svage i troen få trøst og

sjælesørgerisk vejledning hos præsten og lære at sætte deres lid til Gud alene.

Öberg samler Luthers forståelse af det private skriftemål i følgende dele: Anger, bekendelse, afløsning og tro.

Den sande anger kan ikke præsteres af menneskene alene, den er afhængig af den guddommelige nåde. Den som ikke forstår angerens udspring i Guds nåde, kommer til at bygge sin tro på egne gerninger. I god overensstemmelse med sit syndsbegreb mener Luther, at det er umuligt at angre alle synder, da menneskene ikke kender alle deres synder. Derimod er det af betydning, at angeren er fuld og sand. Luther opponerer stærkt mod den senmiddelalderlige forestilling om, at halvangeren eller frygtangeren (*attritio*) er tilstrækkelig. For ham er den fulde anger (*contritio*), inspireret af tro og nåde, nødvendig for at opnå absolution.

Før det institutionelle skriftemåls anden del, syndsbekendelsen for præsten, fordrer Luther, at der skrives for Gud. Over for Gud skal alle synder kendes, også dem man ikke ved af. Dette krav kan lyde vanskeligt opfyldeligt, men Luther forestiller sig nok syndsbekendelse som f.eks. Fader Vor. I syndsbekendelsen over for præsten skal kun de bevidste synder åbenbares. I modsætning til, hvad der opfordres til i det romersk-katolske skriftemål, opfordrer Luther til at undlade bekendelse af tankesynder. I det hele taget skal tankeliv og passioner ikke omtales i skriftemålet. Syndsbekendelsen skal være kort og kan ikke være fuldstændig. Luthers forståelse af syndsbekendelsen er grundlæggende forskellig fra den romersk-katolske opfattelse. I den romersk-katolske opfattelse var det af afgørende betydning, at syndsbekendelsen omfattede alle synder, idet syndstilgivelsen kun omfattede åbenbarede synder.

Skriftemålets 3. del, absolutionen eller afløsningen, hviler, ifølge Luther, på et guddommeligt mandat, nemlig føromtalt nøglemagt, retten til at løse eller binde. Det private skriftemål som helhed er altså ikke guddommeligt forordnet, men tilsigelsen af syndernes forladelse er guddommeligt indstiftede. I den lutherske forståelse deklarerer afløsningen, at bodsgørelsen, Kristi liv og død på korset, er sket, og den skriftende kan derfor være vis på syndernes forladelse. Tildelingen af nøglemagten er netop en tilsigelse fra Guds side om, at han vil gøre den menneskelige syndsforladelse til sin egen syndsforladelse. For Luther bliver troen på syndernes forladelse nødvendig for opnåelse af syndernes forladelse, omvendt styrker absolutionen troen. Netop fordi afløsningen er en guddommelig indstiftelse, indebærer tvivlen på den, at man gør indstifterne, Kristus og Gud, til løgnere. I denne præcisering

af troens betydning lægges der afstand til den romersk-katolske opfattelse, hvor afløsningen nærmest virker mekanisk, hvis skriftemålets forskellige formelle krav bliver overholdt, uden skelen til den skriften-des tro. Hos Luther kommer troen i centrum, troen på evangeliet kan alene retfærdiggøre og levendegøre. Satisfaktionsdelen i skriftemålet, som er af altafgørende betydning i den romersk-katolske forståelse, afviser Luther under henvisning til, at Kristus en gang for alle har sonet menneskenes synder.

Denne opdeling af det private skriftemål, som vi finder hos Luther, går ikke igen i det zwinglianske »ratforschung«. Hos Zwingli er den præstelige vejledning central. Syndsbekendelsen er en sag mellem den troende og Gud. Zwingli anerkender heller ikke absolutionen som syndsforladende og nådegivende.

Udover de i det foregående omtalte former for skriftemål, omtaler Luther i sine skrifter yderligere 2 former. Et kærlighedens skriftemål, som rettes til den forurettede næste. Dette skriftemål omtaler Luther kun ganske få gange, og indhold og form bestemmes ikke nærmere. Den anden form for skriftemål Luther omtaler, er det åbenbare skriftemål, som bør benyttes når et menneske har syndet offentligt. Det sidste finder han skriftbegrundelse for i Matt. 18:15-17.

Afslutningsvis skal der kort gøres rede for Luthers konception af forholdet mellem skriftemål og nadver. I den romersk-katolske kirke var det påbudt at kommunikere mindst en gang årligt. Endvidere skriftedes der før nadveren, ud fra en betragtning om at den kommunicerende skulle være skyldfri, før modtagelsen af Kristi legeme og blod. Luther opponerer mod denne tvang omkring nadveren, ligesom vi har set det ved skriftemålet, men han finder det dog rigtigt at nadver og skriftemål hører sammen.

I 1524 foreslår Luther, at nadveren indledes af et trosforhør, ud fra en argumentation om, at en vis indsigt i troen er nødvendig for at kommunikere. Dette trosforhør har egentlig ikke noget med skriftemålet før nadveren at gøre. Det foreslås af Luther for at beskytte nadveren mod profanering. I Öbergs udlægning sker der så det, at »Privatbiktan synes på et naturligt och uproblematiskt sätt förenas med trosförhöret till vad vi kallat nattvardsbikt.«²⁵ Dette nadverskriftemål er principielt ikke forskelligt fra det private skriftemål, hvad angår sakramentalt indhold, det er blot tilføjet en kontrollerende og undervisende funktion. Fra 1530 foreslår Luther nadverskriftemålet som normal kirkeordning. Luther fastholder, at såvel nadveren som nadverskriftemålet er frivilligt, dog sådan at kirken i visse tilfælde kan kræve, at kommunicanten indstiller sig til nadverskriftemål før nadveren.

Prædikanternes skriftemålsopfattelse

I prædikanternes skrifter finder vi 4 former for skriftemål. 1. Skriftemål for Gud. 2. Skriftemål for næsten. 3. Det lønlige skriftemål. Disse 3 former er som regel omtalt sammenhængende. 4. Det åbenbare skriftemål.

Skriftemål for Gud. Dette skriftemål nævnes i følgende af prædikanternes skrifter. Peder Laurentsens »Orsagen oc een rett forclaring...«²⁶, »Confessio Hafniensis«,²⁷ Christiern Pedersens »En Christelig bogh Om merckelige spørmaall...«²⁸ og Peder Laurentsens »En stacket vnderuisning...«²⁹.

Skriftemålet for Gud er hver gang omtalt som det første skriftemål, undtagen hos PL(1529), hvor det omtales som det tredje skriftemål. Hos PL bliver det betegnet som »thet ypperste oc besthe synders schriffte maall, oc for wdhen thette ere the andre inthet regnendis eller actendis for gud« (PL(1529) f. 36-37). Både PL og CP omtaler det som et daglig skriftemål, og CP tilføjer videre, at det »er læt/oc det gøris icke behoff ath bruge mange ord der till eller ath telge alle synderne på fingrene« (CP(1531) s. 358). Dette skriftemål er »nytteligt« (CH art. 38) eller sågar »nock« (PL(1529) f. 36) til menneskenes salighed.

N. K. Andersen hævder,³⁰ at dette skriftemål for Gud, som CH omtaler, ikke er den enkeltes daglige bekendelse for Gud, men istedet et liturgisk skriftemål, som indgår i den evangeliske gudstjeneste. Et liturgisk skriftemål, som det omtales i Malmømmessen³¹ fra 1528 og i Jørgen Jensen Sadolins oversættelse af Luthers katekismus, »Een Catechismus eller then sande hellige Kirckis gamle Lerdom...« fra 1532.³² N. K. Andersens påstand, som han iøvrigt har fra P. Severinsen,³³ hænger sammen med en hypotese om, at det lønlige skriftemål var af ringe betydning for prædikanterne, og at det liturgiske skriftemål var tilstrækkeligt for at få adgang til nadveren. Det forekommer mig dog lidet sandsynligt, at det i CH omtalte skriftemål, skulle være et liturgisk skriftemål. For det første nævnes det omtalte skriftemål sammen med de to andre førømtalte skriftemål. CH skulle så være det eneste sted, hvor et af leddene i den omtalte treklang, skulle have et andet indhold. Det lyder ikke helt sandsynligt. For det andet synes det underligt, hvis det forholder sig som N. K. Andersen hævder, at prædikanterne, i deres store fælles bekendelsesskrift, overhovedet ikke nævner det skriftemål, som på daværende tidspunkt mindre end et år tilbage er omtalt af PL som det bedste og ypperste syndens skriftemål. Især hvis PL er hovedforfatteren til CH, hvad også N. K. Andersen slår til lyd for. Et andet forhold vedrørende skriftemålet for Gud, som er vigtigt for præ-

dikanterne at pointere, er, at det er pålagt af Gud. CP henviser til Luk. 15 og Luk. 18, og PL henviser til Matt. 9 og Joh. 2.

Prædikanternes forståelse af skriftemålet for Gud stemmer godt overens med den personlige kontinuerlige bod, hjerteboden, som Luther omtaler. Både Luther og prædikanterne betoner, at der er tale om et stadigt (dagligt) skriftemål. Medens Luther nævner dette skriftemål som en indledning til skriftemålet for præsten, synes skriftemålet for Gud, i prædikanternes forståelse, i højere grad, at kunne stå alene. Omkring dette spørgsmål lægger især PL sig tæt op ad Zwinglis ide om skriftemålet for Gud. Fælles for dem er betoningen af skriftemålet for Gud, som det sande og bedste skriftemål, og videre som »tilstrækkeligt« for opnåelse af saligheden.

Både hos Zwingli og Luther er skriftbelægget for dette skriftemål vigtigt. Hos Luther er det med udgangspunkt i Matt. 4:17, et skriftsted som ikke optræder hos prædikanterne.

Skriftemål for næsten. Dette skriftemål bliver nævnt i PL(1529), CH(1530), CP(1531) og PL(1533) og bliver hver gang, igen med PL(1529) som undtagelse, nævnt som det andet skriftemål. Typisk er det omtalt ganske kort. Hos PL(1529) er de skriftsteder, som begrunder dette skriftemål, Matt. 5 og Jacob 5, gengivet i kort form. Det er også disse skriftsteder, som bliver nævnt i de andre skrifter således CP(1531) og PL(1533).

Dette skriftemål for næsten, som vi finder hos prædikanterne, er fuldstændig magen til det skriftemål for næsten, som Luther omtaler.

Det lønlige skriftemål. Det lønlige skriftemål er omtalt i samtlige skrifter, der er med i undersøgelsen. Det billede, som tegner sig af prædikanternes forståelse af det evangeliske lønlige skriftemål, er ikke særlig entydigt. Det gælder såvel for skriftemålet i sig selv, som for forholdet mellem det lønlige skriftemål og nadveren.

Prædikanternes afvisning af det lønlige skriftemål i den romersk-katolske udgave er dog helt klar. »Det Paweske scrifftemaal met sine wmuelige tyranniske wilkaar, som ere at randsage oc wdlede alle sine lønlige tancker, synder oc raad aff hiertens winckler oc wraar, en gang om aarith, met alle syndernis omstand och wilkaar, oc scrifte dem for sin egen sogne prest, huad heller han er wiss eller galen, lerd eller wlerd. Dette scrifftemaal er icke aff Guds low, oc det er ingen pligtig at saa gøre« (PL(1533) s. 51). Hovedkritikpunktet er, at dette skriftemål ikke er gudsbealet, men grundet på »menneskenes bwdt«. Videre er det, ifølge prædikanterne, umuligt at bekende samtlige synder. Præ-

dikanterne vender sig også imod den mekaniske form, som de mener at finde i det romersk- katolske skriftemål.

På trods af den manglende gudsbefaling afviser prædikanterne dog ikke det lønlige skriftemål i en evangelisk udgave. Umiddelbart får den manglende gudsbefaling som konsekvens, at det lønlige skriftemål er frivilligt, eller som prædikanterne skriver det »men thet lønlige scriffemaall ..., er ingen plictig til« (CH art. 38). Denne vending går igen hos PL(1529), PL(1533) og CP(1531), der skriver noget lignende.

Hvordan prædikanterne forestiller sig det evangeliske skriftemål, omtaler samtlige de undersøgte skrifter. Skrifterne kan deles op i 2 grupper. De der omtaler et fritstående lønligt skriftemål, og de der omtaler dette skriftemål i forbindelse med nadveren. Til den første gruppe hører PL(1529) og CP(1531). Til den anden gruppe de resterende.

Vi ser lidt nærmere på den første gruppe. Hos PL hedder det »Tha er thet dog gott att wi bekende oss for wiise oc kloge prester i scriften, eller andre forstandige mend« (PL(1529) f. 38). Det er altså ikke et krav hos PL, at skriftefaderen er en præst, ligesom CP konsekvent omtaler skriftefaderen som en kristen broder.

Anledningen til et skriftemål er for PL »besynderlig brøst conscientis nage eller twilactighed i troen eller paa sith christeligt leffned« (PL(1533) s. 52). Angeren som indledning til skriftemålet er hverken nævnt hos PL eller CP. Når den skriftende har bekendt sig som en synder »siger (skriftefaderen) oss raadt oc forkynder oss gwds nade oc affløsning offwer oss oc beder mett oss oc wi met hannom om gwds nerwærelse oc naade som christus haffwer oss loffwet« (PL(1529) f. 38). I alle 3 skrifter er absolutionen nævnt, hos PL nævnes også undervisning og gode kristne råd.

Til den gruppe af skrifter, der nævner det lønlige skriftemål sammen med nadveren, hører: CH(1530), »En cristelig Wnderuisning ...«³⁴ og »Een Haandbog for Sognepresterne ...«³⁵.

I CH hedder det »raade wi dog att før end nogen gaar till att annamme thett høgwerdige Sacramente« (CH art. 39). Det er altså ikke et krav om skriftemål før nadveren, prædikanterne giver udtryk for her, men hvad man kunne kalde en anbefaling eller opfordring. I ECW(1531) fremgår det ikke klart om skriftemål før nadveren er en betingelse. Ikke underligt da ECW er en skriftemålsvejledning, som først og fremmest behandler selve skriftemålet og ikke omstændighederne omkring det. Blot hedder det i den skriftendes syndsbeholdelse »Nw kiære broder er ieg kommen til teg om ett gott raad/att tw ville for gudtz skyldt giffue meg naagen god trøst oc hwsualelse ... oc ieg saa

trøstetd/motthe medt een sterck oc fast troo/ saa oc føle myne synderss forladelse/Oc til myn trooss bestyrkelse Vor herris Jesu Christi sande legomme oc blodt y sacramentett/ motte verdeligen oc nytteligen annamme« (ECW(1531) s. 3). Det kunne godt tyde på, at skriftemålet betragtedes som en betingelse for nadveren, en formodning der yderligere styrkes af det forhold, at skriftets anden halvdel består af 4 spørgsmål som »huo som will annamme alterens sacramente ... han scal vide genswar paa tesse 4 spørgsmaall« (ECW(1531) s. 5).³⁶ I ACS(1535) finder vi en tydelig sammenknytning mellem skriftemål og nadver. Her hedder det »Naar nogen er dend hellige Alters Sacrament begierende da schall hand det esche oc/det minste begiere af Presten. Och dersom det er en mand eller quinde, om huis forstand och Guds Frygtighed Presten haffuer sand vidschaff, da lades wii det bliffue der ved ellers skall hand tage hannem offuer en side och vnder wiise hannem det bedste efftersom hand formercher hans nødtorffthighed« (ACS(1535) s. 26). Her er det helt tydelig, at der kan stilles krav om skriftemål før nadveren, hvis det findes påkrævet.

Med hensyn til indholdet af de her omtalte skriftemål, er de i hovedtrækkene bygget op som de førømtalte skriftemål. I de omtalte skrifter indgår både syndsbe kendelse og absolution. I ECW er den foreslåede syndsbe kendelse temmelig omfattende. Intentionen har sikkert været, at den skulle læres udenad eller måske læses op. I ACS, der som ritualbog er ment som en håndbog for præster, er skriftefaderen tillagt en lidt anderledes rolle. Hvor vi i de andre skrifter først og fremmest har mødt den trøstende skriftefader, er det her den irettesættende skriftefader, vi møder. Absolutionen er nævnt i alle skrifter, og i ECW og ACS er den skrevet ud. Absolutionsformularerne ligner ikke hinanden, ligesom ingen af dem ligner den absolutionsformular, vi mødte hos CP. Både i ECW og ACS nævnes det, at absolutionen er gudsbefalet, og der henvises bl.a. til himmelnøglerne Matt. 16:19 og Joh. 20:22. Udover at indeholde syndsbe kendelse og absolution, er det typisk for disse nadverskriftemål, at de indeholder et læreforhør, hvor en elementær kundskab i den kristne lære gøres til betingelse for at modtage nadveren. I CH er det svært at afgøre om der er tale om et egentlig trosforhør, her tales der blot om skriftefaderens »gode raad oc vnderuisning« (CH art. 39). Både i ECW(1531) og ACS(1535) omtales dette trosforhør og dets indhold helt præcis. I ECW(1531) følger der efter selve skriftemålet 4 spørgsmål vedrørende nadverens betydning, indhold og funktion. En rigtig besvarelse af disse spørgsmål gøres altså til kriterium for modtagelse af nadveren. I ACS omtales disse nadverspørgsmål ikke, hvorimod opremsningen af »de X Gudtz bud... troen...

pater noster« (ACS(1535) s. 27) gøres til betingelse for, at kunne modtage nadveren, ligesom præsten pålægges at undervise i »det hellige evangelio om Christo, och den Naade oc synders forladelse de maa vente seg for hans skyl« (ACS(1535) s. 27). Vi ser her den dobbelte funktion nadverskriftemålet indeholder. Det er især tydeligt i ECW og ACS. Dels den traditionelle syndsbe kendelse og absolution, dels en undervisnings- og overhøringsdel. En tilfredsstillende afvikling af de to dele gøres til kriterium for, at den skriftende kan modtage nadveren.

Konkluderende er prædikanterne, ikke særligt overraskende, enige om, at afvise det lønlige skriftemål i dens romersk-katolske udgave. Det, de især er kritiske over for, er for det første kravet om at opregne alle synder. Det anser de for en umulighed. For det andet den mekaniske form, de mener skriftemålet har fået. På trods af den manglende gudsbefalng er der dog ingen af prædikanterne, der afviser det lønlige skriftemål i en evangelisk udgave. Det manglende skriftgrundlag får i stedet som konsekvens, at prædikanterne påpeger det lønlige skriftemåls frivillighed. I dette spørgsmål er prædikanterne helt på linie med Luther, der også principielt fastholdt det private skriftemåls frivillighed. Men i betoningen af privatskriftemålet, eller det lønlige skriftemål som prædikanterne kalder det, hersker der stor uenighed. Hos PL, som jo var forfatter til 2 af de 3 skrifter, der omtalte et selvstændigt skriftemål, finder vi en noget skeptisk holdning til det lønlige skriftemål. I stedet betoner PL skriftemålet for Gud, som han kalder det ypperste og bedste skriftemål. Her er han tydelig inspireret af Zwingli, som netop karakteriserer dette skriftemål for Gud, som det eneste sande skriftemål mellem Gud og mennesker. Videre ligger PL tæt op ad Zwingli i forståelsen af privatskriftemålet som en sjælesørgerisk vejledning, hvor præstens undervisning og trøst er vigtigere en syndsbe kendelse og absolution. På et punkt afviger PL dog fra Zwinglis lære, nemlig omkring absolutionen. Medens Zwingli fuldstændig afviser absolutionen, nævner PL den evangeliske afløsning, hver gang han omtaler det evangeliske privatskriftemål. CP ligger på samme måde som PL tæt op ad Zwinglis lære.

I god overensstemmelse med PLs og CPs inspiration fra Zwingli, er det forhold, at i Malmømmessen fra 1528 er skriftemålet for Gud indflettet i det liturgiske skriftemål confitior. Her fremstilles hele menigheden for Gud og tildeles syndsforladelsen. Denne indfletning af skriftemålet til Gud er hentet fra Nürnbergmessen 1525.³⁷ Det forhold, at PL i 1533 stadig fastholder det lønlige skriftemåls selvstændighed (i forhold til nadveren), kunne forstås derhen, at den zwinglianske påvirkning hol-

der ved i Malmø, i hvert fald til 1533. På den anden side viser udgivelsen af ECW(1531), at den lutherske forståelse, med sammenkædnin-gen af skriftemål og nadver, har været kendt i Malmø i starten af 1530erne. Spørgsmålet er så, hvilken betydning vi kan tillægge dette skrift. Vi kender ikke forfatteren, og kan derfor ikke uden videre se skriftet, som udtryk for prædikanternes opfattelse af skriftemålet. N. K. Andersen mener, at ECW(1531) »er formentlig et boghandlerfo-retagende«. ³⁸ Om det er rigtigt, er svært at sige. I hvert fald stemmer skriftets forståelse af forholdet skriftemål-nadver ikke overens med den officielle teologiske forståelse i Malmø (ifølge Malmøbogen) på dette tidspunkt.

CH er det tidligste skrift, ³⁹ hvor vi møder sammenknytningen af det lønlige skriftemål og nadveren. Her er det vigtigt at bemærke, at CH er en fællesbekendelse, som en stor part af de evangeliske prædikanter står bag. I denne fælles bekendelse knytter skriftemålsopfattelsen, hvad angår spørgsmålet skriftemål-nadver, helt tydeligt an til Luther. I CH er skriftemål før nadveren ikke et krav fra prædikanternes side, men noget de gerne ser og opfordrer til. Videre indeholder det skrifte-mål, som er omtalt i CH, ikke et egentligt trosforhør, men taler om præstens gode råd og undervisning. Målet har sikkert været det samme som hos Luther, at sikre nadveren mod profanering. ⁴⁰ Helt anderledes direkte overtager den allerede nævnte ECW(1531) Luthers opfattelse af nadverskriftemålet. Her er 4 af Luthers 5 nadverspørgsmål jo medta-get i oversættelse. Problemet med ECW(1531) er, at vi ikke kender forfatteren, og dermed ikke kan tilskrive den en af prædikanterne. Men den kan bruges til at fastslå, at Luthers opfattelse af det lønlige skriftemål har været kendt i Danmark i begyndelsen af 1530erne, og at dele af den evangeliske bevægelse har været påvirket af den. Med ACS(1535) er den lutherske opfattelse for alvor slået igennem, i hvert fald hos de københavnske prædikanter. Disse prædikanter har her fuld-stændigt overtaget Luthers forståelse af nadverskriftemålet med dets 2 funktioner: 1. syndsbeholdelse og absolution og 2. trosforhøret. Inter-essant er det at se, at de københavnske prædikanter forestiller sig denne deres ritualbog brugt over hele landet. De forsøger altså at gøre deres lutherske forståelse af nadverskriftemålet landsdækkende allere-de i 1535. På samme tid som ACS(1535) udgives i København, udgives en tilsvarende ritualbog i Malmø. ⁴¹ I denne omtales det lønlige skrifte-mål ikke. Måske et bevis på at den udgave af det lønlige skriftemål, som vi har mødt tidligere hos PL, stadig er officiel i Malmø i 1535.

Omkring det lønlige skriftemåls øvrige dele, syndsbeholdelsens

form, absolutionen og skriftefaderens status, er forståelsen i CH, ECW(1531) og ACS(1535) også i fuld overensstemmelse med den lutherske opfattelse.

N. K. Andersen konkluderer, på baggrund af undersøgelsen af CH og andre af de evangeliske prædikanters skrifter, at de danske prædikanter i deres forståelse af privatskriftemålet »tilslutter sig den tidlige evangeliske tradition, som vi kender fra Sydtyskland, Østersøprovinserne og Sverige ... Privatskriftemålet bliver derimod kun, eller væsentlig, ratforschung; man synes ikke at tillægge den individuelle afløsning særlig betydning ... Overalt mærkes afstanden fra den samtidige Augustana og en i snævrere forstand luthersk opfattelse«. ⁴²

N. K. Andersens konklusioner omkring de danske prædikanters skriftemålsopfattelse stemmer kun tildels overens med, hvad det foregående har vist. I sin overensstemmelse med N. K. Andersen, viser det foregående, at en fløj af de danske evangeliske prædikanter, specielt PL og CP, i deres opfattelse af skriftemålet knytter an til den sydtyske reformationstype. Men lige så tydeligt viser det foregående, at der findes en anden fløj inden for den danske prædikantbevægelse, som m.h.t. skriftemålsopfattelse er snævert knyttet til den lutherske forståelse.

Det åbenbare skriftemål. Det åbenbare skriftemål er omtalt i 2 af prædikanternes skrifter, nemlig PL(1529) og ACS(1535).

Det åbenbare skriftemål skal benyttes i tilfælde af åbenbare synder, hvor næsten eller den kristne forsamling »ere bleffne foragede« (ACS(1535) s. 29). I PL(1529) er de åbenbare synder bl.a. omtalt som »mandrabre, hoorkarle, hoorkoner, skiørleffuere, iomfrwrenckere, afgude dyrkere, meenedere, doblere, dranckere« (PL(1529) f. 37).

Proceduren er, at synderen åbenbarer sin synd for menigheden (i ACS(1535) inddrages foruden vidner). Efter at have bedt om syndernes forladelse, sætter præsten synderen »noghen penitetzis tiid for, effter som synden er till« (ACS(1535) s. 30), som synderen modtager uden »knur oc gensigeuse« (PL(1529) f. 37). Derefter skal synderen tildeles absolutionen. Hos PL(1529) udredes det videre forløb, hvis synderen ikke vil rette sig efter den pålagte bod. Først skal han have en påmindelse, og hvis det ikke hjælper, skal han lyses i band »thet er han skal icke haffue omgengelse oc deelactighed i sacrament guds bord oc i anden christen menneskes samfund« (PL(1529) f. 37).

Indholdet af det åbenbare skriftemål i de to skrifter stemmer fint overens med hinanden. PL omtaler forskellige skriftesteder som begrundelse for det åbenbare skriftemål, bla. Matt. 18:15-17. Det er samme

skriftsted, som Luther henviser til i den 8. af invocavitprædikenerne,⁴³ hvor han omtaler det åbenbare skriftemål.

Konkluderende kan vi konstatere, at de danske prædikanter, omkring deres opfattelse af skriftemålet, er inspirerede fra i hvert fald to sider. Dels fra en sydtysk humanistiskreformatorisk opfattelse, hvor bl.a. Zwingli har været »chefideolog«. I vores materiale knytter denne skriftemålsopfattelse til især PL og CP, og dermed Malmø. Dels fra en luthersk reformationstype, som i vores materiale kommer til udtryk i CH(1530) og især i ACS(1535), hvor den lutherske opfattelse slår helt igennem.

Der er dog ingen grund til at overbetone denne forskel i skriftemålsopfattelse hos de evangeliske prædikanter. At jeg kan konstatere denne forskel er nok i højere grad udtryk for de spørgsmål, jeg har stillet materialet, end udtryk for en konflikt de evangeliske prædikanter imellem. Sandsynligvis har denne uoverensstemmelse i opfattelsen af skriftemålet ikke haft den store betydning for prædikanterne.

Den fremherskende holdning i den danske forskningsdiskussion, m.h.t. de danske evangeliske prædikanters kristendomsopfattelse, er at de overvejende knyttede an til den humanistiskreformatoriske retning, som især var fremherskende i Sydtyskland, og at den lutherske kristendomsforståelse først fik overtaget med kirkeordinansen, som den tyske reformationsorganisator Johannes Bugenhagen var en af hovedmændene bag. Det er især N. K. Andersen, der har fremført denne opfattelse, og opfattelsen har, om man så må sige »dannet skole«, og er blevet overtaget af andre kirkehistorikere. Omkring prædikanternes forståelse af skriftemålet viser det foregående, at opfattelsen ikke holder helt stik. Ganske vist er der en fløj af prædikanterne, der omkring skriftemålsopfattelse knytter an til den sydtyske reformationstype. Men der er også en anden fløj, der knytter an til den lutherske forståelse af skriftemålet. M.h.t. skriftemålsopfattelse er den lutherske forståelse altså slået igennem før reformationens officielle indførelse i Danmark.

Det efterreformatoriske skriftemål

Det følgende hovedafsnit beskæftiger sig med skriftemålet, som det blev set og forstået af den nyordnede luthersk-evangeliske kirke i Danmark, umiddelbart efter reformationen. Formålet er, at kortlægge kirkenes skriftemålsopfattelse ud fra den praksis, som den evangeliske kirke foreskriver, efter den har opnået officiel status. Denne kortlægning skal danne baggrund for:

1. En sammenligning med prædikanternes skriftemålsopfattelse, som vi så på i sidste hovedafsnit, med henblik på at godtgøre en eventuel overensstemmelse.

2. En sammenligning med de forskellige reformationsretningers skriftemålsopfattelse, som blev præsenteret i sidste hovedafsnit, igen med henblik på at godtgøre overensstemmelse/uoverensstemmelse.

Hovedspørgsmålet går altså på, om der er tale om brud eller kontinuitet i udviklingen fra de danske prædikanter til den officielle evangeliske kirke, med hensyn til skriftemålsopfattelse.

Undersøgelsen vil tage sit udgangspunkt i kirkeordinansen 37/39, der som kirkens nye »grundlov« indeholder anvisninger omkring den ønskede skriftemålspraksis, og derfor er helt central i forsøget på at kortlægge den luthersk-evangeliske kirkes »lære«. Udover kirkeordinansen vil der i undersøgelsen blive inddraget andre skrifter og bøger, omhandlende skriftemålet, som blev udsendt af de danske reformatorer.

Geografisk vil jeg bibeholde den allerede udstukne afgrænsning, nemlig at vi holder os inden for kongeriget Danmark.

Rent tidsmæssigt er afgrænsningen for afsnittet meget snæver. Den strækker sig fra reformationens proklamation, oktober 1536, til stadfæstelsen af kirkeordinansen, 14. juni 1539. Det, der interesserer os i dette afsnit, er det læremæssige grundlag i den nyordnede evangeliske kirke. Derfor denne afgrænsning til disse knap 3 år, hvor den nye kirkes lære og organisering er blevet udformet.

Skriftemålspraksis i den luthersk-evangeliske kirke

Den tidlige luthersk-evangeliske kirke omtaler 4 former for skriftemål: 1. Skriftemål for Gud. 2. Det lønlige skriftemål. 3. Nadverskriftemålet. 4. Det åbenbare skriftemål. I forhold til de skriftemålsformer de evangeliske prædikanter omtalte, er det kun »skriftemålet for næsten«, der ikke går igen her.

Skriftemålet for Gud. Dette skriftemål er kun nævnt hos P. Palladius »Enchiridion ...«⁴⁴ Det er omtalt meget kort i et afsnit, om hvilke synder, der skal skrives; »for Gud skal mand giffue sig skyldig for alle synder/oc saa for dem som wij icke kende/som wii gøre i Fader vor« (PP(1538) s. 88). Hos Frans Vormordsen, i »Den lille danske catechismus ...«,⁴⁵ er et lignende skriftemål nævnt, nemlig i form af en generel syndsbeholdelse, læst op af præsten under gudstjenesten efter prædiken. Dette liturgiske skriftemål for Gud skal efterfølges af en bøn om syndsforladelse og afslutningsvis »een obenbare oc almindelig absoltutz« (FV(1537) s. 140). Hos FV(1537) møder vi også et afsnit om

forskellige former for synd. Her forklares hvad arvesynd er, hvad der er dødelig synd, og hvad der er nådelig synd. Om arvesynden hedder det bl.a. »det er/vor forkrenckte naturs brek oc last oc een tilbøielighed til det som ontt er/ medt huilken wi ere fødde/oc bliffuer hart i oss indtil vor døde dag« (FV(1537) s. 152). Om dødelig synd hedder det bl.a. »det er een tancke/begering/ordt/tale eller gerning emodt samuitigheden/eller Guds budordt ... de som saadant gøre/ere skyllige under døden oc Guds dom oc skulle icke indgaa i hymmeriges rige/ wden de sig bedre och omuendes igen« (FV(1537) s. 152-53). Endelig hedder det om nådelig synd: »een naadelig syndt er icke nogen gerning/men een begering oc tilbøjelighed som emodt vor wilge wdbryster... saadan affect oc begeringer forladis dennem som tro/ fordi siges de att vere naadelige synder (det er) aff Gud tilgiffne oc forladne« (FV(1537) s. 153). Denne udredning om karakteren af de forskellige syndsformer er bemærkelsesværdig, fordi dens forklaring af dødelig synd og nådelig synd ligger helt tæt op af det romersk-katolske syndsbegreb. Det er da også det eneste sted i materialet fra de evangeliske prædikanter og den tidlige evangeliske kirke, at jeg er stødt på en sådan udredning. Når vi skal sammenholde prædikanternes forståelse af skriftemålet for Gud med den tidlige luthersk- evangeliske kirkes forståelse, er det karakteristisk, at begejstringen for dette skriftemål, som vi mødte hos prædikanterne, slet ikke er tilstede i den luthersk-evangeliske kirke. Omtalen af skriftemålet for Gud, som vi møder hos PP(1538), er kort og nøgtern, og udgør begyndelsen til en længere udredning af det lønlige skriftemål. Dette giver dog indtryk af en overensstemmelse med den lutherske opfattelse af skriftemålet for Gud; nemlig at dette skriftemål skulle fungere som en forberedelse til skriftemålet for præsten, uden at dette dog ekspliciteres hos PP(1538). I det hele taget viser omtalen af det lønlige skriftemål, at PP(1538) knytter an til den lutherske opfattelse, i modsætning til den zwinglianske opfattelse, som jo ikke anerkender det lønlige skriftemål. Anderledes forholder det sig med den opfattelse, som kommer til udtryk hos FV(1537). Ideen hos ham om en almindelig syndsbe kendelse indkorporeret i gudstjenesten, ligger tydeligt i forlængelse af den opfattelse, vi mødte i Sadolins katekismus i sidste hovedafsnit. Ikke underligt, da Vormordsen har udarbejdet sin katekismus med udgangspunkt i Sadolins. Om den opfattelse af skriftemålet for Gud, som vi møder hos Vormordsen, indebærer en afvisning af det lønlige skriftemål, kan vi ikke sige noget om ud fra Vormordsens katekismus. Her kan vi dog få lidt hjælp fra en ritualbog, som Vormordsen udsender i 1539 »Een gantske nyttelig oc alle sogneprester oc predicat nødtørtelig Haandbog...«⁴⁶. Her omtales det lønlige skrifte-

mål nemlig ikke. Disse forskellige forhold tyder på, at Vordmordsens skriftemålsopfattelse knytter an til den opfattelse, vi fandt hos de malmøske prædikanter Peder Laurentsen og Christiern Pedersen. Dette er faktisk også meget sandsynligt, da Vormordsen tilhører kredsen af evangeliske prædikanter i Malmø.

Det lønlige skriftemål. Jeg har valgt at skelne mellem det lønlige skriftemål og nadverskriftemålet. På trods af overlapningen mellem de to former i de undersøgte skrifter, mener jeg at finde berettigelse for opdelingen. Ligesom jeg mener, det kan være frugtbart for forståelsen af de to former at se på dem hver for sig.

Inden jeg går igang med selve undersøgelsen af det lønlige skriftemål, vil jeg sige lidt om forholdet mellem de forskellige udgaver af KO. Udkastet til KO blev udarbejdet på 2 møder i henholdsvis Odense og Haderslev, foråret 1537, af nogle af kongen beskikkede teologer, heriblandt en del af de førnævnte evangeliske prædikanter. Det latinske udkast var færdigt 17. april 1537, og det er altså den danske oversættelse af dette udkast⁴⁷ (KOI), jeg inddrager i undersøgelsen. Det blev herefter sendt til Wittenberg for at blive godkendt af Luther. Juni 1537 vendte det tilbage i godkendt stand, samtidig med at Johannes Bugenhagen, en af Luthers nære medarbejdere, kom til Danmark efter ønske fra Christian III. Sammen med Bugenhagen kom også P. Palladius, som på dette tidspunkt havde afsluttet sine studier i Wittenberg. I løbet af sommeren blev KO færdigbearbejdet, nok først og fremmest under ledelse af Bugenhagen og P. Palladius. Den 2. september 1537 blev KO, med det såkaldte kongebrev, udstedt af kongen. Det er den danske oversættelse⁴⁸ (KOII) af denne første autoriserede latinske udgave af KO, som også vil indgå i undersøgelsen. Denne latinske udgave var færdigtrykt 13. december 1537. Men KO bliver altså først endelig vedtaget på herredagen i Odense 1539, denne gang udformet på dansk og indholdsmæssigt let revideret i forhold til 1537-udgaven. Den endelige udgave⁴⁹ (KOIII) vil selvfølgelig også indgå i undersøgelsen.

Jeg har valgt at inddrage disse 3 »udgaver« af KO i håbet om, at en sammenstilling af de forskellige udgavers behandling af skriftemålet kan afsløre, hvem der først og fremmest har haft indflydelse på formuleringen af KOs skriftemålsafsnit og dermed den bagvedliggende opfattelse.

Indholdsmæssigt er der den afgørende forskel mellem de forskellige udgaver, at i KOI (1537) regnes skriftemålet sammen med dåben og nadveren for et sakramente, i overensstemmelse med Confessio Augustana og den romersk-katolske opfattelse. I de senere udgaver af KO er

det kun dåben og nadveren, der regnes for sakramenter. Med hensyn til omtalen af det lønlige skriftemål er de tre udgaver næsten ens, d.v.s. at udkastet nærmest uændret er lig med den endelige udgave. Den eneste væsentlige forskel er indledningen til redegørelsen af »Hourledis Affløsning skal tilgaa« (KOIII (1539) s. 69). Denne indledning er i KOI (1537) lidt længere end i de senere udgaver. Om skriftemålets funktion hedder det bl.a. »Affløsning er en vpreysning fore thennom som ere fulldt neer baarttfaldene, och saa gaath som een igennkommelssze till daabenn, aff huilckenn wii maatthe agthes atuere fraafaldene« (KOI (1537) s. 76). Dette er i de to senere udgaver »kogt ned« til: »Di den fører een syndere (om hand ellers troer) igien til den pact, vdi Doben bleff giord« (KOII(1537) s. 185) (KOIII(1539) s. 69).⁵⁰ Det lønlige skriftemål er, udover de tre udgaver af KO, også omtalt i PP(1538) og i P. Palladius »Dend lidle Danske Catechismus ...«⁵¹.

I KO bliver der, efter at det er pointeret at skriftemålet er frivilligt, fastsat tid og sted for skriftemålets afholdelse; »Der fore skulle Sognepresterne vdi Stederne være til stede i Kircken om løffuerdagen vnder afftensang, Men paa landz byerne før end Messe holdis om Søndagen, oc lade seg finde redebon for alle de schriffte wille oc berettis« (KOIII(1539) s. 70). I Bugenhagens lille efterskrift til PP(1537) »om hemmelig skriftemaal«, tages der skarp afstand fra det romersk-katolske skriftemål. Forøvrigt det eneste sted i det undersøgte materiale, hvor der polemiseres mod det romersk-katolske skriftemål. Det, som Bugenhagen især udtrykker bekymring for er, at den skriftende let forledes til at tillægge retfærdigheden egne gode gerninger, istedet for Guds nåde og barmhjertighed.

I de undersøgte skrifter er det helt tydeligt de ydre handlinger i skriftemålet, der lægges vægt på, f.eks. syndsbekendelsen og absolutionen, medens den personlige forberedelse, angeren og syndserkendelsen, knap er nævnt. I KO er det nærmeste, man kommer en omtale af den personlige forberedelse, at synderen henvender sig til skriftefaderen »aff synders weyerkiendelse« (KOIII(1539) s. 69).

I KO og PP(1538) gøres der en del ud af syndsbekendelsens form og indhold. Begge steder omtales 2 overordnede former. Dels en generel syndsbekendelse og dels en mere specifik bekendelse, der går på helt konkrete synder: »enten i almindelighed bekende seg een Søndere ... Eller om samuittigheden noget nagger, da skal hand det sige fram« (KOIII(1539) s. 70).

Både i KO og PP(1538) pointeres det, at der ikke er krav om opregning af alle synder, ligesom det indskærpes, at skriftefaderen ikke må presse skriftebarnet, så denne »opdicte selff nogen synd/oc der met

gøre ith martyrium oc pine aff scrifftemaal« (PP(1538) s. 89). Dog opfordres der til, at skriftebarnet bekender de synder som specielt tynger samvittigheden: »mand nogle forteller, det kand saare quegne samvittigheden« (KOIII(1539) s. 70). Alligevel er det tydeligt her, at denne opfordring har sit udgangspunkt i en nærmest mentalhygienisk omsorg for skriftebarnet, frem for en overholdelse af skriftemålets procedure.

I både KO, PP(1537) og PP(1538) omtales absolutionen, og i PP(1537) og PP(1538) pointeres det, at skriftefaderens syndsforladelse er lig Guds syndsforladelse; »Dernest/naar du aldeelis forlade dig paa de Guds Ord/som han siger dig for/oc antager det af hans Mund/lige-som Gud talede sielf med dig« (PP(1537) s. 2). Videre understreger PP(1537) troens vigtighed. Hvis troen mangler: »saa Afløsningen vaar dig intet nyttelig/men end ocsaa skadelig ... oc huad som skeer foruden Troen/det siunis saa høfsk oc hellig som det nogen tid vil/saa er det dog synd« (PP(1537) s. 3). Konstateringen af, at de forskellige udgaver af KO er overvejende ens i redegørelsen for det lønlige skriftemål, må føre til den konklusion, at det er den oprindeligt nedsatte kreds af teologer, som først og fremmest er ansvarlige for formuleringen af afsnittet om lønligt skriftemål.

Som nævnt, blev det oprindelige latinske udkast af KO udarbejdet på to møder i Odense og Haderslev i vinteren og foråret 1537. Vi kender navnene på de, til mødet i Odense, indkaldte teologer⁵². En gennemgang af disse navne viser, at langt den overvejende del af de indkaldte er evangeliske prædikanter. Derudover er der nogle repræsentanter fra domkapitlerne. Hvorvidt udkastet så er blevet endelig udarbejdet i Odense, eller først er færdiggjort i Haderslev, kan være svært at udtale sig om. Med sikkerhed kan vi sige, at afsnittet i KOI(1537) ikke direkte er blevet inspireret af Haderslevartiklerne fra 1528,⁵³ omend der heller ikke er nogen egentlig uoverensstemmelse. C. T. Engelstoft⁵⁴ hævder, at udkastets skriftemålsafsnit først og fremmest er taget fra Luthers »Formula missæ et communionis« fra 1523. Vi kan altså konstatere, at de evangeliske prædikanter med stor sandsynlighed har haft afgørende indflydelse på formuleringen af KOs skriftemålsafsnit, og at de først og fremmest har været inspireret direkte af Luther.

Hvordan er forholdet så mellem den opfattelse af det lønlige skriftemål, som kommer til udtryk i KO, og den som vi mødte hos de evangeliske prædikanter. Som vi husker, mødte vi to fra hinanden afvigende skriftemålsopfattelser hos de evangeliske prædikanter. En som knyttede sig til Luther, og en som knyttede sig til Zwingli. Det lønlige skriftemål i den lutherske »udgave«, knyttede hos prædikanterne selve skrif-

temålet sammen med en nadverforberedelse, således at det lønlige skriftemål egentlig blev lig med nadverskriftemålet. Som vi har set i det foregående, skelner den tidlige luthersk-evangeliske kirke mellem et selvstændigt, lønligt skriftemål og et egentlig nadverskriftemål.

Nadverskriftemålet. Nadverskriftemålet adskiller sig fra det lønlige skriftemål ved, foruden at tilsige syndernes forladelse ligesom det lønlige skriftemål, også at give adgang til nadveren.

Indholdsmæssigt indeholder nadverskriftemålet typisk de dele, vi kender fra det lønlige skriftemål, nemlig syndsbeholdelse og absolution, plus en overhøring i elementære dele af den kristne lære.

I KO er der skelnet mellem det lønlige skriftemål og nadverskriftemålet på følgende måde. Efter at det lønlige skriftemål er gennemgået, fortsættes »Der effter om hand wil berettis, skal hand flitelig atspørgis, huad forstand oc mening hand haffuer om Herrens naduorde« (KOIII(1539) s. 70). Udover KO omtales nadverskriftemålet i »Een Haandbog for Sogneprester til alle Euangeliske kircketienester«⁵⁵ i en udgave fra 1537,⁵⁶ og en udgivelse af P. Palladius fra 1538, hvor udsnit af håndbogen er benyttet, »Een liden oc nyttelig bog...«⁵⁷. I disse to skrifter er det kun nadverskriftemålet, som omtales. Også for omtalen af nadverskriftemålet gør det forhold sig gældende, at de 3 udgaver af KO er overvejende ens.

Af det ovenstående citat fremstår det som om, at alle, der vil deltage i nadveren, først skal gennem nadverskriftemålet, uden hensyntagen til deres kateketiske kundskaber. I KOs afsnit om nadveren er fortolkningen ikke helt så skarp. Hvis nadvergæsterne kendes som »Skikkelige oc retskaffne nock« (KOIII(1539) s. 72), kan de gå direkte til alters. Dette kriterium stemmer overens med, hvad vi møder i LONB(1537); »der som det er een mand eller quinde om hues Gudfryctighed Sognepresten haffuer sand vidskaff/da lade wij de bliffue der vid« (LONB(1537) s. 143).

Hvilke kundskabskrav er det så, der stilles til nadversgæsterne? I KO formuleres det bl.a. således: »om hand oc forstaar, huad Herrens naduorde er, oc huad nytte hand haffuer med seg ... Oc om hand haffuer vdi Christi Schole saa yderlig forbedret seg, at hand wed at opregne de X bud oc andet, som hør til Børnelerdomen« (KOIII(1539) s. 70). I LONB(1537) pålægges det præsten at tage »hannem/eller hende/offuer een side/och vnderuise hannem eller hende/det bedste effter som hand formercker hans/eller hendis/ nødtørffthighed« (LONB(1537)s. 143), og hvis det drejer sig om »ith vngt oc wforstaandigt menniske/da skal hand forhøre det i de X Gudz budord/i Troen/i Fader vaar« (LONB(1538)

s. 144). Der stilles altså begge steder krav om kendskab til grundelementerne i katekismen, men bemærkelsesværdigt nok stilles der ikke i LONB(1538) noget krav om kendskab til nadverens indhold og funktion, et krav som er centralt i KO.

Dersom det kommer frem under overhøringen, at skriftebarnet ikke kan opfylde de stillede krav, bliver vedkommende forment adgang til nadveren indtil kravet kan opfyldes. I KO pointeres det, at skriftefaderen orienterer skriftebarnet om denne »karantæne« fra nadveren i nadverskriftemålet: »Paa det hand ey skal komme i noget ont røcte, der som hand for altered saa obembarlig foruiises« (KOIII(1539) s. 70). I KOI(1537) tages der endvidere højde for det tilfælde, at skriftebarnet opfylder de nævnte kundskabskrav, men samtidig er berygtet for sit lastefulde levned. Vedkommende skal også holdes fra nadveren, indtil han »met obenbare tegne beuiise seg at føre eth andnet leffnet« (KOI(1537) s. 78). Der er ingen større uoverensstemmelse mellem KO og LONB(1538) i deres beskrivelse af nadverskriftemålet. Da skriftemålsafsnittet i LONB(1538) er identisk med skriftemålsafsnittet i ACS(1537), har vi også sagt, at der er en klar forbindelse mellem de evangeliske prædikanter, der omtaler nadverskriftemålet, og den tidlige luthersk-evangeliske kirke, med hensyn til opfattelsen af nadverskriftemålet. Den eneste nævneværdige forskel mellem KO og LONB (1538) er, at KO i overhøringen, udover de kateketiske kundskaber, også inddrager spørgsmål om nadverens karakter. Et forhold der på dette punkt placerer KO nærmere den oprindelige lutherske ide om indholdet af overhøringen i nadverskriftemålet, end tilfældet er med LONB(1538). Som vi så i sidste hovedafsnit, gik de 5 spørgsmål Luther foreslog som forberedelse til nadveren, netop på nadverens betydning og indhold.

Det åbenbare skriftemål. Det åbenbare skriftemål nævnes i både KO og LONB(1538). Opdelingen mellem, hvilke synder der skal skrives lønligt, og hvilke der skal skrives åbenbart, er den gængse. Nemlig »de synder som witterlige ere, de skulle obenbare med afløsning forladis. Men de som lønlige ere, dennom maa mand oc lønligt afløse« (KOIII(1539) s. 71).

De forskellige KO-udgavers retningslinier for det åbenbare skriftemål er nærmest enslydende, bortset fra at der i KOII(1537) og KOIII(1539) er tilføjet et afsnit om, at dødsdømte skal afløses og tildeles nadveren betingelsesløst.

Men ellers er der overvejende enighed om forløbet af det åbenbare skriftemål i KO og LONB(1538). Synderen skal »effter gammel sedua-

ne tage nogre til seg aff syne kyndynge oc wenner, oc gaa saa om Søndagen til hannom, som er Sognepræst der samme steds. Oc der strax effter predicken fore høige Alter giffue obenbare sin anger oc ruelse til kiende for alle« (KOIII(1539) s. 71). Efter at præsten så har trøstet synderen med evangeliet, skal han tildele vedkommende absolutionen. I LONB(1538) er der forslag til en absolutionsformular. Ifølge LONB(1538) skal synderen endvidere, efter at være tildelt absolutionen, tildeles en pønitentstid: »Maa mand vel (andre til een redzel) sætte hannem nogen Penitentzis tiid/effter som synden er til/ath hand paa een forsagt tiid Faster/oc leffuer i affhold met sin Mad/Dricke/Skiempt/Lyst oc glæde/etc.« (LONB(1538) s. 145-46). Der er altså ikke tale om en »bod« i romersk-katolsk forstand, med det formål at udsone den timelige straf, men om en præventiv foranstaltning med det formål at afholde andre fra at begå den samme synd. I KO er der ingen bodslignende opfølgning af absolutionen.

Et af de få steder, hvor de evangeliske prædikanter omtalte det åbenbare skriftemål, var i ACS(1535). Da redegørelsen for det åbenbare skriftemål i ACS(1535) og LONB(1538) er identiske, med den undtagelse at der mangler en kort afslutning i sidstnævnte, er der også en klar linie mellem i hvert fald de evangeliske prædikanter i København anno 1535, og den tidlige luthersk-evangeliske kirke omkring dette spørgsmål.

Som det fremgår af det foregående, er der en klar forbindelse mellem den tidlige luthersk-evangeliske kirke og den lutherske fløj af de evangeliske prædikanter med hensyn til forståelsen af skriftemålet. Denne overensstemmelse kommer til udtryk i en nærmest ens formulering af retningslinier for de forskellige skriftemålsformer. Videre underbygges dette indtryk af overensstemmelse af, at den tidlige luthersk-evangeliske kirke overtager retningslinier om forskellige skriftemålsformer, udarbejdet af de evangeliske prædikanter, og bruger dem i LONB(1538). Måske i et forsøg på at afhjælpe den efterspørgsel efter luthersk-evangeliske retningslinier for de forskellige ritualer, frem til KØ udkommer på dansk. Det forhold, at den københavnske håndbog udkommer, også efter at reformationen er gennemført, peger i samme retning. Omvendt kan vi konstatere, at den zwingliansk inspirerede opfattelse af skriftemålet, som vi traf især hos de malmøske prædikanter, har vundet ringe indpas i den tidlige luthersk-evangeliske kirke. I det undersøgte materiale er det kun Frans Vormordsen der stadig forfægter denne opfattelse af skriftemålet, men med den endelige udgave af KO må man gå ud fra, at denne opfattelse forsvinder.

Videre har denne undersøgelse vist, at KO's skriftemålsafsnit med stor sandsynlighed er formuleret under medvirken af de evangeliske prædikanter, og at der under de senere redigeringer af KO, hvor bl.a. Bugenhagen og P. Palladius har været medvirkende, ikke er blevet ændret væsentligt på skriftemålsafsnittet i KO.

Med hensyn til kortlægning af den tidlige luthersk-evangeliske kirkes forståelse af skriftemålet, er det begrænset hvad nyt denne undersøgelse har bidraget med, selvom undersøgelsesmaterialet har været større end i de tidligere forskningsbidrag. Derimod har undersøgelsen klargjort i forbindelsen mellem de evangeliske prædikanter og den tidlige luthersk-evangeliske kirke omkring dette spørgsmål, og vist at der er et tydeligt sammenfald i forståelsen af skriftemålet hos den lutherske fløj af de evangeliske prædikanter og den tidlige luthersk-evangeliske kirke.

Sammenfatning

Den følgende sammenfatning vil falde i 2 dele. I første del vil jeg samle undersøgelsens resultater omkring det evangeliske skriftemål, herunder trække nogle linier mellem prædikanternes skriftemålsopfattelse, og den opfattelse vi finder i den tidlige luthersk-evangeliske kirke.

I anden del vil jeg sammenholde det senmiddelalderlige romersk-katolske skriftemål med det evangeliske og se på ligheder og forskelle omkring ide og praksis.

Det evangeliske skriftemål

Fraregnet de liturgiske skriftemål, er der omtalt 4 former for skriftemål hos de evangeliske prædikanter og i den tidlige luthersk-evangeliske kirke: 1. Skriftemålet for Gud, 2. Skriftemålet for næsten, 3. Det lønlige skriftemål og 4. Det åbenbare skriftemål.

Skriftemålet for Gud. Skriftemålet for Gud finder vi omtalt såvel hos de evangeliske prædikanter som i den tidlige luthersk-evangeliske kirke. For de evangeliske prædikanter, især den zwinglianske fløj, er denne skriftemålsform helt central. Et forhold, der hænger sammen med, at Zwingli anser dette skriftemål for det eneste rigtige skriftemål, hvor syndsbeholdelse og syndsforladelse bliver et anliggende direkte mellem det enkelte kristne menneske og Gud. Luther omtaler også dette skriftemål for Gud, først og fremmest som forberedelse til det lønlige skriftemål. I de evangeliske prædikanters skrifter omtales dette skriftemål flere steder som et dagligt skriftemål, »nock« til menneskenes

salighed, helt i overensstemmelse med den zwinglianske opfattelse.

I de undersøgte skrifter fra den nykonstituerede kirke omtales skriftemålet for Gud kun et enkelt sted. Umiddelbart fremstår dette skriftemål ikke som et særligt vigtigt skriftemål ifølge den tidlige luthersk-evangeliske kirke.

Alt i alt kan vi konkludere, at skriftemålet for Gud går fra, hos prædikanterne, at være et centralt og det eneste »nødvendige« skriftemål, til i den tidlige luthersk-evangeliske kirke at være et skriftemål af sekundær betydning.

Skriftemålet for næsten. Denne skriftemålsform omtales af de evangeliske prædikanter som et skriftemål, der kan bruges, hvis en medkristen er blevet forulempet. Det er åbenbart ikke et særligt vigtigt skriftemål, og den forståelse vi møder af det hos prædikanterne, stemmer meget fint overens med den opfattelse af dette skriftemål, vi finder hos Luther.

Vi finder ikke dette skriftemål omtalt i de undersøgte skrifter fra den tidlige luthersk-evangeliske kirke.

Det lønlige skriftemål. Hos de evangeliske prædikanter finder vi en noget flertydig opfattelse af dette skriftemål. Vi kan udskille to hovedtyper. I den ene hovedtype er det skriftefaderens undervisende og trøstende funktion, som bliver fremhævet. Dette er helt i overensstemmelse med den zwinglianske opfattelse, hvor det er skriftefaderens primære opgave at give den skriftende en tro på Guds direkte syndsforladelse. De prædikanter, som bekender sig til denne hovedtype, omtaler dog også den præstelige absolution, ikke helt i overensstemmelse med den zwinglianske opfattelse. Denne hovedtype af det lønlige skriftemål er hos prædikanterne altid nævnt sammen med en beskrivelse af skriftemålet for Gud, hvor skriftemålet for Gud er omtalt som det eneste »nødvendige« skriftemål, mens det lønlige skriftemål er beskrevet som et »muligt« skriftemål.

Den anden hovedtype af det lønlige skriftemål er karakteristisk ved en sammenknytning mellem skriftemålet og nadveren, således at præsten i de tilfælde, hvor det fandtes fornødent, kunne pålægge den kommuniserende at skrifte før nadveren. Ikke på grund af absolutionen, men for at få vished for nadvergæstens kendskab til den mest elementære kristne lære.

Denne sammenknytning af skriftemål og nadver er helt tydeligt inspireret af Luther, der selv havde foreslået denne foranstaltning for at sikre nadveren mod profanering.

Det lønlige skriftemål har en helt central placering i den luthersk-evangeliske kirke, f.eks. bliver det pålagt sognepræsten at være tilstede i kirken på bestemte tidspunkter, for at kunne forrette skriftemål og nadver.

Når vi ser på udviklingen i opfattelsen af det lønlige skriftemål fra de evangeliske prædikanter til den tidlige luthersk-evangeliske kirke, er det klart, at det er den lutherske opfattelse af de to skriftemålsopfattelser, vi finder hos de evangeliske prædikanter. Den overtages af den luthersk-evangeliske kirke, og ophøjes til officiel »lære«. Denne tolkning underbygges af, at den luthersk-evangeliske kirke overtager nogle ritualanvisninger, udarbejdet af den lutherske fløj blandt prædikanterne, og udgiver dem efter, at reformationen er gennemført.

Den opfattelse af det lønlige skriftemål, vi finder i den tidlige luthersk-evangeliske kirke, stemmer som sagt fint overens med Luthers opfattelse. Dog er der nogle punkter, hvor den foreskrevne praksis ikke stemmer overens med det lutherske idegrundlag. Et forhold som Luther pointerer meget kraftigt, er skriftemålets frivillighed. Dette krav er dog svært at håndhæve i forhold til nadverskriftemålet, som har dette indbyggede moment af tvang. Et dilemma, som Luther godt selv var klar over. Et andet forhold er Luthers ide om det »almene præstedømme«, ifølge hvilken alle kristne med lige ret kunne tildele syndsforladelsen. Denne ide afspejles også dårligt i den praksis, som f.eks. KO beskriver. Her indtager kirken, omkring det lønlige skriftemål, en tydelig mæglerrolle mellem det enkelte menneske og Gud. Ligeledes et kompromis, som Luther var opmærksom på og accepterede.

Det åbenbare skriftemål. Både de evangeliske prædikanter og den tidlige luthersk-evangeliske kirke omtaler det åbenbare skriftemål. Der er enighed om, at det er i tilfælde af åbenbare synder at denne skriftemålsform tages i anvendelse. Den foreskrevne praksis omkring dette skriftemål afviger ikke væsentlig fra hinanden. At der er en tæt sammenhæng understreges endvidere af, at den tidlige luthersk-evangeliske kirke, ligesom det var tilfældet ved det lønlige skriftemål, overtager nogle ritualanvisninger udarbejdet af den lutherske fløj blandt prædikanterne.

Det romersk-katolske og det evangeliske skriftemål

Det følgende vil koncentrere sig om 2 skriftemålsformer. Det lønlige skriftemål og det åbenbare skriftemål, fordi disse udgør »fællesmængden« af skriftemålsformer inden for de 2 kristendomsopfattelser. I beskrivelsen af de evangeliske skriftemål vil jeg tage udgangspunkt i den

»foreløbigt færdigudviklede« opfattelse, vi møder inden for den tidlige luthersk-evangeliske kirke.

Af de 2 andre skriftemålsformer vi møder, inden for den evangeliske kristendomsforståelse, må den romersk-katolske kirke især afvise skriftemålet for Gud. Denne umiddelbare kontakt mellem Gud og det enkelte kristne menneske, uden kirken som formidler, kan ikke tænkes inden for den romersk-katolske konception. Ifølge denne konception er retten til at løse og binde overdraget til den romersk-katolske kirke. Syndsforladelsen uden om kirken, hvad skriftemålet for Gud jo bygger på, er derfor en utænelighed. Skriftemålet for næsten kendes ligeledes ikke inden for den romersk-katolske kirke.

Den lønlige skriftemål. Det grundlæggende ideologiske udgangspunkt for skriftemålet er de 2 kristendomsopfattelser enige om, nemlig at Guds tilgivelse af de menneskelige synder sker på baggrund af Kristi forsonergerning med sit jordiske liv og død på korset. Videre hersker der enighed om, at Kristus har overdraget retten til at uddele syndsforladelsen, retten til at løse og binde, gennem himmelnøglerne. Her hævder den romersk-katolske kirke, at denne ret er overdraget til paven og dermed kirken, medens Luther hævder, at den er overdraget til det troende samfund, d.v.s. alle kristne.

Men udover dette fælles udgangspunkt hører enigheden også op. I den romersk-katolske opfattelse afføder begåelse af synd, skyld og straf. Gennem skriftemålet og absolutionen udslettes skylden, og den del af straffen, som kaldes helvedsstraffen, mens synderen selv må påtage sig den timelige del af straffen. Denne timelige straf udsones gennem bodsgerninger. Hvis denne timelige straf ikke udsones, overføres den til skærsilden, hvor den så må udsones. Denne gerningsretfærdighed, som er indbygget i den romersk-katolske opfattelse, tager Luther skarp afstand fra. For ham er den eneste vej til retfærdighed troen på Guds nåde. I det evangeliske skriftemål er troen på Guds nåde derfor central, mens de satisfactoriske gerninger udelades, da de er fuldstændigt uden betydning.

Hvis vi ser på det lønlige skriftemåls enkelte dele, ifølge de 2 kristendomsopfattelser, er de enige om de 3 første: angeren, syndsbe kendelsen og absolutionen, mens satisfaktionen, som er helt afgørende i den romersk-katolske konception, udgår i den evangeliske opfattelse.

Omkring angeren er de enige om, at den ikke er mulig uden den guddommelige nåde. Ifølge den thomistiske opfattelse er halvangeren tilstrækkelig, en forestilling som Luther fuldstændig afviser. Syndsbe kendelsen må nødvendigvis være fuldstændig, ifølge den romersk-ka-

tolske forståelse, idet der kun kan gives absolution for bekendte synder. Da de enkelte synder, ifølge det romersk-katolske syndsbegreb, betragtes som isolerede viljehandlinger, er dette muligt. Anderledes med den lutherske syndsopfattelse, som er mere radikal på den måde, at alle menneskelige handlinger ses som indeholdende et moment af synd, uanset hvor opofrende de end synes. Dette får som konsekvens, at syndsbekendelsen i det evangeliske skriftemål får en mere formel karakter, hvor det vigtigste for skriftebarnet er en overordnet synderkendelse, mens selve bekendelsen bør være kort og generel.

Absolutionen i det thomistiske romersk-katolske skriftemål kan kun tildeles af en præst, der gennem vielsen er udstyret med evnen til at afdække de syndige handlinger hos skriftebarnet, evnen til at udmåle boden og magten til at formidle absolutionen. Skriftefaderen kan kun tildele absolutionen for de bekendte synder. Modsat absolutionen i det evangeliske skriftemål, der ifølge Luthers ide om det almene præstedømme, i princippet kan tildeles af alle kristne med lige stor vægt. Dog anerkender Luther senere kirkens eneret til at tildele absolutionen i forbindelse med det lønlige skriftemål. I den lutherske opfattelse af skriftemålet tildeles absolutionen endvidere i en ubetinget form, således at troen på Guds tilgivelse bliver vigtig, mens kravet om en fuldstændig syndsbekendelse mister sin betydning, fordi det i den evangeliske forståelse er umuligt at kende alle sine synder.

Boden er en afgørende del af det romersk-katolske skriftemål. Genem den udsones den straf, som den syndige handling har udløst. Udsones de ikke i det jordiske liv, overføres de til skærsilden. Disse bods-gerninger mister deres betydning i den evangeliske opfattelse, ud fra ideen om, at kun troen retfærdiggør. Kun troen på Guds tilgivelse er af betydning, de gode menneskelige gerninger er uden betydning i denne sammenhæng.

Vi vil nu prøve at sammenholde den praksis hvorigennem kirken, inden for de to kristendomsopfattelser, administrerer det lønlige skriftemål.

Som vi så i afsnittet om den senmiddelalderlige romersk-katolske kirkes administration af det lønlige skriftemål, var det pålagt alle voksne at skrifte mindst en gang om året. Dette krav tog sit udgangspunkt i den romersk-katolske ide om, at et liv i dødsynd indebar muligheden for fortabelse i tilfælde af død. Luther opponerede kraftig mod denne tvang. I retningslinierne for det lønlige skriftemål i den danske luthersk-evangeliske kirke er der heller ingen krav om tvungen skriftemål, omvendt pointeres frivilligheden heller ikke. Som det er omtalt før, er det evangeliske lønlige skriftemål heller ikke helt fri for dette

moment af tvang, idet nadverskriftemålet i visse tilfælde kan påtvinges. Hvis vi ser på skriftemålets enkelte bestanddele, som de foreskrives af kirken inden for de 2 kristendomsopfattelser, er Modus Confitendi et eksempel på, hvordan syndsbeholdelsen kan være opbygget i det romersk-katolske skriftemål. Her er syndsbeholdelsen bygget op omkring skriftefaderens detaljerede spørgsmål omkring mulige synder i forhold til en lang række grupperinger. Udover at have tjent som en garanti for en fuldstændig syndsbeholdelse, har gennemgangen af disse grupperinger også været led i en kateketisk undervisning. Modsat i den luthersk-evangeliske kirkes retningslinier for syndsbeholdelsen, hvor der opfordres til en kort og generel syndsbeholdelse. I P. Palladius' store katekismus får dette ønske om generel syndsbeholdelse som konsekvens, at der forekommer nogle fortrykte skrifteformler. Hvis der er noget som specielt trykker skriftebarnet, skal det selvfølgelig frem, ikke af hensyn til skriftemålets procedure, men af hensyn til skriftebarnets samvittighed.

Omkring absolutionen er det praksis, at den tildeles af præsten. Det er helt i overensstemmelse med den romersk-katolske ide, medens det ikke stemmer helt overens med Luthers oprindelige ide om det almene præstedømme. Videre tildeles absolutionen i det romersk-katolske skriftemål i en betinget form, mens den i den luthersk-evangeliske kirke, tildeles i ubetinget form. Udsoningen af de satisfatoriske bodsgjerninger, som vi kender i det romersk-katolske skriftemål, falder væk i det evangeliske skriftemål.

Den udvikling, der sker i forholdet mellem det lønlige skriftemål og nadveren fra den senmiddelalderlige romersk-katolske til den tidlige luthersk-evangeliske kirke, er interessant. I den romersk-katolske forståelse er nadverens sakramente kun virkningsfuld hos det skyldfrie menneske. En tilstand, som kun kan opnåes gennem et fuldstændigt skriftemål. På den måde kommer nadver og skriftemål til at hænge sammen i den senmiddelalderlige praksis. Ofte på den måde, at det pålagte årlige skriftemål blev afviklet sammen med den pålagte årlige kommunion omkring påsken.

I den lutherske opfattelse er denne skyldfrihed før nadveren ikke et krav, vel fordi den betragtes som værende illusorisk. Alligevel fastholder Luther den nære forbindelse mellem skriftemål og nadver. I et forsøg på at modvirke profanering af nadveren foreslår han, at den kommunikerende, som adgangskrav til nadveren, gennemgår en »læreoverhøring«, en overhøring som bliver en del af det såkaldte nadverskriftemål. Dette krav optages i den danske praksis i KO, ifølge hvilken den kommunikerende, hvis det findes fornødent, skal overhøres i

spørgsmål om nadverens indhold og den elementære kristne lære, før der gives adgang til nadveren. Den tætte sammenknytning mellem skriftemål og nadver bibeholdes altså inden for den danske kirke efter reformationen, men altså med en noget ændret begrundelse. Hvor skriftemålet før nadveren i den senmiddelalderlige romersk-katolske kirke sikrer den kommuniserende skyldfrihed, udvikler skriftemålet før nadveren i den luthersk-evangeliske kirke sig til at sikre en elementær indsigt i den luthersk-evangeliske lære. Endvidere er det slående, hvor stor ligheden er mellem det romersk-katolske lønlige skriftemål og det luthersk-evangeliske nadverskriftemål, rent indholdsmæssigt. Foruden syndsbekendelse og absolution er der hos begge dette element af kateketisk undervisning.

Overordnet har den markante ændring i kristendomsopfattelse, vi ser fra den romersk-katolske til den luthersk-evangeliske kirke, ikke betydet de store ændringer omkring det lønlige skriftemål, hverken som Luther forestiller sig det, eller som det faktisk bliver udformet i den tidlige luthersk-evangeliske kirke i Danmark. Ændringen i det teologiske grundlag kommer ikke til at betyde en fuldstændig afvisning af denne skriftemålsform, hvad der ville have været den mest radikale udlægning af det nye læregrundlag. Denne konsekvens tager, som vi har set, f.eks. Zwingli. Luther, som personligt er meget glad for det lønlige skriftemål, vælger at bibeholde denne skriftemålsform, med et ændret grundlag for og betydning af dets forskellige dele: angeren, syndsbekendelsen og absolutionen. Kun satisfaktionsdelen afvises fuldstændigt. Den tidlige danske luthersk-evangeliske kirke følger ham i dette valg. Konsekvensen bliver, at det lønlige skriftemål umiddelbart efter reformationen i sin ydre form kommer til at ligne det lønlige skriftemål i dets romersk-katolske udgave. Dette forhold gælder især det luthersk-evangeliske nadverskriftemål, på trods af det fuldstændigt forandrede teologiske udgangspunkt.

Det åbenbare skriftemål. I hele det teologiske grundlag er der overensstemmelse mellem det lønlige skriftemål og det åbenbare skriftemål, både inden for den romersk-katolske opfattelse og inden for den luthersk-evangeliske. Forskellen mellem de to former ligger i det gamle princip om, at hemmelige synder skal skrives hemmeligt, og åbenbare synder skal skrives åbenbart. Den luthersk-evangeliske kirke overtager helt og holdent denne distinktion mellem hemmelige og åbenbare synder. De teologiske begrundelser for det åbenbare skriftemål i sin helhed, såvel som dets enkelte dele: anger, syndsbekendelse og absolution, er som sagt de samme som i det lønlige skriftemål, hos de to

kristendomsopfattelser. Skiftet i det ideologiske grundlag er der altså ingen grund til at gentage. Lad os istedet se lidt på udviklingen i praksis, fra den senmiddelalderlige romersk-katolske til den tidlige luthersk-evangeliske kirke. Det ser ud til at være de samme synder, som inden for de 2 kirker opregnes som åbenbare. I den romersk-katolske kirke er mange af disse synder reserverede tilfælde, hvilket vil sige, at det kun er biskoppen, evt. paven, som kan tildele absolutionen. I den danske luthersk-evangeliske kirke kan sognepræsten absolvere fra alle synder, også de åbenbare. Til forskel fra det evangeliske lønlige skriftemål skal syndsbeholdelsen i det luthersk-evangeliske åbenbare skriftemål være konkret, det er de begåede synder som skal åbenbares, helt i overensstemmelse med det romersk-katolske åbenbare skriftemål. I en ritualanvisning om det åbenbare skriftemål, som udarbejdes af de evangeliske prædikanter og overtages af den tidlige luthersk-evangeliske kirke, foreslåes at synderen gennemgår en bodslignende straf, ifølge anvisningen ikke for at sone synden, men for at afholde andre fra at begå samme synd. Denne bodslignende straf medtages dog ikke i KO. Overordnet er det tydeligt, at den foreskrevne praksis omkring det åbenbare skriftemål i den tidlige luthersk-evangeliske kirke i høj grad minder om den senmiddelalderlige romersk-katolske praksis. Tendensen fra det lønlige skriftemål, hvor vi så at ændringen i det ideologiske grundlag ikke blev fulgt op af en tilsvarende ændring i praksis, er endnu mere tydelig omkring det åbenbare skriftemål. Den helt karakteristiske figur i udviklingen af skriftemålet fra den romersk-katolske til den luthersk-evangeliske udgave er altså, at den revolutionerende nyformulering i kristendomsopfattelse ikke betyder en tilsvarende ændring i forvaltningen af institutionen.

Den lighed, der, som undersøgelsen har vist, eksisterer mellem de forvaltningsmæssige forskrifter for skriftemålet inden for den romersk-katolske og den tidlige luthersk-evangeliske kirke, stemmer dårligt overens med den proklamerede ændring i kristendomsopfattelsen. Videre stiller denne overensstemmelse spørgsmålstegn ved den traditionelle opfattelse af reformationen, som et brud også i forvaltningsmæssig henseende.

Noter

1. Artiklen er skrevet på baggrund af mit speciale »Skriftemålet i Danmark fra senmiddelalderen og frem til kirkeordinansen 1539«, afleveret ved Historisk Institut, Aarhus Universitet, Juni 1988.
2. Christiern Pedersen: »Jærtegens-postil« (vinterparten) Paris 1515, genudgivet af C. J. Brandt og R. T. Fenger: »Christiern Pedersens danske skrifter«, bd. 1, Kbh. 1850. Postillen er den første danske oversættelse af alle epistler og evangelier til samtlige kirkeårets søndage, juledag, pinsedag og påskedag, med udtydninger og et jærtegn til hver dag. Bliver herefter benævnt som CP (1515).
3. H. Holmquist og J. Nørregårds: »Kirkehistorie«, Kbh. 1964. s. 457.
4. Holmquist (1964) s. 453.
5. P. G. Lindhardt: »Det religiøse liv i senmiddelalderen« i »Den danske kirkes historie«, bd. III, Kbh. 1965. s. 144.
6. Mange af statutbestemmelserne er et forsøg fra kirkens side på at regulere »virkeligheden«, og på den måde indirekte kilder til den fortidige virkelighed.
7. Edvard Bull: »Folk og kirke i middelalderen«, Kristiania, 1912. s. 94.
8. Koncilbestemmelsen i oversættelse fra Cederfeld de Simonsen: »Historisk Redegørelse for Skriftemålets og Absolutionens stilling ved Gudstjenesten« i »Præsteforeningens blad«, årg. 5, 1915, s. 265-66.
9. P. G. Lindhardt: »Danmark og reformkoncilierne«, Kbh. 1942.
10. Lindhardt (1942) mener, at kunne bestemme Århusstatutterne til at have 3 lag. 1) Esgers statutter fra beg. af 18. årh. 2) Lundestatutterne af ukendt alder og oprindelse, og 3) Et antal statutter fra Ulrik Stygges tid, dog ikke før 1443.
11. Lindhardt (1942) s. 108.
12. Lindhardt (1965) s. 137.
13. Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder, Kbh. 1956, bd. II, s. 186.
14. Ugen før påske.
15. Kirkehist. Saml. II r. bd. 2 s. 481-82.
16. Lindhardt (1965) s. 135 og L. P. Fabricius: »Senmiddelalderen« i »Danmarks kirkehistorie«, Kbh. 1936, bd. 1.2 s. 494.
17. En nærmere redegørelse for skriftets historie og indhold findes i mit speciale, men har måttet udgå her af pladsmæssige årsager.
18. »Modus Confitendi« et tabt dansk skrift fra det 15. årh. på ny udgivet af Chr. Bruun, Kbh. 1866. Det er denne udgivelse jeg har benyttet.
19. Fælles betegnelse for de første danske bærere af de nye reformatoriske ideer.
20. På herredagen i 1527 bliver der indført en slags »religionsfrihed«.
21. Dette afsnit er skrevet på baggrund af læsningen af Ingemar Öbergs »Himmelrikets nycklar och kyrkelig bot«, Uppsala, 1970, som er en omfattende gennemgang af Luthers forfatterskab med henblik på at klarlægge Luthers ufattelse af himmelnøglerne og den kirkelige bod. Videre har jeg benyttet mig af Halvor Bergan: »Skriftemål og Skriftestol« og R. Fangel: »Skriftemål og Afløsning efter vor Kirkes Lære og Ordning« i »For kirke og teologi« I, Bringstrup, 1945.
22. Öberg (1970) s. 217.
23. Halvor Bergan: »Skriftemål og skriftestol«, Oslo, 1982, s. 63.
24. Öberg (1970) s. 127.
25. *ibid.* s. 443.
26. Peder Laurentsen: »Orsagen oc een rett forclaring paa then ny Reformats, ordning oc skick om messzen, predicken oc anden rett Gudts tienneste oc christelig

- dyrkelse som begyndt og gjort er udi then Christelige Stadt Malmø«, Malmø, 1529. Omtalt hos Laurits Nielsen: »Dansk bibliografi i 1482-1550«, Kbh. 1919, s. 58. Genudgivet af H. F. Rørdam: »Malmøbogen«, Kbh. 1868, og det er denne udgave jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som PL (1529).
27. De 43 bekendelsesartikler fra herredagen i Kbh. i 1530, er blandt andet gengivet i »The artickle Scriffte och handell ...«, Malmø, 1530. Dette skrift er omtalt hos Nielsen (1919) s. 5. Skriftet er genudgivet af H. F. Rørdam i »Skrifter fra reformationstiden« Kbh. 1885-90. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som CH (1530).
28. Christiern Pedersen: »En Christelig bogh Om merckelige spørmaall och swar Om Troen och kerlighed och hvorledis en cristen skal ræt lære och vnderwise den anden i mange gode artickle som alle menneske ere nøttelige ath vide til deris sielis salighed«, Antwerpen, 1531, og omtalt hos Nielsen (1919) s. 12. Bogen er genoptrykt i C. J. Brandt: »Christiern Pedersens danske skrifter« bd. IV, Kbh. 1854, s. 333-423. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som CP (1531).
29. Peder Laurentsen: »En stacket vnderuisning aff Gudtz egne ord och den hellige scrifft Emod Pawens Bispers oc deris disciplis Statuter Lower bwd och skickelser, som de haffuer selffue opdictet oc drømit Oc lade dem læse oc forkynde paa deris landemode. Och der met biude, trwe och trenge fattige Sogne Prester oc den menige almue til ath holde dem under band oc sielis fortabelse, alligevel ath de ere mod Gudtz ord, bud och skickelser«, Malmø, 1533. Omtalt hos Nielsen (1919) s. 60 og genudgivet af H. F. Rørdam i »Skrifter fra reformationstiden«, Kbh. 1885-90. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som PL (1533).
30. N. K. Andersen, *Confessio Hafniensis* (1954) s. 412.
31. Malmømmessen er gengivet i S. Widding »Danske Messe, Tide og Psalmesang 1528-1573« Kbh. 1933.
32. Sadolins katekismus er genoptrykt i A. Chr. Bang: »Dokumenter og studier vedrørende den lutherske katekismus historie i nordens kirker« Christiania, 1893, bd. I.
33. P. Severinsen: »Skriftemål og skriftemålsskik« i *Kirketidende*, 1916, s. 309.
34. »Een cristelig Wnderuisning oc sandt lærdom iworlunde mandt scall gjøre sitt Scrifftemaall til Presten eller andenh lærd mand oc Spøesmaal oc genswar huorledes Sacramenter anames«. Skriftet er udgivet i Malmø i 1531, men vi ved ikke hvem forfatteren er. C. J. Brandt mener det er Peder Laurentsen, men det tilbagevises af N. K. Andersen (N. K. Andersen: »Confessio hafniensis« Kbh. 1954, s. 452) og J. Oskar Andersen (»Dansk biografisk leksikon« Kbh. 1981, bd. 8, s. 623). Omtalt hos Nielsen (1919) s. 136, og genudgivet af C. J. Brandt: »En kristelig undervisning om skriftemål og sakrament« Kbh. 1884. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som ECW (1531).
35. »Een Haandbog for Sognepresterne til alle Evangeliske kirke tienister« udgivet i København i 1535. Denne ritualbog er udgivet af prædikanter fra København og stilet til »Alle christelige sognepreste i Danmarch« (»Skrifter fra reformationstiden« udg. af Martin Schwarz, Kbh. 1970, s. 5). Et forhold der viser, at de københavnske prædikanter forestiller sig, at de beskrevne ritualer skulle have landsdækkende autoritet. I indledningen skriver de »Eder vilde wii fordj med denne vor flitighed tiene, at I maate wiide vor kirckeds skich, indtil Gud under os en samdrehtig ordinantz offuer det gandske Riige« (»Skrifter fra reformationstiden« (1970) s. 5). Her i 1535 medens der stadigvæk er borgerkrig i landet, taler prædikanterne allerede om en »samdrehtig ordinantz«. Prædikanterne har altså været overbeviste om, at uanset hvilke politiske konsekvenser borgerkrigens udfald fik, ville religionskampen falde ud til deres for-

- del. Genudgivet i »Skrifter fra reformationstiden« Kbh. 1970. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som ACS (1535).
36. De 4 spørgsmål er en oversættelse af Luthers nadverspørgsmål. Luther udarbejdede som bekendt 5 spørgsmål, hvorfor det femte ikke er med her vides ikke. Det skyldes måske pladsmangel.
 37. Widding (1933) s. 69.
 38. Andersen (1954) s. 452.
 39. Titlen på Hans Tausens skrift fra 1528, »En Christeligh wnderwiisning om scriffthæ mool oc thet hellige sacrament«, kunne godt tyde på, at han også knytter skriftemålet sammen med nadveren. Skriftet er desværre gået tabt.
 40. Det er værd at bemærke at den skriftemålsopfattelse vi finder i CH stemmer dårligt overens med den vi finder hos PL, omkring det lønlige skriftemål. Specielt er det interessant, når PL regnes for en af hovedforfatterne til CH.
 41. »Een handbog som inde holder det hellige evangeliske Messe embede« Malmø, 1535 i »Danske messebøger fra reformationstiden« Kbh. 1959.
 42. Andersen (1954) s. 413.
 43. Fangel (1945) s. 72.
 44. P. Palladius: »Enchiridion/siue manuale vt vocant. Een Haandbog for Sogneprester til Euangeliske kircketiæniste«, Kbh. 1538. Denne katekismeudgave blev iværksat af Bugenhagen ud fra et ønske om, at de danske sognepræster skulle have en manual, der stemte overens med Luthers original. Omtalt hos Nielsen (1919) s. 67. Genoptrykt i Lis Jacobsen »P. Palladius danske skrifter«, Kbh. 1912, bd. I, s. 63-107. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som PP (1538).
 45. Frans Vormordsen: »Den lille danske catechismus huilken aff alle sogneprestewr efter predicken om søndagen besynderlige for almussnen fortellis scall ...«, Malmø, 1537. Denne katekismeudgave er en bearbejdelse af Sadolins katekismus fra 1532. Omtalt hos Nielsen (1919) s. 72. Genoptrykt i A. Chr. Bang: »Dokumenter og studier vedrørende den lutherske katekismus historie i nordens kirker« Christiania, 1893, bd. I, s. 133-153. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som FV (1537).
 46. Genudgivet af S. H. Poulsen i: »Danske messebøger fra reformationstiden« Kbh. 1959.
 47. Denne danske oversættelse er trykt i Kirkehist. Saml. 1. Rk. bd. I, s. 55-116 ved H. Knudsen. Det er denne udgivelse, jeg har benyttet.
 48. Udgivet i 1539, omtalt hos Nielsen (1919) s. 90. Denne danske oversættelse opnåede aldrig nogen egentlig autoritet. Ifølge Lis Jacobsen, har P. Palladius forestået oversættelsen men ikke udgivelsen. Genoptrykt i Jacobsen (1912) bd. I, s. 159-235. Det er denne udgivelse jeg har benyttet.
 49. Først gang trykt i 1542. Omtalt hos Nielsen (1919) s. 91. Genoptrykt i H. F. Rørdam: »Dansk kirkelove«, Kbh. 1883, bd. I, s. 40-133. Det er denne udgivelse, jeg har benyttet.
 50. De to udgaver er ikke helt enige om stavemåden, men ordene er de samme.
 51. P. Palladius »Dend lidle Danske Catechismus huilken alle Sognedegne skulle lære oc undervise unge folck«, Kbh. 1537. Grundlaget for denne katekismus er, for en stor dels vedkommende, den netop omtalte katekismus af Vormordsen. Det, som gør denne katekismusudgave interessant for os, er et lille appendiks »om scrifftemaal« af Johan Bugenhagen sikkert oversat af P. Palladius. – Omtalt hos Nielsen (1919) s. 71. Genoptrykt i Jacobsen (1912) bd. I, s. 15-25, det lille tillæg er dog ikke optrykt i Jacobsen (1912), men i forlægget til denne, nemlig Hans Poulsen Resens »Immanu-

- el...«, Kiøbninghafn, 1631. Meget heldigt da originalen ikke er bevaret. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter omtalt som PP (1537).
52. Kirkehist. Saml. 1. Rk. bd. II, s. 586-88.
53. Gengivet i H. V. Gregersen: »Reformationen i Sønderjylland« Åbenrå, 1986, s. 244-49.
54. C. T. Engelstoft »Kirkeordinantsens historie« i Kirkehist. saml. 2. Rk. bd. 2. s. 62.
55. Omtalt hos Nielsen (1919) s. 40. Genudgivet i »Skrifter fra reformationstiden I« Kbh. 1970. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Bliver herefter benævnt som ACS (1537).
56. 1537-udgaven er en nøjagtig gengivelse af 1535-udgaven, inklusive forordet. Blot mangler der nogle afsnit i det bevarede eksemplar af 1537-udgaven, hvilket nok skyldes at dette eksemplar er defekt (Skrifter fra reformationstiden (1970) s. XII). Det, som er interessant er, at 1537-udgaven først udkommer fredag efter midfaste (= 16. marts), det er nemlig den dato, som er sat efter forordet. På dette tidspunkt er KO, som vi har set i det foregående, allerede under forberedelse. Der er alt mulig grund til at tro, at der er sammenfald mellem folkene bag de 2 projekter. Hvordan kan det så forklares, at disse folk samtidig med at de arbejder med KO, den nye grundlov for kirken, genudgiver en fra før reformationen udarbejdet ritualbog? Nu er det jo heller ikke sikkert, at de københavnske prædikanter er kræfterne bag genudgivelsen. Men hvis de er, er en mulig forklaring, at det behov der har været for ritualbøger, hvor ritualerne har været i overensstemmelse med »den nye lære«, i tiden umiddelbart efter reformationen, har været forsøgt dækket med genoptryk af bla. omtalte ritualbog, indtil KO blev udgivet. Denne forklaring bliver understøttet af, at der faktisk også kendes en 1536-udgave af denne ritualbog, eller rettere brudstykker af en sådan (Omtalt af H. F. Rørddam i »Brudstykker af et tabt liturgisk Skrift fra Reformationstiden« Kirkehist. Saml. 2. r. bd. V, s. 821-22). En forudsætning af de i håndbogen beskrevne ritualer har været i overensstemmelse med den »nye lære«.
57. P. Palladius: »En liden oc nyttelig bog om lønligt scriftmaal«, Kbh. 1538. Omtalt hos Nielsen (1919) s. 96 og genoptrykt i Jacobsen (1912) bd. 1, s. 141-58. Det er denne genudgivelse jeg har benyttet. Sagen er øjensynligt den, at P. Palladius udgiver denne lille bog indeholdende forskrifter for 9 ritualer, fordi sognepræsterne ikke forstår den latinske KO, som udkom i slutningen af 1537. Det ville have været nærliggende for P. Palladius i denne udgivelse at have brugt de aktuelle dele af den oversættelse, han allerede havde foranstaltet af KO. Det gør han dog ikke. I stedet foretager han en nyoversættelse af KO, for de 5 af ritualstykkernes vedkommende. De resterende 4 stykker, bla. »om lønligt scriffemaal« og »om obenbare penitentz for obenbare synder«, tager han ordret fra den københavnske håndbog. Hvorfor nogle af ritualstykkerne er taget fra håndbogen og ikke fra KO, hvor disse selvfølgelig også er beskrevet, vides ikke. Måske har P. Palladius ment at ritualbeskrivelserne, for de omtalte ritualers vedkommende, er mere udførlige i håndbogen? I hvert fald viser dette forhold, at der er en høj grad af overensstemmelse om f.eks. skriftmålsopfattelse mellem de københavnske prædikanter anno 1535 og fremtrædende repræsentanter for den nykonstituerede luthersk- evangeliske kirke. Som der fremgår af det foregående kommer »een liden oc nyttelig bog ...« til at fungere som en slags afløser for den københavnske håndbog, indtil KO kommer på dansk, og håndbogen dermed overflødiggøres. Bliver herefter omtalt som LONB (1538).

Summary

The Reformation represents an enormous ideological change in Danish church history. But at least in one area the practical guidelines more or less remained unchanged after the Reformation, namely the confession.

This article deals with the development of confession from the late Middle Ages to the Lutheran Church Ordinance 1537/39. The Roman Catholic Church emphasized that man, after confession and after execution of the – from the minister – imposed penalty, was free of guilt. The people behind the Reformation rejected the idea of innocence through good deeds. Innocence was, to them, a matter of faith. This attitude did not mean, that they rejected the institution of confession altogether.

In the period from 1526, when the reformatory ideas first occurred in Denmark, till the Church Ordinance 1537/39 two branches of reformatory preachers were present in Denmark.

The South-German inspired branch, represented by Zwingli's ideology, most radically settled with the institution of Catholic confession. The preachers belonging to this branch believed in the direct confession between man and God, in which absolution was given by the death of Christ.

The Lutheran branch also, ideologically, rejected the Catholic confession – hereby they agreed with Zwingli. But this branch also believed in an institution of confession – with the church as a connecting link between man and God. But opposed to the Catholic confession, the Lutheran version was a question of consciousness of sin and faith. In spite of the different perception of the confession, the entire practice of the Lutheran confession was very much alike the Catholic version.

By the Reformation in 1536 the Lutheran branch had taken over the theological dominance. The Church Ordinance finally completed in 1539, was therefor the ideological work of the Lutheran preachers. The main characteristic development of the confession from the Roman Catholic to the Lutheran-Evangelical church is, that the revolutionary new formulation in the understanding of christianity, does not mean a similar change in the administration of the institution.

Viborgs første læger

– og deres gravsten

Af Jens Velle

Påfaldende mange aspekter af Viborgs lange historie kan aflæses gennem de gravsten, som gennem årene fandt deres plads i Domkirken. Men som bekendt har tidens ugunst formindsket det oprindelige antal, så der i nybygningen fra 1863-76 blot opbevares 18 sten, alle indmuret i væggene neden under Joakim Skovgaards fresco-malerier.¹ Vi har dog gennem ældre afskrifter kendskab til langt flere eksemplarer, og endelig opbevares i Viborg Stiftsmuseum en lille samling i mere eller mindre stærkt fragmenteret tilstand. I det pågående arbejde med at opbygge et Domkirkemuseum har de været genstand for restaurering² og efterfølgende studium. En har været udført for byens ældste fastboende læge, og kan alene af den grund påkalde sig mere end overfladisk interesse.

Af stenen er blot bevaret ca. halvdelen, men de sammensatte fragmenter udgør på heldig måde et skråt bånd over fladen (Fig. 1), så det er muligt at rekonstruere hovedtrækkene i monumentets opbygning. Endvidere er teksterne overleveret i ældre afskrifter, som har dannet udgangspunkt for, at også disse detaljer har kunnet genskabes med rimelig sikkerhed (Fig. 2). Lad os begynde gennemgangen her.

Midt på stenen ses et skriftfelt indfattet i kartoucheramme. Den latinske tekst har lydt – gengivet efter det bevarede, suppleret med ældre afskrifter i dels det landsdækkende »Atlas Danicus« udarbejdet af historikeren Peder Hansen Resen (1625-1688)³ dels i et lokalt Viborgmanuskript af sognepræsten Christen Erichsen (1639-1711)⁴:

Fig. 1 (s. 124). Gravsten over Johannes Paludan, Viborgs første læge, der fungerede i byen 1571-1615. De bevarede fragmenter er samlet i forbindelse med planlægningen af et kommende Domkirkemuseum. Den grå – retoucherede – baggrund svarer til stenens beregnede størrelse, 246 cm × 150 cm. Foto: Poul Pedersen 1988.

Fig. 2 (s. 125). (Modstående side) Rekonstruktion af gravstenen over Johannes Paludan udført dels med udgangspunkt i de bevarede fragmenter og ældre afskrifter af teksterne dels ved hjælp af beslægtede monumenter og et billede af slægten Paludans våben. Rekonstruktionen er udført af forfatteren. Tegning: Dorte Johansen 1988.

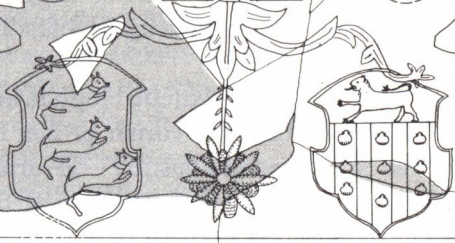
VITAM AETERNAM Credo in Deum

SANCTA ECCLESIA CATHOLICA Credo remissionem peccatorum expectans

PATREM QUI ME CREAVIT Credo in Deum Filium qui me redemit Credo in



IOHANNES PALVDANVS MEDICINAE
 DOCTOR ECCLESIAE WIBURG ARCHIDIA
 CON'VIVVS SIBI & HEDWIGI VON
 BRUCHOFFEN VXORI CHRISSE DE PVNCTA
 LIBERISQ' HOC SEPVLCHRVM POSVIT
 OBIT HEDWIGIS VON BRUCHOFFEN
 A° 1584 DIE 7 MARTII IN VERA ET CON
 STANTI FIDE & INVOCATIONE FILII
 DEI ET QVATVOR FILIIS TRIBVS
 HENRICIS QVARTOQ' ERASMO
 QVI INFANTES OBIERVNT ADVNCTA
 SVB HOC LAPIDE QVIESCIT A° 92
 OBIT HEDWIGIS INFANSE X VXORE CECILIA
 M. IOHANNIS BLOCHEN FILIA NATA A° 1615 . 10
 NOVEMBRIS AC PLA CIDE IN CHRISTO EXSPRA
 VIT IOHANNES PALVDANVS CIVIS GREGVS
 SVB HOC TVMULO QVIESCIT



SIC DEVS DILEXIT MVNDVM VT
 FILIVM SVVM VNIGENITVM
 DARET PRO NOBIS VT OMNIS QVI
 CREDIT IN EVM NON PEREAT SED
 HABEAT VITAM AETERNAM IOHANNIS



SPRITVM SCTM QVI ME SANCTIFICAVIT ET CVM

IOHANNES PALVDANVS MEDICINÆ
 DOCTOR ECCLESIE WIBVRG ARCHIDIA-
 CON' VIVVS SIBI & HEDWIGI VON
 BRVCHOFFEN VXORU CHARISS: DE FVNCTÆ
 LIBERISQ⁵ HOC SEPVLCVRVM POSVIT
 OBIT HEDWIGIS VON BRVCHOFFEN
 A^o 1584 DIE 7 MARTII, IN VERA ET CO-
 NSTANTI FIDE & INVOCATIONE FILII
 DEI ET QVATVOR FILIIS TRIBVS
 HENRICIS QVARTOQ³ ERASMO
 QVI INFANTES OBIERVNT ADIVNCTA,
 SVB HOC LAPIDE QVIESCIT A^o 92
 OBIT HEDWIGIS INFANS EX 2 VXORE CECILIA
 M. IOHANNIS BLOCHII FILIA NATA AO 1616 19
 NOVEMB: PIE AS PLACIDE IN CHRISTO EXSPIRA-
 VIT IOHANNES PALVDANVS CVIVS CORPVS
 SVB HOC TVMVLO QVIESCIT

Det kan oversættes: »Johannes Paludan, doktor medicinæ, ærkedegn ved Viborg Kirke, opsatte i levende live dette gravmæle for sig og for sin kære, afdøde hustru Hedvig von Bruchoffen og sine børn. Hedvig von Bruchoffen hensov d. 7. marts 1584 i den sande og faste tro og påkaldelse af Guds Søn, og forenet med 4 sønner, 3 Henriker og en fjerde Rasmus, der sov hen som spæde, hviler hun under denne sten. I året 92 døde Hedvig som spædt barn, datter af hans anden hustru Cecilia, Mag. Jens Blochs datter. 19. november 1615 udåndede Hans Paludan fromt og stille i Christus og hans legeme hviler i denne grav«.

Stenen har Johannes Paludan altså selv ladet udføre, sikkert kort efter at hans første hustru døde i 1584. Slutningen af indskriften – startende med A^o 92 og de følgende 5 linier er først udført efter hans død i 1615. Bogstaverne her afviger da også – blandt andet i størrelse – fra teksten ovenfor.

De af Johannes Paludan selv forfattede biografiske oplysninger kan i dag nok trænge til en uddybning. Hvornår er han født? – Af hvilken nationalitet var han og hans første hustru? – Hvornår og hvorfor kom han til Viborg? Disse væsentlige spørgsmål skal besvares, inden de øvrige tekster og stenens arkitektoniske udformning vil blive behandlet.

Faderen, født 1497, med samme navn som sønnen var læge i den flanderske by Gent i Nederlandene (i det nuværende Belgien), moderen hed Barbara van der Rone. Året for sønnens fødsel er – ifølge det

forsvundne epitafium i Viborg Domkirke (se nedenfor) – 1538. I religionsstridighederne har familien stået på reformatorenes side, og under de omfattende forfølgelser, som i årene 1567 til 1573 blev ledet af den berømte og berygtede spanske hærfører Don Fernando Alvarez de Toledo, hertug af Alba, blev faderen fængslet. Det fortælles, at hertugen under en sygdom, som ingen af hans egne læger kunne helbrede, med held blev kureret af dr. Paludan, som fik sin frihed og lejdebrev, hvorefter han med familien rejste til Lübeck, hvor han levede til sin død.

Ovenstående oplysninger om forældrene stammer sikkert fra et manuskript om »De Paludaners Genealogie« som igennem en lang række år har været ført og suppleret i familien. En sidste udgave – dateret København 22. juli 1769 af Søren Aagaard Paludan – opbevares på Rigsarkivet i Genealogisk-heraldisk selskabs arkiv: borgerlige slægter P. nr. 1 b. På titelbladet er anført, at manuskriptet er »sammenskrevet af D. Christian Aagaard [fejl for Stougaard (1600-1645)] i København og findes skreven med hans egen Haand paa Latin, hvilken Doctor Hans Blichfeldt [ca. 1629-1684] udi Viborg har forbedret og lovet at continuere. En liden Continuation følger fra Søren Aagaard Paludan«. Den foreliggende udgave af manuskriptet – nu helt udarbejdet på dansk – har været ejet, måske afskrevet, af den historisk interesserede Viborg-købmand Søren Klem (1771-1851). Det indledes med oplysningerne om den nederlandske læge: »De danske Paludaners stamfader Doctor Johannes Paludan er født 1497 – som ses af hans Skilderie, hvor Aarstallet er 1561, og hans Alders Aar 64. Paa hans Ring er afridset det samme Signete, de Paludaner nu bruger, neml. 3^{de} Hunde eller Ulve i Skiltet og 1 i Hielmen«. Derefter følger oplysningerne om hans helbredelse af hertugen af Alba, flugten til Lübeck, giftermålet med Barbara og hendes rejse til Danmark med sønnen Johannes. Afsnittet slutter med et indskud på side 3 af Søren Aagaard Paludan: »NB. Doctor Hans Paludan og hans Kone Barbara von de Rhones Skilderier er endnu ved Familien og ere afskildrede paa Træe med en stor Ramme omkring. Efter min Moders Død kom de til min Søster, som var gift med Thomas Møller i Resen«. På side 30 fortsættes beretningen med oplysningen, at malerierne efter søsterens død stadig er hos svogeren i Resen i Skodborg herred, Ribe stift. De synes ikke at være kendt i dag.⁶

Vi kender næsten intet til flygtningefamiliens økonomiske og sociale status i det fremmede, men helt dårligt har det ikke stået til, hvilket blandt andet fremgår af ægteskaberne, som to af de fire børn, Johannes og søsteren Barbara (ca. 1549-98) indgik. Hun blev ca. 1569 gift med

Christopher Knoff (død 1611), som fra 1560 havde været hofpræst hos enkedronning Dorothea, fra ca. 1566 hos Frederik II. Han var en indflydelsesrig personlighed og dertil ganske velhavende.⁷

Barbaras bror har sikkert fuldført sine lægestudier, mens familien boede i Lübeck. Som det var tidens praksis, er det nok sket under rejser rundt til kendte universiteter i Midt- og Sydeuropa. Han giftede sig 1571 (ifølge epitafiet i Viborg Domkirke) med Hedvig von Bruchoffen (død 1584). Hun var datter af Christian III's hofpræst Henrik von B. (død 1576) og dennes første hustru Anna Zücherranfft (ca. 1527-60). Han var født i Hertzogenbosch i Brabant (i det nuværende Holland). Efter en længere studietid i protestanternes hovedsæde Wittenberg, blev han 1552 kaldet som tysk hofpræst til Christian III. Efter dennes død i 1559 blev han afskediget, men Frederik II konsulterede ham ofte i teologiske spørgsmål.⁸

De to søskende i den indvandrede Paludan-familie har altså begge fundet ægteskabelige partnere, der havde tætte religiøse forbindelser til det danske hof. Men allerede inden sit giftermål med Hedvig har den royale kontakt været etableret for Johannes. På hans nu forsvundne epitafium i Viborg Domkirke har hans anden hustru og arvinger anført, at han havde været livlæge hos Dorothea (1511-71), Christian III's dronning. Hendes læge indtil 1562 har været Cornelius Hamsfort (1509-80), som tidligere havde fungeret som hendes mands livlæge.⁹ Den ledige plads efter Hamsforts afrejse er sikkert overtaget af Paludan. Dorothea, som var datter af hertug Magnus af Sachsen-Lauenburg, blev aldrig fortrolig med det danske sprog, og med ansættelsen af Paludan har der sikkert ikke været sproglige kontaktproblemer læge og dronning imellem. Hun holdt efter Christian III's død hof på Koldinghus og på Sønderborg slot, hvor hun døde 7. oktober 1571. Paludan var nu uden arbejde, men Frederik II fandt hurtigt på råd, og allerede et par måneder senere, den 5. december, udstedte han fra Frederiksborg et åbent brev,¹⁰ hvori gøres vitterligt, »at fordi vore tro undersætter adelen og andre indbyggere i vort land Nørrejylland har ladet os berette, hvorledes der ... skal være stor brøst for en medico, som syge svage mennesker ... hjælpe og kurere kan, da har vi ... ladet handle med os elskelige højlerde mand Doctor Johannes Paludan, så han har bevilget og tilsagt sig udi vor købstand Viborg at ville nedsætte og for en doktor medicinæ lade bruge ... og for sådanne hans flittige tro tjeneste har vi nådigst bevilget og tilladt, at han nu straks må bekomme det kannikedømme i Viborg domkirke, som af vor kære far ... er stiftet og funderet for en medici underholdning ... og derudover af vor synderlige gunst og nåde bevilget ham at må bekomme det første prelat, som udi Viborg

domkirke bliver ledigt ... og indtil fornævnte prelatuur bliver ledigt vil vi i årlig pension lade give ham 100 daler, hvilke vor lensmand på vort slot Hald skal overbringe ham ...«. Dagen efter underrettes domkapitlet om kongens beslutning.¹¹

Bag teksten i udnævnelsen – her forkortet gengivet – anes en forhistorie med ikke helt opfyldte forventninger. Forløbet kan her passende oprulles – så godt de spredte kilder nu tillader det. Sagen går tilbage til 1545, da reformationskongen Christian III under et ophold i byen 7. februar udfærdiger brev om, at Testrup hovedgård i Rinds herred nord for Viborg skal lægges til byens få år før oprettede hospital i det gamle Gråbrødre kloster.¹² Den store gave er reelt det økonomiske grundlag for den endnu eksisterende institution. Kongen har dog også tænkt videre, og bestemmer i brevet, at der i tiden fremover skal betales 50 daler til en doktor eller licentiat i medicin, som »med sin lægekunst, medicin og erfaring kan være mange både føre og vanføre til hjælp og redning«. Pengebeløbet skal senere afløses af en passende bolig og det første ledige kannikedømme, som anses for en mere sikker indtægt: »thi her i Viborg skal stedse og altid være en doktor eller licentiat i medicin«.

Betalingsformen via et kannikedømme er tidens helt normale, ja den fortsætter helt til enevælden efter 1660. I Viborgs tilfælde ser situationen således ud.¹³ I 1440 var Domkirkens kannikesamlag blevet sekulariseret og fællesgodset opdelt i 15 portioner (præbender), som skulle danne underhold for kirkens 3 prælaturer (provst, ærkedegn og kantor) og dens 12 kannikedømmer. De sidstes præbender fik navn efter hovedbesiddelsen, nr. 3 kaldtes således Batum efter landsbyen beliggende i Rødding sogn, Nørlyng herred, nord for Viborg.

Hurtigt overtog kongen retten til forlening af flere af prælaturerne og kannikedømmerne og benyttede således det tilhørende præbendegods til aflønning af en række embedsmænd, som ikke nødvendigvis behøvede at bo i Viborg. I ansættelsesbrevene var dog ofte anført, at den udnævnte, når han ikke var i kongens tjeneste, skulle residere ved kirken. Denne forleningspraksis opretholdtes i stadig udvidet form efter reformationen 1536.¹⁴

Ideen med at få oprettet et lægeembede i Viborg 1545 var naturligvis opstået, efter at byens katolske, milde stiftelser var nedlagt ved reformationen, og det til afløsning nyoprettede hospital kunne ikke, som Christian III's brev viser, dække behovet for kyndig lægehjælp. Hospitalsfunktionen på den tid dækkede da også mere over begrebet ældre- og socialforsorg end over decideret sygepleje. Men i modsætning til

hospitalsoprettelsen synes det at gå trægt med at få en uddannet læge til byen. Først 10 år senere – 14.2.1555¹⁵ – kom der en lille udvikling i sagen, da kongen bestemmer, at byens læsemester og skolemester (dvs. rektor) skal tilkendes to ledige præbender, Hjarbæk og Loldrup. Videre bestemmes, at den rente, som rektor tidligere årlig har haft »af Viborgs Kapitel« skal anvendes til underhold for en læge. Der siges ikke i brevet, at renten er identisk med afgiften af præbendet Batum, men det har uden tvivl været meningen. I hvert fald er den faste forlønning, perpetueringen, til lægeembedet sket under Christian III, hvilket fremgår af kapitelstatutterne, som de er blevet nyformuleret i 1649.¹⁶ Her står – dog uden nærmere tidsangivelse: »Hæc præbende [Bartum] à Christiano III laudatissimæ memoriæ Rege, Medico loci hujus assignata est«. Der har hersket en del usikkerhed om netop dette præbendes historie, så det kan være på sin plads her nærmere at redegøre for situationen.

Den ældste mere samlede redegørelse for domkapitlets historie finder vi i M. R. Ursins »Stiftsstaten Viborg« fra 1849, hvor der side 168 berettes om kapitlets forhold efter reformationen. Om vort aktuelle emne står: »Aar 1545 blev Præbendet Batum, eller Aqvi, som det og kaldtes, lagt til Rectoratet, ti Aar derefter gik det over til Medicus ...«. Afsnittet er bragt uden noter, og det har derfor været svært for eftertidens skribenter kildekritisk at forholde sig til det mærkelige ekstra navn *Aqvi*. Men Ursin har været anset for en grundig forsker, så dobbeltnavnet er gået over i den efterfølgende litteratur uden kritiske kommentarer. Men hvor kan Ursin have haft sine oplysninger fra? Svaret må uden tvivl hentes i Erich Pontoppidans store på tysk skrevne kronologiske fremstilling af den danske kirkes historie »Annales Ecclesiæ«, hvor bind 3 kom 1747. Her har Ursin side 284 i afsnittet »Anno 1545« kunnet finde en notits om »Schule und Hospital zu Wiburg«: »Dem Rectori der Schule zu Wiburg, ward ein Canonicat des Capitels, Præbenda Aqvi genannt, beygelegt. Das Hospital daselbt aber erhielte das Schwartz-Brüder oder Dominicaner Closter, mit allen zugehörigen Gründen und Gebäuden, nur die Kirche ausgenommen, welche in eine Pfarre-Kirche verwandelt werden solte. Dat. die Scholast.«. Oplysningerne her synes dog efter Viborgforholdene generelt at være sammenrodede. Det var gråbrødre- ikke sortebrødreklosteret, som gik til hospitalet, og dateringen i slutningen af notatet, som skal tydes 10. februar, passer ikke på en ellers kendt Viborg-brevudstedelse med nævnte indhold. Der foreligger en sammenblanding med en helt anden overdragelse, nemlig præbendet Agri ved domkapitlet i Århus, som 14.4.1545 overdrages skolemesteren dér. Forvekslingen går helt tilbage

til kancelliets kopiprotokol, som har Viborg for Århus.¹⁷ Det må være her Pontoppidan har sin oplysning fra. I hans udskrift fra protokollen er *gr* blevet til *qv*, og fejlen er fra trykket i *Annales Ecclesiae* videreførelset i udvidet form hos Ursin.

Med kongens fornyede bestemmelse i 1555 kunne man tro, at sagen ville få en lykkelig udgang. Men nej! 17.12.1559¹⁸ må han i et brev til kapitlet konstatere, at der endnu ikke har bosat sig en læge i byen. Derfor har han besluttet, at den årlige rente af det aktuelle kannikedømme skal udbetales til de to brevvisere *Jacob Christiensen* og *Oluf Tøstissen*, som en tid har studeret lægekunsten med gode forhåbninger, men ikke havde noget til deres underhold. Det var vel tanken, at de efter endt eksamen skulle nedsætte sig i Viborg. Dette blev dog ikke tilfældet, og 22.2.1561¹⁹ giver kongen forleningsbrev på kannikedømmet til en dr. *Arnoldum Seratus*, som forpligtes at tage ophold i Viborg og efter evne hjælpe de syge, som søger hans hjælp. Det er både første og sidste gang denne formentlig fra udlandet kommende læge optræder med navn i kilderne (se dog under næste forlening), og det er tvivlsomt, om han overhovedet nåede frem til Viborg. I hvert fald bliver kannikedømmet snart ledigt, og 28.10.1563²⁰ kan kongen forlene det til en *Peder Sørensen*, som dog forpligter sig at studere medicin i tre år – i Frankrig, Italien eller andetsteds, hvorefter han skal bo i Viborg. Der var ifølge orienteringsbrevet samme dag²¹ til kapitlet en »synderlig forhåbning i ham«, hvorfor kongen gav ham den part, der tilkom afdøde doktors arvinger, hvis disse ikke kom tilstede. Det var nemlig reglen, at arvingerne og Universitetet i nådsensåret efter en afdød delte indtægterne, og her synes der at have været tvivl om situationen. Var doktoren med familie overhovedet dukket op i Viborg? Peder Sørensen får åbenbart ikke fuld udnyttelse af forleningen, for allerede 8.4.1564²² befaler kongen, at kapitlet skal levere *Hans Pederssen* til hjælp for hans studier, hvad det endnu har i behold af den årlige rente fra det til en dr.med. henlagte kannikedømme.

Tiden gik, og der kom stadig ingen læge til byen. Først med Johannes Paludans udnævnelse i 1571 får Viborg den lægeordning, som byen havde ventet på i mere end 25 år.

Den 33-årige Paludan er hurtigt flyttet til Viborg, og i løbet af 1572 optjener han de 100 daler, som kongen havde tildelt ham årligt, indtil han kunne overtage et ledigt prælatur: Den 16.1.1573²³ sendes kongelig befaling til lensmanden på Hald om at udbetale summen for det forløbne år og indskrive det i regnskabet.

Om Paludans lægegerning i byen er vi næsten uvidende. Han er

sikkert blevet gift med Hedvig von Bruchoffen inden ankomsten til byen. På hans nedenfor omtalte epitafium er nævnt, at han med hende levede i 13 år. Hun døde ifølge indskriften på gravstenen 7. marts 1584. Ifølge epitafiet fik de 9 børn, hvoraf 4 – ifølge gravstenen – døde som spæde.

Det ledige prælatur fik han først tildelt 29.7.1580,²⁴ efter at ærkedegnedømmets hidtidige indehaver, rigsråd Hans Skovgaard døde. Det var ret betydelige summer, som han nu oppebar for sin lægegerning. Vi har ikke nøjagtige tal fra hans levetid, men gennem domkapitlets bevarede jordebog fra 1625²⁵ – 10 år efter hans død – kan udtrages størrelser på ydelser, der ikke kan have forekommet Paludan fremmede. De lettest sammentællelige enheder er nedenfor opstillet i tabelform, hvoraf det ses, at ærkedegnedømmet har givet ca. dobbelt så meget som kanonikatet. Afgifterne af rug, byg og havre er i jordebogen opgivet i vidt forskellige enheder, som sikkert afspejler forskellige afregningssystemer og dermed godsets uens erhvervelsestidspunkt. Rug, byg og havre regnes i skæpper, byskæpper, tønder, læster og ørter. Der afregnes ikke havre til ærkedegnedømmet. Pengebeløb i mark og skilling gives af husmændene, vejrmøllen samt af gæsteri. I listerne er endvidere opført skov. Under ærkedegnedømmet, som ejede øen Fur, er blot anført »skoven forfalden«. Til Batum kanonikat hørte flere skove beliggende i Hjermind sogn: *Solgård skov*, *Krogsberg skovskifte* og nogle unavngivne skovskifter. – Sammentællingerne, som i jordebogen ses udskrevet efter hvert præbende er foretaget af M. R. Ursin i forbindelse med udarbejdelsen af Stiftsstaden Viborg fra 1849. I dette banebrydende værk er resultaterne opført i tabelform side 165 med jordebogens mål og enheder omregnet til »de nu brugelige«. Herved er resultaterne blevet alt for forenkede – flere gange endda forfejlede. En kildeudgave af jordebogen burde tilvejebringes.

	Gårde	Huse	Vejrmøller	Agre på Viborg mark	Svin	Får	Lam	Gæs	Høns	Tønder salt fra Læsø
Ærkedegnedømmet	22	28	1	14	23			20	40	12
Batum kanonikat	13	4		7	12½	6	9	9	18	6

Paludans dobbeltstilling som ærke-degn og kannik ved Domkirken har ikke nødvendigvis indebåret, at han har skullet udføre et væsentligt kirkeligt arbejde, men muligvis har han jævnlige deltaget i kirkens gudstjenester, som det var bestemt i tidens lovbestemmelser for administrationen af landets kapitler. Han var et sandt barn af reformationen. Som religiøse flygtninge er familien kommet til Danmark, og gennem hans og søsterens indgåede ægteskaber knyttedes stærke bånd til landets officielle trosmiljø. Lidt mere direkte fortæller indskriften på den gravsten, som han selv lod hugge efter sin første hustrus død i 1584. Det kan derfor her være naturligt at vende tilbage til dette konkrete udgangspunkt for hele denne redegørelse.

Rekonstruktionen af stenen er udført med udgangspunkt i det bevarede – for teksternes vedkommende suppleret med ældre læsninger, mens dele af dekorationen (våbenskjold og Kristusfigur) er hentet fra andre kilder.

Rundt langs stenens kant har været hugget en lang indskrift. Blot to stykker er bevaret, men en afskrift i Christen Erichsens store Viborgmanuskript fra ca. 1700 supplerer på afgørende vis fragmenterne. Afskriften lyder:²⁶ »Credo in Deum patrem, qvi me creavit, credo in Deum filium, qvi me redemit, credo in Spiritum Sanctum, qvi me sanctificavit, et cum santa Ecclesia catholica credo remissionem peccatorum expectans ...«. Vi står her overfor en forkortet – og ændret – udgave af trosbekendelsen. Det citerede kan oversættes: »Jeg tror på Gud Fader, som har skabt mig, jeg tror på Guds søn, som har forløst mig, jeg tror på Helligånden, som har helliggjort mig, og med den hellige almindelige kirke tror jeg på syndernes forladelse, idet jeg forventer ...«. Der mangler her åbenbart en slutning, muligvis ordene »det evige liv« (vitam æternam), og der har da også, hvis vores rekonstruktion passer, været plads til netop disse ord øverst på stenen.

Trosbekendelsen eksisterer i flere mere eller mindre klart afvigende versioner, som gennem tiden har haft forskellig udbredelse og brug.²⁷ I den danske folkekirke i dag benyttes normalt den apostolske (der går tilbage til 700-årene), men i tiden efter reformationen benyttedes den såkaldte nicæno-konstantinopolitanske (hvis tekst går tilbage til 300-årene). Dette ses for eksempel i Kirkeordinansen fra 1539,²⁸ hvor der om Gudstjenestens forløb bestemmes, at præsten efter læsning af evangeliet på dansk skal vende sig »til Alterid oc begynder, Credo in unum Deum etc.«. At *Credo* (jeg tror) her citeres med det efterfølgende »unum Deum« (een Gud) viser, at det netop er den nikæanske version, der hentydes til – den apostolske har ikke det lille ord »unum« (een)

med. I Paludans udgave på stenen er »unum« også udeladt, men afslutningsordet »expectans« i Erichsens afskrift afslører, at *Nicænum* vel også har været i tankerne: blot her optræder dette ord.

Ovenfor er randskriftens slutning rekonstrueret med »vitam æternam« (det evige liv) fra *Apostolicum*, men der kan i og for sig også have været benyttet *Nicænums* »vitam venturi sæculi« (livet i den kommende evighed). Det er ikke lykkedes at fastslå, om den benyttede forkortede version af trosbekendelsen er komponeret af Paludan selv for at få den anbragt på den givne plads, eller om teksten i virkeligheden er en forud kendt udgave – måske benyttet i Paludans nederlandske familie. Den stramme opbygning af teksten kunne tyde på, at vi står overfor en udgave, som – muligvis sunget – har været et led i reformationstidens gudstjeneste.²⁹

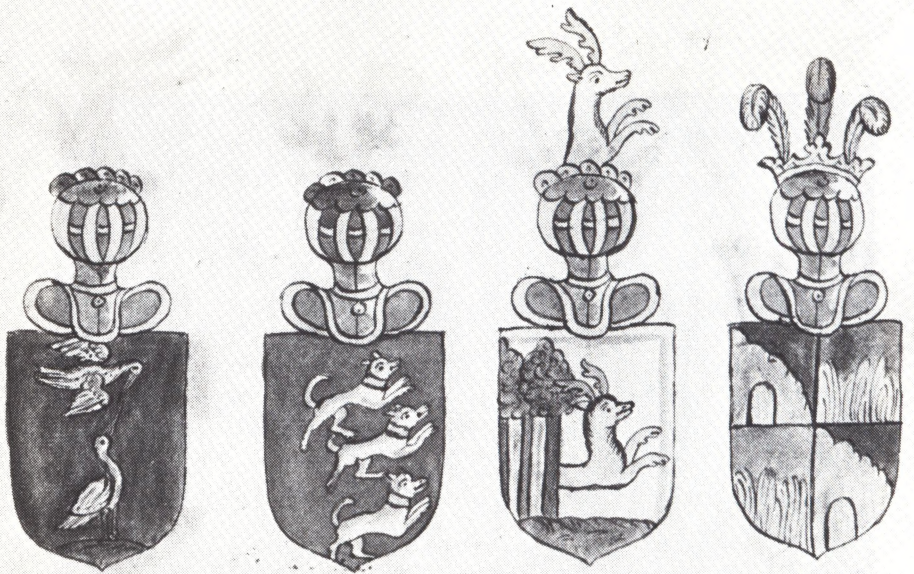
Nederst på stenen er i et aflangt skriftfelt hugget det berømte skriftsted fra Johannes-evangeliet 3.16, som i oversættelse lyder: »Således elskede Gud verden, at han for os gav sin søn den enbårne, for at enhver, som tro på ham ikke skal fortabes, men have et evigt liv«. En påfaldende udvidelse af grundteksten er ordene »for os« (pro nobis), som vi igen muligvis skal tilskrive Paludans indflydelse på resultatet.

Den rekonstruktion af stenens højde, som er resultat af randskriftens længde, giver øverst plads til endnu et skriftsted, som er kendt gennem Christen Erichsens afskrift: »Christus traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem« – det er hentet fra Paulus' brev til romerne 4,25: »Kristus er givet hen for vore overtrædelsers skyld og opvakt for vor retfærdiggørelses skyld«. Af teksten er bevaret to fragmenter med bogstaverne CHRIS og ROPT – begge forløb anbragt mellem buede randlister. Indskriften har altså været placeret i en bue øverst på stenen, netop som det ses på et par i opbygning og udførelse meget nærtstående monumenter i Århus domkirke, den ene lagt over Laurits Rasmussen (død 1608) (Fig. 3).³⁰ Her ses under skriftbuen den opstandne frelser med sejrspane, et motiv der udmærket også kan have været anbragt på Viborg-stenen, som jo har en meget passende indskrift.

På Århus-stenen er ved siden af Kristusfiguren anbragt to initialskjolde. På Viborg-stenen har der også været anbragt to skjolde, men her under hovedskriftfeltet. Til højre er bevaret Hedvig von Bruchofens borgerlige tyske våben, der kan beskrives som følger: Tværdelt af skjoldhoved, hvori en højrevendt gående løve. I 2. felt 3 pæle, hver belagt med 3 muslingeskaller. Værre er situationen til venstre, hvor blot ganske lidt af Paludans våben var bevaret. Som eneste kvalificerede bud på en eftersporing var resterne af to dyrepoter nederst. Herald-



Fig. 3. Gravsten over Laurits Rasmussen i Århus domkirke. Stenen ligner i sin opbygning meget Johannes Paludans sten i Viborg. Foto: Lennart Larsen, Nationalmuseet, 1965.



Schandorf.

Paludan;
uxor Schandorfii.

Hendrich friis
Rådmand.

Offenberg.

Fig. 4. Side i Oluf Hermansen Nysteds våbenbog fra 1687. Våbenet nummer to fra venstre er familien Paludans borgerlige våben. Tegningen er muligvis udført med udgangspunkt i Johannes Paludans dengang bevarede gravsten. Våbenbogen er i privateje.

keren Ole Rostock blev rådspurgt. Besøg i Rigsarkivets samlinger var resultatløse, men i september 1986 ringede han og oplyste, at gåden nu var løst: Skjoldet havde indeholdt 3 venstrevendte springende hunde pælvis. På en offentlig auktion havde han købt Oluf Hermansen Nysteds våbenbog fra 1687, og heri var våbenet afbildet – sikkert med udgangspunkt i den dengang hele gravsten. Tegningen var forsynet med familienavnet »Paludan« suppleret med oplysningen »uxor Schandorfii« altså Schandorfs hustru (Fig. 4).³¹ Den relevante familieforbindelse opstilles som følger. Vor Paludan i Viborg gifter sig 2. gang (se nedenfor) med Sidsel Block. De får sønnen Vilhelm (død 1634), som gifter sig med Viborg-bispedatteren Dorothea Thøgersdatter (1567-1658). De får datteren Hedvig Paludan, som gifter sig 1. gang med Niels Poulsen Schandorf (1625 rektor i Viborg, derefter sognepræst i Ålborg), 2. gang med Ålborg-bispen Anders Ringkøbing. Hedvig er altså sønnedatter af vores Viborglæge, og hun har naturligvis benyttet hans våben. Hendes fader var 1603 sognepræst ved Viborg gråbrødre

kirke og 1609 til sin død 30.11.1634 ved domkirken, hvor hans gravsten er bevaret (Fig. 5). Her er familievåbenet ikke benyttet.³²

Hermed er det mangesidige kildegrundlag for rekonstruktionen af Johannes Paludans gravsten fremlagt. De resterende punkter kan udlæses af stenen selv. I de fire hjørner har evangelistsymbolerne været placeret på normal vis i medaljoner, blot Lukas-oksen er bevaret nederst til højre.

Stenens midterparti er flankeret af to joniske pilastre, hvor tilstrækkelige fragmenter er bevaret til, at de har kunnet rekonstrueres med både baser og kapitæler.

Kanneleringen skifter karakter midt på pilastrene – en detalje som også kan iagttages på Århus-stenen.

Stenen er et ganske fint stykke kunsthåndværk, som med Paludan selv som bestiller efter hustruens død 1584 må være hugget af en af landsdelens førende stenhuggere. Muligvis har han haft værksted i Viborg, hvor flere ligsten er bevaret fra perioden. Det vil dog her føre for vidt at indplacere stenen i en bredere kunstindustriel sammenhæng,³³ og vi vender tilbage til personen Paludan.

Som det er bemærket i forbindelse med omtalen af stenens hovedindskrift, har Paludan her ladet en flade stå urørt, så der kunne suppleres efter hans død. Pladsen har dog blot tilladt en kort omtale af dødsfaldet 1592 af Hedvig, datter af hans anden hustru Cecilia, som var datter af Jens Bloch. Det sluttes af med omtale af hans egen død 19.11.1615, og at han var stedt til hvile »i denne grav«. Sagen kunne slutte her – blot med den tilføjelse, at Cecilias far, Jens Nielsen Bloch, havde været præst ved domkirken fra 1588 til sin død 1592. Også i sit andet ægteskab valgte Paludan altså en præstedatter.

Cecilia har imidlertid ikke fundet, at den ekstra tilføjelse på gravstenen var tilstrækkelig. Et epitafium skulle også opsættes, så oplysningerne om hendes mand kunne blive mere fuldstændige. Dette supplerende mindesmærke er forlængst gået til, men teksterne er overleveret i beggø de ovenfor nævnte håndskrifter ved Resen³⁴ og Erichsen.³⁵ De stemmer stort set overens, men vi vælger at citere efter den sidste, lokale version, som i tilgift giver os oplysning om materialet: »Paa sal. Doktor Hans Paludans Epitaphio af Træ«.

»Clarissimo Viro Johanni Paludano Reginæ Daniæ Archiatro ac Capituli Viburgensis Archidiacono, qvi postqvam in conjugio primo cum Hedviga a Bruchoffen annos 13, in secundo vero cum Cecilia Bloch annos 27 pie vixisset, atq ex Hedviga prima novem liberos, et ex Cecilia 7 liberos procreasset, anno tandem ætatis suæ 77 totius vitæ cursu in timore Dei peracto in vera fide ac Dei invocatione 19. Novemb. anno

1615 placide exspiravit, amoris ac Honoris monumentum hoc superstes ejus Uxor ac hæredes anno 1620 posuerunt.

Noch findis denne Inscription paa dansk.

Højlærde Mand Hans Paludano, dronning Dorotheæ Liv-Doctor og Erchedegn i Wiborg Capitel, som med sin første Hustrue Hedwig von Bruchoffen lefvede udi Ægteskab 13 aar og aulede 9 børn med hende, dernæst med sin anden Hustrue Cidse Bloch lefvede med hende udi 27 aar og aulede 7 børn med hende, og udi sit Alders LXXVII aar i Guds paakaldelse og i een sand troe hensov anno 1615 d. 19. Novemb. Og er denne tafler til ære opsat af Cidse Bloch og hendes Medarfvinger 1620«.

Den latinske version, som i indhold stort set svarer til den danske, kan oversættes: »For den navnkundige Johannes Paludan, den danske dronnings livlæge og ærkedegn ved Viborg Kapitel, som efter at have levet fromt i ægteskab først med Hedvig von Bruchoffen i 13 år, men i andet ægteskab med Cecilia Bloch i 27 år og med den første, Hedvig, havde avlet 9 børn og med Cecilia 7 børn, endelig i sin alders 77de år den 19. november 1615 udåndede stille i den sande tro og Guds påkaldelse efterat han havde tilbragt hele sit liv i gudsfrygt. Hans efterlevende hustru og arvinger opstillede dette mindesmærke i året 1620 for at bevidne deres kærlighed og vise ham ære«.

Fra gravstensteksten gentages oplysningen, at Paludan var ærkedegn ved Kapitlet, en stilling som han og familien måske har betragtet som andet og mere end en indtægtskilde. Videre nævnes nu som et supplement til hans egen tekst på gravstenen – at han havde været dronnings livdoktor – i den latinske version benyttes det fra græsk stammende ord *arkiater*, en sprogbrug som var almindelig i tiden.

Derimod er ikke nævnt, at Paludan i 10-året 1577-87 også beklædte stillingen som apoteker i Viborg, ja i bevillingsskrivelsen af 8.12.1577³⁶ er anført, at der så længe han holdt apoteket upåklageligt, ikke måtte oprettes et andet i Nørrejylland, altså en ret udstrakt eneforhandling. Også i denne næring synes Paludan at have været den første i byen. Godt nok gav kongen allerede 16.2.1573 en bevilling til en ellers ukendt Philip Hauichendal med den begrundelse, at der »udi vort land Nørrejylland ikke skal findes noget apotek at være anrettet«, men i Paludans bevilling er anført, at Hauichendal aldrig benyttede tilladelsen, så indbyggerne stadig måtte hente urter og apotekerverer i andre lande – det vil sige landsdele. Paludan ophører – uden kendt begrundelse – med sin apotekergerning i 1587, men han får straks en efterfølger, og der er derefter en ubrudt apotekerrække til vore dages Svaneapotek på Nytorv.³⁷

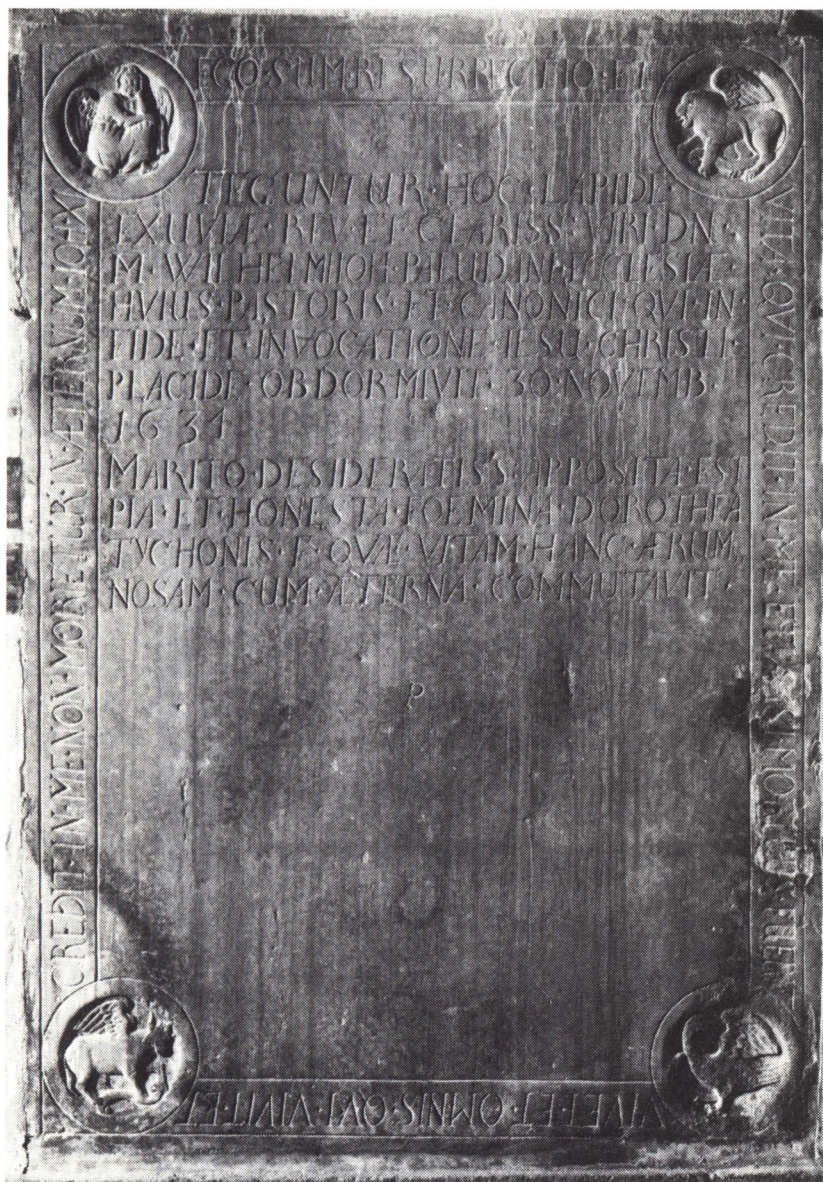


Fig. 5. Gravsten i domkirken over Vilhelm Paludan, søn af Johannes Paludan. Midt på stenen læses på latin, at Vilhelm var præst og kannik ved kirken samt hans dødsdag 30. november 1634. Indskriften – på latin – langs randen er det berømte bibelcitat fra Johannesevangeliet 11, 25-26: »Jeg er opstandelsen og livet; den som tror på mig, skal leve, om han end dør. Og enhver, som lever og tror på mig, skal i evighed ikke dø«. Foto: Poul Pedersen 1984.

D. O. M.

Et memoria perenni
Parentum optimorum

Doct. **CHRISTIANA SCHYTTE** Medici Filicissimi

Qui visa German: Helvet: Galliâ, Italiâ.

post XIV annorum peregrinationes

Exiit Viburg: Canonicus constitutus

moritur Anno MDCL etatis LXIII.

nec non

MARGARETHA GRUBBE,

Matrona piensissima

Faciunda IX liberorum Matris

quæ mortua est: MDCLVI etatis xlvii

debita pietatis et amoris monumentum.

IV liberi Superstites

MATHIAS et THEODORICUS

et et

JACOBA et CLARA ELISABETH,

P. C.

A. O. R. MDCXC.VII.

Oplysningerne om Johannes Paludans lange embedsperiode i Viborg – næsten 45 år – rækker næsten blot til konstateringen af hans eksistens som læge og apoteker. Stillingen som kannik og vel især ærkedegn må dog også betragtes som en væsentlig side af hans tilværelse, idet han sikkert har betragtet residenspligten med alvor. Hans forhold til det kirkelige miljø understreges gennem hans ægteskaber, det andet med datteren til sognepræst ved domkirken Jens Nielsen Block, som 27.11.1564³⁸ var forlenet med kannikedømmet Hornum.

I hvert fald to af Paludans sønner opretholdt forbindelsen til domkirken. Den ene, Willum P. blev 1609 sognepræst efter et embede ved Nørre sogns kirke. 24.4.1608³⁹ blev han forlenet med kannikedømmet Stenild.⁴⁰ Ifølge den bevarede gravsten, omtalt ovenfor, døde han 30.11.1634. Den anden søn, Lucas, fik 18.2.1616⁴¹ – få måneder efter faderens død – forleningsbrev på dennes kannikedømme Batum, og dermed fortsatte lægeembedet i byen og familien. Lucas har dog sikkert fungeret en tid sammen med faderen, for vi ved, at han allerede 8.8.1613 i embeds medfør var blevet sendt til den kendte Eske Brok i Randers.⁴² Lucas døde 1638⁴³ og blev som kannik begravet i domkirken. Efterfølgeren i kannikedømmet blev, som det var foreskrevet – med bevilling af 1.10.1638⁴⁴ – igen en læge: Christian Schytte. Han døde i 1650, og også han blev begravet i domkirken. Gravstenen, hvis udseende kendtes fra en tegning fra 1768 (Fig. 6), blev genfundet i 1943, men inden den vil blive nøjere behandlet, kan det være passende at supplere den ovenfor bragte redegørelse for, hvad man kan kalde byens officielle medici. Disse var alle forlenet med det til embedet knyttede kannikedømme Batum, men i perioder har der i byen fungeret andre læger, hvis tilstedeværelse vel ikke har været ubegrundet, når man tager det udstrakte embedsområde i betragtning: Hele Nørrejylland.

Handlingsforløbet kan passende indledes med en dr. Hans Bentzen, hvis eksistens på fejlagtig vis ofte har været inddraget i primærrækken af byens praktiserende læger. I den ældre litteratur⁴⁵ angives han at være ankommet til byen i forbindelse med det ovenfor omtalte kongebrev af 14.2.1555, hvor et kannikedømme tillægges en dr. medicinæ. Dette er dog ikke tilfældet – hans inddragelse i lægerækken skyldes i virkeligheden, at han 20.10.1565⁴⁶ fik forleningsbrev på kannikedømmet Skals. Dette var dog blot en del af hans aflønning som Frederik II's

Fig. 6. Gravsten over Christian Schytte, læge i Viborg 1638-1650. Tegning fra 1768 af Søren Abildgaard på Nationalmuseet. Stenen er senere sønderslået.

livlæge. Kannikedømmet var nemlig blevet ledigt efter en Baruch Skotte, og som det var normalt i de kongelige forleningsbreve, stod det anført, at Bentzen, når han ikke var i kongens daglige tjeneste, skulle residere ved domkirken. Året efter, 24.12.1566,⁴⁷ klager Bentzen – *som kgl. livlæge* – over, at noget af det til hans kannikedømme hørende jord er bortkommet. Kannikedømmet forlenes 30.11.1570⁴⁸ til Christiern Hegelund, åbenbart fordi Bentzen nu ikke længere er i kongens tjeneste. Han rejste en tid i udlandet, men var 1585-1593 livlæge hos prins Christian (IV).⁴⁹ Igen får han en tid hen i embedsperioden, 13.11.1590,⁵⁰ en kapitelsforening i Viborg, denne gang kantordømmet, som var ledigt efter Christian Holck til Højgård. Et par år senere ønsker han at blive fritaget for sine hofpligter for at flytte til Viborg og residere. I brev af 1.5.1593⁵¹ bevilger kongen ham rejsepenge. Han døde 3.11.1595 og blev begravet i domkirken. Stenen er i dag borte, men indskriften kendes fra både Resen og Erichsen, her gengivet efter den sidstes manuskript.⁵²

»Johannes Bentson Medicinæ Doctor peritissimus, qvi fuit Archiater Serenissimi Regis Daniaë Christiani Qvarti, et incltyi hujus Collegii Cantor dignissimus, obiit anno 1595 die 3. Novemb. Ætatis suæ 67, corpore sub hoc saxo conditur, animo beatus in coelis vivit, uxores ejus Jacoba Munich et Margareta Porters«.

Det kan oversættes: »Den meget kyndige doctor medicinæ Hans Bentzen, som var livlæge hos hans majestæt Kong Christian IV af Danmark, og værdig kantor ved denne bys berømmelige kollegium, døde den 3. november 1595 i sin alders 67de år; med legemet gemmes han under denne sten, med sjælen lever han salig i himlene. Hans hustruer var Jacobe Munich og Margaretha Porters«.

Udover sin residenspligt har han muligvis også haft tid til at hjælpe Johannes Paludan, således at der i byen et par år fungerede to forhenværende hoflæger.

At der har været et reelt behov for en mere omfattende lægehjælp, end Paludan kunne overkomme, ses af, at kongen 26.1.1593⁵³ giver dr. Peder Iversen lovning på noget gejstligt gods – dvs. sikkert en kapitelsforlening – og indtil da 120 daler fra Hald (som Paludan fik det ordnet 1571) mod at lade sig bruge som læge i Jylland.

Peder Iversen var født i Viborg 1555 – året kan udledes af teksten på epitafiet gengivet nedenfor. Forældrene var ifølge Christen Erichsens manuskript skriveren Ivar Pedersen og Margrete Hegelund, datter af borgmester Peder Hegelund. Som tiden krævede det, foretog han omfattende udlandsrejser for at færdiggøre sine lægestudier. Også her giver epitafiet god besked. Han fik sin doktorgrad 1591 i Basel, arbejdet

blev trykt med titlen »Theses de rigore«. ⁵⁴ Samme år kom han tilbage til Danmark efter 14 år i udlandet. Et par år senere får han altså embede i fødebyen, og 10.5.1596 ⁵⁵ bliver han forlenet med kantoratet efter dr. Hans Bentzens død. – Også her synes der altså at være indledt en embeds-kontinuitet i den kongelige udnyttelse af kapitelsforle-ningen.

I 1596-brevet anføres, at Iversen skal residere ved domkirken, og at han skal holde sin residens i stand. Den nære tilknytning til fødebyen ⁵⁶ understreges af hans to ægteskaber, det første 1592 med Karen, datter af bisp Peder Thøgersen. Hun døde 1610, hvorefter han kort tid efter giftede sig med Inge, datter af sognepræst Jens Bloch. Herved blev han svoger til Johannes Paludan. Inge døde allerede i 1613, han selv først 16 år senere i 1629. Som residerende kannik skulle han naturligvis også begraves i domkirken. Gravstenen er i dag borte, men vi kender indskriften på hans epitafium af træ – både gengivet hos Resen ⁵⁷ og Erichsen. ⁵⁸ Her gengives den, som i andre tilfælde ovenfor, efter den sidste, lokale version.

»Petrus Ivo Viburgensius tatos annos 14 apud exteros in primis Tübingæ. Argentinæ, Altorpii, Patavii conversatus, Roma bis visa, Doctor Medicinæ promotus Basileæ, Bambergæ reversus anno 1591, qvi ætatis erat 36. Regium stipendium honorifice meruit, donec in hac Viburgensi exedra ad cantores dignitatem sit elatus, filios genuit tres et totidem filias, Matre Catharina Petræa, qvæ, anno 1610, et Inga Blochia secunda uxore, defunctis viduus vixit annos 16, i diem 25 Novemb. 1629.

Hr. Jørgen Kiødsøn, Hr. Ifver Pedersøn, B. Peder Pedersøn Bering og Peder Pedersøn, deres kiære og salige forældre Doctor Peder Iversen og Karen Pedersdatter denne tafle til ære ladet bekaaste.

Qvi felix Medicus conjux fuit atq Poeta
jam Deus hunc plene perpetuoq beat«.

De latinske afsnit kan oversættes: »Peder Iversen fra Viborg, som levede hele 14 år i udlandet, især i Tübingen, Strasbourg, Altorf og Padua og to gange besøgte Rom, blev forfremmet til doctor medicinæ i Basel, vendte tilbage fra Bamberg i året 1591, som var hans alders 36. år, gjorde sig med ære fortjent til det kongelige stipendium, indtil han blev forfremmet til en kantors værdighed i dette kor i Viborg, avlede tre sønner og ligeså mange døtre; da moderen, Karen Pedersdatter, var død år 1610, og hans anden hustru, Inge Bloch, også var død, levede han 16 år som enkemand til den 25. november 1629.

Ham, som var lykkelig som læge, ægtemand og digter,
lyksaliggøre Gud nu i fuldt mål og til evig tid«.

Epitafiets danske tekstdel kan synes noget misvisende, og alle de opregnede er da heller ikke hans børn, altså benævnt Pedersen. Ifølge Erichsens manuskript⁵⁹ var Jørgen Keldsen og Peder Bering svigersøner, gift med døtrene Anna og Margrete.

Efter Peder Iversens død kunne man forvente, at kongen ved genforleningen af kantoratet ville overdrage det til en læge i byen, men det var allerede 30.12.1623⁶⁰ lovet til livlægen Anders Schytte, som blot kom til at udnytte det kort tid – han døde i august 1631.⁶¹ Derefter forlenes kantoratet til rigsråd Iver Vind,⁶² og dermed er det ude af lægehistorien.

Efter denne redegørelse for, hvad man lidt misvisende kunne kalde suppleringslægerne, kan vi vende tilbage til Christian Schytte, hvis gravsten – stærkt fragmenteret – blev fundet i domkirken i 1943. Han⁶³ var broder til den ovenfor nævnte livlæge Anders Schytte og var født 1673 i Smorup i Brorstrup sogn i Himmerland, hvor faderen var præst. Efter 14 års studierejser i Europa (nævnt på gravstenen) praktiserede han fra 1625-38 i Ålborg (ikke omtalt på stenen), hvorefter han som omtalt kom til Viborg. Han giftede sig 1625 med en rig enke Jacobe Bentzen, som var født i Holland (hun er ikke omtalt på stenen). Efter hendes død 1629 giftede han sig med den 22-årige borgmesterdatter Margrete Grubbe.

Ved ankomsten til Viborg har han vel set sig om efter en passende bolig. Valget faldt på en grund i Sct. Mogensgade, nuværende nr. 31. Her opførte han en vinkelgård med rigelig genanvendelse af hugne kirkekvadre.⁶⁴ Ifølge de bevarede jernankre på sydfacaden i gården er byggeriet afsluttet 1643. Mod gaden opførte han 1649 – igen ifølge jernankre – et lille tårn, som har givet navnet til hans berømte bolig: Karnapgården. Gården var i børnenes eje til 30.1.1671.

Om Schyttes lægegerning i byen er vi, som det var tilfældet ved forgængerne, ganske uvidende. Resen fortæller,⁶⁵ at han 1642 var værge for domkirken. 8 år efter døde han og blev begravet på en meget central plads i kirken – i det fremskudte kor beliggende under korsskæringakuplen. Den kendte lokale amatørarkæolog Chr. Gullev anførte i sin redegørelse for kirkens begravelser, som de kunne registreres ved indledningen til den drastiske ombygning 1863-76, at stenen dengang blev sønderslået.⁶⁶ Stumperne dukkede imidlertid op i december 1943,⁶⁷ da en varmekanal blev ført gennem kirkens midtergang. En identifikation lykkedes hurtigt med hjælp fra Stiftsmuseet, men en egentlig restaurering blev ikke gennemført på grund af opgavens tidkrævende art: Stenen var tyk og tung, men en stærk skifring af stenmaterialet vanskeliggjorde sammenføjnngen. I forbindelse med det pågå-

ende arbejde med oprettelsen af et Domkirkemuseum er restaureringen nu gennemført så langt,⁶⁸ at stenen har kunnet fotograferes med et tilfredsstillende resultat (Fig. 7-8). Flere partier mangler dog helt, men en afskrift ved Christen Erichsen⁶⁹ og en – ikke helt korrekt – tegning fra 1768 af den berømte arkivtegner Søren Abildgaard (se Fig. 6)⁷⁰ hjælper dog så meget, at det er muligt at gengive de 21 latinske tekstlinier med sikkerhed:

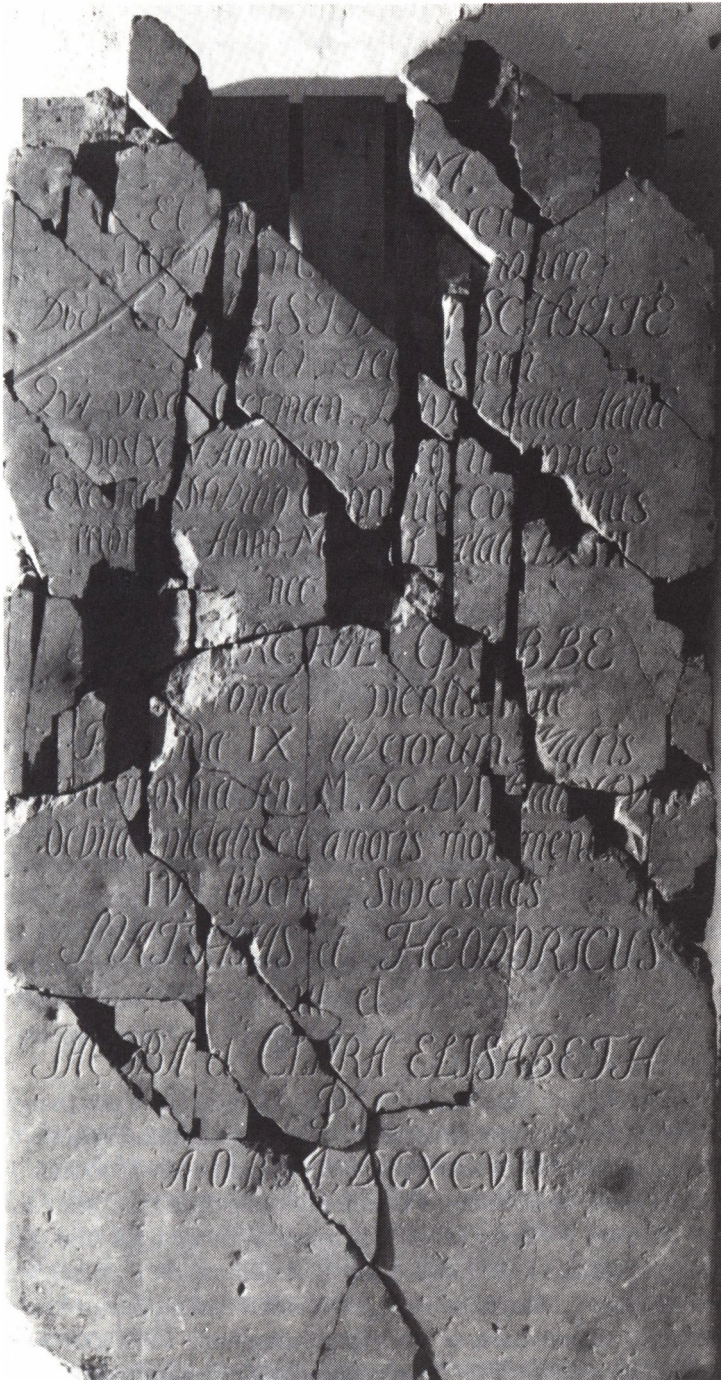
D.O.M.
 Et memoriæ perenni
 Parentum optimorum
 Doct. CHRISTIANI SCHYTTE
 Medici Felicissimi
 Qvi visa German. Helvet. Gallia, Italia
 post XIV Annorum peregrinationes
 Exedræ Wiburg. Canonicus Constitutus
 moritur Anno MDCL ætatis LXIII
 nec non
 MARGARETHÆ GRUBBE
 Matronæ pientissimæ
 Fæcundæ IX liberorum Matris
 qvæ mortua An. M.DC.LVI ætatis XLVII
 debitæ pietatis et amoris monumentum
 IV liberi Superstites
 MATHIAS et THEODORICUS
 ut et
 JACOBA et CLARA ELISABETH
 P.C.
 A.O.R. M. DCXC.VII

Forkortelserne først og sidst kan med rimelig sikkerhed opløses som følger: *Deus optimus maximus* og *Post Christum Anno Orbis Redempti*. Hvis gravstensteksten havde været udformet på dansk, kunne den – i moderne sprogdragt – forme sig sådan⁷¹:



Fig. 7. Christian Schyttes gravsten under restaurering i forbindelse med planlægningen af Domkirkemuseet. Foto: Jens Velle 1984.

Fig. 8. (Modstående side) Gravsten over Christian Schytte, læge i Viborg 1638-1650. Han byggede den stadig bevarede herskabelige Karnapgård i Sct. Mogensgade. Fragmenterne opbevares på Viborg Stiftsmuseum. Foto: Poul Pedersen 1985.



Gud den Almægtige
 Et stedsevarende minde om
 de bedste forældre
 dr. CHRISTIAN SCHYTTE
 en meget heldig læge
 som efter at have besøgt Tyskland, Schweiz, Frankrig og Italien
 efter 14 års studierejse
 blev indsat i et kannikedømme ved Viborg domkapitel
 og døde år 1650 i en alder af 63 år
 med samt
 MARGRETHE GRUBBE
 en såre from hustru
 9 børns frugtbare moder
 som døde år 1656 47 år gammel
 Dette fromhedens og kærlighedens skyldige mindesmærke
 har 4 overlevende børn oprejst
 MATHIAS OG THEODOR
 samt
 JACOB OG CLARA ELISABETH
 Efter Christus
 den genløste verdens år 1697.

Det sidste årstal må være stenhuggerens fejlskrivning for det rette – vel 1657, året efter moderens død. Teksten fremhæver, som det var tilfældet ved Peder Iversens epitafium, Schyttes lange udlandsophold. Om lægetiden i Viborg lades vi i stikken. Dødsfaldet må være sket meget tidligt i året – blot 1650 nævnes på stenen – da efterfølgerens forleningsbrev er udstedt til Jacob Janus allerede 14.2.1650.⁷² Dr. Janus var tidligere kongelig livlæge, men har altså haft lyst til et provinsembede. I et brev fra Viborgs apoteker til kongen 8.7.1650⁷³ nævnes det, at Janus er fremskikket til Viborg for at residere. Om hans embedsperiode er kilderne mærkværdigt tavse.

Efterfølgeren blev tyskeren *Johan Christopher Creutzhauer*.⁷⁴ Fødebyen er Worms, året er ukendt. Efter sin uddannelse uden for Danmarks grænser kom han 1644 til Helsingør, 1646 til Århus. Her søgte han nogle år senere forgæves embedet som apoteker. Men dette lykkedes for ham i Viborg 1656. Her fungerede han også som læge. På det tabte epitafium i Domkirken stod, at han var *dr. medicus practicus 31 år i Danmark*. Han døde 1692. Hvis blot Viborg-tiden er medregnet, vil det sige, at han startede sin lægegerning her i 1661. Det er et år efter enevældens indførelse. Den kongelige forleningspraksis, som havde

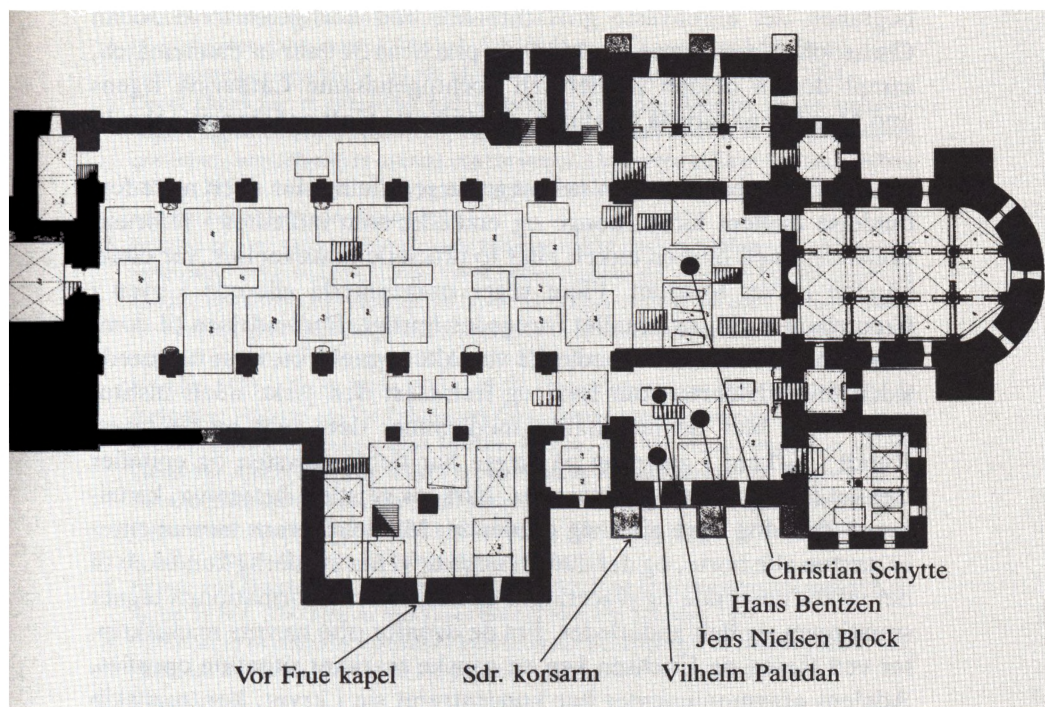


Fig. 9. Murermester Chr. Gullevs tegning fra 1864 over begravelserne i domkirken, som de kunne registreres ved indledningen til den drastiske ombygning 1863-1876. Det er blot en meget lille del af de gennem årene i kirken placerede gravsten, der er bevaret i dag. Ved hjælp af Resens og Erichsens manuskripter kan det fastslåes, at der i tiden efter reformationen opstod en slags social topografi gennem begravelsesernes placering. I Vor Frue kapel og søndre korsarm lå kirkens residerende kanniker begravet. Placeringen af de i artiklen omtalte gravsten er angivet. Tabte epitafier over byens ældre læger har været placeret på væggene i de to kirkeafsnit.

fungeret i de mere end 100 år efter reformationen, kunne med eet sluttet. Domkapitlerne med deres kannikedømmer uddøde dog først langsomt. Doktor Creutzhauer siges da også i reskript af 23.9.1663 at være under kapitlets jurisdiktion, og i ditto af 5.4.1664⁷⁵ kaldes han endda *residerende medicus*. Han døde 2.5.1692. Den tyske tekst på det ved bybranden 1726 tabte epitafium i domkirken lød – i Chresten Erichsens gengivelse:⁷⁶

»Heilig, Heilig, Heilig ist unser Gott der Herr Zebaoth. Hier liegt

begraben der ehrenveste grosachtbahre und hochgelehrte H. Johan Christoph. Creushawer, D. Medicus practicus 31 Jahr in dannemarch, sampt dessen beiden eheliebsten hochtugendsame Catharina Irgens und Magdalena Sibylla Grafinde, deren Seele Gott gnädig sey. anno 16 ...«.

Med Creutzhauer var en særpræget lægeordning slut. Den nære forbindelse mellem kirke, konge og embede, som indledtes i reformationstiden med blot en enkelt eller to officielle udnævnelser, var efterhånden blevet forældet. Flere læger praktiserede allerede i byen i Creutzhauers tid, og antallet forøgedes hurtigt. Forbindelsen til domkirken brydes. Stiftets hovedkirke var ikke sognekirke, men fungerede siden middelalderen som først og fremmest den jyske adels institution.⁷⁷ Her blev dennes mange medlemmer døbt, gift og begravet. Rundt i kirken, i gulve og på vægge har deres gravsten og epitafier dækket fladerne mere og mere tæt. Kirkens gejstlige betjening, kannikerne, har dog også gjort sig gældende. Middelalderens monumenter er næsten alle borte, og det endda, uden at vi har synderlig kendskab til det tabtes udseende og placering. For tiden efter reformationen tegner situationen sig helt anderledes. Fra de ovenfor ofte nævnte manuskripter ved Resen og Erichsen kan en ganske markant situation oprulles. Adelsens gravmonumenter har koncentreret sig i krypt, kor, midtskib og nordre korsarm, mens de residerende kanniker har ladet sig begrave i først og fremmest søndre korsarm og det ligeledes mod syd anlagte Vor Frue kapel (Fig. 9). Næsten alle kirkens gravmonumenter gik til grunde ved branden 1726, og tiden efter har ikke været skånsom ved det bevarede. Blot to gravsten vidner i dag om de første Viborg-lægers nære tilknytning til byens katedral. I dagligdagen har de alle som residerende kanniker taget del i den kirkelige administration, været en del af købstadens lille sluttede gejstligt prægede samfund. Dette forhold fortsatte efter døden, hvor de kom til at hvile tæt omgivet af åndsfæller.

Noter

Store dele af kildegrundlaget kan findes i de vigtige udgivelser Kancelliets Brevbøger (København 1885-86 ff.), som i noterne er forkortet Kanc.Brevb. Udgaven og kildested findes gennem datoerne, som altid er anført i teksten – ikke i noterne.

1. Kirkens ombygning og bygningshistorie er kort behandlet i Vellev 1986. Her er også en del af inventaret afbildet med korte beskrivelser. Joakim Skovgaards frescomalerier er behandlet af Vellev 1988.
2. I arbejdet deltog foruden nærværende forfatter tømrer Tage Laursen. Restaureringsarbejdet pågik 1984-85.

3. Den trykte udgave Resen 1934 s. 28.
4. Manuskriptet opbevares på Det kgl. Bibliotek under signaturen Add. 80 fol. Gravstensteksten er gengivet s. 69-70. Manuskriptet er behandlet af Vellev 1984.
5. Ordet *liberis* har et efterstillet forkortelsestegn for »og«. Den på stenen anvendte udgave ligner et sammenskrevet *Q* og *3*, hvilket i Resens afskrift er blevet til *liberisque tribus*, som følgelig er oversat »og tre børn«. Udgiveren anfører i en note (Resen 1934 s. 28), at *tribus* antagelig er en fejl for *quatuor* (dvs. fire), men i virkeligheden står der altså slet ingen talangivelse!
6. Paludan er oversigtligt behandlet i en længere række værker. Kildegrundlaget har for væsentlige deles vedkommende været oplysningerne på gravsten og det nedenfor omtalte epitafium. Behandlingerne bliver naturligvis i tidens løb mere og mere præcise. I kronologisk rækkefølge udgør de vigtigste beskrivelser Herholdt & Mansa 1835 s. 29-33 og 103-04, Ingerslev 1873 s. 181-82, Rørdam 1898 s. 531, Carøe 1909 s. 95, Schæffer 1923 s. 28-31, Dam 1925 s. 58-59. Oplysningerne om Paludan-familien i de forskellige udgaver af »De Paludaners Genealogie« synes at have været kendt af de ovenfor nævnte forfattere, men hvilken version, der har været benyttet er uklart. Genealog Anton Blaaberg takkes for henvisning til manuskriptet på Rigsarkivet.
7. Knoff er oversigtligt behandlet med litteraturhenvisninger af Kornerup 1981 s. 53. – Jf. gravsten over familien i Roskilde domkirke: Moltke & Møller 1951 s. 2055 og foto s. 2067. Her er Barbara Paludans data opregnet.
8. Henrik von Bruchoffen er oversigtligt behandlet med litteraturhenvisninger af Kornerup 1979 s. 574. Han er inddraget flere steder hos Lausten 1987.
9. Hamsfort er oversigtligt behandlet med litteraturhenvisninger af Norrie 1980 s. 535.
10. Herholdt & Mansa 1835 s. 30-32, Ingerslev 1873 s. 189-90. Kanc.Brevb.
11. Kanc.Brevb.
12. Vidisse af 3.10.1563 i Rigsarkivet. Heise 1879 s. 243-45. Brevet behandlet af Ørberg 1986 s. 24.
13. Emnet er behandlet af Severinsen 1932 s. 284 ff. specielt s. 296-303. En nybehandling af kapitelstatutterne er under forberedelse ved nærværende forfatter. Arbejdet her indgår som et led i et mere omfattende projekt, hvor de væsentlige bevarede kilder til domkapitlets historie (brevbog, provinsialstatutter, kapitelstatutter, relikvielister) bliver behandlet.
14. Om de danske domkapitlers historie efter reformationen kan der læses hos Bay 1985 – specielt om Århus domkapitel. Mere omfattende har Ole Bay behandlet den kongelige forleningspraksis i et utrykt speciale ved Aarhus Universitet 1979: »Anvendelsen af danske Kapitelsbeneficiær som kongelige Forleninger 1536-1645«. Ole Bay takkes for at have overladt forfatteren en kopi af specialet, hvor specielt bilagets opregning af Viborg domkapitels forleningsrække har relation til nærværende behandling. Han takkes videre for udbytterig diskussion af emnet.
15. Kanc.Brevb. og Heise 1879 s. 306.
16. Kornerup 1958 s. 70. Præbendet var 14.1.1553 forlenet til Herman Skeel.
17. Brevudstedelsen på Agri præbende til skolen i Århus findes registreret hos Erslev & Møllerup 1881 s. 278 og hos Christensen 1910 s. 285. Forvekslingen er altså sket i Kancelliet, hvor Viborg optræder i stedet for Århus i kopiprotokollen på fol. 107. – Herfra er fejlen gået over i bl.a. et omfattende manuskript af Fr. de Thestrup (1721-96) med »exerpta af Registrant-Protocoller, Originalbreve m.m. i det danske Cancellie-Archiv; især Extracter af de ved Lehnene forefundne Breve i Christian III's Friedrich II's og Christian IV's Tid«. Det Kongelige Bibliotek, NKS 4°, 836 b s. 113.
18. Kanc.Brevb.

19. Kanc.Brevb.
20. Kanc.Brevb.
21. Kanc.Brevb.
22. Kanc.Brevb.
23. Kanc.Brevb.
24. Kanc.Brevb. Johannes Paludan optræder i brevet med sit fordanskede navn Hans Kier, hvilket vel har været grunden til, at tidspunktet for denne forlening i de ældre behandlinger ikke har været sat i forbindelse med vores Viborg-læge. Dette synes heller ikke at være tilfældet hos Severinsen 1932 s. 375, hvor Hans Kiers ærkedegneforlening er opgivet som perioden 1580-1617. Paludan døde jo 1615, men den nye forlening til Niels Friis til Krastrup kom først i stand 8.1.1617.
25. Landsarkivet for Nørrejylland, Viborg. C2-252.
26. Se note 4.
27. Af den omfattende litteratur kan fremhæves »Die Bekenntnisschriften ...« 1930 og følgende udgaver samt Molland 1961.
28. Rørdam 1883, specielt s. 57.
29. For denne iagttagelse takker jeg dr.theol. Knud Banning, som ligeledes har kommenteret manuskriptet.
30. Michelsen & de Fine Licht 1972 s. 677. Vibeke Michelsen takkes for henvisningen samt for gode kommentarer til manuskriptet.
31. Ole Rostock takkes for her og i mange andre sammenhænge at have hjulpet med heraldiske spørgsmål.
32. En del af familierelationerne kan findes i Erichsens i note 4 omtalte manuskript.
33. Der skal her blot henvises til, at der i billedmaterialet i Jensen 1951-1953 kan findes gode paralleller til især flere af stenens detaljer. Se bl.a. sten fra 1600 over Jacob Seefeld, T.95 nr. 686.
34. Resen 1934 s. 29.
35. Erichsen (se note 4) s. 49.
36. Kanc.Brevb.
37. Om Viborg apotek – Svaneapoteket – er der skrevet af Schæffer 1923 og Dam 1925 s. 58 ff.
38. Kanc.Brevb.
39. Kanc.Brevb.
40. Vilhelm Paludan blev 1609 sognepræst ved domkirken. Han var i perioder forstander for Gråbrødre hospital. Se Ørberg 1986 s. 41-43.
41. Kanc.Brevb.
42. Blandt andre kildesteder Ursin 1849 s. 235.
43. Året kan ses i Kanc.Brevb. under 13.5.1638. – Om Lucas Paludan kan læses i de lægelige oversigtsværker.
44. Kanc.Brevb.
45. Her skal blot henvises til den fejlfyldte redegørelse om »Læger og Chirurger i Viborg« ved Bissing 1940, som bl.a. bygger på Ingerslev 1873 s. 292.
46. Kanc.Brevb.
47. Kanc.Brevb.
48. Kanc.Brevb.
49. Se oversigtsværkerne.
50. Kanc.Brevb.
51. Kanc.Brevb.
52. Manuskriptet (se note 4) s. 69.

53. Kanc.Brevb.
54. Ingerslev 1873 s. 367 f.
55. Kanc.Brevb. Se også Kanc.Brevb. under 25.11.1596.
56. Om hans familieforhold kan der læses i Erichsens manuskript (se note 4) s. 346.
57. Resen 1934 s. 25.
58. Erichsen (se note 4) s. 61.
59. Erichsen (se note 4) s. 138.
60. Kanc.Brevb.
61. Ingerslev 1873 s. 305 og den nyere oversigtslitteratur.
62. Forleningsdatoen synes ikke bevaret i kildematerialet. Året er 1631. Se Ingerslev 1873 s. 305 og Danske Samlinger 4 s. 9.
63. Ingerslev 1873 s. 305. Bokkenheuser 1930 s. 39.
64. Det synes ikke at være direkte overleveret, at Schytte er bygherren. Beviset udgøres gennem kombinationen af de to årstal 1643 og 1649 på huset og det faktum, at børnene ejede gården til salget 30.1.1671. Det sidste fremgår af byens skøde- og panteprotokoller på Landsarkivet for Nørrejylland.
65. Resen 1934 s. 37 f.
66. Plan af Domkirken med gravene indtegnet, som de kunne registreres 1864, opbevares på Viborg Stiftsmuseum: VSM 830 C. En kopi med tilhørende tekst blev 1886 overdraget Nationalmuseet, hvor materialet fik nr. 6062. Denne udgave af planen er gengivet hos Velle 1984. I artiklen redegøres der for den hårdhændede restaureringsmetode i 1860-erne.
67. Fundet blev gjort 6.12.1943 og omtalt i Viborg Stiftstidende samme dag. I byens aviser blev sagen behandlet grundigt i dagene efter.
68. Arbejdet med sammensætningen blev udført 1984 af undertegnede sammen med tømrer Tage Laursen.
69. Erichsen (se note 4) s. 62.
70. Tegningen opbevares sammen med Abildgaards mange andre gravstenstegninger fra Danmark på Nationalmuseets 2. afdeling.
71. For hjælp med oversættelsen og opløsningen af forkortelserne, hvoraf sidste del må tages med et vist forbehold, takkes museumsinspektør Erik Skov, Nationalmuseets 2. afdeling.
72. Carøe 1909 s. 67 opgiver datoen 14.2.1659, men året skal altså være 1650.
73. Hele brevet gengivet hos Schæffer 1923 s. 44 f.
74. Den efterfølgende redegørelse for Creutzhauers embedsperiode i Viborg afviger fra de ældre oversigtsværker, bl.a. Ingerslev 1873 s. 534 f. og Schæffer 1923 s. 49-52.
75. De to breve omtalt hos Mansa & Herholdt 1835 s. 108 f., Ingerslev 1873 s. 534 f. og Schæffer 1923 s. 50.
76. Erichsen (se note 4) s. 58.
77. Velle 1984 i MIV 12 og Velle 1986.

Litteratur

- Bay, Ole*: Mellem reformation og opløsning. Århus domkapitel 1536-1665. I: Festskrift til Troels Dahlerup på 60-årsdagen den 3. december 1985. Århus 1985.
- Bissing, Kai*: Læger og Chirurger i Viborg. I: Viborg Købstads Historie. Udgivet af Viborg Byraad. Bd. 2. København 1940.

- Bokkenheuser, Chr.*: Karnapgaarden. I: Jul i Viborg. 3. Aargang. Viborg 1930.
- Carøe, Kristian*: Den danske Lægestand. Doktorer og Licentiat 1479-1788. København 1909.
- Christensen, W.*: De ældste danske Arkivregistraturer. Bd. 5,1. København 1910.
- Dam, E.*: De danske Apotekers Historie. Bd. 1. Apoteker oprettede før 1672. København 1925.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Denckjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Mange udgaver, for eksempel Göttingen 1967.
- Erslev, Kr. & W. Møllerup*: Danske Kancelliregistranter 1535-1550. København 1881.
- Heise, A.*: Diplomatarium Vibergense. Breve og Aktstykker fra ældre viborgske Arkiver til Viborg Bys og Stifts Historie 1200-1559. København 1879.
- Herholdt, J. D. & F. V. Mansa*: Samlinger til den danske Medicinal-Historie. Bd. 1. København 1835.
- Ingerslev, V.*: Danmarks Læger og Lægevæsen fra de ældste Tider indtil Aar 1800. København 1873.
- Jensen, Chr. Axel*: Danske adelige Gravsten. København 1951-1953.
- Kancelliets Brevbøger. 1551-1555 (1885-86), 1556-1560 (1887-88), 1561-1565 (1893-95), 1566-1570 (1896), 1571-1575 (1898), 1576-1579 (1900), 1580-1583 (1903), 1584-1588 (1906), 1588-1592 (1908), 1593-1596 (1910), 1596-1602 (1913), 1603-1608 (1915), 1609-1615 (1916), 1616-1620 (1919), 1621-1623 (1922), 1624-1626 (1925), 1627-1629 (1929), 1630-1632 (1932), 1633-1634 (1936), 1635-1636 (1940), 1637-1639 (1944), 1640-1641 (1950), 1642-1643 (1957), 1644-1645 (1968).
- Kornerup, Bjørn*: Viborg Domkapitels Statutter 1649. I: Danske Magazin. 8. rk. 1. bd. København 1958.
- Kornerup, Bjørn*: Henrik v. Bruchofen. I: Dansk biografisk Leksikon. 3. udg. Bd. 3. København 1979.
- Kornerup, Bjørn*: Christopher Knoff. I: Dansk biografisk Leksikon. 3. udg. Bd. 8. København 1981.
- Lausten, Martin Schwarz*: Christian d. 3. og kirken (1537-1559). Studier i den danske reformationskirke, 1. København 1987.
- Michelsen, Vibeke & Kield de Fine Licht*: Danmarks Kirker. Århus amt. Bd. 2. København 1972.
- Molland, Einar*: Konfesjonskunnskap. Oslo 1961.
- Moltke, E. & Elna Møller*: Danmarks Kirker. Københavns Amt. Bd. 4. København 1951.
- Norrie, Gordon*: Cornelius Hamsfort. I: Dansk biografisk Leksikon. 3. udg. Bd. 5. København 1980.
- Pontoppidan, Erich*: Annales Ecclesiae Daniæ. Bd. 3. København 1747.
- Resen, Peder Hansen*: Viborg Bispedømme. I dansk Oversættelse ved Chr. Behrend, udgivet af Gunnar Knudsen. København 1934.
- Rørdam, Holger, F.*: Danske Kirkelove ... 1536-1683. Del 1. København 1883.
- Rørdam, H. F.*: Hans Paludan. I: Dansk Biografisk Lexikon. Bd. 12. København 1898.
- Schæffer, Aage*: Viborg Svaneapothek. Det gamle Apothek 1573-1923. København 1923.
- Severinsen, P.*: Viborg Domkirke med Stad og Stift i 800 Aar. København 1932.
- Ursin, M. R.*: Stiftsstadens Viborg. Viborg 1849.
- Vellev, Jens*: Christen Erichsens »vidtløftige Verk« og den »trøckte Extract«. I: Christen Erichsøn: Viborg Byes Beskrivelse (1727). Udgivet i fotografisk optryk med efterskrift af Jens Vellev og Per Hofman Hansen. Højbjerg 1984.

Velle, Jens: Biskop Peder Villadsens gravkrypt. I: MIV 12. Museerne i Viborg amt. Viborg 1984.

Velle, Jens: Viborg Domkirke i 900 år. Udgivet i forbindelse med Viborg Stiftsmuseums 125 års jubilæumsudstilling 22. juni-31. august 1986. Viborg 1986.

Velle, Jens: Joakim Skovgaards fresco-malerier i Viborg Domkirke. Viborg 1987, 2. udg. 1988.

Ørberg, Paul G.: Når nøden er størst. Viborg Gråbrødre Klosters historie fra reformationen til nutiden. Viborg 1986.

Summary

Starting from the restauration of the tombstone of the physician Johannes Paludan (1538-1615) the author describes the first physicians in Viborg. From the time of the reformation in 1536 until the introduction of the absolute monarchy in 1660 they were paid through some of the prelatures and canonicates of the cathedral prebends. Apart from their medical duties the physicians were members of the chapter, and consequently they were buried in the cathedral. To-day two tombstones have been preserved, the others are known from old manuscripts. After the restauration the highly fragmentary stone of Johannes Paludan has been measured, and through old descriptions and comparative studies the drawing has been complemented, so that a fairly reliable reproduction of the original appearance of the stone can be made.

Paludan was physician in Viborg 1571-1615. His successors were his son Lucas Paludan (died 1638), Peder Iversen (died 1629), Christian Schytte (died 1650), Jacob Janus and finally Johan Christopher Creutzhauer (died 1692). Apart from the tombstone of Johannes Paludan only that of Christian Schytte has been preserved. However, the physicians' burial places are known. They were placed mainly in the southern part of the cathedral: in the southern transept and in the Lady Chapel. The other parts of the building contained mostly tombs for the nobility of Jutland, their tombstones are quite a different story.

Den hele bibel

i Mynsters og Martensens forkyndelse

Af Lars Kruse-Blinkenberg

Indledning

Om en lang række mere eller mindre fremtrædende personer i den danske kirkes historie gælder det, at de nu kun hører hjemme i fremstillinger af faget kirkehistorie: jo mindre betydning de anses for at have haft, desto mere detaljerede skal de kirkehistoriske værker være, hvori man kan søge oplysninger om dem. Med andre forholder det sig således, at de ikke blot hører hjemme i kirkehistorien, men også i dansk litteraturhistorie og dermed dansk kulturhistorie. Her tænker jeg ikke på for eks. Hostrup, som i kirkehistorien navnlig huskes for sit arbejde for grundtvigianismen i perioden 1872-1886 (jf. afsnittet herom i *Den danske kirkes Historie*, under redaktion af Hal Koch og Bjørn Kornerup, VII, 1958, s. 208ff.) og i litteraturhistorien især for sine komedier (jf. for eks. kapitlet om 1840'erne i Carl S. Petersen og Vilhelm Andersen *Illustreret dansk Litteraturhistorie*, Tredje Bind, 1924, s. 589ff.), fordi det ikke er samme sag eller samme litterære produktion, han er kendt for i kirkehistorien og i litteraturhistorien. Jeg tænker på for eks. Mynster og Martensen, hvis værker er af en sådan art, at de hører hjemme i både kirkehistorien og litteraturhistorien. Hostrups komedier hører kun hjemme i litteraturhistorien; kirkehistorien kan højst beskæftige sig perifert med dem som baggrund for hans virke som præst i Folkekirken. Mynsters og Martensens prædikener og øvrige opbyggelige værker samt deres indlæg i tidens debat i andre af deres skrifter og i for eks. breve er derimod kilder til både udforskningen af den danske kirkes historie og dansk litteraturhistorie.

Brugen af Mynsters og Martensens nævnte produktioner i faget dansk kirkehistorie er der ingen grund til at kommentere nærmere her. Ingen kirkehistoriker ville finde på at forbigå dem i selv den mest kortfattede fremstilling af den danske kirkes historie i det 19. århundrede.

Enhver bruger af Carl S. Petersens og Vilhelm Andersens *Illustreret dansk Litteraturhistorie* (I-IV, 1924-1934) vil vide, at denne fremstilling er så almenkulturelt bred, at det ikke kan undre, at man i tredje binds første kapitel, »Slægten fra Hundredaarsskiftet«, finder et selvstændigt afsnit om Mynster (s. 120-26) anbragt mellem lignende afsnit

om A. S. Ørsted (s. 115ff.) og P. O. Brøndsted (s. 126ff.), og at Mynster i øvrigt omtales i ikke få sammenhænge andetsteds i bindet. Noget tilsvarende gælder Martensen; hovedafsnittet om ham er placeret i samme binds fjerde kapitel, »Tredivetallets Forfattere«, s. 561-66, mellem tilsvarende afsnit om Carl Bagger (s. 556-61) og Johan Nicolai Madvig (s. 566-70).

Naturligvis kan man ikke uden videre måle den betydning, litteraturhistorien tillægger for eks. Mynster og Martensen, ud fra antallet af sider og linier, der bruges på omtale af dem, eller ud fra, hvor ofte de nævnes i en fremstilling. På den anden side finder jeg det ikke uvæsentligt, at Carl S. Petersens og Vilh. Andersens fremstilling af den danske litteraturs historie indeholder selvstændige hovedafsnit om dem. Det viser efter mit skøn, at deres forfatterskaber tillægges betydning på linie med Ørsteds, Brøndsteds, Baggers og Madvigs forfatterskaber. Således forholder det sig ikke i Dansk Litteratur Historie, 1-4, udsendt på Politikens Forlag (her benyttet i anden udgave, 1967). Denne fremstilling omtaler nok Mynster og Martensen en del gange, men kun i forbindelse med andre forfattere. Der findes ingen selvstændige afsnit om dem, hvorfor man uvilkårligt får det indtryk, at de hører til litteraturhistoriens bipersoner.

Det er muligt, at litteraterne bag Politikens Dansk Litteratur Historie generelt ønsker at lægge mindre vægt på forfattere, der hører hjemme i både kirkehistorien og litteraturhistorien, end Carl S. Petersen og Vilh. Andersen gjorde. Hermed synes såvel den almenkulturelle horisont som begrebet litteratur indsnævret. Hvis det er rigtigt i denne litteraturhistories placering af Mynster og Martensen at se en sådan tendens, må det understreges, at den ikke har holdt sig til indeværende årti: Gyldendals Dansk litteraturhistorie, 1-9 (1984-1985), har et selvstændigt afsnit om Mynster; det findes i femte binds anden del, der har den karakteristiske overskrift »Embedsborgerskabet og dets kultur« (s. 157ff.), og nærmere betegnet i afsnittet »Kirken, skolen og socialvæsenet« (s. 190ff.), hvor s. 192-97 har overskriften »J. P. Mynster«; herudover omtales Mynster i talrige centrale forbindelser i denne fremstilling. At et tilsvarende afsnit om Martensen ikke findes, bør ikke give anledning til undren: Gyldendals litteraturhistorie er bygget ganske anderledes op end Carl S. Petersens og Vilh. Andersens. Det medfører, at Martensen ofte omtales sammen med Mynster, så at sige flettet ind i behandlingen af Mynster; da han desuden nævnes selvstændigt adskillige gange, bliver hovedindtrykket efter mit skøn, at man på ingen måde kan hævde, at der tillægges ham en perifer betydning i modsætning til Mynster.

Der kan ikke være tvivl om, at forfatterne til de respektive afsnit i de tre nævnte fremstillinger af den danske litteraturs historie har kendskab til Mynsters og Martensens forfatterskaber. Om det i det enkelte tilfælde er et førstehåndskendskab eller ej, tør jeg ikke indlade mig på at forsøge at afgøre. Jeg mener dog at kunne udelukke, at der altid er tale om andenhåndskendskab; litteraturhistoriernes omtale af Mynster og Martensen kan ikke i hvert eneste tilfælde være hentet fra kirkehistoriske fremstillinger. Omtalen er i adskillige tilfælde af en sådan art, at nogen, måske alle af de pågældende litterater må have læst i Mynsters og Martensens værker. *Hvad* de har læst og *hvor meget* skal jeg ikke komme nærmere ind på her. Hovedsagen er, at Mynster og Martensen er blevet læst som forfattere på linie med andre samtidige forfattere. For eks. deres prædikensamlinger er derfor *bl.a.* litteratur som al anden litteratur omtalt i de tre fremstillinger. At de *også* er kilder til kirkehistoriske undersøgelser er en selvfølge.

Bag nærværende afhandling ligger en læsning af den opbyggelige del af Mynsters og Martensens forfatterskaber, som er af samme art som den, der (i sidste instans) må ligge bag de tre litteraturhistorier: jeg har læst de pågældende prædikensamlinger mv. på samme måde, som man kan læse al anden litteratur, uden skelen til hvad man kan få oplyst om Mynster og Martensen i forskellige kirkehistoriske fremstillinger mv., og uden hensyntagen til at resultatet skulle kunne sættes i relation til, hvad man har ment om de to teologer inden for faget kirkehistorie – eller sagt om dem i litteraturhistorierne. Ovenstående tjener kun til at påpege det rimelige i læsning af disse prædikensamlinger mv. som litteratur i almindelighed. Ganske forudsætningsløs kan en sådan læsning naturligvis ikke blive: jeg kan nu engang ikke helt abstrahere fra, hvad jeg på forhånd ved om den danske kirke og den danske litteratur i det 19. århundrede, og denne viden er selvfølgelig baggrund for valget af netop Mynsters og Martensens prædikensamlinger mv. De er ikke udvalgt i blinde, ved lodtrækning.

Efter nævnte læsning har jeg spurgt mig, hvad jeg ville anse for de væsentligste karakteristika ved disse kilder. Nedenfor vil jeg forsøge at redegøre for et enkelt af disse: Mynsters og Martensens brug af Bibelen og nærmere betegnet Apokryferne. Årsagen er dels, at Bibelen teologisk betragtet er kirkens bibel og litterært betragtet den vigtigste bog i den danske litteratur, dels, at Mynsters og Martensens brug af Apokryferne i høj grad må undre, når den anskues ud fra vor tid – eller for den sags skyld vort århundrede.

Den mest hensigtsmæssige måde, hvorpå man kan redegøre for Mynsters og Martensens brug af Apokryferne, er efter mit skøn at lade de

to forfattere selv komme til orde så meget som muligt. Derfor består størstedelen af denne afhandling af mindre afsnit om de passager i den opbyggelige del af deres forfatterskaber, hvori jeg har fundet Apokryferne anvendt. Disse passager kommenterer og uddyber jeg uden hensyntagen til, hvad den teologiske eller litteraturhistoriske faglitteratur i samtiden eller eftertiden måtte have ment om dem. Det centrale må være, hvorledes Mynster og Martensen selv har brugt dem, og hvad jeg mener herudfra at kunne slutte. Passagerne benævnes nedenfor *citater* og nummereres af praktiske grunde. De første linier af hvert citat indeholder oplysninger om, hvilken søn- eller helligdag citatet er knyttet til, hvis det stammer fra en prædiken, hvilken tekst den er holdt over, hvilken overskrift den er forsynet med (kursiveret af mig), og hvor den findes trykt første gang i en samling.¹ Efter lignende principper er de citater, der ikke er taget fra prædikener, præsenteret. Citater fra prædikensamlinger anføres først, i kronologisk rækkefølge efter udgivelsestidspunktet. Jeg mener at have gennemarbejdet samtlige prædikensamlinger af Mynster og Martensen og den mest kendte del af deres øvrige opbyggelige forfatterskaber, men tør naturligvis ikke påstå, at jeg har fået alt med. Det kan ikke udelukkes, at der i *for eks.* datidens tidsskrifter findes indlæg af Mynster og/eller Martensen, der kunne have bidraget til at kaste yderligere lys over nedenstående. Jeg tør heller ikke udelukke, at jeg i det materiale, jeg har gennemgået, har oversat passager, hvor Apokryferne benyttes. Endelig må det understreges, at jeg nedenfor kun anfører sammenhænge, hvor Mynster eller Martensen selv udtrykkeligt ved skriftstedshenvisning eller på anden måde (for eks. ved at nævne Sirak) oplyser, at de benytter Apokryferne. Hvis de ikke oplyser dette således, medtages en passage ikke i nedenstående. Det vil sige, at jeg ikke vil indlade mig på at overveje, om en tankegang eller forestilling måske skulle stamme fra Apokryferne, selv om det ikke oplyses udtrykkeligt. Det ville gøre denne afhandling stærkt hypotetisk. Jeg foretrækker at benytte så eksakt materiale som muligt. Når det skønnes nødvendigt, citerer jeg samtidens danske bibel efter Resenteksten i 19. oplag fra 1842, forkortet Biblia 1842.²

Efter præsentationen af materialet følger først en *sammenfatning*, hvoraf det vil fremgå, at titlen på denne afhandling er *afledt* af citaterne, og dernæst en redegørelse for *den kirkehistoriske sammenhæng*, hvori materialet efter selv at have talt (naturligvis: gennem min læsning og fremlæggelse) nødvendigvis må ses, hvis der her skal være tale om dansk *kirkehistorie*, *litteraturhistorie* og *kulturhistorie*.

Som det forhåbentlig vil fremgå af ovenstående, lægger jeg hovedvægten på den *metode*, der er brugt ved materialets indsamling, præ-

sentation og historiske placering. Metoden er min, og jeg finder det ikke nødvendigt at sætte den eller de resultater, der fremkommer ved brug af den, i relation til andre metoder og resultater. Derfor vil man nedenfor ikke finde nogen stillingtagen til den såkaldte sekundærlitteratur om for eks. Mynsters og Martensens opbyggelige værker. Hvad andre har ment herom, og om de har ret eller uret heri, er det ikke afhandlingens anliggende at drøfte.³

Materiale

Mynster

Citat 1

16. søndag efter trinitatis, Ef. 3,13-21: *Bønnen for vort Land og Folk* (Prædikener holdte i Aaret 1848, udg. 1849, s. 123ff.).

Afsnittet om prædikenens væsentlige indhold, som angives i overskriften, begynder efter en kort bøn om, at Guds Ånd må stige ned og lære os at bede, således: »Nød lærer at bede«. Dette er et gammelt Ord, som baade vi og Andre i disse Tider jævnlig have Leilighed til at gientage. Vi haabe og, at der ere Mange, hvilke den Nød, som har truet, som endnu truer vort Land og alle Lande trindt omkring, har lært at flye hen til Gud i Bønnen ...« (s. 126). Det ses heraf, at Mynster taler i og om en aktuel situation. Denne prædiken kan ikke forstås, hvis man ikke ved, at den er holdt i 1848. Mynster spørger: »Og hvorom skulle vi da bede for vort Folk? ...« (s. 127). Han når frem til, at ordet *sædelighed* er det centrale udtryk for, hvad folket har brug for: »I det mindste erkiender dog Enhver, at et Folks Vel er uadskilleligt fra dets Sædelighed, og at denne maa bevares, befæstes og forøges, maa udvikle sig stedse skiønnere i alle Stænder, blandt Gamle og Unge, er jo sikkert Enhver magtpaaliggende, som oprigtigen ønsker sit Folk Hæder og Lykke« (s. 128f.). Mynster forkaster dog hurtigt ordet *sædelighed*: »Men, mine Venner! idet vi nævne det Ord »Sædelighed«, føler vist Enhver, at det er et koldt Ord, at det her næsten er os fremmed, thi vi ere vante til større, fuldere, varmere Ord« (s. 129). Mynster erstatter derfor *sædelighed* med *Herrens frygt*: »Hvor langt anderledes tiltaler det vort Hierte, naar vi høre det gamle Ord, som indbefatter Alt, hvad der heri kan menes, naar der tales til os om »Herrens Frygt«! thi Herrens Navn er helligt og forfærdeligt, Herrens Frygt er Viidsoms Begyndelse. [Ps. 111,9.10.]⁴, Herrens Frygt er Livets Kilde [Ordspr. 14,27.], *Herrens Frygt gaaer vidt over alle Ting* [Sir. 25,12.]. Ville vi

bede for vort Folk, da for alle Ting, at Guds Frygt maa boe i Landet, thi med den kommer Orden og Tugt, med den Retfærdighed og Kierlighed og alle de Dyder, der pryde et Folk, den er en Velsignelse for hvert Hierte, hvert Huus, hvert Rige, hvor den har fundet Bolig« (s. 129).

Det ord, Mynster bestemmer sig for, gentager han i tre sætninger med varieret indhold og med en stigning fra sætning til sætning. Kulminationen er Sir. 25,12. Skriftstedshenvisningerne er alle til Det gamle Testamente, og der skelnes øjensynligt ikke mellem de kanoniske og de apokryfiske bøger. Det gamle Testamente forekommer citeret som en helhed. Mynster har tilsyneladende ikke tænkt på at lade kulminationen være et nytestamentligt skriftsted. Man kan ikke indvende, at årsagen er, at *Herrens frygt* udelukkende er et *gammeltestamentligt* udtryk; i Det nye Testamente af 1819 findes det for eks. Ap.g. 9,31, 2. Kor. 5,11 og 1. Pet. 3,2. Æstetiske grunde kan have spillet ind: Mynster kunne måske ikke have fundet et nytestamentligt skriftsted, der med samme retoriske virkning afsluttede den varierede sætningsgentagelse.

Sir. 25,12 bør læses i sammenhængen 25,11-13, der i Biblia 1842 lyder: »Hvad er den stor, som haver fundet Viisdom! men der er Ingen over den, som frygter HERren. HERrens Frygt gaar flux over alle Ting; hvo som holder fast ved den, hvem kan han lignedes ved? HERrens Frygt er Begyndelse til at elske ham, men Troen er Begyndelsen til at hænge fast ved ham«. Ifølge indholdsoversigten i Biblia 1842 opregner Sirak i 25,7-13 »ti Ting, som gjøre et Menneske *lyksaligt*«. Det kursiverede ord kan jævnføres med *velsignelse* i slutningen af det sidste citat fra Mynsters prædiken.

Det forekommer mig, at de tre gammeltestamentlige citater kulminerende med Siraks ord giver sammenhængen hos Mynster et bredt alment religiøst sigte med en betydelig retorisk virkning, som nok ikke kunne være opnået uden citatet fra Siraks Bog.

På den anden side kan man ikke se bort fra den omstændighed, at Mynster i noterne til denne prædiken bringer 14 nytestamentlige skriftstedshenvisninger: det karakteristiske for nærværende citat 1 er da måske snarere, at han ikke nævner, at Sal. 111,9f., Ordspr. 14,27 og Sir. 25,12 er fra den gamle Pagt eller lignende. Naturligvis er han klar over, at der er et Gammelt og et Nyt Testamente, men han behøver altså ikke tage betegnelserne i sin mund, hver gang han citerer. For Mynster synes Det gamle Testamente ikke at stå *over for* Det nye Testamente. *Bibelen* forekommer for ham at være en *helhed*.

Citat 2

Første påskedag, 1. Kor. 5,7f.: *Vore Dage ere som en Skygge paa Jorden* (Prædikener holdte i Aarene 1851 og 1852, udg. 1853, s. 62ff.).

I denne prædiken er i nærværende forbindelse især grund til at fremdrage følgende: »Det er ofte forekommet den alvorlige og dybere Betragtning, som om vi just her paa Jorden levede i en Skyggeverden, som om Tingene hernede kun ere som Skyggebilleder, der svæve hen, og forsvinde, naar vi ville holde dem fast. Vi bleve til igaar – hedder det i Jobs Bog – og vide Intet, en Skygge paa Jorden ere vore Dage [Job 8,9.]; og atter om Mennesket selv: Han gaar op som et Blomster, og afskæres, han flyer, som en Skygge, og bestaaer ikke [Job 14,2.]. Mennesket, siger David, er ligesom et Aandepust, hans Dage ere som en Skygge, der farer forbi [Ps. 144,4.]. Hvo har ikke mangan Gang sagt med den gamle Vise: *Hvad gavnede os Alt, hvoraf vi hovmodede os, hvori vi søgte vor Lyst? Alle de Ting ere farne bort som en Skygge* [Viisd. B. 5,8.9.]. Ja, hvor ofte have vi ikke sagt om dem, der hige efter denne Verdens Ære, Gods og Pragt, at de gribe efter Skygger, som de vilde finde tomme, i det de trængte ind i dem, som vilde forsvinde, i det de meente at holde dem fast? Vi tale om vor Eiendom paa Jorden, men er den ikke blot som en Skygge af den Rigdom, som Herren kaldte den sande [Luk. 16,10.], og Apostelen kalder det bedre og blivende Gods i Himmelen [Hebr. 10,34.]. Vi tale om vort Hiem paa Jorden, men er dette Hiem, hvorfra vi saa ofte maae flytte, som saa ofte ikke giver os Ly mod Livets Storme, er det ikke som en blot Skygge af det Hiem hos Herren, hvorom Apostelen taler [2. Kor. 5,8.]? thi vi ere Vandringsmænd paa Jorden, og have her ikke blivende Sted« (s. 66).

I modsætning til citat 1 har vi her både Det gamle og Det nye Testamente repræsenteret, men de nævnes ikke direkte: man ville ikke med rimelighed kunne hævde, at der er en form for opdeling mellem Bibelsens tre dele: Det gamle Testamente, Apokryferne og Det nye Testamente, som man ville tale om *i vor tid*. Som jeg læser citatet, ville det ikke være urimeligt at hævde, at Visd. 5,8f. udgør en form for centrum i det; det forekommer mig, at det gælder både indholdsmæssigt, *teologisk*, og litterært, *æstetisk*, betragtet: vi lever i det dennesidige en art skyggetilværelse; det viser Job og Davids Salmer, og Lukasevangeliet og Hebræerbrevet bekræfter det, men først og fremmest har »den gamle Vise« i Visdommens Bog givet udtryk for det på en måde, så man må spørge sig, hvor ofte mennesker dog ikke har måttet give ham ret. »Den gamle Vises« ord rummer en dyb sandhed; man kan spørge sig, om den er *filosofisk* eller *teologisk*; det sidste kan man sagtens hævde, den er, hvis man tager *teologisk* i en (meget) vid betydning – så vid, at

den går over i det *filosofiske* eller *almenmenneskelige*. Visd. 5,8f. kan næppe have givet tilhøreren/læseren fornemmelsen af noget *specielt* kristeligt eller *egentligt* religiøst. Efter min opfattelse forekommer det, at Mynster har anvendt Visd. 5,8f. som en almen sandhed eller konstatering heraf.

Mynster kan ikke have skrevet sin prædiken ud fra *indholdsoverskriften* til Visd. 5 i Biblia 1842: »(I) De Retfærdige skulle paa hiin Dag staae med stor Frimodighed imod deres Fortrængere, hvilke saare skulde forskrækkes over den Omskiftelse, som da skal skee, 1-14«, fordi problemet i prædiken langt fra er *de retfærdiges* problem.

Ser man derimod på *selve oversættelsen* i Biblia 1842: »Hvad gavnede os Hovmod? og hvad hialp os Rigdom med Overdaadighed? Alle Ting ere farne bort, som en Skygge, og som et fremløbende Budskab. *Som et Skib, der løber igiennem Vand-Bølger, efter hvilket man kan intet Spor finde, naar det er fremfaret, ei heller dets Veies Sti iblandt Bølger*« (v. 8-10), er der ingen grund til, at Mynster ikke kunne have ment det ganske alvorligt, når han har anvendt Visdommens Bog i netop denne prædiken: han har ikke talt til de få »udvalgte«, »fromme« (som man ville sige i vore dage) kristne, men til *den almene dannethed*, som ønskede at høre noget alment religiøst – eller måske mindre end det: noget alment kulturelt, noget alment menneskeligt, og hvad det angår, kan Visd. 5,8f. kun siges at være særdeles passende.

Man kunne måske også vurdere Mynster teologisk mere positivt: han har haft et helhedssyn på Bibelen, hvorefter det, der efter hans skøn kunne være en hovedtanke på en søn- eller helligdag, kunne hentes så mange forskellige steder i Bibelen, bl.a. i Apokryferne – og måske gerne herfra, da hovedtanken her fandtes udtrykt så *alment* forståelig som muligt.

Det står som et stærkt vidnesbyrd om Mynsters positive holdning til Apokryferne som *bibelske skrifter* – han har vel ikke så meget tænkt på dem som *kanonder* –, at han kan give en prædiken på første påskedag overskriften *Vore Dage ere som en Skygge paa Jorden*, et citat fra 1. Krøn. 29,15 (s. 65), som han uddyber ved hjælp af Visd. 5,8f. Set ud fra vor tids teologi her i landet må man undres såre over, at *Krønikebøgerne* kan levere overskriften til en påskedagsprædiken. Havde det så endda været *Kongebøgerne*!

Hvis nogen skeptisk ville spørge: jamen er der nu også tale om en *påskeprædiken*? må der svares: jo, det er der da. Den begynder nemlig efter bøn og skriftlæsning med ordene: »Det er Opstandelsens Fest, vor Herres Jesu Christi Opstandelses, men den staaer jo ikke alene, den bebuder os alt Livets Opstandelse og Forklarelse. Og Opstandelse er et

skiønt Ord; det lyder saa trøsteligt ind i denne Verden, hvor ethvert Blomster saa snart visner, enhver Skiønhed saa snart falmer, hvor een Skikkelse forsvinder efter den anden, eet Navn efter det andet synker i Forglemmelsens Nat« (s. 62). Når Mynster kan indlede en prædiken over opstandelsens dag således, forstår man, at han næsten af sig selv føres til de mere alment religiøse sætninger i Det gamle Testamente.

Citat 3

10. søndag efter trinitatis, Luk. 19,41-48: *Hvilke ere Fredens Børn?* (Prædikener holdte i Aarene 1851 og 1852, s. 106ff.).

Det ville være en misforståelse at mene, at Mynster kun gør brug af Apokryferne, når hans forkyndelse er alment religiøs. De kan også anvendes, når talen er om noget så specifikt og religiøst (teologisk) centralt som den lutherske retfærdiggørelseslære. Det ser man af ovennævnte prædiken.

Mynster opfordrer til, at tilhørerne holder sig Luther for øje, tager ved lære af ham (s. 113). Efter en gennemgang af Luthers klosterophold og det negative udbytte heraf konkluderer Mynster: »Da stod det klarligen for ham som Evangeliets Hovedsum, at et Menneske ikke bliver retfærdiggjort ved Lovens Gierninger, men ved Jesu Christi Tro [Gal. 2,16.], retfærdiggjort uforskyldt, af Guds Naade, ved den Forløsning, som er i Christo Jesu [Rom. 3,24.]. Og da han havde kiendt og grebet dette, var det som om Herren sagde til ham: Fred være med dig! da fornam han den Fred, han forgieves havde søgt saa vidt omkring; da fornam han ogsaa Frimodighed til at foragte Verdens Ære og dens Forhaanelse, og Iver til at gjøre Guds Villie, *thi Kierlighed og Vei til gode Gierninger ere fra Herren* [Sir. 11,19.], og gives af ham til dem, som troe paa ham. Sandeligen han forstod, som Faa have forstaaet det, hvad der ligger i det Ord: Retfærdiggjorte ved Troen have vi Fred med Gud formedelst vor Herre Jesum Christum [Rom. 5,1.], og hvad han havde lært og prøvet og erfaret, det lærte han Andre« (s. 114f.).

Mynster kan naturligvis ikke først give en gennemgang af hovedpunkterne i Luthers klosterophold og dernæst som kontrast hertil fremstille hans retfærdiggørelseslære uden at stille katolicismen op som lutherdommens modsætning. En tilsvarende modsætning findes i den tekst, der her prædikes over: Luk. 19,41-48, der handler om Jesu sorg over, at Jerusalem ikke har kendt sin besøgestid, og om tempelrensningen. Både Jesus og Luther gør op med de religiøse tilstande i deres samtid. Det bemærkelsesværdige er Mynsters tolerante behandling af disse opgør. Der er ikke tale om nogen skarp konfrontation endstige fanatisk markering af de hinanden modsatte standpunkter.

Det ses for det første af Mynsters bestemmelse af det sammensatte adjektiv *evangelisk-luthersk*: »Mine Venner, vi kalde os evangelisk-lutherske Christne, visseligen ikke fordi vor store Lærefader vilde stifte en ny Kirke, eller vilde, at der skulde være Secter og Partier, som kaldte sig efter hans Navn. Men efterdi vi nu kaldes saa, fordi vi slutte os til den Lære, som ikke var Hans, men Evangeliets, kun at Han atter fremdrog den, efterat Evangeliet var blevet tilsidesat og fordunklet, saa skulle vi ogsaa stille os ham for Øie, og lære af ham« (s. 113).

For det andet ses det af forholdet mellem den tekst, der prædikes over, Luk. 19,41-48, og brugen af Sir. 11,19. Jesu ord til Jerusalem: »Derfor skulle de Dage komme over dig, at dine Fiender skulle kaste en Vold op omkring dig, og beleire dig rundt omkring, og trænge dig allevegne« (v. 43 ifølge Biblia 1842) og til de handlende i templet: »... der er skrevet: mit Huus er et Bedehuus; men I have gjort det til en Røverkule« (v. 46) får ikke Mynster til at stille Det gamle Testamente skarpt op over for Det nye Testamente. Tværtimod: Jesu opgør med sin samtids jødedom hindrer ikke Mynster i at gøre positiv brug af jødernes hellige skrifter.

I det foreliggende tilfælde kan man vanskeligt komme til andet resultat end, at anvendelsen af Sir. 11,19 er velvalgt: s. 114 taler Mynster om, at Luther ikke »kunde finde Fred i sin egen Retfærdighed«; det var jo det, de handlende i Jerusalems tempel forsøgte; s. 115 sammenfattes den rette vej i citatet fra Sir. 11,19: »Kierlighed og Vei til gode Gierninger ere fra Herren«; citatet er *ikke* løsrevet fra en sammenhæng, der i øvrigt må anses for irrelevant i nærværende prædiken, idet Sir. 11,11ff. handler om, at mennesket ikke selv kan bestemme sin skæbne, for alt kommer fra Gud, eller med indholdsangivelsen i Biblia 1842: »Man skal ei blande sig i mangehaande Handeler, men tage vare paa sit Kald, og betænke, at Alting kommer fra HERren ...«.

Det forekommer mig, at man efter at have læst det her under citat 3 anførte bedre forstår Mynsters påskedagsprædiken i citat 2 »Vore Dage ere som en Skygge paa Jorden«: han har haft et meget bredt bibelsyn og har sikkert ikke taget i betænkning, hvorfra i Bibelen han har hentet et skriftsted – ikke forstået sådan, at han har sløset ved valget, men således, at ethvert skriftsted, der kunne benyttes til at udtrykke, hvad han havde på hjerte, var ham lige godt, hvor i Bibelen det så stammede fra.

Derfor er jeg ved nærmere eftertanke ikke sikker på, om jeg har ret i ovenfor at tale om Mynsters brug af *jødernes hellige skrifter*. Som sådanne behøver han ikke at have opfattet dem. Han kan have ment at citere af *sin hele bibel* de steder, han fandt kunne sige noget efter hans teologi centralt om for eks. påsken eller retfærdiggørelseslæren.

Citat 4

Allehelgensdag, reformationsfesten, 1. Kor. 3,11-15: *Kirkeforbedringens dobbelte Hensigt* (Prædikener holdte i Aarene 1851 og 1852, s. 288ff.).

Denne prædiken er et andet eksempel på, at Mynster kan gøre brug af Apokryferne i et centralt, specifikt religiøst anliggende.

I det afsnit heri, som er af interesse i denne sammenhæng, er det ikke den tolerante Mynster, vi træffer: »Desværre vide vi jo vel, at der i vor Kirke have været de, der prædikede Troen, som om den var en Samling af døde Bogstaver; dem lagde de som et Aag paa Menneskenes Samvitighed, og naar Nogen i en udvortes Bekiendelse holdt fast ved ethvert af disse Bogstaver, da tællede de ham blandt deres Udvalgte, om end det, som Sirach siger, var *et dødt Hierte, der hængte ved en død Ting* [Sir. 18,23.]; derimod straffede deres Fordømmelse strax enhver Avigelse fra noget af disse Bogstaver. Vi vide ogsaa, at Verden ofte har priset denne Iver, thi Verden vil hellere en saakaldet Tro, der er virksom i Had, end den sande og levende Tro, som er virksom i Kierlighed. Men saalænge vor evangeliske Kirke staaer, og saalænge dens ypperste Kirkefaders Røst endnu høres i den, har der været vidnet, skal der vidnes mod dette fordærvelige Væsen inden dens Grændser, saavel som mod det udenfor dem« (s. 298f.).

Der kan ikke være tvivl om, at dette udfald fra Mynsters side på ingen måde kan karakteriseres som alment; det er særdeles specifikt, og han taler i citatet om noget, der virkelig ligger ham på sinde – det er, kan man sige, et centralt punkt i hans teologi. Det er derfor særdeles bemærkelsesværdigt, at det sted i skriften, han bygger på, er hentet fra de apokryfiske bøger; det viser, at disse ikke blot er skrifter, hvorfra han henter, hvad nogle måske kunne benævne almindeligt retorisk fyld, som den alment dannede verden gerne ville høre i stedet for mere karske evangeliske sandheder.

Sir. 18,33 (og ikke som Mynster angiver 18,23) hører ifølge kapiteloverskriften i Biblia 1842 til sammenhængen 18,29-33, der indholdsmæssigt sammenfattes under *Lægge sig efter Viisdom*, og som i sin helhed lyder: »Et viist Menneske frygter sig i alle Ting, og vogter sig for Forseelse paa de Dage, [han endnu kan] synde; men en Uforstandig tager ikke vare paa Tiden. Hver den, som er forstandig, kiender Viisdom, og den, den finder, skal give Lov. De, som ere forstandige, de handle og viseligen i [deres] Ord, og udgyde skarpsindige Ordsprog, [som en Støvregn]. *At være frimodig i Herren alene, er bedre, end naar et dødt Hierte hænger ved en død Ting*«.

Jeg har her kursiveret hele vers 33 i Sir. 18. Som det ses af ovenstående, gør Mynster kun brug af sidste del af verset. Hvis nogen ville

kritisere Mynsters brug af skriften, ville denne indvending være nærliggende: kan »et dødt Hierte, der hængte ved en død Ting« ikke siges i om ikke enhver religiøs sammenhæng så dog i næsten enhver sådan? Med andre ord: er dette citat fra et af de apokryfiske skrifter ikke altsigende og dermed intetsigende? Som et citat man slår op i for eks. Vogel-Jørgensens *Bevingede Ord*, når man er i forlegenhed for at finde en form for fyld i sin tale?

På dette spørgsmål kunne man svare bekræftende, men kun ud fra en overfladisk vurdering af den pågældende prædiken. Man må jo ikke glemme, at den er holdt over teksten 1. Kor. 3,11-15: »Thi Ingen kan lægge en anden Grundvold, end den, som lagt er, hvilken er Jesus Christus. Men dersom Nogen bygger paa denne Grundvold Guld, Sølv, dyrebare Stene, Træ, Hø, Straa, da skal Hvers Gierning blive aabenbar, thi Dagen skal gjøre det klart; ved Ild skal det aabenbares, og Ilden skal prøve, hvordan Hvers Gierning er. Dersom Nogens Gierning, som han byggede derpaa, bliver fast, da skal han faae Løn; dersom Nogens Gierning bliver opbrændt, da skal han lide Skade; men han selv skal blive frelst, dog som igiennem Ild« (Biblia 1842). *Det døde hjerte, der hænger ved en død ting* hos Mynster må tages i betydningen *den, der lægger en anden grundvold end Jesus Kristus* hos Paulus. Mynsters brug af Siraks Bog er således ikke retorisk fyld eller så almen snak, at citatet kan bruges i nær sagt enhver sammenhæng. Men Mynster anvender Siraks udsagn som *en mere alment forståelig formulering* end Paulus' udtryk. Bibelen er *omfattende* for Mynster, og han går ikke af vejen for at uddybe et nytestamentligt citat ved hjælp af et citat fra Apokryferne. – Men han kender jo også sine Apokryfer! Hans bibellæsning har formentlig også været en art litteraturlæsning, dvs. han har formodentlig læst de bibelske skrifter som han har læst så megen anden ældre og nyere litteratur, som *litteratur*: han har læst disse skrifter og i dem fundet sine yndlingsforfattere, som han kunne citere af, når lejlighed gaves. Det forekommer lidet sandsynligt, at han generelt skulle have tænkt over, om forfatteren til et skrift var jøde eller kristen, om hvad skriftet *oprindelig* betød, og i hvilken betydning de enkelte vers eller versdele *egentlig* skulle tages. Bibelen har for Mynster slet og ret været Bibelen, og den har selvfølgelig været *kirkens bibel*, et *religiøst* værk talende til nutiden.

Citat 5

14. søndag efter trinitatis, Luk. 17,11-19: *At vi i Vee og i Vel skulle give Gud Ære* (Prædikener holdte i Aarene 1852 og 1853, udg. 1855, s. 122ff.).

Umiddelbart efter oplæsningen af evangeliet, der handler om de ti spedalske, der blev rensset, men hvoraf kun én vendte tilbage for at give Gud æren, hedder det: »Ak! det er ikke en glad Takkefest, vi kunne indlede med det forelæste Evangelium; synes endog Plagen ved Guds Naade at være formildet, da er det dog endnu fra Sorgens og Bekymringens Dage vi see op til den evige Forbarmer. Men derom ville vi lade Evangeliet paaminde os, *at vi i Vee og i Vel skulle give Gud Ære.*

Dersom Det, som nu er os vederfaret, ret lærer os dette, da har det ogsaa tient os til Gode« (s. 124f.).

Den historiske baggrund må være kolerasommeren 1853. Hvis man ikke holder sig den for øje, forstår man ikke hverken ovenstående eller følgende ret:

»I enhver Skiebne, Gud tilskikker os, er der Noget, han vil lære os, som vi endnu ikke have lært, eller ikke tilfulde, thi vore Læreaar ere ikke til Ende, i enhver af dem er der en Fordring, han vil indtale dybere i vore Hierter. Og hvilke ere da de Fordringer, der nu saa alvorligen udgaae til os i de svære Tider?

Der er først Gudfrygtighedens Fordring. Naar der siges, hvad det bør hvert Menneske at gjøre, da hedder det vel: »Hold Guds Bud«, men foran staaer den Fordring »Frygt Gud« [Præd. 12,13.]! thi dette er Begyndelsen, *Viisdom og Vidskab og Lovens Kundskab komme fra Herren, Kierlighed og Vei til gode Gierninger ere fra ham* [Sir. 11,18.19]. Hvor ofte have vi maattet klage over disse Tidens Sløvhed og Ligeegyldighed med Hensyn til de guddommelige Ting... Menneskene gik til deres Agre, deres Kiøbmandskab, deres tomme Forlystelser... man vilde nøies med, hvad man har opfundet at kalde »almindelige sædelige og religiøse Begreber«, men uden Grundvold, uden Lovens Myndighed, uden Evangeliets milde Indbydelse: »Lader Eder forlige med Gud« [2. Kor. 5,20]! og uden at det Navn hørtes derved, som dog alene er givet under Himmelen, at Mennesker skulle frelses deri [Ap.G. 4,12.]. Vi have Alle hørt den prophetiske Røst, hvori Herren siger: »En Søn skal ære Faderen, og en Tiener sin Herre, er jeg da Fader, hvor er min Ære, og er jeg Herre, hvor er min Frygt?« [Mal. 1,6.]. Nu har Herren sagt os det Samme med en strengere, en straffende Røst og forfærdet har Menneskenes Mængde raabt: Herre, forbarm dig over os, men naar han da forbarmer sig, vil da Mængden ogsaa prise ham med høi Røst, og give ham Ære? og ikke blot i Øieblikket, men med et vundet Indtryk for hele Livet?« (s. 128ff.).

Det er vigtigt at lægge mærke til, at der i det sidst anførte citat, hvor Mynster – kort udtrykt – klager over, at hans samtidige ikke religiøst har reageret, som de burde, på den omstændighed, at koleraen har

kulmineret, benyttes fem skriftsteder: to fra Det gamle Testaments kanoniske bøger, et fra de apokryfiske og to fra Det nye Testamente. Endnu væsentligere er formentlig, at rækkefølgen hos Mynster ikke er den af mig angivne, der er kronologisk – som man i vor tid ville opregne skriftstederne. Hos Mynster begynder og slutter citatet med et kanonisk gammeltestamentligt skriftsted; inden i denne ramme findes først det apokryfisk gammeltestamentlige citat og dernæst de to nyttestamentlige.

Udgangspunktet og konklusionen i den citerede sammenhæng bliver således henholdsvis Præd. 12,13 (i Biblia 1842: »Enden paa Sagen, naar Alting er hørt, er denne: frygt Gud, og hold hans Bud; thi det [bør] hvert Menneske [at gjøre]«.) og Mal. 1,6.

Sir. 11,18f. anvendes til at korrigere udgangspunktet Præd. 12,13 for så vidt angår »... hold hans Bud...«; for at undgå at dette led forstås som udtryk for gerningsretfærdighed behøver Mynster ikke sætte Det nye Testamente op mod Det gamle Testamente; han kan blive inden for sidstnævnte; i citat 3 så vi, at han brugte Sir. 11,19 til at vise, at Luther ikke »kunde finde Fred i sin egen Retfærdighed«; her i citat 5 anvender han Sir. 11,18-19 til at korrigere eller uddybe Præd. 12,13: mennesket kan ikke ved egen hjælp få kendskab til loven eller med Biblia 1842: »Viisdom og Vidskab, og Lovens Kundskab kommer fra HERren. Kierlighed og Vei til gode Gierninger ere fra ham«.

Først dernæst følger 2. Kor. 5,20 og Ap. g. 4,12, men som en *udvidelse*, en *videreførelse* af Præd. 12,13 og Sir. 11,18f., ikke som en *modsætning* hertil: »... uden Grundvold, uden Lovens Myndighed, uden Evangeliets milde Indbydelse ...« Grundvolden må være kravet om gudsfrygt efterfulgt af kravet om at holde Guds bud i Præd. 12 justeret af Sir. 11 og modtagelse af evangeliets indbydelse i 2. Kor. 5 forbundet med det navn, hvori der alene er frelse ifølge Ap. g. 4.

Men tilhørerne afviser denne grundvold og vil nøjes med »almindelige sædelige og religiøse Begreber«. Den konklusion, Mynster drager heraf, giver han udtryk for ved at citere Mal. 1,6, selv om han kunne have fundet egnede nyttestamentlige citater til samme formål.

Man kunne spørge sig, om der ligger en bevidst og gennemtænkt disposition i den rækkefølge, hvori Mynster bringer citaterne. Vil han vise Bibelen som en harmonisk sammenhængende helhed ved opbygningen af den tankegang, han fremlægger? Eller er det blot vor tid, hvor denne helhed er – mildest talt – sprængt, der ser denne *påvisning* af Bibelens helhed i Mynsters disposition? Det kunne jo være, at den hele Bibel var en selvfølge for ham, og at han i hvert fald ikke disponerer ud fra dette formål.

Yderligere må fremhæves, at Mynster vender sig mod dem, der vil nøjes med »almindelige sædelige og religiøse Begreber«; dem kan man finde mange af i Visdommens Bog og Siraks Bog; hvis nærværende undersøgelse kun havde omfattet eksempler fra Mynsters forfatterskab af den type, citaterne 1 og 2 repræsenterer, ville det ikke være ganske urimeligt i Mynster at se en teolog, der nøjedes med sådanne almindelige begreber. Citaterne 3 til 5 har vist, at dette ikke har sin rigtighed. De to apokryfiske bøger *citeres* ikke blot for at variere prædikener og dermed hæve dem æstetisk set, de *bearbejdes* i høj grad og indpasses relevant i sammenhængene, som jo i sagens natur er nytestamentlige. Man ville ikke med rette kunne spørge: hvad skal disse citater dog her?

Af pladshensyn må de øvrige citater fra Mynsters værker, som jeg har udvalgt, anføres mere kortfattet end de ovenstående fem. Jeg finder endvidere, at der må foretages en form for systematisk inddeling: jeg har valgt *først* at bringe citater, som jeg finder ligger på linie med citaterne 3, 4 og 5 ovenfor: 6, 7 og 8 er hentet fra Mynsters *prædikener*, 9 og 10 fra taler ved *bispevielse* henholdsvis *præstevielse*, 11 og 12 fra hans andagtsbog *Betragtninger over de christelige Troeslærdomme*, *der-næst* at anføre citater, som efter mit skøn hovedsagelig falder sammen med citaterne 1 og 2: det drejer sig om *sørgetaler* og *gravtaler*: citaterne 13 og 14 samt *brudetaler*: citaterne 15 til 19 (inkl.).

Citat 6

1. søndag i advent, Matt. 21,1-9: »Om Nogen tørster, han komme til mig og drikke!« (Efterladte Prædikener af J. P. Mynster, udgivne i Hundredeaaret efter hans Fødsel, 1875, s. 1ff.).

»Naar Herren sagde: Skulde ikke Eders Fader, som er i Himlene, give dem gode Gaver, som ham bede [Matt. 7,11.], da har han ogsaa forklaret, hvilken den bedste Gave er, hvorom vi kunne bede: Skulde ikke den himmelske Fader give dem den Hellige Aand, som ham bede! [Luk. 11,13] Har du bedet derom? har du bedet om *den Tugtens hellige Aand, som flyer Sviig* [Viisd. B. 1,5.], som flyer Alt, hvad der kun er Skin og Skrømt, som helliger ganske og aldeles, at Aand og Siel og Legeme bevares ustraffeligen i vor Herres Jesu Christi Tilkommelse? [1. Thess. 5,23.]« (s. 7).

Man ser her atter et eksempel på, at et citat fra Apokryferne så at sige kan flettes ind i citater fra Det nye Testamente: den kristne kan også hente vejledning i bøn uden for Det nye Testamente.

Citat 7

2. søndag efter helligtrekongersdag, Rom. 12,6-16: *Værer brændende i Aanden, tiener Herren!* (Efterladte Prædikener, s. 33ff.).

Mynster placerer et citat fra Apokryferne centralt i denne prædiken og tilmed i klar relation til overskriften: »*Dersom du kommer frem at tiene den Herre Gud*« – hedder det i Sirachs Viisdom [2,1.] – »*da skik din Siel til Fristelse*«. Dermed mener Sirach vel egentlig, at der er mangehaande Modgang at taale i Herrens Tieneste; men vi kunne og skulle udvide det til den Tanke, at der stedse for Den, der alvorligen og redeligen vil tiene Gud, ere mange Prøver og Fristelser, hvilke Den undgaaer, som hverken vil tiene Gud eller sin Næste« (s. 36).

Citatet er af særlig interesse, fordi det viser, at Mynster skelner mellem *det, Sirak vel egentlig mener* og *det, vi kan og skal udvide hans udsagn til*. Bibelen er nok en samling skrifter fra oldtiden, men nutiden kan og skal udvide dens enkelte udsagn. Bibelen er – kunne man sige – med andre ord *kirkens* Bibel, og kirken eller prædikanten har *råderet* over den: det er for eks. ikke alene den mening, oldtidsforfatteren Sirak har haft med, hvad han sagde, der er gældende og værdifuld i nutiden: man kan arbejde videre med den.

Citat 8

Trinitatis søndag, Johs. 3,1-15: *De indre Erfaringer* (Efterladte Prædikener, s. 165ff.).

Atter anvendes et citat fra Apokryferne i tydelig relation til prædikens overskrift: »Du har, ogsaa i Livets stilleste Gang, seet gode Dage, og de have talet til dig paa mange Maader, og underviist dig om Beskaffenheden af Livets Held, og hvorledes det vindes. Du har ogsaa seet onde Dage, de have ogsaa talet til dig paa mange Maader og lært dig Meget; og derfor, siger Apostelen, rose vi os endog af vore Trængsler, thi Trængslen virker Forfarenhed [Rom. 5,3.4]... Mange ere omtumlede paa Livets vildeste Bølger, ere førte giennem en lang og altid vexlende Række af Aar, og ved Enden deraf vare de dog endnu som Børn – ikke i Uskyldighed, men i Forstand [Smlgn. 1. Kor. 14,20.]. Andre færdedes i et langt snevrere Rum, men, som det hedder i et gammelt ærværdigt Skrivt, *de udfyldte snart en lang Tiid* [Viisd. B. 4,13.], og lærte af Det, de saae« (s. 168).

Biblia 1842 har »Han blev giort fuldkommen, og fyldte snart en lang Tid«.

Hvis man i dette citat ville se Mynster udtrykke en religiøs almindelighed, der kan bruges ved snart sagt enhver lejlighed, og som krones med et citat fra Apokryferne, er hertil at sige, at det da måske er

rigtigt, men forud for klimaks i det citerede går to nytestamentlige skriftstedshenvisninger, som vel kunne bruges lige så alment religiøst uden Visd. 4,13. Det ville med andre ord være urimeligt at anse Apokryferne for et rustkammer, hvorfra man henter banaliteter.

Ved nærlæsning af citatet er det for øvrigt et spørgsmål, om det ikke er bygget stilistisk stramt op for den æstetiske virknings skyld: 1. der er gode og onde dage, men over begge kan man glæde sig, også de sidste, for trængsler giver erfaring, 2. man kan leve mange år og dog være et barn, 3. de mennesker, der hurtigt (snart) udfylder en lang tid (udretter meget), viser, at det er af underordnet betydning, om ens tid er kort eller lang, det væsentlige er, at man udfylder den på rette måde.

Er dette nu ren æstetik for dem, der gerne vil høre eller læse det? Nej, det er det ikke, for citat 8 er hentet fra en prædiken over Johs. 3,1-15 (Jesus og Nikodemus), og her spiller netop *tiden* en afgørende rolle.

Citat 9

Ved Biskopperne... Engelstoft's og ... Bindesbøll's Indvielse, fastelavnssøndag 1852, Hebr. 10,23f. (Kirkelige Leiligheds-Taler, Første Bind, 1854, s. 439ff.).

Først lyder *de* – efter vor tids smag - *noget højstemte og på ingen måde af ydmyghed prægede velkomstord* til lejligheden: »Det er visseligen en Høitid i vor Kirke, naar tvende Kirkens Mænd, som komme fra med Hæder at have udført vigtige Bestillinger... ligesom standse paa Veien i Guds Helligdom, for derfra ... at sendes ud i nye Virkekredse ... Og i det jeg nu i den høitidelige Stund hilser Eder ... lykønsker jeg de Menigheder... jeg tør ogsaa lykønske Eder selv, thi det er et skiønt Embede, der er os betroet, riigt paa gavnlig Virksomhed ogsaa – Gud være lovet, at jeg efter mange Aars Erfaring kan sige det! – riigt paa Glæder, der høre til Livets reneste og skiønneste« (s. 439).

Dernæst begynder *den alvorlige del* af talen, bemærkelsesværdigt nok med et ord fra Apokryferne: »Men efter den samme Erfaring maa jeg ogsaa komme ihu, hvad den gamle Viismand siger: »*Naar du kommer frem at tiene den Herre Gud, da skik din Siel til Fristelse*« [Sir. 2,1.]« (s. 440) – det ord vi mødte i citat 7.

Her bruges Siraks ord som et antiklimaks til den højstemte indledning. Jeg ville i denne sammenhæng ikke lægge så megen vægt på blot den omstændighed, at Sir. 2,1 citeres, som derpå, at verset citeres som det første i den alvorlige del af talen, der i øvrigt rummer 31 skriftstedshenvisninger. Jeg ved ikke, om det siger noget om Mynsters *vurdering* af Apokryferne – det gør det næppe, hvis Bibelen for ham har været *den hele Bibel*. Men det siger noget om deres *anvendelighed*: disse

skrifters enkelte ord (udsagn) er gode til at sammenfatte, det være sig i indledningen eller slutningen af en tale eller passage. Dermed er de imidlertid også *indirekte* vurderet.

Citat 10

Den 3die Mai 1837 (Taler ved Præste-Vielse, Første Samling, 1840, s. 72ff.).

Sir. 18,33, som vi har truffet i citat 4, benytter Mynster i denne ordinationstale: »Hvo kan læse Apostelen Jakobs kraftige Tale om de christelige Gierninger i hvilke den christelige Tro skal vise sig, uden ogsaa at føle sig forvisset om, at han i sit hele Levnet beflittede sig paa at beskæmme dem, der glemte, at Guds Rige bestaaer ikke i Ord, men i Kraft [1 Kor. 4,20.], og hvis Bogstav-Tro ikke var anderledes, end at vi vel paa dem kunne anvende Sirachs Ord, at *deres døde Hierte hængte ved en død Ting* [Sir. 18,33.]?« (s. 74).

Også her ser vi et eksempel på Apokryfernes velegnethed som sammenfatning af en tankegang.

Citat 11

Bønnen. Tredie Betragtning (Betragtninger over de christelige Troeslærdomme, Andet Bind, 1833, s. 215ff.).

»Vel ere der de, om hvilke vi ikke kunne negte at de bede – de kalde Vidner nok dertil, ville gierne ansees af Menneskene for at bede – og dog kunne og ville vi ikke sige, at det er Guds Aand, der fylder og driver dem ... *Tugtens hellige Aand flyer Sviig, og viger fra de Uforstandiges Tanker* [Viisd. B. 1,5.], dens Væsen er anderledes, end Menneskene ofte forud forestille sig, og det er giennem lang Opdragelse, giennem Striid og Selvfornegtelse og mange Smerter, at Hiertet dannes til en Bolig for Guds Hellige Aand«.

Den umiddelbare fortsættelse lyder: »Først og fremmest om de aandelige Gaver, men ogsaa om timelige Goder tør og skulde vi bede; hvo vilde formene den Lidende, den Betrængte at flye hen til Gud i Bønnen? Er dit Hierte bange og bedrøvet, da vend dig til din Fader i Himlene, *thi som hans Majestæt er, saa er og hans Barmhertighed* [Sir. 2,18, ikke som hos Mynster 2,1]« (s. 222).

I sin helhed lyder Sir. 2,18 i Biblia 1842: »[Og de sige:] lader os falde i HERrens Hænder, og ikke i Menneskens Hænder; thi som hans Majestæt er, saa er og hans Barmhjertighed«. *De må være »De, som frygte HERren«* i det forudgående vers 17.

Ingen, der læser det citerede i sammenhængen, kan være i tvivl om, at det er den *kristelige* bøn, der menes, ikke den *almene* bøn.

Citat 12

Grib det evige Liv! (Betragtninger over de christelige Troeslærdomme, Andet Bind, s. 323ff.).

»Men jo mere Nogen søger sin Deel i det Evige, desto mere unddrager han sig fra Forgængelighedens Magt. Derfor sige de gamle Vise, *at der er Udødelighed i Frændskab med Viisdom* [Viisd. B. 8,17.], at Erkiendelse af *Herrens Bud er Livs Lærdom, og de, som gjøre hvad Ham behager, de nyde af Udødelighedens Træ* [Sir. 19,19.]; derfor siger Apostelen de store Ord: vi blive ikke trætte, men hvis endog vort udvortes Menneske fordærves, fornyes dog det indvortes fra Dag til Dag; thi vor Trængsel, som er stakket og let, skaffer os en over al Maade stor, evig Vægt af Herlighed, i det vi ikke ansee de synlige Ting, men de usynlige, thi de synlige ere timelige, men de usynlige evige [2. Kor. 4,16ff.]« (s. 333).

Citatet er et kort udtryk for, *i hvor høj grad* Mynsters bibel har været *den hele Bibel*: han glider let og ubesværet fra Visdommens Bog og Siraks Bog til 2. Korinterbrev. Man kunne fristes til at konstatere, at hans bibel ikke blot er den *hele* Bibel, men også den *harmoniske* Bibel. Hertil skal undersøgelsen vende tilbage nedenfor under Martensen.

Citat 13

Gravtale Over... Christopher Frederik Sehestedt, 1833 (Kirkelige Leiligheds-Taler, Andet Bind, 1854, s. 307ff.).

»Han har været ung, og, som den gamle Vise siger, *o Død! din Dom er god for et Menneske, hvis Styrke formindskes, som har Plager allevegne, som har udlevet, og intet Godt har at vente* [Sir. 41,3.4.]« (s.307).

Der citeres meget frit bedømt ud fra Biblia 1842, der har: »O Død! din Dom er god for et nødtørfigt Menneske, og hvis Styrke formindskes. Som er ældgammel, og haver allevegne at drages med, og har ingen Tillid, og har mistet Taalmodighed«.

Citat 14

Sørgetaler ved... Christian den Ottendes Bisættelse, 1848 (Kirkelige Leiligheds-Taler, Første Bind, s. 341ff.).

I begyndelsen af afsnittet *I Roeskilde Domkirke* hedder det bl.a.: »Kun otte Aar ere hengangne, siden vi saaledes stode om Frederik den Siettes Kiste, og hvad vi dengang sagde, det sige vi endnu: »*Hans Ihukommelse er i Velsignelser*« [Sir. 45,2.]« (s. 345f.). Længere nede i samme afsnit varierer Mynster det citerede: »Derfor lød Sukket strax ved hans Bortgang, derfor lyder det her i den alvorlige Stund: »Ak, kun otte Aar!««; umiddelbart derpå fortsættes: »Dog »*Han fyldte*

snart en lang Tiid« [Viisd. B. 4,13.] Thi – siges der i den gamle Bog, af hvilken vi laante dette Ord – *thi en hæderlig Alder er ikke den, som har en lang Tiid, eller er maalt efter Aars Tal* [V. 7]« (s. 349).

Der citeres meget frit bedømt ud fra Biblia 1842, der har: (Sir. 45 er man nødt til at begynde med v. 1:) »Og *han*« dvs. *Gud* »lod komme af ham« dvs. *Jakob* »en barmhiertig Mand, som fandt Naade for alt Kiøds« dvs. *alle menneskers* »Øine«; derefter følger v. 2: »Som blev elsket af Gud og Menneskene, nemlig Moses, hvis Ihukommelse er i Velsignelser«. Vis. 4,13: »Han« dvs. *Enok* »blev gjort fuldkommen, og fyldte snart en lang Tid«. Vis. 4,7: »Men dersom en Retfærdig end dør tidlig, skal han [dog] være i Hvile«.

Citat 15

[*Brudetale*] (Kirkelige Leiligheds-Taler, Andet Bind, s. 117ff.).

»Min Ven! I denne Stund staaer Deres Faders og Deres Moders tidlige Ven for Dem. Deres Faders lyse, tankerige Aand kiendte Alle, men Faa er nu blandt de Levende, der kiendte ham længe og nøie, som jeg, og Faa har jeg kiendt, der saaledes efter sin gladeste Erfaring samtykte de gamle Ord: *Lyksalig Den, der har en god Hustru; en trofast Hustru glæder sin Mand, og fylder hans Aar med Fred* [Sir. 26,1.2.]« (s. 121).

Biblia 1842: »Lyksalig er den Mand, som haver en god Hustru, og hans Dages Tal bliver dobbelt. En mandig Hustru glæder sin Mand, og skal fylde hans Livs Aar med Fred«.

Citat 16

[*Brudetale*] (Kirkelige Leiligheds-Taler, Andet Bind, s. 133ff.).

»... et gammelt ærværdigt Ord, der siger os, at *Kierlighed er som et Paradiis med Velsignelser* [Sir. 40,19.]« (s. 134).

Biblia 1842: »[Men] Gunst er som et Paradiis med Velsignelser, og Barmhjertighed bliver ved evindelig«.

Citat 17

[*Brudetale*] (Kirkelige Leiligheds-Taler, Andet Bind, s. 158ff.).

Indledningen lyder: »*Ven og Medbroder*, siger Sirach, *møde, naar Tiid er* [Sir. 40,25.]« Næste afsnit begynder således: »Men dog, hvor trofast endog Vennens Hierte er, og hvor sandt det endog kan være, hvad atter Sirach siger, at *en trofast Ven er en stærk Beskyttelse* [Sir. 6,15.], saa føle Venner det dog ofte med Smerte, at de ikkun kunne være hinanden saa Lidet, saa langt Mindre, end de ønskede« (s. 158). Indledningen til tredje afsnit lyder: »Derfor siger Sirach: »*Ven*

og Medbroder møde, naar Tiid er, men mere end Begge Hustru og Mand« (s. 159). Fjerde afsnit slutter: »En trofast Ven er Livets Lægedom [Sir. 6,17.]; men dersom endog Ven og Medbroder møde, naar Tiid er, da mere end Begge Hustru og Mand« (s. 160).

Citat 18

[*Brudetale*] (Kirkelige Leiligheds-Taler, Andet Bind, s. 163ff.).

Indledningen lyder: »»De, som ere trofaste i Kierlighed, skulle blive hos Herren« [Viisd. B. 3,9.]. Disse den gamle Viismands Ord valgte jeg til dermed at hilse Eder her, I inderlig Elskede! fordi de fra alle Sider finde Anvendelse i den betydningsfulde Time« (s. 163).

Citat 19

[*Brudetale*] (Kirkelige Leiligheds-Taler, Andet Bind, s. 168ff.).

»Dersom det er saa, som et gammelt Ord siger, at *Faderens Velsignelse befæster Børnenes Huse* [Sir. 3,8.], elskede Børn! hvor fast vilde da Eders Huus staae, thi I tvivle jo ingenlunde om, at det er med Hiertets ømmeste, oprigtigste Følelser, jeg nu vil velsigne Eders Forening. Men jeg veed, at hvad vi Mennesker kalde at velsigne, det er at ønske og at bede, at befale dem, hvis Vel ligger os paa Hierte, til Ham, der har alle gode Gaver i Haand, som ogsaa det gamle Ord siger: *Herren giver Lægedom, Liv og Velsignelse* [Sir. 34,18.]. Derfor vide vi intet Bedre og Større at sige over vore Kiere, end det Ord, som stræber at kalde Velsignelsen ned herovenfra: Herren velsigne Eder, og bevare Eder, Herren lade sit Ansigt lyse over Eder og være Eder naadig!« (s. 168).

Samme tale har også: »Der er et andet Ord, som siger: *Kierlighed er som et Paradiis med Velsignelser* [Sir. 40,19]« (s. 169).

Martensen

Citat 20

Johs. 18,37-39: *Hvad er Sandhed?* (Prædikener, Første Samling, 1847, s. 21ff.).

Prædikenen indledes således: »Naar Pilatus udtaler det Spørgsmaal til Herren: hvad er Sandhed? da maae vi visselig sige, at dette Spørgsmaal, betragtet i og for sig selv, er det dybeste Spørgsmaal, der kan opstige af et Menneskebryst« (s. 23). Alle spørgsmål, menneskene forelagde Herren, samler sig i dette ene spørgsmål (s. 23f.). Når Herren spurgte menneskene om dette eller hint, var det i virkeligheden samme

ene spørgsmål om sandheden, som han ville opvække i dem: »Han vil selv, at Menneskene skulle spørge om Sandheden, paa det de af ham kunne annamme Svarets Fylde« (s. 24).

Efter min opfattelse af Martensens forkyndelse kan der ikke være tvivl om, at den ovenfor skitserede problemstilling er overordentlig central for ham. Det er derfor af stor vigtighed for denne undersøgelse, at han senere i samme prædiken uddyber den bl.a. ved hjælp af en sammenhæng i Apokryferne:

»Men at saa Mange forgjæves spørge: hvad er Sandhed? dette kommer tillige deraf, at de ikke ville modtage det Svar, som allerede er givet, ikke ville modtage Sandheden, som den er aabenbaret. Thi ikke forholder Sagen sig saaledes, at det kun er Mennesket, der søger Sandheden; det er meget mere Sandheden, der søger Mennesket. Allerede under den gamle Pagt høre vi, at Viisdommen gaaer omkring og søger efter dem, som ere den værd. Den staaer ved Veiskjellene og udgiver sin Røst: Kommer til mig, I, som begjære mig! *Jeg er Moder til den skjønne Kjærlighed og til Kundskab og Frygt og til det hellige Haab!* [Sir. 24,21.]. Allerede under den gamle Pagt udtaler Viisdommen det dybe Ord til Mennesket: Giv mig dit Hjerte! [Sal. Ordsp. 23,26.]. Og denne Viisdom ... der i sin inderste Grund er Eet med Ordet fra Begyndelsen, aabenbarede sig i Tidens Fylde i Frelserens, i vor Herres Jesu Christi Skikkelse, talede med Menneskene Ansigt til Ansigt, som en Mand, der taler med sin Næste! I ham sagde Viisdommen atter: Kommer til mig! i ham sagde den atter: Giv mig dit Hjerte! Men i ham sagde Viisdommen ogsaa: Salig er Den, som ikke forarges over mig! [Matth. 11,6.] Thi da nu Han stod midt iblandt dem vidnende: Jeg er Sandheden; da nu han var kommen, hvem de saa længe havde ventet, havde ventet med Utaalmodighed, med Smerte; da nu Viisdommens Skikkelse stod afsløret for deres Blikke: da vilde de have ham heelt anderledes end han var; da opfyldtes hvad allerede var forudsagt af Profeterne: Han kom til sine Egne, men hans Egne optog ham ikke!« (s. 29f.).

I citatet er Sir. 24,21 kursiveret. Umiddelbart før står, som det ses, »*Kommer til mig, I, som begjære mig!*«; der er her tale om begyndelsen af Sir. 24,23, hvilket Martensen ikke udtrykkeligt angiver.

Citat 21

4. Mos. 6,22-27: *Herrens Velsignelse* (Prædikener, Første Samling, s. 247ff.).

I 4. Mos. 6,22-27 er hovedindholdet den aronitiske velsignelse.

Martensen citerer bl.a. Rom. 8,18: »Jeg holder for, at den nærværen-

de Tids Trængsler ikke ere at agte mod den Herlighed, som skal aabnbares os«. Og fortsætter umiddelbart derefter: »Den nærværende Tids Trængsler, siger Apostelen. Der er henrunden megen Tid, siden Apostelen skrev dette, og dog sige vi endnu »den nærværende Tids« Trængsler, og de, som komme efter os, ville gjentage det. Thi, som allerede en gammel Viis i Israel har sagt: *Stor Urolighed er der skabt for hvert Menneske, og der er lagt en tung Byrde paa Adams Børn, fra den Dag de udkomme af Moders Liv indtil den Dag de komme til Alles Moder igjen, fra Den, som sidder paa Ærens Throne indtil Den, som er fornedret i Jord og Aske!* [Sir. 40,1.2.] Og vi tilføie med Apostelen: Selv vi, der have Aandens Førstegrøde, selv vi sukke besværede; thi saalænge vi færdes i denne Timelighed, saalænge begjærer Kjødets imod Aanden og Aanden imod Kjødets; og ikke blot have vi Kamp med Kjød og Blod, men med aandelige Fyrstendømmer og Magter, der røre sig i disse Tidens Mørke; og der er stor Urolighed for os Alle. Herren løfte sit Aasyn paa Dig og give Dig Fred! I dette Ord, Du stridende Kirke! tilsiger Herren din Gud Dig den tilkommende Seir, tilsiger Han Dig, at Du skal indgaae til din Guds Hvile!« (s. 259f.).

De ord, jeg har kursiveret, svarer til Sir. 40,1f. i Biblia 1842, de spatierede ord til Sir. 40,4. Martensen springer følgelig v. 3 over: »[I] deres Betænkninger og Hiertens Frygt er der en omhyggelig Forventelse, [nemlig deres] Dødsdag.«

Citat 22

1. søndag i advent, Matt. 21,1-9: *Velsignet Den, som kommer i Herrens Navn* (Prædikener, Anden Samling, 1849, s. 115ff.).

Sir. 40,1f. + 4 træffes også i denne prædiken, men Siraks ord anvendes anderledes:

»Verdensaaret og Menneskelivet i Verdensaaret gjentager sig med den Erfaring: *Stor Urolighed er skabt for et Menneske, og der er lagt en tung Byrde paa Adams Børn; fra den Dag, de udkomme af deres Moders Liv indtil den Dag, de vende tilbage til deres Moder igjen; fra Den, som sidder paa Ærens Throne indtil Den, som er fornedret i Jord og Aske!* [Sir. 40,1.2.] saa lader os da prise ham, at ogsaa hans Naadens Aar, at ogsaa Kirkeaaaret gjentager sig iblandt os med de glade Budskaber fra den evige Freds Egne, fra Troens og Haabets og Kjærlighedens Egne, gjentager sig med den glædelige Opfordring: Lader os gaae til Bethlehem! lader os her udhvile os fra dette Livs Møie ... og lader os her betænke hans hellige Liv, der selv var i denne Verden under stor Urolighed ... men som dog midt

under al denne Urolighed ... var Aabenbarelsen af den evige Fred paa Jorden ...« (s. 122).

Citat 23

Nytårsdag, Luk. 2,21: *Forsyns-Troen i Jesu Navn* (Prædikener, Anden Samling, s. 149ff.).

»Hvorfor er een Dag over en anden, efterdi Solen dog gjør alle Dage i Aaret lige? Saaledes spørger den vise Sirach [Sirach 33,7.] i det gamle Testaments Dage, og han svarer sig selv: Den Høiestes Viisdom har adskilt Dagene, han omskifter Aarstider og Fester; nogle Dage haver han helliget og udsondret, og andre haver han sat i almindelige Dages Tal. Og naar vi, som her ere forsamlede, spørge hverandre: Hvorfor er denne Dag forskjellig fra andre Dage, efterdi Solen dog gjør alle Dage i Aaret lige? da vide vi vel, at denne Dag ikke i den Betydning kan regnes blandt Herrens udvalgte Dage som Kirkens store Fester, vide vel, at denne Dag kun har en menneskelig Oprindelse; men dog kunne vi sige, at det er den Høiestes Viisdom, der har ledet Menneskene til at tælle deres Aar og Timer, ledet dem til at udsondre en første Dag i Aaret og hellige den i hans Paakaldelse, der omskifter Tider, omskifter Menneskelivets Tider« (s. 151f.).

Længere nede hedder det: »Vi have nævnet Jesu Navn, og have dermed nævnet det Navn, ved hvilket den Høiestes Viisdom har adskilt Verdenstiderne, det Navn, der som en skjærmende, en frelsende Magt skal vedblive at gaae igjennem Verdenstiderne, gennem det enkelte Menneskes Tider, efterdi det er besluttet, at der ikke er noget andet Navn, i hvilket Mennesker kunne blive salige« (s. 152f.).

Den kursiverede del af citatet angives at være Sir. 33,7, som i Biblia 1842 lyder: »Hvorfor er een Dag over en anden, efter at hver Dags Lys i Aaret er af Solen?«

Martensen nævner ikke, at den spatierede del af citatet må svare til Sir. 33,11-13: »[Dog] adskilte HERren dem ved Vidskabs Mangfoldighed, og forandrede deres Veie. Nogle af dem haver han velsignet og ophøiet, og Nogle af dem haver han helliget, og taget dem nær til sig; nogle af dem haver han forbandet og fornedret, og omkastet dem af deres Stand«.

Citat 24

Almindelig bededag, Sal. 73,23-26: *Du leder mig ved dit Raad!* (Prædikener, Anden Samling, s. 193ff.).

Som tilfældet er med Mynster i citat 1, er prædikenen præget af

alvoren i de sidste år af 1840'erne: »Den almindelige Bededag er atter vendt tilbage for vort Folk. Den er vendt tilbage under Tider, der med Rette kunne kaldes Hjem søgelsens Tider, og mere end nogensinde have vi dennegang Bønner paa vort Hjerte, Bønner for Fædreland og Folk, Bønner for det Hele, Bønner for det Enkelte. Men fremfor Alt ville vi bede om, at der i os Alle maa befæstes et saadant Sind, som udtaler sig i de foreløste hellige Ord, udtaler sig i de Ord: Du leder mig ved dit Raad, og derefter antager du mig til Ære!« (s. 195f.).

I trængslerne ses Guds straffedomme: »Dog skulle vi i Trængslerne ikke blot see Guds Straffedomme alene, men skulle ogsaa ihukomme det Ord, at *de, hvilke Gud elsker, dem revser han, og de hvilke Gud antager sig, dem luttrer han i Fornedrelsens Ovn* [Sir. 2,5.]...« (s. 198f.).

Biblia 1842 har: »Thi Guld prøves i Ild, og de Folk, som antages, i Fornedrelsens Ovn«.

Citat 25

2. søndag i advent, Luk. 21,25-36: *Herren kommer* (Prædikener, Anden Samling, s. 289ff.).

Overskriften skal ikke forstås om Herrens komme »hiin første Jule nat« (s. 292), men hans komme »da Guds Rige skal vinde den sidste, den fuldendte Skikkelse igjennem denne Verdens Undergang og Ende« (s. 293).

Herom har Martensen bl.a. at sige: »*I alle dine Sager kom dine sidste Ting ihu, da skal du ikke synde evindeligt* [Sir. 7,37.]. Saaledes siger et gammelt Ord, for at minde Enhver om den Dag, som for hans jordiske Liv er den sidste, den yderste Dag. Vi ville udvide Ordet og sige: kom denne Verdens sidste Ting ihu, da skal du ikke synde evindeligt. Thi dine sidste Ting ere indesluttede under denne Verdens sidste Ting; og hvad enten du befinder dig i de Levendes eller de Dødes Rige, din sidste Skjæbne, dit sidste Haab, din sidste Frygt er indesluttet under vor Herres og Frelsers Tilkommelse til at dømme Levende og Døde!« (s. 298).

Biblia 1842 har: »I alle dine Sager kom dine sidste Ting ihu, saa skal du ikke synde evindeligen«.

Citat 26

Luk. 15,1-10: *Det fortabte Faar og den tabte Penning* (Prædikener, Ny Samling = Tredie Samling, 1852, s. 213ff.).

Martensen taler bl.a. om »det skjulte Udødelighedsmenneske i os« (s. 219): »Et Menneske kan umærkeligt fortabes i dette Livs Sorger og

Bekymringer, kan saaledes tabe sig deri, at Udødelighedsmennesket i ham omsider bliver ganske ukjendeligt, at den hellige Bekymring, Bekymringen for det evige Liv omsider dør i ham, og han kun spørger: hvad skulle vi drikke og hvormed skulle vi klæde os? Eller han kan saaledes gaae op i dette Livs Travlhed og Arbeide ... eller saaledes lade sig overvinde af Selvkjærlighed ... at Hjertet bliver koldt og dødt, ja at Ordet bliver opfyldt paa ham: *et dødt Hjerte hænger ved en død Ting* [Sir. 18,33 og ikke 18,23, som Martensen har]« (s. 220).

Citat 27

2. søndag i advent, Luk. 19,12-20: *Den lade Tjener* (Prædikener, Ny Samling = Tredie Samling, s. 313ff.).

»Og efterat Christus er aabenbaret, gjælder det i fuldere Maade end før Christus: *Vee et efterladent Hjerte, som ikke vil troe* [Sir. 2,13.], ikke vil nytte Guds Naades Gaver til at forarbeide sin Saliggjørelse. Et efterladent Hjerte, som ikke vil troe! Hvor passer dette Ord dog paa Mange, som befinder sig midt i Christi Kirke« (s. 313).

Biblia 1842 har: »Vee et efterladent Hierte! thi det troer ikke, derfor skal det ikke beskyttes«.

Citat 28

4. mandag i fasten, Johs. 19,1-7: *Pontius Pilatus* (Prædikener, holdte i Aarene 1859 til 1863, udg. 1863, s. 184ff.).

Også her benyttes bl.a. Sir. 2,13, men i denne forbindelse: »Thi Hedenskabets Synd, Ligegyldighed for Sandheden og Verdslighed i Hjerte og i Levnet, gjentager den sig ikke endnu midt i Christenheden? ... Men lader os, christne Tilhørere, mindes det gamle Ord: *Vee de frygtagtige Hjerter, vee en Synder, som gaaer paa to Veie*. Lader os mindes det gamle Ord *Vee et efterladent Hjerte, thi det troer ikke!* [Sir. 2,12.13.]. Ja lader os lægge det paa Hjerte: Dersom I ikke troe, da kunne I ikke bestaae [Es. 7,9.]. Thi selv de Bedre iblandt Hedningerne have følt, at uden Tro paa en høiere, en hellig Sandhed, som selv Hedningerne anede, søgte, uden Tro er Menneskelivet uden Grundvold, er Mennesket et Rør, der bevæges hid og did af Veiret« (s. 190f.).

Biblia 1842 til Sir. 2,12 lyder: »Vee de frygtagtige Hierter, og de efterladne Hænder, og en Synder, som gaaer paa to Veie!«

Citat 29

4. mandag i fasten, Johs. 19,12-17: *Og han bar sit Kors!* (Prædikener, holdte i Aarene 1859 til 1863, s. 199ff.).

»Og han bar sit Kors! Der er Kors og Lidelser nok i Verden, og atter

og atter høre vi Menneskene at klage over deres Kors, deres Byrder, deres Plager; atter og atter høre vi den gamle Klage: *Stor Urolighed er skabt for hvert Menneske, og der er et tungt Aag paa Adams Børn fra den Dag, de udkomme af deres Moders Liv, indtil den Dag, de vende tilbage til Jorden, deres fælles Moder* [Sirach. 40,1.]. De fleste klage over, at de er tvungne til at bære en Byrde; men de Færreste bære deres Byrde frivilligt, de Færreste bære den i Christi Efterfølgelse, fordi de fleste Mennesker forstaae ikke deres Byrde, deres Lidelse, forstaae ikke, at Faderen derigjennem vil drage dem til Sønnen...« (s. 210).

Martensen citerer Sir. 40,1f. og ikke kun første vers. V. 2b lyder i Biblia 1842: »... indtil den Dag, de komme til Alles Moder igjen«.

Citat 30

16. søndag efter trinitatis, Luk. 7,11-17: *Enkens Søn af Nain* (Prædikener, holdte i Aarene 1859 til 1863, s. 274ff.).

Martensen spørger: »... hvoraf kommer det dog, at saa mange Mennesker saa lidet forstaae Livet og Livets Aabenbarelse, saa lidet kunne tilegne sig Christi Trøst, uden deraf at de saa lidet betænke Dødens Alvor, snarere undflye Dødens Tanke end betænke den? Derfor hedder det ogsaa i det gamle, ærværdige Ord: *Kom dine sidste Ting ihu, saa skal Du ikke synde evindeligt* [Sir. 7,37.]. Og derfor skal Du, min Tilhører, og jeg, idet vi idag ere standsede ved Nains Port, ogsaa komme vore sidste Ting ihu, skulle betænke, at hvad der skete med denne Døde, som blev udbaaren, det skal ogsaa engang skee med Enhver af os...« (s. 277f.).

Citat 31

Samme prædiken, som citat 30 er hentet fra, indeholder bl.a.:

»Men kjende vi hine Tiders Tænkemaade og aandelige Tilstande, da kunne vi vistnok antage, at der i dette store Ligfølge ogsaa have været saadanne, der hyldede Sadducæernes Lærdomme, der nægtede Aand og Opstandelse og Engel, lærte, at Alt er forbi for et Menneske med dette Liv, og hvis Lære var beslægtet med den Viisdom: *Ved en Hændelse ere vi fødte og blive derefter, som havde vi ikke været til; thi Aanden i vor Næse er som en Røg og Talen som en Gnist; naar den er udslukt, maa Legemet blive til Aske, og Aanden udøses som en tynd Luft* [Viisd. 2,2-3.]. Disse Døde, der begrave deres Døde, findes de ikke ogsaa i vore Dage, saadanne, der have fundet Hvilen i en Viisdom, der kalder sig ny, skjønndt den allerede fandtes paa Christi Tider, den Viisdom, der forkynder: Det er Naturens Løb Altsammen, og

Materien og denne nærværende sandselige Verden er den eneste sande Virkelighed, og Alt, hvad der ikke er af denne de fem Sandsers Verden, alt Overnaturligt er kun Indbildning og Sværmeri og Skygge?» (s. 280f.).

Til Martensens »og Talen som en Gnist« svarer i Biblia 1842: »og Talen, som fremføres ved vort Hiertes Røgelse, er en Gnist«.

Citat 32

Ap.g. 17,22-34: *Paulus i Athen* (Taler ved Præstevielse, holdte i Aarene 1860 til 1868, udg. 1868, s. 41ff.).

Samme citat fra Visdommens Bog, som vi traf i citat 31, findes i denne tale, men i en noget anden sammenhæng:

»Men dette vil jeg sige, at Hedenskabets Tider og Uvidenhedens Tider dog vedblive at fortsætte sig midt i Christenheden. Hvor mange ere der ikke i disse Tider midt i Christenheden, for hvilke den levende Gud er bleven en ubekjendt Gud, fordi de har hengivet sig til hedenske Lærdomme, der herske iblandt os! Vel lærer disse Tidens Hedenskab ikke, at Gud er indesluttet i Templer, gjorte af Menneskehænder, lærer ikke, at Guddommen er liig Guld eller Sølv eller Steen, formet til et Billede ved menneskelig Kunst, ved Indbildningskraftens Paafund. Men er det da en bedre Oplysning, naar nu saa Mange forestille sig Gud som langt borte fra Verden, i et uendeligt Fjerne, hiinsides Stjernerne ... Eller er det maaske en bedre Oplysning, naar Mange tale om en Gud, i hvem vi leve, røres og ere, men som herved kun forstaae en blind, bevidstløst virkende Natur, en altfrembringende, men ogsaa en altforstyrrende Magt, der er ligegyldig for Menneskehjertets Vel og Vee! Eller er det en bedre Oplysning, naar der i den sidste Tid er fremkommen en Retning, der lærer, at Materien er Tankens og Aandens Kilde, lærer den Viisdom: *Ved en Hændelse ere vi fødte og bive derefter som havde vi ikke været til. Thi Aanden i vor Næse er som en Røg og Talen som en Gnist. Naar den er udslukt, maa Legemet blive til Aske og Aanden udøses som en tynd Luft* [Viisd. 2,2-3.]; og som hermed forbinder den Lære, at Mennesket lever af Brød alene« (s. 46f.).

Sammenfatning

Mynster

1. Det mest karakteristiske ved de 19 citater fra de af Mynsters værker, der er benyttet, forekommer mig at være, at *Bibelen af Mynster synes*

opfattet som en helhed: han anvender Det gamle Testamente som en enhed og skelner ikke mellem kanoniske og ikke-kanoniske (apokryfiske) skrifter; hans helhedssyn på Bibelen ses også af, at han heller ikke udtrykkeligt nævner den gamle pagt (Det gamle Testamente) over for eller som afløst af den nye pagt (Det nye Testamente); *kanondele* eksisterer måske nok for ham, men har da en så underordnet betydning, at de kun yderst indirekte kommer til udtryk i de 19 citater. Mynsters hele bibel synes at være en selvfølge for ham og bygger naturligvis på et meget bredt bibelsyn; derfor har det ovenfor kunnet hedde, at Bibelen er *omfattende* for Mynster, eller at Bibelen er Bibelen. Det var, da han levede, i bogstavelig forstand en selvfølge, men snart kom en tid – og den varer stadig ved – da der udsendtes tusindvis af danske bibler, som ikke indeholdt Apokryferne. Dermed blev Bibelens helhed sprængt, hvad den også er endnu.

2. Man må understrege, at Mynsters bibel var den hele bibel og samtidig *kirkens bibel*. Sidstnævnte betegnelse er langtfra en selvfølgelighed set i kirkehistorisk lys: i slutningen af det 19. århundrede fremkom den situation, hvor man kan tale om kirkens bibel, men også om *videnskabens, religionshistoriens, filologiens, eksegesens bibel*, og den periode varer også stadig ved.

At Mynsters bibel er kirkens bibel vil sige, at kirken har *råderet* over den. Det må ikke misforstås, som om Mynster er af den opfattelse, at kirken kan anvende Bibelen efter forgodtbefindende. Det betyder, som vi har set, at Apokryferne ikke blot skal citeres, de skal *bearbejdes* og *indpasses* i de øvrige bibelske skrifter. Mynster mener at have lov til at skelne mellem det, Sirak vel egentlig mener, og det, vi kan og *skal* udvide hans udsagn til (citater 7). Bearbejdningen er følgelig noget, som *skal* finde sted. Det, vi i vor tid ville benævne den oprindelige betydning med et eller flere vers i Bibelen, føler Mynster sig således på ingen måde bundet af. Tværtimod, kunne man – omskrivende – sige: Mynster har ikke sin bibel for den oprindelige betydningens skyld, men for at bruge den i praksis.

3. De 19 citater giver klart det indtryk, at *Mynster* virkelig *gør praktisk og kirkelig brug af sin hele bibel*, og det viser netop hans benyttelse af Apokryferne. Det forholdsvis lidet omfattende materiale taget i betragtning, må Mynster hævdes at gøre vidtstrakt og central anvendelse af Apokryferne:

Sir. 11,19 indgår i redegørelsen for retfærdiggørelseslæren (citater 3).

Bogstavtroen angribes ud fra Sir. 11,19 (citat 4).

Sir. 18,33 må i Mynsters fremstilling hævdes at være i god overensstemmelse med 1. Kor. 3,11-15 (citat 4).

Mynster går så vidt at uddybe Det nye Testamente ved hjælp af Apokryferne (citat 4).

Sir. 11,18f. anvendes til at korrigere Præd. 12,13, 2. Kor. 5 og Ap. g. 4 udvider og viderefører Præd. 12 og Sir. 11 (citat 5).

Til den kristnes bøn kan hentes vejledning også uden for Det nye Testamente: et citat fra Apokryferne flettes ind i citater fra Det nye Testamente (citat 6).

Citat 12 viser, hvor let og ubesværet Mynster glider fra Visdommens Bog og Siraks Bog til 2. Korinterbrev.

4. I en række tilfælde må man konstatere, at Mynster *ikke* synes at være orienteret i retning af Det nye Testamente i så høj grad, som man umiddelbart kunne forvente det ud fra vor tids danske teologi. Det hænger naturligvis bl.a. sammen med punkt 1. ovenfor. Her skal blot nævnes:

Herrens frygt eller *Guds frygt* må hævdes at være mere dominerende som gudsbegreb i Det gamle Testamente end i Det nye Testamente, men det må understreges, at det absolut er udtryk for *et bibelsk guds-begreb* (citat 1).

I påskeprædikenen citat 2 *står opstandelsen ikke alene*, men har det i Det gamle Testamente mere end i Det nye Testamente dominerende *skygge-begreb at støtte sig til*.

Klagen i citat 5 over samtidens manglende religiøse reaktion på kole-raepidemiens kulmination begynder og slutter med et gammeltestamentligt skriftsted; de bibelske skriftsteder i klagen opregnes ikke kronologisk.

Det ville i vor tid være nærliggende at korrigere Præd. 12,13 ud fra Det nye Testamente, men Mynster bliver inden for Det gamle Testaments rammer og benytter Sir. 11,18f. (citat 5).

Som nævnt ovenfor må citat 11 afgjort handle om den *kristelige* bøn, men der bringes to citater fra Apokryferne og intet nytestamentligt.

Hvad angår citat 13, skal der nok være nogen, der – efter at have reflekteret over det – kunne tænkes at spørge, om Sir. 41,3f. overhovedet udtrykker et *kristent* syn på døden. Jeg skal kun konstatere, at det gør det åbenbart for Mynster. Som Bibelen har været omfattende for ham, har kristendommen det også – herom er der adskillige direkte og indirekte vidnesbyrd i de 19 citater.

5. Som nævnt forekommer både *Bibelen* og *kristendommen* mig at være *omfattende* efter Mynsters opfattelse. Det er naturligvis særdeles vanskeligt at svare på spørgsmålet: hvorfor forholder det sig således? Måske vil nogen mene, at det er tåbeligt at spørge således. Jeg vil dog vove at antyde noget af baggrunden for denne – lad os sige: sande – rummelighed:

I citat 2 kan Mynster have ment, at Vis. 5,8f. udtrykker hovedtanken så *alment forståelig* som muligt, og i citat 4, at Siraks udsagn er en *mere alment forståelig* formulering end Paulus' udtryk. I citat 9 er det anført, at Apokryfernes enkelte ord (udsagn) er gode som *sammenfatninger*, det være sig i indledningen eller slutningen af en tale eller en passage.

Selv om ovenstående gennemgang af de 19 citater gang på gang har afvist, at Mynster skulle have anvendt Apokryferne *udelukkende af retoriske, æstetiske grunde*, kommer man meget vanskeligt uden om, at de enkelte passager fra dem anvendt i den rette sammenhæng ofte må hævdes at have *en betydelig retorisk, æstetisk* virkning.

Mynsters brug af Apokryferne kan kort sagt siges også at være et led i hans pædagogik over for menigheden / læserne. Eller om man – lidt højtideligt udtrykt – vil: hans opfattelse af prædikekunsten.

6. Der er en sammenhæng mellem Mynsters omfattende bibel, hans omfattende kristendom og hans prædikeners og talers retoriske, æstetiske virkning: de hænger således sammen, at angreb på eller fjernelse af for eks. Apokryferne vil få helheden til at styrte sammen. Helheden er – tautologisk udtrykt – *den hele bibel* eller – i hvert fald set ud fra vor tid – *den harmoniske bibel*, jævnfør under citaterne 5 og 12.

Martensen

7. Vender man sig fra Mynster-citaterne til Martensen-citaterne, forekommer det væsentligste at være, at man også hos Martensen kan tale om *den hele bibel*, men derimod ikke om *den harmoniske bibel*. Blandt de mange forskelle mellem de to prædikanter er denne den altafgørende, fordi den – skønner jeg – danner begyndelsen, men også kun begyndelsen, til den situation, Folkekirken har befundet sig i de sidste omkring hundrede år.

Meget generelt og forenklet udtrykt befandt Mynster sig i en betydeligt mere harmonisk situation i sin embedsperiode som biskop end Martensen i sin. Mynster havde ganske vist mange kontroverser med vidt forskellige enkeltpersoner og kredse om ikke så få spørgsmål, men man kan ikke med rimelighed påstå, at der var et eller flere af disse spørgsmål, der for alvor angik selve religionens eller kristendommens

eksistens. Berettigelsen af religion som sådan eller kristendommen i særdeleshed var ikke på Mynsters tid et spørgsmål, der i videre udstrækning optog sindene. Det var ikke på dette punkt, han måtte repræsentere konservatismen. Hertil kommer, at enevælden jo i høj grad beskyttede Mynster og skåned ham for at tage kampen for eller imod religionen op.

Med Grundloven som ydre anledning ændredes den relativt harmoniske situation hurtigt. Det fik Martensen at mærke.

Mynster kan i ovenstående citater nok rette bebrejdelser mod sin samtid, for eks. i anledning af reaktionen på koleraepidemien, men hans bebrejdelser angår væsentlig manglende alvor i religionsudøvelsen.

Martensen måtte tage anderledes alvorlige spørgsmål op: påstanden om »at Alt er forbi for et Menneske med dette Liv« (cit. 31) og »at Materien er Tankens og Aandens Kilde« (cit. 32).

Disse to påstande er selvfølgelig for Martensen uforenelige med kristendommen. Det for denne undersøgelse centrale er, at Martensen hævder, at de ikke er produkter af hans samtids frafald fra religionen, men er at finde allerede i Bibelen i Vis. 2,2f.: »Hedenskabets Tider og Uvidenhedens Tid... vedblive at fortsætte sig midt i Christenheden« (cit. 32). Det alvorlige er, at der i Bibelen er nedslag af dem. Hermed må *Mynsters harmoniske bibel* være sprængt.

Selv om nogen sikkert vil undres over spørgsmålet, *kan* man med rimelighed kort spørge: *hvad* har sprængt den harmoniske bibel? Det har *den oprindelige mening* med Vis. 2,2f. De to vers må historisk betragtet hævdes *dels at benægte udødelighedslæren dels at gå ind for materialismen*, hvis sagen skal udtrykkes meget enkelt.

For en overfladisk betragtning er det forståeligt, hvis nogen derfor tager afstand fra Visdommens Bog og måske også fra Apokryferne som helhed.

Herom er der dog ikke tale hos Martensen. Han er nemlig ikke overfladisk.

For den mere omhyggelige bibellæser forholder det sig således, at det *ikke* er Visdommens Bog *i sig selv*, der mener, hvad der står i 2,2f.; Visdommens Bog *refererer*, hvad nogen mener, og det er jo en ganske anden sag. Vis. 2,2f. er blevet sagt af »*de, som slutte ikke ret*«; deres udsagn strækker sig til v. 20, og v. 21 karakteriseres de således: »*Saadant tænkte de, og de fore vild thi deres Ondskab havde forblindet dem*« (Biblia 1842). Visdommens Bog, som den nu foreligger, tager med andre ord afstand fra de to opfattelser.

Der er imidlertid den uheldige omstændighed, at man skal slå Mar-

tensens citater op i for eks. Biblia 1842 for at blive klar over, at de to opfattelser ikke blot er *bevidnet* i Bibelen, men at der *tages direkte afstand* fra dem.

Martensen må enten have forestillet sig, at tilhørerne / læserne har været usædvanlig bibelstærke, eller også har han ikke taget det fornødne pædagogiske hensyn. I sidstnævnte tilfælde har han så at sige selv ubevidst sprængt den hele bibel ved at forlede mindre bibelstærke til at tro, at en bibelsk forfatter går ind for de to opfattelser.

Det er udelukket, at Martensen med vilje selv skulle have gjort sig skyldig i denne misforståelse. Det viser hans brug af Apokryferne i de øvrige citater klart. Man kan således ikke beskyldte *ham* for at have sprængt den hele bibel.

8. For Martensen er Bibelen langt tydeligere *tredelet* end for Mynster; det viser udtryk som »Allerede under den gamle Pagt ...« (Citat 20), »... i det gamle Testamentes Dage ...« (cit. 23); der er en *udvikling* fra den ene bibeldel til den anden: »... efterat Christus er aabenbaret, gjælder det i fuldere Maade end før Christus: Vee et efterladende Hjerte, som ikke vil troe [Sir. 2,13.]« (cit. 27); denne *udvikling* gør for øvrigt *Mynsters harmoniske bibel* umulig.

Men udviklingen sprænger ikke den hele bibel; den får den tværtimod til at hænge systematisk og klart sammen som tre led: begrebet *visdom* er centralt for Martensen, og når han herom kan skrive: »... denne Viisdom ..., der i sin inderste Grund er Eet med Ordet fra Begyndelsen, aabenbarede sig i Tidens Fylde i Frelserens ... Skikkelse ...« (cit. 20), må han mene, at den *visdom*, der spiller en så central rolle i Visdommens Bog og Siraks Bog, er identisk med *skaberordet* i 1. Mosebog og det ord, der blev kød i Det nye Testamente. Opfattet på denne måde bliver Apokryferne næsten en art centrum i Bibelen: de peger tilbage til skabelsen og frem til evangeliet.

Denne opfattelse af Apokryferne kommer klart til udtryk i Biblia 1842, hvor der efter det sidste vers i 1. Mos. 1 (»Og Gud saae alt det, han havde gjort, og see, det var meget godt ...«) findes følgende skriftstedshenvisninger i den her nævnte rækkefølge. Jeg anser det for nødvendigt for undersøgelsen at citere en del af ordlyden efter Biblia 1842:

Sir. 39,21: »... alle HERrens Gierninger ere saare gode«.

Sir. 39,41: »Alle HERrens Gierninger ere gode, og Alt, hvad behov gjøres, skal han forstrække i sin Time«.

Vis. 1,14: »... han skabte alle Ting, at de skulle være, og Verdens Oprindelse vare til Velfærd, og der var ikke fordærvelig Gift i dem, ei heller Helvedes Rige paa Jorden«.

Mark. 7,37: »... han [Jesus] haver gjort alle Ting vel ...«.

Henvisningen til Sir. 39 findes første gang i Frederik den Andens Bibel 1589 – der er altså tale om en gammel tradition for i danske bibler at kæde 1. Mos. 1 og Siraks Bog sammen, og de teologer, der har anbragt disse skriftstedshenvisninger kan umuligt have været af den opfattelse, at Apokryferne hører til i Bibelens yderste periferi (eller slet ikke i den), hvad ovenstående tydeligt har vist, at Mynster og Martensen heller ikke har ment.

Martensens brug af *visdommen* i denne forbindelse viser, at Bibelen for ham er *kirkens bibel*, og at han bruger den *kirkeligt*. Den er et litterært værk, som han læser og bruger i dets helhed.

Derfor er det irrelevant at indvende for eks., at Sir. 39,41 går videre end 1. Mos. 1 *efter dette kapitels oprindelige mening*, og at spørge for eks., hvad Jesu helbredelsesundere Mark. 7,37 dog har at gøre med 1. Mos. 1. Man kan sagtens se en sammenhæng, når man læser Bibelen som et litterært værk i dens helhed og gør sig umage for at sætte sig ind i, hvad de mennesker, der har givet den dens nuværende sammensætning, kan have ment med det, de har gjort.

Kirkehistorisk sammenhæng

Hvad *den førreformatoriske tid* angår, må det være tilstrækkeligt her at nævne, at Visdommens Bog og Siraks Bog er benyttet i den mest omfangsrige kilde, der kendes, når det drejer sig om den religiøse litteratur: Middelalderens danske Bønnebøger, I-V, 1945-1982, udgivet af Karl Martin Nielsen (jf. registeret over bibelcitater, V, s. 128ff.). Det er således ikke først reformatorerne, der har anvendt disse skrifter i dansk oversættelse.

I *reformatiønsårhundredet* er det væsentligste, når talen er om Bibelen, at denne første gang udsendtes samlet i dansk oversættelse i 1550 som den første af de tre danske foliobibler, Christian den Tredjes Bibel. For denne afhandling er det imidlertid væsentligere, at to af de apokryfiske skrifter hører til de bibelske bøger, der blev oversat til dansk, *før* den samlede bibel forelå i 1550. At Det nye Testamente oversattes to gange i 1520'erne (Christian den Andens Nye Testamente 1524 og Det ny Testamente oversat af Christiern Pedersen 1529) og Mosebøgerne i 1530'erne (Hans Tausens Oversættelse af De fem Mosebøger 1535) er vist almindelig kendt og kan næppe undre nogen. Herover må imidlertid ikke glemmes, at Peder Tidemand oversatte bl.a. Visdommens Bog (Salomonis Wijshed 1541) og Siraks Bog (Jesus Syrach 1541), netop de to apokryfiske bøger, der er hyppigst benyttet i

Middelalderens danske Bønnebøger, og som ifølge ovenstående må hævdes at spille en væsentlig rolle i Mynsters og Martensens forkyndelse.

Tidemandes oversættelser viser, hvor centralt placeret Visdommens Bog og Siraks Bog var i Danmark allerede, før Christian den Tredjes Bibel udkom i 1550. Også efter 1550 udsendtes Siraks Bog selvstændigt i det 16., 17. og 18. århundrede (jf. Bibliotheca Danica, I, 1961, sp. 44, og V, 1963, sp. 6 og 427). Det må tages som et vidnesbyrd om denne bogs popularitet: fremkomsten af Christian den Tredjes Bibel 1550 og senere Frederik den Andens Bibel 1589 og i de følgende århundreder Resens 1607 med revisionerne 1647 og 1716ff. samt den sidste foliobibel, Christian den Fjerdes 1632f. og de mange mindre udgaver heraf, Hus- og Rejsebibleerne, der udsendtes fra 1690'erne til 1802, har ikke kunnet dække behovet, når det gjaldt Siraks Bog: man måtte have små, praktiske, selvstændige udgaver af den.

Der er her ikke tale om et fænomen, der er specielt dansk: 1529 udsendtes Luthers oversættelse af Visdommens Bog og 1533 hans oversættelse af Siraks Bog som særskilte skrifter (jf. for eks. Hans Volz, Martin Luthers deutsche Bibel, Entstehung und Geschichte der Lutherbibel, Hamburg 1978, s. 149f.). Tidemandes oversættelser af Visdommens Bog og Siraks Bog indeholder da også Luthers fortaler hertil.

Disse to apokryfiske bøger har ikke blot været *oversat* til dansk tidligt i reformationsårhundredet; de har også været *praktisk anvendt*, hvad der jo ikke er en selvfølge, idet flere apokryfiske bøger (også på Mynsters og Martensens tid) nok har foreligget oversat, men ikke synes synderligt anvendt i praksis.

Her skal blot nævnes to eksempler på denne anvendelse:

Frederik den Andens Bibel 1589 er ikke blot, som det ofte antages, et optryk af Christian den Tredjes 1550 med mindre væsentlige ændringer. Den indeholder et for nærværende afhandling særdeles vigtigt Register paa den gantske Bibel, som ikke findes i Christian den Tredjes Bibel. Her kan man slå op under for eks. *Antichristen, Bekendelse, Frycte Gud, Ord, Gode Quinder oc deris Roes, Om de Rige, Sorg / Kummer oc Drøffuelse, Troen og Ydmyghed*; under disse eksempler på opslagsord findes skriftstedshenvisninger, og de pågældende skrifsteders ordlyd sammenfattes kortest muligt. Under alle de anførte eksempler findes apokryfiske skrifter nævnt. Man får af dette register tydeligt indtryk af, at Apokryferne anvendes på linie med de kanoniske skrifter. Samme gælder mange andre opslagsord i registeret, som er en blanding af en art konkordans og et bibelsk kompendium.

Niels Hemmingsens Postille udkom i dansk oversættelse 1576. I mar-

ginalnoterne henvises flere gange til bl.a. Visdommens Bog (jf. for eks. under Den tiende Søndag effter hellig Trefaaldighed) og Siraks Bog (jf. for eks. under Den anden Søndag effter Christi obenbarelse og Den tredie Søndag effter hellig Trefaaldighed (tris)).

Efter mit kendskab til den religiøse litteratur på dansk synes Apokryferne anvendt i *det 17. og 18. århundrede* på stort set lignende måde som i reformationsårhundredet. Her skal eksempelvis for det 17. århundredes vedkommende blot henvises til marginalnoterne i Resens bibel fra 1607 og revisionen heraf fra 1647 samt i Jesper Brochmands Sabbati Sanctificatio, Det er: GVdelig Betenckning oc kort Forklaring offuer alle EVANGELIER oc EPISTLER ... 1635-1638 (i de følgende to århundreder optrykt (med ikke uvæsentlige ændringer) og kendt som Brochmands Huspostil). For det 18. århundredes vedkommende kan som eksempler nævnes marginalnoterne i Peder Zachariæson Naskovs Den reene Evangeliske Religions Artikler... 1735⁵, og den omstændighed, at Enewald Ewalds verbalkonkordans (anden del af hans Den Bibelske Concordantz ... 1748-1749) også henviser til Apokryferne og anbringer disse henvisninger, hvor de fagligt set rettelig hører hjemme, mellem henvisningerne til Det gamle Testamentes kanoniske bøger og de nytestamentlige skrifter.⁶

Betragtes Mynsters og Martensens brug af Visdommens Bog og Siraks Bog i lyset af ovenstående meget kortfattede kirkehistoriske oversigt, kan man med god grund hævde, at de med deres hele bibel er i overensstemmelse med traditionen fra de foregående århundreder. Naturligvis gør Hemmingsen, Brochmand, Naskov, Mynster og Martensen ikke brug af Apokryferne på samme måde; det er i øvrigt en opgave for sig at redegøre for forskelle og ligheder mellem benyttelsen af Apokryferne i de fem århundreder fra middelalderens bønnebøger til Martensen. Det væsentlige i denne sammenhæng er, at man fra det 15. til det 19. århundrede kan konstatere, at Apokryferne har været anvendt og dermed anerkendt i den religiøse litteratur og dens grundlag, den danske bibel. Endnu i Biblia 1842 findes henvisninger i Det gamle Testamente til Apokryferne og Det nye Testamente.

Biblia 1842 går som bekendt tilbage til Resens bibel fra 1607. I 1840'erne, hvor både Mynster og Martensen virkede, var Resenteksten imidlertid ikke enerådende. I dette årti var Jac. Chr. Lindbergs oversættelse under udarbejdelse (den påbegyndtes i slutningen af 1830'erne og afsluttedes først efter 1850), og 1847 udkom den hovedsagelig af Chr. H. Kalkar oversatte bibel. Både Lindberg og Kalkar har et syn på Apokryferne, som Mynster og Martensen ikke kan have haft, da de i så

fald ikke havde kunnet anvende dem, som de gør i citaterne ovenfor. Da Mynster og Martensen som nævnt fortsætter traditionen fra de fire foregående århundreder, er der hos Kalkar og Lindberg tale om et radikalt nybrud i bibelsynet.

Af indledningen til de apokryfiske bøger i Kalkars bibel skal her kun citeres følgende: »Vigtige ere disse Bøger fornemmelig for dem, som tilgavns ville kjende Overgangsperioden fra det gamle til det nye Testaments Tid; men som Hjemmel for eller Stadfæstelse af en Lærdoms guddommelige Oprindelse kunne de ikke anføres; thi Sandhed og Vildfarelse, blander sig, som ovenfor er bemærket, med hinanden« (Første Deels andet Bind, s. IV).

Lindbergs bibel kom allerede 1866 i anden *udgave*, revideret af hans søn, Niels Lindberg, som indledningsvis aftrykker bl. a. sin faders fortale til andet *oplag* af førsteudgaven. Af interesse for denne afhandling er følgende heri: »Da jeg for 20 Aar siden begyndte Trykningen af min ifjor sluttede Bibeloversættelse, var det ikke alene min Tanke, at optage de »apokryfiske Bøger i det gamle Testamente« men endog i en større Udstrækning, end vi hidtil har haft dem i vore danske Bibler; men inden jeg naaede saavidt med Arbejdet, opgav jeg denne Plan, og ønsker at benytte nærværende Lejlighed til at underrette mine Trosbrødre om Grunden dertil. Denne ligger ingenlunde deri, at jeg har forandret mine Tanker om disse Bøgers Betydning som Oldskrifter af stor Vigtighed baade i historisk og sproglig Henseende, men deri, at det blev mig mere og mere klart, at vi i vore Bibler kun skulde have de Bøger, som havde Vidnesbyrd af alle Hovedmenigheder, og at de øvrige saakaldte apokryfiske Skrifter i det Højeste kunne betragtes som Tillægsbøger og ikke som Dele af den Hellige Skrift, der udelukkende maa være Gruben, hvoraf Stenene skal tages til at opføre en forsvarlig Lærebygning paa den kristne Tro som Grundlag. Mulig vil nogen bemærke herved, at jeg i Oversættelsen af det nye Testamente af samme Grund burde have udeladt de Skrifter, som ikke have almindelig Anderkjendelse som apostoliske; f. Ex. Jakobs Brev. Men Forholdet er dog ikke ganske det samme; thi skjøndt disse Skrifter har mødt Modsigelse af Mænd og Kirkesogne af stor Vægt, og i en Tid, da Spørgsmaalet om, hvilke Bøger der skulle regnes med til det nye Testamente, havde en ganske anden Betydning, end naar det fremsættes i vore Dage, saa har dog alle Hovedmenigheder beholdt dem, hvilket ikke er Tilfældet, hvad de apokryfiske Bøger i det gamle Testamente angaaer; og Forholdet vilde først været det samme, naar f. Ex. Luther, efterat have afsagt sin afgjørende Forkastelsesdom over Jakobs Brev, havde udeladt det i sin Bibeloversættelse, og den tyske Menighed havde

fulgt ham i dette Stykke. Denne Betragtning er ogsaa Grunden til, at jeg, hvis jeg vilde fulgt mit personlige Skjøn, maatte have optaget »Visdommens Bog«, fordi jeg anseer den for salomonisk; jeg formener nemlig, at det personlige Skjøn ikke maa være afgjørende ved et Spørgsmaal af denne Natur, men dets Besvarelse alene bero paa Hovedmenighedernes samstemmende Vidnesbyrd« (s. VIII.).

For Kalkar er apokryferne reduceret til historiske kildeskrifter, og Lindberg udelukker dem, fordi »Hovedmenighedernes samstemmende Vidnesbyrd« ikke foreligger.

Når Kalkar og Lindberg nyoversætter Bibelen, må de hævdes at virke som *det praktiske kirkelivs mænd*; de oversætter for *menigheden*; at de også, andetsteds i deres produktion, virkede som videnskabsmænd (i datidens forstand) er en sag, som ikke vedkommer denne afhandling. Det, jeg har citeret fra deres bibler, er først og fremmest bestemt til at læses af kirkens lægfolk, ikke hovedsagelig af andre videnskabsmænd. Lindbergs og Kalkars vurdering af Apokryferne må således ses ud fra det praktiske kirkelivs synspunkt, og resultatet er, at *den hele bibel* ikke eksisterer længere.

Året efter Martensens død i 1884 udkom Frants Buhls Den gammeltestamentlige Skriftoverlevering – I. Kanons Historie, II. Tekstens Historie –. Buhl, der således en periode har virket samtidig med Martensen, var udpræget *videnskabsmand*. Det nævnte skrift er en lærebog, der benyttedes af teologiske studenter i adskillige år og blev kendt også uden for Danmark, idet den i 1891 udkom på tysk (Kanon und Text des alten Testaments). Denne lærebog må ses ud fra *den historisk-kritiske gammeltestamentlige videnskabs* synsvinkel. Buhl giver s. 3-56 en fremstilling af Den gammeltestamentlige Kanons Historie. Hans syn på Apokryferne skal jeg ikke referere i detaljer i denne sammenhæng. Det må være tilstrækkeligt at anføre, at også han sprænger den hele bibel. Det må nu anses for en selvfølge. Hvad væsentligere er: Buhl forekommer mig at anvise Apokryferne en perifer plads i Bibelen stort set ud fra samme hovedargumenter som Kalkar og Lindberg. Naturligvis gør han det i andre vendinger, med langt flere overvejelser og argumenter osv., men det endelige resultat bliver reelt det samme.

Idet nu det praktiske kirkelivs holdning, som den kommer til udtryk hos Kalkar og Lindberg, mødes i enighed med den historisk-kritiske bibelforsknings standpunkt i for eks. Buhls version opstår grundlaget for, at Apokryferne hurtigt bliver praktisk taget glemt, ikke i videnskaben, men i kirkelivet og dermed kulturlivet. Således har situationen været i de sidste ca. hundrede år: der solgtes stadigt flere bibler uden Apokryferne, og anvende dem i forkyndelsen har vist ikke mange

gjort; i en længere periode har man slet ikke kunnet købe bibler med Apokryferne, men har været henvist til at erhverve sig dem i et særligt tillæg til Bibelen.

Man kan i denne afhandling springe fra 1880'erne til 1980'erne, idet fremdragelse af holdninger til Apokryferne i den mellemliggende periode stort set ville blive gentagelser af de hovedholdninger, der allerede er fremlagt.

I vort årti spiller Apokryferne mig bekendt vist ingen eller i hvert fald en ganske overordentlig underordnet rolle i det praktiske kirkeliv. Man kan måske ikke direkte bevise dette, men der er en omstændighed, som efter mit skøn er meget sigende i den forbindelse: Det danske Bibelselskab har nu i over femten år arbejdet på at kunne udsende en helt ny oversættelse af Bibelen omkring 1990; en sådan er naturligvis først og fremmest bestemt for det praktiske kirkeliv; de hidtil udsendte prøveoversættelser viser tydeligt, at det, selv om oversætterne efter nogens mening visse steder har foretaget en »opmytologisering« af Det gamle Testamente, er en *kirkelig* bibel, der vil blive resultatet; nyoversættelsen vil imidlertid kun komme til at omfatte Det gamle Testaments kanoniske bøger og Det nye Testamente; for Apokryfernes vedkommende vil man, efter hvad der forlyder, aftrykke den nugældende autoriserede oversættelse af 1953, efter det oplyste fordi det af økonomiske grunde ikke lader sig gøre at oversætte også dem. Resultatet må komme til at blive en bibel, der i hvert fald sprogligt er i splid med sig selv.

Vender man sig fra det praktiske kirkeliv, hvor Bibelen *anvendes*, til den fagligt teologiske litteratur, hvor Bibelen *udforskes* (eller: hvor forskningsresultater fremlægges) og problemstillinger omkring den *debatteres*, skal jeg for indeværende årtis vedkommende af pladshensyn kun hæfte mig ved følgende: Apokryferne behandles meget udførligt og efter mit skøn særdeles selvstændigt som historiske kildekrifter i Benedikt Otzens Den antike jødedom. Politisk udvikling og religiøse strømninger fra Alexander den Store til Kejser Hadrian (1984). Mig bekendt findes der ikke på dansk en fremstilling, der i så vid udstrækning gør rede for det enkelte apokryfiske skrifs indhold, og det forekommer mig i sig selv at være et nybrud i forskningen, men ud over den historiske synsvinkel kommer Otzen ikke; han vil fremlægge forskningsresultater, ikke debattere bibelsyn eller lignende. Også i Bent Mogensens Israelitiske leveregler og deres begrundelse (1983) fremlægges forskningsresultater; emnet taget i betragtning må det undre meget – i denne sammenhæng – at Apokryferne spiller en ganske un-

derordnet rolle, men det må indrømmes, at man *kan* behandle det udelukkende ud fra de kanoniske bøger; de apokryfiske kan udelukkes med den begrundelse, at de ikke som de kanoniske repræsenterer *det gamle Israels religion*, men *jødedommen* (jf. titlen på Otzens fremstilling); den faglige berettigelse af denne skelnen ville jeg tillade mig at betvivle; hermed betvivles også fagligt berettigelsen af at holde Det gamle Testaments kanoniske og apokryfiske bøger så skarpt adskilt, som vor tids danske forskning gør. I Bibelsyn fundamentalistisk konservativt historisk-kritisk eksistentielt kvindeteologisk narrativt strukturalistisk redigeret af Niels Jørgen Cappelørn (1985) debatteres Bibelen sandelig ud fra ikke så få synsvinkler; til trods for de mange forskellige meninger, der fremlægges, og ord som *helbibelsk* (sic!, s. 46) og »*hele Bibelen*« (s. 49) synes ingen af de mange forfattere at berøre spørgsmålet om Apokryfernes stilling i Bibelen; tværtimod hævder en af dem, at det er nødvendigt »at forenkle problemstillingen og udelade en drøftelse af komplicerede størrelser som... kanonspørgsmålet« (s. 41). Det må set i en større kirkehistorisk sammenhæng forekomme meget snævertsynet i et skrift om bibelsyn at udelade behandling af kanonspørgsmålet, idet det netop er dette spørgsmål, der er hovedsagen i udviklingen fra Mynster og Martensen til 1980'erne.

Slutning

Mellem Mynsters og Martensens forkyndelse, hvor Apokryferne er centralt placeret ifølge det fremlagte materiale, og vor tid, hvor de efter mit kendskab til den teologiske forskning og debat her i landet er henvist til kun at benyttes som historiske kildekrifter, hvis relation til det kanoniske Gamle Testamente og Det nye Testamente man åbenbart nødtigt tager stilling til, er der kirkehistorisk betragtet en dyb kløft, øjensynligt – men det burde udforskes nøjere – skabt ved vækkelsesbevægelsernes møde med den historisk-kritiske bibelforskning. Da Apokryferne ikke blot har betydning for det praktiske kirkeliv og den teologiske forskning og debat, men i høj grad tillige for forståelsen af ældre dansk – og naturligvis også udenlandsk – kunst og litteratur, er kløften mellem 1880'erne og 1980'erne i virkeligheden *en kulturkløft*. I citaterne i Nye ord i dansk 1955-75 (Dansk Sprognævns skrifter 11, 1984, s. 268) er dette ord anvendt i social og geografisk betydning, men jeg ser ingen grund til, at man ikke skulle kunne anvende det også historisk som i nærværende sammenhæng. Man kunne også med P. G. Lindhardt tale om *kultursyntesens opløsning* (Den danske kirkes Historie, VII, s. 169). I vort årti finder man sagen udtrykt i Gyldendals

Dansk litteratur historie, 5, s. 588 således: der bringes et fotografi af Thorvaldsens Kristus i Frue Kirke i København og billedteksten lyder: »Thorvaldsen: Kristus. Efter ødelæggelsen under Københavns bombardement blev Vor Frue Kirke genopført af C. F. Hansen i nyhøllensk stil. Både kirkerummet og dets centrale udsmykning, Bertel Thorvaldsens »Kristus« fra 1821, udtrykker den harmoni og dannelse, som kristendommen blev forbundet med i første del af 1800-tallet. Herimod satte Kierkegaard sine eksistens-kategorier og sin opfattelse af troen som et paradoks. Og hans sidste indsats blev kampen mod Mynster, Martensen og den hele dannelseskirke«.

Noter

1. Der tages således ikke hensyn til senere optryk eller udgaver af Mynsters og Martensens prædikener; ifølge stikprøver, jeg har foretaget, synes der ikke heri foretaget ændringer, som kan have betydning for denne afhandling.
2. Jeg finder det på baggrund af mine tidligere foretagne undersøgelser (jf. Dansk Bibelsprog 1716-1740, Skrifter udgivet af Københavns Universitets Institut for Religionshistorie, 3, 1978, og Dansk Bibelsprog 1740-1842, samme serie, 6, 1982) rimeligt her at anvende denne bibel.
3. Denne forenkling er nødvendig af pladshensyn. Hvis jeg kort skulle tage stilling til sekundærlitteraturens opfattelser af blot Mynsters og Martensens forkyndelse i almindelighed, ville der ikke blive mulighed for at fremlægge mine egne resultater tilstrækkeligt bredt.
4. Mynster og Martensen anbringer skriftstedshenvisningerne i noter nederst på siderne; jeg har af praktiske hensyn måttet flytte dem op i citaterne og har derfor anbragt dem i kantet parentes. De kantede parenteser i citaterne fra Biblia 1842 er oftest ikke mine, men oversættelsens egne. Det må tilføjes, at det ikke sjældent kan være vanskeligt hurtigt at gennemskue, hvorfor Biblia 1842 anvender disse parenteser, men i regelen lader det sig gøre ved mere minutiøs betragtning af ordlyden sammenholdt med grundteksten. Jeg finder det metodisk forkert at udelade disse parenteser nedenfor: Biblia 1842 må selvfølgelig citeres, som den nu engang fremtræder.
5. Bogen er her anvendt i udgaven fra dette år; ifølge Ehrencron- Müllers Forfatterlexikon, VI, 1929, s. 64 kom den første gang i 1697 og tredje gang i 1759 og oversattes 1754 forkortet til engelsk. Det må derfor være forsvarligt at henregne den til det 18. århundrede. Den repræsenterer en enhed af fagteologisk fremstilling og forkyndelse, som ifølge nedenstående ikke længere eksisterer.
6. Det er ikke overflødig at gøre opmærksom på dette, idet der i vor tid slet ikke findes en konkordans til den autoriserede oversættelse af Apokryferne fra 1953, men kun til de tilsvarende oversættelser af Det gamle Testamente fra 1931 og Det nye Testamente fra 1948.

Summary

J. P. Mynster (1775-1854) and H. Martensen (1808-1884) occupied a central position in Danish ecclesiastical life in the last century, partly by

virtue of the fact that they had each held the office of Bishop of Zealand in 1834-54 and 1854-1884 respectively. Both had been public figures for a number of years before they were appointed to the bishopric, Mynster from 1810 when his outstanding »Spjellerup sermons« were published, and Martensen from 1838 when he taught at the University of Copenhagen and began to lecture in moral philosophy. Because Mynster's and Martensen's homiletic writings are comprehensive, and were at the time very widely read, they are not only of importance to research into Danish 19th-century ecclesiastical history: one cannot even in the 1980s deal with the history of Danish literature of this period without taking their authorship into account, particularly their collected sermons which must as literary sources be considered to rank with the works of, for example, H. C. Ørsted, Hans Christian Andersen, and Søren Kierkegaard.

The above treatise examines the way in which Mynster and Martensen employ the Bible in their homilies. Both of them make practical and religious use of the *entire* Bible, viz. the canonical *and* apocryphal books of the Old Testament, and the New Testament. The principal aim of the treatise is to try to establish the prominence of the part played by the Apocrypha in the homiletic essays of Mynster and Martensen when these are read as literature. In other words, the Apocrypha as a source not only of the preaching of these two churchmen but of their whole cultural outlook: the use of the Apocrypha in a central Christian context to a high degree imparted to their preaching the harmony and erudition that was linked with Christianity at the beginning and middle of the last century, before the cultural synthesis was broken and cultured theology displaced.

The result of the treatise, entitled »*Den hele Bibel i Mynsters og Martensens forkyndelse*« (»*The Whole Bible in the preaching of Mynster and Martensen*«), is considered in the light of ecclesiastical history. It can be asserted that Mynster's and Martensen's application of the Apocrypha is in accordance with the tradition which pre-dates the Reformation; yet it is important to stress that the broad biblical view is also *Lutheran*, and as such, not superseded until the close of the last century by the far more restricted biblical view, and consequently cultural outlook, that still marks Danish religious life: in our time the Apocrypha are reduced to historical source material; the role they play is negligible both in the ministry and in the theological debate. The treatise endeavours to show that the situation today was created about a hundred years ago upon the meeting of popular revivalist movements and historico-critical Bible studies.

Biskop H. L. Martensen og Georg Brandes

Af Thyge Svenstrup

Da Martensen i 1878 udgav de to sidste bind af *Den christelige Ethik* med et skarpt angreb på »den moderne Jødedoms« stats- og samfundsopløsende virkninger,¹ blev han imødegået af overrabbineren ved Det mosaiske Troessamfund i København, Abraham Alexander Wolff, der i bogen *Talmudfjender* tilbageviste de fremsatte beskyldninger som overdrevne og ubegrundede.² Selv om Martensen ikke nævnedes Brandes ved navn, er der ikke tvivl om, at han betragtede Brandes som repræsentant for denne gren af jødedommen. I betragtning af den afgørende betydning Brandes' fremtræden fik for dansk åndsliv, herunder især for kirkens og kristendommens autoritet, har det derfor sin interesse at se, hvordan Martensen forholdt sig til Brandes, og omvendt også at følge, hvordan Brandes så på en mand som Martensen, der gennem sit embede og sin indflydelse ubetinget må betragtes som en af hans betydeligste modstandere. Sammenligningen får ikke mindre interesse af, at Martensens teologi vil forsone kristendom og humanitet, og at Brandes og Martensen begge henvender sig til de dannede kredse i København for derigennem at vinde magten over den offentlige mening: »Dannelsen er den høieste Magt i Samfundet, og den Prædikant, der kan bemægtige sig de Dannede, bemægtiger sig den vigtigste Deel af Samfundet, der kan paavirke de andre«, hedder det i Martensens selvbiografi *Af mit Levnet* (1882-83).³ Det kunne Brandes også have sagt, hvis man udskifter prædikestolen i Slotskirken med katederet på Frue Plads.

Første gang, Martensen omtaler Brandes, er i striden om tro og viden i anledning af Brandes' pjece *Dualismen i vor nyeste Philosophie*, hvori Brandes, der da kun var 23, vendte sig mod filosofiprofessor Rasmus Nielsens harmoniserende lære om, at tro og viden eller kristelig åbenbaring og videnskabelig erkendelse netop som absolut uensartede principper kunne forenes i en og samme bevidsthed. Skriftet udkom 26. oktober 1866, og ifølge Brandes' selvbiografi *Levned* bredte der sig efter udgivelsen det rygte i byen, at der ved en middag hos fru Heiberg havde været megen tale om ham, og at endog biskop Martensen havde udtalt sig fordelagtig.⁴ Til denne velvillige holdning svarer en anmærkning i Martensens eget indlæg: *Om Tro og Viden*, der udkom i begyndelsen af marts 1867, hvori Brandes med en venlig påmindelse om ikke

alt for tidligt at komme ud over forundringen som filosofiens begyndelse roses som den »begavede Forfatter«. ⁵ Nærmere Martensens egentlige mening kommer vi imidlertid nok i et brev af 31. oktober 1866 – fem dage efter udgivelsen af Brandes' pjece – til domprovst Gude i Roskilde, hvor Martensen finder skriftet »ret godt og i det Væsentlige Rigtigt. Men hans Midler ere ikke betydelige, og hvad der meget er til Hinder, er, at han er en moderne Jøde uden positiv Religion, der staaer paa et abstr. deistisk eller pantheistisk Standpunct. I ethvert Tilfælde mangler han Basis«. ⁶ Ud fra hver deres udgangspunkt kunne Martensen og Brandes imidlertid mødes i modviljen mod Rasmus Nielsens dualisme, hvorfor man også omvendt ser Brandes i et brev af 5. marts 1867 til filosofen Gabriel Sibbern, der havde hjulpet ham meget med pjecen, betegne Martensens indlæg som »et ganske ypperligt Angreb«. ⁷ Hertil skal lægges en anmeldelse i *Dagbladet* 6. april, antageligvis af Brandes, ⁸ der også er positiv over for Martensens lejlighedskrift.

Efter at Brandes i juli 1871 var vendt hjem fra sin store dannelsesrejse, holdt han 3. november på Københavns Universitet den berømte *indledningsforelæsning til Hovedstrømninger i det 19de Aarhundredes Litteratur I-VI* (1872-90). I denne forelæsning placeres Martensen som en del af den hjemlige teologiske reaktion, der gradvis har ført dansk åndsliv væk fra oplysningstidens tolerance, humanitet og gennemførte rationalisme, symboliseret i Lessings dramatiske digt *Nathan den Vise* (1779): »Skridt for Skridt have vi fjernet os fra Rationalismen uden at optage den eller føre den videre. Clausen var een Gang dens Ordfører, men han er det ikke mere. Heiberg følges af Martensen og Martensens »Speculative Dogmatik« afløses af den »Christelige Dogmatik«. ⁹

De forelæsninger, Brandes holdt i løbet af den første forelæsningsrække november-december 1871, udkom i bogform 8. februar 1872 under titlen *Emigrantlitteraturen*. Det gennemgående tema i bogen er »Indvidets Kamp mod Samfundet«. Ved samfundet forstår Brandes samfundsopinionen, kombinationen af de love, vedtægter, anskuelser og antagelser, der hindrer individets frigørelse og selvrealisering eller »Humanitetens frie Udfoldelse«. ¹⁰ Som den vigtigste institution til hinder for denne frigørelse angriber bogen ægteskabet. ¹¹ Brandes fremholder i stedet for den franske romantismes dyrkelse af lidenskabens kompromisløse ret og som konsekvens heraf fri kærlighed, fri skilsmisse og kvindens frigørelse. Bogens heltinder er fru de Staël og Georg Sand. ¹² Bogen indeholder herudover også en række andre udfald mod samtidens kristeligt-idealistske livsanskuelse. De spænder fra indledningsforelæsningsens forvisning om »den fri Tankes endelige Seir« og

»den frie Forsknings« ret i videnskaben over en polemisk sammenstilling (kap. XVI) af den katolske og den protestantiske kirkes forhold til renæssancekunstens dyrkelse af det hedenske og humane til proklamationer om, at »Darwin's Lære vil slaae den orthodoxe Moral til Jorden, ganske som Copernicus's Lære slog den orthodoxe Dogmatik til Jorden. Copernicus's System berøvede det orthodoxe Himmerig sit fysiske Sted, og saaledes vil engang Darwin's Lære berøve det orthodoxe Paradis sit«. ¹³

Forelæsningerne var velbesøgte og lønnes med bifald, men ude i byen vakte de en storm af forargelse. Vi kender Martensens reaktion på rygterne fra et brev af 15. januar 1872 til hans nære ven, biskop Otto Laub i Viborg: »Her er intet Nyt, uden at man hører en Deel Tale om Brandes's Forelæsninger, der holdes for et overfyldt Auditorium, og ikke blot skulle være atheistiske og antichristelige, men ogsaa usædelige, især i Henseende til Ægteskabet, der omtales ganske efter de franske Ideer som en conventionel Indretning o.s.v. Han er en overfladelig Person med en let Fremstillingsevne, der ganske holder sig til den nye-franske Viisdom, hvis Frugter dog ere blevne saa synlige ved det forrige Aars for Frankrig saa ulykkelige Begivenheder. Meget beklageligt vilde det være, om han skulle opnaae Ansættelse ved Universitetet«. ¹⁴

Brandes ansøgte 23. november 1871 Kultusministeriet om en ekstraordinær stilling som docent i æstetik, men modtog ikke svar. Afgørelse for det filosofiske fakultets negative stillingtagen har været professor i klassisk filologi J. N. Madvigs udtalelse. ¹⁵

Forinden havde Martensen selv i maj 1871 udgivet den almindelige del af *Den christelige Ethik*, der med det samme fandt stor afsætning. ¹⁶ Et særkende ved værket er den liberalitet, hvormed »den moderne Humanitet« og kulturudvikling behandles. Denne udvikling finder Martensen nemlig begrundet i kristendommen selv, der vil forløse og opdrage mennesker kaldet til en alsidig frihed. Som betegnelse for denne kulturudvikling bruger Martensen ordet *emancipation*, hvorved han forstår »Frigjørelsen fra hemmende Skranker«, fra »falske Traditioner og falske Autoriteter, der undertrykke Friheden«, »Frigjørelse til hvad man i vore Dage pleier at kalde »det reent Humane«« (§ 59). Martensen fortolker dog også værket igennem den moderne humanitet i Prometheus-myten lys: Slægten er kommet til sin kulturrigdom gennem emancipationen fra troen og lider derfor under hemmelige kvaler og lidelser, som den kun kan forløses fra gennem kristendommen: »hvad det for den moderne Humanitet kommer an paa, er at dens Cultur-Besiddelse bliver lovlig og sættes i den rette Stilling til det Religiøse,

hvad den kun kan blive, naar Mennesket tager sit Rige til Lehn af Gud, vil være Guds Vasal og Huusholder paa Jorden istedenfor at ville være Selvhersker og Selveier« (§ 14).

Den menneskelige frihed kan efter Martensens opfattelse aldrig være sig selv nok. »Den blot emanciperede, uforløste Personlighed« er dømt til bestandig uro og ufred, og den dybeste trang hos »det moderne Menneske, der er fremmedgjort fra Christus« er »Trangen til en Frigjørelse fra Friheden, Trangen til en Myndighed«, hvilket det ganske og ubetinget kan underordne sig (§ 71).

Derfor ser vi også det åndshistorisk ikke uinteressante, at Martensen i Ethikkens første bind – der som sagt udkom fem måneder før Brandes' egentlige fremtræden – på en gang foregriber og imødegår Brandes' idéer: Hvor historiens gang efter Martensens forståelse bestemmes af vekselforholdet mellem (verdslig) emancipation og (kristelig) forløsning (§ 59), (menneskelig) frihed og (guddommelig) autoritet (§§ 145-48), der er det netop Brandes' hensigt med det historiske forløb (1789-1848), han skildrer i *Hovedstrømninger*, at vise, hvordan den europæiske reaktion, der fulgte på den franske revolution, og det med denne reaktion sammenknyttede autoritetsprincip bliver overvundet af frihedsprincippet ved de liberale revolutioner i 1830 og 1848. Tilsvarende vil Martensen i emancipationen (frigørelsen) kun se en relativ berettiget stræben, mens Brandes netop i værket sammenfatter sin bestræbelser under dette begreb.¹⁷

Som udtryk for den samme grad af samtidsbevidsthed må det også ses, når Martensen i et afsnit om nutidens »sociale Antinomisme« (§ 129) kan advare mod »Retten til at emancipere Kjødet og at afskaffe Ægteskabet som noget blot Conventionelt«, en »Vildfarelse«, der i vore dage prædikes »i en Mangfoldighed af Romaner og Dramer (G. Sand, Alex. Dumas o.s.v.), der forkynde den »frie Kjærlighed« (amour libre) og »Lidenskabernes Legitimitet« i Modsætning til Ægteskabet som en fordærvelig menneskelig Indretning, en »odiøs« Opfindelse«, hvorved det imidlertid overses, at ægteskabet som »Guds Ordning« står »over Individerne, at Individerne ere forpligtede ikke blot til hinanden, men til en højere Myndighed, nemlig Gud«, og at ægteskabets formål ingenlunde blot er ægtefællernes gensidige lykke og lyst, som det gerne forudsættes, men deres gensidige »Helliggjørelse«.¹⁸

Efter færdiggørelsen af Ethikkens første bind påbegyndte Martensen udarbejdelsen af den specielle del af Ethikken, der skulle applicere de grundprincipper, der var udviklet i den almindelige del, på »det virkelige Liv i dets Mangfoldighed« (alm. del § 15). Et af de fænomener,

Martensen hurtigt kom til at tage stilling til, var arbejderspørgsmålet, der fik aktualitet i foråret 1871, hvor Louis Pio i slutningen af maj udsendte første nummer af *Socialistiske Blade*. På baggrund af det røre, der fulgte heraf, udgav Martensen i november 1874 nærmest som en slags debatindlæg den lille bog (54 sider) *Socialisme og Christendom* med undertitlen Et Brudstykke af den specielle Ethik, der senere i lidt omarbejdet form kom til at indgå i *Den sociale Ethik*.¹⁹ Martensen var selvfølgelig urørlig i kraft af sit embede, men udgivelsen må alligevel betragtes som en bemærkelsesværdig handling. I august 1873 var den danske afdeling af Internationale blevet forbudt, og da bogen udkom, afsonede Louis Pio sammen med de to andre socialistledere Povl Geleff og Hans Brix en hård, helbredsnedbrydende fængselsstraf.²⁰ Til Laub skrev Martensen, at han havde ment at måtte udgive denne del af Ethikken som en særskilt publikation, for at det ikke skulle »kunne siges om Kirken i vort Fædreland, at den har forholdt sig stum og ligegyldig ligeoverfor dette Phænomen, og at den først har lukket Munden op, da Revolutionen saa at sige var i Gaderne«,²¹ og i lignende ånd til Johanne Luise Heiberg, hvem han stod nær, at han med bogen havde troet »at gjøre en christelig Gjerning ved at tage Ordet for en Sandhed, der opholdes i Uretfærdighed og ligesom sukker under et Kistelaag, hvorunder baade de Magthavende og Pressen holde den, indtil den omsider bryder igjennem til Dom og Forfærdelse«. ²² Til disse private udtalelser svarer bogens forord, hvori Martensen erklærer, at skønt mange betragter socialismen udelukkende som »en revolutionair og samfundsfarlig Retning«, som staten bør bekæmpe med magt, så udgør socialismen dog også »et stort, Menneskelighedens og Christelighedens, Anliggende«, som ikke kan andet end vække vor sympati og tillige stiller »et alvorligt Samvittigheds-Spørgsmaal til Samfundet«. ²³

Bogen er klart og overskueligt disponeret. Efter et indledende afsnit, hvori det fastslås, at statens opgave er at fremme almenvellet, og at kristendommen vil en forholdsmæssig fordeling af de materielle livsgoder, så fattigdom, nød og elendighed undgås,²⁴ går Martensen over til at behandle liberalismens nationaløkonomi, som han benævner »den nationaloekonomiske Individualisme«. Han påviser, at »den frie Concurrence«, som Adam Smith anbefalede i *Nationernes Velstand, dens Natur og Aarsag* (1776, dansk overs. 1779), kun er »et naturalistisk, et fysisk Princip. Thi det er den Stærkeres Ret, som her indføres, en indirecte Næveret, en Krig af Alle imod Alle«, som ikke styrker den personlige moralske kraft, hvad Adam Smith mente, medmindre den begrænses ved højere, etiske hensyn: »At lade en Lam concurrere med en Hurtigløber, en fattig Detailhandler med en stor Capitalist, en ringe

Grundbesidder med en stor, tjener ikke til at styrke den moralske Kraft, men til i Frihedens Navn at lade det Physiske herske og gaae af med Seiren«. Adam Smith havde ikke ret i sin påstand om, at alle ved at arbejde for sig selv arbejder for det heles vel, at almenvellet fremkommer som resultat af alles egoisme: »Det er en i sig selv uholdbar Forestilling, at man ved at følge den blotte Naturdrift kan frembringe en Retfærdighedens Tilstand, da Retfærdigheden tilhører en heelt anden Verden og maa komme fra en heelt anden Side end Naturens og det blot naturlige Menneskes«. Kapitalen bliver med den franske revolution emanciperet fra alle retslige indskrænkninger og den frie konkurrence kommer i fuld gang, men selv om den frie konkurrence afskaffer alle monopoler, skaber den selv et nyt monopol, kapitalens monopol, »under hvis Tryk Utallige ere bragt i en Tilstand, der i det Væsentlige ikke er forskjellig fra Slavernes i den gamle Verden«. ²⁵ Med varm medfølelse citerer Martensen Engels' og Marx' skildringer i *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* og *Das Kapital* af de engelske fabriksarbejderes forfærdelige vilkår, som man nok fra »Liberalismens og Capitalisternes Side« finder overdrevne og ensidige, men »ikke destomindre ere de af disse Forfattere anførte Kjendsgerninger ikke blevne afkræftede«. ²⁶

Den utopiske og »den revolutionaire Socialisme«, som Martensen derefter går over til at omtale, har »uagtet sin forfærdelige Character« dog »en relativ Berettigelse« over for »de stedfindende Uretfærdighedens Tilstande, der have udviklet sig under Liberalismens Ægide«, for proletariatet eller den arbejdende klasse har erfaret, at hverken den franske revolution i 1789 eller de efterfølgende revolutioner har bragt den social lighed eller lighed i nydelsen af de reelle livsgoder. ²⁷ Denne form af socialismen vil imidlertid indføre ligheden ved at afskaffe ejendoms- og arveretten og ophæve familielivet, hvorved den også betyder individualitetens udslættelse.

Martensens eget ideal er den »ethiske« eller »christelige« socialisme, som han fremlægger i bogens sidste afsnit. Den etiske socialisme er individualistisk »i dette Ords sande Betydning«, fordi den erkender »Solidaritetens Lov, der gjør det til Samfundets Pligt, ikke at udelukke noget Individ fra sin Omsorg, ikke med Liberalismen at henvise den Enkelte til at »skjømte sig selv« og at concurrere«. Den stræber mod en sådan samfundstilstand, i hvilken »ethvert Individ, der vil arbeide, maa kunne finde sit daglige Brød«. Kristus lærte os at bede om brødet ikke individualistisk, men socialistisk. Det hedder: Giv os i dag vort daglige brød! Hindringerne for bønnens opfyldelse kan ligge i individet, men

også »i Samfundet, i slette og uforstandige Indretninger, der maae omdannes, for at Alle kunne vorde bespiste«. ²⁸

Formålet er at hjælpe arbejderne til »at indtræde i Middelstanden«, så de kan opnå »en nogenlunde betrygget Fremtid, en Forsørgelse for Alderdommen, for arbejdsløse Tider, for Sygdomme«, ²⁹ og dette nås ikke ved at appellere til arbejdsgivernes kristelige sindelag, men kun gennem *statens* kraftige indgriben. ³⁰

Som middel til at nå målet foreslår Martensen, at »de frie Arbeidere« selv opstiller »Foreningsstatuter, Associationsregler og Arbejdsordninger«, som staten så stiller ind under lovens beskyttelse, at staten bestemmer arbejdstiden ved lov og særligt forbyder søndagsarbejde, at der lovgives for omfanget af kvinders og børns arbejde, at der drages omsorg for, at arbejderne kommer til at arbejde i sunde lokaler, at arbejdslønnen »efter Drøftelse og Forslag af Arbeidere og Arbejdsgivere« fastsættes af staten, at der gives skattelettelser til arbejderne, at staten »vel ikke efter Lassalles ubegrænsede Fordringer, men i begrundet Maal« yder tilskud til iværksættelse af produktionsforeninger, »at *Pengenes Herredømme (Plutokratiet) begrænses*« særligt ved, at der gribes ind over for aktiesvindel og ågerrenter, herunder ved fastsættelse af en rentefod, at der sørges for arbejdnernes religiøse, sædelige og tekniske oplysning, og at der overhovedet »gaaes ind i Arbeidernes materielle Interesser«. ³¹

Martensens forslag til reformer var meget fremsynede og gik helt på tværs af de ledendes liberalisme, der lærte, at staten ikke skulle blande sig i den frie konkurrence. Regeringen nedsatte ganske vist en kommission i 1875, der skulle overveje arbejderspørgsmålet, men da den afgav betænkning i 1878, hvor arbejderbevægelsen var svækket, fik det ingen følger: ³² Arbejdstiden var endnu omkring år 1900 ca. 12 timer daglig. Fabriksarbejde blev først forbudt om søndagen i 1891, og da kun i princippet. Omfanget af kvinders arbejde blev ikke reguleret. Tilsyn med maskiner og arbejdsmiljøet i øvrigt gennemførtes først 1889/1901. Lov om alderdomsunderstøttelse og sygesikring vedtoges først 1891 og 1892 o.s.v. ³³

Af tidens to førende liberale aviser forbigik *Dagbladet* i sin anmeldelse ganske Martensens angreb på liberalismen, mens redaktøren af *Fædrelandet*, landstingsmand Carl Ploug mente, den højærværdige forfatter her havde givet sig i kast med problemer, han manglede forudsætninger for at behandle. ³⁵ Derimod glædede Martensen sig over en lang, gennem fire numre gående anmeldelse i *Social-Demokraten*, der

på det varmeste anbefalede hans skrift til arbejdernes læsning, og som sluttede med ordene: »Arbejderne bør og vil længe med Tak mindes den første Mand i en fremragende Stilling, som tog Ordet for at vise, at ogsaa de Fattige og Undertrykte har Ret til at fordrø deres Andel af Livets Goder, som hidtil kun har været uretfærdigt fordelt«. ³⁶

Samme dag, *Dagbladets* anmeldelse var i, skrev filosofiprofessor Hans Bröchner, der selv i 1871 i en artikelserie havde vendt sig mod Martensens mediering af det kristelige og det humane, ³⁷ til Brandes om Martensens udgivelse af *Socialisme og Christendom*, som han fandt skrevet »efter den gamle Formular: to Ensidigheder forkastes og medieres i »Christendommens« højere Enhed«. ³⁸ Den 1. december svarede Brandes, der var på besøg i Berlin, tilbage til sin gamle lærer og protektor: »Det interesserer og irriterer mig at Martensen nu altsaa har givet sit Besyv om »Socialismen« og naturligvis bliver bekrandset og tilrøget med Virak derfor af den hele danske Presse; jeg tør døe paa, at han aldrig har studeret noget socialisk System og i Grunden ikke aner hvad det Hele vil sige«. ³⁹

Brandes anmeldte Martensens bog yderst reserveret i januar-februar hæftet 1875 af det af ham selv og broderen Edvard redigerede tidsskrift *Det nittende Aarhundrede*, hvor anmeldelsen står lidt inde i en længere omtale af årets danske julelitteratur. ⁴⁰ Begyndelsen og slutningen er i og for sig imødekommende nok: Den ældste generation i Danmark er næsten den, der ser med størst liberalitet på tiden. Det er nyt hos en protestantisk biskop at finde interesse for de demokratiske bestræbelser. Det er i og for sig også fortjenstfuld at skrive en sådan bog, når man befinder sig i en samfundstilling, der står de gæringer, der bevæger masserne, fjernt, og biskop Martensen er sikkert ved sit sidste skrift steget i agtelse hos dem, der betragter det som et gode, at kirkens hoved studerer og forstår sin tid. Bogen er den eneste litterære begivenhed, julen har bragt.

Selve anmeldelsen er imidlertid helt igennem negativ: »Biskop Martensens Grundanskuelse er hentet fra Lassalle, men han synes snarere at støtte sig til Gengivelser af dennes Lære end til hans egne Udtalelser«. Ellers ville biskoppen næppe kunne tillægge den revolutionære eller falske socialisme så »absurde Meninger« som den, at alle menneskelige individualiteter er ens, eller at socialisterne vil opløse familielivet og afskaffe den private ejendom. Til gengæld er få af socialisterne gået så vidt som biskop Martensen i enkelte udtryk og fordringer: »Den Lassalleske Socialisme« f.eks., der i sit væsen er »strængt monarkisk«, ville således ikke beråbe sig på »Luthers med spærret Skrift anførte Citat: »Dine Fyrster ere blevne Tyves Stalbrødre««. o.s.v.

Ifølge et brev, Brandes sendte til den tyske forfatter Paul Heyse den 10. februar 1875, var det nær kommet til et brud mellem ham og tidskriftets forlægger Frederik V. Hegel på grund af anmeldelsen, der oprindeligt var endnu skarpere udformet, da Hegel så den og forlangte den fjernet, ellers ville tidsskriftet blive standset: »Die höhere Geistlichkeit intrigiert um unsere Zeitschrift dadurch zu vernichten dass kein Verleger es nehmen will es gilt des Schlangen Kopf zu zertreten ... Der Bischof [d.e. Martensen] hat erklärt, er und die ganze höhere Geistlichkeit wolle sich vom Verlag zurückziehen, wenn etwas gegen ihn gedruckt würde und der Mann [d.e. Hegel] verdient durch diese Leute sehr viel«. ⁴¹ Brandes gav dog ved denne lejlighed efter for Hegels krav for ikke at miste den støtte, han havde i Gyldendal. ⁴²

Brandes' irritation i brevet til Bröchner er forståelig. I det samme nummer af *Det nittende Aarhundrede*, hvor han anmeldte Martensens bog, havde Brandes nemlig også andet hovedafsnit af sin biografi om den tyske socialistleder Ferdinand Lassalle (1825-64). Første afsnit var kommet i tidsskriftets decemhernummer. Tredie og fjerde afsnit, der omhandler Lassalles to sidste leveår, blev bragt i hæfterne for juli og august-september 1875 under overskriften *Ferdinand Lassalle som Agitator*. De fire afsnit udkom senere i udvidet og omarbejdet form som bog i 1881 med titlen *Ferdinand Lassalle. En kritisk Fremstilling*, efter at en tysk udgave af bogen i mellemtiden var udkommet i 1877.

Hæftet for august-september indeholder en referende fremstilling af Lassalles syn på arbejde og kapital, på hvilket område Lassalle er påvirket af Karl Marx, hvis ungdomsskrifter Brandes ifølge samme brev læste under arbejdet med afhandlingen. ⁴³ Lassalle hævdede, at arbejdslønnen under kapitalistiske produktionsforhold var bundet til, hvad han kaldte »den jernhårde lønningslov«, således, at lønnen generelt ikke kunne overstige det eksistensminimum, der medgik til en arbejders og hans families underhold. Han anså derfor også arbejderens forsøg på at hjælpe sig selv gennem dannelse af fagforeninger og iværksættelse af strejker for perspektivløse. I stedet krævede han, at staten skulle yde hjælp til arbejderne i form af statskreditter til produktionsforeninger, en slags socialistiske fabrikker drevet og ledet af arbejderne selv, som skulle udkonkurrere kapitalisternes virksomheder. Brandes anerkender i princippet »den jernhårde lønningslov«, men tager samtidig det afgørende forbehold, at loven kun gælder under »Individualismens ubestridte Regimente«, d.v.s. »naar den frie Konkurrence med Arbejdsherrernes uindskrænkede Egoisme og Arbejderens fuldstændige Isolerthed gør sig gældende ubekæmpet«, ⁴⁴ og anfører

til støtte for sin reservation, at arbejdslønnen faktisk er steget de seneste år. De forbedrede kår for arbejderne skyldes efter Brandes' opfattelse dels statens indgriben mod de værste misbrug, dels frygten for en truende socialrevolution, dels den sympati, det er lykkedes enkelte dannede at vække for arbejderspørgsmålet, dels endelig arbejderens sammenslutninger til varetagelse af deres fælles interesser, og han tillægger Lassalles agitation stor betydning for disse tiltag.⁴⁵ Han tror imidlertid ikke på værdien af statsstøttede produktionsforeninger: »For Lassalle med hans Magtkjærlighed var det Et om den sociale Reform paaoktroyeredes Samfundet fra oven af ved et Magtsprog eller om den langsomt fuldbyrdede sig under saa stort et Maal af politisk Frihed som muligt. Vi tro ikke paa nogen Associations Livskraft, der ikke ordner sig indenfra og ikke udvikler sig selvstændigt. En bureaukratisk Organisation fra oven af vilde snarere kvæle end fremelske den Uafhængighedsfølelse hos Arbejderen, hvorpaa det fremfor Alt kommer an«. ⁴⁶ Brandes er også skeptisk over for produktionsforeningernes muligheder for at klare sig i konkurrencen og konkluderer efter at have fremført en række indvendinger herimod: »Ad rent økonomisk Vej lader Samfundets økonomiske Status sig ikke afgørende ophjælpe. Lassalle med sin altfor store Tro til ydre Magtforholdsregler oversaa, at kun gennem en moralsk og intellektuel Paavirkning og Opdragelse lader en større og værdifuldere Produktivitet sig opnaa«. ⁴⁷

Sammenfattende gælder det, at Brandes i afhandlingen om Lassalle giver et mere dybtgående bidrag til kendskabet til socialistisk teori end Martensen, der til gengæld i sin lille bog er langt skarpere i opgøret med liberalismen og konkret i sine reformforslag. Brandes er endvidere ud fra sin liberalistiske grundholdning betydelig mere forbeholden over for tanken om statsintervention end Martensen, men blev dog gennem Lassalle-studiet overbevist om, at manchesterliberalismen med de økonomiske kræfters frie spil måtte erstattes af en politik, der beskyttede den brede befolkning mod undertrykkelse.⁴⁸ I slutningen af bogudgaven fra 1881 hylder han således i en passage, som ikke findes i afhandlingen fra 1874/75, Lassalle for at have udbredt idéen om, at »vor nuværende økonomiske Ordning er uholdbar, maa omformes og kan omformes saaledes, at der istendenfor det Brutalitetens og Uretfærdighedens Herredømme, som nu bestaar, træder en Tilstand, hvor den ophobede og nu ubrugte økonomiske Viden bliver anvendt som afgjørende og ordnende Magt«. ⁴⁹

Social-Demokraten anmeldte *Ferdinand Lassalle. En kritisk Fremstilling* meget positivt den 27. november 1881, omend ikke så udførligt

som Martensens bog. Georg Brandes har, hedder det, »paa en heldigere Maade end maaske nogen anden Nulevende« løst den mægtige opgave »at sætte Ferdinand Lassalle et Minde, der er denne store Aand værdig«, ligesom man »rives med i Skildringen, fordi man hele Tiden føler den levende Kærlighed, hvormed Forfatteren omfatter den Opgave, han har givet sig i Lag med«. Anmeldelsen, der fylder det meste af forsiden, fremhæver i øvrigt Lassalles retfærdige kamp for samfundets svage og referer bogens indhold i hovedtræk, dog ikke Lassalles økonomiske hovedtanker, og slutter: »Vi kan anbefale dette Skrift til Arbejdernes Opmærksomhed. Naar man erindrer, at Forfatteren ikke er Social-Demokrat, og at hans Blik paa Socialismen og Arbejderbevægelsen derfor ikke kan være saaledes som dens, der med Inderlighed og Kærlighed slutter sig til den af Lassalle paabegyndte Kamp mod det bestaaende Samfund, og naar man som en Følge deraf læser Bogen med nødvendigt Forbehold, vil Enhver have Glæde og Nytte af at gøre sig bekendt med dette mægtige Billede af Ferdinand Lassalle«. ⁵⁰

Et par måneder efter (12. november 1875), sidste afsnit af afhandlingen om Lassalle havde stået i tidsskriftet, udgav Brandes *Naturalismen i England*. Bogens, og i det hele taget *Hovedstrømningers*, centrale skikkelse er lord Byron, frihedshelten, hvis død i Missolonghi 1824 under den græske frihedskrig Brandes gør til et vendepunkt i Europas litteratur og historie. ⁵¹

Martensen havde allerede behandlet Byron i *Den christelige Ethiks* første bind og der taget hans digtning til indtægt for, at en livsanskuelse, der fornægter kristendommen, fører til pessimisme: »I Verdensforagt og med Sarkasmer vender han sig bort fra Samfundet, hvor han kun seer Aandløshed og Smaalighed og lav Egoisme at føre Herredømmet«, hedder det her. I historien ser han kun den forsvundne storhed. Vel drømmer han også undertiden om den gyldne tid som tilkommende, og man har vist hen til hans begejstring for grækernes frihedskamp som vidnesbyrd om, at han også havde et positivt fremtidsmål, han ville fremme: »Men tage vi ham i hans Heelhed«, siger Martensen, »maa der visselig siges: at hans Tro paa det politiske Frihedsideal langtfra var saa stærk som hans Foragt for den Verden, der er saa slet, at intet Frihedsideal deri kan blive virkeligt, intet sandt Fremskridt komme istand«. ⁵²

Brandes må have læst den pågældende paragraf i *Etikken* under udarbejdelsen af afsnittet om Byron, og bemærkningen er givetvis faldet ham for brystet, for i bogen henviser han i en fodnote til den citerede ytring, som han – ikke med urette ⁵³ – finder, »hverken lader

sig forsvare eller i det paagjældende Skrift forsøges forsvaret« af »den høiærværdige Forfatter, der citerer Engelsk paa Tysk« og ikke synes at være Byrons sprog mægtig.⁵⁴

Martensen har sandsynligvis også på sin side haft Brandes i erindring i disse uger. Med ministeriet Estrups tiltræden 11. juni 1875 blev J. C. H. Fischer kultusminister, og derved blev Brandes' ansættelse ved universitetet aktuel igen. Fischer betragtedes nemlig som meget frisindet, hvis ikke ateist, i religiøs henseende, og ifølge *Levned* skulle han ved et selskab have udtalt, at nu skulle Brandes ansættes.⁵⁵ Efter forhandlinger accepterede det filosofiske fakultet og konsistorium også i en skrivelse af 15. november 1875 Fischers forslag om at udskrive en konkurrence om det ledige professorat i æstetik. Efter hvad der fortælles i *Levned*, har Fischer i forlængelse af dette svar bedt Brandes holde sig parat til at konkurrere fra den 1. december.⁵⁶ Konkurrencen blev imidlertid aflyst. Angiveligt fordi professorerne havde agiteret imod Brandes i en grad, så Fischer ikke kunne sætte konkurrencen igennem uden at blive afskediget.⁵⁷ Fischer fortæller også Brandes, at biskop Martensen har klaget til kongen over en tale, professor Adolph Steen har holdt ved universitetets reformationsfest,⁵⁸ derfor er øjeblikket dårligt til at gøre noget for ham: »Biskop Martensens Søn⁵⁹ paastaar, at Ministeren har lovet hans Fader, at jeg ikke skal blive ansat saa længe han er Minister«, skriver Brandes til sin tilkommende hustru i 1875.⁶⁰ I Brandes' øjne har Martensens indflydelse været den udslagsgivende faktor: »efterat for 2 Aar siden Concurrence offentlig med Universitetets Minde var udskreven, blev den pludselig draget tilbage, fordi Martensen, som havde Kongen i Lommen og har ham sammesteds, havde tvunget sig dette Løfte til af Minister Fischer. Denne var mig gunstig sindet, men altfor afmægtig og frygtsom til at turde trodse den almægtige Bisp«, skriver han et par år senere til Bjørnstjerne Bjørnson.⁶¹

Fischer indgav sin afskedsbegæring 24. august 1880 formentlig som følge af, at han november-december 1879 havde været involveret i en intrigue, der, såvidt det ses, med Venstres hjælp skulle bringe ham selv i spidsen for regeringen. Som led i det politiske rænkespil skulle Folketingets finansudvalg bevilge et beløb til Brandes' ansættelse. Planen var at gå udenom både kongen og konsistorium. Det blev nemlig sagt, at Martensen havde overbevist Christian IX om, at kongelige embedsmænd burde tilhøre folkekirken.⁶² Forsøget mislykkedes imidlertid på grund af Højres og det Moderate Venstres modstand. Martensens andel i begivenhederne er det vanskeligt at bestemme. De implicerede

har dog taget hans modstand for givet. I sin dagbog noterer Brandes således 29. oktober 1879, da sagen endnu tegnede lovende: »Mon nu ej Martensen skriver til Kongen og saa til Fischer, eller er det alt sket?«,⁶³ og da sagen er faldet, fortæller en ven ham, at hos kongen har skiftevis Fischer og Martensen overtaget, »men som det nu staaer, kan han [d.e. Fischer] ikke bryde den Martensenske Indflydelse«. ⁶⁴

Forinden denne tredie fase i ansættelsessagen havde Martensen imidlertid, som allerede nævnt i indledningen, udgivet *Den christelige Ethiks* specielle del, der omfatter den individuelle og den sociale etik. Flest indsigelser fremkaldte *Den sociale Ethik* både på grund af indholdet og udgivelsestidspunktet. Martensens kollega, »junigrundlovens fader«, biskop D. G. Monrad skrev således en hel bog: *Liberalismens Gjenmæle til Biskop Martensens sociale Ethik*,⁶⁶ hvori han i en railleurende tone gik i rette med Martensens synspunkter. Monrad beundrede i de af Adam Smith oplyste økonomiske love »den guddommelige Visdom«, ⁶⁷ så i socialismen kun »et Kjødets og Misundelsens Evangelium«⁶⁸ og mente, at Martensen med sit afsnit om statsforfatningen (sociale Ethik §§ 72-81) havde kastet jord i den kristelige etiks navn på »det af Estrup knuste konstitutionelle Vrøvl og parlamentariske Drømmeri«. ⁶⁹ (Estrup havde som bekendt året forinden, den 1. april 1877, udstedt den første provisoriske finanslov!) I øvrigt havde Martensen i værket efter Monrads mening »fundet Trang til at udtale sig om en Mængde Forhold og Anskuelse, der staa i en meget løs eller aldeles ingen Forbindelse med den kristelige Ethik«, hvorved han var kommet til at give læserne dels »sit eget aandelige Portrait«, dels »den egentlige Ethik«. Ulempen ved denne sammenblanding var, at de, der ikke delte forfatterens »aldeles individuelle Meninger«, blev stillet til skue som »uetisk«. Monrad ville derfor også have foretrukket, at biskop Martensen havde sondret sin etik i to værker: et, der kun indeholdt, hvad vedkom etikken, og et andet, der indeholdt Martensens »individuelle Meninger om mangehaande forskellige Gjenstande«. Skulle dette ønske være for vidtgående, ville det have været at ønske, at forfatteren dog i det mindste ved to tegn havde angivet, hvornår han talte i den kristelige etiks, og når han talte i eget navn. Han kunne f.eks. have sat et kors ved det, han udtalte i etikken, og en pil ved det, han ytrede i eget navn. I sidstnævnte ytringer var der nemlig gerne »polemisk Braad«. ⁷⁰

Vi må imidlertid af de mange forhold, dette indholdsrige og på mange måder spændende værk behandler, koncentrere os om dem, der har

størst interesse i vor sammenhæng, nemlig afsnittene om »Qvindens Emancipation« (*Den sociale Ethik* §§ 22-28) og »Hedenskab og Jødedom i den christelige Stat« (§§ 47-49).

Spørgsmålet om kvindens frigørelse havde Brandes rejst i efteråret 1869, da han under titlen *Kvindernes Underkuelse* udsendte sin oversættelse af John Stuart Mills samme år udkomne *The Subjection of Women*. Han skrev til oversættelsen et lidenskabeligt og udæskende forord, hvori han erklærer, at »den samme Indignation over bestaaende Samfundstilstandes Raahed«, der har bragt forfatteren til at skrive bogen, »har drevet dens Oversætter til at gjøre Sit for den videre Udbredelse af de Ideer, den udtaler«, og hvori han også erklærer sig parat til at forsvare Stuart Mill i alle hovedpunkter. Herudover lægger han i forordet særligt vægt på at gendrive den i Danmark rådende æstetiske opfattelse af kvinden: »Vi behandle«, siger Brandes, »vore Kvinders Aand som Chineserne deres Kvinders Fødder, og som Chineserne udføre vi denne Operation i Skjønhedens og Kvindelighedens Navn«. »En frit udviklet Kvinde synes vort smaaborgerlige China at maatte blive en uskjøn og ukvindelig Monstrositet«. – »Det er nutildags umuligt at vide«, fortsætter Brandes, »hvad Kvindenaturen i dens sunde Udvikling, i dens Rigdom og Fylde er«, men så meget er vist, at man kan tillade den »den mest ubetingede Frihed til at udfolde sig« uden fare for, at den nogensinde skal tabe sit væsen som kvindenatur. Tværtimod: »jo rigere Kvinden udvikles, des mere kommer hendes Væsen for Dagen, i des høiere Grad bliver hun Kvinde«. ⁷¹

Brandes førte kampen for kvindefrigørelse videre i *Hovedstrømninger*, specielt i værkets tre første bind og især i form af kamp for »fri Kærlighed«. ⁷²

Martensen skelner i sin behandling af »den nye Lære om Qvindens Emancipation« imellem dels »den æstetiske«, dels »den politisk-borgerlige« retning af emancipationen. Fælles for dem er imidlertid, at de begge bekæmper »den christelige Opfatning af Qvinden og Ægteskabet«. Også kristendommen har emanciperet kvinden til ligestilling med manden, idet den betragter hende som skabt i Guds billede, men i dette lighedsforhold »fastholder den det allerede ved Menneskets Skabelse grundede Over- og Underordningsforhold. Thi Manden er Qvindens Hoved, ligesom Christus er Menighedens Hoved og sit Legemes Saliggjører. Men ligesom Menigheden er Christo underdanig, saaledes skulle og Qvinderne være deres Mænd underdanige i alle Ting (Eph. 5, 24. Jvfr. 1. Pet. 3, 1)«.

I den æstetiske retning kræves frigørelsen i kærlighedens navn. Der forherliges »den frie Kjærlighed«, i modsætning til »Ægteskabets Tvang«, og den geniale, fordomsfrie kvinde, der lever i fri kærlighed, i æstetisk nydelse og måske endog i kunstproduktion: »Denne Tendens viste sig allerede i den romantiske Skole i Tydskland, og fandt et udtryk i Fr. Schlegels berygtede Roman »Lucinde«;⁷³ men den er sidenefter fremtraadt paa mange Maader, baade i Tydskland og i Frankrig«.

Denne retning af emancipationen ligger kvindens natur nærmest og har derfor også mulighed for virkelig at blive realiseret. Den politisk-borgerlige retning er derimod mere »en Theorie«, der nok kan fremkalde megen tale og skrivi og udbrede »usigelig Begrebsforvirring«, men den kan ikke realisere sig og er heller ikke af kvinden selv ment så alvorligt som kærligheden.

I den politisk-borgerlige retning kræves frigørelsen i »Menneskerettighedernes« navn. Til retningen hører »Stuart Mill's Skrift om Qvindernes Underkuelse«. I denne bog forkyndes, at hustruens og moderns kald er alt for indskrænket for kvinden, at hun af naturen er kaldet til den samme »offentlige Virksomhed« som manden. Mændene har imidlertid fra Arilds tid »ved en hemmelig Overenskomst« forhindret kvinden i at uddanne og bruge hendes med manden aldeles jævnbyrdige evner. Man kræver derfor nu ikke blot love om formue og arv, ikke blot skilsmislove, der skal gøre ægteskabsskilsmisse langt lettere end hidtil, men overhovedet love, der i alle henseender vil gøre kvinden ligestillet med manden: »Det er Revolutionens falske Lighedsideer, der, efterat være indtrængte i Staten, nu ogsaa ville indtrænge i Huset og opløse den Forbindelse, der er Roden til hele det menneskelige Samfund« (§ 22).

Han vil ikke benægte, fortsætter Martensen, at disse emancipations-tendenser får »et Skin af Berettigelse«, for så vidt som de kæmper mod »de mange ulykkelige Ægteskaber, hvor Mænd paa den uværdigste Maade tyrannisere deres Hustruer«. Dette er ofte skildret i romaner, og at der er sandhed heri, kan ikke nægtes. Det grundfalske er imidlertid at tro, at dette onde skulle kunne afhjæpes ved »et Evangelium for Kjødets eller ad Revolutionens Vei og ved revolutionaire Love«. Disse, især »qvindelige Romanskriverere« har ikke tænkt på, at ondet er en følge af, at man lever uden for kristendommen. De forkaster tværtimod det eneste lægemiddel, som her kan helbrede eller dog lindre.

Det samme gælder om fortalene for den politisk-borgerlige retning af kvindeemancipationen. Kristendommen er fra begyndelsen forkastet. Og selv om disse ordførere forsikrer, at de ikke vil ophæve, men kun omdanne ægteskabet, så ophæver det dog alligevel: »Med en

emanciperet Qvinde, der ikke vil være sin Mand underdanig, ikke vil erkjende, at hun kun ved at tjene og ved at være Mandens Medhjælp kan øve det Herredømme i Huset, der tilkommer hende, og som ved enhver Forstemthed tilbyder Skilsmisse, lader sig kun føre en disharmonisk Forbindelse« (§ 23).

Hvad angår begrundelsen for kvindens ret til fuldkommen ligestilling med manden, da beror denne på »en Opfattelse af Qvindens Natur og Bestemmelse, af hendes Evner, der ganske strider mod Virkeligheden«. Kvindens evner er »overveiende aandeligt-sjælelige, ikke af reent aandelig Natur, og netop paa dette Aandeligt-Sjælelige, der gjør Qvinden skikket til at være Mandens Medhjælp og Trøst, at være Hustru, Moder, Søster, Datter, Veninde, og derigjennem at udtrykke det Almeenmenneskelige og Christelige, beroer Qvindens Herlighed. For det offentlige Liv ere hendes Evner ikke anlagte«.

Kvinden skal ikke udelukkes fra den videnskabelige og kunstneriske dannelse, men denne hendes kunstneriske eller litterære virksomhed bør kun »undtagelsesviis« træde ud i offentligheden, mens nutiden opviser »en forfærdelig Overproduction, især af qvindelige Litteraturfrembringelser«. Denne virksomhed bør ligeledes være underordnet hendes hovedkald, som er i huset og i familien. Det er heller ikke givet noget kvindeligt talent »at udfolde en virkelig skabende eller banebrydende Virksomhed i Kunst eller Videnskab«. Når Stuart Mill mener, disse epokegørende værker nok skal komme, bare kvinderne bliver udfriet fra mændenes tyranni, da er der ikke grund til at dvæle ved »denne reent af Luften grebne Paastand«, men kun henvise til, hvad fremtiden vil lade komme for dagen (§ 24).

Når man endvidere »i vore Dage, for at imødekomme Tidsaandens Fordringer, har forsøgt at skabe qvindelige Studenter med akademiske Rettigheder og Adgang til at tage Embedsexamen, der atter giver Adgang til Statens Embeder«, da er det kun muligt heri at se »Vrængebillede og Taagebillede, der nødvendigt maae synke sammen i deres Intethed«. Det medicinske fakultet er det eneste, »hvor der muligt kunde blive Plads for qvindelige Lærlinge«. Det er nemlig ikke i sig selv forkasteligt, at kvinder bliver fortrolige med »visse Grene af Lægekunsten, for at kunne være til Bistand for Individet af deres eget Kjøøn«. Men det bør overvejes, »om det er rigtigt at gjøre dem ligestillede med mandlige Læger, og om de ikke bør øve deres Kunst indenfor visse Grændser og under Tilsyn af Mænd, der have det virkelige, videnskabelige Overblik«. Når emancipationens forsvarere har krævet, at kvinder skal have ret til også at blive advokater og dommere og berettigede til ikke blot at vælge til, men også ret til selv at blive valgt til rigsdagen,

så overser de helt »Qvindens ujuridiske Naturel, der mere er tilbøieligt til at lade sig bestemme af Følelsen end af objective Grunde og deres Drøftelse«. Hvordan skal det også gå med sagsbehandlingen, når disse kvindelige advokater, dommere, parlamentsmedlemmer o.s.v. skal føde børn? Og selv om der har været regerende kvinder (dronning Elisabeth af England f.eks.), der har lagt stort politisk geni for dagen, så kan man ikke deraf, som Stuart Mill, slutte om kvindens politiske anlæg og om det ønskelige i kvindelige ministre og konseilspræsidenter. Disse kvinder kan nemlig kun betragtes som »Undtagelser fra deres Kjøøn«, der »som ved et Naturspil have faaet Mandens Egenskaber«. Den tid vil komme, hvor kvindelig tronfølge bliver afskaffet (§ 25).

Kvindens legemlige organisation viser også klart, at hun ikke er bestemt ikke blot til arbejde, der kræver mandens fysiske kræfter, men heller ikke til det samme åndelige arbejde og den samme åndelige anstrengelse som manden. Dette bør haves for øje allerede under opdragelsen og i skoleundervisningen. I Nordamerika har man forsøgt sig med samme undervisning til drenge og piger og med at stille samme krav til dem med »høist fordærlige Følger«. Det viste sig, at flere af pigerne under opfyldelse af disse pligter »sygnede hen, bleve afblegede og visne, udygtiggjorte til deres Fremtids Bestemmelse«, hvad lægerne kunne forklare af meget nærliggende årsager (§ 26).

Og når alt dette er sagt: Hvad vinder så selv »den høitbegavede Qvinde« ved at hengive sig til emancipationens lærdomme? Selv om hun aldrig så meget »fusker« i mandens kaldsgerning, bliver hun dog aldrig en mand, men kun »en Slags Hermaphrodit, hælvten Mand og hælvten Qvinde, og ingen af Delene heelt«. Og hvad vil hun gøre, når hun i fri kærlighed og grebet af virkelig kærlighed hengiver sig, og manden så »i skjændig Troløshed« forlader hende? Den virkelige kærlighed, »dette Vidnesbyrd om den sande Qvindenatur i hende«, bliver her hendes straf (§ 27).

Kvinden, der i ægteskabet stiller sig ind under Guds ordning, er heller ikke uden indflydelse på det offentlige liv, men hendes indflydelse er indirekte. Hun kan i sin kreds medvirke til, at en almindelig opinion om offentlige anliggender i stilhed danner sig. Og som moder og opdrager af den kommende generation på dens første udviklingstrin har hun en magt, der hører til de største i samfundet. Derfor bør det grundlæggende i hendes uddannelse også være religion og fædrelandets litteratur og historie, ikke »den ufrugtbare Parleren i fremmede Sprog«.

Frigørelsen til en fuldstændigere brug af hendes virkelige evner eller af de rettigheder, der virkelig er indeholdt i hendes bestemmelse, har

kvinden dog ret til. Visse former for underordnet arbejde, som f.eks. arbejde på fabrikker, i bogtrykkerier og på telegrafstationer og lignende, kan man, om man vil, betragte som hørende til den borgerlige side af kvindens emancipation. »Arbejder, som Qvinder *kunne* udføre lige saagodt som Mændene, bør de ogsaa have Ret til at udføre«. Dog må dette kvindelige mandsarbejde anses for lidet ønskeligt. Der er i denne konkurrence med mændene noget, der ligger den kvindelige natur fjernere. Men det sker for livsopholdets skyld og hænger sammen med de nødstilstande, der har skabt tidens sociale problem eller arbejderspørgsmålet (§ 28).

Martensen fejlvurderede kvindefrigørelsen. Det var ikke den æstetiske, men den politisk-borgerlige side af emancipationen, der havde fremtiden for sig, og han er her reaktionær (og nedvurderende i udtryksmåden), ikke blot i forhold til Stuart Mill/Brandes, men også i forhold til frembrydende tendenser i samtiden: Kvinder havde ved kgl. anordning af 25. juni 1875 fået adgang til at studere og tage eksamen ved alle universitets fakulteter undtagen det teologiske.⁷⁴ Anledningen var en kvindelig ansøgers ønske om at studere til læge. Anordningen gav ikke kvinder ret til offentlig embedsansættelse, men fra 1889 blev enkelte kvindelige akademikere dog ansat som »bestillingsmænd«, et udtryk for en fast ansættelse i staten uden pensionsret. Da der i 1904 blev stillet forslag om, at kvinder også skulle have ret til at blive ansat som embedsmænd, faldt forslaget imidlertid i det konservativt dominerede landsting efter at være blevet vedtaget i Folketinget. (Det gik først igennem i 1921).⁷⁵

Når Martensens synspunkter i kvindeemancipationsspørgsmålet i så høj grad blot afspejler samtidens herskende patriarkalske forestillinger,⁷⁶ skyldes det dels de dogmatiske forudsætninger af teologisk art, han bygger på, der gør manden til kvindens hoved, dels de antropologiske forudsætninger, han går ud fra: Mennesket består – og heri er Martensen i overensstemmelse med romantikkens menneskebillede generelt⁷⁷ – som gudsbilledlig skabning af ånd, sjæl og legeme. Midtpunktet er sjælen, det menneskeligste i mennesket, og det er åndens fuldendelse at bestemme sig som sjæl, for menneskets højeste bestemmelse er tjener- og kærlighedsforholdet til Gud og næsten, hvad kun kan fuldbyrdes i sjælen. Men ånden er dog »det oversandselige Væsen, der forholder sig til Ideernes Verden og til Gud, og hvis Element er det Almene og Universelle; det kongelige Princip i Mennesket, der giver ham Herskerpræget og formedelst hvilket han udøver Herredømmet over Jorden, opfinder Kunster og Videnskaber« (*Den christelige Ethik*,

alm. del § 22). Og kvindens evner var jo nu, som vi så, netop overvejende sjælelige, ikke rent åndelige.

Herimod fremholder Stuart Mill, at hvad vi kalder kvindens natur i alt overvejende grad er et kunstprodukt af opdragelse og ydre forholds indflydelse på karakteren,⁷⁸ og at den moderne verdens største ejendommelighed er, at menneskets plads i livet ikke mere bestemmes af fødslen, men at individet har lov til at bruge sine evner og enhver gunstig hændelse, der møder det, til at smede den skæbne, der synes det ønskværdigst.⁷⁹ Derfor bør den kendsgerning at være født pige i stedet for dreng heller ikke udelukke nogen fra alle højere samfundstillinger og næsten alle hæderlige beskæftigelser,⁸⁰ og derfor bør også alle juridiske skranker, der hindrer kvinders adgang til uddannelse og erhverv, fjernes. Det er også aldeles overflødig at forbyde kvinder, hvad deres natur ikke tillader dem at udføre. Ingen ville finde på at give en lov om, at kun mænd med stærke arme må blive grovsmede. Friheden og konkurrencen er tilstrækkelig til at give smedene stærke arme, eftersom mænd med svage arme vil tjene mere ved at tage arbejde, de er bedre til.⁸¹ Stuart Mill vil, i den tidligste liberalismes ånd, sikre ligestillingen mellem mænd og kvinder ved at give kvinder samme formelle, retslige muligheder som mænd til at deltage i den frie konkurrence.⁸²

Brandes' behandling af jødespørgsmålet er til og med indledningsforelæsningsen i november 1871 præget af ubekymret frimodighed og betoning af den moderne jødes progressive rolle i litteraturen og samfundet. I en anmeldelse fra 1868 af *Købmanden i Venedig*, trykt i bogen *Kritiker og Portraiter* (1870), hedder det således med henblik på Shylock-figuren, at blandt det meget vor videnskab på dens nuværende udviklingstrin er ude af stand til med bestemthed at fastsætte og forklare, »staaer Begrebet Race som noget af Det, for hvilket Interessen er stærkest vakt og mindst tilfredsstillet«. Hvori består de af omstændighederne uafhængige, gennemgående jødiske karaktertræk? De af traditionen mest fremhævede, som handelsånden og lysten til pengeerhverv, blev først udviklet, da alle andre muligheder med magt blev lukket for jøderne, og pengebesiddelsen blev deres eneste tilflugt i al den elendighed, som tyk uvidenhed og fanatisme overvældede dem med. Hvis den jødiske natur er den mest hårdnakkede af alle og i oldtiden bærer af det mest eksklusive nationalitetsprincip, så er den også en af de smidigste, »i den nyere Tid opløsende sig i de forskellige moderne Folkestammer og gjørende sig til Et med dem uden at tabe eller tilsætte sit Præg, snart romansk, snart germansk, i den nyeste Tid

Deltager i og ofte i Spidsen for nationale og liberale Bevægelser, indenfor en og samme Stamme, f.Ex. den tydske, snart kosmopolitisk ... snart fuldstændigt nationaliseret ...«. Oprindeligt ude af stand til at modtage andre indtryk af tilværelsen end moralsk religiøse har folket efter at være blevet opløst og adspredt udfoldet evner, der var racen som race nægtet. Den nyere tids filosofi, videnskab, poesi, musik, skuespilkunst o.s.v. vidner om, at hverken middelalderens åg eller de voldsbud, der til den seneste tid har tvunget jøderne ind i få, lave og smudsige erhverv, har formået at kvæle »en stor Perfectibilitet i de forskjelligste Retninger«. ⁸³

Den forsigtighed, Brandes behandler racebegrebet med i denne anmeldelse, findes ikke i essayet om den dansk jødiske digter *M. Goldschmidt* fra det følgende år, 1869, trykt samme sted, hvad der givetvis skal ses i lyset af, at indflydelsen fra den franske litteraturhistoriker og kunstfilosof H. Taine kulminerede netop dette år. Det hedder her i en central passage, som senere kom Brandes til skade, »at den moderne Jøde i vor europæiske Civilisation har den uvurderlige Fordel, at han, under Contrasten og Brydningen mellem den romanske og den gothogermaniske Natur og Cultur, som Semit staaer paa et archimedisk Punkt udenfor begge disse ariske Stammers medfødte Begrænsning, ligesom paa et høit Sted med fri Horizont. Der er heri noget lykkeligt. Paa den anden Side er det klart, at den moderne Jøde, der, saasomt hans Natur begynder at tale, føler sig som det sorte Faar i Flokken, uden samme Religion, uden samme Temperament, som det Folk, midt i hvilket han boer, uden Fællesskab med det i de Anskuelse, som følge af Temperamentet, og uden at fornemme samme Forfædres Aand røre sig i sig, maa føle sig mere aandeligt hjemløs end nogen Anden. Der er heri noget virkelig Tragisk. Til et vist Punkt vil han imidlertid kunne hævde en fremragende Plads. Hvor meget end en romansk eller nordisk-germanisk Individualitet arbejder paa at frigjøre sig fra den nationale Indflydelse, der gjør sig gjældende i ham og om ham, vil han dog vanskeligt opnaae uden at fornægte sin Natur at overskride sin Stammes Begrænsning. Men den jødiske Aand staaer ved Fødselen allerede frit, den romanske og antiromanske Cultur, Formskjønheden og Indholdsværdet, Katholicisme og Protestantisme, classisk og romantisk Civilisation, Alt er ham lige nært og lige fjernt. Han er søn af Spinoza. Derfor er han fra Fødselen af polemisk stillet mod enhver europæisk Bornethed, oppositionel, fribaaren og frifødt baade som videnskabelig Betragter og som poetisk Gjenfremstiller. Dette Aandens Racepræg er ingen Illusion, saa indbildt det end kan synes Mange. Dets uhyre Indflydelse er det let at eftervise. Hvad der

constituerer de forskellige store Menneskeracer, er visse medfødte og arvelige Anlæg«. ⁸⁴

Martensen ser den moderne jødedom som en del af »den falske, irreligiøse og uethiske Individualisme«, hvis mål er at opløse det kristelige samfund og den kristelige stat. I middelalderen led jøderne megen overlast af de kristne, hvilket de dog for en stor dels vedkommende selv gav anledning til ved deres udsugelser. Siden blev de tolererede og fik borgerlige rettigheder. Men efter at i kraft af den franske revolutions principper og den på disse baserede liberalisme politiske rettigheder tildeles alle uden hensyn til religion, efter at så mange samfundsbånd er blevet løst, og individualismen har gennemtrængt alle forhold, er jøderne indtrådt i et stadium, hvor de kan gå aggressivt, angrebsvis tilværks mod kristenheden. De moderne jøders religion er den franske revolutions kosmopolitiske principper om menneskerettighederne og de dermed sammenhængende kultur- og civilisationsidealer, hvilket de udgiver for jødedommens sande indhold, som den ægte humanitetsreligion, af hvis virkeliggørelse de forventer et jordisk-messiansk humanitetsrige, hvor Israels børn skal udøve herredømmet over alle andre nationer, og i hvilket kristendommen mere og mere bliver et forældet og udlevet væsen. Til udøvelse af dette herredømme har de allerede gjort en kraftig begyndelse, idet de er kommet i besiddelse af tre magtmidler, der udøver en bestemmende indflydelse på hele den sociale og politiske tilstand, nemlig kapitalen, deltagelse i de politiske rigsdage og pressen. Ved kapitalen udøver de indflydelse på selve de politiske forhold og foretagender, på krig og fred. På de politiske rigsdage forbinder de sig med liberalismen og arbejder for kirkens adskillelse fra staten, for civilægteskaber og andre liberale forslag, ja overhovedet for, at kristendommen bliver trængt ud af det offentlige liv, af lovgivningen og de offentlige institutioner og indretninger. Den Messias, på hvem de kristne tror, er dem nemlig til forargelse. For at virkeliggøre deres ideal prædiker de også på alle måder tolerancens evangelium, hvilket hos dem betyder, at alle religiøse bekendelser i det politiske og sociale liv bør være indifferente, og arbejder på at udslette alle religiøse og kirkelige forskelle, fremfor alt de herpå beroende forskelle i rettigheder. Den europæiske presse er i flere hovedlande overvejende i jøders hænder, der i ledende artikler bearbejder den offentlige mening om alle tidens spørgsmål, ja selv om stridigheder mellem de kristelige konfessioner – alt ud fra de jødiske interessers standpunkt. En moderne jødelitteratur er også allerede udviklet i ikke ringe omfang, der søger at udbrede det som en erkendelse, hvis gyldighed kun kan be-

nægtes af udannede og sådanne, der er blevet tilbage på et forældet standpunkt, »at Litteraturens Høidepunct og ypperste Blomst findes – ikke hos Schiller, Goethe og de andre, den nyere Humanitets Heroer, men hos Heine, Börne og beslægtede jødiske Forfattere, der hævde den frie Tankes Ret imod en borneret Christelighed, for hvilken hine Heroer ikke ganske kunne frifindes. Fra den tidligere Humanitetsperiode gjelder Lessing dem som den Ypperste, fordi han har skrevet »Nathan den Vise««.

Selv om der findes eksempler på, at jøderne ved visse lejligheder har understøttet nationalitetsbestræbelserne, så er deres bestræbelser dog i sig selv af rent kosmopolitisk natur. For selve nationaliteterne med deres historiske overleveringer og deres ved historien dannede indretninger, har de ingen interesse: »Virkelig hjemme, nemlig med Aand og Hjerte, blive de ikke i nogen Nation, om de end med stor Lethed tilegne sig dens Sprog, det daglige Livs Sæder og Skikke. De kunne vandre fra Nation til Nation, og i udvortes Betydning finde sig hjemme allevegne, naar de kun finde *den individuelle Frihed* og *den frie Concurrence*, hvilket er det, hvorfor deres Hjerte banker«. Nationernes ve og vel berører dem kun udvortes. Man har således ofte set, at midt under store historiske kriser, der er afgørende for nationernes skæbne, for liv eller død, hvor alle hjerter svæver mellem håb og frygt, der vedbliver jøderne uforstyrret at drive deres forretninger og med beundringsværdig besindighed at hengive sig til beregninger om statspapirernes stigen og falden og andre hermed forbundne spekulationer. Det kan derfor også kun betragtes som et misgreb, »at man uden nogen Indskrænkning har givet Jøderne de samme politiske Rettigheder, som Landets egne Børn. De ere i ethvert folk kun Gjæster, og bør med al Humanitet behandles som saadanne. Men hvor stor Imødekommen man end viser en Gjæst, falder det En dog aldrig ind, at gjøre ham til Medregjerende, Medherskende i sit Huus«. Nu er jøderne derimod ved liberalismens, ja ved nationalliberalismens principper og ved deres uhyre pengemagt blevet herskende i samfundet, og mere og mere vil de udbrede deres herredømme. Men jødernes verdslige modstander er den samme som liberalismens, nemlig socialismen, og når forfærdelsernes dage kommer, når kampen mellem besiddende og ikke besiddende bryder ud, og socialismen og kommunismen for en kort tid får magten, og den store forfølgelse udbryder mod de velhavende, da vil jøderne efter al sandsynlighed blive de første ofre (§ 48).

Der synes ikke at have eksisteret nogen åbenlys antisemitisme i København i 1860'erne. I debatskriftet *Dualismen i vor nyeste Philosophie*

kunne Brandes i sin argumentation tillade sig at bruge et billede fra den københavnske synagoge,⁸⁵ der ikke kunne undgå at minde læserne om forfatterens jødiske herkomst, uden at der derfor blev hentydet til denne i den skarpe polemik, der fulgte efter skriftets udgivelse. (Vi har imidlertid set Martensen være opmærksom på forholdet i et privatbrev). Så sent som i indledningsforelæsningsen tog Brandes heller ikke i betænkning at fremhæve den jødiske afstamning hos de vigtigste af de forfattere, der, som Heine, Börne og senere Auerbach, i Tyskland sluttede sig til den liberale bevægelse.⁸⁶ Han forudså ikke, hvor udsat en position han bragte sig selv i med sådanne og tidligere citerede udtalelser. Efter at han i *Emigrantlitteraturen* havde sat landets åndsliv og kulturelle niveau under debat, blev det imidlertid en stående beskyldning i pressen og litteraturen mod Brandes, at han som jøde og dermed »udansk« eller »fremmed« ikke havde forudsætninger for at vurdere den danske kultur efter fortjeneste. Derved blev hans jødiske afstamning et problem for ham.

I efteråret 1872 læste han i Berlin nogle af *Ferdinand Lassalles* flyveskrifter, der gjorde et dybt indtryk på ham ved den faste og ubøjelige personlighed, der gav sig til kende gennem dem.⁸⁷ Lassalle havde, som Brandes, været forfulgt i pressen på grund af sin arbejderagitation og grundlæggelsen af Den almindelige tyske Arbejderforening, og Brandes kunne selvfølgelig uden videre identificere sig med hans oppositionelle holdning til det borgerlige samfund. Et andet identifikationspunkt var det jødiske. I begyndelsen af den første af de fire store afhandlinger, der kom i *Det nittende Aarhundrede 1874/75*, bestemmer Brandes »Racemærket« i Lassalles sind ved det jødiske ord »Chutspe, der paa éngang er Aandsnærværelse, Frækhed, Dumdristighed, Uforskammethed og Uforfærdethed, og der let forstaas som den Yderlighed, til hvilken Frygtsomheden og den tvungne Eftergivenhed hos en et Par Aartusinder igennem forpint og undertrykt Race naturnødvendigt ved indbrydende Kultur slaar om«.⁸⁸ Ud af denne chutspe udviklede sig Lassalles handlekraft, der var indrettet på at opsøge hindringer og overvinde hindringer. Lassalles anlæg gjorde ham som skabt til magten, »og da han ikke fødtes som Prins eller som Adelsmand, men som Barn af Middelstanden og af en tilsidesat Race, blev han Tænkter, Demokrat og Agitator, for ad denne Vej at naa det Element, hvortil han skabtes«.⁸⁹

Lassalle anlagde over for den foragt, han som jøde kom ud for, en aristokratisk holdning. Den samme tanke fandt Brandes i mere omfattende form hos *Benjamin Disraeli*, om hvem han december 1878 udsendte en godt 300 sider lang biografi. Den ydre anledning til bogen var

kongressen i Berlin i sommeren 1878, hvor Disraeli som engelsk premierminister spillede en hovedrolle i fredsforhandlingerne efter den russisk-tyrkiske krigs afslutning. Den egentlige hensigt med bogen var imidlertid at levere et modindlæg i den antisemitiske debat, der var blusset op i Danmark. Martensens udfald var kun et af en række angreb, der i årene 1875-78 med identiske eller beslægtede synspunkter udgik fra kirkelig side mod jøderne og den moderne jødedom.⁹⁰ Et par dage efter udgivelsen skrev Brandes i et brev, at bogen blandt andet var *hans* »Indlæg i den nordiske Jødefeide, og jeg haaber et Primhug tværs over Pandeskallen paa de ærede Jødeforagtere. Det var dog bedst engang at lade dem forstaae, at det var dem og ikke os, som var Jøderne«. ⁹¹ Med den sidste formulering sigter Brandes til det forhold, at Disraeli i sin behandling af jødespørgsmålet så at sige havde vendt spørgsmålet på hovedet, idet han havde lagt vægten på kristendommens jødiske forudsætninger. Jøderne var for Disraeli menneskeslægtens aristokrati, et ældgammelt, fornemt folk, hvis religion og kultur de kristne havde overtaget og udvandret. Kristendommen var, med Disraelis og bogens ord, jødedom for mængden.⁹² Skulle det endelig komme an på afstamning, var det altså Brandes, der havde førstefødselsretten. Heri lå der polemisk styrke, han anfører synspunktet endnu i sidste bind af *Levned*, men i og for sig var det ikke afgørende for ham. Væsentligere for ham var, at han fra den første dag, han var trådt offentlig frem, så godt som ene i hele landet havde stillet sig i afgjort opposition til det jødiske med alle dets aflæggere, herunder lutheranismen.⁹³ Brandes gik ind for assimilation, men deri lå der ikke fra hans side noget ønske om, at jøderne skulle tilpasse sig det kristne samfund, som flertallet af jøderne af de gamle dansk jødiske slægter i det 19. århundrede.⁹⁴ De moderne jøder skulle i stedet så at sige blive grækere. Et centralt tema i Brandes' forfatterskab er således modsætningen mellem nazaræerne, d.v.s. dem, der havde underkastet sig jødedommens ånd enten i dens mosaiske eller kristne skikkelse, og de gamle hellenere, hvem han bestandig fremhævede på de førstnævntes bekostning. I den græske ånd fandtes hverken underdanighedsfølelse eller syndsbevidsthed. Disraeli var for Brandes »den sidste Jøde«, i hvilket udtryk han så bogens ide og sum. Adspurgt forklarede han i et brev udtrykket med, at Disraeli var den sidste, »der *som Jøde* har hævet sig og er blevet til noget. Vi nulevende, de fremragende iblandt os eller saadanne som Heine, Auerbach o.s.v. er *ei mere Jøder*, hævde ei Jødernes verdensfrelsende Mission og de, som gjør det, de gammeldags ortodoxe, er at regne for ikke-eksisterende. I D. samlede Racen med sin

ældgamle Tro sig for sidste Gang i Verdenshistorien, fjendtligsindet mod Arierne og Hellenismen«. ⁹⁵

Martensen og Brandes står som de to centrale antagonister i kulturkampen i 1870'erne. Brandes – og hans tilhængere – måtte med rette opleve Martensen som fjende af åndsfrihed og kvindefrigørelse og hans opfattelse af jøder som ubehagelig. Alligevel aftvinger hans indsats respekt. Med en humanistisk dannelse, der hører en anden tid til, har Martensen som ældre mand sat sig ind i en ny tids problemer, og hvad angår hans sociale etik, turde den skarpe kritik af den økonomiske liberalisme og dens konsekvenser have blivende værd.

Noter

En forudsætning for omstående artikel har været et (utrykt) speciale: *Emancipation. Program og problemer. Georg Brandes. H. L. Martensen. Jakob Knudsen. Henrik Pontoppidan. (Sonderinger)*, Institut for Nordisk Filologi, Københavns Universitet 1981, hvori jeg ud fra en idéhistorisk synsvinkel sammenligner Brandes' *Hovedstrømninger i det 19de Aarhundredes Litteratur I-VI (1872-90)* med Martensens *Den christelige Ethik I-III (1871-78)*. Sider af forholdet mellem Brandes og Martensen er senere blevet behandlet af Jørgen Knudsen i biografien *Georg Brandes. Frigørelsens vej 1842-1877* (Kbh. 1985) og *I modsigelsesernes tegn. Berlin 1877-83* (Kbh. 1988). Jeg har i noterne angivet, hvor jeg står i gæld til de to bind.

1. *Den sociale Ethik*, Kbh. 1878, § 48.
2. *Talmudfjender. Et Genmæle mod de seneste Angreb paa Jøderne og Jødedommen*, Kbh. 1878, kap. IV s. 247-51, V-VII.
3. *Af mit Levnet II*, Kbh. 1883, s. 94.
4. *Levned I*, Kbh. 1905, s. 227.
5. *Om Tro og Viden*, s. 8 (fodnote).
6. *Biskop H. Martensens Breve II*, ved Bjørn Kornerup, Kbh. 1956, s. 158, brev af 31/10 1866 til Gude.
7. *Georg og Edvard Brandes. Brevveksling med nordiske Forfattere og Videnskabsmænd I*, ved Morten Borup, Kbh. 1939, s. 265, brev af 5/3 1867 til G. Sibbern.
8. Henning Fenger: *Georg Brandes' læreår*, Kbh. 1955, s. 426 (nr. 211).
9. *Emigrantlitteraturen*, Kbh. 1872, s. 19. Med udtrykket *Speculativ Dogmatik* sigter Brandes formentlig til de forelæsninger, Martensen under dette navn holdt på Københavns Universitet 1838, jfr. *Af mit Levnet II*, s. 3. - *Den christelige Dogmatik* (1849) lånte Brandes august 1862 til brug for besvarelsen af universitetets æstetiske prisopgave, jfr. Fenger: anf. værk, s. 64-68. Prisopgaven blev senere i ændret skikkel-

- se trykt i *Æstetiske Studier* (1868) under titlen: *Om Begrebet: den tragiske Skjæbne*, se nævnte værk s. 30 (fodnote).
10. *Emigrantlitteraturen*, s. 135-38.
 11. Til forståelse af Brandes' syn på ægteskabet se særligt tolkningen af *Adolphe*, s. 99f., og *Delphine*, s. 144f.
 12. Jfr. Fenger: anf. værk, s. 295-301.
 13. *Emigrantlitteraturen*, s. 7, 262.
 14. *Biskop Otto Laubs Levnet. En Livsskildring i Breve II*, ved F. L. Mynster og G. Schepeleern, Kbh. 1886, s. 269, brev af 15/1 1872 til Laub.
 15. Om ansættelsessagens første fase: E. Spang-Hanssen: *Oskar Siesbye og hans Breve. Fra Madvigs og hans Efterfølgeres Tid*. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning. Udgivne af Det Filologisk – Historiske Samfund. Nr. 206, Kbh. 1948, s. 29-34. Desuden Jørgen Knudsen: *Frigørelsens vej*, s. 243-50.
 16. *Biskop Otto Laubs Levnet II*, s. 245, brev af 5/6 1871 til Laub.
 17. Herom i mit ovennævnte speciale, s. 5-54.
 18. Martensens kilde til afsnittet om »den frie kærlighed« er *Du roman et du théâtre contemporains et de leur influence sur les mœurs* par M. Eugène Poitou, Paris 1858, hvortil der referes uden sidehenvisning og årstal, jfr. *Den christelige Ethik*, alm. del, s. 502 (fodnote).
 19. *Den sociale Ethik* §§ 57-68.
 20. Jens Engberg: *Til arbejdet! Liv eller død! Louis Pio og arbejderbevægelsen*, Kbh. 1979, s. 230, 208-38.
 21. *Biskop Otto Laubs Levnet II*, s. 366, brev af 27/11 1874 til Laub.
 22. *Breve fra og til Johanne Luise Heiberg II*, ved Just Rahbek, Kbh. 1955, s. 107, brev af 31/12 1874 til fru Heiberg.
 23. *Socialisme og Christendom*, Kbh. 1874, forord.
 24. *Socialisme og Christendom*, s. 6.
 25. Sammesteds, s. 18-19.
 26. Sammesteds, s. 25f.
 27. Sammesteds, s. 38.
 28. Sammesteds, s. 44f.
 29. Sammesteds, s. 46.
 30. Sammesteds, s. 48, jfr. 27 og 52.
 31. Sammesteds, s. 47, 49-51, 53.
 32. *Schultz Danmarkshistorie V*, Kbh. 1942, s. 582-88.
 33. *Dansk social historie 5*. Vagn Dybdahl: *Det nye samfund på vej*, Kbh. 1982, s. 41-44, 234-41, 253-59.
 34. *Dagbladet* 23/11 1874, nr. 275.
 35. *Fædrelandet* 10/12 1874, nr. 288.
 36. *Social-Demokraten* 26.-29./11 1874, nr. 169-172. Jfr. *Biskop Otto Laubs Levnet II*, brev af 27/11 1874 til Laub.
 37. *Det Kristelige og det Humane som Modsætninger i vor Tids Bevidsthed, Nyt dansk Maanedsskrift, juli, aug., sept. 1871*.
 38. *Georg og Edvard Brandes. Brevveksling I*, s. 224, brev af 23/11 1874 til Georg Brandes.
 39. Sammesteds, s. 225, brev af 1/12 1874 til Hans Bröchner.
 40. *Det nittende Aarhundrede* 1874 okt.-dec. og 1875 jan.-marts, Kbh. 1875, s. 391ff.
 41. *Correspondance de Georg Brandes III*, ved Paul Krüger, Kbh. 1966, s. 89, brev af 10/12 1875 til Heyse.

42. Om episoden se Jørgen Knudsen: *Frigørelsens vej*, s. 350f.
43. *Georg og Edvard Brandes. Brevveksling I*, s. 225, brev af 1/12 1874 til Hans Bröchner.
44. *Det nittende Aarhundrede*, 1875 april-september, Kbh. 1875, s. 444.
45. Sammesteds, s. 444.
46. Sammesteds, s. 449.
47. Sammesteds, s. 452.
48. Bertil Nolin: *Den gode europén. Studier i Georg Brandes' idéutveckling 1871-1893*, Uppsala 1965, s. 85f. Om Georg Brandes' forhold til Lassalle og socialismen se i øvrigt Bent Søndergaard: *Georg Brandes' forhold til socialismen i 1870'erne og 80'erne*, i Hans Hertel og Sven Møller Kristensen (red.): *Den politiske Georg Brandes*, Kbh. 1973, s. 67-87.
49. *Ferdinand Lassalle. En kritisk Fremstilling*, Kbh. 1881, s. 341.
50. *Social-Demokraten* 27/11 1881, nr. 277.
51. *Naturalismen i England*, Kbh. 1875, s. 513-27.
52. *Den christelige Ethik, alm. del* § 56 (s. 228).
53. Bertil Nolin: anf. værk, s. 195.
54. *Naturalismen i England*, s. 432 (fodnote).
55. *Levned II*, Kbh. 1907, s. 191.
56. Sammesteds, s. 192.
57. Sammesteds, s. 193.
58. Talen er trykt i *Det nittende Aarhundredes* januarhæfte 1876.
59. Sønnen Julius Martensen havde Martensen gennem pressioen på daværende kultusminister J. J. A. Worsaae fået ansat 1874 som biblioteksassistent på Det kongelige Bibliotek, jfr. *Biskop H. Martensens Breve III*, Kbh. 1957, s. 87-90, breve til L. Gude af 8/10 og 22/11 1874.
60. Citeret efter Jørgen Knudsen: *Frigørelsens vej*, s. 397. Om ansættelsessagen i denne fase se også dette arbejde s. 394-99.
61. *Georg og Edvard Brandes. Brevveksling IV*, 1, s. 27, brev af 22/2 1878 til Bjørnson.
62. Kristian Hvidt: *Da Georg Brandes kom til at vælte en kultusminister. Scener fra folketingets finansudvalg 1879*, i *Spor – arkiver og historie. Afhandlinger tilegnet Niels Petersen på 65-årsdagen den 23. august 1987*, Rigsarkivet 1987, s. 84.
63. Citeret efter Kristian Hvidt: anf. værk, s. 86.
64. *Georg og Edvard Brandes. Brevveksling III*, s. 308, brev af 24/1 1880 til Georg Brandes fra Victorinus Pingel.
65. Af anmeldelser må i vor sammenhæng særligt fremhæves Harald Høffding: *Den kristelige Ethik fremstillet af H. Martensen, Nær og Fjern* nr. 314-16, Kbh. 1878, specielt nr. 316. Af avisanmeldelser især Carl Ploug: *Fædrelandet* 14.-19. august 1879, nr. 186-90 samt 25. og 27.-30. august s.å., nr. 195, 197-200.
66. D. G. Monrad: *Politiske Breve Nr. 14-18. Liberalismens Gjenmæle til Biskop Martensens sociale Ethik*, Nykøbing Falster 1878.
67. Sammesteds, s. 111.
69. Sammesteds, s. 1, jfr. 83-101.
70. Sammesteds, s. 5f.
71. Georg Brandes: *Kvindernes Underkuelse*, Kbh. 1869, Forord, s. I, V-VI.
72. Herom i mit ovennævnte speciale, s. 19-25.
73. Brandes behandler *Lucinde* i *Hovedstrømninger II: Den romantiske Skole i Tydskland*, Kbh. 1873, s. 70-79. Martensens kendskab til romanen kan dog udmærket stamme andre steder fra.

74. Om anordningens forhistorie og indførelse se Thelma Jexlev: *Kvindens adgang til universitetet*, i *Spor* (jfr. note 62), s. 115-30.
75. Herom Anna Thestrup: *Hvilke Statsembeder egner sig overhovedet til Besættelse med Kvinder?* - *Spor* (jfr. note 62), s. 325-37.
76. Om disse se Pil Dahlerup: *Det moderne gennembruds kvinder I*, Kbh. 1983, s. 30-56.
77. Peter Olivarius (red.): *Ideologihistorie II. Videnskab, idé-debat, elite- og massekultur i Danmark 1870-1970*, Kbh. 1975, s. 31-39.
78. *Kvindernes Undersøelse*, Kbh. 1869, s. 40.
79. Sammesteds, s. 28.
80. Sammesteds, s. 31f.
81. Sammesteds, s. 30.
82. Drude Dahlerup: *Socialisme og kvindefrigørelse i det 19. århundrede*, GMT 1973, s. 321-23.
83. Georg Brandes: *Kritiker og Portraiter*, Kbh. 1870, s. 118-20.
84. Sammesteds, s. 401-01.
85. *Dualismen i vor nyeste Philosophie*, s. 72.
86. *Emigrantlitteraturen*, s. 14.
87. *Levned II*, Kbh. 1907, s. 120f.
88. *Det nittende Aarhundrede*, 1874 Oktbr.-Decbr. og 1875 Januar-Marts, Kbh. 1875, s. 250.
89. Sammesteds, s. 251.
90. Således H. N. Clausen: *Det evangeliske Kirkelivs Nutid og Fremtid*. Anden, af Forfatteren gennem- og omarbejdede, forøgede Udgave, Kbh. 1875, Forord, december 1875. – N. G. Blædel: *Udvidet Confirmations-Undervisning eller evangelisk-luthersk Kirkelære*, Kbh. 1876, s. 854-60. *Dansk Kirketidende*, Kbh. 1877, nr. 31 (sp. 507-11) og 32 (sp. 521-29), artiklen: Den talmudiske Jødedom. – J. C. Heuch: *Dr. G. Brandes' Polemik mod Kristendommen*, Kbh. 1877. – Johannes Kok: *Det hellige Land og dets Nabolande*, Kbh. 1878, s. 88-93. – Se tillige Jørgen Knudsen: *I modsigelsesnes tegn*, s. 72f.
91. Brev til Marie Pingel 16/12 1878, Brandes-arkivet, Det kongelige Bibliotek.
92. *Benjamin Disraeli*, Kbh. 1878, s. 104.
93. *Levned III*, Kbh. 1908, s. 38.
94. Poul Borchsenius: *Historien om de danske jøder*, Kbh. 1968, s. 236-38.
95. Brev til Ferd. Levison 10/2 1879, Brandes-arkivet. – Om Brandes' forhold til jødedommen generelt og Lassalle og Disraeli specielt jfr. Henry J. Gibbons: *Georg Brandes. The reluctant Jew*, i Hans Hertel og Sven Møller Kristensen (ed.): *The Activist Critic. A symposium on the political ideas, literary methods and international reception of Georg Brandes*. Orbis Litterarum, Supplement no. 5, Kbh. 1980, s. 55-89, samt Carl Erik Bay: *Georg Brandes som »jøde«*, *Fund og Forskning XXVI*, Kbh. 1983, s. 107-124. Om Disraeli desuden Jørgen Knudsen: *I modsigelsesnes tegn*, s. 68-88.

Summary

Hans Lassen Martensen (1808-1884), Chaplain to the Royal Household, and from 1854 until his death the incumbent of the principal diocese in Denmark – the bishopric of Zealand. He and Georg Brandes (1842-1927), the prominent critic and cultural figure, acknowledged in

the European sphere of literary criticism, were the two leading antagonists in the cultural debate that raged in Denmark during the 1870s, whereby the hegemony of the church over Danish intellectual life was ruptured under the influence of Brandes' agitation. Both men, however, held a critical view of the consequences of economic liberalism on contemporary thought and social development; yet, on the question of the social, economic and political rights of the working class, Bishop Martensen is surprisingly enough more radical than Georg Brandes. Part One of Martensen's *Den christelige Ethik*, published in 1871 (German translation: *Die christeliche Ethik* the same year, and the English translation: *Christian Ethics*, 1873) claims attention through the *relative* autonomy which, in his book, the author allots to »modern humanity« and cultural evolution, which he sums up in the term *emancipation*: the liberation from the restraining barriers, false traditions and false authority which repress freedom. It is interesting, too, that precisely the same term is adopted by Brandes in his epoch-making work *Hovedstrømninger i det 19de Aarhundredes Litteratur I-VI*, (German translation: *Die Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*; English translation: *Main Currents in Nineteenth Century Literature*).

Likewise, Brandes' conception of European historical development in the period 1789-1848, as a battle between the principle of freedom and that of authority, is seen as a secularised version of Martensen's view of history, both are due to the influence of *Hegel's* philosophy. Inspired by the advance of the socialist movement in Denmark in the 1870s, Martensen published in 1874 a small book entitled *Socialisme og Christendom (Socialism and Christianity)*, in which he takes up in complete sympathy descriptions by *Ferd. Lassalle*, *Karl Marx (Das Kapital)* and *Fr. Engels (Die Lage der arbeitenden Klassen in England)* of the conditions of industrial workers, and in which he launches a sharp attack on economic liberalism and the theory of free trade in *Adam Smith's An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776, Danish translation: 1779). And in the same book Martensen ultimately advocates far-reaching social reforms such as unemployment benefits, old-age pensions and health insurance, all suggestions which anticipate the social democratic welfare state. At the same time, in 1874-75, Georg Brandes published in Danish a long article by the German socialist leader *Ferdinand Lassalle* (German book edition 1877: *Ferdinand Lassalle. Ein literarisches Charakterbild*), which helped to introduce the theory of socialism into Denmark, but it did not actually contain proposals for reforms.

Martensen's final assessment of Brandes' ideas was made in Part Three of his Christian ethics: *Den sociale Ethik*, 1878 (German translation: *Die sociale Ethik* the same year: English translation: *Social Ethics* 1882), in which he not only rejects *John Stuart Mill's* demand for the emancipation of women in *The Subjection of Women*, translated into Danish by Brandes the same year as the book was published (1869), but also in which, under the influence of anti-Semitic German writers, he attacks the »modern«, secularised Jews – who ought to be deprived of their civil rights because they cannot be expected as »aliens« and »unDanish« to be possessed of the same loyalty to the country as that of true Danes. Apart from this, the article comes to the conclusion that, as an elderly man, Bishop Martensen concerned himself in a qualified manner with the problems of a new epoch.

Den danske kirke i Sverige 1943-45

Af Birgitte Saltorp

Egentlige skildringer af Den danske Kirke i Sverige er kun offentliggjort i den første efterkrigstid, dels af provst K. L. Aastrup, Ulfborg & Hind (senere Odense), dels af pastor Poul Borchsenius, Randers, og disse beretninger kan næppe kaldes udførlige.

Da materialet er spredt og for størstedelens vedkommende offentligheden ukendt, forekom det vigtigt at indarbejde emnet i en opgave i kirkehistorie¹ for derved forhåbentlig at bevare kilderne for fremtidig forskning. Nærværende artikel, som er en videre bearbejdning af nævnte opgave, skal belyse hvad, der karakteriserer kirken i udlændighed, herunder præsternes ansættelsesforhold og organisering, en strid med Dansk Kirke i Udlandet samt teologiske aspekter i præsternes virke.

Der findes en del utrykt materiale på området, såsom Børge Roesens prædikener samt artikler og enkelte officielle skrivelser tilstilet samme, K. L. Aastrups erindringer (nedfældet omkring 1975), samt en enkelt upubliceret artikel af Poul Borchsenius; disse er alle med stor velvillighed udlånt af præsternes familier. Provst emer. Gunnar Sparring-Petersen, pastor emer. Eilif Krogager samt cand. theol. Johs. Dragsdahl har været særdeles behjælpelige med gennem korrespondance og samtaler at korrigere »forskrivelser« og at uddybe emnet. De officielle skrivelser til og fra kirken, der må have eksisteret, synes at være bortkommet, mens en kartoteksæske med kort til registrering af dåb, velsignelse af brudepar og jordpåkastelser endnu findes i Kirkeministeriet. Til gengæld har Johs. Dragsdahl stadig de breve, han illegalt sendte hjem til sine gamle »kolleger« på Kirkens Front.

Kirkens oprettelse og kirkekontoret

Poul Borchsenius (1897-1983) var den første danske præst, der som følge af illegal virksomhed under besættelsen så sig nødsaget til at flygte til Sverige (december 1943). På sin første dag i landet skrev han til den danske gesandt J. C. W. Kruuse og foreslog, at denne ansatte ham som præst ved gesandtskabet. Borchsenius henviste til Grundlovens daværende paragraf 3: Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten – og som staten måtte i dette tilfælde regnes den såkaldte flygtningestat. Derefter fik Borchsenius arrangeret et møde med Edvard Rodhe, biskoppen i

Lund, som så skrev til Kruise og anbefalede, at man fulgte Borchsenius' forslag. I begyndelsen af januar modtog Borchsenius brev fra den danske gesandt, som kaldte ham til Stockholm for derfra at virke som præst for alle danske i Sverige.²

»Den danske Kirke i Sverige« bevilligedes kontor i forbindelse med Det danske Flygtningekontors andre kontorer i Gamla Stan (på daværende tidspunkt bedst kendt som »Flyktingköping«). Borchsenius havde de første måneder »kontor« på en afsats i en trappeopgang, hvorfra alle fortrolige samtaler måtte forlægges til et andet sted på trappen eller til den nærmeste restauration.

Snart fik kirken dog bevilliget tre små lokaler i Klarabergsgatan. Her arbejdede de i Stockholm boende præster, samt en sekretær. Kontorets første sekretær var »Bit« Bonde-Henriksen, født Else Marie Goldschmidt, gift med Berlingske Tidende-journalisten Henrik Bonde-Henriksen, den anden hed Vibeke.³ Iflg. Sparring-Petersen flyttede den ene af disse damer, formentlig denne Vibeke som i så fald havde et jødisk klingende efternavn, til San Francisco nogen tid efter Danmarks befrielse.

Arbejdet på kontoret bestod dels i at holde kontakt med de danske i forlæggningerne og (til at begynde med) arrangere præsternes besøg i disse samt i registrering af kirkelige handlinger. Sparring-Petersen beretter, at han i besættelsens sidste dage ikke havde noget særligt at lave på kontoret, og at de to damer må have taget sig af papirgangen, hvis på dette tidspunkt der overhovedet har været nogen.

De danske præster nåede fra 25. december 1943 til primo juni 1945 at foretage 114 kirkelige handlinger, heraf 24 jordpåkastelser, 73 barndåb og 17 velsignelser af ægteskab (det var ikke præsterne tilladt at vie folk). Når man sammenligner det samlede antal fødsler, vielser og dødsfald i den danske »lejr« vil man konstatere, at præsterne kun havde handlinger i forbindelse med ca. ¼ af disse.⁴ Dette skyldes blandt andet, at omtrent ½ af danskerne var jøder, og at en del andre ønskede at vente med bryllup eller dåb, til landet atter var frit; man kan også forestille sig, at man lod sig vie på rådhus og så ventede med velsignelsen til efter hjemkomsten, og at f.eks. de kommunistiske flygtninge ikke ønskede kirkelig betjening.⁵

Der synes også at have været enkelte konfirmationer, der ikke er optaget i kartoteket i Kirkeministeriet; således nævner Aastrup et sted salmebøger, der af biskop Fuglsang-Damgaard er blevet sendt over til brug for konfirmandundervisningen, i »Danskeren« gøres i 1944 op-

mærksom på, at Borchsenius vil afholde konfirmation i Stockholm samme efterår, og M. K. Kofoed henvender sig i oktober 1945 til Kirkeministeriet blandt andet for at meddele, at han den 29. april s.å. holdt konfirmation med kun een konfirmand i Gøteborg.⁶

Ved besættelsens ophør tog de fleste præster hjem med Den danske Brigade, mens Sparring-Petersen blev tilbage for at »afvikle« kirken med ordre (vistnok fra Borchsenius) om, at den, der kommer sidst, rejser sidst. I dagene efter befrielsen holdt Sparring-Petersen bl.a. en dansk takkegudstjeneste (8. maj; prædiken bevaret) og deltog i en fælles-nordisk takkegudstjeneste for »de sejrende magter«, hvor han som en af flere præster oplæste et skriftsted. Der lavedes ikke et egentligt afsluttende arbejde for kirken; da Sparring-Petersen forlod kontoret den 16. maj låste han døren og overlod nøglen til Flygtningekontoret, som må have taget sig af oprydningen. Næste dag afleverede Sparring-Petersen personlig kartoteket over dåb, jordpåkastelser og ægteskabsvelsignelser til departementschef Holbøll i Kirkeministeriet.⁷

Præsternes ansættelsesforhold og organisering

De danske præster var temmeligt vellønnede; dette synes at skyldes Borchsenius, som da også var den eneste af præsterne, der havde medbragt både kone og to børn. Han havde ved sin ansættelse i flygtningestaten fået den danske gesandts og flygtningeadministrations accept af, at han og senere ankommende danske præster skulle have samme vilkår som læger, nemlig femhundrede kroner om måneden og rejseudgifter dækket efter gældende regler, »dog at de femhundrede kroner skulde fradrages i vor løn hjemme, når Danmark igen var frit.⁸

»... Desuden var femhundrede svenske kroner mere, end jeg kunne bruge på en måned, og til forskel fra, hvad jeg var vant til, havde jeg ekstrairndtægter ved artikler i »Sydsvenska Dagbladet« og et radioforedrag. En hel del foredrag holdt jeg også i forskellige svenske forlæggninger, og selv om jeg ikke husker det, har jeg nok fået honorar for nogle. Efter krigen slettede den svenske stat al flygtningegæld, og så kunde den danske stat ikke så godt kræve af os, hvad vi havde forpligtet os på at betale tilbage«, skriver K. L. Aastrup.⁹

Om Børge Roesen vides endvidere, at han ved sin ansættelse ved Brigaden »vil være at aflønne som Kaptajnløjtnant«,¹⁰ hvilket vil sige til en løn svarende til d.kr. 5388-6726 (1942), altså ca. SKr. 500.¹¹ Sparring-Petersen oplyser, at han ved sin ansættelse i kirken medio

marts 1945 af Borchsenius fik besked på, at også han ville blive aflønnet med de femhundrede kroner om måneden.

Da M. K. Kofoed (med hustru) og K. L. Aastrup som folkekirkepræst nr. to og tre var ankommet til Sverige, indkaldte Borchsenius dem til møde i forbindelse med en prædiken, han skulle holde i Mölle ved Helsingborg. Borchsenius foreslog ved dette møde, hvor han »nedlagde« lederposten, en inddeling af »sognene« således, at Kofoed fik Göteborg med Halland og Västergötland til Vättern, Aastrup fik Skåne, Blekinge, Småland og et hjørne af Östergötland, mens Borchsenius selv tog Stockholm og resten af landet. Resultat: Aastrup endte med at få omtrent halvdelen af samtlige danske flygtninge i sit »sogn«, mens Borchsenius blev præst for flygtningeledelsen i Stockholm.¹²

Hvad der i tiden derefter skulle aftales præsterne imellem, ordnedes pr. korrespondance eller pr. telefon. Hver enkelt præst var altså »biskop« i sit eget område. Kirkekontoret synes primært at have været et sted at samle de mere officielle tråde, som f.eks. kirkebogsføringen. I de enkelte »sogne« havde præsten en gruppe »lokale« danske, som han støttede sig til; Aastrup beretter: »Ødum var altså degn i Lund og i hans forfald Danstrup. Da der kom gang i gudstjenesterne i Malmø, fik Kai Eldal job'et der. Første gang rystede han som espeløv af betagelse«. ¹³ Ude omkring i landet måtte man »nøjes« med den lokale svenske, kirkelige betjening.

Et særligt, men ikke af den grund mindre interessant tilfælde kendes kun fra een kilde. Aastrup beretter, at han efter en mindetale i Malmø for de faldne (den 9. april 1944) havde en samtale under fire øjne med Flygtningekontorets daværende leder, professor Hurwitz. Denne bad Aastrup skrive til sig privat, altså også uden om Flygtningekontoret, hvis han skulle blive »opmærksom på et eller andet i flygtningeverdenen, der ikke var, som det burde være ...«. Det var en opfordring, Aastrup aldrig fulgte, selv om han en enkelt gang meldte en ung mand til Flygtningekontoret i Malmø – han havde »betroet« præsten hvordan, man kunne snyde penge fra Flygtningekontoret.¹⁴ Eilif Krogager skriver, at han ikke har været ude for noget tilsvarende, men gør opmærksom på, at man i Brigaden, hvor Krogager var feltpræst, har haft større indsigt i hvem, folk var, og hvad, de foretog sig, så »angiveri« har ikke været »nødvendigt« i samme grad.¹⁵

De danske præster i Sverige har selvfølgelig haft deres personlige problemer at tumle med. Ofte har de nok været diskuteret med en god ven blandt de svenske præster, men Aastrup nævner dog, at en af hans danske kolleger nogle gange henvendte sig. Han havde efterladt sin

kone derhjemme og følte, iflg. Aastrup, at han havde ladet hende i stikken.¹⁶

Lederspørgsmålet

»Efter at være vendt tilbage til Stockholm et par Dage før Kapitulationen, blev jeg, der var ankommet til Sverige som dansk Præst nr. 11, af mine Kolleger valgt til Formand for de danske Præster i Sverige, bl.a. med den Opgave at repræsentere mine Kolleger i Forhandlinger med svenske og danske Myndigheder, ligesom jeg overtog Ledelsen af det danske Kirkekontor i Stockholm«. G. Sparring-Petersen, 1945.¹⁷

»Naar der af og til i svenske og danske Aviser har været nævnt en »Leder for den danske Kirke i Sverige« og en »Formand for de danske Præster«, har det ikke noget med de virkelige Forhold at gøre«. K. L. Aastrup, 1945.¹⁸

Ovenfor anførte bemærkninger har i efterforskningens løb voldt en del kvaler, men citaterne samt Borchsenius' og Aastrups erindringer afslører, at der må have været problemer omkring kirkens ledelse. På det tidspunkt Borchsenius var ene om arbejdet i Sverige, var det naturligt, at han satte det i system, for så vidt det var muligt. Men på grundlag af udtalelser, især hos Aastrup med en vis støtte fra Kofoed,¹⁹ lader det til, at Borchsenius i alt for udpræget grad gav rollen som bannerfører. Iflg. Aastrup var det ellers netop Borchsenius, der foreslog, at ingen af de tre præster, der var i Sverige i februar 1944 (Borchsenius, Kofoed og Aastrup) skulle være leder, men at de skulle løse fælles problemer sammen.

Det er almindeligt kendt, at der i det danske flygtningesamfund var problemer mellem Stockholmedelsen og flygtningeorganisationerne på vestkysten. Så selv om Borchsenius ikke har været leder af kirken, er han alligevel officielt blevet betragtet som sådan, fordi han sad i Stockholm og dermed havde til huse på kirkens kontoradresse. Således i en bog udgivet af det danske gesandtskab i Stockholm i efteråret 1945 til minde om flygtningetiden: »... Pastor Borchsenius, der bl.a. var Leder af Flygtningekontorets kirkelige Afdeling ...«. ²⁰

Dertil kommer Sparring-Petersens påstand om, at han af sine kolleger var blevet valgt til »Formand for de danske Præster« i begyndelsen af maj 1945. At han har ledet kirkekontoret efter besættelsens ophør, hersker der ingen tvivl om, men det synes sikkert, at ikke alle kollegerne har været med til at vælge ham ind på posten. I hvert fald skriver Aastrup i 1975: »Jeg ser af »Kirkelig Håndbog«, at provst Sparring-Petersen blandt meget andet har oplyst om sig selv: »Dansk præst i

Stockholm 1945 (formand for de danske præster)«. Det ved jeg ikke af, men har nok hørt, han efter kapitulationen blev sendt over for at afvikle det kirkelige arbejde, da vi andre havde fulgt Brigaden hjem«. ²¹

Det er nok mere sandsynligt, at Borchsenius har overdraget Sparring-Petersen »sine beføjelser« i Stockholm, da besættelsen nærmede sig sin afslutning, fordi han ønskede at hellige sig sit arbejde som præst ved Brigaden – dette stemmer overens med Sparring-Petersens tidsangivelser. Han beretter, at der synes at have været en korrespondance mellem Borchsenius og de andre præster i anledning af, at Flygtningekontorets leder, kontorchef Sigurd Wechselman, ønskede en officiel leder, der skulle kunne stå til ansvar overfor blandt andre de svenske myndigheder. Af denne korrespondance skulle der ikke være kommet noget entydigt resultat, men da Borchsenius ønskede at hellige sig arbejdet i Brigaden, gav han Sparring-Petersen besked på at tage ledelsen. Denne kom reelt kun til at vare et par uger i maj, og provst Sparring-Petersen har da også fortalt mig, at han har ladet oplysningen »formand for de danske præster« udgå af Kirkelig Håndbog/Teologisk Stat. Hertil kommer den interessante detalje, at Borchsenius, iflg. Sparring-Petersen allerede i 1944 havde skrevet til samme, der på det tidspunkt befandt sig ganske legalt i Danmark, og havde opfordret ham til at komme til Sverige, fordi der var masser at lave for en præst. Sparring-Petersen var, ud over at være almindeligt kendt for sine anti-nazistiske kronikker i bl.a. Politiken og Kristeligt Dagblad op til besættelsen, også tidligere nabopræst til Borchsenius, da de begge var præster på Vesterbro i København.

Oversigt over præsterne

Ialt nåede 11 præster at få ansættelse ved Den danske Kirke i Sverige, og enkelte andre nåede da også at virke nogle dage eller uger uden egentlig ansættelse; af disse har de færreste efterladt offentligt tilgængelige oplysninger om perioden; de sidst tilkomne har formentlig ikke ment at have meget at bidrage med, men man kan da håbe, de pågældende vil nedfælde deres erindringer fra perioden. Oversigten er disponeret efter tidspunktet for præsternes tiltræden i Den danske Kirke i Sverige. ²²

Poul Borchsenius, 1897-1983, Skt. Peders Kirke i Randers, startede folkekirkearbejdet i Sverige og lavede feltpræstordningen, som den kom til at se ud i Den danske Brigades regi. Var selv præst i Østverige og indtil de første majdage i 1945 daglig leder af Stockholm-kontoret, men han rejste en del rundt i landet og holdt foredrag og »hyggeafte-

ner«. Skrev under opholdet bogen »Danska Kyrkan i Storm«, Stockholm, 1944, som har givet svenskerne et godt indblik i besættelsestidens danske kirke. Fulgte Den danske Brigades 1. Batallion til Danmark som feltpræst. Havde kone og to døtre med til Sverige.

Markus Karl Kofoed, 1900-1989, Borris, Gammelstrup og Sparkjær delte med K. L. Aastrup den svenske vestkyst. Her boede de fleste danske, og der foregik et stort arbejde med at modtage nyankomne og hjælpe dem til rette såvel praktisk som åndeligt. Kofoed virkede ikke som feltpræst men som motorvognsfører ved Brigadens Motorvognskompani. Medbragte sin hustru til Sverige.

Karl Laurids Aastrup, 1899-1980, Ulfborg og Hind, den eneste af de danske præster i Sverige, der på dette tidspunkt var provst. Den tredje præst, der kom til Sverige og derfor med til at lægge grunden til arbejdet. Hans største visible bedrift var i samarbejde med Mogens Wøldike at lave en Salmebog for Den danske Kirke i Sverige, som var hårdt tiltrængt, og senere et tillæg med julesalmer. Han havde desuden chaufførtjeneste ved Brigadens Arbejdskommando. Brugte en del tid på oversættelse af svenske salmer til dansk. Endvidere upublicerede erindringer samt et foredrag i familiens eje.

Eilif Krogager, f. 1910, Tjæreborg og Sneum, var Den danske Brigades første fuldtids-feltpræst; han arbejdede ved 5. Batallion, som han fulgte til Sønderjylland ved besættelsens ophør, og havde iflg. eget udsagn²³ ingen særlig kontakt med kirkekontoret i Stockholm.

Børge Roesen, 1913-1985, Ellidshøj og Svenstrup, var fra midten af 1944 feltpræst ved 2. Batallion. Var i batallionen kendt for sin store indsats bl.a. for lejrbladet »Batallions Tidende«. Diverse prædikener og scrapbøger i familiens eje.

Vagn Schousboe, 1905-1988, Ørum og Daugaard, tildeltes området omkring Norrköping. Nævnes sjældent i kilderne.

Harald Sandbæk, 1904-1986, Hersom, Bjerregrav og Klejtrup, fungerede som Den danske Kirkes »ambassadør«. Som repræsentant for kirken såvel i Danmark som i landflygtighed var han den officielle repræsentant ved Ærkebiskoppen af Canterburys indsættelse i 1945, ligesom han var den officielle danske taler ved en mindehøjtidlighed i Westminster Abbey 9. april samme år.²⁴ Det synes dog, iflg. Sparring-Petersen at være således, at det ikke er Den danske Kirke i Sverige men den centrale, danske flygtningeadministration i Stockholm, der har sat Sandbæk på disse opgaver. Dragsdahl fortæller, at Sandbæk også fungerede som »studievejleder«, idet han sørgede for at D. fortsatte sine studier af N. T. Græce i udlændigheden.

Thorkild Balslev Clausen, 1912-1981, Vejlbj og Homaa, har haft

megen rejseaktivitet, eftersom han tildeltes Uppsala og Norrland, hvor danskerne boede meget spredt. Efter krigen feltprovst under »oprydningsarbejdet« i Tyskland.

To præster nåede lige at blive ansat men kom næsten ikke til at virke ved Den danske Kirke i Sverige. Aastrup beretter, at »Mikkelsen var en vældig flink fyr«, men at den anden (navn angives ikke) ikke var nogen god reklame for folkekirken. »... Pastor Mikkelsen og en sygeplejerske gjorde hans part af disse pligtarbejder, – »for at redde kirkens ære«, sagde de«. Endvidere nævner Aastrup en tredje præst, som ikke skulle være flygtet fra Gestapo men fra »en historie med en pige-konfirmand«, og som tilbageholdtes i en forlægning af svenskerne; dette har ikke kunnet efterprøves.²⁵

Kristian Peder Mikkelsen, 1914-1965, fængselspræst i Horsens, blev udnævnt til hjælpepræst i Stockholm med ordre til at følge en af Brigadens batallioner ved hjemsendelsen.

Ejnar Krogh, 1912-1984, Utterslev, tildeltes området omkring Jönköping som sogn.

Gunnar Sparring-Petersen, f. 1900, Brønshøj, kom til Sverige 17. marts 1945. Var først en måneds tid gæst hos »Nordiska ekumeniska Institutet« ved Uppsala, afbrudt af et nordisk kirkeligt møde i Helsingfors fra 5. til 11. april. Ansattes ved hjemkomsten som præst i Uppsala og Stockholm men blev straks efter sendt til vestkysten for at hjælpe til med de tidligere koncentrationslejr-fanger, der i disse dage ankom.²⁶ Vendte 3. maj tilbage til Stockholm for, da Brigaden kommanderedes til Helsingborg dagen efter, at overtage ledelsen og afviklingen af Den danske Kirke i Sverige.²⁷ Det blev således S-P, der den 8. maj holdt dansk takkegudstjeneste i Stockholm (prædikenen bevareret),²⁸ og som siden hen i »Dansk Kirke« takkede alle, der havde gjort noget for kirken. Afleverede 17. maj 1945 personligt kirkebøgerne til departementschef Holbøll i Kirkeministeriet. Se iøvrigt afsnittet om kirkens ledelse.

Endnu to danske præster kom til Sverige i besættelsens sidste dage, nemlig pastor *Jørgen Kofoed*, Alminde-Viuf, 1900-1979, og *Kai Jørgen Marcussen*, Våbensted og Engestofte, 1898-1969. Om disse fortæller Aastrup: »I et større kursted ved Helsingborg var de raske indkvarteret, fordelt i flere huse med værelser og samlingsstuer. Jeg vidste, der var et par præster imellem, og tog derfor en koralbog med til dem. Mærkelig nok var det vist rabbineren, Melchior, der havde skaffet mig den koralbog. Da jeg sad og drak kaffe med de to præster, gik Arnulf

Øfverland rundt i stuen og skulede ondt. Han havde forlangt, at der skulle nedlægges forbud mod afholdelse af gudstjeneste; det var ufri-sindet, for så kunde de andre ikke være i den samlingsstue, hvor det foregik. Der var mindst ti andre samlingsstuer til rådighed; men selv-følgelig, hvis Øfverland havde udset sig en bestemt stue at være i, så var det en mindelse om koncentrationslejrbarberi, om nogen sang en salme der, et utilladeligt overgreb på menneskelig frihed«. ²⁹ Men som nævnt nåede disse to præster ikke at virke i Sverige, men man må dog formode, at de har virket blandt de andre Røde Kors- »fanger«. En tredje præst nævnes 8.5.1945 i Kristelig Dagblad som præst for sine tidligere medfanger, nemlig pastor *Niels Jørgensen Madsen* (1900-1978), Sønderborg.

Endvidere skal her nævnes stud.theol. *Johannes Dragsdahl*, f. 1922, som fra efteråret 1944 ansattes som Borchsenius' hjælpepræst, og som under pseudonymet Uffe Brand var redaktør for kirkebladet »Dansk Kirke« og medarbejder på det fælles-nordiske tidsskrift Kirke nytt samt ved Dansk Pressetjeneste.

Der nåede således ialt at virke femten præster (eller i hvert fald teologer) for Den danske Kirke i Sverige, idet Jørgen Kofoed, K. J. Marcussen og N. J. Madsen må formodes at have arbejdet ulønnet.

Den danske Brigades feltpræster

Den 4. oktober 1944 afsendte oberstløjtnant von Freiesleben følgende skrivelse til Kommandoen for Militære Flygtninge.

Til Kommandoen for Militære Flygtninge

Batallionen anmoder herved Kommandoen om at foranledige, at dansk Flygtningepæst i Uppsala, Pastor Børge Roesen, bliver ansat som Feltpræst ved 2. Batallion.

Batallionen har anvendt Pastor Roesen ved en Feltgudstjeneste i anledningen af Kongens Fødselsdag og i Forbindelse med denne Dag haft ham som Gæst i et Par Dage. Pastor Roesen var særdeles interesseret i Batallionens Arbejde, som han fulgte i Marken med en naturlig Friskhed og paa en upretentiøs Maade. Efter sin Hjemkomst til Uppsala har Pastoren henvendt sig til Pastor Borchsenius, der tidligere havde meddelt ham, at Gesandtskabet havde Arbejde til ham, naar Hjemrejse til Danmark forestod. I Henhold til Brev af 1.10 d.A. meddeler pastor Roesen imidlertid Batallionen, at dette *ikke* er Tilfældet, og at saavel Pastor Borchsenius som han selv meget gerne ser ham udnævnt til Feltpræst.

Pastor Roesen vil som Flygtningeprester i Uppsala kunne være stadig Kontakt med Batallionen.

*E. Freiesleben.*³⁰

Allerede først i januar 1944 mødtes Poul Borchsenius med general K. Knudtzon, initiativtageren til og lederen af Den danske Brigade (officielt kaldet Politistyrkerne). Det var generalens ønske, at man ved Brigadens enkelte batallioner skulle have feltpræster efter engelsk forbillede. Borchsenius indvilligede men stillede eet usædvanligt krav: at feltpræsterne skulle have lov til at bære våben. Begrundelsen var, at præsterne som så mange andre var eftersøgt af Gestapo som krigsforbrydere og derfor ville have brug for våben til at forsvare sig, hvis de blev taget under indsats i Danmark.³¹ Det var på dette tidspunkt muligt for engelske præster at bære våben i særlige zoner under kamp, men det er så vidt vides første gang i nyere tid, feltpræster har fået tilladelse til at bære våben til hverdag.

Som det kan læses af ovenstående brev, var præsterne ikke blot interesserede men også aktivt engagerede i Brigadens hverdag. De lærte, i forlængelse af Borchsenius' krav, også at håndtere revolvere og kaste håndgranater, og der var for disse »universitetsfolk« også en indsats at gøre med at stable lejrblade på benene. Journalist Henrik Bierberg, som selv var i Brigaden, beretter, at »først da »Præstegruppen«, Feltpræst Børge Roesen, kom til Sättra Brunn, fik Redaktionen mere Stof end Bladet kunne rumme«. ³² Det var ikke, som man kunne foranlediges til at tro, Roesens egne artikler, der fyldte bladet, men derimod dem, han fik andre til at skrive!

Der var gudstjeneste i lejrene mindst en gang om ugen, men præsterne arrangerede også foredrags- og filmaftener. Foredragssale og kantiner gjorde det ud for kirkerum, når man ikke »delte gudstjeneste« med svenskerne i de lokale kirker. Mødeprocenten var ikke høj på almindelige søndage, ca. 10 %, men på særlige festdage såsom kongens fødselsdag fik præsten lov til at tale til hele batallionen.³³ Da batallionerne var på ca. 1000 mand hver, skulle en præst nok ikke være utilfreds med en »belægningsprocent« på 10, når man tilmed erindrer, at der i batallionen også har været en del jøder og kommunister.

Ifølge E.-M. Bonde-Henriksen synes man på et tidspunkt at have fået en del felttestamenter fra Danmark (Det ny Testament, revideret Udgave 1907, Det danske Bibelselskab, 1943, udgivet hos Haase & Søn). Oplysningen er hidtil ikke fundet andre steder.

Senere feltprovst Thorkild Clausen skriver, at brigadepræsterne fik besked på at afholde gudstjeneste for hver deres batallion en af de

første dage i maj, hvor de lå i feltlejre ved den svenske vestkyst og kun ventede på, at englænderne eller russerne skulle gå ind i Danmark.

»... Ingen vidste hvad, der laa forude, men de fleste ventede, at vi ville komme i Ilden og vidste, at vi muligvis ikke ville komme levende fra det. Soldaterne kom fra Øvelse, da vi skulle have Gudstjeneste, og for en Stund lagde de Udrustningen og Vaabnene fra sig for at holde Gudstjeneste. Man havde den Følelse, at mange af de unge Mænd søgte at faa den Fred i Hjertet, der er nødvendig for at kunne staa overfor Fjendens Bøsser. Efter Gudstjenesten var der ogsaa flere, der kom for at tale om Liv og Død og den Opgave, vi mente, vi gik ud til. For den Soldat, der staaer overfor at komme i kamp, er der ikke nogen Tvivl om, at Gudstjeneste og Præst betyder en hel Del; og det er en utilgivelig Fejl, hvis Kirken svigter ved ikke at være der eller ved ikke at forkynde det fulde Budskab om Synd og Naade.«³⁴ Den 5. maj fulgte præsterne den batallion, de var tilknyttet, først til København og derfra videre til det batallionen designerede område.

Under den senere, danske debat om hvorvidt, hæren overhovedet skulle have et feltpræstevæsen var Poul Borchsenius, Thorkild Clausen, Børge Roesen, Harald Sandbæk og K. L. Aastrup særdeles aktive med indlæg i aviser og tidsskrifter.

Bladet »Dansk Kirke« og andre presseaktiviteter

Nødvendigheden af et kirke- og menighedsblad var udtalt. En stor del danske i Sverige var ikke klar over, at de havde mulighed for at få forrettet kirkelige handlinger af »deres egne« præster, og endnu mindre, hvorledes de skulle få fat i disse ud over gennem Flygtningekontoret i Stockholm.

Da stud.theol. Johs. Dragsdahl, som havde været medredaktør på Kirkens Front, kom til Stockholm, besluttede præsterne i samarbejde med ham at starte bladet »Dansk Kirke«. Til bladet start bevilligede den svenske Statskirke i december 1944 Sv. kr. 1500,-, ligesom der i (formentlig) den stockholmske menighed indsamledes Sv. kr. 57,- til formålet.³⁵ Aastrup beretter, at han på et tidspunkt blev kaldt til biskop Rothe i Lund, hvor han fik overrakt Sv. kr. 5000,-, som skulle bruges til det danske, kirkelige arbejde. Hele summen er iflg. Aastrup (han er dog ikke helt sikker) overgivet stud.theol. Johs. Dragsdahl,³⁶ Dette fremgår dog ikke af kirkebladets regnskab, så enten er disse penge gået udenom det officielle regnskab,³⁷ eller også husker Aastrup fejl af kr. 5000,- og kr. 1500,-. Redaktionen bestod af præsterne, som på det tidspunkt var Borchsenius, Kofoed, Krogager, Roesen, Schous-

boe og Aastrup; som redaktør valgtes Uffe Brand (Kirkens Fronts dæknavn for Johs. Dragsdahl).

Det blev arrangeret at bladet skulle udgives af Svenska Diakonistyrelsens Bokförlag. Efter svensk lovgivning var det nødvendigt med en svensk »ansvarlig udgiver« (som en ansvarlig redaktør i Danmark); til denne post valgtes Diakonistyrelsens direktørs søn, Bo Runeberg. Dragsdahl beretter, at Runeberg ønskede et menighedsblad efter svensk forbillede, mens han selv (altså Dragsdahl) ville lave et blad, der viste, at kirken heller ikke i udlændigheden var tandløs. De første to numre var for Dragsdahl »meget kirkelige«, så da han i nr. 3 (10.2.1945) bragte Børge Outzes artikel om »Den nazistiske Religion« samt artiklen »Skal Sejrsdagen fejres i Blod... eller?«, beklagede Bo Runeberg den ændrede kurs. Det fremgår af et af Dragsdahls breve til vennerne på Kirkens Front (16.3.1945), at han fortsatte efter sin egen linie i nr. 4, hvorfor Runeberg gik i protest. »Naa, nu ser vi. Desværre er der en del fare for, at pengene gaar sammen med ham, saa vi maa standse bladet. Vi falder i alt fald med ære. Jeg er træt af det kompromis nu. Men hvor det smerter mig, at man ikke i den svenske kirke har mere tillid til os danske, end at man kommer med betingelser for at hjælpe os«. ³⁸ Der kom hjælp. Roesen kendte kyrkoherde Folke Hultkrantz, der gerne påtog sig det officielle ansvar for bladet. Derefter var der ingen modstrid mellem redaktionens og udgiverens ønsker. ³⁹

Her skal blot peges på enkelte aspekter i Dansk Kirke, idet de teologiske holdninger f.eks. ikke behandles. Bladet indledtes som regel, for så vidt dette udtryk kan bruges, af en svensk eller en norsk gæsteskrubent, som gav et indtryk af den kæmpende kirke og gjorde sig overvejelser om efterkrigstiden. Blandt disse skribenter var ærkebiskop Erling Eidem, professor Einar Molland, biskop Gustaf Aulén og biskop Arne Fjellbu. I »Dansk Kirke« nr. 2 indledtes en samtidskirkehistorie en miniature: »Danmarks Kirke under Besættelsen«. Hvert af de fire afsnit, der nåede at blive publiceret inden maj 1945, havde sin egen uddybende undertitel: »... indtil Oktober 1943«. ⁴⁰ »Danske Præster og andre« (om de nazistvenlige præster), ⁴¹ »Kirkens Stilling bliver klar«, ⁴² samt »... og Kirken lod sig ikke rokke«. ⁴³ Artikelserien fik aldrig nogen afslutning i kirkebladet, men selv om navnet på artikelseriens forfatter aldrig offentliggjordes, er det sandsynligt, at serien fandt sin endelige form i Sandbæk og Ralds: »Den danske Kirke under Besættelsen«. Dette understøttes af, at man ikke ønskede, at tyskerne skulle vide, hvor Sandbæk befandt sig, ⁴⁴ samt at Sandbæk, som de fleste af de andre danske præster i Sverige beordredes med Brigaden hjem og derfor ikke fik tid til at afslutte serien. Dragsdahl erindrer ikke hvem,

der skrev artikelserien, og mener heller ikke at kunne genkende forfatteren efter sprogtonen.

Bladets bagside indeholdt hver gang en liste over præsternes adresser og telefonnumre samt over gudstjenester og andre begivenheder af menighedens interesse. Ofte udfyldtes siden med det digt og/eller en kort artikel af en af præsterne. Med »Dansk Kirke« nr. 4 og nr. 5 fulgte også Dragsdahls gamle blad »Kirkens Front« (hhv. nr. 15 og nr. 17).

»Dansk Kirke« sendtes til samtlige danskere i Sverige og til alle svenske præster; andre svenskere kunne tegne abonnement på bladet for kr. 3,- i kvartalet. Man skaffede sig danske »distributører« i alle større provinsbyer, ligesom man opfordrede læserne til at sende adresser på »ensomt boende danskere« til redaktionen.⁴⁵ Det fællesnordiske tidsskrift »Kristeligt fællesskab – Nordisk Tidsskrift for de ekumeniska strävandena« hilste i foråret 1945 »Dansk Kirke« velkommen med en længere notits om bladet og oplysning om hvor, det kunne rekvireres. Redaktør Nils Karlström afslutter notitsen med følgende ønske: »Vi hälsa den nya tidningen välkommen – samtidigt som vi uttala en förhoppning, att den yttre anledningen till dess utgivande snart skall vara obefindlig«.⁴⁶

Med besættelsestidens ophør sluttede også redaktionen af »Dansk Kirke«. Majnummeret, der som det eneste ikke har nogen udgivelsesdato, var dels et tilbageblik over kirkens tid i Sverige, dels en tak til den svenske kirke og alle andre, der havde hjulpet Den danske Kirke i Sverige og dens blad.

Samtidig med oprettelsen af Dansk Kirke arbejdede Johs. Dragsdahl med at finde nyheder til Kirkens Front i Danmark. I sine breve beretter han meget om hvor lang tid, arbejdet på Klippekontoret tog. Han synes også at have foretrukket dette arbejdssted frem for kirkekontoret. Omkring den 13. marts 1945 skriver han hjem til kollegerne på Kirkens Front: »Foreløbig har vi altsaa faaet det lille fælles-nordiske kirkeblad i gang. Det bringer kun nyheder, men kan dog danne grundlag for at skabe forbindelser og det er nærmest det, der er mit maal foreløbig. Ligeledes har jeg maattet opdage, hvor lille et land, Danmark er, og særlig hvor lille jeg er i verdens øjne, naar jeg kommer ud i den store verden. Derfor søger jeg foreløbig at skabe os fodfæste i norden. Forbindelserne til andre lande er saa vanskelige og iøvrigt er de trods alt mere beslægtede med os heroppe i norden.

At gøre noget arbejde blandt sine egne her bryder man sig ikke meget om, hvilket iøvrigt er forkert tænkt. Men der er saa megen skænderi om ubetydeligheder – jeg plejer at sige, at vi har glemt vort

danske lune hjemme og er blevet smittet af den svenske højtidelighed... Det har været saa synd for de andre præster, der led meget under denne vanskelige overkommando, samtidig med at de var ude af stand til at overse situationen klart«. ⁴⁷ (Jvf. afsnittet om ledelsen af Den danske Kirke).

En af de første ting Dragsdahl gik i gang med efter at være ankommet til Sverige var produktionen af den lille grå »Andagsbog for Hjem og Skole«, som indeholdt Gustaf Auléns »Kirken og Nationalsocialismen« med et forord af K. L. Aastrup til salg i Danmark. De fire kroner, bogen kostede, tilfaldt ubeskåret Kirkens Front.

I samarbejde med nordmænd og svenskere havde man i januar 1945 udgivet endnu et blad, primært for præster, – første nummer hed Kyrko-Nyheter/Kirkelig Pressetjeneste⁴⁸ – som orienterede om mere fagteologiske emner end f.eks. Dansk Kirke gjorde. Bladet indeholdt nyheder fra hele verden, både Syd- og Nordamerika, Afrika og Asien, men dog med særligt lange afsnit om Norge og Danmark. Nummer 2 og 3-4 (udkom som eet nummer) kom under navnet Kirke-Nytt, som bladet også benævnes de få steder, det figurerer. Det sidste nummer udkom den 19. maj 1945 som »Kyrko-Nyheter – inter-nordiskt informations-organ«, hvilket antyder, at man har haft ambitioner om at fortsætte dette nordiske bladsamarbejde. Sådan skulle det dog ikke gå.

Dansk Kirke i Udlandet

Dansk Kirke i Udlandet har siden 1920'erne fire gange om året arrangeret gudstjenester med danske præster i de svenske storbyer; en af de mest benyttede kirker var og er Sct. Petri i Malmø. Under besættelsen havde man af Gestapo fået tilladelse til at holde gudstjeneste i Sct. Petri to gange om året. 5. december 1943 prædikede pastor Mundt fra København,⁴⁹ og foråret 1944 kom provst Winther fra Marmorkirken til Malmø med en af Gestapo censureret prædiken i forseglede kuvert og konstaterede, at den derværende provst, Lysander, havde tilladt Aastrup at benytte kirken. Winter bad så provsten trække sin tilladelse tilbage, fordi han (Winter) frygtede, at Gestapo ville forbyde ham at prædike i en kirke, hvor en eftersøgt præst holdt gudstjenester.

»Winter forklarede mig, at hans besøg var det blivende arbejde, som der ikke skulle spændes ben for af mit foreløbige. Jeg tænkte, at det er det sædvanlige med organisationer; der begyndes pænt med, at der er nogle mennesker, man vil hjælpe; det ender altid med, at der er en organisation der skal opretholdes, og hvis ære skal værnes; har man lavet organisation af at gøre noget kirkeligt for udenlandsdanske, kan

man ikke finde sig i, at andre holder gudstjenester for danske i udlandet«. ⁵⁰ Salmedigteren beklager også, at netop han bliver forvist fra Sthens gamle kirke, men da han ikke offentligt vil vise splid i den danske folkekirke, slår han sig til tåls med Jakobi Kirke i udkanten af byen. Hurtigt fandt man ud af, at danskerne havde svært ved at finde ud til denne fjerntliggende kirke, så allerede fra efteråret fik Aastrup af Lysander tilladelse til at benytte Petri »igen«.

Provst Winther forelagde den 27. april s.å. problemet for DKUs forretningsudvalg, som støttede hans handlemåde. ⁵¹ Alligevel synes DKU ikke i besættelsestiden at have afholdt flere gudstjenester i Sverige; begrundelsen herfor er ikke ført til protokols.

Det bør iøvrigt noteres, at biskop Ostenfeld omkring 1930-31 på Dansk Kirke i Udlandets vegne tilbød Poul Borchsenius stillingen som præst ved den danske kirke i Berlin. »Jeg følte mig tvunget til at svare, at Berlin var det sidste sted uden for Danmark, jeg kunne tænke mig at virke ...«. ⁵² Hvorvidt dette har haft nogen indflydelse på Sct. Petri-sagens forløb, er det med det foreliggende materiale ikke muligt at sige.

Prædikener og andre teologiske ytringer

»Ja, vi formår ikke at vinde Krigen. Men det er heller ikke det, der kræves af os. Der kræves af os – Gud kræver af os – at vi kommer med vort fattige, beskedne Bidrag til vort Lands og Europas Befrielse for Nazismens blodige Barbari«. ⁵³

»Respekt for menneskeliv, respekt for det enkelte menneskes værdi, det er det væsentlige træk i den modstand mod al nazisme, som vi stadig har at kæmpe, ikke militært, men i vore eget sind. For hvad hjælper der, at Hitler er besejret, hvis hans gift stadig sidder os i kroppen. Og det er der ting, der tyder på, at den gør.

Respekt for det enkelte menneskes værdi, det er kirkens parole i den kamp, der stadig foregår. Og det er denne respekt for det enkelte menneskes værdi de to lignelser idag vil lære os«. ⁵⁴

Desværre findes der meget få prædikener fra de danske præsters tid i Sverige bevaret. De eneste, det er lykkedes mig at finde frem til, er Børge Roesens prædikener dels ved Brigadens 2. batallion, dels i forskellige svenske kirker. Fra K. L. Aastrups hånd foreligger et enkelt foredrag, »Sabotage før og nu«, ligesom han har oversat en del svenske salmer til dansk, og Gunnar Sparring-Petersen har også bevaret sin prædiken fra den 8. maj 1945 for den danske menighed ved Klara Kyrka i Stockholm. Ligeledes har Poul Borchsenius holdt en række mor-

genandagter i Sveriges Radio, som findes bevaret i trykt form, mens den ene, Sparring-Petersen holdt i maj 1945, så vidt vides ikke eksisterer mere.

Det er ikke aktualitet, der savnes i Roesens prædikener. Uddragene ovenfor er udvalgt netop på grund af det tidstypiske. Denne tidehvervsk inspirerede⁵⁵ præst finder sine emner såvel i det timelige som i det evige. Et tilbagevendende tema er opgøret med systemerne og forsoningen med menneskene bag dem. Det er ikke muligt at foretage en kvalificeret analyse, men læseren (dengang tilhøreren) lades ikke i tvivl om, at prædikenerne er en habil teologs arbejde.

Præsterne holdt også foredrag og skrev artikler til den svenske presse. Det er muligt at finde artikler af danske præster i Svenska Dagbladet, Sydsvenska Dagbladet, Helsingborgs-Posten, Falu-Kuriren, flygtningebladet »Danskere« og batallionernes egne blade, her i særlig grad »B.T.« eller »Batallions Tidende«, som den officielle titel lød, og der skal uden tvivl knyttes flere svenske aviser og lokalblade til denne liste. Man møder også gang på gang i præsternes erindringer glæden over, så meget de svenske aviser skriver om kirkens arbejde, og over, at de er gode til at bekendtgøre afholdelse af danske gudstjenester og møder.

Med hensyn til foredrag fortæller Aastrup hvordan, han blev sendt til en forlægning »i nærheden«, der var almindeligt kendt som »forlægningen for arbejdsu villige unge mænd«; den husede unge, der var taget til Sverige »for sjov« og havde fået et hårdt fysisk arbejde, som de hævdede, de ikke kunne overkomme. De lader til at have været mere utilfredse med svenskernes behandling af danskerne, end almindeligt var.

»Der var første gang sparsomt fremmøde til mit foredrag; da vi bagefter hyggede os sammen ved aftenkaffen, sagde jeg: »Næste gang taler jeg om »Sabotage før og nu«; så kan det være I kommer«. Jeg lavede så et foredrag med den titel, men det handlede om alt muligt andet.⁵⁶ Manuskriptet til dette foredrag er i familiens besiddelse, og Valdemar Aastrup gør opmærksom på, at det meget vel kan være skrevet over ikke nedfældede foredrag holdt i Danmark tidligere under besættelsen. Det kan kort siges at handle om nationalisme og det danske folks selvrespekt gennem tiderne; det er først på de sidste halvanden side af det syv sider lange, håndskrevne foredrag, Aastrup når til samtiden: »Nu har vort Folk igen været i Fare. Og Forholdene har artet sig saadan, at Kampen for Friheden er kommet til at hedde Sabotage. – Ellers betyder Sabotage jo meningsløs Ødelæggelse af Samfundsværdier; men det kaldes nu paa Dansk »Schalburgtage«. Sabotage betyder Kamp imod Fjender, der er i Landet.

Den Kamp har vel ogsaa lejlighedsvis tidligere været ført ved lignen-

de Midler som nu (de sønderjyske Karle og »Brandmajorerne«!), men aldrig i det Omfang eller med det Held som nu. Vi er stolte af vore tapre Sabotører, af alle dem, der kæmper for hele Folkets Frihed.

Og hvis det skal gaa, som det altid før har gaaet i Danmark, saa kan vi ogsaa nu vide noget om vor Fremtid, – om hvem der skal raade i landet, naar Fjenden er drevet ud. Det afgøres nemlig ikke af, hvilken Regeringsform vi har, eller hvad man kalder de politiske Partier, der har Flertal i Rigsdagen; men det vi afgjort ved, hvilke Dele af Befolkningen, der nu i Nødaarene, i Farens Stund har været villige til at tage Kampen op.

For i Danmark har de to Ting altid fulgtes ad: Værneviljen og Retten til at raade. Om vi skal bo som frie Mænd i Landet og som Ligemænd, saa maa vi forlange en almindelig Værnepligt – og ikke en Karikatur af den, som vi havde, men en saadan, at alle vaabenduelige ogsaa uddannes til Vaabenbrug«.

Denne afslutning på talen er ikke alene politisk men ogsaa en piske-snert til tilhørerne, der jo for en stor dels vedkommende var flygtet af bekvemmelighedsgrunde, og som altså heller ikke f.eks. havde meldt sig til Den danske Brigade. Man kan, selv om det ikke fremgår af Aastrups papirer, forestille sig, at foredraget senere har været holdt bl.a. i Brigaden, hvor de samme ord må have lydt ganske anderledes. Desværre er dette et af de få endnu tilgængelige manuskripter (det vides dog, at Harald Sandbæk i 1945 i Norrköping talte om »Kampen mod Nazismen«);⁵⁷ mange prædikener og foredrag har måske (som ofte i Danmark) været holdt uden manuskript, så ingen myndigheder eller andre inden eller efter foredraget/prædikenens afholdelse har kunnet udøve censur.⁵⁸

Ved nytårstid 1944-45 blev Poul Borchsenius, som nævnt, af Svensk Radiotjänst bedt om at holde dansk morgenandagt i den svenske radio.⁵⁹ Sammen med et dansk kor under ledelse af John Frandsen, som sang før og efter bøn og andagt, holdt Borchsenius to gange om måneden disse morgenandagter. De var selvfølgelig først og fremmest beregnet på de danske flygtninge i Sverige (mange af dem kunne lige så godt være skrevet for jøder som for kristne) men de aflyttedes ogsaa af svenskere og – især – talrige lyttere hjemme i Danmark. Man modtog hundreder af breve og hilsener som udtryk for dette sidste, og Borchsenius beretter ikke uden stolthed at den dansk fødte, svensk gifte prinsesse Ingeborg en gang bragte hilsener fra sin bror, Christian X.⁶⁰

I det, at man overhovedet oprettede feltpræstevæsenet, må der ogsaa have ligget nogle overvejelser. De har ikke nødvendigvis været på et universitets-teologisk plan, snarere af ren praktisk art, fordi man stod i

en situation, hvor hæren (Brigaden) bad om præsternes hjælp, og de samme præster mente, at soldaterne (eller politistyrkerne, som de jo officielt kaldtes), havde brug for dem.

»Derefter nedbeder vi Herrens Velsignelse over vort elskede Kongehus, vor Regering og Rigsdag og vore Sabotører«. Således lød pastor Børge Roesens forbøn ved gudstjenester i Den danske Kirke i Sverige.⁶¹ Som det ses, havde pastor Børge Roesen en måske for alterbogen men nok ikke for tiden noget usædvanlig forbøn, idet han også bad for sabotørerne. Set isoleret kan det virke som et populistisk påfund, men forbønnen kan ses som udtryk for, at mange havde det dårligt med at sidde i sikkerhed i Sverige, mens kammeraterne kæmpede videre derhjemme. Roesen har været sig bevidst, at nazismen var det onde, der skulle bekæmpes, og derfor måtte enhver, der gjorde dette af ærlig overbevisning velsignes. Sandbæk argumenterer da også mange år senere: »Kirken skal ikke velsigne våbnene. Det er en skandale, hvis den gør det. Men den skal velsigne folk, der skal bære våben«.⁶²

Sammenfatning

Det er væsentligt at erindre, at det meste af, hvad der skete i Sverige, for danskerne bar foreløbighedspræg. Således også det kirkelige arbejde. De danske blade fra Sverigestiden bærer også præg af, at man hele tiden var på vej hjem: artikler om hvordan, man skulle forholde sig ved hjemtransport, om opgøret med tyskerne og deres håndlangere, m.v. Den danske Kirke i Sverige havde nok kontakt med biskopperne (biskop Fuglsang-Damgaard sendte bl.a. 100 salmebøger over) og andre organer i Danmark, men den styredes udelukkende af de i Sverige boende præster.

»Sognene« måtte være enorme i Sverige, og ressourcerne var begrænsede, dels af hvad den svenske stat ville yde, dels af »mangel« på præster. Enhver af præsterne var så at sige biskop i sit eget område, da man efterhånden som arbejdet tog fat ikke havde tid til videre korrespondance præsterne imellem. Ligesom i resten af »flygtningestaten« var der problemer mellem »hovedkontoret« i Stockholm og »distriktscheferne« på vestkysten. Som den første danske præst i Sverige har Borchsenius følt et ansvar, som andre af præsterne har ment, han tog for højtideligt.

Der skal endvidere i 1942, altså inden oprettelsen af Den danske Kirke i Sverige, være afholdt et nordisk, økumenisk seminar om prædikenens vilkår i krigsårene. Pudsigt nok lod tyskerne blandt andre Gunnar Sparring-Petersen deltage i dette seminar i Sverige. Desværre har

det ved redaktionens afslutning ikke været muligt at skaffe materiale om det.

Det, som skulle have været begyndelsen på et blomstrende samarbejde mellem de nordiske kirker, fungerede kun så længe, de norske og danske præster befandt sig i Sverige. I breve og litteratur lyder mange suk over svenskerne manglende forståelse for et folk i kamp; denne mangel førte til udskiftning af den ansvarshavende udgiver på »Dansk Kirke«, og den har vel også været skyld i, at »Kirke nytt« ikke fortsatte efter krigen. Til gengæld har mange af præsterne i tiden efter besættelsen haft glæde af besøg fra norske og i særlig grad svenske kolleger. Man havde også fået et godt forhold til jøderne, danske som andre europæiske flygtninge. Borchsenius beretter bl.a. om hvordan, han hvervede jødiske kantorer til en kristen gudstjeneste, og om ansættelse af en jødisk rabbiner med henvisning til Grundlovens §3.⁶³ Også Aastrup fortæller flere steder om sin kontakt med »sorte« som »hvide« jøder. Aastrup skriver om, hvordan han mange år senere på Købmagergade møder en jøde, han måske kun har truffet en enkelt gang, og om sin store fortrydelse ved ikke at have tid til at gå med ham i synagogen. Det har ofte for præsterne været nødvendigt at tage jøderne i forsvar overfor andre danskere (»De sidder jo på alle de bedste jobs!« – »Ja, men de kom også først!«) men også overfor deres egne. Nogle syntes, at jøderne skulle have engageret sig mere i modstandskampen, andre det stik modsatte.

Emnet »Den danske Kirke i Sverige 1943-45« synes måske ikke stort i Danmarks kirkes historie, men perioden har dog været med til at forme en flok præster, der i høj grad har været med til at præge deres tid. For danskeren i udlændighed var kirken noget genkendeligt i alt det fremmede, et sted hvor man kunne søge ro og finde nogen, der ville lytte. Hvad betydning arbejdet i Sverige måtte have haft på længere sigt får stå her i det uvisse. Et er dog sikkert: det er mange år siden, nogen har haft fat i ministerialbogen (hvis overhovedet siden 1940'erne), og kun een vil idag uden større problemer kunne få bekræftelse på, at han er blevet konfirmeret af en dansk præst i Sverige. Man må håbe, at det kun er for konfirmationerne, der mangler indberetninger.

Noter

En arbejdsgruppe under Statens Humanistiske Forskningsråd arbejder i disse år med forskellige aspekter af kirken og kirkelige organisationer under krigen. Arbejdsgruppens leder er dr. phil. Aage Trommer, Historisk Institut ved Odense Universitet. Skulle De ligge inde med eller

have kendskab til materiale, der kunne have interesse, ville gruppen være taknemmelig for en henvendelse. Materialer om Den danske Kirke i Sverige modtages også gerne af denne artikels forfatter, som er tilknyttet den nævnte arbejdsgruppe.

1. »Den danske Kirke i Sverige«, emneopgave i Kirkehistorie, Københavns Universitet, 1988, vejleder lektor, dr.theol. Martin Schwarz Lausten.
2. Poul Borchsenius: Udlændigheds Dage, København, 1946, p. 43.
3. Oplyst af Birgitte Rasmussen, født Borchsenius, i brev til artiklens forfatter 10-10-1988. Ifølge Else-Marie Bonde-Henriksen senere gift Hartwig. Pigenavn ukendt.
4. Jvf. Per Møller og Knud Secher, red.: De danske Flygtninge i Sverige, København, 1945, p. 238-40.
5. Det har ikke her været muligt at belyse forholdet mellem kommunister og kirke. Præsterne har kun efterladt få oplysninger og fra kommunistisk hold har der ikke været lagt vægt på beskrivelser af dette forhold.
6. Denne meddelelse af 20-10-1945 befinder sig i ministerialbogen, hvor den er den eneste noterede konfirmation.
7. Provst Sparring-Petersen oplyser, at han ikke ved, hvad der kan være blevet af eventuel korrespondance.
8. K. L. Aastrup: erindringer, 1975, venligst udlånt af Valdemar Aastrup, Ørting, p. 249.
9. Aastrup: erindringer, p. 256.
10. Skrivelse nr. 5382 af 18-1-1945 fra generalmajor K. Knudtzon til 2. batallion, Sättra Brunn. Kopi befinder sig i pastor Børge Roesens scrapbøger for perioden 1936-47; venligst udlånt af hans datter Susanne Andersen, Sindal.
11. Hvem-Hvad-Hvor, København, 1942.
12. Aastrup: erindringer, p. 249. Aastrup har også p. 251 en ganske humoristisk beskrivelse af denne fordeling: »... Da jeg efter tilbagekomsten fra Stockholm traf professor Nygreen, og han spurgte, hvad der var kommet ud af det, sagde jeg, at det nu var ordnet sådan, at Borchsenius skulle være kapellan i Stockholm, Kofoed sognepræst i Gøteborg og jeg ærkebisp i Lund...«. Aa. angiver (i modstrid med samme, p. 249) mødestedet til at være Stockholm.
13. Aastrup: erindringer, p. 263. De ved efternavn nævnte er en doktor Ødum samt historikeren John Danstrup.
14. Aastrup: erindringer, p. 266.
15. Brev af 01-02-1989 til artiklens forfatter.
16. Aastrup: erindringer, p. 250.
17. Gunnar Sparring-Petersen: Med Gestapo i Hælene, København, 1945, p. 110-111.
18. Sandbæk og Rald, red.: Den danske Kirke under Besættelsen, København, 1945, p. 234-40.
19. Aastrup: erindringer, p. 249: »Ægteparret Kofoed og jeg var temmelig rystet over både Borchsenius' prædiken og hele hans fremtræden ... Han sagde siden engang til mig, at »detteher« var hans livs store chance. Den blev presset til sidste dråbe og mere til«.
20. Per Møller & Knud Secher, red.: De danske Flygtninge i Sverige, København, 1945, p. 182.
21. Aastrup: erindringer, p. 150.
22. Her nævnes kun de til den danske folkekirke hørende præster. Lic.phil. Anders Bjørnvad, Bisserup, undersøger p.t. den katolske kirkes rolle i Danmark under

besættelsen og vil herunder komme ind på de katolske præster, der måtte flygte til Sverige.

23. Brev af 01-01-1989 til artiklens forfatter.
24. Harald Sandbæk: Præst/sabotør/flygtningearbejder, København, 1983, p. 110-111. Jvf. Dansk Kirke nr. 5, Stockholm 25-4-1945, p. 2.
25. Aastrup: erindringer, p. 250.
26. Sparring-Petersen: Med Gestapo i Hælene, p. 107-111.
27. Se beretningerne i hans bog »Med Gestapo i Hælene«.
28. Provst Sparring-Petersen har selv originalen. Han har venligst tilstilet mig en kopi.
29. Aastrup: erindringer, p. 288.
30. Brev nr. 207/44 fra oberstløjtnant E. von Freiesleben, Den danske Brigades 2. Batalion, Sättra Brunn, til Kommandoen for Militære Flygtninge, Stockholm, 4-10-1944. Kopi befinder sig i Roesens scrapbøger for perioden 1936-47.
31. Møller og Secher, red.: De danske Flygtninge i Sverige, p. 190-91.
32. Niels Grunnet og Bent Demer: Den danske Brigade, København, 1945, p. 192.
33. Som ovenfor, p. 142-43.
34. Thorkild Clausen: Feltpræsttjeneste, Dansk Kirkeliv, Advent 1946, p. 122.
35. Dansk Kirke nr. 6, p. 8. Samtlige numre af Dansk Kirke befinder sig på Det kongelige Bibliotek, Læsesalen (34-299-4).
36. Aastrup: erindringer, p. 249.
37. Se note 35.
38. Brev fra Johs. Dragsdahl formentlig til kollegerne på Kirkens Front, 16-3-1945. Dragsdahl har originalen og har venligst tilstilet mig en kopi.
39. Dette venligst oplyst af Johs. Dragsdahl ved samtale med artiklens forfatter.
40. Dansk Kirke, nr. 2, p. 3.
41. Dansk Kirke, nr. 3, p. 2.
42. Dansk Kirke, nr. 4, p. 2.
43. Dansk Kirke, nr. 5, p. 2.
44. Således Sandbæk: Præst/sabotør/flygtningearbejder, p. 107.
45. Dansk Kirke, nr. 1-8, alle p. 8.
46. Kristeligt Fællesskab – Nordisk Tidsskrift for de ekumeniske Strävandena, årg. 18, hæfte 1, marts 1945, ed. Nils Karlström, Uppsala.
47. Brev fra Dragsdahl til kollegerne på Kirkens Front, afsluttet 13.3.1945. Dragsdahl har originalen og har venligst tilstilet mig en kopi.
48. Kirke nytt, Stockholm, 1945, udgaves første gang 15-01-45 som prøvenummer. Det kongelige Bibliotek, Læsesalen (342-296c- 8).
49. DKUs protokol for forretningsudvalgsmøde 2. dec. 1943. Rigsarkivet, utilgængeligt.
50. Aastrup: erindringer, p. 258.
51. Protokol af forretningsudvalgsmøde 27-4-1943. Rigsarkivet, utilgængeligt.
52. Borchsenius: Sød vin og galde, p. 70. Iøvrigt har Martin Corfix Jensen skrevet en emneopgave med titlen: »Den Danske Kirke i Berlin – specielt med henblik på perioden 1933-47«. Institut for Kirkehistorie, Københavns Universitet, 1988, vejleder lektor, dr.theol. Martin Schwarz Lausten.
53. Børge Roesen: prædiken til 23. Sønd.e.Trin.1944 (Mk. 12, 41-44), Trefaldighetskyrka, Uppsala. Samtlige prædikener fra perioden i Sverige venligst stillet til rådighed af hans datter Lene Marie Zacharias, Odense.
54. Samme: prædiken til 3. Sønd.e.Trin.1945 (Lk. 15,1-10), formentlig Brigadens 2. batalion. Se ovenfor.
55. I Roesens scrapbøger fra 1930erne og 40erne findes en del udklip omhandlende

Tidehverv; Roesen var også med ved Barths forelæsninger på Nyborg Strand i marts 1939. – Dragsdahl betegner Roesen som højkirkelig.

56. Aastrup, p. 254-55.

57. Danskeren, 2. årgang, nr. 8, Stockholm, 2-2-1945, p. 8. Det kongelige Bibliotek, Læsesalen (60-1869).

58. Således skriver Birgitte Rasmussen til mig 10-10-1988, at hendes far, Poul Borchsenius, i krigsårene sjældent benyttede manuskript.

59. Poul Borchsenius: Dansk Morgenandagt i Svensk Radio, Randers, 1945.

60. Poul Borchsenius: Sød vin og galde – fra Odense til verdens ende, København, 1977, samt Udlændigheds Dage, København, 1946.

61. Iflg. »Danskeren«, nr. 14, Stockholm, 16-3-1945.

62. Sandbæk: Præst/sabotør/flygtningearbejder, p. 146.

63. Borchsenius: Sød vin og galde, p. 140.

Summary

From 1943-45 approx. 18,200 Danes fled the occupied Denmark, among these were 15 parsons of the Danish Lutheran Church. Poul Borchsenius, the first of the fifteen, at once (December 1943) started work among his countrymen, Christians and Jews alike, supported by Swedish government funds designated the exiled Danes.

The Danish Church in Sweden had no formal contact with Denmark so the parsons handled problems as they occurred – Borchsenius even offended against paragraph 3 of the Danish Constitution when he arranged that the »exile state« should hire the only Jewish rabbi who had escaped to Sweden. Also, the church had no formal leader though there seems to have been some dispute between Borchsenius and some of the other parsons on the subject. The parsons each had their »district« of Sweden and rarely met. Klarabergsgatan in Stockholm housed the central church office, duties seemingly being to register baptisms etc. and to arrange contact between lay and clergy Danes.

The work included services, baptisms, graveside ceremonies, and the blessing of newlyweds (the parsons were not allowed to perform the actual wedding ceremony). Under Swedish supervision a church bulletin was made, editor was a student of divinity Johannes Dragsdahl whose letters to underground friends in Denmark show the conflict between the »church at war« and the neutral Swedish mind. By the request of Commander-in-Chief K. Knudtzon army chaplains were designated the battalions of The Danish Brigade from spring 1944, rather uniquely the chaplains were allowed and trained to carry arms.

Having been active against the Germans in Denmark the parsons' political involvement was obvious and may be noted in the few still extant sermons and lectures.

1988 – En oversigt

Af Leo Kamstrup Olesen

Folkekirken contra mellemkirken og pavebesøget

De to spørgsmål, der optog kirkefolk mest i årets løb var: 1. Ændringen af Det mellemkirkelige Råd fra at være en privat kirkelig organisation til at være et officielt folkekirkeligt arbejde, hvis struktur skulle bygge på menighedsrådene, en ændring der efterhånden er blevet debatteret i årevis, hidtil uden resultat (jvf. 1985,255f.; 1986,264ff.; 1988,222ff.). Kun få regnede vel længere med, at den påtænkte ændring ville blive gennemført indenfor overskuelig fremtid på grund af den meget kraftige modstand imod den fra vide kredse af de grundtvigske kirkefolk. En hindring for ændringen var vel også KM Mette Madsen, der uden tvivl lyttede meget til sit grundtvigske bagland, og derfor tøvede med at fremlægge det fornødne lovforslag i Ft på trods af voldsomt pres fra »den mellemkirkelige mafia« (N. C. Lilleør's udtryk i Tidehverv 1989,3ff.). Men det skulle vise sig, at denne kirkeministerielle »stopklods« blev ryddet af vejen ved regeringsomdannelsen midt på sommeren, da Torben Rechendorff afløste Mette Madsen som KM.

2. Det forestående pavebesøg i sommeren 1989, som allerede vakte opsigt, da de første signaler herom kom i 1986 (jvf. 1987, 234). Selv om de to ovennævnte emner hører hjemme på hvert sit område, vil det alligevel være på sin plads at se dem i sammenhæng, idet tilslutningen og modstanden imod dem stort set kommer fra de samme kredse i begge spørgsmål. Ligeledes er pavebesøget den største mellemkirkelige begivenhed i 1989.

I fremstillingen bruges – især ved henvisninger – følgende forkortelser: BeT, Berlingske Tidende; Bud, Budskabet; DBI, Dansk Bibelinstitut; DkM, Danmarks kirkelige Mediecenter; DKt, Dansk Kirketidende; DMS, Det danske Missionselskab; DØF, Det økumeniske Fællesråd; Ft, Folketinget; HskBl, Højskolebladet; IM, Indre Mission; IMT; Indre Missions Tidende; JyPo, Jyllands-Posten; KM, Kirkeminister(en) eller Kirkeministeriet; KD, Kristeligt Dagblad; KLF, Kristeligt Lytter- og fjernseerforening; KS, Kirkeligt Samfund; KSBB, Kirkelig Samling om Bibel og Bekendelse; LafM, Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer; LfU, Landscentralen for Undervisningsmidler; LVF, Det lutherske Verdensforbund; MKR, Det mellemkirkelige Råd; MrBl, Menighedsrådenes Blad; MF, Menighedsfakultetet; MV, Missionsvennen; Pol, Politiken; PrfBl, Præsteforeningens Blad; sp, sognepræst; TF, Teologisk Forum (tillæg til KD), WA, Weekendavisen. Årstal angives kun, hvor der ikke er tale om 1988. Årstal i parentes med sideangivelse henviser til tidligere årsoversigter og går på udgivelsesåret.

Det økumeniske og mellemkirkelige arbejde i Danmark

I år fik man temmelig håndfast dokumentation for, at interessen for det mellemkirkelige arbejde hos den brede del af folkekirkens medlemmer er minimal (således biskop Helge Skov i sit høringssvar til KM, Ribe Stiftsbog 108ff.), idet der kun kom høringssvar fra knap et par hundrede af landets ca. 2000 menighedsråd. Ifølge KS's formand Povl Kiilerich 150, heraf 100 positive (DKt 320; KD 10/11 og 25/1-89); men ifølge KM høringssvar fra op imod en fjerdedel af samtlige menighedsråd (MrBl 240). I en radioudsendelse 21/1-89, hvor KM Torben Rechen-dorff medvirkede og ikke modsage oplysningerne, skulle (ifølge generalsekretær Anders Mielke i KD 7/2-89) landsretssagfører Erik Lund Sørensen have oplyst, at de rigtige tal er 117 for, 51 imod og 14 ved ikke. KM's højere tal skyldes utvivlsomt, at han har regnet tilkendegivelser fra distriktsforeninger med; men sp Niels Eric Grunnet påpeger (KD 26/1- 89), at disse er højest tvivlsomme. Ser man på, hvem der deltog i debatten i dagspresse og kirkelige blade, så er det tydeligt, at der er to grupper, der præger debatten, dels dem, som man kunne kalde de professionelle økumenikere, og dels folk fra den grundtvigske fløj. Missionsfolk af alle afskygninger med IM i spidsen var helt tavse, ligesom de allerfleste menighedsrådsmedlemmer. Denne tavshed skal nok tages som udtryk for en manglende forståelse for det mellemkirkelige arbejdes nødvendighed. Såfremt der gennemføres en ny struktur, hvis økonomi i væsentlig grad bygger på menighedsrådenes frivillige bidrag, vil et nyt mellemkirkeligt arbejde ikke få en ret meget bedre økonomi end det nuværende private arbejde. Først på året førtes der en temmelig voldsom debat mellem provst N. C. Lilleør og tilhængere af det forslag til nyordning af det mellemkirkelige arbejde, som var sendt til høring hos menighedsrådene. Lilleør begyndte debatten med en kronik i KD (8/2), hvor han spurgte, om en åbning af kirkekasserne til finansiering af det mellemkirkelige arbejde også vil være ensbetydende med et personligt engagement for det enkelte sogns vedkommende. Han lod tydeligt skinne igennem, at han mente, at svaret var nej. Hans begrundelse var, at formanden for MKR's styrelse, pastor Johs. Langhoff, ved flere lejligheder jo havde beklaget sig over, at det ikke var let at overbevise præster og menighedsråd om, at det er nødvendigt med mange og gode kollekter til MKR's arbejde (bl.a. i Beretning vedr. det mellemkirkelige arbejdes struktur s.27, og sidst i et kollektopråb i MrBl 1987, 357). Lilleør hævder, at det, man ønsker, er »at stikke sit sugerør i kirkekassen«. Men de folk, som ønsker at deltage i et mellemkirkeligt arbejde, må selv skaffe pengene ad frivillighe-

dens vej, fastslår Lilleør (jvf. hans artikel i Tidehverv 34f. og MrB1 83). Endelig gør han opmærksom på Den danske Folkekirkes egenart, ved at der ikke eksisterer noget, man kan kalde »kirkens centrale budget« (Tidehverv 1989,3ff., jvf. Langhoff i KD 6/1 og 16/3, fhv. LVF sekretær pastor Poul Hansen's replik til Lilleør i KD 10/2 og Lilleør's duplik i KD 25/2). Provst Kurt Johansson finder det besynderligt, at Lilleør synes, at det er i sin orden, at MKR's arbejde finansieres ved kollekter i kirkerne, selv ved han »ikke om noget mere ufolkeligt end det grasserende indsamleri i kirken«. »Det principielle grundspørgsmål i sagen må være, om det mellemkirkelige arbejde hører det verdslige eller det åndelige regimente til«. Og Johansson er ikke i tvivl om, at det hører under det verdslige, og så må man tage konsekvensen deraf. Den »kollektkirke«, som Lilleør anser for at være den ideelle demokratiske kirke, er efter hans begreber et så »overidealistisk foretagende og så fjernt fra folkelig demokratisk tankegang«, at han håber, at Ft's kirkeudvalg kan gennemskue det tyndbenede i argumentationen (kronik i KD 16/2).

Gårdejer Peder Juul skriver: »Spørgsmålet for mig er, om man reelt ønsker rådernes indblanding, eller det mere er menighedsrådenes kasser, man er interesseret i« (MrB1 80f., DKt 63f.). Sp Jens Brun berørte ligeledes økonomien og slog fast, at der »intet ønske eller krav er fra den folkekirkelige hverdag om dette mellemkirkelige bureaukрати«. En kirke, hvis væsen er at være uden struktur, kan ikke tåle, at den form for struktur presses ned over den. (DKt 22f., jvf. pastor Poul Hansen's gensvar, smst. 91ff.). Det er grundløst at antyde, »at folkekirkens identitet skulle være truet ved en sådan vedtagelse«, skriver sp Georg Klinting (KD 8/3). Gennemføres det fremlagte oplæg som en lov af Ft, vil resultatet blive, at folkekirken efterhånden omdannes til en foreningskirke, skriver KS's formand, domprovst Povl Kiilerich (KD 3/3, jvf. samme i KD 13/4).

Domprovst Holger Jepsen finder, at den centrale indvending imod forslaget må være, at flertallet ønsker at gøre mellemkirkeligt arbejde til et økumenisk arbejde. Han forestiller sig et folkeligt mellemkirkeligt arbejde, der skal ske ud fra ønsket om kontakt og samtale, men ikke om enhed. Tyngdepunktet skal ligge hos menighedsrådene. Og han tvivler på, at nogen virkelig mener, at der kan undværes et centralt mellemkirkeligt råd som kontakttled mellem stiftsudvalgene og sekretariatet. (DKt 40f.). Denne sammenblanding af det mellemkirkelige og det økumeniske udtaler mange sig imod (bl.a. sp Jens Brun DKt 109, sp Lars Paludan DKt 107f.). Efter denne sidstes opfattelse, er der absolut intet, der nødvendiggør, at der oprettes et organ, der kan

varetage folkekirkens forbindelse til frikirkerne herhjemme. »Den legitime økumeniske samtale gror ud af konkrete vanskeligheder, og er til for at overvinde disse«. KM kan fungere som sekretariat, mener han. (Således også Peder Juul DKt 64 og en gruppe i KS's styrelse, jvf. DKt 320). Men han fastslår, at det centrale råd må væk. Al erfaring viser, at et sådant centralt organ efterhånden vil tiltrække sig al kompetence og interesse (smst.).

Universitetslektor Inge Lise Pedersen kan ikke se, at en afvisning af enhver form for mellemkirkeligt arbejde skulle være en logisk følge af en grundtvigsk orientering. Hun mener, at »mellemkirkelig ganske som mellemfolkelig betyder, at der er et sagligt mellemværende mellem dem, der taler sammen«. Og hun finder det på sin plads, at man bruger sin energi på at finde strukturer, der kan støtte menigheder, der er interesseret i at få kontakt med menigheder i andre lande. Og for hende, der bor i et bysamfund, er det »svært at få øje på andet end menighedsråd, hvis man skal finde noget, der forbinder det kirkelige og det folkelige«. Derfor må menighedsrådene være et naturligt led i et mellemkirkeligt arbejde, hvor vægten lægges på det lokale (DKt 73f.). I en kronik i KD (29/3) skriver sp Michael Nielsen, at der i Grundtvigs mageløse opdagelse, som siden blev kaldt hans kirkelige anskuelse, ligger en mellemkirkelig ansats, derfor undrer det ham, at så mange, som smykker sig med Grundtvigs navn, er reserverede overfor det fremlagte forslag. »Samtale og sameksistens kirkesamfundene imellem kræver et forum at leve i«. Og han slår fast, at man kun kan bevare noget ved at ændre det, følgelig er ændringer i den folkekirkelige ordning ikke ensbetydende med folkekirkens undergang. Professor dr. theol. Anders Pontoppidan Thyssen skriver, at Grundtvig – i modsætning til sin egen tids kirkelighed – som følge af sin kirkelige anskuelse var økumenisk sindet. Men disse økumeniske synspunkter hos Grundtvig trådte i slutningen af 1840'erne mere og mere i baggrunden i grundtvigske kredse, men det skyldtes ikke, at kirkesynet ændredes, derimod var der andre opgaver, der trængte sig på, og derfor gled det økumeniske aspekt i baggrunden (PrfBl 1989, 17ff.: Vort forhold til andre kirkesamfund historisk belyst, jvf. KD 20/1-89).

Sp Lars Holm fastslår, at der ikke er folkelig dækning for den påtænkte nyskabelse, men folkekirken må ikke blive et kirkeligt Albanien. Det fremlagte forslag anser han bestemt ikke for at være ideelt, men kan der findes en form, der lægger vægten på det brede folkelige, det decentrale, vil det være det, der bedst svarer til folkekirkens egen form. »Der må hånd i hanke med sagen. Men lad det være klart, at

dette her er ikke noget betydningsfuldt problem. Folkekirken er ikke truet af det, aldeles ikke«. (DKt 55, jvf. KD 19/2).

Provst Finn Riber Jensen har især to indvendinger imod forslaget: 1. Der er ikke »nogen klar adskillelse mellem det økumeniske og det mellemkirkelige arbejde«. 2. Oprettelsen af et centralt MKR vil »for første gang i folkekirken historie etablere et organ, der kan gøre krav på at repræsentere hele den danske folkekirke. Det er et farligt brud på dansk kirkepolitisk og folkekirkelig tradition. Det vil også betyde, at det ønske, udvalget har om en decentral struktur, i praksis blive illusorisk, idet hele vægten i arbejdet vil blive placeret i det centrale organ. Et sekretariat til fordeling af opgaverne mellem de lokale organer ville derimod kunne sikre den decentrale struktur i praksis. (DKt 61ff., jvf. hans kronik i KD 13/4 og KD 19/2). Ud fra disse forudsætninger mener han, at folkekirken har en mellemkirkelig forpligtelse. Biskop Helge Skov udtaler sig på lignende måde i sit høringsvar til KM (Ribe Stiftsbog 1988, 108ff. Denne sammenblanding mellem det mellemkirkelige og det økumeniske bekymrer mange præster og menighedsråd, der i øvrigt er positive overfor tanken om, at det mellemkirkelige arbejde i fremtiden bør varetages som en folkekirkelig forpligtelse, skriver biskop Olav C. Lindegaard (KD 23/6, jvf. Erik Kyndal i KD 6/7). For sin egen del giver han i sit høringsvar til KM udtryk for den samme betænkelighed (Haderslev Stiftsbog 1988, 123f., jvf. KD 12/9). Derimod er det mellemkirkelige og økumeniske for Biskop Thorkild Græsholt to sider af samme sag. Han ser dette arbejde som en naturlig nødvendighed i en tid, hvor kristne af alle afskygninger ofte bringes sammen, og han ser gerne, at der årligt anvendes et beløb til arbejdet, der svarer til en stor landsbykirkerestaurering (KD 7/1, 22/1). Dette sidste er polemisk vendt imod sp E. Jacob Petersen, der spørger, hvad bliver mon det næste kostbare, som man vil forpligte folkekirken på? (KD 14/1). KS's styrelse er enige om, »at forbindelsen til den økumeniske bevægelse som hidtil skal være et privat kirkeligt anliggende – og ikke folkekirken« (DKt 320).

På DØF's årsmøde siger generalsekretær Peter Lodberg, at debatten viser, at det er nødvendigt at få gennemdrøftet begreberne økumeni og folkelighed. Modstanderne af det foreliggende forslag forstår begrebet folkelighed i den snævre nationalistiske betydning, mener han (KD 19/3). Provst Jørgen Juul efterlyser i en kronik i KD (22/3) gode teologiske grunde for, at man kan tale om en mellemkirkelig forpligtelse, der også gælder Den danske Folkekirke. Universitetslektor dr. theol. Erik Kyndal mener, at denne forpligtelse ligger i selve præsteløftet (jfr.

pastor Henrik Gamst-Petersen i KD 19/5). Erik Kyndal er langt fra enig i, at netop præsteløftet skulle stå i modsætning til en mellemkirkelig forpligtelse (kronik i KD 7/4). Til det sidste, således også provst Kurt Johansson (kronik i KD 16/4). Juul svarer i en ny kronik (KD 3/5), at kirken i dag står i fare for, »at man lader som om læren er noget underordnet, som om den er ligegyldig, når bare vores følelse af at have det rart med hinanden får lov til at herske«. Skal vi som præster samarbejde, uden at vi mister vores troværdighed, så må samarbejdet grunde sig på enighed i det fundamentale.

Peter Lodberg efterlyser røster fra det grundtvigske lægfolk. Hvis der er nogen, føler de sig i så fald dækket ind af deres talsmænds afvisning af de fremlagte ideer? (KD 14/4). Der kom to indlæg, der var en klar støtte til de grundtvigske talsmænd (skomagermester Fr. Stordal KD 23/4 og inspektør på Liselund Anna Holm KD 7/5).

Allerede tidligt på året meddelte KM Mette Madsen, at lovforslaget om den mellemkirkelige struktur først ville blive fremsat til efteråret, fordi regeringen havde besluttet at begrænse antallet af lovforslag i foråret. Dette ville dog intet betyde for tidspunktet for lovforslagets vedtagelse, idet det efter den oprindelige plan først skulle færdigbehandles til efteråret. Udsættelsen betød dog, at høringsfristen kunne forlænges til 1. maj (KD 3/2). På LafM's årsmøde gav formanden, Henning Rasmussen, under debatten udtryk for et ønske om, at beslutningen blev udskudt, så der blev mere tid til debat om spørgsmålet (MrBl 264, jvf. KD 14/6).

Debatten fortsatte sommeren igennem og alle var spændte på, hvad kirkeministerskiftet først på sommeren ville betyde for lovforslagets fremsættelse (således sp Erik Balslev-Clausen i DKt 200f.). I åbnings-talen i Ft bebudede statsministeren, at forslaget ville blive fremsat i samlingen. Den 8/12 fremsatte KM så lovforslag L 131 med den ydmyge titel: Forslag til lov om ændring af folkekirkens økonomi (Folkekirkens deltagelse i mellemkirkeligt arbejde), kun indeholdende 2 små §'er, ledsaget af nogle få bemærkninger og et udkast til bekendtgørelse om folkekirkens deltagelse i mellemkirkeligt arbejde (jvf. MrBl 1989, 121ff.).

Som overskrift over et stort interview med KM Torben Rechendorff skriver Information, at »folkekirken har fået en ny reformator«. Og Torben Rechendorff ryster ikke på hånden, nu da han har skåret igennem i den langvarige strid om spørgsmålet om den mellemkirkelige struktur. »Det, jeg nu ønsker lovfæstet, er alene den praksis, der har været gældende«, siger han (24-25/12, jvf. leder 27/12).

Ryste på hånden eller ej, resultatet var imidlertid, at vi først på

vinteren fik en så voldsom diskussion om et kirkeligt lovforslag, som vi vel ikke har haft siden 1947, da der blev åbnet adgang for kvinder til at blive ansat som præster i Den danske Folkekirke. Diskussionen om lovforslag L 131 gemmer vi til næste år.

KM sagde ved samme lejlighed, at han ikke ville have haft nogen som helst kvababbelser over, at paven var blevet inviteret til en evangelisk-luthersk *højmesse* i Roskilde Domkirke. Dette pavebesøg kalder han en stor mellemkirkelig begivenhed.

Pavebesøget

Dermed er vi kommet til et andet af årets brændpunkter, nemlig det bebudede pavebesøg i Norden i 1989. Midt på sommeren blev det offentliggjort, at besøget i Danmark ville finde sted fra den 6-8/6. Besøget skal selvfølgelig i første række ses som et pastoralt besøg hos Den katolske Kirke i Danmark, men da paven ligeledes er overhoved for den verdensomspændende katolske kirke og er at betragte som statsoverhoved for Vatikanstaten, er det naturligt, at man fra folkekirken og regeringens side overvejede, hvorledes og under hvilke former, man skulle mødes med paven. I folkekirken, og det vil i første omgang sige hos biskopperne, gav det anledning til megen debat. Allerede i fjor gav Helge Skov klart udtryk for, at han ikke ville mødes med paven, hvis det skulle ske under en eller anden form for økumenisk samvær med ham (WA 2/1-87, jvf. 1987, 234 og DKt 343). Bisperne blev dog enige om at invitere ham til en liturgisk aftenandagt i Roskilde Domkirke, som forestås af biskop Bertil Wiberg, med et efterfølgende samvær i bispegården, hvor biskop Ole Bertelsen vil fremføre en hilsen fra Den danske Folkekirke. Og paven modtog denne indbydelse med tak (KD12/4, BeT 13/4).

Men da det blev klart, at denne liturgiske gudstjeneste skulle være uden en evangelisk/luthersk prædiken, brød kritikken løs. Ligeledes skulle den være uden altergang og den aronitiske velsignelse. I en meget kritisk artikel i PrfBl (505f.) med overskriften: Hvad angår paven og hans slæng mig? undrer professor dr. theol. Leif Grane sig over, at man vil undlade at stille paven over for alternativet mellem pavedømmet og Guds sande ord, evangeliet, ved at der holdes en evangelisk prædiken for ham. »Vil man under henvisning til, hvad man skylder det fremmede statsoverhoved, se let hen over, hvad man skylder paven – nemlig at bestride hans ret til at være det, han tror, han er? Skulle man ikke ønske at virke stødende på paven, og det vil jo være et forståeligt ønske, er der også en anden mulighed: man kan overlade

ham til politikere og diplomater og i sit stille sind sige: »Hvad angår paven...«? Hvad man derimod *ikke* kan, er at lave kirkelige sammenkomster med ham og tie stille med det, han ikke bryder sig om at høre«. I et foredrag på KS's årsmøde: »Fører alle veje til Rom?« uddyber Grane sine synspunkter. Her slår han fast, at »det afgørende er ikke den aktuelle paves handlemåde, ja, det afgørende er end ikke paveinstitutionen, men den ideologi, der står bagved den«. Og her er der intet afgørende ændret siden reformationen, slår Grane fast. Luther indså, »at paveteorien var juridisk og ikke teologisk, og at teologi-ens fornyelse, som han kæmpede for, ikke lod sig føre igennem uden en tilintetgørelse af kirkeretten«. (DKt 337ff.). Professor dr. theol. Steffen Kjeldgaard-Pedersen skriver: »Der er tale om en flot tænkt, blødt gennemført og netop derfor hårdtslående demonstration af, at paven embøde står i vejen for evangeliet« (JyPo 10/6). Dermed var bolden givet op til en meget intens debat, som nok ikke slutter foreløbig.

Forelagt kritikken siger Wiberg, at der er grænser for, hvad man kan presse ind i en aftenandagt. Han er ikke bekymret for, at nogen skal misforstå folkekirkens holdning til paven (KD 18/6). KD's (leder 18/6) mener, at alle burde glæde sig over denne begivenhed og finder det meget beskæmmende, at debatten »sætter spørgsmålstegn ved gæsten og den modtagelse, [biskopperne] har forberedt i Roskilde«. »Vi tilhører et andet kirkesamfund. Det er udgangspunktet, og det er den fra begge sider accepterede forudsætning«. Sp Anders Gadegaard giver Grane ret et langt stykke i sin kritik af pavebesøget. Han er meget kritisk overfor biskoppernes beslutning om at »modtage paven med en drastisk beskåret gudstjeneste, så han ikke får forstyrret sin påståede guddommelige autoritet ved at deltage. Det ligner benovelse for en diktatorisk institution, som vi i bund og grund ikke anerkender og tilmed anser for at være i modstrid med den kristne tro« (KD 24/6). JyPo (leder 18/6) undrer sig også over, at man har udeladt den evangeliske/lutherske prædiken. »Man er unægtelig gået vidt – og nogle vil mene for vidt – i anstrengelserne for ikke at fornærme den fornemme gæst«. Hvor mon man vil gøre af domkirkens sognepræst, domprovst Karen Horsens, ved denne lejlighed? spørger bladet og anfører, at biskopperne i denne sag »har vist større iver end fornuft«. Sp Claus Oldenburg finder, at det, biskopperne har lagt op til, er alt andet end elegant og er udtryk for malplaceret benovelse over paven. Han mener, at det må hænge sammen med uenighed i bispekollegiet, hvor nogle er særdeles ivrige efter at lave kirke sammen med paven, mens andre er mere utrygge.

Pastor Paul Honoré erkender, »at spørgsmålet om paven (papalogi-

en) er det følsomste af alle i den katolske kirkes forhold til andre kristne kirker«. Men det forekommer ham dog, at de danske biskopper har fundet en værdig og stilfærdig måde at vise paven gæstevenskab på fra kirkelig side. (KD 23/6, jvf. hans anmeldelse i PrfBl 581ff. af den norske professor dr. theol Nils Bloch-Hoell's bog: *Katolske kristne og vi andre*, Gyldendal Norsk Forlag). Sp Lars Holm: »den form, man indtil videre (?) har valgt at modtage hans Hellighed under, forekommer umiddelbart forunderlig«. Men det er især dogmet om, at paven er ufejlbarlig, når han taler ex cathedra, der er den store anstødssten for ham (DKt 215, jvf. KD 12/7). Lige præcis dette punkt kom en stor del af debatten til at dreje sig om.

Søster Simone Springer finder det besynderligt, at man maner det teologiske skræmmebillede om pavens ufejlbarhed frem i anledning af det forestående pavebesøg. Hun gør opmærksom på, at han ikke som enkeltperson er ufejlbarlig, men kun når han udtaler sig ex cathedra. En sådan ex cathedra udtalelse kommer meget sjældent, og den vedrører altid et vigtigt lærespørgsmål i tro og moral. For at bagatellisere problemet siger Søster Simone, at der med Det andet Vatikanerkoncil begyndte en ændring på det punkt gående ud på, at det, som forkyndes ex cathedra, altid er en sandhed, som alle katolske kristne på forhånd tror på (kronik i KD 31/8). Dermed bliver pavens opgave reduceret til at give et velovervejede udtryk for resultatet af en meningsmåling blandt de katolske kristne, mener sp Hans Olav Okkels. Denne moderne formulering af ufejlbarheden, hvor det for paven kun drejer sig om at vælge det rette tidspunkt, forekommer ham lige så uacceptabel som den traditionelle (kronik i KD 8/9). Domprovst Rudolph Arendt er inde på noget af det samme. »Før paven udtaler sig ex cathedra, forudsættes det, at han rådfører sig med biskopperne, eventuelt på et koncilium. Men når paven så herefter *har* defineret et dogme, har dette gyldighed i sig selv og skal ikke forinden tiltrædes af biskopperne«. (TF nr. 8, jvf. pastor Johs. Magelund KD 2/7 og sp. Bent Jørgensen KD 13/7). I sin kritik af den måde, folkekirken organiserer pavebesøget på, siger professor dr. theol. Niels Hylดาห์l, at dogmet om pavens ufejlbarhed fra 1870 af gode grunde ikke lader sig ophæve, men »det er under alle omstændigheder en uhyrlighed. Der er kun ét at gøre: at den romersk-katolske kirke afskaffer pavedømmet«. Den vigtigste grund for Hylดาห์l til hans meget afvisende holdning er, at »den romersk-katolske kirke til dato ikke har trukket bandlysningen af Luther i 1521 tilbage«. (PrfBl 1005ff. = DKt 374f. jvf. biskop Thorild Græsholt's replik i PrfBl 1086f. og KD 30/12). Derimod fandt sp Visti Christensen det uheldigt at trække gamle teorier fra støvede reoler frem i anledning af andagten

i Roskilde, »vi vinder ikke én eneste afkristnet gennemsnitsdanser ved at så tvivl om pavens ærlige kristne vilje«, mener han (Kronik i KD 29/7). Idet sp Jens Christensen refererer til de fremsatte synspunkter for og imod pavebesøget, skriver han, at hans usikkerhed ikke er overvundet, fordi det blev meddelt i dagspressen, at den officielle meddelelse fra Rom om pavebesøget vil blive givet i forbindelse med saligkåringen af Niels Stensen i Peterskirken. Der er således en helt klar forbindelse mellem disse to ting, skriver han (KD 13/7). Den katolske biskop Hans L. Mortensen skriver, at der ingen saglig forbindelse er mellem disse to begivenheder, »saligkåringen af Niels Stensen er katolsk set en begivenhed, der hviler i sig selv«, og som har været forbedret igennem meget lang tid (KD 30/7, jvf. samme i KD 3/8 og den katolske præst Erling Brodersen i KD 16/7 og 4/8). Jens Christensen er langfra overbevist, fordi paven selv ved saligkåringen den 23/10 sagde: »Næste år, om Gud vil, kommer jeg for at besøge disse lande og i perspektivet af denne dags saligkåring får dette sin særlige betydning«. På baggrund af dette finder han det ikke rimeligt, at der afholdes en gudstjeneste i Roskilde, hvortil paven bliver indbudt (KD 10/11; om den katolske helgendyrkelse i øvrigt jvf. universitetslektor Peder Nørsgaard- Højen i TF nr. 10 »Heligdyrkelsen i Økumenisk perspektiv«, jvf. hertil lektor Jean-Pierre Duclos i KD 26/10).

Bibeloversættelse

Oversættelsesarbejdet fortsatte med uformindsket kraft i årets løb. Inden årets udgang var ca. 7/8 af GT oversat, og man var nået så langt med oversættelsen af NT, at Bibelselskabet regnede med, at en prøveoversættelse kunne udgives først på efteråret i 1989 (Bibelselskabets Årbog 37f.) Fra Bibelselskabets side stiledede man fortsat mod en ny autoriseret kirkebibel i slutningen af 1990, men sidst på året slog generalsekretær Niels Jørgen Cappelørn fast, at kvaliteten af det færdige arbejde er vigtigere end tidspunktet, derfor er det mere realistisk først at regne med en udgivelse i 1991 (KD 31/8). Flere kritiserede Bibelselskabets meget stramme tidsplan, der efter manges opfattelse ikke ville give tid nok til debat om prøveoversættelserne, især af NT (sp. Peter Aage Bak i KD 10/2, sp. Jørgen Glenhøj på KSBB's årsmøde, jvf. KD 20/9, Birger Reuss Schmidt i MV nr. 18).

En anden vigtig årsag til, at udgivelsen formodentlig kommer senere end oprindeligt planlagt, er uden tvivl, at det trak meget ud med at få fastsat retningslinjerne for revisionen af prøveoversættelserne samt at

finde frem til de personer, der skulle sidde i revisionskomitéen (KD 27/1).

Vanskelighederne skyldtes ikke mindst, at den voldsomme kritik af oversættelsesarbejdet – fra IM og især fra det yderste højrefløj – fortsatte med slet skjulte trusler om, at det kunne blive nødvendigt at foranstalte et alternativt oversættelsesarbejde, såfremt den meget »bibelbrugende« del af kirkefolket i Danmark ikke blev tilgodeset i revisionskomitéen (således formanden for DBI, sp Finn Kappelgaard på årsmødet KD 15/3, jvf. 23/1, 20/9). IM's hovedbestyrelse foreslog, »at den meget bibellæsende og bibelbrugende del af kirkebilledet repræsenteres ved mindst 3 personer« (K. Lindhardt Jensen i sin formandsberetning på årsmødet, jvf. IMT nr. 25, KD 23/1). De 18 kirkelige organisationer på højrefløjen, som bevægelsen Ordet og Israel (jvf. 1988, 203ff.) opfordrede til at fremkomme med en samlet indsigelse imod oversættelsesarbejdets hidtidige forløb, var skrumpet ind til 11 og uden IM. De 11 opfordrede nu i et fællesbrev Bibelselskabet til at lægge vægt på det analysearbejde, som lærere på MF og DBI har udført (KD 23/1). En af GT-oversætterne, universitetslektor, dr. theol. Knud Jeppesen, beklager, »at de fleste indlæg om prøveoversættelserne er kommet fra den højrefløj, hvis debatniveau« han ikke har meget til overs for. De går »sjældent ind i en saglig diskussion om oversættelsen; i stedet opbygger de et fjendebillede af oversætterne« (PrfBI 925ff.).

Disse folk er tilsyneladende meget ihærdige i deres kritiske gennemgang af prøveoversættelserne. Midt på foråret afleverede de til Bibelselskabet 140 sider kommentarmateriale til 67 kapitler i GT (KD 14/4, MV nr. 9). Det kan synes at være et omfattende materiale, men hvis man skal bedømme det på baggrund af, hvad den samme personkreds har offentliggjort om emnet (f.eks. i LM's organ »Budskabet« som allerede i 1987 påbegyndte en serie med overskriften: Bibelen – På vej mod 1990, jvf. 1988, 201), så bemærker man, at deres ihærdighed samler sig om få, men ganske vist vigtige, steder. Selv om deres analysearbejde ved første øjekast kan synes grundigt, så kan man ikke undgå at få det indtryk, at deres indsats er sporadisk (jvf. Knud Jeppesen i PrfBI 925ff.). Cand. theol. Nicolai Winther-Nielsen mener, at oversættelsesarbejdet udelukkende bygger på den historiske-kritiske forskning, på trods af at Niels Jørgen Cappelørn afviser det (Bibelselskabets Årbog 1987, 31). Han underbygger sin påstand med en henvisning til professor dr. theol. Eduard Nielsen's artikel »Hvorfor man ikke kan prædike over Gammel Testamente? (i Festskrift til professor Leif Grane, Kbh. 1988, s. 49ff.). Med den opfattelse har man forladt den frel-

sestohistoriske synsvinkel af GT, hvilket han finder skæbnesvangert (jvf. Knud Jeppesen i PrfBl 925f., der påviser, at det er en fuldkommen misforståelse af artiklen). Dog ser han en chance for, at der kan komme et samarbejde i stand mellem »universitetsteologien« og »bibeltrøologi« om at udforme en ny dansk kirkebibel. Muligheden øjner han i en kronik, som universitetslektor dr. theol. Kirsten Nielsen skrev i KD (12/3). Her skriver hun, at NT efter hendes overbevisning er den altafgørende fortsættelse på den frelseshistorie, som blev påbegyndt med GT. Derfor må en nutidig korrekt forståelse af GT's tekster også indbefatte en erkendelse af, at disse tekster er blevet brugt i NT med en ny forståelse. Nicolai Winther-Nielsen håber, at hun dermed også har givet udtryk for Bibelselskabets opfattelse (Bud 73ff., jvf. smst. 117ff.). Foruden disse mere generelle indvendinger undrer han sig over, at man i oversættelser, hvor man bestræber sig på at gøre sproget lettere forståeligt, indfører nye vanskelige ord, f.eks. orakel i stedet for råd, stenstøtte kommer til at hedde massebe. Dette sidste ord kan ikke engang findes i en danskordbog (Bud 134ff; jvf. cand. theol. Leif Kjølner Rasmussen smst. 170ff. og cand. theol. Carsten Vang Bud 1989, 20ff.). Sp Flemming Frøkjær-Jensen sagde i et foredrag på IM's årsmøde, at det er ødelæggende, at den bibelkritiske metode styrer og bestemmer oversættelsesarbejdet (IMT nr. 27, jvf. hans kronik i KD 13/6 og Knud Jeppesen's kommentar hertil i Prfbl 925ff.). Men IM satte sin lid til sammensætningen af revisionskomitéen (K. Lindhardt Jensen på årsmødet IMT nr. 25). Provst John Ørum Jørgensen gjorde gældende, at det ikke kun er folk på kirkens højrefløj, der er ængstlige for resultatet af bibeloversættelsen (KD 27/6). I en kronik i KD (1/8) havde sp P. H. Katballe en bøn til oversætterne om besindighed i et af de alvorligste oversættelsesproblemer overhovedet, nemlig Fadervor. 1948-oversættelsen har delt menigheden, så det er næsten umuligt at bede Fadervor i kor, derfor beder han så mindeligt om, at man vil gå tilbage til den gamle form fra 1907-oversættelsen.

På KS's årsmøde sagde formanden, domprovst Povl Kiilerich, at »den kamp mod bibeltyranniet, som Grundtvig måtte kæmpe er tilsyneladende endnu ikke til ende«. »Det er beklemmende at erfare, hvorledes fundamentalister kræver en tillempet oversættelse, der skal svare til deres kristendomsforståelse snarere end til, hvad sprogforskere hævder faktisk står skrevet« (DKt 319f., jvf. KD 10/10; jvf. Knud Jeppesen i PrfBl 925ff.). Sp Lars-Eric Stephansen mener, at debatten afslører, »at det slet ikke er biblen, man har denne fundamentale tillid til, men derimod en bestemt oversættelse og tolkning af biblen« (DKt 80f.). »Men den kristne tro kan ikke være bundet til bestemte ord og vendin-

ger, så sandt som den er tro på den levende Gud og ikke på nogle mennesker, der har været lige så skrøbelige som vi selv«, fastslår sp Lars Holm DKt 3).

Bibelselskabets generalsekretær, Niels Jørgen Cappelørn, oplyser, at tanken om, at ansvaret for den endelige uformning af oversættelsen skulle lægges i hænderne på en revisionskomité, opstod for et år siden, altså lang tid før de kraftige mistillidsyttringer til det endelige resultat kom fra visse kirkelige grupper (KD 24/8). Men der er nok ingen tvivl om, at de mange kraftige udfald betød, at overvejelserne i Bibelselskabets bestyrelse blev ekstra omhyggelige. Midt i august måned var Bibelselskabets bestyrelse færdig med overvejelser om fremgangsmåden ved revisionsarbejdet. En komité på 17 medlemmer, sammensat meget bredt i både kirkelig og teologisk henseende, blev nedsat. Komitéen, der selv skulle vælge sin formand og lave forretningsordenen, fik stort set frie hænder, bortset fra, at der sigtedes imod en autoriseret kirkebibel (KD 12/8, MV nr. 16). Komitéen kom til at bestå af redaktionsgrupperne af henholdsvis GT og NT; derudover af biskop Georg S. Geil, forstander Oluf Paaske, MF-lærer Carsten Vang, theol. dr. Kai Kjær-Hansen, sp Ruth Skovsborg, Provst Morten Øllgaard og universitetslektor Kirsten Nielsen. Endvidere pastor Ib Andersen fra den katolske kirke og pastor Per Nørgaard fra Baptistkirken (Bibelselskabets Årbog 45 og KD 31/8). IM var ikke helt tilfreds med sammensætningen, dels var man bekymret over, at oversættergruppen udgør et flertal på 10, dels var man forundret over, at DBI ikke var blevet tilgodeset med en plads (IMT nr. 38, KD 7/9). KSBB var langt mere kritisk. Oversættergruppen i denne komité vil i det store og hele kunne beherske arbejdsresultatet, mente formanden sp Jørgen Glenthøj. Ligeledes savnede han professor dr. theol. Mogens Müller og DBI-lærer Nicolai Winther-Nielsen i komitéen (KD 20/9). Glæden på MF over at få Carsten Vang med i komitéen var ikke ublandet. Det skyldtes, at megen og afgørende kritik skal kanaliseres gennem en talmæssig svag repræsentation. Man så gerne, at Carsten Vang kunne bruge al sin tid på revisionsarbejdet, i så fald skulle han frigøres fra sit daglige arbejde på MF, da arbejdet i komitéen er ulønnet (KD 26/9, MV nr. 19). Man håbede, at det ville være muligt at skaffe penge til formålet (KD 16/9). I en leder i MV (nr. 17) ser Birger Reuss Schmidt udvælgelsen af Carsten Vang og udelukkelsen af folk fra DBI som et forsøg fra Bibelselskabets side på at lukke munden på IM ved, at de får endnu en repræsentant. I øvrigt er der for mange oversættere i komitéen efter hans opfattelse (smst). På foranledning af IM's generalsekretær, Poul Langagergaard, der selv er medlem, drøftede Bibelselskabets repræsentantskab dets egen rolle i

revisionen af prøveoversættelserne. Bibelselskabets formand, dommer Niels Ehrenreich, drog på grundlag af drøftelsen den konklusion, at bestyrelsen er ankeinstans, og at repræsentantskabet i kraft af sin sammensætning ikke er egnet til at træffe beslutninger vedrørende detaljer i oversættelsesarbejdet (KD 28/9, MV nr. 18).

Sidst på året kom IM med et nyt initiativ for at sikre, at der kommer en bibel ud af det, der kan modtages af hele kirkefolket, idet de indbød de 11 ovennævnte kirkelige organisationer samt repræsentanter fra MF og DBI til et strategimøde i IM's hus den 22/12 (KD 3/12).

Økonomien i oversættelsesprojektet blev væsentlig forbedret i årets løb, idet KM Torben Rechendorff bevilgede 1 mill. kr. af reservefonden under præsteembedernes fællesfond (KD 11/10).

Den megen debat om Bibelen havde andre positive udslag i 1988. Kritisk Forum for Praktisk Teologi (nr. 33) udkom med et temanummer om »Bibelbrug« (jvf. sp. Johs. Væрге's anmeldelse i WA 16/7). Institut for Bibelsk Eksegese ved Københavns Universitet ved universitetslektor Gert Hallbäck udgav en antologi med titlen: Det gamle Testamente og den kristne fortolkning. Det er helt tydeligt, at begge udgivelser er en frugt af oversættelsesarbejdet (jvf. Lars Tjalve's anmeldelse i KD 10/12).

Danmarks kirkelige Mediecenter

Oprettelsen af DkM i 1987 gik som bekendt ikke helt stille af (jvf. 1988, 205ff.). LafM's tilslutning til DkM var det spørgsmål, som gav mest debat på medieområdet i årets løb, mindre omtale gav KS's og IM's manglende støtte til centret (jvf. KD's leder 18/3 og Verner Bruhn i DKt 103). At sagen blev rejst i Ft's kirkeudvalg, hvilket førte til, at KM Mette Madsen nedsatte et udvalg, der skulle undersøge, om det ville være frugtbart fra kirkeligt hold at indlede et samarbejde med LfU, blev heller ikke forbigået i stilhed. Endelig måtte DkM's meget dynamiske, arbejdende formand, sp Asger Baunsbak-Jensen, først på foråret nedlægge sin post på grund af sygdom. Derefter blev det mere stille om centret, bortset fra en temmelig omfattende drøftelse om LafM's indmeldelse i DkM på LafM's årsmøde i juni. Ved årets slutning var DkM næsten glemt i offentligheden. Hvad dette vil betyde for centrets fremtid, kan der kun gisnes om.

For at tage tråden op fra i fjor, hvor jeg sluttede med at skrive, at det socialdemokratiske folketingsmedlem Søren Nørgaard Sørensen spurgte KM, om hun havde givet DkM et blåt stempel, skal jeg nævne, at hun i et samråd med kirkeudvalget svarede klart nej! Hun oplyste, at

hun i flere omgange var blevet orienteret om DkM's planer, sidst kort før jul af dets formand, Asger Baunsbak-Jensen, men hun var ikke blevet anmodet om på nogen måde at engagere KM i DkM (KD 14/1, jvf. KD 17/3). Nørgaard Sørensen spurgte hende derpå, om der var retlig grundlag for LafM's indmeldelse i denne fælleskirkelige forening (KD 14/1). Det bekræftede KM i et svar af den 26/1 til Ft's kirkeudvalg med henvisning til en kirkeministeriel skrivelse af den 26. juni 1926 (MrBl 66f., jvf. provst Helge Severingsen i KD 15/2 og KM Mette Madsen smst. 18/2). Mere interessant er det, at KM som et resultat af samrådet besluttede at nedsætte et folkekirkeligt medieudvalg. KD's leder (18/3) skriver, at Ft kirkeudvalg nærmest pålægger KM at nedsætte det. Biskopperne bliver anmodet om, hver at pege på to personer fra deres respektive stifter til udvalget. Udvalget får ikke nogen form for kommissorium på forhånd, udover at det skal være en slags »ide-bank« samt undersøge om folkekirken har nogle muligheder i forbindelse med LfU (KD 14/1, 15/1). I begyndelsen af marts måned var arbejdsgruppen nedsat (KD 8/3). Gruppen holdt kort efter det første møde, og KM forventede en hurtig vurdering om mulighederne for et folkekirkeligt samarbejde med LfU (KD 23/3).

Biskop Herluf Eriksen finder, at KM's initiativ er en lykkelig udvikling. Helt på samme linje ligger formanden KS's medieudvalg, Povl Bendix Knudsen (KD 15/1). KM's initiativ fortjener al mulig opbakning skriver sp Laurids Korsgaard (KD 21/1). Sp og medlem af DkM's bestyrelse, Niels Jørgen Jensen undrer sig over, at LfU bliver nævnt som et alternativ til DkM. »Distribution af film og video er jo kun en lille del af de muligheder, som vi forestiller os at udnytte« (KD 18/3). KD's (15/1) leder ser KM's udspil som et resultat af en alliance mellem de grundtvigske og socialdemokratiske kræfter, som kun er egnet til at skabe forvirring, og spørger, hvad vil man egentlig? Formanden for DkM, advarer KM imod med sit udspil at sætte et blåt stempel på specifikke medieinitiativer. Det er udmærket, at KM med sit initiativ giver stifterne mulighed for at overveje mediesituationen, men det er ikke nok (KD 16/1, jvf. samme i KD 6/2). Formålet med DkM er »at bidrage til, at de folkelige og kirkelige miljøer får bedre muligheder for at blive præsenteret for den store offentlighed«, siger han (HskBl 120f.). Debatten om KM's medieinitiativ var saglig indtil midt i marts måned, hvor det kom offentligt frem, at biskop Henrik Christiansen som det ene udvalgsmedlem fra Aalborg stift havde peget på KLF's formand og bestyrelsesmedlem i DkM, sp Villy Mølgaard, men ham ønskede KM ikke at få med i udvalget, fordi hun ikke fandt det rimeligt, at der blev udpeget personer, der repræsenterer private organisa-

tioner med selvstændige interesser indenfor medieområdet (KD 17. og 18/3). Det var nok det, som fik bægeret til at flyde over for DkM's bestyrelse, da de på et hasteindkaldt pressemøde samme dag beskyldte ministeren for manglende samarbejdsvilje. Bl.a. havde hun ikke indkaldt til en fælles mediekonference, som foreslået af Baunsbak-Jensen i dagspressen! (KD 6/2). Mere opsigtsvækkende var det, at bestyrelsen med Baunsbak-Jensen i spidsen udtalte, at KM modarbejder os, hun »søger polarisering fremfor samarbejde, hun har lagt op til kirkekamp« (KD 17. og 18/3). »Baunsbak-Jensen er gået fuldstændig grassat«, udtalte Povl Bendix Knudsen (KD 19/3). »Det er overdrevet at tale om kirkekamp, hvis realiteterne blot er, at [KM] ikke vil gøre nøjagtigt, som [DkM] ønsker«, siger folketingsmedlem Søren Nørgaard Sørensen (KD 18/3). Det var store ord, skriver Verner Bruhn i lederartikel i DKt. »Kom ned på jorden, venner, det tjener os alle bedst« (103). »KM Mette Madsen er med sit initiativ virkelig kommet på glatis, og hun må gå«, skriver Kristeligt Pressebureaus redaktør, Arne G. Larsen (KD 23/3). Kun få dage herefter blev det oplyst, at Baunsbak-Jensen fratrådte som formand på grund af sygdom (KD 24/3). Formandskiftet betød, at både ansættelse af en leder for centret og dets placering blev udskudt indtil videre. Der var indkommet 24 ansøgere til stillingen, blev det oplyst (KD 24/3).

Sidst på efteråret kom den ministerielle arbejdsgruppe til det resultat, at det vil være stærkt begrænset, hvilken nytte folkekirken kan have af LfU i en mediesammenhæng, men foreslog, at de enkelte sogne får mulighed for at sætte penge af til mediarbejde, og på stiftsbasis bør der ansættes rådgivere i mediespørgsmål og nedsættes idéudvalg (KD 16. og 17/11). Således også KS's formand, domprovst Povl Kiilerich på KS's årsmøde (DKt 3183f.).

LafM's tilslutning til DkM gav anledning til en ret voldsom debat indtil dets årsmøde i juni, hvor stormløbet imod tilslutningen blev afvist af det store flertal af de delegerede.

LafM's næstformand, provst Helge Quist Frandsen gjorde rede for grunden til sin modstand imod tilslutningen. Bl.a. er det derved gjort muligt at bruge folkekirkepenge til at støtte det fælleskirkelige center. Vi skal møde »medieudfordringen på en måde, der ikke tilslører forskellen mellem folkekirke og frikirker« (KD 13/1, jvf. MrBl 123f). LafM har med den trufne beslutning »anlagt en anden stil end den, der har kendetegnet foreningens hidtidige virke«, mener han (KD 16/2). Provst Helge Severinsen finder, at LafM's bestyrelse har begået en alvorlig fejltagelse ved indmeldelsen i DkM, fordi LafM ikke har »til formål at udbrede kristendom« (MrBl 37 f.). Han anmoder derfor KM

om at udstikke en klar kirkepolitik på medieområdet, så folkekirken får en mediecentral, »som ikke får til opgave at udbrede kristendommen, men at være til nytte for folkelig oplysning« (KD 3/2, jvf. samme i KD 15/2). LafM skal bestemt ikke til at evangelisere, men »det er den folkelige oplysning vedrørende den kristne børnelærdom, kirke og kristendom, der bør fremmes i medierne«, skriver Niels Jørgen Jensen (MrBl 86 og 96, jvf. KD 5/4). »Kirkepolitisk set er det fatalt, at Landsforeningen har meldt sig til«, fastslår Povl Bendix Knudsen (DKt 19ff.). Sp Niels Jørgen Jensen »kan godt følge det principielle i tankgangen, men har lidt svært ved at se, hvor sansen for proportioner er blevet af«, når det trods alt kun drejer sig om et kontingent på 1.000 kr., og i øvrigt havde han stemt for et forslag om medlemskab uden kontingentbetaling (DKt 41ff.). Povl Bendix Knudsen undrer sig over Niels Jørgen Jensen's tale om medlemskab med en bestyrelsespost uden kontingent, for ifølge vedtægterne kan man kun blive medlem ved at betale et årsbidrag på mindst 1.000 kr., bortset fra KLF, der på grund af en »gave« på 300.000 kr. for altid har ret til fire bestyrelsesposter. »Men hvornår – og på hvilken måde, retsligt og moralsk – er det fastlagt at andre, deriblandt ... [LafM] kan blive medlemmer på linie med KLF uden at betale kontingent?« (DKt 64f.). Medlem af LafM's bestyrelse Poul Dam forstår ikke den megen blæst om den smule årskontingent, »der kun er et sandskorn i regnskabet's ørken«. Han stemte ikke for mediecentret af begejstring. Han er godt klar over, at den kan komme til at stå for en autorisering af en forkyndelse, han ikke er enig i. Men hvis denne problematik får en til at sige nej til noget, der foreløbig har karakter af et eksperiment, vil meget få kunne forstå nej-et (KD 17/2).

På LafM's årsmøde i juni forelå der to forslag om at melde LafM ud af DkM. Efter en meget omfattende debat, og efter et forsøg fra provst Helge Severinsen på at få afsnittet af bestyrelsens beretning (MrBl 164f.) debatteret sammen med de to nævnte forslag, viste afstemningen, at kun 11 % af de stemmeberettigede kunne gå ind for forslagene (MrBl 272ff., jvf. KD 13/6). Forinden havde DKt's redaktør, sp Lars Holm udtalt sin støtte til forslagene (DKt 183). »Nu burde der kunne blive ro i lejren i hvert fald om dette spørgsmål«, skriver KD's leder (13/6). Sp Erik Balslev-Clausen ønsker ikke for LafM, »at der bliver ro i lejren på noget tidspunkt, det ville tværtimod være et alvorligt faresignal« (DKt 200f.). Han mener, at det væsentligste i denne sag var den »afværgedagsorden«, som sp Jens Ole Henriksen fremsatte. Her siges det, at LafM til stadighed må være indstillet på at overveje sit medlemskab af DkM (smst.). Som et memento til resultatet af afstemningen på

årsmødet refererer sp Lars Holm en udtalelse på årsmødet, »at nu står vejen åben for indmeldelse i en masse andre gode kristelige foretagender« (DKt 199). Dette får Poul Dam til at sige, at for os, der stemte ja, »var og er [DkM] simpelthen et serviceorgan og ikke noget »kristeligt foretagende«, og Landsforeningens tilslutning bør sikre, at det også i fremtiden kun vil være et serviceorgan« (DKt 237f.).

Som Asger Baunsbak-Jensen's efterfølger blev valgt Niels Jørgen Jensen, men da han ikke ønskede at gå ind i rollen som »arbejdende formand«, skulle bestyrelsen se sig om efter en anden ledertype end oprindeligt planlagt (KD 12. og 13/4). Kort tid efter besluttede man, at centret skulle ligge i Viborg, og man håbede, at det kunne gå i gang til 1. september (KD 5/5).

Først i slutningen af sommeren fandt man frem til den person, som skulle lede centret. Det blev radio- og TV-manden Benny Aros fra DR's provinsafdeling i Århus, foreløbig kun ansat for et år med tiltrædelse pr. 1. september (KD 28/7, 13/8 og 1/10). Sidst på året havde man det første kursusprogram klar. Det omfattede bl.a. grundkurser i videoproduktion, som skulle afholdes over et par weekender i Viborg (KD 28/11).

Kristendomsundervisning

Debatten om kristendomsundervisningen i folkeskolen fortsatte i 1988. Diskussionen centreredes om læseplansudvalgets arbejde (jvf. 1988, 212ff.). Grunden til den store opmærksomhed om læseplansudvalgets arbejde skyldes flere faktorer, men først og fremmest undervisningsminister Bertel Haarder's kommissorium til udvalget, hvor han lagde op til, at der i et vist omfang skulle gøres op med den form for kristendomsundervisning, som var et resultat af skoleloven af 1975; desuden vakte det forundring, at en biskop blev formand for udvalget; men især det faktum, at begge religionslærerforeninger i deres forslag til udvalget lagde op til, at faget i folkeskolen ikke længere skulle hedde kristendomskundskab, men religionsundervisning, gav anledning til megen debat (kommissoriet og de to foreningers oplæg offentliggjort i PrfBl 125ff.).

Undervisningsministeren gav udvalget til opgave at udarbejde en »skitse til en ændret formulering af undervisningens formål for faget kristendomskundskab med udgangspunkt i det nugældende fagformål«. Endvidere fik udvalget pålagt at tage i betragtning, at faget er »et historisk fag, hvor den bibelske fortælling står i centrum, og hvor kristendommens virkningshistorie behandles« (jvf. PrfBl 125f.). Både Se-

minariernes og Folkeskolens Religionslærerforening foreslår, at der allerede fra 1. klasse skal undervises i fremmede religioner, men kristendommen skal fortsat være det centrale kundskabsområde. Folkeskolens Religionslærerforening foreslår som konsekvens af deres indstilling, at fagets navn ændres til religion (jvf. PrfBl) 126ff.). Professor E. Thestrup Pedersen mener, at forslagene er så radikale, at man næppe kan have alle landets religionslærere bag sig (PrfBl 129, jvf. provst Kristian Jordansen i PrfBl 1001ff.). Sp Ole Rydal har meget lidt tilovers for religionslærerforeningernes udtalelser. »I stedet for at sidde og pjatte med eleverne om deres livssituationer og fornemmelser af noget, som de ikke ved ret meget om«, skulle lærerne hellere tale med eleverne om, hvad der rent faktisk står i NT, mener han (Tidehverv 62ff.). Helt modsat lærer og stud. pæd. Niels Maagaard (kronik i KD 2/11).

E. Thestrup Pedersen gør opmærksom på, at der i læseplanen fra 1975 står »»Kristendomskundskab henter størstedelen af sin faglige indsigt fra teologien«. Er Religionslærerforeningen stadig enig heri? I redegørelsen nævnes teologien ikke med ét ord. Forståeligt nok« (PrfBl 129ff.). Lektor Jens Kristian Krarup skriver, at folkekirken som institution kun kan sidde og vente på resultatet af udvalgsarbejdet, men såfremt folkeskolen skal arbejde med et væsentlig andet religionsbegreb end folkekirken, vil det bringe folkekirken i en helt ny situation. »Folkeskolens Religionslærerforening tager det for givet, at der i dag ikke er et fælles kristent livssyn og værdigrundlag, men den tager ikke i betragtning, at der stadig kan være et folkeligt ønske om et fælles livsgrundlag for de fleste« (kronik i KD 4/1). Folkeskolens Religionslærerforening »gør børnenes referensramme til udgangspunktet for undervisningens indhold, men der kan være grund til at spørge, om ikke hertil hører, at forældrene har ladet børnene døbe, og at det forudsættes, at det overvejende antal børn, som deltager i faget, er døbte børn«, siger provst Kristian Jordansen i et indlæg (DKt 8ff.). »Religion vælges ikke som slips eller bil! Kristendommen er simpelthen vor danske religion«, skriver Biskop Thorkild Græsholt (kronik i KD 14/1). Biskop Helge Skov skriver: »Først rodfæstet i sit eget kan man forstå noget i andres religion« (DKt 26f., jvf. KD 3/2, således også Krarup i KD 4/1). Højskolelærer og 2. formand for KFUM & KFUK i Danmark, Rita Nielsen gør opmærksom på, at striden om navnet i allerhøjeste grad også drejer sig om fagets indhold, og hun slår til lyd for, at kristendomsundervisningen i folkeskolen bliver styrket (KD 27/4). De tre religionslærerforeningers forslag er et pædagogisk fejlgreb, mener sp Ejvind Nielsen (KD 9/2). Deres forslag »er en grov ringeagt og hån

mod den kendsgerning, at mere end 90 % af det danske folk gennem dåb og tilslutning til en kirke bekender sig til den kristne tro, som deres åndelige ståsted og ønsker deres børn undervist i kristendom«, skriver IM's formand, sp K. Lindhardt Jensen (IMT nr. 12). Folkeskolens Religionslærerforening's udtalelse er »et kæmpeskridt i retning væk fra kristendomsundervisning og ind i et konglomerat af kristendom og fremmede religioner og livsanskuelser«, skriver sp R. P. Rasmussen (KD 18/2). Nu da Seminariernes Religionslærerforening helt tydeligt har givet tilkende, at de ikke ønsker »at give kundskaber om og uddannelse til at undervise børn i kristendom«, så spørger landssekretær Henning Lysholm Christensen: »Hvor er den bibelskole eller den institution, som vil påtage sig opgaven med at uddanne kristendomslærere?« (IMT nr. 19).

Provst Jørgen Juul ser en sammenhæng »mellem ønsket om at undervise i fremmede religioner i folkeskolens kristendomsundervisning ... og ønsket om at tvinge folkekirken til samarbejde med de andre kristne trossamfund« (kronik i KD 22/3).

Studielektor Verner Brun finder, at debatten har været noget ensidig, men han undrer sig over, at »Seminariernes Religionslærerforening ikke har fundet ud af, at den kulturelt givne forudsætning for undervisningen netop er, at vi lever i et land og en kultur, der er præget af *kristendommen* igennem århundreder«. »Fagets navn kan næppe være det afgørende i sagen. Afgørende er, at *kristendom* er fagets centrale kundskabsområde«, mener han (DKt 72f.). På Folkeskolens Religionslærerforening's årsmøde sagde formanden, Mette Strøm, at bestyrelsens væsentlige indvending imod fagets nuværende navn er, at det »ikke dækker fagets indhold på tilfredsstillende vis. Det er sidste del af navnet, ordet kundskab, der rejser indvendinger. Ordet kundskab har sit udspring i den pædagogiske debat fra 60'erne, hvor det holdningsprægede blev omgået med stor forsigtighed«. I øvrigt mener hun, at de fleste offentlige indlæg kommer fra personer, »der er uden egentlig kendskab til skoleverdenen« (DKt 239ff.). I et indlæg i KD (12/2) skriver hun, at Folkeskolens Religionslærerforening's bestyrelse i en redegørelse til læseplansudvalget foreslår, at »kristendomslæreren kan inddrage aspekter af fremmede religioner i sin undervisning – også før 6. klassetrin. Det betyder ikke, at børn i små klasser skal undervises i fremmede religioner, men at det er legalt at inddrage spørgsmål«, der har sit udgangspunkt i fremmede religioner.

På et religionspædagogisk seminar i Løgumkloster sagde Mette Strøm, at kirke og skole må lære, at de er ligeværdige og selvstændige, men samtidig erkende, at de har fælles opgaver. Hun fornemmer, at

der har været en tendens til at kirken vil styre og kritisere skolens kristendomsundervisning. Skolen må løse sin del af opgaven på sine præmisser i det sekulariserede og pluralistiske samfund (KD 20/4). Fhv. MF'er Jens Steffensen sætter sin lid til læseplanudvalget med dets formand biskop Herluf Eriksen i spidsen (KD 12/4).

Svend Bjerg, Knud Jørgensen, B. B. Lillelund, Jan Lindhardt, Palle Steffensen og Finn Jørgensen udsendte *Pædagogisk Manifest '88 – Kristendom i folkeskolen* (jvf. HskBl 167f.). Manifestet blev betegnet som »et markant modspil til den overvejende holdning i de forskellige religionslærerforeninger« (Erik Bredmose i HskBl 557ff.). »Præcist og provokerende har gruppen omkring pædagogiske manifeste nu kastet sig ind i debatten omkring kristendomskundskab i folkeskolen. Der er ingen vaklen: faget skal hverken hedde eller være »religion««, skriver sp Lars Tjalve i en anmeldelse (KD 2/6). Sp Steffen Qvortrup mener, at gruppen hermed vover »at gøre alvor af Kristen Kold's anliggende i vor tid« (DKt 110f.). Sp Kaj Mogens skriver bl.a. i sin anmeldelse: »Sammenfattende om pjecen: den er et ikke helt uinteressant debatoplæg, der dog ikke tilføjer debatten meget nyt, og kristendomsundervisningen endnu mindre« (PrfBl 299ff.).

Da læseplansudvalgets arbejde blev offentliggjort, viste det sig, at navnet kristendomsundervisning foresloges bibeholdt, og faget skulle ikke kun være kundskabstilegnelse (jvf. Århus Stiftsbog 1988, 71ff.). Formanden for udvalget, biskop Herluf Eriksen, skriver, at »de nye signaler var givet i og med kommissoriet«, hvor det blev påpeget. »at kristendomskundskab er et historisk fag, hvor den bibelske fortælling står i centrum« (Århus Stiftsbog 1988, 71ff., jvf. DKt 345ff., KD 1/10). Et medlem af udvalget, seminarirektor Henning Fogde, konstaterer, »at udvalgsarbejdet og det materiale, det har affødt, har været medvirkende til at kaste nyt lys ind over faget«. Han glæder sig over, at der, siden man skrev den forrige undervisningsvejledning, er opstået et nyt kundskabsbegreb, hvor »al undervisning dybest set kommer til at dreje sig om det at være menneske. Den bliver til opdragelse og dermed til livsoplysning« (Viborg Stifts Årbog 1988, 32ff.). I sin årsberetning siger KS's formand, domprovst Povl Kiilerich, at det er glædeligt, at læseplansudvalget »begynder med at fastslå, at undervisningens formål er, »at eleverne får kendskab til kristendommen i historisk og nutidig sammenhæng«, og at man »vil bringe faget ud af den golde neutralitet, som det nu er snørret ind i« (DKt 320f.). »Udvalget med Århus-bispen i spidsen har gjort et fortræffeligt arbejde«, fastslår seminarirektor Knud Munksgaard. Og han finder det »bemærkelsesværdigt, at udvalget faktisk ikke bruger noget krudt på at retfærdiggøre fagets eksistens

i folkeskolen« (kronik i KD 28/11). Provst Kristian Jordansen er meget begejstret over den måde, som udvalget får beskrevet fagets relationer til de fremmede religioner på. Det hedder nemlig i formålsparagraffens stk. 2 »I undervisningen på de ældre klassetrin inddrages kristendommens møde med andre religioner [osv.]«. »Kristendommen er danskerens referensramme, når han møder alt det fremmede«, påpeger han (PrfBl 1001ff.).

Alterbogsforslaget

Efter at alterbogsforslaget har været »prøvekørt« i en lang række sogne landet over, skulle biskopperne til at overveje forslagets videre skæbne. På nytårsbispemødet blev der nedsat fire grupper til at viderebehandle hver sit område med henblik på fremlæggelse på bispemøde i maj 88. De enkelte grupper skulle arbejde med: 1. gudstjenestens struktur, 2. ritualerne for de kirkelige handlinger, herunder nadveren 3. gudstjenestens bønner og 4. de bibelske læsninger. Målet er at blive færdig i foråret 1989, oplyser biskop Henrik Christiansen (KD 7/1).

Det var ikke det helt overvældende antal sogne i landets stifter, der ønskede at »prøvekøre« forslaget. Ingen steder kom det vel over 35 % (Århus Stiftsbog s. 119), andre steder betydeligt lavere (således Fyns stift, Fyens Stiftsbog s. 9; Ribe Stiftsbog 1987, s. 101, s. 108). De nye ind- og udgangsbønner er ikke populære, det samme gælder de GT-lige læsninger, mens udgangslæsningen er den helt store anstødssten. I materialet fra sognene i Aalborg stift synes det at være de nye kollekter, der er den mest »populære« fornyelse (Henrik Christiansen i Aalborg Stiftsbog s. 58ff.).

»Disse prøvetilladelser har medført, at landet de sidste par år har ligget i et liturgisk kaos«, skriver sp Asger Eg Kristensen. Dette kaos er naturligvis ikke planlagt at skulle vare ved, »men dersom det nye alterbogsforslag autoriseres helt eller delvist, skal det nok vise sig, at adskillige præster og menighedsråd ikke ønsker at benytte det, fordi det strider imod den teologi og tradition, som har været i landet siden 1536, og det medfører naturligvis, at den ensartede gudstjenesteform i kirkerne [forsvinder], sådan at resultatet forbliver kaos«, fortsætter han (Tidehverv 156). Tilsyneladende var flere bekymret for alterbogsforslagets videre skæbne. Forslaget må autoriseres, skriver provst Morten Øllgaard (jvf. KD 13/4). Det er udtryk for teologisk nytænkning og kan ikke bare begraves i stilhed, skriver sp Frede Haubro (jvf. KD 5/4). »Hvad skal der ske med den lilla?, spørger rektor Niels Thomsen (PrfBl 593f.).

På et to-dages møde i Løgumkloster gennemgik biskopperne det indkomne materiale fra forsøgene i sognene. »Det første billede, der tegner sig, er meget broget, og meningene går på kryds og tværs i de enkelte stifter«, sagde biskop Olav C. Lindegaard. Men gennemgående er der tilfredshed med at få GT mere ind i gudstjenesten. I modsætning til liturgikommissionens ønske om fornyelse er ønsket ude omkring snarere at bevare en vis form for fasthed. Man vil gerne have lidt større variationsmuligheder, men ønsker ikke det, som er helt anderledes, var bispemødets bedømmelse af materialet. Det forventede tidspunkt for en ny alterbog var nu blevet justeret til 1990 samtidig med den nye bibeludgave (KD 21/5).

På biskoppernes efterårsmøde blev det offentliggjort, at sp Holger Villadsen var ansat i en to-års periode fra 1/8 som særlig liturgisk sagkyndig til at forestå revisions- og redaktionsarbejdet med den nye alterbog (KD 6/10, Ole Bertelsen i Årbog for Københavns Stift s. 93).

Flere biskopper benyttede deres respektive stiftsårboøger til at kommentere arbejdet med alterbogsforslaget. »Biskopperne udgør naturligvis ikke en ny liturgikommission«. Men i lighed med dansk sædvane »vil man nu drage omsorg for, at der udarbejdes en ny alterbog og en ny vejledning i Den danske Folkekirkes gudstjenesteordning med tilhørende ritualer for kirkelige handlinger« (Olav C. Lindegaard i Haderslev Stiftsbog s. 125). Henrik Christiansen forestiller sig de nuværende kollekter med mindst to alternative rækker. Han mener, at det hidtidige materiale er tilstrækkeligt til, at biskopperne nu kan fremlægge et endeligt udkast, der stort set kun bør indeholde stof, som er gennemprøvet (Aalborg Stiftsbog s. 55ff., PrfBl 1989,3ff.). Den danske gudstjeneste er »en tæt og sikker sag«. Denne genkendelige danske højmesse »kunne vi godt i al frihed ændre. Når vi ikke gør det, er det kun, fordi vi finder den for god at ændre, ikke fordi den ikke må ændres«, skriver Vincent Lind i Fyens Stiftsbog s. 7ff., jvf. KD 15/12.

I årets løb kom der højmesseforslag fra flere sider. Theologisk Oratorium kom med forslag, hvor man gik »ind for en klar, klassisk opbygning, som vi møder den i de andre nordiske kirker og i de fleste kirker verden over, hvor man i stigende grad oplever consensus omkring gudstjenestens struktur« (PrfBl 257ff.). Sp Holger Villadsen finder, at »liturgikommissionen er endt med at overreagere overfor den voksende økumeniske consensus på det liturgiske område«, når den »foreslår indført en helt ny [gudstjeneste], som vil isolere den danske gudstjenesteordning i forhold til den hidtidige tradition både indenfor og udenfor Danmark, og i forhold til de aktuelle forhold i andre kirker« (PrfBl 434ff., jvf. TF nr. 7 og 8 1987). I overensstemmelse med disse syns-

punkter udarbejdede Theologisk Konvent, Lolland-Falster med Holger Villadsen som pennefører et højmesseforslag (DKt 271ff., 284ff., PrfBl 809ff.; jvf. det forslag, som en anden af konventets deltagere, domprovst Im. Felter, fremlagde i foredragsform for Konvent for Kirke og Theologi, PrfBl 73ff.). Indvendinger i samme retning kom fra KSBB på deres årsstævne (KD 20/9), og fra 2 stud. theol.-er i form af 40 siders arbejde udsendt til biskopperne (KD 27/5, MV nr. 12). Offentligt redegjorde de for deres kritik i kronikker (Henrik Bo Jacobsen og Thomas W. B. Jakobsen i KD 5/7, 6/7 og BeT 13/7).

Derimod mener Provst Hans Thysen ikke, at liturgikommissionens arbejde er radikalt nok. Der er »ganske vist tale om ændringer ved højmissen, men langfra om nogen egentlig fornyelse«. »Vi må begynde med at tørre tavlen ren, og når der igen skal skrives på den, medtager vi kun den del af traditionen, der gavner evangeliets modtagelse« (Kronik i KD 4/2).

Anna Sophie Seidelin's kollektter var også i år genstand for megen diskussion. Synspunkterne strakte sig fra næsten 100 % tilslutning til fuldstændig afvisning. Sp Terkel Tikjøb forstår ikke »den store lovprisning af kollekternes sproglige styrke og rigdom«. De er udtryk for en sproglig følgagtighed, og med kollektter af den type er Anna Sophie Seidelin »i færd med at føre gudstjenesten ind på et teologisk sidespor, der nok i tidens løb har været livligt befærdet, men som ikke af den grund bliver bedre at følge« (Tidehvert 127ff.). Sp Thorbjørn Heick mener, at det er for dårligt, at man indenfor KS er afvisende over for alterbogforslaget og de nye kollektter i særdeleshed. Uden KS's energiske indsats for forslaget, frygter han, at det vil falde. »Og så står vi i en pinagtig kirkelig situation«, mener han (DKt 1987,394f.). Han fik tilslutning fra sp Andreas Lundby (DKt 27ff.). Sp Kristen Erik Andersen finder derimod Thorbjørn Heick's udfald besynderlig, især fordi han ikke begrunder, *Hvorfor* disse kollektter er så gode. »Det underlige er, at bortset fra Erik A. Nielsen, som selv var et aktivt medlem af kommissionen, har ingen gjort noget forsøg på en saglig redegørelse, hvorfor det nye forslag var så godt« (DKt 27).

Sp Egon Laursen skriver: Et »troværdigt rygte vil vide, at når biskoppernes liturgiske arbejde med højmissen når sin afslutning, vil hverken udgangslæsningen eller de nye kollektter være at finde i det færdige, autoriserklare højmesseseritual. Dermed fjernes de to elementer, som egentlig var det eneste [helt] nye i det lilla forslag« (KD 26/10).

Som et vægtigt bidrag til diskussionen om de nye kollektter udgav Jørgen Glenthøj et lille skrift: *Introitus og kollektter til Kirkeårets Søn- og Helligdage*. Hftet indeholder bl.a. en nyoversættelse af missale-

kollektterne og Veit Dietrich's kollektter, endvidere Glenthøj's eget forslag til nye kollektter til 2. tekstrække (Jvf. Im. Felter's anmeldelse i PrfBl 459ff. og Erling Glad's i KD 27/4).

Universitetslektor dr. theol. Erik Kyndal beskæftiger sig med nadverliturgien i alterbogsforslaget. Han mener, at den mest påtrængende revision af nadverliturgien er en »*fornyelse af nadverbønnen*«, ligeledes finder han det uacceptabelt og også meget ejendommeligt, at liturgikommissionen helt har set bort fra alle de forslag, som er kommet siden 1943 og som alle i større eller mindre grad bygger på *Dansk Kirkesangs højmesseforslag* fra samme år (PrfBl 529ff. jvf. stud. theol. Thomas W. B. Jakobsen's kronik i KD 6/7, hvor han også fremkommer med et forslag til en nadverbøn).

Den voldsomste kritik af alterbogsforslaget kom fra sp Preben Holm i en artikel med overskriften: *Gudstjenestens genmæle*. Han mener at grunden til, at liturgikommissionen overhovedet blev nedsat, var, at mange følte, at læsestykkerne i formessen ikke længere følte som Guds ord til os, bl.a. på grund af epistlerne og kollektterne. Alene af den grund er udgangslæsningen derfor en stor misforståelse. Det, som kommissionen skulle have gjort, var at udrense nogle tekster og finde andre og bedre tekster. »Men i stedet for at gøre det hårdt tiltrængte arbejde, så har man bragt forvirring og unødvendige »udfordringer« frem ved dette alterbogsforslag, som er grundlagt på verdensfjerne teologiske skrivebordskonstruktioner, der overhovedet ikke svarer til den almindelige gudstjenstlige virkelighed«. Følges forslaget, får vi »det mest ekstremt *bibel-fikserede* gudstjenesteforslag, vi til dato har set herhjemme«. Og den danske menighed bliver til et »læseselskab«, samlet om læsninger i Biblen og meditationer over dens komposition og forløb«. »Men det ville være nyopfundet vanvid at lade Biblens komposition bestemme gudstjenestens gang« (PrfBl 701ff.).

Menighedsrådsvalget

Som optakt til valget rejste der sig midt på sommeren en debat om nedlæggelser af kirker. Det begyndte med, at det socialdemokratiske medlem af byrådet i Rudbjerg kommune på Lolland fremlagde et forslag om at halvere antallet af kirker i kommunen for at få en lavere kirkeskat end de 1,66 %, som er landets højeste. Der kom rigtig gang i debatten, da JyPo på forsiden meddelte, at sp Henning Hall, Randers, også mente, at det var nødvendigt at lukke kirker og sammenlægge sogne. »Hvis man visse steder i landet foretog sammenlægninger af sogne og nedrev de dårligst benyttede kirker, vil det være en vinding

for kirken som helhed«, mente han (JyPo 9.8., jvf. KD 10.8., Henning Hall's artikel i KD 16.8. og sp. Lars Holm's kommentar i DKt 251). Sp Malling Mølgaard Nielsen vil ikke afvise, at det kan blive nødvendigt at nedlægge kirker, men i så fald må det ske over en meget lang periode, hvor antallet af gudstjenester langsomt trappes ned, mens vielser og begravelser i hele overgangsperioden skal kunne finde sted i den pågældende kirke. Efter nogle år vil alle aktiviteter naturligt flytte hen til den stedfortrædende kirke, og da er tidspunktet inde til at lukke og rive ned, for »man sælger da ikke kirker« (KD 5.8.).

KM Torben Rechendorff afviser at lave en ny sogneinddeling, men hvis et menighedsråd kommer med et forslag om at lukke en kirke, vil han dog være lydhør (KD 10.8.). Denne lydhørhed, finder Poul Dam, kun er udtryk for, at KM dermed giver »Sorteper« videre, fordi det ikke er let samtidigt at forsvare folkekirken og så være loyal mod den regering, man er medlem af. Med sine udtalelser har KM »bidraget til, at der visse steder i landet kan skabes en firkantet debat for og imod »besparelser«, som næsten ikke kan undgå at medføre en sammensætning af de pågældende menighedsråd, der ikke er gavnlige for et roligt og forstandigt arbejde i sognene« (KD 15.8., jvf. KM's replik i KD 23.8.). Formanden for LafM, gårdejer Henning Rasmussen, tvivler på, at der vil komme lokale ønsker om kirkelukninger, men lukkes en kirke, må det være ensbetydende med, at den rives ned. Han finder det rimeligt, om der blandt folkekirkens »græsrodder« føres en debat om strukturen, men den bør gå på, »om der nødvendigvis skal være gudstjeneste i alle kirker hver søndag« (KD 9.9.).

Pastor Jørgen Hornemann mener, at det midt i en sparetid må »falde i øjnene, at der i de seneste år er bygget og bygget på det kirkelige område« (BeT 20.8.). Kristeligt Folkepartis partisekretær anfører, at det er forkert at tale om »den dyre folkekirke«, når hver dansk borger kun bidrager med 90 kr. til folkekirken, og derudover bidrager hvert folkekirkemedlem med 500 kr. Til gengæld yder folkekirken staten tjenester til en samlet værdi af mindst 300 mill. kr. (KD 10.8., BeT 20.8., jvf. partiets landsformand, sp. Flemming Kofod-Svendsen i KD 7.10. og provst Kristian Jordansens replik hertil KD 1.11.). Staten må selv overtage disse papiropgaver, såsom personregistrering og begravelsesvæsen, skriver redaktøren af bladet Kirkegårdslederen, Claes Foghmoes (jvf. KD 13.8.).

Kan man aflæse interessen for folkekirkens anliggender ud fra antallet af afstemningsvalg, så er den faldet en smule i forhold til 1984, hvor der var afstemningsvalg i 446 sogne eller 20,3 procent af alle sogne, mens de samme tal for 1988 kun var 397 sogne eller 18,1 procent, og så

skulle der endda vælges 7 menighedsråd mere i 1988 end 1984. KM Torben Rechendorff finder denne udvikling beklagelig og betænkelig (KD 5.10.). Derimod steg den gennemsnitlige valgdeltagelse en smule i de sogne, hvor der var afstemningsvalg, nemlig fra 16,8 procent i 1984 til 18,01 procent denne gang.

KD's leder mener ikke, at aftalevalg skal »nedvurderes som mindre demokratisk eller repræsentativt. Men samtidig er det svært at undgå, at afstemningsvalget bliver et udtryk for splid i menigheden« (1.11.). Afdelingsleder, dr.theol. Jakob H. Grønbæk skriver: »Ingen i et demokratisk samfund kan argumentere imod, at et offentligt råd med mellemrum bliver stillet til ansvar for sin førte politik ... Det er nemlig særdeles påkrævet, at der med mellemrum offentligt fokuseres på folkekirkens helt konkrete hverdag« (kronik i KD 8.11.). Set over en bank, drejer menighedsrådsvalget sig »om præster og småpenge«, mener sp Johannes Væрге (WA 4.11.).

Der kan ses forskelligt på om valget var et »sparevalg« (således KD's leder 10.11) eller ikke, men det er dog en kendsgerning, at den største interesse og pressedækning blev 3 store »sparelister« til del, to påtænkte kirkebyggerier og et orgelpjekt.

Det siddende menighedsråd i Struer havde haft flertal til at få gennemført en sognedeling, og en vandrekirke var blevet opstillet i den vestlige del af byen. Indvielsen skete den 25.9. (jvf. KD 14.9.).

Planen var, at der skulle bygges et kirkecenter på stedet til en pris af ca. 20 mill. kr. Socialdemokraterne i byrådet var modstandere af sognedelingen og kirkebyggeriet med den begrundelse, at der var rigelig plads i Struer kirke, følgelig ville det være meningsløst at ofre så mange penge på et kirkecenter. De socialdemokratiske lister både i Struer og i det nye sogn (Voldhøj) gik til valg med det klare formål at hindre kirkebyggeriet og få Voldhøj sogn tilbageført til Struer sogn. Ingen havde ventet, at socialdemokraterne ville få mandater nok i sognene til at gennemføre deres program. Men i begge sogne fik de flertal set i relation til både valgte og fødte medlemmer af rådet. Valgdeltagelsen begge steder var forbløffende høj (Voldhøj 59,2 % og Struer 44,6 %) (KD 9.-10.11.). Talsmænd for de socialdemokratiske lister gav meget stærkt udtryk for, at de ikke har en negativ holdning til folkekirken, men de finder det mere nyttigt, at der bruges nogle penge til at bygge et menighedshus ved Struer kirke (KD smst.). Da den socialdemokratiske sejr var en kendsgerning, og da den tidligere menighedsrådsformand i Struer, grundtvigianeren Hans Jacobsen, blev formand igen, og nu gik med til at arbejde for en nedlæggelse af Voldhøj sogn, brød en voldsom debat løs (jvf. KD 25.11., Dagbladet 28.-29.11.). Folk fra

både nær og fjern meldte sig i den »hellige« kamp mod »kirkenedlæggerne«. De personlige beskyldninger mod Hans Jacobsen blev så voldsomme, at han trådte ud af det nyvalgte menighedsråd (Dagbladet 28.-29.11.; KD 29.11.). »Folkekirken truet«, skrev sp i Struer, Hardy Christensen (KD 24.11.). Fra provst John Ørum Jørgensen lød der en stærk appel til KM om ikke at give efter for menighedsrådsflertallet i Struer og Voldhøj (KD 3.12.). Den tidligere præst på Venø, Bent Ole Pedersen, satte også krydderi på debatten (KD 29.11.). Endnu er det uvist, om det vil lykkes det nye menighedsråd at nedlægge det nye sogn.

Før den knusende valgsejr i Struer, rejste den socialdemokratiske folketingsmand Henning Nielsen spørgsmålet, om præsters stemmeret i menighedsrådene burde bevares. Det, han frygtede, var, at præsterne sammen med et lille mindretal af de valgte medlemmer ville være i stand til at blokere for en nedlæggelse af Voldhøj sogn. Frygten var ikke ubegrundet, idet de fire præster i Struer, havde stemt for anskaffelse af vandrekirken, men nu fik det spørgsmål ingen praktisk betydning i Struer. Men at spørgsmålet var af mere generel karakter, viste udfaldet af valget i Karlebo, hvor konservative modstandere af et kirkebyggeri til 20 mill. kr. ganske vist fik en enkelt stemmes flertal af de valgte medlemmer i det nye råd (stemmeprocent 9,9), men 3 af rådets fire præster forventes at gå ind for det nye kirkebyggeri (KD 24.11.).

På et spørgsmål fra socialdemokraterne svarede KM, at han er villig til at overveje præsters fødte medlemsskab af menighedsrådene, men en eventuel ændringer skal ikke ske før fra næste valgperiode. Han nævner i sit svar, at spørgsmålet har været rejst flere gange tidligere (jvf. 1973, 285 f., 1974, 211 ff., 1985, 232 ff.), uden at Ft har ønsket at ændre lovgivningen, men han er indstillet på at drøfte både præsters og kirkefunktionærers medlemskab af menighedsrådene (KD 4.11. og 24.11.). KD's leder (5.11.) mener, at såfremt præsters fødte medlemskab af rådene fjernes, må konsekvensen blive, at præsterne så kan vælges, hvis kirkefunktionærernes valgarhed bibeholdes. Skomagermester Frederik Stordal skriver, at KM's tanker er udtryk for vildfarelser (KD 24.11.). Lidt senere er KM blevet afklaret med hensyn til kirkefunktionærers rolle i menighedsrådet: de bør ikke kunne være medlemmer. Hvad angår præsters rolle, er han mere i tvivl, men han i samråd med Ft kirkeudvalg om dette emne og vil ikke på forhånd afvise, at han vil gå ind for en ændring af lovgivningen på dette punkt med virkning fra næste menighedsrådsvalg (KD 12.11.).

I Roskilde domsogn bliver præsterne ikke tungen på vægtskålen i det nye råd, idet modstanderne mod et nyt orgel i domkirken ved valget med en rekordhøj stemmeprocent (20,9 mod 11,74 sidste gang) fik næsten alle pladserne i det nye menighedsråd (KD 3.11., 9.-10.11.,

BeT 9.11.). Forhistorien er den, at menighedsrådet med professor Vilhelm Wohlert som arkitekt ønskede at bygge et nyt orgel, der skulle stå i kirkens vestlige ende, og dermed lukke af for lyset fra vestvinduerne. Denne beslutning vakte en voldsom protest dels på grund af den meget høje pris ca. 30 mill. kr., men ikke mindst på grund af indvirkninger på dagslyset i kirken. Til menighedsrådet indkom der mere end 6.000 protestunderskrifter imod orgelprojektet. Man vedtog at negligere protesterne (KD 28.5., 22.6. og 18.8.). Vilhelm Wohlert forsvarede sine og menighedsrådets dispositioner (KD 14.10.). »Wohlert er uden blik for lysets historiske nuancer«, erklærede universitetslektor dr.phil. Niels Thorsen (Kronik i KD 6.10.). Resultatet af valget er højst sandsynlig, at orgelet aldrig bliver bygget (KD 10.11.).

Valget i Sct. Jakobs sogn på Østerbro i København gav også denne gang genlyd landet over. Grunden var, at folkene bag listen mod kirkens højkirkelige præst, H. C. Christensen, var meget aggressive i deres valgkamp. Man fik en række kendte personer uden for sognet til at anbefale listen. Ligeledes sendte sognets kvindelige sognepræst, Mariann Schilder-Knudsen, et brev ud til sognets beboere med opfordring til at møde op på valgdagen for at sikre den åbne udadvendte linje, som hun står for i sognet (KD 4.11., 7.11., JyPo 9.11., jvf. sp Knud Christensen i Re-Formatio 1989, 22 ff.). Ved valget var der en meget høj stemmeprocent (19,6) efter københavnske forhold, og afstemningsresultatet blev 12 pladser til listen i det nye menighedsråd mod kun 9 i det tidligere råd (KD 10.11.).

I Ishøj var kirkebyggeri også et varmt emne i valgkampen, men diskussionen her førtes først og fremmest med byrådet (især det tidligere menighedsrådsmedlem, den socialdemokratiske borgmester, Per Madsen), der havde reserveret en grund til kirken. Dog ville man ikke sælge grunden, førend der forelå et byggeprojekt, godkendt af byrådet. De forslag, som menighedsrådet fremkom med, blev nedstemt af byrådet i foråret 1989. Til valget blev der opstillet en liste imod kirkebyggeriet, der fik langt over halvdelen af mandaterne (KD 15.10., 4.11. og 10.11.).

Fremskridtspartiet fremkaldte valg i Avedøre sogn og fik et mandat. Man ville i menighedsrådet for at holde øje med forvaltningen af kirkeskattemidlerne. I et andet Hvidovre-sogn, nemlig Strandmark opstillede Fremskridtspartier også, her i protest mod en dyr istandsættelse af en præstebolig, uden at det dog gav mandater (MD 9.11., 10.11. og 12.11.).

I Egå sogn ved Århus fik en liste, der var modstander af en ny kirkes placering, 5 af rådets 13 mandater (KD 10.11.).

I flere sogne var valgets hovedtema for eller imod præsten. I Sorgen-

fri fik listen for sp. Inger Grønbæk et stort flertal (BeT 9.11.). I Sværdborg sogn ved Vordingborg fik sp. Jan Stolt et tillidsvotum i sin strid med menighedsrådsformanden (JyPo 3.11., 9.11.). Sp. Kjeld Burgby i Bregninge på Tåsinge fik også stor opbakning i sin strid med det siddende menighedsråd, der som et voldsomt kampskridt imod sp. opsagde deres hverv i begyndelsen af november, men biskop Vincent Lind fik dem overbevist om, at det rummede loven ikke mulighed for. Men valget hjalp de fleste af med deres pladser alligevel (KD 2.11., 10.11.). Derimod fik modstanderne mod sp. Hakon Svane i Årup sogn på Fyn et markant flertal i det nye råd (KD 27.9. og 11.11.).

IM gik igen ved dette valg markant tilbage landet over. Især tabtes mandater i Jylland (KD 11.11.). I Holstebro havde der været problemer med listeopstillingen, idet IM brød et mangeårigt samarbejde omkring en fællesliste og opstillede sin egen med den begrundelse, at listen efterhånden var blevet for bred (KD 17.9.). KM mente, at IM's tilbagegang skyldes, at »mange mennesker [i dag har] lidt svært ved at finde ud af, hvad [IM] er og står for«. Mange forbinder IM med noget mørkt og fordømmende og ikke folkekirkeligt (KD 12.11.). IM's formand, sp. K. Lindhardt Jensen, er ikke særlig glad for denne karakteristik og slår fast, at IM står for det, som IM altid har stået for (KD 16.11.). IM's generalsekretær går offentsivt til værks og skriver, at IM's tab er det samme som, at kirken taber (IMT nr. 49). Resultatet af valget er endnu »et skridt på vej til kirkens ødelæggelse«, siger han (KD 15.11.). KM ryster opgivende på hovedet over for denne urimelige sammenblanding af politik og kristendom. Såfremt IM står bag sin generalsekretær, frygter han »at bevægelsen langsomt er ved at opbygge en argumentation for et brud med folkekirken« (KD 19.12.).

En række frivillige kirkelige ungdomsorganisationer stod bag en artikel i MrBl, hvor man slog til lyd for, at menighedsrådsvalget »er en kærkommen lejlighed til at markere den naturlige tætte sammenhæng mellem folkekirken og de frivillige kirkelige børne- og ungdomsorganisationer« (206 f.). Det som organisationerne indbyder til, er ikke et *menighedsfællesskab*, men et fællesskab indenfor de respektive organisationer, skriver sp. Ole Rydal. Og videre anfører han, at menighedsrådsvalget *kan* blive en væsentlig begivenhed. »Det *kan* nemlig blive endnu et skridt på vejen til udryddelse af menighedsfællesskabet og ødelæggelse af Den danske Folkekirke« (Tidehverv 147 f.).

»Valgene har vist, at danskerne ikke er ligeglade med hverken kirkens administration eller med præsternes holdning til menigheden og samfundet uden for den snævre kirkelige verden. Det er opmuntrende at se, at der stadig er folkelige kræfter, der kan og vil gøre noget for det fælles folkekirkelige«, skriver BeT's leder (10.11.).

Register

- Abell, Kjeld 11
Abildgaard, Søren 145, 153
Aland, Kurt 63-65, 76
Alba, Fernando Alvarez de Toledo,
Hertug af 127
Alexander den Store 195
Alexandrine, dronning 18
Andersen, H. C. 198
Andersen, Ib 263
Andersen, J. Oskar 29-30, 39, 119
Andersen, Kristen Erik 274
Andersen, N. K. 29-30, 34, 75-76,
94, 99-101, 119-20
Andersen, Susanne 248
Andersen, Vilh. 157-58
Aquinas, Thomas 81-84
Arendt, Rudolph 259
Aros, Benny 268
Auerbach, Berthold 221-22
Augustin 68
Aulén, Gustaf 240, 242
- Bach-Nielsen, Carsten 27
Bagger, Carl 158
Bak, Peter Aage 260
Balling, Jakob 14
Balslev-Clausen, Erik 256, 267
Bang, A. Chr. 119-20
Banning, Knud 152
Baunsbak-Jensen, Asger 264-66,
268
Bay, C. E. 226
Bay, Ole 151, 153
Beintker, Horst 76
Bendix Knudsen, Povl 265-67
Bentzen, Hans 141-43, 149
Bentzen, Jacobe 144
Bergan, Halvor 118
Bering, Peder Pedersen 143-44
Bertelsen, Ole 257, 273
Bierberg, Henrik 238
- Bindesbøll, S. C. W. 173
Bissing, Kai 152-53
Bjerg, Svend 271
Bjørnson, Bjørnstjerne 210, 225
Bjørnvad, Anders 248
Blichfeldt, Hans 127
Blixen, Karen 21, 27
Bloch, Cecilie (Sidsel) 126, 136-38
Bloch, Inge 143
Bloch, Jens Nielsen 126, 137, 141,
143, 149
Bloch-Hoell, Nils 259
Blædel, N. G. 226
Blaaberg, Anton 151
Boesen, Ketil 11, 27
Bokkenheuser, Chr. 154
Bomholt, Julius 12
Bonde-Henriksen, Else Marie
(Bit) 230, 238, 248
Bonde-Henriksen, Henrik 230
Borchsenius, Poul 226, 229-35,
237-39, 243, 245, 247-50
Borup, Morten 223
Brand, Uffe – se Dragsdahl, Johs.
Brandes, Edvard 206, 223-24
Brandes, Georg 199-202, 206-12,
216-18, 221-28
Brandt, C. J. 118-19
Branner, H. C. 21, 27
Bredmose, Erik 271
Brentius, Johs. 32
Brilioth, Yngve 76
Brix, Hans (f. 1841) 203
Brix, Hans (f. 1870) 42
Brochmand, Jesper 192
Brodersen, Erling 260
Brok, Eske 141
von Bruchoffen, Hedvig 126, 128,
132, 134, 137-38
von Bruchoffen, Henrik 128, 151
Bruhn, Verner 264, 266, 270

- Brun, Jens 253
 Bruun, Chr. 87, 118
 Bröchner, Hans 206, 224
 Brøndsted, P. O. 158
 Brøndum-Nielsen, Johs. 42
 Buchwald, Georg 50-51, 63, 76
 Bugenhagen, Johannes 32, 34, 38,
 49, 69, 101, 104-05, 110, 120
 Buhl, Frants 194
 Bull, Edvard 118
 Burgby, Kjeld 280
 Byron, G. G., Lord 209-10
 Börne, Ludwig 220-21
- Cappelørn, Niels Jørgen 196, 260-
 61, 263
 Carøe, Kr. 151, 153-54
 Cassirer, Ernst 11
 Cederfeld de Simonsen,
 C. C. S. 118
 Christensen, H. C. 279
 Christensen, Hardy 278
 Christensen, Jens 260
 Christensen, Knud 279
 Christensen, Visti 259
 Christensen, W. 151, 154
 Christian II 30, 190
 Christian III 31, 69-70, 73, 104,
 128-30, 151, 190-91
 Christian IV 142, 151, 191
 Christian VIII 175
 Christian IX 210-11
 Christian X 245
 Christiansen, Henrik 265, 272-73
 Christiansen, Jacob 131
 Clausen, H. N. 25, 200, 226
 Clausen, Thorkild B. 235, 238-39,
 249
 Clemen, O. 76
 Copernicus, N. 201
 Crato, Johs. – se Krafft, Johs.
 Creutzhauer, Johan Christo-
 pher 148-50, 153
 Cruciger, Caspar 49
- Dahlerup, Drude 226
 Dahlerup, Pil 226
 Dam, E. 151-52, 154
 Dam, Poul 267-68, 276
 Danstrup, John 232, 248
 Darwin, Charles 201
 Demer, Bent 249
 Disraeli, Benjamin 221-22, 226
 Dietrich, Veit 46-47, 49-65, 67-69,
 74-78, 275
 Dorothea, dronning 128, 138
 Dragsdahl, Johs. 229, 235, 237,
 239-42, 249-50
 Duclos, Jean-Pierre 260
 Dumas, Alex. 202
 Dybdahl, Vagn 224
- Eckehart 22-23, 27
 Eg Kristensen, Asger 272
 Ehrencron-Müller, H. 197
 Ehrenreich, Niels 264
 Eidem, Erling 240
 Eldal, Kai 232
 Engberg, Jens 224
 Engels, Fr. 204, 227
 Engelstoft, C. T. 42, 76, 106, 121,
 173
 Erichsen, Christen 123, 133-34,
 137, 142-45, 149-50, 152-53
 Eriksen, Herluf 265, 271
 Erslev, Kr. 29, 151, 154
 Ertner, Jørgen 29-78
 Estrup, J. B. S. 210-11
 Ewald, Enewald 192
- Fabricius, L. P. 29, 89, 118
 Fangel, R. 118-20
 Felter, Im. 274-75
 Fenger, Henning 223-24
 Fenger, R. T. 118
 de Fine Licht, Kjeld 152, 154
 Fischer, J. C. H. 210-11
 Fjellbu, Arne 240
 Flacius Illyricus 32
 Fogde, Henning 271

- Foghmoes, Claes 276
 Frandsen, John 245
 Frederik II 128, 141, 151, 191
 Frederik VI 175
 von Freiesleben, E. 237-38, 249
 Friis, Niels 152
 Friis, Oluf 43, 76
 Frøkjær-Jensen, Flemming 262
 Fuglsang-Damgaard, Hans 230
- Gabler, Mathias 45
 Gadegaard, Anders 258
 Gamst-Petersen, Henrik 256
 Geil, Georg S. 263
 Geleff, Povl 203
 Gibbons, Henry J. 226
 Glad, Erling 275
 Glad, Rasmus 67, 73
 Glenthøj, Jørgen 260, 263, 274-75
 Goethe, J. W. 220
 Goldschmidt, Else Marie – se
 Bonde-Henriksen
 Goldschmidt, M. 218
 Grane, Leif 76, 257-58, 261
 Green-Pedersen, Niels Jørgen 37
 Gregersen, H. V. 121
 Grubbe, Margareta 140, 144-45,
 148
 Grundtvig, N. F. S. 9-11, 13, 16,
 25-27, 254, 262
 Grunnet, Niels Eric 249, 252
 Grøsholt, Thorkild 255, 259, 269
 Grønbæk, Inger 280
 Grønbæk, Jakob H. 277
 Gude, L. 225
 Gullev, Chr. 144, 149
- Hadrian, rom. kejser 195
 Hall, Henning 275-76
 Hallbäck, Gert 264
 Hamsfort, Cornelius 128
 Hansen, C. F. 197
 Hansen, Poul 253
 Harboe, Ludvig 40, 44
 Harbsmeier, Eberhard 77
- Hardenberg, Albrecht 43
 Hartwig, Vibeke 230, 248
 Haubro, Frede 272
 Hauichendal, Philip 138
 Hegel, Fr. 207
 Hegelund, Christiern 142
 Hegelund, Margrete 142
 Hegelund, Peter 142
 Heiberg, A. C. L. 42, 44, 76
 Heiberg, J. L. 200
 Heiberg, Johanne Luise 199, 203,
 224
 Heick, Thorbjørn 274
 Heidegger, Martin 19
 Heine, Heinrich 220, 222
 Heise, A. 151, 154
 Helsing, Michael 40, 75
 Helgesen, Poul 30
 Helveg, Ludvig 42, 76
 Hemmingsen, Niels 43, 191-92
 Henius, Bent 19
 Henriksen, Jens Ole 267
 Herholdt, J. P. 151, 153-54
 Hersleb, Peder 12
 Hertel, Hans 225-26
 Heuch, J. C. 226
 Heyse, Paul 207
 Hirsch, Emanuel 52, 76
 Hitler, Adolf 12, 243
 Holbøll, V. 236
 Holck, Christian 142
 Holm, Anna 256
 Holm, Lars 254, 259, 263, 267-68
 Holm, Preben 275
 Holm, Søren 27
 Holmquist, H. 118
 Honoré, Paul 258
 Hornemann, Jørgen 276
 Horsens, Karen 258
 Hostrup, Chr. 157
 Hultkrantz, Folke 240
 Hurwitz, S. 232
 Hvidt, Kr. 225
 Hyldahl, Niels 259
 Haarder, Bertel 268

- Ingeborg, sv. prinsesse 245
 Ingerslev, V. 151-54
 Irgens, Catharina 150
 Iversen, Peder 142-44, 148
- Jacobsen, Hans 277-78
 Jacobsen, Henrik Bo 274
 Jacobsen, Lis 42, 70, 75, 120-21
 Jakobsen, Thomas W. B. 274-75
 Janus, Jacob 148
 Jensenius, Herluf 12
 Jensen, Chr. Axel 154
 Jensen, Martin Corfix 249
 Jensen, Niels Jørgen 265, 267-68
 Jeppesen, Knud 261-62
 Jepsen, Holger 253
 Jexlev, Thelma 226
 Johannes XXIII 11
 Johannes Paulus II 251, 257-60
 Johansson, Kurt 253, 256
 Jordansen, Kristian 269, 272, 276
 Junghans, Helmer 68, 76
 Juul, Jørgen 255-56, 270
 Juul, Peder 253-54
 Jørgensen, Bent 259
 Jørgensen, Finn 271
 Jørgensen, Knud 271
- Kalkar, Chr. H. 192-94
 Kappelgaard, Finn 261
 Karlström, Nils 241, 249
 Katballe, P. H. 262
 Kiildsøn, Jørgen 143-44
 Kier, Hans 152
 Kierkegaard, Søren 9-11, 14, 25-26, 197-98
 Kiilerich, Povl 252-53, 262, 266, 271
 Kjeldgaard-Pedersen, Steffen 258
 Kjær-Hansen, Kai 263
 Kjølner Rasmussen, Leif 262
 Klem, Søren 127
 Klinting, Georg 253
 Knoff, Christopher 128
 Knudsen, H. 120
- Knudsen, Jakob 223
 Knudsen, Jørgen 223-26
 Knudtzon, K. 238, 248, 250
 Koch, Bodil 12, 15
 Koch, Hal 12, 15-16, 27, 43, 157
 Kofod-Svendsen, Fl. 276
 Kofoed, Jørgen 236-37, 239
 Kofoed, M. K. 231-33, 235, 248
 Kok, Johs. 226
 Kold, Kr. 271
 Kornerup, Bjørn 29-30, 34, 137, 151, 154, 223
 Korsgaard, Laurids 265
 Krafft (Crato) Johannes 73, 77
 Krarup, F. C. 25
 Krarup, Jens Kr. 269
 Krogager, Eilif 229, 232, 235, 239
 Krogh, Ejnar 236
 Kruuse, J. C. W. 229-30.
 Kyndal, Erik 255-56, 275
- Langagergaard, Poul 263
 Langhoff, Johs. 252-53
 Larsen, Arne G. 266
 Lassalle, Ferdinand 205-09, 221, 225, 227
 Laub, Otto 201, 203, 224
 Laurentsen, Peder 94-101, 104, 118-20
 Laursen, Egon 274
 Laursen, Tage 150, 153
 Lessing, G. E. 200
 Levison, Ferd. 226
 Lillelund, B. B. 271
 Lilleør, N. C. 251-53
 Lind, Vincent 273, 280
 Lindberg, Jac. Chr. 192-94
 Lindberg, Niels 193-94
 Lindegaard, Olav C. 255, 273
 Lindhardt, Jan 271
 Lindhardt, Karsten 6
 Lindhardt, P. G. 7-18, 20-27, 29, 76, 85, 87, 118, 196
 Lindhardt Jensen, K. 261-62, 270, 280

- Lodberg, Peter 255-56
 Lund Sørensen, Erik 252
 Lundby, Andreas 274
 Luther, Martin 31-45, 47-63, 65-69, 73-79, 89-95, 98-99, 101, 104, 106, 108, 110-16, 118, 120, 165-66, 191, 193, 259
 Lysander, Chr. A. 242-43
 Lysholm Christensen, Henning 270
 Lætus, Erasmus – se Glad, Rasmus
 Løgstrup, K. E. 12, 21, 23-24.
- Machabæus, Johannes 40-41, 75
 Madsen, Mette 251, 256, 264-66
 Madsen, N. Jørgensen 237
 Madsen, Per 279
 Madvig, J. N. 158, 201, 224
 Magdalena Sibylla, prinsesse 150
 Magelund, Johs. 259
 Magnus af Sachsen-Lauenburg 128
 Mansa, F. V. 151, 153-54
 Marcus, Aage 27
 Marcussen, K. J. 236-37
 Martensen, H. L. 11, 157-61, 177-84, 187-94, 196-99, 200-13, 216, 219, 221-28
 Martensen, Hans L. 260
 Martensen, Julius 210, 225
 Marx, Karl 204, 207, 227
 Medler, N. 33
 Melancton, Philip 31-35, 37, 39-41, 46-50, 52-53, 57, 59-61, 66-67, 69, 71-75, 77-78
 Melchior, Marcus 236
 Menius, Justus 32, 75
 Michelsen, Vibeke 152, 154
 Mielke, Anders 252
 Mikkelsen, Kr. P. 236
 Moe, Oscar 41, 45
 Mogensen, Bent 195
 Mogensen, Kaj 271
 Molland, Einar 11, 152, 154, 240
 Mollerup, W. 151, 154
- Moltke, Erik 151, 154
 Monrad, D. G. 211, 225
 Mundt, Otto 242
 Munich, Jacobe 142
 Munksgaard, Knud 271
 Müller, Mogens 263
 Mynster, F. L. 224
 Mynster, J. P. 157-62, 164-75, 184-93, 196-98
 Mølgaard, Villy 265
 Mølgaard Nielsen, Malling 276
 Møller, Elna 151, 154
 Møller, Otto 26-27
 Møller, Per 248-49
 Møller, Thomas 127
 Møller Kristensen, Sven 225-26
 Mörlin, J. 32
 Maagaard, Niels 269
- Nakskov, Peder Zachariæson 192
 Nielsen, Eduard 261
 Nielsen, Ejvind 269
 Nielsen, Erik A. 274
 Nielsen, Henning 278
 Nielsen, Karl Martin 190
 Nielsen, Kirsten 262-63
 Nielsen, Laurits 119-21
 Nielsen, Michael 254
 Nielsen, Rasmus 199-200
 Nielsen, Rita 269
 Nolin, Bertil 224
 Norrie, Gordon 151, 154
 Noviomagus, Poul 49
 Nygreen, Anders 248
 Nysted, Ole Hermansen 136
 Nørgaard, Per 263
 Nørgaard-Højen, Peder 260
 Nørgaard Sørensen, Søren 264-66
 Nørregaard, J. 118
- Okkels, Hans Olav 259
 Oldenburg, Claus 258
 Olivarius, Peter 226
 Osiander, Andr. 41
 Ostenfeldt, H. 243

- Ottosen, Knud 27
 Otzen, Benedikt 195-96
 Outze, Børge 240
- Palladius, Niels 42
 Palladius, Peder 30-48, 51-62, 66-78, 102-10, 115, 120-21
 Paludan, Barbara 127-28, 151
 Paludan, Hedvig 136-37
 Paludan, Johannes (Hans) (f. 1497) 126-27
 Paludan, Johannes (Hans) (f. 1538) 123-28, 131-39, 141-43, 151-52
 Paludan, Lars 253
 Paludan, Lucas 141, 152
 Paludan, Willum (Vilhelm) 136, 139, 141, 149, 152
 Pedersdatter, Anna 144
 Pedersdatter, Karen 143
 Pedersdatter, Margrete 144
 Pedersen, Bent Ole 278
 Pedersen, Christiern 45, 80-81, 94-98, 100-01, 104, 118-19, 190
 Pedersen, Hans 131
 Pedersen, Inge Lise 254
 Pedersen, Iver 142
 Pedersen, Iver 143
 Pedersen, Peder 143
 Petersen, Carl S. 157-58
 Petersen, E. Jacob 255
 Petersen, Niels 225
 Pingel, Marie 226
 Pingel, Victorinus 225
 Pio, Louis 203, 224
 Ploug, Carl 205, 225
 Poach, Andreas 47, 49-51, 54-56, 63-65, 67
 Poitou, E. 224
 Pontoppidan, Dines 9
 Pontoppidan, Erich 44, 76, 130-31, 154
 Pontoppidan, Henrik 223
 Pontoppidan, Morten 8-9, 11, 14, 17, 26-27
- Pontoppidan Thyssen, Anders 254
 Porters, Margareta 142
 Poulsen, Poul 68
 Poulsen, S. H. 120
 Paaske, Oluf 263
- Rahbek, Just 224
 Rald N. J. 240, 248
 Rasmussen, Birgitte 248, 250
 Rasmussen, Henning 256, 276
 Rasmussen, Lauritz 134-35
 Reichendorff, Torben 251-52, 256, 264, 276-77
 Resen, Hans Poulsen 30, 68, 120, 160, 191-92
 Resen, Peder Hansen 123, 137, 142-44, 149-54
 Reuss Schmidt, Birger 260, 263
 Riber Jensen, Finn 255
 Ringkøbing, Anders 136
 Robinson, John A. T. 20
 Roedhe, Edvard 229, 239
 Roesen, Børge 229, 231, 235, 237-40, 243-44, 246, 248-50
 van der Rone, Barbara 126-27
 Rostock, Ole 136, 152
 Rosæfontanus, Petrus Parvus 45
 Roth, Stefan 48-49, 52
 Rothe, Wilh. 76
 Runeberg, Bo 240
 Rydal, Ole 269, 280
 Rühel, Conrad 73
 Rørdam, H. F. 29-30, 119-21, 151, 154
 Rørdam, Peter 75
 Rörer, Georg 47, 49-51, 54-57, 59, 63-65, 67, 74, 76
- Sadolin, Jørgen Jensen 94, 103, 119-20
 Sand, Georg 200, 202
 Sandbæk, Harald 235, 239-40, 245-46, 248-50
 Sartre, J. P. 19
 Schandorf, Niels Poulsen 136

- Schepelern, G. 224
 Schilder-Knudsen, Mariann 279
 Schiller, Fr. 220
 Schlegel, Fr. 213
 Schousboe, Vagn 235, 239-40
 Schwartz Lausten, Martin 75-77,
 119, 151, 154, 248-49
 Schytte, Anders 144
 Schytte, Christian 140-42, 144-49,
 153
 Schytte, Clara Elisabeth 145, 148
 Schytte, Jacobe 145, 148
 Schytte, Mathias 145, 148
 Schytte, Theodor 145, 148
 Schæffer, Aage 151-54
 Secher, Kn. 248-49
 Seefeld, Jacob 152
 Sehestedt, Chr. Fr. 175
 Seidelin, Anna Sophie 274
 Seratus, Arnoldus 131
 Severinsen, Helge 265-67
 Severinsen, P. 94, 119, 151-52,
 154
 Sibbern, G. 200, 223
 Siesbye, O. 224
 Skat Rørdam, Ths. 7
 Skeel, Herman 151
 Skotte, Baruch 142
 Skov, Erik 153
 Skov, Helge 252, 255, 257, 269
 Skovgaard, Hans 132
 Skovgaard, Joakim 123, 150
 Skovsborg, Ruth 263
 Sløk, Johs. 12, 25
 Smith, Adam 203-04, 211, 227
 Smith, Henrik 45
 Sonne, Jørgen 11
 Spang-Hanssen, E. 224
 Sparring-Petersen, Gunnar 229-
 31, 233-36, 243-44, 246, 248-49
 Springer, Simone 259
 de Staël, A. L. G., Madame 200
 Steen, Adolph 210
 Steffensen, Jens 271
 Steffensen, Palle 271
 Stensen, Niels 260
 Stephansen, Lars-Eric 262
 Stigelius, Johannes 71
 Stolt, Jan 280
 Stordal, Fr. 256, 273
 Stougaard, Chr. 127
 Strøm, Mette 270
 Stuart Mill, John 212-17, 228
 Stygge, Ulrik 85, 118
 Svane, Hakon 280
 Søre, N. H. 20
 Søndergaard, Bent 225
 Sørensen, Peder 131

 Taine, H. 218
 Thaning, Kaj 10
 Tausen, Hans 120, 190
 Thestrup, Anna 226
 de Thestrup, Fr. 151
 Thestrup Pedersen, E. 269
 Thomsen, Niels 272
 Thorsen, Niels 279
 Thorvaldsen, Bertel 197
 Thysen, Hans 274
 Thøgersdatter, Dorothea 136
 Thøgersen, Peder 143
 Tidemand, Peder 190-91
 Tikjøb, Terkel 274
 Tjalve, Lars 264, 271
 Trolle, Herluf 67
 Trommer, Aage 247
 Tøstissen, Oluf 131

 Ursin, M. R. 130, 132, 154

 Vang, Carsten 262-63
 Vellev, Jens 150-51, 153-55
 Villadsen, Holger 273-74
 Vind, Iver 144
 Vogel-Jørgensen, T. 168
 Volz, Hans 73, 77, 191
 Vormordsen, Frans 102-04, 109,
 120
 Værge, Johs. 264, 277

Walther, Georg 50-51
 Wechselman, Sigurd 234
 Weller, H. 33
 Wiberg, Bertil 257-58
 Winkler, Eb. 76
 Winther, Chr. 242-43
 Winther-Nielsen, Nic. 261-63
 Wohlert, Vilh. 279
 Wolff, Abraham Alexander 199
 Wolfgang af Anhalt 49
 Wolgast, Elke 49, 76
 Worsaa, J. J. A. 225
 Wøldike, Mogens 235

Zacharias, L. M. 249
 Zwingli, Ulrich 89-91, 93, 95, 98,
 101, 106, 110, 116, 122
 Zücherranfft, Anna 128

Öberg, Ingemar 91-93, 118
 Ødum, Hilmar 232, 248
 Øfverland, Arnulf 236-37
 Øllgaard, Morten 263, 272
 Ørberg, Paul G. 151-52, 155
 Ørsted, A. S. 158
 Ørsted, H. C. 198
 Ørum Jørgensen, John 262, 278

Aagaard Paludan, Søren 127
 Aastrup, K. L. 229-36, 239-40,
 242-45, 247-50
 Aastrup, Vald. 248

Forfatternes adresser

Lektor, cand.theol.
 Jørgen I. Jensen
 Institut for Kirkehistorie
 Købmagergade 44-46
 1150 København K

Lektor, dr.theol.
 Martin Schwarz Lausten
 Institut for Kirkehistorie
 Købmagergade 44-46
 1150 København K

Cand.mag. Carsten Bruun
 Viborgvej 12
 8000 Århus C

Cand.mag. Jens Vellew
 Albert Naursvej 32
 8270 Højbjerg

Lektor, lic.theol.
 Lars Kruse-Blinkenberg
 Institut for Religionshistorie,
 afdeling for Kristendomskundskab
 Købmagergade 44-46
 1150 København K

Videnskabelig medarbejder,
 Kgl. Bibliotek cand.mag.
 Thyge Svenstrup
 Bakkevej 13 A
 2830 Virum

Stud.theol. Birgitte Saltorp
 Esthersvej 14 C, 2. th.
 2900 Hellerup

Sognepræst Leo Kamstrup Olesen
 Frankrigsgade 1
 2300 København S