



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

1993

*Bestyrelsen for Selskabet for Danmarks
Kirkehistorie:*

Professor, dr.theol. Jakob Balling
Lektor, dr.theol. Carsten Breengård
Professor, dr.theol. K.E. Bugge
Lektor, dr.theol. Th. Lyby
Professor, dr.theol. Troels Dahlerup
Professor, dr.theol. Leif Grane
Lektor, cand.theol. Jørgen I. Jensen
Docent, dr.theol. Martin Schwarz Lausten,
formand
Pastor, cand.theol. Christian de Fine Licht,
næstformand
Cand.mag. Eva Louise Lillie
Professor, dr.phil. Otto Norn
Arkivar, dr.phil. Erik Nørr
Stud.theol. Marianne de Perez,
sekretær
Cand.theol. Alice Pontoppidan
Landsarkivar, dr.phil. Anne Riising
Lektor, cand.theol. Jørgen Stenbæk
Sognepræst, cand.theol. Lone Søderstrøm
Nielsen, kasserer
Professor, dr.theol. Anders Pontoppidan
Thyssen
Provst Carl Trock

Kirke
historiske
samlinger
1993

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

Kirke
historiske
samlinger
1993

Printed in Denmark
by Special-trykkeriet Viborg a-s

ISBN 87-89203-06-2

Udgivet med støtte fra J. Oskar Andersens legat
og fra Statens humanistiske Forskningsråd.

Indhold

Jørgen Jensen: Søndbjergstenens tosprogede tekst	7
Birgitte Langkilde: Danske benediktinermonner og deres klostre i det 13.-15. århundrede.....	13
Peter Terkelsen: Danske universitetsprædikener i det 13. årh.....	33
H.V. Gregersen: Kapitlerne i Slesvig og Haderslev i senmiddelalderen. En replik	49
Bengt Arvidsson: Figurerna på guldhornet från Gallehus som gudomlig uppenbarelse	59
Sebastian Olden-Jørgensen: Niels Steensens konversion bedømt fra dansk ikke-katolsk hold	77
Carl Trock: Under Vilh. Becks prædikestol	95
Poul Juul Foss: Et nyt forkyndelsessprog. En studie i F. C. Krarups praktiske teologi.....	107
K.E. Bugge: Dansk Mission i Sydindien 1918-1939	139
Leo Kamstrup Olesen: 1992 – En oversigt	157
Forfatternes adresser	190
Register.....	191

Søndbjergstenens tosprogede tekst

Af Jørgen Jensen

I Søndbjerg kirke, Thisted Amt, er en runesten indsat som hjørnekvader i tårnets sydvesthjørne. Runerne er daterede til 1150-1200. Stenen blev fundet ved kirkens restaurering i 1909. Arkitekt N. Risom, som stod for restaureringen, lod den indsætte som sokkelsten i tårnet, da han mente, det var dens oprindelige plads. På grund af stenens tekst antog M. Mackeprang, derimod, at den oprindeligt havde været en del af et gammelt stenaltebord. Denne opfattelse deltes af Lis Jacobsen og Erik Moltke i »Danmarks Runeindskrifter«.¹ I 1976 har Erik Moltke ændret opfattelse, i »Runerne i Danmark og deres oprindelse« tilslutter han sig Risoms opfattelse.² Stenen og dens nabosten mod øst i tårnets sokkel afviger fra de øvrige sokkelsten, idet hulstaven på dem har en lidt anden udformning.³ Dette kunne måske tyde på en anden oprindelig placering.

Stenens tekst lyder:

iakop uulæ skialm gurðæ ubi ara ibi okolus

Jakob voldte, Skjalm gjorde, hvor alteret er, der er øjet. Jakob var igangsætter, Skjalm udførte arbejdet. Om det refererer til kirken, eller kun til alteret, kan diskuteres.

De fire ord på Latin følger et skema, der var ret almindeligt. Nedenfor citeres fire eksempler udvalgt blandt de ca. 150 ubi-ibi konstruktioner i »Proverbia sententiaequè Latinitatis Medii Aevi«:

ubi amor, ibi fides
ubi amor, ibi oculus
ubi bene, ibi patria
ubi crux, ibi lux⁴

Søndbjergstenens latinske fyndord kendes ikke andet steds fra.⁵ Hvis fyndordet ikke er forfattet til lejligheden, kan det være fundet i et af tidens florilegia. 25 km nordvest for Søndbjerg ligger Vestervig, hvor der ca. 1110 oprettedes et augustinerkloster. Indtil ca. 1140 var Vestervig sæde for stiftets domkirke,⁶ det er nærliggende at tro, at det er her forfatter eller florilegium skal findes.⁷

Inspirationen til »ubi ara ibi okolus« kan, udover fra de nævnte fyndord, være kommet fra Davids Salmer:



Sønderbjergstenen. Nationalmus.fot.

Ecce oculus Domini super timentes eum
 et expectantes misericordiam eius
 ut eruat de morte animam eorum
 et vivificet eos in fame

Ps. 33, 18-19

Psalterium juxta hebraeos

Se Herrens Øje seer paa dem som hannem frygte
 oc haabe paa hans Miskundhed
 At hand skal frelse deris Siele fra Døden
 Oc holde dem i Liffue i den dyre Tid.

Ps. 33, 18-19

Bibelen 1588

Foruden oversættelsen af Salmerne direkte fra hebraisk lavede Hieronimus yderligere to oversættelser, Psalterium Romanum og Psalterium Gallicanum. Begge disse er oversat fra Septuagintateksten i Origenes Hexapla.⁸ Septuaginta, og dermed de to salmeoversættelser fra Septuagintas græske, har Guds Øjne og ikke Guds Øje i den 33. salme.⁹ Om Vestervig kloster har ejet Psalterium juxta hebraeos vides ikke, men det var ikke ukendt at flere versioner af salmerne brugtes samtidigt. Fra det 12. århundredes England, som havde nære forbindelser med Vestjylland, kan nævnes Eadwine eller Canterbury Psalteret, som indeholder alle tre Psalterversioner med kommentarer på Anglo-Normansk og Engelsk.¹⁰

Hvis man går ud fra, at den 33. salme var en af inspirationskilderne, så var det Guds Øje, der fra alteret skuede ud over Søndbjerg kirkes menighed. Professor dr. Paul Gerhard Schmidt, Freiburg i.B. har venligt påpeget, at teksten også kan tolkes analogt med »ubi amor, ibi oculus« – hvor den elskede er, derhen er øjet rettet.¹¹ Søndbjergstenen skulle så sige: menighedens øje er rettet mod alteret. Jeg foretrækker den første tolkning, analogt med »ubi crux, ibi lux« – lyset udgår fra korset, idet jeg henviser til Augustin som sagde: »deus totus oculus est ... quia omnia videt«.¹²

Det tolvte århundrede så fødslen af endnu en skole i Paris, udelukkende helliget studier. St. Geneviève klosteret havde sendt en koloni af brødre til Danmark, dette resulterede naturligvis i en intim forbindelse mellem dette kongerige og Paris. Mange danske ønskede at besøge litteraturens fædreland, for at nyde godt af de studier man på så strålende vis udførte der. De byggede et herberg til de danske studenter i rue montagne sainte Geneviève.¹³ Blandt de danske der udnyttede dette var

de to senere ærkebiskopper Absalon og Anders Sunesøn, samt den senere biskop i Slesvig Valdemar Knudsøn. Sidstnævnte berømmes af brødrene i St. Geneciève for sin »Modenhed, Værdighed, Venlighed og franske Elegants«. ¹⁴ Hvadenten Søndbjergtekstens forfatter selv har været i Paris, eller er blevet uddannet af hjemvendte »Parisere«, så har han haft kendskab til et af »det tolvte århundredes renæssances« kendetegn, brugen af det klassiske latins ordforråd. Det viser hans brug af ordet »ara«. »Ara« bruges i bibelen næsten udelukkende om andre guder end Jahve. Det normale ord for Jahves alter, og senere for det kristne alter, var »altare«. ¹⁵ I det gamle testamente bruges »ara« 9 gange om andre for Jahve, 6 gange om de syv andre som Bileam byggede til Herrens ære, og 3 gange om alteret i templet. ¹⁶ I det nye testamente forekommer »ara« kun een gang, det er om det alter »til en ukendt gud« som Paulus så i Athen. ¹⁷ Omkring år 300 e.kr. skrev den kristne Minucius Felix en dialog »Octavius«, ¹⁸ heri skrev han om sine trosfæller: »delubra et aras non habemus«; men enkelte af kirkefædrene brugte dog, nu og da, »ara« om det kristne alter, f.eks. Tertullian og Augustin. ¹⁹ Saxo, vor ypperste repræsentant for det 12. århundredes renæssance, yndede i høj grad de sjældne ord, og ord fra de klassiske romerske forfattere. ²⁰ I »Gesta Danorum« brugte Saxo »ara« 11 gange om det kristne alter. ²¹

Når »ara« er brugt på Søndbjergstenen kan det skyldes, at forfatteren har været under samme kulturelle indflydelse som kredsen omkring konge og ærkebiskop, og derfor bevidst har valgt et ord fra det klassiske latin. Valget kan også simpelthen skyldes, at »ara« er nemmere at hugge i stenen end det længere ord »altare«, eller forfatteren har ment, at det rytmisk passede bedst med forbillederne, f.eks. de to midterste af de ovennævnte. Uanset hvorfor »ara« er valgt, så viser det forfatterens betydelige latinkundskab.

Søndbjergstenens brug af dansk og latin, skrevet med runer, stemmer godt med de kulturelle strømninger i Valdemarernes periode. Islandske skjalde besøgte alle periodens tre konger, og de var højt værdsatte gæster. ²² Valdemar II underviste den islandske skjald Olafur þorðarson Hvitaskáld i en af ham selv konstrueret futhark: »þessa stafi ok þeirra merkingar compileraði minn herra Valdimar dana konungr ...«. ²³ Søndbjergstenens korte tekst viser smukt tidens kendskab til den nordiske arv, og til den ny indflydelse fra syd. En mulig forfatter kunne være Vestervigs klosterforstander, magister Nicolaus, som i 1198 var kappelán hos Knud VI. ²⁴

Noter

1. Jacobsen, Lis & Moltke, Erik, Danmarks Runeindskrifter, København 1942, Vol. I, sp. 185-186. Om stenaltræ se KLN (1956), Vol. I, sp. 108-110, 112-113 og fig. 3.
2. Moltke, Erik, Runerne i Danmark og deres oprindelse, København 1976, p. 345.
3. Danmarks Kirker, Thisted Amt, København 1942, Vol. 2, pp. 757-759.
4. Walter, Hans, Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii Aevi. Göttingen 1963-69, Vol. V, pp. 430-446, & Schmidt, Paul Gerhard, Proverbia sententiaeque Latinitatis Medii ac recentioris aevi, Nova Series, Göttingen 1982-86, Vol. IX, pp. 750-754.
5. Prof. dr., Paul Gerhard Schmidt, Freiburg i. B. oplyser i brev til forfatteren, at Proverbia sententiaeque ... næsten ikke medtager materiale fra epigrafiken, hvorfor det er muligt at sentensen kan findes på andre monumenter.
6. Koch, Hal, De ældste danske Klosters Stilling i Kirke og Samfund indtil 1221, i Historisk Tidsskrift, X række, Vol. III, København 1934.
7. Jørgensen, Ellen, Studier over danske middelalderlige Bogsamlinger, København 1912. Ellen Jørgensen kender kun bøger fra augustinerklostrene i Dalby, Grinderslev og Børglum. Det udelukker ikke at Vestervig har haft bøger.
8. Ackroyd, P.R. & Evans, C.F. (ed), The Cambridge History of the Bible, Cambridge 1970, Vol. I, p. 515.
9. Dr. Brian McNeil CRV, Augustinushjemmet, Molde gør, i brev til forfatteren, opmærksom på, at man næppe skal lægge for megen vægt på formen oculus/oculi, når der ikke er tale om et direkte citat.
10. Lampe, G.W.H. (ed), The Cambridge History of the Bible, Cambridge 1969, Vol. II, p. 370.
11. i brev til forfatteren.
12. Avg. epist. 148, 14, her fra Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig 1983, Vol. IX, fasc. III.
13. Crevier, J.B.L., Histoire de l'Université de Paris, Paris 1761, Vol. I, p. 270. Min oversættelse. Danske kilder nævner kun Wilhelm af Æbelholt, havde han ledsagere med sig fra St. Geneviève?
14. Molbech, C., Saxo Grammaticus, hans Historie og Character, og hans lærde Samtidige i Danmark, i Nyt Historisk Tidsskrift, København 1854, Vol. V, p. 15. Om studierejser se KLN (1972), Vol. 17. sp. 329-332 og 336-339. Ellen Jørgensen, nordiske Studierejser i Middelalderen, Historisk Tidsskrift, VIII rk., Vol. V, indeholder intet om det 12. årh. Se også: Pedersen, Olaf, Studium Generale. De europæiske universitetets tilblivelse, København 1979, pp. 130-133, og Olsen, Birger Munk, Anders Sunesen og Paris, i Ebbesen, S. (red), Anders Sunesen – stormand, teolog ..., København 1985, pp. 75-97.
15. Braun, Joseph, Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung, München 1924, Vol. I, p. 21.
16. Nm 23, 1, 2, 4, 14, 29, 30. Sir. 50, 13, 15. Bar. 1, 10.
17. Act. 17, 23.
18. Minucius Felix, Octavius, i Corpus scriptores ecclesiasticorum latinorum, Vindobonae 1866, Vol. II, p. 45.
19. Braun, Joseph, op. cit. pp. 27-28.
20. Friis-Jensen, Karsten, Saxo Grammaticus as Latin Poet, Roma 1987, p. 24.
21. Blatt, Franz, Indicem Verborum, i Saxonis Gesta Danorum. Hauniae 1957.
22. Porlaksson, Guðmundur, Udsigt over de norsk-islandske Skjalde fra 9^{de} til 14^{de} Aarhundrede, København 1889, p. 158.
23. Olsen, Björn Magnuson, Den tredje og fjærde Grammatiske Afhandling i Snorres Ed-

da, København 1884-86, indledning p. XXXIV og tredje afh. p. 6. Ref. også Haugen, Einar, *The Scandinavian Languages*, London 1976, pp. 191-193.

24. Daugaard, J.B., *Om de danske Klostre i Middelalderen*, Kjøbenhavn 1830, p. 345.

Resumé

A bilingual text written in runes, from the second half of the twelfth century demonstrates a combination of a knowledge of the Danish heritage with an active interest in new intellectual developments taking place in the South. The inscription is found on a runic stone, which is now used as a cornerstone in the tower of the church of Søndbjerg in north west Jutland, but may once have been part of a stone altar-table. The inscription is in Danish and Latin, and reads: »Jakop uulæ, Skialm gurðæ ubi ara ibi okolus«. The Danish text can be translated »Jacob ordered, Skialm acted«, and is selfexplanatory. The Latin text is unknown in literature, but follows the well-known pattern demonstrated in the sentence »ubi crux, ibi lux«. The text could also have been inspired by Psalm 33, 18-19 »Behold, the eye of the Lord is upon them that fear him ...«. Although the Vulgate has »eyes«, in the plural, Jerome's translation after the Hebrew has the singular »eye«. Psalters providing alternate versions were quite common in the twelfth century: for example, the Eadwine Psalter from England had all three of Jerome's versions of the Psalms, with glosses in English and Anglo-Norman. There were close connections between England and western Jutland in the twelfth century. Although the author of the Søndbjerg text is unknown, the use of »ara« for the christian altar, rather than the more usual »altare«, suggests a sophisticated knowledge of Latin. Such use of classical terms taken from Roman writers is characteristic of the »twelfth century renaissance«, and suggests that the author had been in touch, directly or indirectly, with the mainstream of twelfth century intellectual developments. Close connections are known to have existed between Denmark and the monastery of St. Geneviève in Paris, where the author himself, or his acquaintances, may have studied. A possible candidate for nomination as the author of the inscription is magister Nicolaus, from the Augustinian monastery at Vestervig, 25 km from Søndbjerg. In 1196 as Court Chaplain was in touch with people who had studied in Paris.

*Danske benediktinernonner og deres klostre i det 13.-15. århundrede**

Af Birgitte Langkilde

Der var i Danmark i løbet af middelalderen 30 nonneklostre, hvoraf 16 var af benediktinerordenen.¹ De var næsten alle med sikkerhed anlagt før 1241 eller i løbet af det 13. århundrede. Det er således etablerede klostre, der er tale om. Samtidig skal det bemærkes, at benediktinerordenen er en gammel orden, og at den i det 13. århundrede ikke mere var den seneste »mode« i klostermæssig sammenhæng. Det tegnede tiggerordnerne sig for at være. De fleste benediktinernonneklostre blev ved at fungere indtil reformationen. Altså i langt mere end 300 år.

Vi kender fra de 16 benediktinernonneklostre omkring 400 nonner ved navn. For perioden 1241 til 1536 drejer det sig om knap 300 nonner.² Et tilsvarende tal er ikke opgjort for munkeklostrenes vedkommende. Men da der i middelalderens Danmark var flere munkeklostre end nonneklostre, må man forvente, at der er mulighed for at finde frem til væsentlig flere munke. Men selv om vi kender navnene på knap 300 nonner fra den berørte periode, er det langt fra alle vi kender noget nærmere til. I det følgende vil nogle få af dem blive omtalt.

Forskningsbaggrund

Uden at komme med nogen egentlig forskningsoversigt vil jeg nævne nogle enkelte forskere, der har været igangsættende enten som provokatører eller som vejvisere.

Det første navn, jeg vil omtale, er *Hal Koch*.³ Han var den, der tidligst provokerede mig. I 1936 skrev han i artiklen »De ældste danske Klosters Stilling i Kirke og Samfund indtil 1221«, at nonneklostrene »... spiller en betydelig mindre Rolle end Mandsklostrene, dels fordi de er saa usikre baade i kronologisk og retslig Henseende«, hvorefter han i sin afhandling undlader at behandle dem.⁴

Dette har *Gina Gertrud Smith* rådet bod på i sin afhandling »De danske nonneklostre indtil ca. 1250« fra 1973.⁵ Heri opregnes nonneklostrene af de gamle ordner, og de forsøges dateret med hensyn til grundlæggelsestidspunkt. Derudover ser hun på forhold omkring godsbesiddelser, klostrenes relationer til personer uden for klostrene, interne forhold og navnlig personkategorier i klostrene.

For den sene middelalders vedkommende har *P.G. Lindhardt* i »Den danske kirkes historie« Bd. 3 i afsnittet »Det religiøse liv i senmiddelalderen« også taget klostrene under behandling.⁶ Det er sket i en engageret post-reformatorisk afstandslæggen til klosterlivet og i en dvælen ved det negative. Der synes ikke at være et ønske om at forstå tiden på dens egne præmisser. Stikord som »forfald« og »adelige forsørgelsesanstalter« kan karakterisere fremstillingen.⁷

I modsætning hertil står *Thelma Jexlevs* forskning, navnlig omkring tre nonneklostre i Roskilde: Skt. Clara, Skt. Agnete og Vor Frue Kloster – offentliggjort i »Fra dansk senmiddelalder« 1976. Thelma Jexlev har i højere grad arbejdet med kildematerialet frem for at komme med store proklamationer. På den baggrund er hun kommet frem til nogle konklusioner omkring størrelsesforhold og rekrutteringsgrundlag.

Det var fire danske forskere, der især har været med til at provokere og give mit arbejde retning. Den femte, der skal omtales, er den engelske forsker *Eileen Power*. Hun har med sine tre publikationer, »Medieval English Nunneries« fra 1922, »Medieval People« første gang udgivet i 1924 og endelig »Medieval Women« posthumt udgivet af hendes mand M.M. Postan i 1975, levende og inspirerende skildret det middelalderlige religiøse liv i engelske nonneklostre på godt og ondt. Hos hende har jeg fundet en reel undersøgelse af nonneklostrene.

Den danske forskning har derimod været præget af at være drevet af protestanter. Den har et næsten polemisk tilsnit og en berøringsangst, det ytrer sig i, at man beskæftiger sig med klostrene som godser. Vel er det ikke uvæsentligt, hvorledes det økonomiske grundlag er, men det er altså ikke den hele og fulde sandhed om klosterlivet.

Hvad enten man kan lide det eller ej, så levede vore formødre og deres søstre og vore forfædre og deres brødre i en verden, hvor religion gennemsyrede hele tilværelsen, og hvor klosterideen var central i hele tilværelsesforståelsen i det vestlige Europa. Klosterhistorie kan ikke blive fuldspektret, hvis vi kun studerer godshistorie og lader fromhedslivet ligge.

Men vi må erkende, at i processen med at skrive det danske nonneklostervæsens historie, er vi stadig på det stade, hvor man spørger »wie es eigentlich gewesen«. En indsamling af empiriske data er nødvendig.

På trods af at mit ønske har været at nå frem til den danske udgave af det benediktinske nonneklostervæsen og dets åndsliv, har min undersøgelse i meget høj grad haft karakter af dataindsamling for at skabe overblik over benediktinernonnernes verden. Det er min opfattelse, at for overhovedet at kunne beskrive fromhedslivet, må man finde miljøet frem og beskrive det. Det igen forudsætter, at de personer, der befolker

miljøet findes frem og beskrives, og de situationer, hvori de optræder, analyseres. Det er altså en trinvis proces, hvor ideerne indkredses gennem de personer, der er bærere af dem, og som realiserer dem. Slagordsagtigt formuleret: Gennem ideernes bærere til ideerne.

Gennem etableringen af data kan der forhåbentlig skabes en vej til en afbalanceret forståelse af et aspekt af den senmiddelalderlige kirke og dens liv.

Kilder

Det evige omkvæd, når talen er om nonneklostre, er: Vi har næsten ingen skriftlige kilder, så derfor kan vi ikke sige noget om dem.

Men ved på forhånd at give op, får man på ingen måde et dybere kendskab til disse klostre, og jeg vil ikke gøre den engelske forsker C.R. Peers ord til mine. Han har sat de klostre til side med prædikaten »no history«, hvor der ingen primære skriftlige kilder er overleveret.⁸

Jeg vil hellere hylde princippet »søger og I skal finde«, selv om jeg også med Nanna Damsholt ved, at man som middelalderhistoriker må »kende og forstå kålmegangen over teksterne«.⁹

Men bortforklare at kildematerialet er sparsomt kan jeg ikke.

Skriftlige kilder

Jeg vil ikke generelt sige meget om de skriftlige kilder. Der er af de 16 klostre kun et, der har bevaret sit middelalderlige arkiv i nogenlunde stand. Det er nonneklostret i Slesvig: Skt. Johannes på Holmen. Et i flere måder bemærkelsesværdigt kloster, idet store dele af det middelalderlige anlæg stadig står intakt. Arkivet er i dag deponeret i Landesarchiv für Schleswig-Holstein på Gottorp Slot.

For de øvrige klostres vedkommende er der bevaret nogle få eller ingen dokumenter. Således har vi ingen dokumenter, der kan henføres til f.eks. Sebbler Klosters arkiv. Men selv om vi ikke har de originale diplomer o.lign. bevaret, har vi alligevel en vis viden om, hvad der har været i de enkelte klostres arkiver, eller hvad der er sket med arkiverne. Fra en del klostre er der nemlig – ofte på kongelig befaling – udarbejdet arkivregistraturer over de breve, der har været i det pågældende klostres brevkister. Mange af klostrenes dokumenter blev ved klostrenes inddragelse under kronen efter reformationen overflyttet til kongens slotte rundt om i landet. Siden hen er mange gået til, og de kendes derfor kun gennem disse arkivregistraturer.

Det er især dokumenter, der beviser adkomsten til gods, som klostrene opbevarede, men desuden også privilegietildelinger. Om de fleste af

disse kilder kan man konstatere, at de har et *andet primært sigte* end det, vi har brug for. Spørgsmålet er derfor: Indeholder de *indirekte* ud-sagn til belysning af klosterlivet og klosterlivet?

Vi kan ikke på samme måde som Eileen Power drive »litterær arkæologi«. ¹⁰ Vi har nemlig ikke i Danmark en Chaucer, der har skrevet »Canterbury Tales«, og som her blandt andre har beskrevet den gode Madame Eglentyne på pilgrimsfærd fra klostret til Canterbury. Kun i et par sene folkeviser har klosterlivet sat sig spor, og de reflekterer en virkelighed, som vi kan bekræfte gennem andre skriftlige kilder.

Vi må i dag forvente, at der ikke kommer nye skriftlige kilder frem. Samtidig er langt det meste udgivet. Det er derfor ikke gennem fund af nye skriftlige dokumenter, vi skal forvente at uddybe vor viden om nonneklostrene i middelalderen. Derimod kan nye og mere indsigtsfulde læsemåder være med til at fremdrage flere aspekter.

Ikke-skriftlige, arkæologiske kilder

Kan vi ikke forvente nye skriftlige vidnesbyrd, er det noget andet, når det gælder arkæologien. Lidt flot sagt vil man få nye oplysninger, så snart man sætter spaden i jorden – især hvis man anbringer den det rigtige sted. Navnlig for nogle af de klostre, hvor vi næsten ingen vidnesbyrd har, kan det være en vej til at få disse klostres forhold belyst.

Hvor mange af de skriftlige kilder er af juridisk karakter, f.eks. skøder på jord, eller belyser særegne forhold som f.eks. notitser i årbøger, forholder det sig helt anderledes med det arkæologiske materiale. Gennem det får vi indblik i forhold, der sjældent har sat sig spor i de skriftlige kilder. Vi kommer tættere på dagliglivet i klostrene. F.eks. får vi et billede af bygningernes placering i forhold til hinanden, nonnernes indgang og placering i kirken under tidebønner og gudstjeneste, og vi kan i flere tilfælde følge, hvorledes der er blevet bygget om og til på klosterbygningerne i tidens løb.

Ja, selv omkring 1500 byggede man bl.a. om på klosterkirken i Slesvig, hvor der indrettedes et nyt nonnekor hen over en del af kirkens vestlige ende. Et interessant vidnesbyrd, når man gerne i eftertiden vil tegne et negativt billede med forfald og opløsning som væsentlige ingredienser. Men disse tendenser har altså ikke været kraftigere, end at man stadig har vedligeholdt bygninger og reflekteret over klausurbestemmelserne og dermed nonnernes rette placering i kirken.

Bygningerne kan også være med til at spejle teologiske strømninger. F.eks. kan ombygninger af kirkerum være påvirket af de ideer, franciskanerne og dominikanerne var bærere af. På den måde er de arkæologiske kilder ikke så prægede af en eftertids antikatolske propaganda.

Niels-Knud Liebgott gør i »Dansk Middelalderarkæologi« fra 1989 opmærksom på, at der for mange klostre er foretaget udgravninger og undersøgelser, men at der for mange stadig mangler en samlet dybtgående bearbejdning af resultaterne.¹¹ Samtidig tilføjer han, at middelalderarkæologiens vigtigste resultat inden for klosterområdet er en påvisning af, at de enkelte komplekser er frugten af en langvarig udbygningsproces, og ikke, som man tidligere har ment, var opført i et samlet forløb.¹²

Men udnyttelse af arkæologiske resultater er forbundet med vanskeligheder. Vi kan ikke altid umiddelbart som historikere gå ud og bruge de af arkæologerne gjorte fund. Vi er nødt til at bygge på deres tolkninger eller tolke igennem en dialog med arkæologerne. Det samme gælder også på det kunsthistoriske område.

Estrid fra Börringe

Tager man udelukkende udgangspunkt i kilderne eller manglen på samme, er det meget let at forfalde til det omkvæd, jeg omtalte ovenfor: Vi kan ikke sige noget om nonneklostrene, for der er næsten ingen kilder. Tager man derimod en person frem, som vi ved har været i et af klostrene, og spørger: Hvad ved vi om hende og hendes klosterliv? Ja, så tvinges man bort fra det negative svar og må besinde sig på, hvad der egentlig er at sige.

Som eksempler på nonner fra de tre århundreder har jeg valgt Estrid, der var i Börringe Kloster i 1260'erne. Dernæst de to søstre Helvig og Berta fra Odense, der indtrådte i Dalum Kloster 1348, og endelig Elene Hiulsdatter fra Gudum Kloster, hvor vi hører om hende før og efter år 1500.

Den første, jeg vil fremdrage til belysning af nonneklostrene, er altså Estrid fra Börringe. Der er overleveret fire breve, som Estrid har udstedt.¹³ Desuden har vi et femte brev, hvori ærkebiskop Jakob (Erlandsen) vidimerer et af hendes breve.¹⁴ Et sjette brev er udstedt af en sverger.¹⁵ De seks breve stammer alle fra arkivet i Skt. Clara kloster i Roskilde, og de eksisterer alle seks i originaludformningen på pergament og med rester af beseglinger.

Det første er Estrids testamente, oprettet ved hendes indtræden som nonne i Börringe Kloster den 28. maj 1262.¹⁶ Det næste brev fra samme dag er en præcisering af en bestemmelse i testamentet.¹⁷ Den 8. juni er hun taget til Lund og har der fået bekræftet testamentet.¹⁸ Dette testamente vil jeg se nærmere på, da vi gennem det får oplyst dels noget om den proces, det er at indgive sig i kloster, og dels får oplysninger om den sociale baggrund for en person, der har besluttet at tage dette skridt.

Men lad os først se på testamentets indhold.¹⁹ Efter den indledende bemærkning om at det udstedes i Faderens, Sønnens og Helligåndens navn anføres udstederens navn. Hun benævner sig Estrid, datter af hr. Niels Alexandersen – altså ved navn og fadernavn. Derefter følger tanker om livet og døden, og med en fastslåen af, at hun dog er sund og rask og med fuld råderet over sin formue. På denne baggrund opstiller hun sit testamente.

Så følger en motivation. Det sker til Guds og Jomfru Marias ære og til hendes egne synders forladelse. Derefter en datering, at det sker pinse-dag. Så nævnes de typer vidner, der har været til stede. Det er såvel gejstlige som verdslige. Herefter følger de testamentariske bestemmelser. Klostret i Børringe får alt, hvad hun ejer beliggende i Skåne, plus alt, hvad hun har på Sjælland nemlig Salby og Asum. Til Skt. Clara Kloster i Roskilde giver hun Kalvslunde og Gørslev ligeledes på Sjælland.

Her er der dog en modifikation. Skt. Clara Kloster skal af disse besiddelser udrede 200 mark. De skal fordeles til klostre, hospitaler og kirker. Fordelingen skal administreres af hendes slægtning, broder Åstred, der selv er franciskanermunk.

Da Estrid således har fordelt alt sit gods og står som besiddelsesløs, så fortæller hun videre, at hun har aflagt klosterløfte, givet sig i nonneklostret i Børringe, i vidners nærværelse aflagt sin verdslige dragt og iklædt sig den hellige Benedikts dragt.

Derefter indsætter hun eksekutorer for sit testamente nemlig ærkebispe Jakob i Lund og ærkedegnen Erland. Som den tredje person indsættes den verdslige Niels Øndesen.

Disse eksekutorer opfordres indtrængende til at sørge for at testamentets bestemmelser gennemføres. Hun lader testamentet besegle. Endnu engang ytrer Estrid sit håb om, at denne gave må få retskraft, og hun minder om ansvaret på den yderste dag for de, der evt. måtte hindre det. Herefter afsluttes med en datering.

Bestemmelserne omkring det sjællandske gods i Kalvslunde og Gørslev gentages i et særskilt brev udstedt samme dag.²⁰ Her anføres yderligere, at Estrid har aftalt med sin slægtning broder Åstred, hvilke klostre, hospitaler og kirker der skal begunstiges.

Det må være meget magtpåliggende, at disse bestemmelser er gyldige og kan gennemføres, for halvanden uge senere er Estrid i Lund, hvor hun »i fuld synode« får bekræftet sit testamente.²¹ Samtidig skøder hun sine ejendomme til priorissen i Børringe.

Tilsyneladende har hun allerede ved udstedelsen af testamentet anet, at der kunne blive problemer, eller også har der været strid, da hun oprettede sit testamente. Thi i 1268, præcis seks år senere, også den 28.

maj udsteder Estrid igen to breve.²² Hun præsenterer sig nu som søster Estrid, angiver sit fademavn, og derefter at hun nu er priorisse for nonnerne i Børringe. Brevet drejer sig om det gods i Kalvslunde og Gørsløv, der skulle skænkes til Skt. Clara kloster. Hun pointerer dernæst, at det hun bestemte i 1262, var hendes mening. Hun tilføjer, at dengang da hun udarbejdede testamentet og anlagde ordensdragten dvs. lige inden: »da jeg endnu var fuldtud Herre over min egen sidste Vilje ...« Derefter rettes indtrængende og bønfoldende opfordring til de, der har beslåglagt godset om at levere det tilbage, igen erindres om den yderste dag, dommens dag. For at understrege alvoren anfører hun, at konventsseglet vil blive brugt til besegling. Hun udsteder et næsten enslydende brev samme dag, men heri kommer synderens navn med.²³ Det er hr. Anders Erlandsen.

Nu synes det at have hjulpet på hr. Anders Erlandsen, thi 2. august 1268 udsteder han på Bornholm et brev, hvori han giver afkald på det gods som »Søster Estrid, Priorisse for Nonnerne i Børringe, min elskede Hustrus kødlige Søster, ved sin Indgivelse til Bod for sin Sjæl så gavmildt har givet og skødet til St. Clara Kloster i Roskilde« videre skriver han næsten som en anden skoledreng: »men som hidtil, hvordan det nu er gået for sig, utilbørligt har været tilbageholdt af mig eller i mit Navn ...«²⁴

Endnu en bemærkning skal knyttes til disse breve. Bag på det brev, hvori Estrid præciserer sin gave til Skt. Clara Kloster,²⁵ og bag på ærkebiskop Jakobs stadfæstelse er der med en anden hånd noteret: »domine Estridh relicte quondam. Petri Erlandhsun« (fru Estrid, enke efter Peder Erlandsen).²⁶

Vi kan ved hjælp af de seks breve placere Estrid. Som hun skriver, er hun datter af Niels Alexandersen.²⁷ Fra anden side vides det, at det er familien Falster, der kan føre sine linier tilbage til Skjalm Hvide – en af de betydeligste familier i riget.²⁸ Så fortæller Anders Erlandsen, at han er svoger til hende via sin kone.²⁹

Men af notitsen bag på de to breve ved vi, at han også er svoger via sin afdøde bror Peder Erlandsen, hendes afdøde ægtefælle.³⁰ Med i denne søskendeflok af Erlands-sønner er også Jakob, ærkebiskoppen, og Erland, ærkedegnen og senere ærkebiskop efter Jakob, og så er der også gælkeren i Skåne, Niels. Altså en række fremtrædende brødre af den slægt som senere har fået slægtsbetegnelsen Galen.³¹ Også de kan føre deres slægtslinier tilbage til Skjalm Hvide.

Konklusionen er altså, at vi med Estrid befinder os i de toneangivende kredse i landet. Desuden ved vi, at hun er en velhavende enke. Det var den sociale baggrund.

Nu vil jeg fremdrage nogle af de træk, der henviser til klosterlivet. Først om Estrids overgang til at blive nonne. Hun fastslår at hun er et sundt og rask menneske.³² Dette fastslås særdeles ofte i de danske testamenter. Det er vel en slags forsikring om, at der er tale om en velovervejet beslutning. At Estrid opretter testamente ved klostergang, hænger sammen med det benediktinske krav om, at man skulle være fuldstændig besiddelsesløs ved klostergang. Man måtte afvikle al sin formue, skifte med arvinger og evt. skænke den til det kloster, man trådte ind i.³³

Men samtidig blev en munk/nonne opfattet som »død bort fra verden« ved indtræden, og inden dødsfald var det bedst at have gjort testamente.

Nu står Estrid fuldstændig besiddelsesløs, så er hun i stand til at foretage næste skridt. Hun kan aflægge klosterløfte. Måske har hun allerede på dette tidspunkt været en meget kort tid på prøve og er nu af klostrets ledelse fundet egnet til at indtræde.

Benedikt fastslår nemlig i kap. 58 af sin klosterregel, at der skal ske en prøvelse af mulige kandidater inden de kommer ind til egentlig oplæring. Det Estrid sandsynligvis lover denne dag er ikke mere at forlade Börninge Kloster, (*stabilitas loci*), at ville omvende sig og leve efter klosterlige skikke (*conversio morum*) og endelig lydighedsløftet over for klosterlederen og i yderste instans Gud (*oboedientia sub abbate*).³⁴

Da dette er sket i vidners nærværelse, aflægger hun sin verdslige klædedragt og bliver iklædt sin nye klædedragt, »den hellige Benedikts Dragt«, hvilket også indebærer, at hun får sløret. Nu er hun ikke mere at opfatte som hørende til denne verden.

Det skal her bemærkes, at det er en enke, der er trådt ind. Estrid står nemlig selv som den handlende.³⁵ Der optræder ikke en egentlig værge. Den gifte kvinde/enken var her lidt friere stillet end den ugifte unge kvinde. Hun var total umyndig og derfor afhængig af sin værge/formynder. At der er sket en tilstandsændring med Estrid, kan læses ud af hendes brev fra 1268, hvor hun anfører følgende (i oversættelse): »... det, som jeg har foretaget og bestemt ved min Indgivelse eller dengang jeg anlagde Ordensdragt, da jeg endnu var fuldtud Herre over min egen sidste Vilje ...«³⁶ Underforstået, at det er hun ikke mere.

For Estrid var der et religiøst motiv til at gå i kloster. For hende har spørgsmålet om frelse på den yderste dag været væsentligt. Til Guds og den hellige Jomfru Marias ære samt sine synders forladelse foretager hun bortskænkningen af sin ejendom. Videre angiver hun, at formålet med klostergangen er at tjene Gud og den hellige Jomfru Maria.

Selv om formuleringen er formelagtig, mener jeg ikke, vi på nogen

måde kan betvivle disse motiver. I perioden fra ca. 1253 og frem til begyndelsen af 1300-tallet træffer vi en hel del enker, der på lignende måde gør store godsdonationer til klostrene, og flere af dem er blevet nonner.³⁷

Bl.a. skylder Skt. Clara Kloster sin grundlæggelse en sådan stormandsenke, fru Ingerd af Regenstein, en datter af Jakob Sunesen.³⁸ Hun var meget optaget af franciskanerordenens budskab og arbejdede på mange fronter for at et nonnekloster skulle oprettes i Danmark, og hun får paven, kongeparrets og ærkebispens velsignelse og besegling til sit forehavende.

I 1263 har vi fru Margrethe enke efter Jens Gunnensen.³⁹ Hun ønsker også at blive nonne i Skt. Clara Kloster i Roskilde og gør testamente efter, at hun har skiftet med sine arvinger. Hun betænker mange klostre bl.a. nonneklostret i Slesvig, og særskilt betænker hun sin søster, der er nonne der. Igen er vi i samfundets øverste lag, hvor dronning Margrethe optræder som medbesegler.

Lignende forhold gør sig gældende, da fru Gro i 1268 med sin mands tilladelse – han dør dog inden – træder ind i Skt. Clara Kloster.⁴⁰ Fru Gro er navnlig at nævne, da hun i sit testamente betænker utrolig mange klostre. Hendes testamente giver således for visse klostre det første skriftlige kildebelæg.⁴¹

Vi har således et gruppebillede fra det 13. århundredes anden halvdel, hvor en del enker og deres slægtninge fra samfundets top er blevet grebet af klostertanken. Mest tydeligt er det de franciskanske fattigdomsidealer, der inspirerer, men ikke udelukkende, hvad en figur som Estrid fra Børringe viser.

Skal man tale om klosterorganisation for denne periode, så er det især priorissen vi kan belyse. Da Estrid nemlig i Lund får sit testamente bekræftet af ærkebiskop Jakob Erlandsen, da skøder hun, som nævnt, samtidig sit gods til priorissen i Børringe.⁴² Priorissen er den, der på klostrets vegne er med til at afslutte sådanne kontrakter. På samme måde kan Estrid, da hun selv er blevet priorisse, lægge hele embedet bag, da hun anvender klostrets konventssegl i bl.a. brevet til Anders Erlandsen.⁴³

Det er således kun i en verdslig forretning vi træffer hende. Tyngden i hendes embede lå dog inden for klostrets mure. Dette giver anledning til at reflektere over, hvad det er, der foranlediger, at skriftlige kilder bliver til, og at de bliver gemt. Den sædvanlige daglige og fortrolige rytme er det ikke nødvendigt at gøre notater om.

Hvad angår Estrids medpriorisser i landets øvrige benediktinernonneklostre, så optræder også de kun i situationer med varetagelse af gods og økonomiske interesser.⁴⁴

Hedvig og Berta i Dalum Kloster

Fra det 14. århundrede har vi ikke kendskab til en nonne/priorisse på samme fyldige måde, som vi kender Estrid fra Börninge. Men jeg vil se på Dalum Kloster.

Lørdagen før palmesøndag den 12. april 1348 var der nemlig stor festivitas i klosterkirken i Dalum Kloster.⁴⁵ En virkelig celeber begivenhed fandt sted, hvis vi skal tro Cornelius Hamsfort.

Cornelius Hamsfort var læge og historiker, og han døde i 1627.⁴⁷ I flere tilfælde kender vi for Dalum Klosters vedkommende kun til begivenheder og dokumenter gennem hans afskrifter og referater. Til tider er hans oversættelser og tolkninger af begivenheder præget af *hans* samtid, dvs. han bruger begreber, der ikke er middelalderlige. Det kan give visse fortolkningsproblemer. Det er således andenhåndsoplysninger, vi må arbejde med.

Den celebre begivenhed, Hamsfort beretter om, er indvielsen af et søskendepar til nonner i Dalum Kloster. Det er Helvig og Berta, døtre af Jens Værkmester. Som Hamsfort videre beretter, så er Jens Værkmester ubestrideligt den første blandt Odenses borgere. Med som vidner, var da også byens spidser, såvel gejstlige som verdslige.

Da de to unge døtre har aflagt løfte om at ville leve i overensstemmelse med reglerne i Dalum Kloster, så følger der ifølge Hamsfort nogle kommentarer om økonomiske transaktioner. Netop fordi vi kun har Hamsforts referat, er det temmelig svært at gennemskue, hvad disse transaktioner går ud på.

Hamsfort registrerer flere lignende nonneindvielser.⁴⁷ Ved at sammenligne disse relativt ensartede optegnelser synes forløbet ved en nonneindtræden i Dalum Kloster at have været følgende:

Noget gods blev skødet til klostrets prior. Den unge kvinde aflagde løfter. Prioeren tildelte på en eller anden måde den nye nonne renter af det overdragne gods. Det synes ofte at have været gods, som den nye nonne eller nonnens værge netop har haft eller for nylig købt til formålet.

På baggrund af dette ses altså, at også ikke-adelige kunne få mulighed for at få adgang til klosterlivet. Men der synes at tegne sig et billede, hvor en form for medgift bliver almindelig. Hvor der i det 13. århundrede var de velhavende enker, der skødede meget store formuer til klostrene i form af hele landsbyer, synes der i det 14. århundrede at være tegn på, at en medgift også kaldet indgift svarende til en gård var forventet, og at det var yngre og ugifte kvinder, der trådte ind.⁴⁸

Vender vi tilbage til notitsen om Helvig og Berta og bemærkningerne, om at godset blev tillagt dem, da synes der at være sket en opløsning

af det økonomiske fællesskab, der ellers var at forvente i et kloster. Måske er forholdene i Dalum her blevet som i kanonisstiftelserne i bl.a. Tyskland.⁴⁹ Men på grund af kildematerialet er det sværere at afsige kategoriske domme. Men noget kunne tyde på, at den benediktinske forståelse af det monastiske liv som praktisering af et fællesskab er gået tabt.

Tidspunktet for indvielse af de to søstre skal også kommenteres. Der var nemlig tradition for, at det skulle ske i forbindelse med jul, epifani eller påske.⁵⁰ Her finder det netop sted som optakt til påsken.

Denne periode i midten af det 14. århundrede er for Dalum Kloster præget af rigets almindelige tilstand, hvor store dele af landet var pantsat til de holstenske grever. Også Dalum Kloster kom på flere måder til at stifte bekendtskab med dem. Klostret fik bl.a. en gave i form af Nybølle Kirke af grev Gerhards sønner Henrik og Klaus i 1340 mod at nonnerne ville bede for grev Gerhards sjæl.⁵¹ Han var kort forinden blevet dræbt af Niels Ebbesen. Nonnerne blev altså forpligtet på forbøn.

I det hele taget synes den prior Anders, der var i Dalum omkring 1340, at have været holstenervenlig. Ved bispevalget i 1339 forsøgte han at blande sig til fordel for en tysk kandidat. Det lykkedes ikke. Men prior Anders måtte senere stå skoleret på en stiftssynode og offentligt erkende, at prioren i Dalum ikke kunne deltage i bispevalget.⁵² I det hele taget giver denne periode i højere grad kendskab til priorer end til nonner.

Det holstenske indslag i klostrets liv i dette århundrede kan måske også være til stede med indvielsen af to nonner i 1357.⁵³ Det synes at være to unge forældreløse søstre, igen ifølge Hamsfort. De to søstre Abele og Helene Porsfeld bliver indgivet i Dalum Kloster af deres farbrødre med det dem tillagte gods, hvilket prioren Anders modtog, som Hamsfort kort og lakonisk udtrykker det. Slægten Porsfeld er af holstensk oprindelse, men det er lidt svært at gennemskue, om de er 1. eller 2. generations holstener på Fyn.⁵⁴

Disse korte notitser om Dalum Kloster via Hamsfort er den slags, der kan få historikere til at udtale: Vi har ikke særlig mange kilder, og vi kan ikke sige meget. Men på trods af dette så kan vi i løbet af anden halvdel af det 14. århundrede følge, at ti kvinder er trådt ind i Dalum Kloster. Det er mere, end vi kan følge for noget andet kloster, og samtidig havde de alle gods med.

Men de er sandsynligvis ikke de eneste kvinder, der er indtrådt. Er de kommet med rede penge, har man givetvis ikke på samme måde hæget om de nedskrevne kilder. At indtræden kunne gøres op i et kontant beløb belyses fra Slesvig, hvor en far bliver nødt til at pantsætte en gård til

Skt. Johannes Kloster i Slesvig for at kunne udrede 40 mark lybsk for sin datters indtræden i 1338.⁵⁵

Samlende kan om denne periode siges, at kildematerialet til belysning af det indre liv i klostrene er svagere. Mod århundredets slutning indstifter Dronning Margrethe nogle store messer bl.a. i Hundslund og Aalborg Vor Frue Kloster, messer der involverede nonnerne i de pågældende klostre.⁵⁶ Men de indvarsler det 15. århundredes fromhedsliv.

Elene Hiulsdatter

Efter at have været i Skåne i det 13. århundrede og på Fyn i det 14. århundrede, tager vi i det 15. århundrede til Nordvestjylland til Gudum Kloster nær Struer. Vi har næsten ikke hørt om det i de foregående århundreder. Det er nævnt i fru Gros testamente fra 1268,⁵⁷ men ellers er der ikke bevaret særlig mange breve om dette kloster. Men i anden halvdel af det 15. århundrede synes der at være grøde. Det er i fru Elene Hiulsdatters og hendes forgængeres priorissetid.

Vi er nu i perioden, hvor koncilierne i Konstanz (1414-18) og Basel (1431-37/49) har været afholdt og ligeledes provinskonciliet i København i 1425. Der har været kongekroning i Ribe i 1443. Den efterfulgtes umiddelbart af ærkekongens og ærkebispens udstedelse af to vigtige forordninger: kloster- og tiendeforordningerne.⁵⁸ Vi er med andre ord i klosterreformernes århundrede. Vi har med Ribe-forordningerne på papiret fået et ligeværdigt samarbejde mellem de to instanser konge og kirke. Man taler nu om kristenhedens to arme, der begge er forpligtede og ansvarlige for kirken og kristenheden.

Inden for benediktinerordenen var der også bevægelse med bl.a. en ny kongregationsdannelse med udgangspunkt i klostret i Bursfeld nær Göttingen. Det fik også nogle linier til Danmark.⁵⁹ En munk Johannes fra Cismar i Holsten var i Danmark i perioden 1457-63 for at propagandere for denne kongregations reformer. Han vides at have haft kontakt til Skovkloster, Odense og navnlig Vor, der blev optaget i kongregationen, men sikkert også til nonneklostrene i Sebbler og Gudum.

Måske er det disse begivenheder, der ligger bag et pavebrev fra 1459.⁶⁰ Priorisse og konvent i Gudum Kloster har klaget over:

»... , at de ikke har kunnet få Lov til at føre et Liv efter Reformen og tjene Gud i Overensstemmelse med Ordenens Bestemmelser, fordi han, som rettelig skulde give dem Tilladelse dertil, saa langt fra har draget Omsorg for at give dem den, at han tværtimod har paaført Klostret allehaande Fortrædeligheder ved at bebyrde Klostret med Bekostning og Udgifter til hans Ryttere, under Paaskud af, at Klostergodset hørte ham

til, og desuden ved Gang paa Gang at visitere Klostret og fortære dets Godser og volde de fattige Kvinder Fortræd uden i mindste Maade at belære dem om det gode reformerede Liv og Læren. Derfor tager de nu deres Tilflugt til Pavens Fødder med følgende Bønner:

At I ville værdiges at befale nogle Prælater til, efter at have undersøgt Klagerne, at forsvare Klostret mod disse Undertrykkelser og at reformere det efter Pavens Befaling og at holde dem i nævnte Kloster til at blive ved med at leve og tjene Gud efter deres Ordens Regel og at hindre Biskoppen i paa nogen som helst Maade i andre Henseender at volde Klostret Fortræd, om fornødent gøres ved Paakaldelse af den verdslige Arm; og at I ville værdiges at fjerne Tøjlesløsheden, saa at de nævnte Beskyttere og Kommissarier kunde med pavelig Myndighed til evig Tid bevare samme Kloster i Besiddelsen af alle dets Godser, rørliche og urørliche, Tiender af hvad Navn nævnes kan, mod alle dem, der trakte efter at bemægtige sig dem, røve og fortære dem, tilligemed dets Afladsprivilegier, bispelige og pavelige Gunstbevisninger.»⁶¹

De beder altså om at få undersøgt forholdene af nogle uvildige, så de kan blive befriet fra biskoppens økonomiske pres, og så de kan blive reformerede. Dette skulle evt. ske under påkaldelse af den verdslige arm – altså kongemagten.

Vi har altså her et kloster, der er kommet på konfliktkurs med sin biskop. Helt galt er det åbenbart gået med bispens gæsteripraksis. Den har været økonomisk tyngende. Derfor har nonnerne taget deres tilflugt til kirkens øverste herre, paven.

Det er Ribe-bispen Henrik Stangeberg, de gode nonner i Gudum er så utilfreds med. Egentlig er det uforståeligt, at de er kommet i konflikt med ham på ønsket om reform.⁶² Han viste ellers gennem sine synodalbestemmelser stor interesse for det kirkelige liv og sjælesorgen. Men måske er det den økonomiske side af sagen, der har været den væsentligste årsag. På det område havde Henrik Stangeberg nemlig andre konflikter løbende.

Nonnerne får en pavelig tilladelse til en sådan undersøgelse. Men hvad der nærmere er sket, ved vi ikke. Der er nemlig ingen skriftlige kilder, der bevidner det.

Men fire år senere i 1463 skete der noget. Kong Christiern holdt møde i Kolding med en del gejstlige. Henrik Stangeberg og broder Johannes fra Cismar var også til stede. Ifølge broder Johannes' optegnelser skete der følgende:

»Kongen bønfuldt som en ret Kristen af Gavn og Navn tilligemed nogle af hans Raadgivere og adskillige andre indstændigt een af Biskopperne om at lade et Kloster i hans eget Stift reformere. Men han

vilde ikke give det mindste efter hverken for Kongens personlige Forbøn eller for de andres, tværtimod rettede han nogle ligefrem forbryderiske Beskyldninger mod ham, der virkede for Klosterreform, hvorved han rigtignok ogsaa med Rette forspildte baade Kongens og de andres Gunst.«⁶³

Men altså hverken pave, eller konge kunne hjælpe de ihærdige nonner i Gudum, der så inderligt ønskede reform. Men døden indhentede Henrik Stangeberg den 25. april 1465. For søstrene i Gudum må det have været en lettelse. Året efter har vi en optegnelse, der kun er kendt gennem arkivregistraturen – der i parentes bemærket udmærker sig ved lidt fyldigere referater end nogle af de øvrige klostres arkivregistraturer. I optegnelsen står:

»Konning Christian thend förstis pergamenttz breff, giffuitt priorisze wdj Gudom closter, ther wdj hans matt. haffuer wndt och beuilgett hinde att maa jndsett sogneprest thill nörre Nesom kiercke wdj Skodborg herrit, huilcken som sognefolckitt kand och will giöre fuldt for sitt embede, och schulle och mue the holde regulam obseruantie effther thid-sens och landszens leiglighed, ...«⁶⁴

Så lykkedes det endelig for klosteret at blive reformeret. Efter Henrik Stangeberg fulgte som biskop i Ribe Hartvig Juel. Nu blev forholdene anderledes for det lille kloster med en biskop, der interesserede sig positivt for klosteret, og de fik kongelige beskyttelsesbreve.⁶⁵ Kristenhedens to arme samarbejdede om at skabe de rette rammer for klosterlivet.

I 1484 gav Hartvig Juel tilladelse til, at priorisse og konvent i Gudum Kloster måtte bygge deres kloster og avlsgård op til Gudum Kirke og bruge alt det gods og den ejendom, som tidligere var blevet brugt til priorien.⁶⁶ Desuden får de lov til at bruge Gudum Kirke til klosterkirke.

Det var altså det kloster, hvor der var sket noget med dets indre liv, og når der sker en åndelig vækkelse, ytrer det sig også ofte i, at der også skal ryddes op og ordnes i de ydre rammer.

Det var til dette kloster den sikkert helt unge Elene Hiulsdatter kom. Vi ved ikke, hvornår hun indtrådte. Vi hører først om hende i 1492 som priorisse, og vi kan følge hende frem til reformationsrørets tid.⁶⁷

Vi kender lidt til hende og hendes familie.⁶⁸ Hendes rødder er i sognet. Hendes far Jens Pedersen Hiul (d. 1481) var ejer af gårdene Tangsgaard i Gudum sogn og Kamstrup i Nissum sogn. De var af den vestjyske lavadelsslægt Hiul. Men det har været en af de slægter, der var lige på grænsen til at miste sit adelsskab. Per Ingesman har i sin afhandling *»Ærkesædets godsadministration i senmiddelalderen*« behandlet denne familie, idet en sandsynligvis noget ældre bror var blevet official ved ærkebispesædet.⁶⁹ I dette embede trængtes han i 1463. Vi kender og-

så en anden søster Karine Hiulsdatter og en bror Tøger Hiul. De bliver på Gudum-egnen. Men det går tilbage for familien, idet de må pantsætte deres gods til Gudum Kloster. Elene Hiulsdatter og broderen Peder Hiul var ikke de eneste, der gik i kirkens tjeneste. Peder Hiul havde selv en datter Agnete. Hun træffes i 1475 som nonne i det skånske Bosjö Kloster, og i 1514 er hun priorisse samme sted.⁷⁰

Men tilbage til Elene Hiulsdatter. Vi har altså socialt placeret hende som hørende til en lokal vestjysk lavadelsfamilie fra området omkring Gudum Kloster. Hun er sikkert kommet i kloster som ung pige, og familien er ikke ukendt med at gå i kirkens tjeneste.

Vi har fra 1492 det første vidnesbyrd om hende. I Gudum Kirke blev der i begyndelsen af dette århundrede fremdraget resterne af en gammel indskrift, der lyder i oversættelse: *»I det Herrens år 1492 fuldendtes // – – dette Dagen før Sct. Thomas Dag // – – selv hæderværdig Biskop? Hartvig // – Elene Hiuffuelsdotter y gotom (kloster?)«*.⁷¹

Det er sandsynligt at denne indskrift har noget at gøre med klostrets flytning og Gudum Kirkes indretning til klosterkirke. Biskop Hartvig Juel har da været i kirken og indviet.

Ud over dette finder vi især Elene Hiulsdatter på klostrets vegne involveret i flere godstransaktioner og godsstridigheder. Men i et mageskifte vovede hun sig for langt. Hendes embedsførelse blev underkendt af biskop Hartvig.⁷²

De menige nonner hører vi ikke meget til fra Gudum Kloster. Men i fru Elene Hiulsdatters priorissetid ved vi, at nonnerne fik ekstra forbønsopgaver. Biskop Ejler Stygge i Århus (af andre også kaldet Ejler Madsen Bølle) overdrog nemlig i 1496 klostret sine rettigheder i Struergård.⁷³

Modydelsen var dels at klostret skulle lade holde Vor Frue messe i klostret og dels *»at de gode jomfruer skulle bede trolig til Gud for os og vore arvinger og synge den antifonam Melchisedech, de og deres efterkommere hver søndag efter messe gudelig og redelig til evig tid«*.⁷⁴

Denne ejendomsoverdragelse viser også, hvorledes åndeligt og materielt er knyttet sammen i senmiddelalderen. Afkastet fra Struergård er for det første et pund smør, som skal gå til betaling af Vor Frue messe, men desuden afkaster det også 5 ørtug korn, skovvogne, skovsvin og dagsarbejde, der skal gå til nonnerne for deres del af forbønsarbejdet.

Det er endda specificeret, hvilken konto det skal indsættes på: nemlig *»at de gode jomfruer skulle selv nyde det til deres klæders behov«*, og videre: *»ej at priorisse eller nogen forstander skal gjøre dem noget forfang deroppå i nogen måde«*.⁷⁵ Altså her skulle nonnerne særskilt leve- re en ydelse, hvor klostrets administration ikke skulle forgribe sig på indtægten.

Denne donation, eller handel skulle man næsten kalde det, er et godt eksempel på senmiddelalderens religiøsitet og på tidens store behov for alle slags forbøn, sådan som Lars Bisgaard har vist det.⁷⁶ – Måske havde Ejler Stygge virkelig brug for det. Hans eftermæle er nemlig meget blakket.⁷⁷

Afslutning

Vi har nu hørt om en enkelt eller enkelte nonner fra det 13., 14. og 15. århundrede. De eksempler, jeg har fremhævet, har belyst forhold omkring rekruttering og de bevægelser, der har været. Fra højadelige enker i det 13. århundrede til lavadelige unge kvinder i det 15. århundrede, men også med plads til velsituerede borgerkvinder. Desuden er det blevet belyst, at der har været en udvikling fra at skøde hele sin formue til at medbringe en gård eller et pengebeløb ved indtræden i kloster. Nonnernes funktioner og roller kendes især gennem mødet med omverdenen, så som godstilskødnings eller aftale om forbøn og messer. Derudover har vi set, at selv om klostergang blev forstået som en døen bort fra verden, så levede de på en eller anden måde stadig i en dialog med verden, og de strømninger, der bevægede verden uden for klostermurene, forplantede sig også til verden indenfor.

Noter

* Artiklen er en lettere bearbejdnings af min konferensforelæsning i Religionsvidenskab afholdt 19. juni 1992 ved Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet. Opgaveformuleringen lød: »Danske Benediktinemonner og deres klostre i det 13., 14. og 15. århundrede. For hvert af de tre århundreder ønskes en præsentation af en dansk nonne, hendes sociale oprindelse og hendes rolle i klostrets organisation og fromhedsliv. Herunder ønskes en præsentation af kildematerialet og nogle af de metodiske problemer, der knytter sig til dets anvendelse.« Forelæsningen knytter sig til et konferensspecial med titlen: »De danske benediktinemonner 1241-1536 med særlig henblik på fromhedsliv, institutions- og personalhistorie« fra 1987.

1. Gina Gertrud Smith: De danske nonneklostre indtil ca. 1255. i: Kirkehistoriske Samlinger (KS), Kbh., 1973 1-45.; H.N. Garner: Atlas over danske klostre, Kbh. 1968. Vilh. Lorenzen: De danske Benediktinerklostres Bygningshistorie, Kbh. 1933 (= Vilh. Lorenzen: De danske Klostres Bygningshistorie I-XI. Kbh. 1912-41. Bd. X). De nonneklostre, der er blevet opfattet som benediktinske, er: *Børghlum Stift*: Hundslund, Maria og Clemens Kloster (grundlagt 1264); Ø, Vor Frue Kloster (grundlagt før 1177). *Viborg Stift*: Aalborg, Vor Frue Kloster (grundlagt før 1252); Sebbler, Skt. Laurentius Kloster (grundlagt før 1268); Ørslev, Skt. Nikolaj Kloster (grundlagt før 1275). *Århus Stift*: Randers, Skt. Peder og Maria Kloster (grundlagt før 1166); Ring Kloster (grundlagt før 1203); Vissing Kloster (grundlagt før 1268). *Ribe Stift*: Ribe, Skt. Nikolaj Kloster (grundlagt før 1170); Gudum Kloster (grundlagt før 1268); Stubber Kloster

- (grundlagt før 1268). *Slesvig Stift*: Slesvig, Skt. Maria og Johannes på Holmen (grundlagt i 1190'erne). *Odense Stift*: Dalum Kloster (grundlagt mellem 1193 og 1202). *Lund Stift*: Lund, Skt. Peder og Maria Kloster (grundlagt før 1166); Bosjö, Skt. Nikolaj og Maria Kloster (grundlagt før 1181); Börringe, Vor Frue Kloster (grundlagt før 1233).
2. Inger Birgitte Langkilde: De danske benediktinermonneklostre 1241-1536 med særlig henblik på fromhedsliv, institutions- og personalhistorie. Konferensopgave og -speciale i kirkehistorie, Institut for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet 1987.
 3. Hal Koch: De ældste danske Klostres Stilling i Kirke og Samfund indtil 1221. i: Historisk Tidsskrift, Kbh., 10:III:1936:511-582. Genoptrykt i: Hal Koch: Danmarks Kirke i den begyndende Højmiddelalder, Kbh. 1972, p. 511-582.
 4. *Ibid.* p. 517.
 5. Gina Gertrud Smith: De danske nonneklostre indtil ca. 1255. i: KS 1973 1-45.
 6. P.G. Lindhardt: Det religiøse liv i senmiddelalderen. i: Den danske kirkes historie. Under red. af Hal Koch og Bjørn Korerup. Bd. 3, Kbh. 1965, p. 109-207.
 7. *Ibid.* bl.a. p. 190ff.
 8. C.R. Peers: The Benedictine Nunnery of Little Marlow. i: Archaeological Journal 59:1902:p.307. citeret efter R. Gilchrist: The Archaeology of Medieval English Nunneries: A research design. i: The Archaeology of Rural Monasteries, ed. by Roberta Gilchrist and Harold Mytum. 1989 p. 251.
 9. Nanna Damsholt: Vestberlin i februar: Conference om Kvinder i Middelalderen, i: Kvindeforskning, Nyhedsbrev 1987:3:27.
 10. Bl.a. Eileen Power: Medieval People (1. udg. 1924 – flere udg.) her specielt afsnittet om Madame Eglentyne.
 11. Niels-Knud Liebgott: Dansk middelalderarkæologi, Kbh. 1989, p. 188f.
 12. *Ibid.* p. 196f.
 13. Diplomatarium Danicum (DD), Kbh. 1938-1990 / Danmarks Riges Breve (DRB), Kbh. 1938-1990, II:1:355 – 1252, 28. maj.
DD/DRB II:1:356 – 1262, 28. maj.
DD/DRB II:2:103 – 1268, 28. maj.
DD/DRB II:2:104 – 1268, 28. maj.
 14. DD/DRB II:1:357 – 1262, 8. juni.
 15. DD/DRB II:2:115 – 1268, 2. august.
 16. DD/DRB II:1:355.
 17. DD/DRB II:1:356.
 18. DD/DRB II:1:357.
 19. DD/DRB II:1:355. Om opbygning af testamenter se: Art. »Testamente. Danmark.« i: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetiden til reformationstiden (KLNLM) red. af John Danstrup og Allan Karker. Bd. 1-22, Kbh. 1956-78, 18:218-221.
 20. DD/DRB II:1:356.
 21. DD/DRB II:1:357.
 22. DD/DRB II:2:103 og 104.
 23. DD/DRB II:2:104.
 24. DRB II:2:115.
 25. DD II:1:356.
 26. DD II:1:357.
 27. DD/DRB II:1:356, 357 og II:2:103, 104.
 28. Jacobus Langebek: Scriptores rerum Danicarum medii ævi ... (SRD) I-IX, Hauniae 1772-1878, IV: Tab. V.

29. DD/DRB II:2:115.
30. DD II:1:356, 357.
31. Danmarks Adels Aarvog (DAA), Kbh., 10:1893:158-67.
32. DD/DRB II:1:355.
33. Benedikts regel kap. 58.
34. Ibid.
35. Art. »Enke. Danmark« i: KLMN 3:681; Art. »Værge I. Danmark« i: KLMN 20:312-314.
36. DD/DRB II:2:103.
37. Thelma Jexlev: Middelalderlige testamenter som personalhistorisk kilde. i: Personalhistorisk Tidsskrift, Kbh., 101:1981:1:1-11; *ibid.*: Wills, Deeds, and Charters as Sources for the History of Medieval Women. i: Aspects of Female Existence. Proceedings from the St. Gertrud Symposium »Women in the Middle Ages« Copenhagen, September 1978. Ed. by B. Carle, N. Damsholt, K. Glente, E.T. Nielsen, Kbh. 1980, p. 28-40.
38. DD/DRB II:1:240 – 1257, u.d. – Andre kilder til belysning af Ingerd: DD/DRB II:1:106, 191, 192, 193, 202, 208, 209, 210, 226, 227, 285.
Ingrid Nielsen: Brude- eller nonnesløv. Om grundlæggerne af Sankt Clara og Sankt Agnes klostre i Roskilde. i: Kongemagt og samfund i middelalderen. Festskrift til Erik Ulsig på 60-årsdagen 13. februar 1988, Århus 1988, p. 101-115.
39. DD/DRB II:1:380 – 1263, 17. maj.
40. DD/DRB II:2:121 (Esbern Vagnsens tilladelse til at fru Gro må gå i kloster) – [før 1268, 18. november]; DD/DRB II:2:122 [før 1268, 18. november] (1. affattelse af fru Gros testamente); DD/DRB II:2:123 – 1268, 18. november (2. affattelse af fru Gros testamente).
41. Tore Nyberg: Lists of monasteries in some thirteenth-century wills. Monastic history and historical method: a contribution. i: Mediaeval Scandinavia, Odense, 5:1972:49-72 specielt p. 55ff. og p. 60-64.
42. DD/DRB II:1:357.
43. DD/DRB II:2:103 og 104.
44. Se note 2 *op.cit.* p. 207ff.
45. DD/DRB III:3:16 – 1348, 12. april.
46. Art. »Hamsfort, Cornelius« i: Dansk Biografisk Leksikon 3. udg. (DBL), red. af Sv. Cedergreen Bech, Kbh. 1980, Bd. 5 p. 535-36.
47. DD/DRB III:2:410; 3:16; 545; 5:65; 7:377; 8:253; IV:1:314; SRD I:323 = Repertorium diplomaticum regni Danici mediævalis (Rep) 1. rk. I-IV, udg. Kr. Erslev, William Christensen og Anna Hude, Kbh. 1894-1912; 2. rk. I-IX, udg. William Christensen, Kbh. 1928-39, 1. rk. 5739. Ser hertil I.B. Langkilde: De danske benediktinermønneklostre, p. 168ff.; 180.
48. Om introitus/ medgift/ provent se I.B. Langkilde *op.cit.* p. 165-174 og bilag p. 52-56.
49. Stephanus Hilpisch: Geschichte der Benediktinerinnen. St. Ottilien 1951, p. 26f. og 65ff.
50. A. Nocent: Die Jungfrauenweihe p. 147 i: A.G. Martimort: Handbuch der Liturgiewissenschaft I-II, Freiburg, Basel og Wien 1963-65, II kap. 6 p. 146-154.
51. DD/DRB III:1:84 – 1340, 9. december.
52. DD/DRB III:3:63; 64; 65 – Se hertil Jacob Hansen og Knud Mortensen: Dalum Sogns Historie. 2 bd., Dalum 1959-68, Bd. I, 1 p. 57f.
53. DD/DRB III:5:65.
54. P. Thiset og P.L. Wittrup: Nyt dansk Adelslexikon, Kjbh. 1904, p. 215.

55. DD/DRB II:12:114 – 1338, 8. november.
56. Hundslund: Gammeldanske diplomer. 1.-2. række, Kbh. 1959-61; 1968-69, A 1:1:41-42; Aalborg, Vor Frue Kloster: *ibid.* A 1:1:38-40.
57. DD/DRB II:2:122; 123.
58. Klosterforordningen: 1443, 8. januar – *Diplomatarium diocesis Lundensis*. Lunds ärkestifts urkundsbok (DDL) III-VI, utg. Lauritz Weibull, Lund 1900-39, III:253.
Tiendeforordningen: 1443, 7. og 8. januar – *ibid.* 250; 252.
Tolkning af disse forordninger se Niels Skyum-Nielsen: *Ærkekonge og ærkebiskop i Scandia*, Stockh.; Kbh. og Oslo, XXIII:1955-57:1-101.
59. Troels Dahlerup: Bursfelderkongregationen og Danmark. i: KS 7. Rk. 5. Bd. (1963-65): 63-77; William Christensen: Et bidrag til dansk Klosterhistorie i Christiern I's Tid. i: KS 4. Rk. 5. Bd. (1897-99) 84-125.
60. *Acta Pontificum Danica*, I-VII, Kbh. 1904-43, III:2179 – 1459, 31. juli; hertil oversættelse i: Villads Christensen: *Gudum Klosters Historie*. Ringkøbing 1913. p. 50ff. (= Særtryk af: *Hardsyssels Aarbog*, Kbh., VII:1913:87-149).
61. Cit. efter Villads Christensen *op.cit.* p. 52.
62. *Ibid.* p. 52.
63. *Ibid.* p. 54-55; oversat efter lat. tekst i William Christensen (se note 59) p. 122.
64. De ældste danske Archivregistraturer (*ÆA*) I-V, Kbh. 1854-1910, III:209:A 1 – 1466.
65. *ÆA* III:209:A 2 – 1484.
66. *ÆA* III:210:A 3 – 1484.
67. Fortid og Nutid, Kbh., I:1914-16:180 – 1492; *ÆA* III:222:B 4 – 1497; Rep 2. rk. 10127 – 1504, 25. juli; O. Nielsen: *Harsyssels Diplomatarium ...* Kbh. 1893, p. 97: nr. 91 – 1505, 1. april; Rep 2. rk. 11076 – 1508, 19. august; Kong Frederik den Førstes danske Registranter, udg. Kr. Erslev og W. Møllerup, Kbh. 1879, p. 285 – før 1531, 24. juni.
68. Om familieforholdene se: Villads Christensen *op.cit.* p. 27-28; DAA 1912:29:447ff. art. »Hiul«; P. Ingesman: *Ærkesædets godsadministration i senmiddelalderen*, Lund 1990, p. 209-11.
69. *Op.cit.*
70. DDL IV:243-44 – 1475, 22. oktober; DDL VI:414 – 1512, 11. november; P. Ingesman *op.cit.* p. 210 og note 41.
71. Fortid og nutid I:1914-16:180.
72. *Danske Magazin*, Kbh. 5. Rk. Bd. III:1893-97:162 – 1504, 25. juli.
73. *Harsyssels Diplomatarium* p. 79 nr. 81 – 1496, 29. juli.
74. *Ibid.*
75. *Ibid.*
76. Lars Bisgaard: *Tjenesteideal og fromhedsideal. Studier i adelens tænke måde i dansk senmiddelalder*. Aarhus 1988.
77. Art. »Bølle, Eiler Madsen« i: DBL 3:139.

Summary

The Danish medieval nunneries (30 in all, 16 being Benedictine houses) have been somewhat stepmotherly treated in the literature. To remedy this, the author has made a study of the Danish Benedictine nunneries over the period from 1241 to 1536. The results were presen-

ted in the form of a thesis for the Master's degree combined with a lecture. The article, which constitutes a revised edition of the lecture, presents and discusses samples of Benedictine nuns from the 13th, 14th, and 15th centuries respectively, and demonstrates a trend in recruitment: from aristocratic widows in the earlier phase to young gentlewomen in the later – commoners being however also in evidence. Another trend is shown concerning endowments in connection with entry: from very large 'dowries' to smaller ones.

Danske universitetsprædikener i 13. årh.

Om brug af etymologisk udlægning

Af Peter Terkelsen

Blandt de overleverede prædikener fra middelalderen findes der nogle få forfattet af danskere i udlandet. To, muligvis tre, af prædikenerne stammer fra en vis Magister Nicolaus de Dacia og er udgivet med indledning og noter af T. Skat Rørdam i Kirkehistoriske Samlinger III,1 (1857-59) s. 265-318. Det drejer sig om en Skt. Nikolaus prædiken, en prædiken på 17. søndag efter Trinitatis og en prædiken på 18. søndag efter Trinitatis. Rørdam har foruden en udgave af de tre prædikener også givet en oversættelse af Skt. Nikolausprædikenen.

Mens de to første i håndskriftet er tilskrevet Magister Nicolaus de Dacia, er der ikke klare indicier for forfatteren til den tredje prædiken, men Rørdam antager, at forfatteren også her er Nicolaus, idet prædikenen følger umiddelbart efter de to førstnævnte uden forfatterangivelse, hvad der ofte indicerer samme forfatter; hertil kommer et i marginen med en senere hånd skrevet N. Prædikenen rummer imidlertid væsentlige såvel tekniske forskelle som stilistiske og indholdsmæssige forskelle sammenlignet med de to første. Rørdam er opmærksom herpå, og finder at forholdet måske kan forklares ved at antage, at 3. prædiken hører til et væsentligt tidligere tidspunkt i Nicolaus' karriere.¹ Det er en almindelig antagelse, at prædikenerne stammer fra perioden efter ca. 1240², og forfatteren er muligvis ripenseren Niels Rød († 1272), som med sikkerhed har opholdt sig i Paris,³ hvor prædikenerne antagelig er blevet holdt.⁴

Af universitetsprædikener er der desuden overleveret to prædikener og indledningen (prothema) til en prædiken af en vis Magister Petrus de Dacia. Den ene, en trinitatisprædiken, foreligger nu udgivet med en omfattende indledning og beskrivelse af håndskriftets øvrige indhold af Heinrich Roos i festskriftet til prof. Franz Blatt,⁵ i tekstudgivelsen desværre med nogle uklarheder,⁶ mens den anden, en prædiken til 9. søndag efter Trinitatis, er udgivet sammen med prothemet af Heinrich Roos i *Lumen* 49 (1974) s. 20-42.⁷ I tilknytning hertil findes også udgivet en oversættelse af de to tekster af Niels Jørgen Green-Pedersen. Roos antager, at prædikenerne hører hjemme i tidsrummet 1268-75.⁸

Både prædikenerne af Petrus de Dacia og Nicolaus de Dacia er såkaldt tematiske prædikener, kendetegnet ved en høj grad af lærdom, og det er derfor den almindelige opfattelse, at de er henvendt til gejst-

ligheden.⁹ Herom vidner forfatterens store belæsthed resulterende i omfattende præcise henvisninger til kirkefædrene og den samtidige teologiske litteratur.¹⁰ Der gøres omfattende brug af samtidens skolastiske tekniske terminologi. Stilen er tør og pedantisk, næsten forelæsningsagtig, og bærer præg af en almindelig fortrolighed med de videnskabelige diskussioner »på bjerget«,¹¹ men der er også tale om en raffineret, minutøst struktureret opbygning af prædikenerne.

Prædikenernes struktur

Roos har i sin udgave af Petrus de Dacias trinitatisprædiken givet en detaljeret oversigt over prædikenes struktur.¹² Der er tale om en typisk tredeling, gennemført såvel i den overordnede struktur (prothema – thema – finis) som inden for de enkelte dele; dog er tredelingsprincippet ikke helt gennemført i den parænetiske del.¹³ Også den anden Petrus de Dacia-prædiken har en tydelig tredeling.¹⁴

Det samme tredelingsprincip er anvendt af mag. Nicolaus de Dacia til fuldkommenhed i Skt. Nikolausprædikenen og i betydeligt omfang i prædikenen på 17. søndag efter Trinitatis, mens den sidste prædiken har en afgørende forskellig struktur.

Skt. Nikolausprædikenen er bygget op med et prothema (s. 276-78), thema (s. 278-88) og en afslutning (s. 288-89). Thema er hentet fra Esther 15,9: *Auro fulgens et lapidibus pretiosis* og som prothema er anvendt Ordsprogenes bog 30,5; *Sermo Domini ignitus*. Prothemadelen er tredelt på grundlag af en analyse af *ignitus* eller af ildens tre egenskaber: a) *illuminare obscura* b) *inflammare combustibilia* og c) *habet vim purgativam, quia metalla purgat a scoria* med en tilsvarende tredelt allegorisk udlægning¹⁵ af tekststedet: a) *sermo Dei habet illuminare intelligentiam contra tenebras ignorantiae in Dei cognitionem* b) *sermo divinus inflammat concupiscibilem in Dei amorem et dilectionem* c) *ignis divinus habet purgare animam a sordibus vitiorum*.

Themadelen er som påvist af Anne Riising (s. 101) bygget minutøst kunsthæderigt op over 6 eksempler på *lapides pretiosi* (dvs. ædelstenene chrysopas, topas, beryl, smaragd, sardonyx, chrysolit), men denne opdeling raffineres af en sontring mellem hans *eminentia status praelationis seu vitae pastoralis* markeret ved Esthercitatets *auro fulgens*, og hans *dulcedo contemplationis* markeret ved citatets *lapidibus pretiosis*. Behandlingen af hans første fortrin, hans *eminentia*, der egentlig var baseret på en allegori over *aurum*, sker ikke desto mindre ved at fremdrage den første gruppe på 3 af ædelstene (chrysopas, topas, beryl), der hver for sig kommer til at være billeder på Skt. Nikolaus' a) *altitudo scientiae*

(s. 279-81) b) *rectitudo iustitiae* (s. 281-83) og c) *austeritas poenitentiae* (s. 283-84). Denne del afsluttes (s. 284) med bemærkningen: *Patet modo primum, in quo commendatur beatus Nicolaus, ab eminentia status praelationis seu vitae pastoralis, quum dicit: »auro fulgens«.*

Herefter kan prædikanten så behandle Skt. Nikolaus' *dulcedo contemplationis* eller *dulcedo devotionis*, som han også kalder det. Det sker på grundlag af de tre andre anførte ædelstene: a) smaragden = *puritas incorruptionis* b) sardonyxen = *agilitas meditationis* og c) chrysoliten = *iucunditas aeternae refectionis*. Themadelen er således kendetegnet ved en dobbelt tredeling.

Prædikenen på 17. søndag efter Trinitatis er kortere og rummer ikke noget egentligt afsluttende afsnit. Den overordnede struktur er således en tvedeling. Prothema (på grundlag af 1. Mos. 9,14: *arcum meum ponam in nubibus coeli*) er i sig selv kendetegnet ved en tvedeling på grundlag af de to karakteristika ved regnbuen, a) at den er *aqueus sive caeruleus* og b) at den er *igneus sive rubeus*. Themadelen (på grundlag af Luk. 14,10: *amice ascende superius*) lægger op til en raffineret tredelt struktur (jvf. s. 291,6ff.): A) *quod inter nos et Deum efficit amicitiam* (citats *amice*) B) *quia dat operi efficaciam* (citats *ascende*) C) *quia animam secum ducit ad coelestem gloriam* (citats *superius*). Men den sidste del springer Nicolaus tilsyneladende over i sin fortolkning. Derimod er fortolkningen af de to øvrige dele hver for sig bygget op med en tredeling (tro, håb, kærlighed), kendetegnet ved betydningen af *fides* (hhv. s. 291-2 og s. 295-6), *spes* (hhv. s. 292-3 og s. 296) og *caritas* (hhv. s. 293-4 og s. 296-8), og strukturen er yderligere raffineret ved tredelingen af afsnittet om *spes* s. 296, hvor et citat fra Højsangen (3,6) lægger op til en differentiering på grundlag af *myrrha, thus* og *universi pulveris pigmentarium*; der synes dog at være en brist, idet *thus* fortolket som *orationis devotio* ikke kommenteres.¹⁶

Prædikenen på 18. søndag efter Trinitatis er struktureret med et tvedelings- og et ikke gennemført firedelingsprincip. Som i foregående prædiken rummer den prothema og thema, ingen afslutningsdel. Prothema (ud fra Esaias 40,9: *super montem excelsum ascende tu, qui evangelizas Sion*) er struktureret i 2 dele på grundlag af to udlægninger af udtrykket *super montem*, jvf. s. 298,20ff: *mons excelsus est Christus, super quem ascenditur duobus modis*. Themadelen lægger op til en firedeling, jvf. s. 301,5: *in verbis istis quattuor debemus notare: primo, qualis debet esse, qui naviculam debet ascendere, secundo, quam naviculam debet ascendere, tertio, quod fretum sive mare debemus transfretare, et quarto, ad quam civitatem debemus tendere*. Denne klare disposition følges også op, men bliver aldrig fuldført: første punkt behandles

minutiøst i et også firedelt afsnit (s. 301-4), klart struktureret ved *primo, secundo, tertio, quartum*. Afsnittet afsluttes med bemærkningen (s. 304,10): *patet modo, qualis debet esse, qui debet naviculam ascendere*. Der var i dispositionen lagt op til som næste punkt en udlægning af *quam naviculam debet ascendere*, men det næste punkt bliver faktisk *quod est mare, quod debemus transfretare*, altså dispositionens pkt. 3. Også her har vi et minutiøst firedelt afsnit, struktureret på grundlag af fire egenskaber ved havet, der skal læses som allegori på verden: *aquae salsae* (i allegorien behandlet som *amaritudo*), *tumor, foetor* og *periculorum plenitudo*. Dispositionens pkt. 4 bliver ligesom pkt. 2 sprunget over; i stedet får vi s. 307-8 et afsnit, der behandler forudsætningerne for at vi *secure possimus transire in navicula*, struktureret igen i fire dele: vi skal a) *peccata praeterita deflere*, b) *aliena restituere*, c) *superflua etiam pauperibus erogare*, d) *puritatem mentis et cordis servare*.¹⁷

Sermo Domini – Nicolaus som sprogvidenskabsmand

Ved at strukturere themateksten i Skt. Nikolausprædikenen på grundlag af de 6 ædelstene, men således af den første gruppe illustrerer den hellige Nikolaus' *eminentia status praelationis*, den sidste hans *dulcedo contemplationis* opnår Nicolaus således, at citatets *auro fulgens* og *lapidibus pretiosis* kommer til at udgøre et samlet hele, med ædelstenesymbolikken som det overordnede, men med guldsymbolikken til en opdeling i 2 x 3. Herved får han også endevendt Esthertitatet i den grad, at kun ordet *et* står tilbage ukommenteret.

Anderledes forholder det sig tilsyneladende med prothemadelen. Den er også tredelt på grundlag af en analyse af ildens funktion og virkning, og en allegorisk fortolkning heraf, men af citatet fra Ordsprogenes Bog er det tilsyneladende kun udtrykket *ignitus*, som udsættes for fortolkning.

Det ville ligne Nicolaus dårligt ikke at udlægge resten, og vi får da også en raffineret behandling af citatets *sermo Domini*. Inden den trefoldige udlægning af *ignitus* siger Nicolaus flg.:

Dicit glossa: »sermo Dei ignitus, id est ad bonum operandum inflammans«, unde in sermo Domini dicitur serens mores.

Rørdam trykker passagen med flg. note: »Haandskriftet er aldeles tydeligt, men ogsaa aldeles meningsløst. Maaske kunde man læse: unde *et sermo D. dicitur serenans* (= rensende?) *mores*.«¹⁸ Passagen rummer det evident grammatisk problem, at vi har nominativen *sermo* efter *in*, og

det betydningsmæssige, hvad der menes med udtrykket *serens mores*. Passagen bidrager givetvis til Rørdams vurdering af håndskriftets kvalitet og hans despekt for den sproglige standard, der er kendetegnende for Nicolaus og hans samtidige.¹⁹

Tekststedet lader sig imidlertid simpelt løse. Der er ikke noget sprogligt problem, for præpositionen *in*'s styrelse er ikke nominativen *sermo*, men junkturen *sermo Domini*, og udtrykket betyder »med hensyn til udtrykket *sermo Domini*« (Nicolaus kunne i overensstemmelse med samtidens tekniske sprogbrug have præciseret udtryksformen ved brug af artiklen *li*²⁰ eller pronominet *id*²¹). Resten af sætningen udlægger betydningen af ordet *sermo Domini* = *serens mores*. Vi har her et typisk tilfælde af etymologisering, således som vi møder det i en række tilfælde i lærde prædikener, som udtryk for prædikantens lærdom, men også – som her – til at markere en raffineret overgang til et nyt afsnit. De to stavelser *ser-mo* indgår som komponenter i *ser-ens* og *mo-res*, og det giver for Nicolaus og hans tilhørere en meningsfyldt sammenhæng. *Serens mores* skal antagelig fortolkes i betydningen »det der knytter (gode) sæder sammen«. ²²

Ved at give en etymologisk forklaring på *sermo* får Nicolaus kommenteret alle enkeltheder i prothemateksten, og han får også lagt op til den hellige Nikolaus' betydning for sæderne, ja vel også givet en første antydning af den revselse af prælaterne, denne prædiken såvel som prædikenen på 17. søndag efter Trinitatis rummer.

Brugen af etymologiske fortolkninger hører til det almindelige inventar i de lærde universitetsprædikener.²³ Den store udbredelse af disse virkemidler hænger sammen med den opfattelse, at ordenes form i sig selv er essentielt betydningsbærende, således som vi ser det i den teologiske litteratur og ikke mindst hos samtidens grammatikere²⁴ – og det gælder i særlig grad for åbenbaringens ord, der er hellige. Hertil kommer den enorme indflydelse fra antikken gennem kirkefædrene og grammatikerne, f.eks. Isidor.²⁵

Etymologisering (interpretatio) af navne i prædikenerne

Standardværket om universitetsprædikener er stadig M.M. Davy, *Les Sermons Universitaires Parisiens de 1230-31*, Paris 1931, der dels rummer en dag for dag fortegnelse over universitetsprædikener det pågældende år, dels publikation af en lang række af disse prædikener. I sin fyldige indledning redegør Davy med en stor eksempelsamling for brugen af etymologiske udlægninger, dog giver han så vidt jeg kan se kun eksempler på den meget udbredte etymologisering af navnestoffet, pri-

mært navne fra *GT*, som jo spillede en vigtig rolle i form af den typologiske udlægning.²⁶ Jeg har ikke i Davy's liste fundet eksempler af typen *sermo = serens mores*. Men Davy er opmærksom på typen, jvf. s. 54. Vi skal i næste kapitel se flere eksempler på denne fortolkningsmetode hos de danske prædikanter.

Hos Nicolaus ser vi en række tilfælde af navneetymologier. I Skt. Nikolausprædikenen har vi 3 eksempler:

s. 278,4: *Moses interpretatur attractus ex aquis concupiscentiae*.²⁷

Ved tilføjelsen *concupiscentiae* får Nicolaus etymologien af Moyses til at passe ind i den allegoriske udlægning af ildens funktion som den at *purgare animam a sordibus peccatorum*. Da Moses ligeledes tolkes typologisk som betegnelse for *praedicatores* lader det sig gøre at koble citatet fra 4. Mosebog 20,11 til behandlingen af prothemets *ignitus*.

s. 283,13: *Jacob interpretatur supplantator*.²⁸

Også dette er anført i forbindelse med en typologisk fortolkning for den hellige Nikolaus, der *supplantavit vitia*, indskudt i den større sekvens om beryllen som billede på Nikolaus' *austeritas poenitentiae*.

s. 288,2: *Daniel interpretatur desideriorum vir*.²⁹

Igen typologisk for den hellige Nikolaus, der *toto desiderio aeterna et coelestia desiderabat*, hvorefter Nicolaus kan give en afsluttende skildring af helgenen på hans dødsleje.

I prædikenen på 17. søndag efter Trinitatis optræder én sådan navneetymologi:

s. 295,22: *Galaath interpretatur acervus testimonii*.³⁰

Udlægningen er brugt til at knytte et citat fra Højsangen (4,1) ind i understregningen af *fides/flos* som forudsætning for *ascensio animae*; etymologien *acervus testimonii* kan lede prædikanten over til omtale af *acervus martyrurum, qui fuerunt testes fidei nostrae*.

I modsætning til denne prædikens enkelstående eksempel på en sådan navneetymologi er der hele 6 eksempler i den sidste prædiken:

s. 298,6: *Sion interpretatur specula, Jerusalem interpretatur visio pacis*.³¹

Udlægningerne skal lægge op til kravet til *praedicatores* om at være *speculantes et videntes*.

s. 301,10: *Jesus interpretatur salus*.³²

Der er tale om udlægning af themacitatets *ascendens Jesus*, i forbindelse med diskussionen om *qui naviculam debet ascendere*.

s. 305,15: *Syria interpretatur sublimis, Efraim interpretatur frugifer*.³³

Etymologierne bruges til at legitimere inddragelse af Esaias 7,2 *Syria requiescet super Efraim* i udlægningen af *mare = mundus*, det afsnit, hvor havets *tumor* er billede på *mundi tumor*, d.v.s., *abundantiasuperbia*. Da *Syria = sublimis* og *Efraim = frugifer*, sluttes at citatet kan udlægges = *superbia vadit*³⁴ *ad divites*.³⁵

s. 307,14: *Luith interpretatur gena*.³⁶

Forklaringen bruges til inddragelse af Esaias 15,5 *per descensum Luith flens ascendet* i redegørelsen for kravet om at *ascendere in naviculam poenitentiae per deflectionem*. Da *Luith = gena*, er der tale om, at vi *per lacrymarum descensionem ad genas debemus ascendere*.

Man bemærker sig således en noget større brug af navneetymologier i sidstnævnte prædiken sammenlignet med de to andre, især prædikenen på 17. søndag efter Trinitatis. Om de tre prædikener har samme forfatter, kan vel ikke afgøres; under alle omstændigheder kan vi registrere, at forfatteren til den sidste har gjort rigelig brug af Hieronymus' håndbog i navneforklaringer.

Etymologisering af fællesnavne

Udgangspunktet for denne diskussion var fortolkningen af udtrykket *sermo Domini* i begyndelsen af helgenprædikenen. Det er karakteristisk, måske også et fingerpeg for prædikantens videnskabelige skoling, at den sidste prædiken ganske vist har mange eksempler på navneetymologier, men den rummer ikke noget eksempel på en »videnskabelighed« à la udlægningen af *sermo*. Det har vi derimod 2 eksempler på i den 2. prædiken:

s. 296,12: *Aroma quasi aeris oma, id est redolentia*.

Det grundlæggende princip i forklaringen svarer til det, vi mødte i udlægningen af *sermo*: én eller flere komponenter i ét ord opfattes som identisk med andre ord eller komponenter deraf, og det analyserede ord kommer til at være indbegreb af disse ords betydninger. Som før nævnt er metoden udbredt, ikke mindst hos Isidor, og udgangspunktet for etymologiseringen af *aroma* er antagelig også Isidor,³⁷ ligesom Isidor gav Nicolaus første del af *sermo* (andel del kunne han selv supplere). I tilfældet *aroma* har vi den pudsighed, at Nicolaus supplerer *oma*, som han hævder må være et ord i betydningen *redolentia*. At *oma* ikke findes belagt, er ikke noget problem for Nicolaus og er iøvrigt i god overensstemmelse med etymologiseringens teori.³⁸ Etymologiseringen på dette sted tjener efter mit skøn ikke noget formål i forbindelse med udlægningen af teksten fra Højsangen (3,6). Af citatets *ex aromatibus myrrhae et thuris et universi pulveris pigmentarii* er det myrrhaen, røgelsen og de andre farvestoffer, der bruges til underinddelingen i tre dele.³⁹ Udlægningen af *aroma* bliver således hovedsagelig brugt til brillans i lærdom.

s. 297,8: *Ista ascendere debet in arborem sycomorum quae interpretatur ficus fatua.*

At figenmorbærtræet (συκομρέα) udlægges således, står antagelig helt for Nicolaus' egen regning. Han har tilsyneladende ikke ideen fra Isidor eller nogen anden antik overlevering.⁴⁰ Udlægningen har naturligvis som grundlag, at ordets sidste del -morus svarer til det græske adjektiv μῶρος.⁴¹ På dette grundlag får Nicolaus inddraget et citat fra Lukas (19,3-4) *Zacchaeus desiderabat videre Dominum, et non potuit per turbam, et ascendit in arborem sycomorum et vidit eum*. Da *sycomorus* = *ficus fatua* = *caro* kan citatet *signare carnem, super quam debet ascendere anima refrenando eam*.

Etymologi eller akustisk association?

Etymologierne tjener dels som supplement til og formidlere af allegoriske udlægnings (sermo, sycomorus, alle navneetymologier) dels som udtryk for prædikantens lærdom. Fælles for udlægningen af *sermo*, *sycomorus* og *aroma* er en lydlighed med de ord, der påstås sammenhæng med. Akustisk association spiller i denne sammenhæng en betydelig rolle, og vi kan her parallellisere med et par iøjnefaldende eksempler på udtryk, som synes at være valgt bevidst med henblik på sproglig association.

Når Nicolaus i begyndelsen af helgenprædikenen skal opremse ildens virkninger, siger han s. 276,5ff. *ignis materialis habet illuminare obscura, inflammare combustibilia, et habet vim purgativam, quia purgat metalla a scoria*. I den allegoriske udlægning heraf siger han s. 277,1ff. *habet illuminare intelligentiam contra tenebras ignorantiae in Dei cognitionem, et habet inflammare concupiscibilem in Dei amorem et dilectionem; habet etiam purgare animam a sordibus peccatorum*.⁴²

Ved ildens anden funktion bruges udtrykket *combustibilia*,⁴³ hvad der betyder »det som lader sig antænde«. Nicolaus kan som tidligere nævnt lide at brillere med intellektuel sprogbrug. *Combustibilis* har denne værlør sammenlignet med det banale *lignum*, men bemærk i den allegoriske udlægning ækvivalenten *concupiscibilem*, der er samme type afledning, med en tilsvarende specifik betydning, men her vel næppe i anden betydning end »begærlig, begær-«. ⁴⁴ Der synes at være et tydeligt sprogligt akustisk ekko mellem *combustibilia* og *concupiscibilem*.

Tilsvarende forekommer mig at gælde for de næste ækvivalenter *scoria* og *sordibus*. Det er naturligvis for denne iagttagelse et problem at den i mange ord enslydende og udskiftelige bogstavsekvens *sc-*⁴⁵ efterfølges af en bagtonevokal. Jeg kender ikke andre eksempler på *sc-* og *s-* som varianter før en bagtonevokal. Ikke desto mindre synes lydligheden iøjnefaldende på de to ord.

Det samme gælder muligvis, når Nicolaus s. 280,16 bruger ortografi- en *chryso-passus*, mens han ellers i hele sekvensen om chrysopasen skriver *chryso-pazus*. Den eneste øjensynlige grund til denne ændrede ortografi er, at han forinden har accentueret, hvorledes den hellige Nikolaus var udstyret med *septem oculi ... et praecipus oculus compassionis*. Skal *chryso-passus* læses som på en eller anden måde beslægtet med *com-passio*? Dette akustisk associative princip er principielt ikke langt fra udlægningen af *sermo* m.fl., men medfører også, at grænsen mellem etymologisering og akustisk stilistiske effekter, så som alliteration og rim, bliver flydende.

At der ikke er tale om overfortolkning, ses af et tilsvarende uomtvisteligt fænomen i trinitatisprædikenen af Petrus de Dacia.⁴⁶ I hans udlægning af treenhedsdogmet inddrages s. 489,25 ordene fra *Glossa interlinearis: sanctus Pater, sanctus Filius, sanctus Spiritus Sanctus, Dominus Deus, non tres dii, quia una est essentia*. Hertil inddrages et påstået ikke lokaliserbart Isidorcitat:⁴⁷ *sanctus dicitur idem quod agios, id est sine terra. At agios/ἅγιος kan komme til at betyde sine terra skyldes læsning af det indledende α- som privativt og -γιος som afledt af γῆ/-γειος udtalt med iotacisme. Men passagen er ikke udtømt hermed. For citatet skal bruges til udlægning af passagen fra *Glossa inter-**

linearis, som grundlag for beskrivelse af Faderen, Sønnen og Helligånden. Petrus fortsætter med at beskrive tre karakteristiske egenskaber ved jorden: *prima proprietatis terrae est, quod est infima locatione; secunda est umbrosa obscuritate et est tertio sicca ariditate*. Og netop disse egenskaber passer hver for sig på Faderen, Sønnen og Helligånden således: *ideo dicit⁸ sanctus <Pater> sine potentiae infirmitate, quia omnipotens est et potentia eius a nullo superari potest. Et dicit sanctus Filius sine ignorantiae tenebrositate, quia Filius summe sapiens est; et sanctus Spiritus Sanctus sine infecunditatis ariditate*. Argumentationen er altså bygget således op: da *sanctus* svarer til *agios* og *agios* betyder *sine terra*, må *sanctus* også være uden jordens egenskaber. Jordens ene egenskab er at være *infima locatione*; altså vil *Sanctus Pater* være uden denne egenskab – han er *sine potentiae infirmitate*. Argumentationen forudsætter altså en identitet mellem *infimus* og *infirmus*.

Sådan kan man tilsyneladende ræsonnere. Vi kan ikke klart se, hvor skellet går mellem den »videnskabelige« etymologisering og akustisk association. Men med Petrus Helias' ord om etymologi som det, der er *secundum rei proprietatem et litterarum similitudinem*, lader de samme flydende grænser sig også registrere hos de grammatiske teoretikere.

Noter

1. T. Skat Rørdam, *Ny Kirkehistoriske Samlinger* III,1 (1857-59) s. 266ff.
2. Rørdam s. 269.
3. Rørdam s. 273f.; Anne Riising, *Danmarks Middelalderlige Prædiken*, Kbh. 1963, s. 63.
4. Den tredje prædiken rummer en klar hentydning hertil i slutningen s. 308: *Debemus induere novum hominem bene operando et Christo etiam nos conformando, et praecipue scholares, qui veniunt Parisias ad addiscendam sapientiam ... Idcirco in principio studii debetis vos scholares renovare animas vestras*.
5. *Classica et Mediaevalia Francisco Blatt septuagenario dedicata*, edenda curaverunt O.S. Due, H. Friis Johansen, B. Dalsgaard Larsen, Kbh. 1973, s. 470-95.
6. Således s. 487,12f. *in* skrevet to gange; 488,14 *ni = in*; 488,17 mon ikke *dico* er fejl for *dicit*?; 490,21 *debit = dedit*; 491,30 *auctoritattibus = auctoritatibus*; 492,9 *omni exceptione* forekommer uforståeligt; 494,1 *et* bør udgå; 494,17 den tekstkritiske bemærkning til stedet er malplaceret og meningsløs; ligeledes den tekstkritiske bemærkning til 495,1; 495,18 *immuditiā = immunditiā*. Rettelsen *dicit* til *dicitur* s. 490,7 og 9 er vel ikke nødvendig, jvf. s. 489,24.
7. Prædikenen til 9. søndag rummer ikke noget prothema, men er bygget op på grundlag af et enkelt tekststed (Esaias 56,7). Teksten er langt mere præcis udgivet; der er kun trykfejl s. 32,4 (læs *iustitiae*) og s. 33,22 (læs *infernum*). Men ortografien er normaliseret, således at en række *gængse* middelalderlatinske stavemåder er ændret. Således s. 29,12f. *tingna*; s. 30,5 *immarcessibilitatem*; s. 34,2 *abominabilia* (som *gængs* opfattes som afledt af *homo*, ikke af *omen* [den sproghistorisk korrekte etymologi]); s.

- 34,4 *hostium*. Endelig må man bemærke læsemåden s. 28,14 *cyphi* i stedet for *scyphi* – nok et indicium for den lydige identitet mellem y og i, jvf. også det nedenfor behandlede problem *scorialsordes*.
8. *Cl.Med. Fr. Blatt sept. dedicata* s. 482.
 9. Roos *Cl.Med. Fr. Blatt sept. dedicata* s. 476f.: *Lumen* 49 (1974) s. 20; Rørdam s. 275. Om *tematiske prædikener*, jvf. Riising s. 70ff.
 10. Det gælder dog ikke i samme grad for den tredje prædiken af Nicolaus, jvf. Rørdam s. 267. Her råder i langt højere grad omtrentlighed i henvisningerne.
 11. Struktureringen med *primo, secundo* osv. minder om opbygningen af den skolaske question. Se i særlig grad opbygningen af Petrus de Dacias trinitatisprædiken, f.eks. s. 491,22-494,27. I denne prædiken får vi dog også som et humoristisk pust i den ellers knastørre stil en henvisning til logikkens læresætninger s. 492,23ff.: *facit Augustinus argumentum unum VI De trinitate et dicit: Pater est deus, Filius est deus et Spiritus Sanctus est deus. Ergo <non tres> dei: Pater, Filius et Spiritus Sanctus, sed unus deus. Illud non esset bonum argumentum in vico Straminum. Si diceretur: Socrates currit, Plato currit, ergo unus currit, non sequeretur, immo plures currunt*. Jvf. også s. 492,4 hvor prædikanten undskylder de stakkels forvirrede unge scholares, når de siger *quod theologi nihil probant, sed philosophus probat* – har vi et ekko af en spirende Averroisme? (*superstitio* er rettet fra håndskriftets *sustritio*, der ikke findes belagt). Skønt lærd og på mange punkter tør er denne prædiken også kendetegnet ved en engageret og livagtig stil, jvf. således også de retoriske spørgsmål, f.eks. s. 488,21; 489,5; 491,22 o.s.v.
 12. *Cl.Med. Fr. Blatt sept. dedicata* s. 482f.
 13. Jvf. Roos s. 483.
 14. Jvf. Roos' analyse i *Lumen* 17 (1974) s. 24f.
 15. *proportionaliter ista tria sunt spiritualiter in sermone divino* s. 276,8f.
 16. Jvf. også Rørdams note 39.
 17. Pkt. b) udlægges med et påstået citat fra Salomon som *iusstitia* i betydningen: *iusstitia est reddere unicuique quod suum est*. Denne definition er ikke identisk med den udlægning af *iusstitia*, vi får i Skt. Nikolausprædikenen s. 281f. Den anderledes og noget famlende struktur kunne måske bidrage til tvivlen om, hvorvidt ophavsmanden er den samme som til de to andre prædikener. De upræcise, undertiden ligefrem fejlagtige henvisninger i teksten er andre indicier, og det kan i høj grad undre, at også en yngre og mindre skolet Nicolaus har kunnet begå bummerten s. 300 *ad Jerusalem civitatem, ubi natus est* (sc. *Jesus*). Efter min vurdering er der ikke tale om en afskriverfejl, således som Rørdam antager (note 17 ad loc.), idet *ad Jerusalem civitatem* (linie 10) tydeligt er intenderet modstillet *in Jerusalem coelestem* (linie 13).
 18. I oversættelsen (s. 309) er passagen gengivet: »Glossen hertil siger: »Herrens Ord er glødende, idet det opflammer til at gjøre det Gode«, hvorfor man ogsaa siger, at Herrens Ord renser Sæderne«.
 19. Jvf. Rørdams bemærkning s. 265-66 »Det er skrevet med en god og læselig Haand, men i høj Grad skjødesløst; ikke blot er Retskrivningen endnu mere uregelmæssig og fejlfuld, end det i Almindelighed er Tilfældet med den Tids Haandskrifter, men selve Indholdet og Sproget er behandlet med samme Skjødesløshed, saa mange Steder ere meningsløse paa Grund af oversprungne Ord og grammatikalske Fejl. Imidlertid kunne ikke alle disse Fejl tillægges Afskriveren, da selve Forfatterne fra den Tid mishandlede det latinske Sprog efter yderste Evne baade med Hensyn til Orddannelse og Ordføjning, og derfor kunne ogsaa en stor Del af Fejlene uden Betænkning tillægges Mag. Nikolaus«.

- De fleste af Rørdams rettelser er givetvis nødvendige, dog er rettelserne s. 281,1 i *impertiendo* fra håndskriftets *impendendo* (med henblik på harmoni med s. 282,3 *imperti*) unødvendig. Det overleverede udtryk *opera misericordiae indigentibus largiter impendendo* er helt idiomatisk (jvf. *Lexicon Mediae Latinitatis Danicae* s.v. *impendo* 2. med relevante tekstbelæg), understøttet af adverbiet *largiter*. Om rettelserne *exemplum* til *exemplo* s. 292,18 jvf. Petrus de Dacia (*Cl. Med. Fr. Blatt sept. dedicata*) s. 493,26. 28.
20. Altså skrevet *in li sermo Domini*, jvf. f.eks. Martinus de Dacia (*Opera*, ed. H. Roos, Kbh. 1961) s. 103,11 m.m.
21. Jvf. således prædikenen til 18. søndag efter Trinitatis s. 298,23 *super id super montem* = »angående udtrykket *super montem*«.
22. Nicolaus broderer sandsynligvis videre på den etymologi, han kan læse hos Isidor, *Etym.* VI 8,3: *sermo autem dictus, quia inter utrumque seritur*. Etymologien er (tilfældigvis) måske i overensstemmelse med sandheden, jvf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue Latine*, s. vv. *sermo*, *sero*. Den var iverigt gangbar i antikken, således hos Plautus, *Mil.* v. 700: *sermones serat*, Vergil, *Aen.* VI 160: *multa inter sese vario sermone serebant* (jvf. også den antikke Vergilkommentator Servius' note), Varro, *De Lingua Latina* 6, 64, der tager udgangspunkt i *series*, også beslægtet med *serere*. Et fortrinligt opslagsværk til antikke etymologiske forklaringer er nu R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.
23. Jvf. Riising s. 104; M.M. Davy, *Les Sermons Universitaires Parisiens de 1253-1231*, Paris 1931, s. 54ff.
24. F.eks. modistgrammatikeren Martinus de Dacia (*Opera*, ed. H. Roos, Kbh. 1961, s. 36-7), der vil forklare hvorfor de to ord for sten *lapis* og *petra* er hhv. maskulinum og femininum. Forholdet hænger angiveligt sammen med, at førstnævnte ord rummer en aktiv kraft, idet det betyder *laedens pedem* (den der sårer foden), mens sidstnævnte er passivisk, idet det betyder *pede trita* (den der bliver trådt ned af foden). Denne halsbrækkende etymologiske metode er den samme som den, Nicolaus benytter sig af, at lade ét ord rumme betydningen af to. Metoden er også Isidors, og mens etymologien for *lapis* (måske bedre i akkusativformen *lapidem*, der jo kom til at dominere i vulgærsproget) er hentet fra Isidor XVI 3,1, er etymologien for *petra* måske Martinus' egen opfindelse.
- Et indtryk af metodens udbredelse fås hos Petrus Helias, *Summa super Priscianum*, I,2, og i særlig grad i den anonyme traktat (Bodleian Library MS. Laud Lat. 67, fol. 23^{ab}) citeret i R.W. Hunt, *Collected Papers on the History of Grammar in the Middle Ages*, Amsterdam 1980, s. 155, f.eks. flg. eksempler: *oratio quasi oris ratio, lapis ledens pedem, fenestra ferens nos extra, cadaver caro data vermibus, amicus animi custos* (Af disse etymologier er *oratio, lapis* og *amicus* antikke, jvf. henvisningerne i Maltby [n. 22]). Om metoden siger Petrus Helias loc. cit.: *Ethimologia ergo est expositio alicuius vocabuli per aliud vocabulum sive unum sive plura magis nota secundum rei proprietatem et litterarum similitudinem ut lapis quasi ledens pedem, fenestra quasi ferens nos extra. Hic enim rei proprietates attenditur et litterarum similitudo observatur*. Der er altså tale om 1) en overensstemmelse m.h.t. den pågældende tings egenskab 2) en lighed m.h.t. stavning – men ikke et krav om fuldstændig overensstemmelse, jvf. nedenfor om problemet *infimus/infirmus* hos Petrus de Dacia.
25. Jvf. Davy loc. cit.
26. S. 54ff. I de middelalderlige teoretikers terminologi er der snarere tale om *interpretatio*, jvf. Petrus Helias-stedet (ovenfor n. 24): *differt autem (sc. ethimologia) ab interpretatione que est translatio de una loquela in aliam. Ethimologia vero fit sepius in*

eadem loquela. Man bemærke sig også standardudtrykket i de flg. eksempler *interpretatur*, mens der om *sermo*-etymologien bruges udtrykket *dicitur*, om *aroma* (nedenfor s. 38) bruges udtrykket *quasi*, jvf. den i n. 24 citerede anonyme traktat.

Hos kirkefædrene er *interpretatur* den gængse terminus til angivelse af oversættelse og/eller udlægning af et ikke latinsk ord, i vores sammenhæng hebraisk navnestof; om anvendelsen af udtrykket se f.eks. *Thesaurus Linguae Latinae* VII 1 sp. 2261, 19ff., spec. 58ff. Men også *etymologia* anvendes i denne sammenhæng, jvf. f.eks. Isidorstedet n. 32 og Hieronymuspassegen n. 33.

Som det fremgår af de flg. eksempler, har i denne sammenhæng særligt Hieronymus' oversigtsværk *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (udg. i Corp. Christ. 72, s. 59-161) været en guldgrube for udlægningerne. Hertil kommer Hieronymus' *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* (udg. sammesteds s. 1-56; begge Hieronymustekster vil iflg. gængs praksis blive citeret med henvisning til pagineringen i Lagardes udg.). Også fra f.eks. Augustin og ikke mindst Isidor kan der have været indflydelse.

27. Jvf. Hier., *Lib. interpr.* s. 14,1: *Moyses vel Moses adtrectans vel palpans aut sumptus ex aqua sive adsumptio*, jvf. s. 65,8; de øvrige steder hos Hier., f.ex. s. 73,20, kun *Moyses palpans sive liniens* el. lign. Isidor VII 6,46: *Moyses interpretatur sumptus ex aqua*. Er Nicolaus' *attractus* en reminiscens af Hieronymus' *adtrectans*?
28. Jvf. Hier., *Lib. interpr.* f.eks. s. 7,19: *Iacob subplantator*; *Hebr. quaest.* s. 43,18: *Iacob supplantator interpretatur*. Isidor VII 7,5: *Jacob subplantator interpretatur, sive quod in ortu plantam nascentis fratris apprehenderit sive quod postea fratrem arte deceperit*. Jvf. også f.eks. Augustin, *In psalm.* 147,28.
29. Jvf. *Vulg. Dan.* 10,11: *dixit ad me Daniel vir desideriorum*. Aug., *In psalm.* 132,5: *in nomine Danielis, qui etiam vir desideriorum est appellatus*. Isidor VII 8,9: *Hic (sc. Daniel) et desideriorum vir appellatus est, quia panem desiderii non manducavit et vinum concupiscentiae non bibit*. navnet findes så vidt jeg kan se ikke udlagt i nogen af de to Hieronymustekster. Bemærk her, at Augustin og Isidor svarende til bibelteksten anfører *vir desideriorum* som et tilnavn. Nicolaus derimod anfører tilnavnet som *interpretatio*.
30. Jvf. *Vulg. Gen.* 31,47ff. Hier., *Lib. interpr.* s. 7,4: *Galaad acervus testimonii sive transmigratio testimonii*; ligeledes s. 13,17; forklaringen gives udførligt i *Hebr. quaest.* s. 50,26ff. Jvf. også Aug., *In psalm.* 59,9: *Galaad...interpretatur...acervus testimonii*. Jeg er B. Dalsgaard Larsen taknemlig for denne og de i n. 33 anførte referencer til Augustin. Hos Isidor kan man tilsyneladende ikke finde nogen udlægning af Galaad.
31. Jvf. Hier., *Lib. interpr.* s. 39,25: *Sion specula vel speculator sive scopulus*; ligeledes s. 43,12 m.fl., s. 50,9 m.fl.: *Ierusalem visio pacis*. Isidor VIII 1,5-6: *pro peregrinatione autem praesenti Ecclesia Sion dicitur, eo quod ab huius peregrinationis longitudine posita promissionem rerum caelestium speculetur; et idcirco Sion, id est speculatio, nomen accepit. Pro futura vero patriae pace Hierusalem vocetur. Nam Hierusalem pacis visio interpretatur*. Jvf. ligeledes XV 1,5: *in ipsa est et Sion, quae interpretatur speculatio eo quod in sublimi constructa sit et de longe venientia contempletur*. Jvf. også Aug., *In psalm.* 64,3. Bemærk i vores tekst udlægningen *specula*, ikke *speculatio*.
32. Jvf. *Matth.* 1,21. Hier., *Lib. interpr.* s. 78,4: *Iesus salus vel salvator*, de øvrige steder, f.eks. s. 13,28, kun *salvator*. Isidor VII 2,7-8: *Iesus Hebraice, Graece σωτήρ, Latine autem salutaris sive salvator interpretatur, pro eo quod cunctis gentibus salutifer venit. Etymologiam autem nominis huius etiam Evangelista significat dicens: »Vocabis nomen eius Salvator quia ipse salvum faciet populum suum«.*

33. Hier., *Lib. interpr.* f.eks. s. 71,17: *Syria sublimis iuxta hebraeam etymologiam*. Aug., *In psal.* 59,2: *Syria interpretatur sublimis*. Hier., *Lib. interpr.* f.eks. s. 5,26: *Ephraim frugifer sive crescens*. Aug., *In psalm.* 59,9: *Ephraem fructificatio interpretatur*. Isidor behandler *Syria* XIV 3,16-17, men giver ingen sådan oplysning. I sin udlægning af *Ephraim* VII 7,21 noterer Isidor: *Ephraim eo quod auxerit eum Deus, et hoc vocabulo in linguam nostram transfertur augmentum*.
34. Rørdams rettelse *vadit* til *cadit* distancerer udlægningen fra citatets *requiescet*.
35. Udlægningen forudsætter identifikation af *sublimis* med *superbia* og af *frugifer* med *dives*.
36. Jvf. Hier., *Lib. interpr.* s. 50,11: *Luith maxillae sive genae*.
37. Jvf. Isidor XVII 8,1: *nomen autem aromata traxisse videtur, sive quod aris inposita divinis invocationibus apta videantur, seu quod sese aeri inserere ac misceri probantur*. Isidor opfatter således ordet som beslægtet med enten *ara* eller *aër*.
38. Jvf. den anonyme traktat (MS. Laud Lat. 67 fol. 23^b) henvist til i n. 24: *Et ethimologia quandoque fit per vocem non significativam, ut imago quasi imitago, quandoque per significativam*.
39. Jvf. s. 36.
40. Jvf. Isidor XVII 7,20: *sycomorus sicut et morus Graeca nomina sunt. Dictus autem sycomorus eo quod sit folia similis moro*. Jvf. også Maltby (n. 22) s.v.
41. Ordet optræder også i latin, f.eks. hos Plautus, *Mil.* 672. Principielt er Nicolaus' udlægning et eksempel på *interpratio*, jvf. n. 26.
42. Jeg citerer Rørdams nødvendige rettelse *illuminare* for håndskriftets *inflammare*.
43. Ordet belagt hos en vis Rufinus i 11. årh., jvf. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs du Moyen Age*, s.v. *combustibilis*.
44. Jvf. *Lexicon Mediae Latinitatis Danicae* s.v., men jvf. også Blaise (ovenfor n. 43) s.v.
45. Jvf. f.eks. *Lex. Med. Lat. Dan.* s.vv. *cedo, cellerarius*. Jvf. også den overleverede læsemåde i Petrus de Dacias prædiken til 9. søndag efter Trinitatis, *Lumen* 17 (1974) s. 28,14 *cyphi* i stedet for *scyphi*, omtalt ovenfor n. 7. Vi har måske en parallel til *scoria* – *sordes* i trinitatsprædikenen af Petrus de Dacia s. 487,13: *verbum creatum sensibile ... a Verbo increato capit sapientiam*. Er der en intenderet lydlig overensstemmelse mellem *capit* og *sapientiam*?
46. Prædikenen på 9. søndag efter Trinitatis er ikke tyngt af den accentuering af lærdommen, som kendetegner trinitatsprædikenen. Stilen er lettere (jvf. også Roos' indledning s. 25: »I modsætning til trinitetsprædikenen ... har denne prædiken en mere praktisk tendens«). Det er også karakteristisk, at etymologisering ikke spiller nogen rolle, således kun s. 29,14ff.: *tigna dicuntur a tego, tegis. Super tigna sunt tegulae quae tegunt tigna et significant castitatem, quae operit multitudinem peccatorum*.
47. Jvf. i stedet henvisningerne til Origenes, Theodoret og Thomas Aquinas i Roos' note s. 490. Stedet er iøvrigt udførligt diskuteret af Roos s. 484.
48. Læsemåden *dicit* i overensstemmelse med håndskriftet (2 gange), jvf. ovenfor n. 6.

Deutsche Zusammenfassung

Der Aufsatz behandelt die gelehrten Predigten der dänischen Theologen Nicolaus und Petrus de Dacia, die Mitte des 13. Jahrhunderts wahrscheinlich in Paris tätig waren. Wie schon allgemein bekannt und vom Herausgeber der Petruspredigten Heinrich Roos ausführlich gezeigt,

findet sich sowohl in der zum Teil raffinierten Struktur wie auch in den Einzelheiten eine nahe Beziehung zu den übrigen gleichzeitigen Wissenschaften, z. B. zur Logik und Grammatik. Letzteres zeigt sich in der Erklärung von Wörtern mit Hilfe für uns gewaltsamer Etymologien, die wir in den gelehrten Predigten überhaupt sowie auch bei den beiden dänischen Theologen verbreitet finden. Eine dem Nicolaushererausgeber Rørdam unverständliche Stelle (*Ny Kirkehistoriske Samlinger* III,1 S. 276) in *sermo Domini dicitur serens mores* wird als etymologische Auslegung erklärt (*ser-mo = ser-ens mo-res*), und es wird dargelegt, wie Nicolaus anderswo dieselbe Methode verwendet hat. Häufig in den Universitätspredigten ist auch die Auslegung hebräischer Namen, die sogenannte *interpretatio*, die sich auch bei Nicolaus de Dacia findet, besonders in der dritten Predigt, deren Echtheit aber umstritten ist. Diese Nameninterpretationen sind zum größten Teil dem Hieronymischen Traktat *Liber interpretationum Hebraicorum nominum* entnommen. Mit den etymologischen Auslegungen von *sermo* u. dgl. verwandt scheinen Beispiele akustischer Assoziation zu sein, z. B. zwischen *infirmus* und *infirmus*, *scoria* und *sordes*, die wohl in den Predigten nicht nur der klanglichen Ähnlichkeit wegen zu einander in Beziehung gesetzt werden; vielmehr scheint den Verfassern diese äußere Ähnlichkeit der Wörter auch irgendeinen Bedeutungszusammenhang zu schaffen.

Kapitlerne i Slesvig og Haderslev i senmiddelalderen

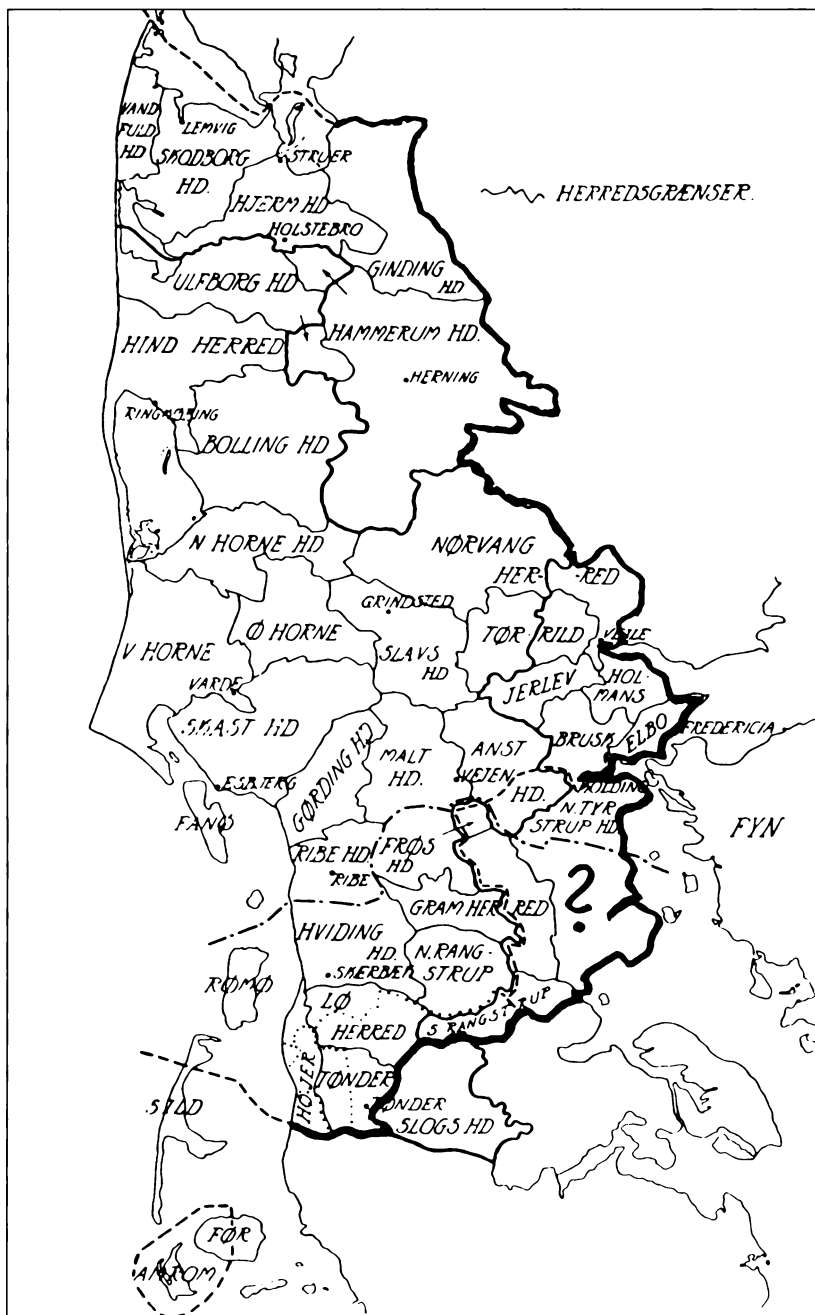
En replik

Af H.V. Gregersen

I »Kirkehistoriske Samlinger 1992« bringes en afhandling af Kjartan Fester Thaysen under overskriften »Kirke og kongemagt i Sønderjylland 1330-1431«. Når jeg i det følgende tager stilling til den, skyldes det, at forfatteren allerede i sin indledning nævner, at det bl.a. er hans formål med undersøgelsen »at efterprøve H.V. Gregersens hypotese om en langsom, en »snigende« fortyskning af Slesvig domkapitel og en splittelse af stiftet i en sydlig og en mere danskpræget nordlig del, repræsenteret af kollegiatkapitlet (hos K.F.T. med s!) i Haderslev allerede før 1375«. Jeg får at vide, at jeg fører traditionen videre fra C.F. Allen og sågar Erik Pontoppidan, og at jeg følgelig repræsenterer »en national holdning«, modsat »en neutral«, repræsenteret af Kr. Erslev og E. Albrechtsen (hvis navn af K.F.T. staves med ch!). Om det så er titlen »Slesvig og Holsten«, udsendt af Politikens Forlag i serien »Danmarks Historie uden for Danmark«, skulle den være et udtryk for en sådan »national holdning«.

Jeg kan til Kjartan Fester Thaysens forskellige ytringer om mit arbejde, især samlet om min bog »Plattysk i Sønderjylland«, kun fastslå, at de vidner om, at han har misforstået mit anliggende. I min ovennævnte bog har jeg fra s. 49 til s. 177 behandlet det tidsrum, som K.F.T.s afhandling omfatter, nemlig tiden fra Gerhard III's herredømme til Adolf VIII's grundlæggelse af en slesvig-holstensk stat. Vi har været gennem det samme kildemateriale, men hvor K.F.T. nøjes med en registrering af det, har jeg forsøgt at udnytte det til – som det hedder i min undertitel – »en undersøgelse af fortyskningens historie indtil 1600-årene«, underforstået: hvorledes gik det til, at Sønderjylland ved folkeafstemningerne i 1920 blev delt i en nordlig dansk del og en sydlig tysk og overvejende tysksproget del. Det er det, jeg har benyttet det forhåndenværende kildemateriale til, og jeg mener fortsat, at denne udvikling i tysk (d.v.s. tysksproget) retning allerede begyndte ca. 1325 med Gerhard III's herredømme over Gottorp.

Når K.F.T. f.eks. anser min optælling af de navne, vi kender på kaniker ved Slesvig domkapitel i årene 1325-50, for »omsonst«, ja, ovenikøbet insinuerer, at jeg skulle »antage, at tyskerne tog stilling mod



Det vidtstrakte Ribe stift i middelalderen. Spørgsmålstegnet gælder Barved sys-
sels provsti. Har det også engang hørt under Ribe?

dansk indflydelse« eller, at »tyske kanniker stillede sig bag holstenerne«, så understreger sådanne udsagn, at han ikke har forstået min fremstilling. Jeg har intetsteds hævdet, at personer med tyske navne uden videre skulle have støttet de holstenske schauenburgere.

Det, som jeg har villet med min optælling af de slesvigske kanniker, er at vise, at domkapitlet allerede så tidligt har fået et overvejende tysk kulturpræg. Det plattyske sprog, ikke som dialekt, men i den form, det havde fået som kultursprog i det hanseatiske Nordtyskland, kom derved i Slesvig til at afløse det danske kultursprog i skrift og tale, der anvendtes ved de danske domkapitler (og ved kollegiatkapitlet i Haderslev!). Altsammen underforstået naturligvis latinen. For de uddannelsessøgende fra stiftets område, som fik ophold ved domkapitlet i Slesvig, blev det lübske kancellisprog derved (ved siden af latinen) det »højere« sprog, der anvendtes, så snart den hjemmefra medbragte dialekt, dansk-sønderjysk eller evt. frisisk, ikke slog til.

Kjartan Fester Thaysen fastslår – og naturligvis med rette –, at det efter Valdemar IVs tronovertagelse i 1340 var slut med de holstenske grever som »de egentlige magthavere i Danmark«, men han glemmer, at Gerhard III's efterkommere fortsat havde herredømmet over Sydslesvig. Det betød, at denne landsdel uafbrudt blev administreret på tysk, indtil ca. 1600 på plattysk, senere på højtysk. Således var det helt siden 1325, og kun i mellemkrigsårene 1850-64 blev der gjort et forsøg på at ændre på dette forhold.

Mod K.F.T.s registrering af kildematerialet til belysning af Slesvig domkapitel før 1375 har jeg ingen indvendinger, idet jeg – som nævnt – har behandlet det samme stof, men da jeg – som tidligere anført – beskyldes for at stå for en særlig »national«, modsat »neutral« holdning, skal jeg tillade mig at citere, hvad jeg i min bog (s. 87) har skrevet om kirkens stilling i ovennævnte tidsrum: »1300-årenes slesvigske bispehistorie har altid formået at påkalde sig interesse, fordi man i denne periode har ment at finde fortilfælde for en langt senere tids dansk-tysk nationalstrid. Den voksende tyske indflydelse i Slesvig domkapitel med de mange udnævnelser af tyskere til biskopper af Slesvig har opfordret til en sådan parallelisering. Men atter engang kan der være grund til at fastslå, at man ikke uden videre kan overføre en senere tids problemstilling til en så fjern tid. Under bisperne Johann Bokholt og Hellembert var der således flere gange tale om et modsætningsforhold til den schauenburgske greveslægt, altså mellem tyskere indbyrdes. Gerhard III var på ingen måde kirken en god søn«, slutter jeg.

Som årsag til, at kurien reserverede sig Slesvig bispestol, angiver K.F.T., at »Slesvig kapitel var meget velhavende«. Jeg har udtrykt for-

holdet på følgende måde (min bog s. 82): »Den tråd, der forbandt Slesvig stift med ærkestiftet Lund i Skåne var med årene blevet meget tynd, og man var næsten nået til dens bristepunkt, da den pavelige kurie i slutningen af Johann Bokholts embedstid reserverede sig retten til at besætte Slesvig bispestol, en politik, som almindeligvis skal ses som et udtryk for kuriens pengegriskhed«, og det er jo netop, hvad K.F.T. mener.

Alligevel må han i et enkelt tilfælde acceptere, at også det verdsligt-politiske har kunnet spille en rolle. Det hedder nemlig: »Mens paverne udnævnte biskopperne til de øvrige bispesæder efter kongens indstilling, gjaldt dette for Slesvigs vedkommende kun for Johannes Skondelev«, og han slutter senere sin fremstilling med meget rigtigt at skrive: »Årsagen hertil må tilskrives kong Valdemars indgriben«.

I sin omtale af tiden efter 1375 fastslår K.F.T., at der »i begyndelsen af Johannes Skondelevs embedsperiode synes at have hersket et rimeligt forhold mellem ham og schauenburgerne«. Han synes dog helt at glemme, at Valdemar IV var død kort efter bispseudnævnelsen, og at det efter 1375 var schauenburgerne, der havde den verdslige magt i Sønderjylland, et forhold, som dronning Margrethe fik en ordning på ved i 1386 at forlene Gerhard VI med denne landsdel. Det var derfor en dyd af nødvendighed, da Johannes Skondelev lovede schauenburgerne troskab og lydighed og – som K.F.T. fremhæver – i den forbindelse brugte udtrykket »sine herrer« om schauenburgerne.

Nogle år senere skete det så, som K.F.T. udtrykker det, at »schauenburgerne strammede grebet i forhold til biskoppen«. På foranledning af domprovsten, Heinrich von dem See (som K.F.T. konsekvent kalder »von der See«, skønt han må have navn efter en indsø, eftersom kilderne alle har maskulinum!), indtog greverne den vigtige bispeborg Svabsted ved Treene »uden at have erklæret krig«. Jeg skal ikke gentage den begivenhedsrække, som denne erobring fremkaldte, men blot nævne, at biskoppen – som K.F.T. også har registreret – i 1399 fik sine rettigheder til borgen bekræftet af Gerhard VI. At denne tilbagelevering evt. kunne skyldes, at kongemagten stod styrket efter Kalmar-unionen 1397, synes K.F.T. ikke at have taget med i sine overvejelser. Han fortsætter blot: »Faktisk stod biskoppen så stærkt, at han i 1406 kunne overlade bispeborgene Svabsted og Stubbe til dronning Margrethe for seks år. Tager man slottenes beliggenhed i betragtning, var det et voldsomt angreb mod schauenburgerne«.

Heri har K.F.T. så sandelig ret, men han glemmer baggrunden herfor, nemlig at Gerhard VI var faldet i et slag mod ditmarskerne i 1404, og at dronning Margrethe omgående havde benyttet sig af denne svækkelse

af schauenburgernes magt til at lade Erik af Pommern overtage formynderskapet for enken og hendes umyndige børn. Som jeg skriver i min bog s. 113: »Det var den bedst tænkelige lejlighed for en tilbagevinding af Sønderjylland, der her bød sig for den danske kongemagt... Lidt efter lidt skaffede dronning Margrethe sig hertugdømmets slotte i pant og lokkede adelen til sig ved rige gaver«, hvorefter jeg anfører de eksempler herpå, som vi kender.

Overdragelsen af Svabsted og Stubbe til dronning Margrethe var med rette »et voldsomt anslag mod schauenburgerne« og førte til »den væbnede konflikt mellem holstenerne og Danmark, som blev indledt i vinteren 1409-10«. Holstenerne viste omgående deres had til Johannes Skondelev ved at arrestere ham efter et overfald i Flensborg. Nok lykkedes det dronning Margrethe at få biskoppen frigivet, men han kunne ikke mere virke i den del af sit stift, der kontrolleredes af schauenburgerne. Han, den tidligere franciskanermunk fra Hessen, forblev til sine dages ende tro mod den danske kongemagt og mod ærkebispstolen i Lund. Fra Slesvig domkapitel var der, så vidt vi ved, kun én, der slog følge med biskoppen, nemlig ærkedegnen Erich Dosenrode.

Til trods for, at Heinrich von dem See – som K.F.T. selv nævner – allerede i 1390'erne »gik schauenburgernes ærinde«, ja endda var Gerhard VI's kansler, og til trods for, at en holstensksindet kannik Johann Hauschildt blev gjort til ærkedegn i Slesvig under Erich Dosenrodes fravær og derfor i 1413 nævnes »sammen med Heinrich von dem See i kong Eriks klageskrift mod holstenerne« – til trods for alle disse og endnu flere belæg (jvf. min bog s. 150 ff.) mener K.F.T. ikke at kunne tilslutte sig min opfattelse af udviklingen i Slesvig domkapitel. Ikke des mindre tør jeg dog fortsat uden vaklen gentage, hvad jeg herom har skrevet: »Alle de anførte eksempler levner ikke tvivl om, at den politiske kamp om herredømmet over Sønderjylland også medførte en dyb og ulægelig splittelse af gejstligheden i det slesvigske domkapitel« (s. 154).

Og samme holdning har jeg også fortsat uden vaklen til min opfattelse af den status, som kollegiatkapitlet med årene fik.

»Hvornår og hvorfor kollegiatkapitlet overhovedet blev oprettet, vides ikke«, fastslår K.F.T. Jeg selv har – som jeg udtrykkeligt gør opmærksom på – herom fremsat en hypotese. Den hviler på, at kapitlet er nævnt første gang i 1273, at vi ca. 1270 får en ombygning af teglstenskirken til en såkaldt »hallekirke« og det allerede tyve år, efter at den ca. 1250 var blevet bygget (en kendsgerning, som K.F.T. ikke nævner), endvidere at vi under investiturstriden har krig mellem konge og Ribe-bisp på den ene side og hertug og Slesvig-bisp på den anden side,

en krig, der sluttede med et forlig i 1265, og at den, ganske vist som kilde sene Cypræus har et uklart formuleret referat om et møde i Haderslev i 1266 mellem repræsentanter for Erik Klipping og for biskop Bonde af Slesvig, og det drejede sig om tre »skibes«, d.v.s. herreders fremtid. Kapitlets embedsområde, det såkaldte Barved syssels provsti (ikke Bartved, som K.F.T. skriver!), omfattede netop tre herreder. Provstiets afgrænsning mod vest er højst ejendommelig, nemlig, som Hugo Matthiessen i sin tid har gjort opmærksom på, gik den således, at alle de sogne, som Hærvejen passerede, hørte til Slesvig stift. En forudsætning for en sådan afgrænsning må have været en forhandling. Ribe stift fra Vidåen til Limfjorden omfattede i middelalderen også Vejle og Kolding. Hvis Barved syssels provsti med Haderslev også har hørt dertil, ville det kun betyde en naturlig afrunding. Men som nævnt: mere end en hypotese kan det ikke blive!

Jeg har svært ved at indse, hvorfor eksistensen i tidlig middelalder af et kollegiatkapitel i det sagnomspundne Rungholt »svækker min hypotese«. Som K.F.T. rigtigt nævner, forsvandt Rungholt under stormfloden 1362, og som jeg har nævnt i min bog s. 106, blev stormfloderne simpelthen en katastrofe for nordfrisernes nationale kultur. De fik derfor ligesom de dansk-sønderjyske sogne under Slesvig domkapitel det plattyske sprog som deres kultursprog, deres »højere sprog«, for at sige det jævnt: det sprog, hvori de lærte at bede deres Fadervor, når latinen blev forladt.

Den hypotese, som jeg ikke lægger skjul på at have fremsat, gælder oprindelsen til kollegiatkapitlet, men ikke dets eksistens og de virkninger af national art, som det fik.

For mig at se er der ikke tvivl om, at det danske kultursprog var sat i højsædet ved kapitlet i Haderslev, når man forlod latinen, ligesom det var tilfældet ved domkapitlerne i Ribe (hvortil det vestlige Nordslesvig hørte) og i Odense (som Als og Ærø var underlagt). Det var en kultursproglig udvikling, som blev kendelig i løbet af 1400-årene, hvilket jeg har vist ved fortegnelser over udstedelse af hertugelige fribreve (s. 205 ff.), over tingsvidner (s. 213) og navnlig sognevidner (s. 235 f.), idet stedlige gejstliges medvirken ved sådanne udfærdigelser må anses for uomtvistet.

Under den lange krig fra 1409/10 til 1435/40 mellem den dansk-nordiske kongemagt og den schauenburgske greveslægt er det tydeligt, at kollegiatkapitlet i Haderslev var på kongens side. K.F.T. har »vanskeligt ved at følge« mig, når jeg fremhæver kollegiatkapitlets »danske kulturpræg«, og at dets gejstlige derfor »havde en helt anderledes positiv forhåndsindstilling til den dansk-nordiske kongemagt«. Jeg har



Slesvig stift med dets opdeling i forskellige embedsomsråder. Barved sysseles provsti ses længst mod nord.

fremhævet dette under min omtale af udviklingen under krigen i 1400-årene, men jeg finder mig i K.F.T.s afhandling citeret i hans omtale af tiden før 1375! Som jeg har nævnt i mit afsnit »Slesvig stift mellem Lund og Avignon« (s. 81-93), er der eksempler på, at kanniker fra Slesvig også sad inde med præbender inden for kollegiatkapitlets virkeområde. I Avignon-pavernes tid kunne meget lade sig gøre. I krigsårene efter 1409 var det imidlertid slut med denne praksis.

Haderslev-kapitlets politiske placering på kongemagens side fandt sit ydre udtryk i, at kong Erik i 1415 tog »Vor Frue kirke og det ganske kapitel« i sit værn, og – som jeg skriver s. 157 – »kongens velvillige bevågenhed over for det haderslevske kapitel blev i de selvsamme år fulgt op af en række donatorer, der var hjemmehørende på Haderslev-eg-

nen«, hvorefter jeg anfører navnene på dem. »Tre af donatorerne er holstenske stormænd«, fastslår K.F.T. Det vilde have været rigtigere at skrive, at de pågældende var af holstensk herkomst. En af dem var af slægten Lembek, hvis kendteste medlem i sin tid havde været Valdemar Atterdags drost.

Det, som de mange donationer skulle bruges til, fremgår allerede af det ældste gavebrev. Det var nemlig, som giveren Anders Jensen Stangberg (ikke som hos K.F.T.: Spangberg!) i 1413 udtrykkeligt nævner, »til byggeriet« (»ad fabricam«), og hermed hentydes der til, at kapitlet under krigsårene havde vejret morgenluft og sat et omfattende byggeri i gang, der gjorde Vor Frue kirke i Haderslev til en katedral. Det er derfor med rette, at denne kirke i 1421 bliver betegnet som domkirke, selv om K.F.T. har »vanskeligt ved at betragte udtalelsen som andet end en taktisk manøvre«!

Derefter oplyser K.F.T. (og heri kan jeg kun give ham ret), at »det ikke var kong Eriks hensigt at få anerkendt en del af Sønderjylland som hørende til det danske rige, men hele Sønderjylland«. Som bevis herfor gør K.F.T. meget ud af, at i 1417 »stod danskerne (jeg selv har overalt benyttet formuleringen: »de kongelige tropper«) i stiftsbyen Slesvig«. Han glemmer dog, at det ikke lykkedes kong Erik at indtage Gottorp. Som jeg skriver: »Denne faste borg forblev i schauenburgernes væрге, således som den havde været det i de næsten hundrede år, der var gået siden 1325« (s. 119). I middelalderen var det som bekendt herredømmet over borgene, der talte i militær henseende.

Efter Johannes Skondelevs død i 1421 blev det synligt for alle, at kapitlerne i Haderslev og Slesvig ikke mere havde fælles fodslag. Jeg skriver herom: »Det slesvigske domkapitel havde egenmægtigt gjort Heinrich von dem See til stiftets biskop, en mand, der som følge af sit politiske tilhørsforhold var ganske uantagelig for Danmarks kirkelige og verdslige myndigheder«. I 1423 udpegede ærkebispem i Lund den haderslevske kannik Niels Ulfen (ikke som hos K.F.T.: Ulfstand) og den flensborgske præst Peter Riggelsen, d.v.s. en repræsentant for Haderslev kollegiatkapitels embedsområde og en repræsentant for den del af det slesvigske domkapitels embedsområde, der beherskedes af kong Erik. »Heinrich von dem See var dermed udelukket fra al indflydelse i den nordlige del af sit stift. Stiftet var sprængt!« (min bog s. 159-160). Denne konklusion er dog ikke *alene* – som K.F.T. mener at kunne fastslå – »det grundtema, hvorpå min disputats er opbygget«. Jeg har jo som foran nævnt søgt at skildre udviklingen frem til ca. 1600.

For K.F.T. at se betød ordningen med de to kapitlers administrationsområder, at det slesvigske domkapitels indtægter derefter »var ind-

skrænket til at komme fra den del af Sønderjylland, der ligger syd for Flensborg og mod vest til en linje fra det nuværende Frederiksstad til lidt nord for Sønder Løgum«. Denne afgrænsning passer dog ikke sammen med, at Ribe-kanniken Palle Daa i 1423 blev udnævnt til provst over Vidå provsti (Horsbøl og Bøking herreder, samt øen Sild), og slet ikke med, at det slesvigske domkapitel samtidig udvirkede en anden udnævnelse, nemlig af Heinrich Piltz, en af dets egne kanniker (min bog s. 156). Skellet mellem kong Eriks og schauenburgernes indflydelsesområder må derfor på den tid anses for at have gået lidt syd for vor nuværende landegrænse. På Tønderhus sad Erich Krummendiek, der netop i 1421 havde skiftet side til fordel for kong Erik, og oven over Flensborg by var Duborg indtil videre et sikkert støttepunkt for kongemagten.

For ikke at fortabe mig i for mange enkeltheder skal jeg slutte med at fastslå, at det var den dansk-nordiske kongemagts nederlag i kampen om Sønderjylland, der genskabte Slesvig stifts enhed. Afgørende blev rømningen af Flensborg med Duborg i 1431. Det kan derfor kun glæde mig, at K.F.T. har valgt netop dette årstal som tidsmæssig afslutning på sin afhandling. Jeg skrev nemlig om 1431 i min bog s. 123: »Dermed var der vendt et betydningsfuldt blad i Sønderjyllands historie, og året 1431 er derved frem for noget andet blevet et skæbneår. Det vil næppe være helt galt at hævde, at Flensborgs fald den 7. september 1431 kun overskygges af én eneste, endnu mere katastrofal begivenhed i det danske folks historie, nemlig Christian IVs nederlag ved Lutter am Barenberg den 17. august 1626« (s. 123-124). Langtidsvirkningen af de to nederlag blev nemlig tabet af Sydslesvig og af de skånske landsdele.

Århundredet fra 1325 til 1431 må følgelig anses for den mest afgørende periode i Sønderjyllands historie.

Zusammenfassung

Stud. theol. Kjartan Fester Thaysen hat mit seiner Abhandlung in »Kirkehistoriske Samlinger 1992« den Versuch gemacht, meine Auffassung über die kultursprachliche Entwicklung des Mittelalters im alten Herzogtum Schleswig nachzuprüfen, und als Endergebnis seiner Untersuchung weist er meine Auffassung, wie ich sie in meiner Doktorarbeit »Plattysk i Sønderjylland« dargestellt habe, als eine nicht haltbare »Hypothese« zurück. Mit Zitaten aus meinem Buch habe ich im Vorliegenden sein Vorhaben zurückgewiesen. Meiner Meinung nach ist es ihm nicht gelungen, meine Auffassung richtig zu machen.

Um nicht leeres Stroh zu dreschen, möchte ich deutschen Lesern auf

die deutsche Zusammenfassung in meinem Buch »Plattysk i Sønderjylland. En undersøgelse af fortyskningens historie indtil 1600-årene«, Odense 1974, s. 354-358, hinweisen. Näheres über dieses Thema wird man auch in zwei meiner Abhandlungen, »Plattdeutsch im Grenzland« (Flensburg 700 Jahre Stadt – eine Festschrift), 1984, s. 69-84, und »Das Kollegiatkapitel Hadersleben« (850 Jahre St. Petri-Dom zu Schleswig), 1984, s. 221-228, finden können.

Figurerna på guldhornet från Gallehus som gudomlig uppenbarelse

Ole Worms, Paul Egards, Envald Nicolaus Randulfs och Peder Winstrups tolkningsförsök

Af Bengt Arvidsson

Under 1600-talet utkom flera skrifter om guldhornsfyndet¹ nära Gallehus sommaren 1639. Eftersom guldhornet stals från Kunstkammeret 1802 och nersmältes är skrifterna av största värde för vår kunskap om hornen.² Men de är också av ikonografiskt intresse eftersom hornets relieffigurer och inristade figurer särskilt uppmärksammas i dessa skrifter. Skrifterna utgör ett tidigt historiskt exempel på bildtolkning. Bilder tillkomna i hednisk kulturmiljö, arkeologiskt under germansk järnålder c:a 400-500 e.Kr., blev under 1600-talet föremål för en ingående tolkning – även teologiskt.³

Som bakgrund till de skrifter som primärt kommer att behandlas nedan ligger Ole Worms skrift *De aureo Domini Christiani quinti, Daniae, Norvegiae etc. electi principis, cornu dissertatio* 1641. Kunskap om hornet hade Worm fått året efter fyndet. Först hade hornet förts till slottet i Glückstadt, där Christian IV vid den här tiden vistades tillsammans med prins Christian, som fick hornet av kungen. Härefter hamnade det på slottet i Nykøbing Falster, där prinsen residerade, och försågs med en propp så att det kunde användas som dryckeshorn. September 1640 utbröt en feberepidemi på slottet i Nykøbing Falster⁴ och som läkare tillkallades Ole Worm, som fick uppleva den stora hedern att få en dryck serverad i guldhornet. Han fäste inte minst sin uppmärksamhet på de relieffigurer och inristade figurer som fanns på hornet och lät en tecknare rita av det och utarbetade nämnda avhandling om hornets figurer och ornament. I avhandlingen sökte han också tolka figurerna. Med Worms avhandling kom bilderna och figurerna på hornet som Worms tecknare återgivit dem i centrum, också teologiskt vilket kommer att behandlas i det följande. Den aktuella frågan blev hur dessa bilder och denna bildskrift skulle uttolkas. Worms avhandling kom strax att följas av tre, som i sin tolkning satte in figurerna i en teologisk dimension och härigenom väsentligt kom att avvika från Worm.⁵ Ole Worms tolkning lästes av teologen Paul Egard, som trots respekt för Worms arbete dock tycks ha önskat en mer andlig tolkning av de olika figurerna. Egard utgav året efter, 1642, en annan tolkning: »*Theologische vnd Schrift-*

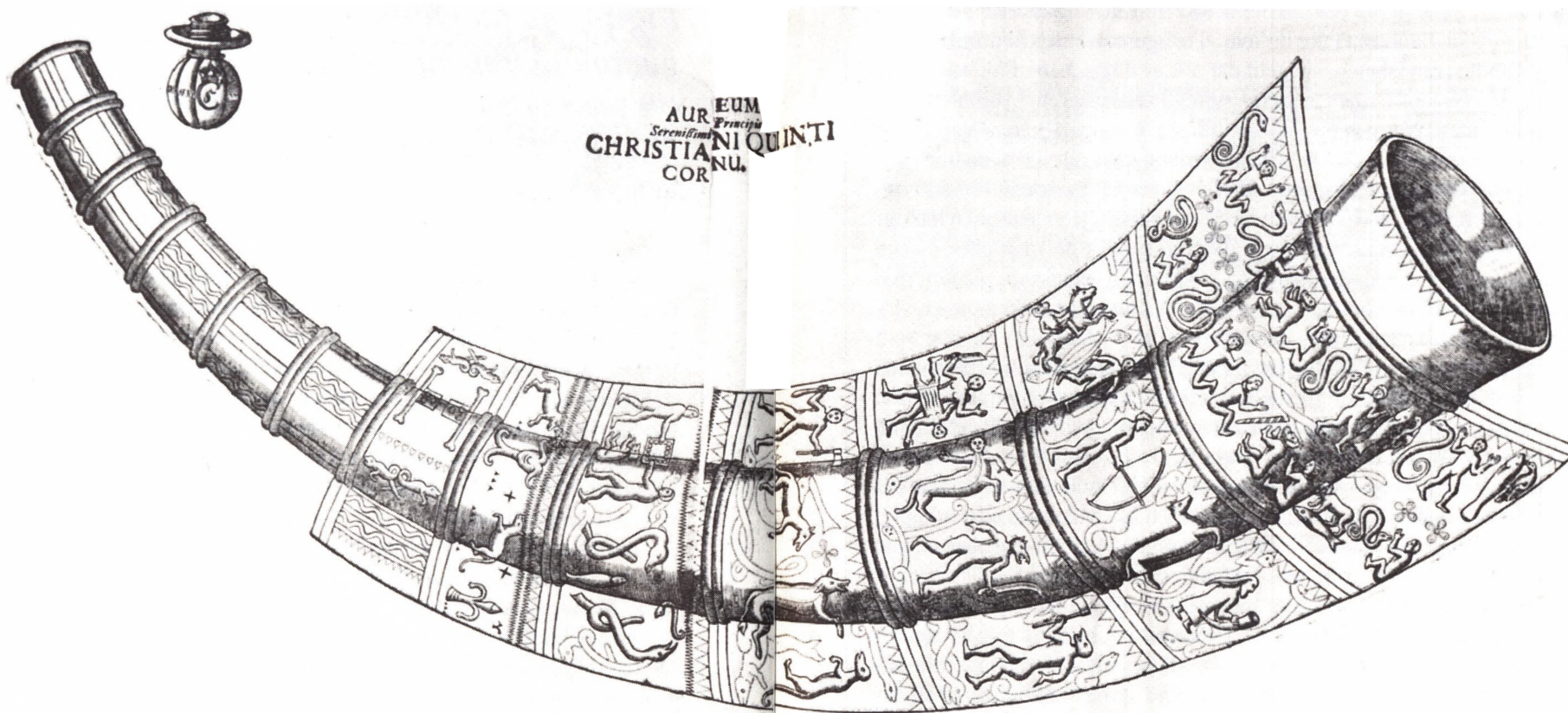


Illustration av guldhornets figurer i Envald Nicolaus Randulfs *Tuba Danica* 1644.

maessige Gedancken / Vnd Ausslegung ueber das wunderbare / koestliche vnd kunstreiche guelden Horn ... Zu dem Ende an das Liecht gegeben / dass Gottes wunderbare Wercke vnd Wege erkandt / vnd viel Menschen in ihrem Herten erbawet vnd gebessert werden«. 1644 utkommer ytterligare två avhandlingar som sökte tolka figurerna andligt, nämligen Envald Nicolaus Randulfs *Tuba Danica*⁷ och Peder Winstrups *Den Danske Hornblæser*⁸.

Att hornet väckte arkeologiskt intresse var naturligt utifrån tidens samlarintresse och uppvaknade intresse för nordisk forntid. Men varför väckte hornets figurer också teologiskt intresse? Jag skall i det följande ge en karakteristik av resp. författares skrift och skissera huvuddragen i tolkningen, samt ge några synpunkter på deras tolkningar utifrån tidens bildteologi.

Worms avhandling 1641 behandlar inte tolkningen av figurerna som det enda viktiga. Av skriftens 72 sidor ägnas en tredjedel åt tolkningen av hornets figurer.⁹ Han arbetar utifrån sin samtid empiriskt vetenskapligt och är först mån om att redovisa så mycket katalogfakta som möjligt om fyndet och föremålet. Han lämnar uppgifter om fabriktionsätt, användningsområde, genomgång av själva ordet horn och dess etymologi, förekomst i klassisk, biblisk och germansk litteratur samt om runskrift osv. När det gäller själva tolkningen utgår han från klassisk och biblisk litteratur men också från t.ex. tidens hieroglyfiska och emblematiske verk.¹⁰ Sistnämnda bör noteras. Bland hieroglyfböcker hänvisar han bl.a. till Pierio Valeriano vars skrift »Hieroglyfer eller om Egypternas och andra folks heliga bokstäver« utgivits första gången 1556, men också till Horapollon från 200- eller 400 talet men som utgi-

vits 1419.¹¹ Till dessa två emblematiske författare hänvisar Worm tex när det gäller figurerna i 5:e cirkeln, där figurena enligt Worm kommer att symbolisera visheten, spegeln där allt avslöjas, både födelsemärken och dolda rynkor. Ormen är också symbol för vishet, list i emblematiske litteratur men Worm hänvisar samtidigt till Matt. 10:16: »Var därför kloka som ormar ...«. Sjätte cirkeln symboliserar rättvisan, justitia, inte minst ansiktet utan ögon, som alltså inte ser till personen. Sjunde cirkeln symboliserar döden. Worm använder genomgående termen hieroglyf när det gäller bilderna. Hieroglyfiken ansågs under renässans och barock vara en del av det naturliga ljuset, dvs. vetenskap, visdom osv. Man förkastar inte konsekvent det hedniska utan har tanken om en viss rest av gudsligheten i alla människor efter syndafallet, en rest som framför allt visar sig i ett dygdigt liv och i det ventenskapliga tänkandet. Därför är det möjligt att använda symboler från antik litteratur. Redan Clemens av Alexandria såg ju en sådan förening av hedniskt och kristet tänkande.¹² Worms tolkning av själva figurerna utgår från dennes kunnande när det gäller språk, litteratur och emblematiske. Han utgår från det jämförande material som står honom till buds både som vetenskaplig samlare och som litteratur- och språkkunnig och går egentligen inte utanför detta i någon egen, ny spekulation. Att figurerna som helhet enligt honom är en allegori över människans elände och djuriskhet och förmaningar till dygd och goda seder söker han belägga utifrån sitt vetenskapliga kunnande. Han har en klar idé om att bilderna inte tillkommit i kristen kultur. Bildernas råhet tyder på att de är äldre och skall dateras till dansk hednisk tid. Kristendomens införande i Danmark sätter Ole Worm till Harald Blåtands tid. Sammenfattningsvis ligger alltså Worms tolkning i linje med samtidens intresse för emblematiske och hieroglyfik.

Worms skrift med dess avbildning av figurerna kom sedan att ligga till grund för Egard, Randulf och Winstrup. Härigenom får också den emblematiske inriktningen hos Worm en fortsättning. I sin skrift skriver Egard inledningsvis att Worms filosofiska tankar efter de gamla filosofernas läror inte på något sätt misshagat honom utan fallit honom i smaken. Trots detta har han nu själv färdigställt en dissertation. I själva verket har Worms tolkning kanske inte helt fallit honom i smaken. Han påtalar också i inledningen, att han nu tänker ge figurerna en något annorlunda tolkning eftersom han läst ut högre och viktigare ting efter att flitigt ha betraktat figurerna. Egards utgångspunkt är teologisk. Han utgår från Jobs bok kap. 12:22: »Gud blottar djupen, så att de inte höljs av mörker, dödsskuggan drar han fram i ljuset.« Med djupen förstår Egard djupa hittills förborgade ting både i naturens och nådens rike,

ting som människan av sitt eget förnuft inte kan begripa men som Gud uppenbarar och drar fram i ljuset när rätt tid är inne:

»Durch die finstern Gruende vnd Tunckel werden verstanden tieffe verborgene Dinge / im Reich der Natur vnd Gnaden / welche menschliche Vernunft aus ihr selbst nicht sihet vnd verstehet / oder die fuer Menschen Augen bedeecket sind. Diese offenbaret Gott / vnd bringet sie herfuer ans Licht zu seiner Zeit / denn er thut alles zu seiner Zeit. Im Reiche der Natur sind durch des heiligen Geistes Lehre vnd Anweisung viel finstere Gruende vnd tunckele Dinge / viel verborgene Kuenste / Weise vnd Wege zu allen Zeiten / vnd sonderlich in dieser letzten Zeit herfuer gebracht. Das Erkaentnis der naturlichen Dinge / die lange in der Finsternis gelegen vnd vnerkandt sind gewesen / ist fast auff das hoechste kommen. Die verborgene Wunder der Natur werden ie mehr durch Gottes Liecht erfuer gesucht / das Tunckele wird liecht.«¹³

Det är alltså teologiskt den djupare uppenbarelsen i naturen det är frågan om, eller liber naturæ. Hornets figurer är för Egard en sammanhängande undervisning om $\gamma\omega\tau\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, om att lära känna sig själv, d.v.s. människans tillstånd under gamla och nya födelsen, i Adam och i Kristus.¹⁴ Varje figur eller figurgrupp bildar utgångspunkt för en uppbygglig, ofta längre betraktelse eller predikan. Även Egard använder termen hieroglyf, som för honom dock kommer att stå för ordets egentliga innebörd: helig skrift eller heligt tecken.

Figureerna på första cirkeln är uppdelade på två rader, enligt Egard 9 figurgrupper som förklaras under 8 punkter under rubriken *om människan i allmänhet*, »Von dem Menschen ins gemein.«¹⁵ Figuren längst till vänster visar människans fall genom ormen och hennes tillstånd efter fallet, symboliserat av inklämdhet mellan två ormar, djävul och värld.¹⁶ Djävulen bryter ner människan inifrån. Utifrån bryter djävulen ner genom världen med onda människor, kätter och lögn; allt för att försvåra en människas omvändelse och kristna liv. Nästa figurgrupp visar ett djur med människohuvud mellan två bedjande människor. Djurkroppen med människohuvud betecknar den fördärvade gudsligheten genom fallet. De enligt Egard bedjande människorna symboliserar Gud som Sonen och Gud som Anden. De ber inför Fadern för den fallna människans upprättelse och frälsning. Sonens förbön är av evighet vilket väl förklarar att denna figurgrupp står före nästa: Adams vandring ur paradiset. Denna figurgrupp visar en människa med stav i handen med en orm på ena sidan och en gam som äter fiskhuvudet på den andra sidan. Ormen och gamen som äter av fisken visar orsaken till, att Adam vandrar ur paradiset. Huvudorsaken är ormen till vänster medan gamen som äter av fiskhuvudet till höger betecknar begäret att vilja äta av den förbjudna frukten. Figurgruppen längst till höger första raden visar enligt Egard i mitten den utdrivna människan, klagande, i möda och jäm-

mer. Orsakerna till klagandet är samma som till fallet. Ormen är dock vänd åt andra hållet vilket betyder, att den nu lämnat människan efter att ha utfört sitt verk och i fortsättningen skulle hemsöka människan listigt genom andra människor och i det egna begäret. Han vänder sig också bort eftersom han inte vill höra människans klagan. Han har ju också själv blivit dömd. Andra raden visar först enligt Egard en bedjande människa, d.v.s. den botfärdiga som vänder sig till Gud. Ormen framför henne beger sig då i väg, men söker dock bakifrån anfakta henne för att åter få henne på fall. Nästa figur visar en knäfallande människa som gjort bot och avlagt bekännelsen, men som drivits på fall. Den halva vänstra armen betecknar dels att varje synd straffas men också att även om Gud förlåtit synden så blir situationen mänskligt aldrig densamma före och efter en begången synd. Skadan och ryktet kommer att vara kvar inför andra människor. Som jämförelse kan nämnas, att Worm när det gäller den halva vänstra armen helt enkelt ansåg att det var en skada på hornet p.g.a. den mångåriga förvaringen i marken. Sedan följer en figurgrupp som talar om hur en botfärdig och gudfruktig människa måste leva bredvid obotfärdiga, säkra och gudlösa människor. De gudlösa symboliseras av djuret i mitten med människoansikte. Den sittande mannen framför är en förkunnare med en stav framför, d.v.s. Mose lag med vilken han försöker påverka den gudlösa och obotfärdiga människan. Till höger om den gudlösa, enligt Egard bakom, personifieras den världsliga överheten som genom våld söker få odjuret att vända blicken uppåt. För tolkningen av följande figurgrupp kopplar Egard samman djuret från föregående grupp med fisken från första raden. Djuret med människohuvud stod för den gudlösa människan, fisken den förbjudna frukten, begäret. Fisken ligger dock nu under djuret vilket betyder, att den djuriska människan nu bättrats genom ord samt rep och slag, och till del lyckats bemästra begäret och fått det under sig. Sedan följer den fortsatta bättringen. Människan med djurkropp är nu förvandlad till en hel människa, en bedjande sådan. Ormen vill gå till anfall och det råder öppen fiendskap mellan den bedjande människan som vänt sig till Gud och ormen.

Hornets följande sex cirkelar har endast en figurrad vardera. Andra cirkeln visar enligt Egard först människor i det världsliga regementet och med världsliga sysslor: ryttaren (regenten), fäktaren med två värjor och skytten. När det gäller fäktaren och skytten frångår Egard delvis den symboliska tolkningen. Fäktaren får primärt stå för fäktkonsten som nöje och avkoppling. Det som ger kroppen sundhet och ökar kroppskrafterna är inte mot Gud. Jakt som nöje och vederkvickelser är heller inte mot Guds vilja utan bättre som förströelse än att sitta hemma

med vin osv. Längst till höger på andra cirkeln visas enligt Egard en människa i det andliga regementet, dvs. en präst. Egard ger här en något längre utläggning om prästens kall och uppgift. Ormar vill åt honom, det finns ingen som ormen så avskyr som en kristen förkunnare. Prästen har en lång klädnad som det anstår en präst. Det skall nämligen märkas en skillnad. Denna världens människor har korta kläder. Predikanten har långa, hedersamma kläder, dock inte av sammet eller siden. han har långt hår vilket smyckar och pryder en Kristi tjänare. Antikrists tjänare går nämligen med kortklippta huvuden och kala hjässor. Enligt Worm var det frågan om en huvudbonad och skulle Egard här anslutit sig till Worms uppfattning skulle hans symboliska tolkning i detta fallet inte kunnat upprätthållas. Prästen har också skägg vilket anger, att han inte får vara för ung och oerfaren osv. Själva hornet som mannen bär symboliserar väktaruppgiften men också den helige Ande genom smörjelsens olja, som förvarades i ett horn.

Varje cirkel behandlas tematiskt av Egard. Första cirkeln handlade om människans tillstånd i allmänhet, andra främst om världsliga och andliga regementet. Hela hornet blir utifrån Egards tolkning delvis en sammanfattande beskrivning av människans salighetsordning. Den tredje cirkeln kommer tematiskt att handla om den pånyttfödda resp. inte pånyttfödda människan. Figuren längst till vänster på denna cirkel beskriver dubbelheten hos den pånyttfödda: kött och ande, den gamla och nya människan som i detta livet lever tillsammans i en och samma person. Den gamla människan är den stående, med en bred kniv i handen, symboliserande striden inom människan mellan den gamla och nya människan. Den nya människan håller fast med armen på den gamla människans skuldra, symboliserande föreningen, nåd kommer till natur, Kristus till Adam. Kentauren, framtill människa och baktill häst, symboliserar hycklarna som till det yttre deltar i gudstjänsten men dock har ett djuriskt väsende och leverne. En halv människa kan inte komma in i Guds rike. Människorna längst till höger med hund- och varghuvuden beskriver de uppenbara gudlösa och råa, fulla av begär.

Den fjärde cirkeln kommer tematiskt närmast att anknyta till den andra medan den femte återanknyter till den tredje. Enligt Egard handlar fjärde cirkeln om husfolket, om husfaderns uppgift att vakta sin boskap och avvärja och skydda för vilddjuren, för det onda.

Femte cirkeln behandlar tematiskt en okunnig och enfaldig människas undervisning och Egards frändskap med den tidiga pietismen kan här sägas komma i dagen. Helgelsen och det kristna livet kommer nu i centrum. Figuren längst till vänster tolkar Egard som en spegel i en dyrbar ram, som två människor håller. Spegeln är dels Guds Ord, dels Kri-

sti liv och Kristi efterföljelse. De två människorna som håller spegeln är två upplysta och andliga lärare. Spegeln visas för ett kreatur, oförståndig, med blicken mot jorden, obekymrad. Spegeln visas för att detta kreatur skall bli medveten om vems bild det bär och ändra sig. Två ormliknande drakar finns till höger, symboliserande motståndet mot Kristi lära. Sjätte cirkeln fortsätter temat från femte cirkeln och behandlar de genom Guds Ords sköna spegel enfaldiga och kloka människorna. Ansiktet som saknar ögon betyder, att den fromme inte längre ser till världen med dess prakt utan med inre ögon skådar Gud. Boskapen på båda sidor har hon i världen som hade hon ingen, liksom hon inte tar notis om doften från liljan till höger. Heller inte av plågor och ångest, symboliserade av de svarta korsen. Håret på det ögonlösa ansiktet symboliserar de dygder, som en pånyttfödd bär.

Sjunde och sista cirkeln handlar enligt Egard om döden, som symboliseras av de två benen. En salig död symboliseras av ögonen vid benen. Raden med hjärtan symboliserar själen, för själen kan inte avbildas. Drakarna ligger nu på båda sidor, visande att de inte längre kan eller gör något mot den nu saliga och frälsta människan.

Frågan kan naturligtvis resas angående Egards tolkning om det finns något som berättigar den. Vidare kan diskuteras om Egard förutsätter att konstnären eller guldsmeden haft kännedom om kristen tro, eller om han helt menar att det handlar om en gudomlig skrift, tidigare fördold och som först nu kunnat tolkas. Jag låter dessa frågor stå öppna. Den kristna kyrkan hade stor utbredning kring 500, men arkeologiskt lär det dock vara osannolikt att hornet med dess figurer skulle ha tillkommit i en kristen kulturmiljö.¹⁷

1644 utkommer ytterligare två skrifter om tolkningen av figurerna på hornet, nämligen Randulfs och Winstrups. Liksom Worm använder Randulf termerna hieroglyfer och emblem om hornets figurer. Randulfs skrift har ett kort företal av biskop Casper Brochmand, där denne framhäver hieroglyfikens nytta. Jag skall endast kortfattat karakterisera Randulfs skrift. Metodiskt står Randulf Worm nära när det gäller principerna för bildtolkningen. Medan Egard hade en tematisk utläggning utifrån sin tolkning, där figurerna utgjorde en sammanhängande text utgår Randulf liksom Worm från, att figurerna utgöres av enskilda emblem eller hieroglyfer, tolkningsbara utifrån tidens principer för och kunnande om just hieroglyfik. Från Worm skiljer han sig genom att utslutande använda sig av den Heliga Skrift vid tolkningen, dock så att Randulf också gärna använder sig av de antika filosoferna, kyrkofäderna och tidens lärdomslitteratur som stöd för sina tolkningar utifrån

den Heliga Skrift. Att tolka figurerna bereder enligt Randulf vissa svårigheter. Efter att ha övervägt figurerna i enlighet med den Heliga Skrifts mått framträder deras betydelse dock något klarare.¹⁸ Enskilda figurer blir utgångspunkten, inte som hos Egard figurgrupper med viss handling. Figurerna påminner dock om moment i den kristna tron och läran. Hornets figurer utgöres av följande emblem: 1. ormen, 2. nakenheten, 3. klädnaden, 4. det människoliknande djuret eller den djuriska människan, 5. fisken, 6. gam och hök, 7. ryttaren, 8. käpp och stav, 9. svärd och båge, 10 yxa, 11. rep, 12. spegel, 13 stjärna, 14. lilja, 15. mask, 16. nakna ben, 17. hjärta samt 18. antalet nio. Ormar återkommer enligt Randulf på hela hornet i olika varianter, så även i den Heliga Skrift. Randulfs tolkning visar på flera punkter frändskap med tidens fysikoteologi. Han åberopar även tidens naturvetenskapsmän, »physici«, samt bland kyrkofäderna även hexaameronlitteraturen.¹⁹ Vid tolkningen av femte emblemet, fisken, citeras t.ex. kyrkofadern Basilius' utläggning av skapelsen.²⁰ Här åberopas också Tobias kap. 6 angående fisken, som Tobit gripit tag i när han badat i Tigris och som skulle användas i läkande syfte.²¹ I samband med sjätte emblemet, gam och hök, citerar Randulf även det kända verket om Bibelns djurvärld av Wolfgang Franz, *Historia Animalium Sacra*, skrivet som hjälpmedel för prästernas förkunnelse och undervisning.²² Randulfs tolkning av figurerna utgöres av ett uppräknande av i första hand bibelperikoper där resp. föremål, figur, på hornet förekommer samt refererande av litteratur med anknytning till figuren.

De fyra rubricerade författarna i föreliggande artikel kan bildteologiskt sägas vara hemmahörande i tidens emblematik och hieroglyfik. De kan vidare graderas utifrån aspekten bundenhet vid en för samtiden konstantare och mer konventionell emblematik och hieroglyfik. Worm och Randulf följer striktast den konventionella och mer konstanta emblematiken. Något friare och mer unik är Egard, som i hieroglyfiken ser en gudomlig vetenskap och uppenbarelse, där sådant kan komma i dagen som tidigare varit fördolt. Hos sistnämnde har vi en bildtolkning, som påminner om eller är besläktad med t.ex. tidens paracelsism. På flera sätt kan Winstrups tolkning i sin tur påminna om Egards. Även Winstrup utgår från att figurerna har en andlig tolkning, härtill unik genom att figurerna av honom sätts in i ett aktuellt politiskt sammanhang angående förhållandet Sverige-Danmark. Winstrups tolkning av guldhornets figurer blir både en kristen undervisning men också en aktuell politisk allegori, som för vår tid inte är utan komiska inslag. Liksom Egard ser Winstrup en sammanhängande berättelse på hornet, där figu-

terna står i relation till varandra och för berättelsen sammanföres i olika figurgrupper.

Inledningsvis tar Winstrup fasta på några allmänna drag när det gäller hornets figurer på första raden som t.ex. de nakna människorna och ormarna. De nakna människorna symboliserar danskarna, som enligt Winstrup är uppriktiga och inte kommer med söta, falska ord. Deras hjärtan är uppenbara för alla folk på jorden. De är inte svekfulla utan håller sina ord och deras tro och lag lovordas i alla länder. Ormarna däremot symboliserar svenskarna: »Men Suendsken er en Slange: thi Slangens Art hand har.«²³ Svenskens hjärta är enligt Winstrup uppblåst och svensken är trilsk på alla sätt. Munnen talar idel fred men inte hjärtat: »Naar Suendsken siger Fred / i hiertet Krig hand meener.« Liksom ormen som var trilskare än alla andra djur Gud skapat, t.o.m. trisskare än människan som kom på fall genom honom, så övergår svensken hela Europa i svek. Ingen kan som han ligga i lur när det gäller svek och falskhet. Det här har Djävulen lärt honom, inte en gång men flera tusen. T.o.m. turken själv hatar enligt Winstrup en sådan falskhet! Den inledande tolkningen präglas alltså av politiska och nationella invektiv och ligger på en betydligt mer ytlig nivå än t.ex. Egards pietistiskt färgade skildring av människans tillstånd före och efter fallet etc. Efter en inledande översikt går Winstrup liksom övriga nämnda skribenter in på de enskilda figurerna eller figurgrupperna. Allmänt kommer politisk allegori nu att sammansmälta eller växla med djupare kristen tolkning och det är inte osannolikt att Winstrup haft Egards tolkning som förlaga, även om han samtidigt avgränsar sig mot just en sådan tolkning. Jag återkommer till detta nedan. Första figurgruppen överensstämmer med Egards avgränsning, nämligen en naken människa mellan två ormar. Tolkningen däremot är annorlunda. Det nakna kommer i denna figurgrupp att stå för det obehäpnade och detta mellan två ormar. Nakenheten bland ormarna betyder Danmarks nöd, men också att den nakne, dansken, hängt av sig rustningen. Han har aldrig haft i sinnet att använda den mot sin vän utan faller på knä och ropar till Gud om hjälp. Inklämdheten mellan de två ormarna betyder vidare, att svenskarna i väster oroar Jylland och i öster Skåne. I denna nöd skall dansken göra bot och bättring och bedja. Människan i djurkropp betyder den som väl till det yttre åkallar Gud men skändar honom med de andra lemmarna och lever djuriskt, och inte vill åtlyda Guds apostlars brev. I första radens högra del följer först en man som enligt Winstrup är en jyllänning. Ormen liksom gamen är svensken, som bär sig åt mot jyllänningen som gamen mot fisken. Sist på första raden följer Sveriges traktande efter Skåne. Ormen vänder sig i falskhet bort och låtsas att han inte vill ska-

da men slår sedan till. Man kan här jämföra med Egards tolkning där det faktum att ormen är vänd åt andra hållet betyder, att den nu lämnat människan efter att ha utfört sitt verk men i fortsättningen skulle hem-söka människan listigt genom andra människor och i det egna begäret. Med stor sannolikhet omtolkar Winstrup här Egards framställning. Mannen med uppsträckta händer är enligt Winstrup dansken, from och bedjande.

Första cirkelns andra figurrad inleder Winstrup med en kort sammanfattning av första raden: »Denne Cirkels første Rad Wlycken os beskreff; Denne Cirkels anden Rad det onde vi bedreff.« Efter invektiven i samband med inledningen och första figurraden vänder nu Winstrup förmaningsord mot danskarna för deras ondska. Gud straffade Israel och att danskarna levt på onda ormars vis lär nu figurerna i andra raden. Själva avgränsningen av figurgrupper överensstämmer i stort med Egards. Mannen längst till vänster tillber dock enligt Winstrup ormen. Enligt Egard bad mannen til Gud och därför gav ormen sig iväg. Ormen är enligt Winstrup kall och beveks inte och en annan orm lurar i bakhåll. Ormen som inte lyssnar symboliserar mångas hårdhet. Många är som ormen sträng och hård och plågar sin fattige landsman med obarmhärtig vrede. Många vill inte komma till hjälp när han skall. Den som kan för-må något mot den fattige stoppar öronen till som en plågofogde. Den avhuggna vänstra armen symboliserar, liksom för Egard, synden och syndens straff. För Winstrup handlar det mycket om att inte ha gett åt sin nästa, åt den fattige eller ha varit svekfull. Mannen med käppen på marken framför betyder att söka hjälp från fel ställe. Gestalten med människoansikte och djurkropp med rep om halsen och en bakom som drar bildar för Winstrup en motivgrupp i motsats till Egard, där mannen med käppen också hörde till gruppen. Tolkningen är intressant i förhållande till Egard där mannen som höll i repet betecknade överheten. För Winstrup handlar det om den stränghet och hårdhet som de arma vederfares av deras övermän, som inte ihågkommer att Kristus själv är domare. Rep betyder i Skriften enligt Winstrup tyranni. Figuren symboliserar mångas hårda stenhjärtan. Gestalten på fisken uppenbarar folkets synd, för vilka Guds vrede drabbat folket. Därför plundras det av fienden. Djurkroppen symboliserar danskarnas djuriska leverne.

När det gäller andra cirkelns första figur stämmer Egards och Winstrups tolkning överens. Egard tolkade ryttaren som överheten, konungen. Winstrup anger direkt, att ryttaren är Christian IV, som nu är gammal. Han betecknas som en kung som långt hellre vill ha fred än krig. Han har större lust att bygga tempel än utgjuta blod i krig. Figurerna i mitten siar om att svenskarna omsider skall fly för dansken. Prästen till

höger, obeväpnad, symboliserar freden. Hornet som prästfiguren håller har också ett direkt budskap till prinsen att han skall regera i Danmark och smörjas till kung, alltså korresponderande till den gamle kungen till vänster. Påpekas kan i sammanhanget det inledningsvis nämnda, att prinsen fått guldhornet som gåva av kungen.

Tredje cirkeln spår enligt Winstrup om danskarnas hemska seder, från vänster att den ene dödar den andre, kentauren betecknar ett vilt leverne, ogudaktigt och lössläppt. Hund och varghuvud beskriver, att den ene är som en ulv mot den andre.

Fjärde cirkelns figurer betecknar den goda överheten till vänster och de trotsiga och hårdnackade undersåtarna till höger. I samband härmed fruktar Winstrup att när väl Danmark fått fred så kommer det vilda levernet att tillta.

Liksom övriga författare tolkar Winstrup figuren med ramen på femte cirkeln som en spegel. Spegeln är för Winstrup lagen, i vilken människan ser och blir varse sitt bestialiska leverne. Winstrup fruktar även när det gäller denna figur, att när väl Danmark får fred så kommer det bestialiska livet fram. Detta kommer i sin tur att få som följd att den svenska ormen kommer fram igen, ännu värre. När det gäller sistnämnda profetia skulle ju Winstrups farhågor besannas 1658!

På sjätte ringen utläser Winstrup liksom Egard till vänster ett ansikte utan ögon. Ansiktet betecknar för Winstrup en människa som väl har Guds ords ljus framför sig men som dock inte ser. De himmelska sändebuden får ringa audiens. Liljan till höger utläggs utifrån Jesu ord i Matt. 6:28, d.v.s. att inte ha omsorg om det jordiska.

Sjunde och sista cirkeln symboliserar också för Winstrup döden. Benen symboliserar uppståndelsen i enlighet med Hesekiel 37. De nio hjärtan betecknar den yttersta domen men kan också enligt Winstrup beteckna de nio budorden, d.v.s. kättarna som gjort ett bud av det nionde och tionde. Drakarna symboliserar fördömsen och vattnet det eviga livet.

Egard, Randulf och Winstrup ger alltså figurerna en mer utpräglad teologisk och andlig tolkning än Worm. Samtligas tolkning utgår och sammanhänger idéhistoriskt med det för renässans och barock ovan nämnda typiska intresset för emblematik eller hieroglyfik. Särskilt under 1600-talet vann detta intresse på allvar insteg i den lutherska förkunnelsen och kom härmed också att påverka det teologiska tänkandet. Under 1600- och 1700-talet skulle det bli vanligt att illustrera uppbyggelseböcker med emblem och symboliska bilder och inte minst i pietistiskt färgade uppbyggelseböcker skulle emblematiken få genomslagskraft.²⁴

Paul Egard var präst i Holstein, en flitig uppbyggelseförfattare och starkt influerad av bl.a. Johann Arndts skrifter. Han försvarade Johann Arndt i samband med de strider som blossat upp om »Sanna Kristendomen«, och följer den djupare, andliga bildtolkning som Arndt lanserade i »Ikonographia« 1596.²⁵ Egard står som en förbindelselänk mellan Arndt och den egentliga pietismen. Philip Jacob Spener skrev förordet till en samlingsutgåva 1681 av Paul Egards skrifter. En uppfattning som under 1600- och 1700-talet också vann mer och mer gehör var, att emblematiken var en särskild vetenskap på samma nivå som matematik, grammatik, logik etc. En emblematisk bild har en symbolisk uttydning. Man kan vidare tala om dels en konstant symbolisk betydelse och dels en särskild, extraordinär betydelse. Den konstanta innebär, att symbolens uttydning är allmänt vedertagen och också åtkomlig genom kunskaper i emblematik, liksom en språkforskare efterhand kan utgrunda främmande språk och nå en rimlig översättning. I kristen konst föreligger sådana konstanter, t.ex. korset, Kristusmonogrammet, IHS, triangeln o.s.v. Även utanför kristen tradition kan mer konstanta symboler möta för t.ex. dygder och laster, vilket väckte intresse under renässans och barock. Särskild betydelse kan gälla tecken och varsel i viss situation och kan sägas gränsa till vad i modern tid kallas horoskop och spådom o.s.v.²⁶ Ett emblem kan beteckna dels något inomvärldsligt, dels något hörande till den gudomliga uppenbarelsen.²⁷ Utifrån detta kan när det gäller Egard, Randulf och Winstrup sammanfattningsvis sägas, att Egard närmast ser en konstantare kristen ikonografi i figurerna. Visserligen kan Egards tolkning lämna utrymme också för tanken, att det handlar om en särskild Guds uppenbarelse. Hans tolkning är dock inte tidsbunden utan handlar allmänt om grunddragen i den kristna läran angående människans fall och upprättelse. Randulf kan än striktare än Egard sägas hålla sig till en konstantare kristen ikonografi. Randulf utgår från de konkreta föremålen som figurerna enligt honom anses föreställa och sammanställer utifrån detta litterära utsagor där föremålet beskrivs, direkt eller symboliskt. För Winstrup däremot är det klart fråga om en särskild uppenbarelse given i en politisk situation. Frågas kan dock hur fast hans tolkning är förankrad i tidens egentliga bildteologi angående hieroglyfik och emblematik som ett s.a.s. gudomligt språk. Det kan nämligen också hos honom vara fråga om ett ytligare retoriskt grepp, inspirerat av t.ex. Egards djupare andliga utläggning. I motsats till Worm, Egard och Randulf som skriver på prosa framför Winstrup sin tolkning i diktform. Inledningsvis föreligger dock även hos Winstrup några sidor skrivna på prosa. Här yttrar han bl.a. följande om tolkningen av figurerna på guldhornet:

»Sandelig det er vist / at huo som vilde indbilde sig at vide Egentlige Konsterens mening / som Hornet har gjort / oc tage sig fore der om vden tuiismaal sandferdeligen / at skriffue nogen som skulle vere uryggelig / hand skulle Arbeide forgeffuis. Thi om end skønt der meget kand vdtages af gamle Historier / som er verd at mercke / om Horn / deris brug oc skickelse i Allmindelighed; Kand der dog ingen komme frem oc sige / noget i gamle Historier at kunde finde om dette E.N. Horn vdi sær eller om dets brug oc bemerckelse / ihuor flittig hand i dennem vilde randsage. Derfor kand Aldelis intet skriffuis oc sigis om det samme / efter Konsterens egen intention oc mening / vden mand skal tage sig fore at giette. Dersom nogen ret Skarpsindig / enten i Fæderne Land eller aff fremmede / vilde Vnderstaa sig at lade sig mercke med / hand viste egentlig Konsterens mening som for mange hunder Aar siden er Død / hand matte vist forlade sig til hand Fick dem som skulle trette mod hannem. Konsteren sandelig / der hand med gammel dags Konst herligen smiddede dette Horn / har vden Tuil sat sig noget vist fore / der disse Figurer skulle betyde: Men nu effter at Hornet er funden / kunde skarpsindige Hoffueder / huer for sig / finde paa dybe Forklaringer / huilcke alle at kunde suare til Konsterens en eniste intention oc mening / Er aldellis wrimelige..«²⁸

Winstrup avfärdar här egentligen Worms tolkning men också Egards och Randulfs. Konstnärens intention med hornet och dess figurer är enligt Winstrup inte åtkomlig. Vad berättigar då Winstrups egen tolkning? Enligt Winstrup kan figurerna tolkas genom att tolkaren i största andakt söker efter den högstes gudomliga vilja. Genom den helige Andes upplysning kan det uppenbaras vad figurerna föreställer. Det märks dock en viss distans till en mer fixerad eller konstant bildtolkning hos Winstrup. Även om han klart menar, att Danmarks och danska folkets situation uppenbaras genom hornet, så gör han dock en reservation även när det gäller hans egen tolkning. Det kommer nämligen att blott bli en dikt och gissning. Det anstår inte en orator utan endast en poet att tolka. Det är en poets privilegium och frihet, att förändra och tolka figurerna och att gissa. Därför väljer han att skriva om hornen i poesins form och inte på prosa. Påpekandet är intressant. Både Worm, Egard och Randulf hade kommit med egentliga avhandlingar om hornet. Egard hade dessutom framhållit att figurerna uppenbarade djupa gudomliga sanningar. Att fyndet av hornet var ett särskilt Guds tecken betvivlar inte Winstrup. Det bekräftas enligt honom även av att en förening av Saturnus och Jupiter var för handen vid fyndtillfället. Om Winstrup däremot menar, att det finns en gudomlig sanning, tolkningsbar i själva bilderna på hornet, är tveksamt. En sak är han dock inte i tvivel om: Gud har utrustat honom med en poetisk begåvning. Med hjälp av denna poetiska begåvning skriver han denna dikt, där han med den frihet just poesin ger honom diktar om vad hornets figurer skulle kunna betyda i rådande läge, som ett särskilt Guds tecken. Winstrup kommer alltså i själva verket att inta en friare hållning till tidens hieroglyfik. Men att 1600-talets luther-

ska teologer, Winstrup inräknad, dock ägnade guldhornsfyndet intresse överhuvud och sökte tolka figurerna sammanhänger med och kan inte förstås utan aktgivande på den roll emblemantik och hieroglyfik fick i luthersk teologi under senare hälften av 1500-talet och under 1600-talet.

Noter

1. Ytterligare ett horn hittades 1734, detta horn behandlas inte i denna artikel med undantag för Brix tolkning nedan av en figur, se not 17.
2. De horn som i dag visas på Nationalmuseet är en rekonstruktion, skänkta av Fredrik VII.
3. Den arkeologiska tolkningen av figurerna är mycket osäker. Här finns hypoteser angående barbarisk och rå offerfest, jakt- jordbruks- och fiskemotiv, karnevalsfest och vikingatidens asamytologi osv. Som litteratur till föreliggande artikel har bl.a. använts: S.A. Andersen, Guldhornene fra Gallehus. Et par nye rekonstruktioner og deres forudsætninger, København 1945, Hans Brix, Guldhornene fra Gallehus, København 1949, Johannes Brøndsted, Guldhornene. En oversigt, Nationalmuseet 1954, Eric Graf Oxenstierna, Die Goldhörner von Gallehus, Lidingö 1956. En sammanställning av tolkningsförsöken i olika tolkningsgrupper har gjorts av Brøndsted sid. 69ff.
4. H.D. Schepelem, Museum Wormianum, 1971 sid 163.
5. Ytterligare tolkningar föreligger från Worms samtid av t.ex. professorn i Bologna Fortunius Licetus och Sorøprofessorn Hendrich Ernst. De kan dock sägas ha samma infallsvinkel som Worm när det gäller tolkningen.
6. Lüneburg 1642.
7. TUBA DANICA, Hoc est: DISSERTATIO THEOLOGICA, De Aureo Cornu in Cimbria invento, qvo, ceu tuba clangente, Deus Opt. Max. nos, qvi Regnum Daniæ incolimus, excitat ex infelici securitatis somno, ut immensa beneficia nobis & majoribus nostris divinitus collata grati agnoscamus: nefendam vero ingratitude & contumaciam nostram, qva iram Dei horrendam oc poenas gravissimas contraximus, serio deploremus, & culpam omnem apud ipsius tribunal per meritum Jesu Christi supplices deprecemur.
8. Den Danske Hornblæser / Det er En dict / om den STORMECTIGSTE OC HØJBORNE HERRES H. CHRISTIANS, Danmarckis / Norges etc. Vdualde Prindses / GULD HORN: Som er med Wnderlige Figurer / paa gammel viiss, beprydet / oc bleff fundet vdi Jylland Anno 1639.
9. Worm sid. 47-71.
10. jfr. Schepelem 1971 sid. 164f.: »Denne førstehaands Beskrivelse er og bliver hovedkilden til alle senere behandlinger ... Men det maa fremhæves, at det her foreligger et Pionerarbejde helt uden Fortilfælde paa dansk Grund, museumshistorisk skelsættende ved at være den første offentliggjorte Genstands- og Billedtolkning i Danmark. ... Han var Specialisten paa Omraadet og gjorde her Springet fra blot Indskriftsfortolker till Billedfortolker, hvad man saa end kan mene om Tolknngens Rigtighed«.
11. Se t.ex. Ludwig Volkmann, Bilderschriften der Renaissance, Leipzig 1923 sid 35: »So bringt denn ein jeder aus seinem besonderen Wissengibiet neuen Stoff an Sinnbildern und Deutungen herbei, um die geheimnisvolle Weisheit der Ägypter daran zu ergründen und damit zu verknüpfen, und je weniger man sich wirklich in der Lage sah, die Hieroglyphen der Ägypter zu verknüpfen, und je weniger man sich wirklich in der

- Lage sah, die Hieroglyphen der Ägypter zu entziffern, desto mehr träumte man sich in eine allgemeine Bildersprache hinein, die man als Hieroglyphik bezeichnete, die aber alles umfasste, was sich nur immer an Symbolik und Allegorie in ägyptischen, römischen oder biblischen Quellen finden mochte. Nur von diesem Gesichtspunkte aus sind auch die »Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis« des Pierio Valeriano richtig zu verstehen, die 1556 in Basel erstmalig erschienen und später verschiedene Neuauflagen erlebten.«
12. Worm nämner Clemens av Alexandria t.ex. sid. 49f.
 13. Egard sid. Aii.
 14. »Summa / die ganze Theologia des heiligen Geistes / vom Menschen / vom Schlangen Reich vnd Christi Reich / wird hie auff kuenstliche in Bildern abgerissen vnd abgemahlet. Was sonst in Buchstaben vnd Worten (denn die Theologia des heiligen Geistes ist durch die Propheten vnd Apostel Buchstab worden / vnd aussgesprochen mit Worten) Fuer Augen stehet / das ist hie in Bildern entworfen vnd gezeiget. Hie ist eine Hieroglyphica Scriptura vnd Theologia des heiligen Geistes / dergleichen niemals est gesehen.« Egard sid. 9. När det gäller temat om människan och hennes tillstånd, fall och frälsning föreligger en utförlig skrift av Egard: »THEOLOGIA PRACTICA sapientiss. Regis Israelitarum seu SALOMON ECCLESIASTES exhibens MICRO-COSMUM describens TOTUM HOMINEM, Qualis olim fuerit, iam sit, esse debeat, Deo, proximo, sibi & tandem futurus sit. In lucem per lucem expositus Logicé, mysticé, practicé, paraphrasticé«, Hamburg ...
 15. Egard sid. 9ff.
 16. När det gäller temat om ormen föreligger en skrift av Egard: »Paradisschlange / Das ist: Die nuetzliche Lehre von der Hellischen Schlangen Anfang / Natur / Ausgang / Verfuhrung / ...«, Lüneburg 1626.
 17. Hans Brix har i sin undersökning *Guldhornene fra Gallehus*, 1949 sid. 123 velat se en germansk uppfattning om den kristna tro, som var utbredd i Romarriket utifrån en figur på det korta horn som hittades 1734. Figuren föreställer en människa och enligt Brix har ansiktet här påfallande likheter med Jesusansikten i fornkristen konst. Vidare tyder kroppen med utsträckta händer på en uppfattning om Jesus på korset samt en avbildad skytt på en uppfattning om den romerska soldat, som stack upp Jesu sida med en lans; såret syns enligt Brix. Enligt Brix är det dock frågan om en något ironiserande germansk skildring av religionen i det romerska riket. Huruvida Brix tolkning är riktig är dock omstritt. Jfr. även Freerk Hays Hamkens, *Die Sinnbilder im Schleswiger Dom zwischen Heidentum und christliches Welt*, Wolfshagen 1942.
 18. Randulf sid. 11: »... ad notas illas hieroglyphicas, quæ in eodem apparent, ubi major se offert difficultas, quoniam omnia hic obscura & intricata, sed ad sacrarum literarum trutinam ponderata, paulo clarius (ut spero) elucescent.«
 19. se Bengt Arvidsson, *Naturlig teologi och naturteologi*, Lund 1990 sid. 40f.
 20. Randulf sid. 19.
 21. jfr. Bengt Arvidsson, *Naturlig teologi och naturteologi* sid. 172.
 22. jfr. *ibid.* sid. 73.
 23. Winstrup sid. 8.
 24. Martin Greschat har i sin undersökning *Die Funktion des Emblems in Johann Arndts »Wahren Christentum«* 1968 påvisat, att Arndt påverkats av emblematisken när det gäller bildspråket i »Sanna Kristendomen«, bl.a. av Camerarius. Se även Elke Müller-Mess, *Die Rolle der Emblematik im Erbauungsbuch aufgezeigt an Johann Arndts »4 Büchern vom Wahren Christentum«*, Düsseldorf 1974, samt Dietmar Peil, *Zur »angewandten Emblematik« in protestantischen Erbauungsbüchern*, Heidelberg 1978.

25. Angående Arndts bildtolkning se Bengt Arvidsson, *Bildstrid, Bildbruk, Bildlära*, Lund 1987 t.ex. sid. 175.
26. Arvidsson, *Naturlig teologi ...* sid. 83f.
27. Flera emblematiske verk anspelar på denna dubbelhet redan i titeln, t.ex. *Heiroglyphisk Clav til andeliga och naturliga Hemligheter*, Stockholm 1795.
28. Winstrup sid. Aiii.

Symmary

During the seventeenth century some publications of archaeological and iconographic interest about the finding of the gold horn near Gallehus in Jutland in 1639 appeared, among others by Worm, Egard, Randulf and Winstrup. The pictures of the horn were objects of a penetrating symbolic and theological interpretation. In view of the contemporary interest in Scandinavian prehistory and in collecting it was natural, for the horn to attract archaeological interest. But why did the pictures also awaken a theological interest? This question must be answered in the context of the contemporary theology of image. This interest is closely allied to the interest in emblems and hieroglyphs. Particularly during the seventeenth century this interest established itself in Lutheran theology and influenced the theological thinking.

Worm started in his interpretation from classical authors and the Bible but also from works about hieroglyphs and emblems, e.g. Pierio Valeriano. According to Worm the pictures are an allegory of the misery and animality of human life. The pictures are admonitions to virtues and good morals. Egard's basis of interpretation is wholly theological. According to him the pictures constitute coherent teaching on the conditions of human being in Adam and in Christ. According to Randulf the pictures symbolize and remind of points in Christian doctrine. Winstrup interprets the pictures as a political but also Christian allegory. Politically he is prophesying about conditions between Sweden and Denmark.

Niels Steensens konversion bedømt fra dansk ikke-katolsk hold

Et historiografisk rids

Af Sebastian Olden-Jørgensen

Reformationsherredagen 1536 kom i Danmark til definitivt at markere bruddet med romerkirken. De særlige omstændigheder ved reformationens gennemførelse i forbindelse med afslutningen på en borgerkrig (Grevens fejde) og kongernes faste greb om statskirken sikrede enhed og stabilitet i den kirkelige udvikling. Ingen dynastiske tilfældigheder åbnede muligheder for rekatolicering, og de oldenborgske kongers lutherske sindelag og stærke ansvarsfølelse for kirken ledte dansk protestantisme sikkert i ortodoksiens havn. Katolske levn fandtes i salmerne, i ordforrådet i Christian III.s bibel og i enkelte katolske skikkens overlevelse (f.eks. sjæleringning ved dødsfald i Sønderjylland), men med udgangen af reformationsårhundredet må man anse katolicismen i Danmark for endegyldigt brudt. Gennem kirkeordinansens bestemmelser om bogcensur havde man sikret sig kontrol med det skrevne ord, og der blev holdt vågent øje med indvandrede religiøse opfatterser. Kunne de ikke skrive under på fremmedartiklerne (1569), måtte de omgående forlade riget.¹ Fremmedartiklerne var foranlediget af forskellige nederlandske protestantiske flygtninge, men tog også sigte på katolikker.

Med Christian IV.s antikatske lovgivning kriminaliseredes det endegyldigt at være eller blive katolik. Således bestemtes det i Christian IV.s Lille Reces 1615, at konvertitter til den katolske kirke blev arveløse og ikke måtte bo i riget, samt at folk, der havde gået på jesuitternes skoler, ikke måtte få kald i skolerne eller kirken.²

Hvis man ser bort fra katolske troppers tilstedeværelse i krig og de små og fluktuerende katolske menigheder omkring gesandtskabskapellerne i København (fra 1647) og den katolske menighed i Fredericia (fra 1674), var den katolske kirke kun noget, man i Danmark hørte eller læste om, aldrig noget man personligt mødte. Danskerne kunne dog endnu møde den katolske kirke under ophold i udlandet, f.eks. på de studierejser, der var en del af den adelige livsstil og en nødvendighed for alle, der ved hjælp af uddannelse og lærdom ville fremad i denne verden.³ Nogle af disse rejsende konverterede, selv om det betød et definitivt brud med slægt, venner og fædreland. Man kunne nævne flere

navne, men blandt de danske konvertitter i tiden efter reformationen er Niels Steensen langt den kendteste, og mindet om ham og hans konversion svandt aldrig helt bort.

I det følgende vil jeg beskæftige mig med opfattelsen af Niels Steensens konversion, således som den har udviklet sig hos ikke-katolske forfattere i Danmark gennem århundrederne.⁴ Dermed udgør det følgende et bidrag til kortlægningen af forholdet mellem dansk og katolsk i spændingsfeltet mellem nationalt og religiøst.

Desuden er det mit håb gennem denne lille studie at illustrere nytten af historiografi forstået som traditionsbevidsthed. Historiografi må nemlig ikke reduceres til en encyklopædisk viden om, hvem der nu har ment hvad om dette eller hint. Historiografi er en del af de historiske videnskabers selvbesindelse. Al videnskab står i en tradition, eller hermeneutisk udtrykt: vi har altid »ein Vor-urteil«. Erkendelsesfremskridtet fremkommer da gennem den berømte hermeneutiske cirkelbevægelse, men det er en illusion at tro, at alene arbejdet med kilderne frigør os fra vore forudfattede meninger. Sideløbende med kildelæsningen er det nødvendigt at udvikle en traditionsbevidsthed. Traditioner udgør nemlig ikke kun en arvesynd, der skal søges bortvasket, men også en arv, der skal blive os bevidst, før den kan frugtbargøres. Ret beset er traditionsbevidsthed en forudsætning for, at udvikling indenfor de humanistiske videnskaber inklusive teologien skal kunne rumme mulighed for fremskridt og ikke blot være udtryk for forandring i takt med modestrømninger.⁵

Samtiden

Da Niels Steensen (1638-86)⁶ i november 1667 i Firenze konverterede til den katolske kirke, vakte det både opsigt og bestyrtelse. Lige så naturligt og glædeligt konversionen var for hans katolske venner, lige så uforståeligt og tragisk forekom den hans gamle trosfæller. Resten af sit liv blev han jævnlige stillet til regnskab for sit »frafald«, og hans udgivne redegørelser for sine bevæggrunde blev gjort til genstand for udførlig, men for det meste forføjlet kritik.

En af dem, der tog sig for at demonstrere uholdbarheden i Steensens argumentation for den katolske kirke, var teologisk professor i København Christian Nold (1626-1683). Nogle uforsigtige udtalelser i en lærebog i logik og ikke mindst biskop Hans Wandals fjendskab havde kostet ham en række år i unåde. Da Hans Bagger efter Wandals død blev Sjællands biskop, steg Nolds stjerne, og fra 1676 var han atter tilbage på universitetet som professor i teologi. Som et led i gejstlighe-

dens reaktion mod regeringens økonomisk og udenrigspolitisk betingede spirende tolerance overfor religiøse mindretal underkastede han i 1678 et af Steensens kontroversteologiske skrifter (*Scrutinium reformatorum*) en kritisk efterprøvelse. Sjællands biskop Hans Bagger gav disputatsen yderligere vægt ved at forfatte forordet. Heri beklagede Bagger, at Steensen havde ladet sig besnære af »den babyloniske hore« (Baggers betegnelse for den katolske kirke).

Christian Nold indledte sin afhandling med følgende ord i oversættelse fra latin: »*Paulus formaner om, 'at der vil komme en tid, da folk ikke vil kunne udholde den sunde lære, men med kløende øre tage sig hobevis af lærere efter deres egne lyster; og med ørene vendt bort fra sandheden, vender de sig til fablerne'* (2. Tim 4,3-4). Dette, som gennem mange århundreder hele tiden er sket, er for nylig blevet bekræftet af den hanoveranske biskop Niels Steensen. Han var blevet opdraget ordentligt og i den sunde lære, men holdt sig ikke til sandheden, som han havde suget til sig i sin familie, men skiftede – enten af nyfiken kløen eller af egen begærlighed – til alle rettænkende menneskers forundring sine lærere [dvs. reformatorerne] ud og udvandrede af vor kirke. Hans vildfarelse skyldes enten svig eller stræben efter vinding. Han har nemlig ikke offentligt givet andre grunde for sin apostasi til kende end den slags, der er bygget på fabler og indgroede vildfarelser.«⁸

Ifølge professor Nold, der så vidt vides ikke kendte Steensen personligt,⁹ skyldtes konversionen således enten andres svig eller uværdige motiver hos Steensen selv. Denne holdning stod Nold ikke alene med. En anden af Steensens teologiske modstandere, rektor ved Herlufsholm Johan Brunsmann, refererede ved en lejlighed til et almindeligt rygte om, at Steensens konversion skyldtes udsigten til et katolsk giftermål,¹⁰ og en af Steensens studiekammerater (Christian Gersdorf) antog slet og ret, at Steensen konverterede i fortvivlelse over ikke at opnå en stilling som anatomisk professor i København.¹¹

Disse negative bedømmelser at Steensens konversion står selvfølgelig i forbindelse med de tidstypiske konfessionelle modsætninger. Det bør også nævnes, at ingen af Steensens nære venner har efterladt sig en vurdering af hans konversion. Nold, Brunsmann og Gersdorff udtrykker derimod nok ganske pålideligt spændvidden i samtidens almindelige danske vurdering af konversionen, som ikke byggede på nært personligt kendskab. I det følgende skal temaet efterspores i den danske, ikke-katolske Steensen-litteratur, hvor der kan iagttages såvel en stærk kontinuitet som nogle markante brud.

Jens Møller

Selv om fremstillingen om, at Steensens konversion skulle udspringe af lave motiver i sin groveste form ikke senere træffes i litteraturen, fik tanken om, at han var offer for et katolsk komplot et langt liv. Den præger således stærkt den første udførligere danske skildring af Steensens konversion. Denne skylder vi den teologiske professor Jens Møller (1779-1833). Gennem en rastløs skribentvirksomhed populariserede han en lang række teologiske og kirkehistoriske emner fra ind- og udland. I det af ham selv udgivne »Theologisk Bibliothek« gav han i 1821 en skildring af Steensens konversion.¹²

Skønt Møller var irenisk indstillet og ikke uvidende om katolsk teologi, stod det ham klart, at »*det naturligtvis kun er ved Sophismer og falske Forestillinger, at en Protestant kan gøres vaklende i sin Troe.*«¹³ Derfor skildres Steensens konversion som en omhyggeligt iscenesat sammensværgelse med jesuitterne som bagmænd: »*Vi see dem [dvs. jesuitterne] og til dette Øiemed at sætte Fyrster og Cardinaler, Præster og Munke, Professorer og Bibliothekare, ja endelig Gesandtinder og Nonner i Bevægelse. Det er aabenbart, at de tvende Fruentimmere, Frue Arnolfini, og Nonnen Maria Flavia, have spillet en Hovedrolle ved denne Apostasie. Men det er i det mindste lige saa indlysende, at ogsaa de vare tildels figurerende smukke Marionetter, der styredes af (just ikke altid usynlige) Traade, som vare i Præsternes og Munkenes Hænder.*«¹⁴ Når komplotet kunne lykkes, skyldtes det ifølge Møller bl.a., at Steensen var »*gudfrygtig, men kortsynet*« og havde et »*ærligt for alt godt aabent Gemyt*«, som let lod sig påvirke af katolicismens ydre pragt.¹⁵ Kort sagt: De træske jesuitter udnyttede Steensens naivitet.

Derfor kommer, at J. Møller antydede, at Steensens betagelse af ambassadørfrue Lavinia Arnolfini, med hvem han førte religiøse samtaler i sommeren 1667, havde spillet en vis rolle. J. Møller mente ikke, at man skulle forestille sig nogen affære mellem de to, »*Men enhver Menneskekjendere veed, at Sophismer – især naar de ere beregnede mere paa Følelsen end paa Forstanden – virke langt farligere og dybere paa en ung Mand, naar de fremføres af en ung, smuk, dannet Quinde, især dersom hun ydermere er begejstret af en religiøs Idee, end naar de komme fra en Mands Læber, han være sig nok saa veltalende.*«¹⁶ Steensen var på daværende tidspunkt 29 år gammel, den højadelige fru Arnolfini var 36 år gammel og havde født flere børn.

Det er betegnende, at Møller bygger sin forståelse af Steensens konversion på andres beretninger og helt bevidst skyder Steensens egne redegørelser for konversionen til side. Ja, han skriver ligefrem, at Steensen nok har fortiet de reelle grunde til konversionen.¹⁷ Denne holdning må

hænge sammen med det ovenfor citerede udgangspunkt, at konversioner kun sker ved bedrag (sophismer) eller selvbedrag (falske forestillinger). Dermed bliver en konvertits eget syn på sin konversion per definition ikke relevant, og interessen flyttes fra at finde ud af, *hvorfor* Steensen konverterede, til at afsløre, *hvordan* han *bragtes* til at konvertere.

N.M. Petersen

Ansatser til et ændret syn finder man hos filologen og historikeren N.M. Petersen (1791-1862). Da han 1808 blev student, valgte han teologien som sit fagstudium, men tog aldrig embedseksamen. Han var et dybt religiøst gemyt, men kunne ikke forlige sig med dogmerne, og det blev som filolog – han stod Rasmus Rask nær – og historiker med tyngdepunkt i Nordens oldtidshistorie, han vandt sig et navn. Han kom i 1847 ind på Steensen, da han på opfordring af Den danske historiske Forening var gået i gang med det banebrydende arbejde at skrive en bredt anlagt dansk litteraturhistorie. Hans Bidrag til den danske Literaturs Historie (fem bind 1853-61) er et pionerværk, som ikke kun omfatter digtekunsten, men også videnskaberne historie. Han sammenfatter vurderingen af Steensens konversion i disse ord: »*Det er aabenbart, at han forlod sin Fædreneiro, fordi Protestantismen ikke tilfredsstillede hans dybe Sind, fordi han i den ikke saa nogen Forbedring i Livet, og fordi den oprindelige Kirke greb ham med sin Martyrdom. Uden tvivl var denne Apostasi en Forvildelse; men dens Motiver og det Martyrliv, den fremkaldte, skal beskues med Ærbødighed og ikke drages ned i det laveste Livs Sfære.*«¹⁸ Ordene om, at konversionens motiver ikke skulle »*drages ned i det laveste Livs Sfærer*« hentyder til Møllers tanke om et erotisk element i Steensens forhold til ambassadørfrue Lavinia Arnolfini.

N M. Petersen holder således fast ved konversionen som en forvildelse, men ser dens årsag i Steensens egen personlighed, i »*hans dybe Sind*« og ikke i ydre påvirkning. Det er nærliggende at antage, at netop N. M. Petersens udogmatisk religiøsitet har bidraget til, at han kunne forestille sig et hæderligt religiøst motiv til at konvertere til katolicismen.

Jørgen Wichfeld

I forhold til N.M. Petersen repræsenterer kammerherre J. Wichfelds (1800-88) artikel i Historisk Tidsskrift fra 1865 en tilbagevenden til J. Møllers standpunkt.¹⁹ Denne antikvarisk og historisk interesserede stamhusbesidder satte Niels Steensen ind i en større historisk sammenhæng: »*Niels Steensens Livsskjæbne blev væsentligt bestemt derved, at*

hans Fremtræden i Verden indtraf paa en Tid, da de to modstridende Hovedvilkaar for al menneskelig Væren, Aandsfrihed og Aands-trældom, under Skikkelse af Protestantisme og Catholicisme stode i hæftig Kamp mod hinanden. Halvandethundrede Aar vare endnu ikke forløbne, siden Luther havde kastet Feidehandsken til Pavedømmet, og siden dette igjen i Jesuitterne, disse den specifikke Catholicismes energiske og veldisciplinerede Kjernetropper, havde fundet sine ivrigste og dygtigste Forkjæmpere. [...] Det Lys, Luther havde tænkt, skinnede i sin fulde Klarhed over en stor Deel af Europa og ytrede navnlig sin Virkning paa Læreanstalterne; medens nye Metoder og nye Gjenstande for Studeringen kaldte den lærelystne Ungdom massevis til Universiteternes Høresale, kæmpede paa den modsatte Side Catholicikerne af yderste Evne for at føre Sjælene tilbage til Kirkens Skjød; hvad denne derved vandt i Kraft og Glands, var jo ligesaa stort Tab og Ydmygelse for Modstanderne. Jo høiere Rang, det være sig paa Grund af indre eller ydre Gaver, den Nysomvendte indtog i Verdens Øine, desto glædeligere var Seiren. Intet under da, at Propagandaen, og nærmest dens Tjenere, Jesuitterne, især efterhaanden som Stensen begyndte at vinde Navnkundighed i den lærde Verden, fæstede Blikket paa ham; atter og atter finde vi, hvorledes de stadigt omkredsede ham, indtil de endelig ganske havde gjort ham til deres».²⁰ Intet under da at Wichfeld skildrer forløbet op til konversionen som et vel iscenesat skuespil.²¹ J. Wichfeld anvender et bredere kildemateriale end J. Møller, men deler dennes grundopfattelse af konversionen som resultat af en katolsk sammensværgelse.

Wichfeld tog imidlertid i lighed med N.M. Petersen bestemt afstand fra Møllers insinuation om et erotisk moment i konversionen,²² selvom han deler Møllers syn på Steensens sjælelige egenskaber: »Naar han derhos omtales som den der ikke vilde skade nogen – innocuus – som ikke ubegavet med Hensyn til Dømmekraft – *judicio non infelix* – saa maae disse Udtryk ikke ansees for at indeholde nogen Ironie eller Dadel; de skulde kun betegne ham som fremmed for Svig, som ubekjendt med Verdens Argelist. Derfor blev det ogsaa denne [dvs. katolikernes argelist] i en senere Tid af hans Liv saa meget lettere at besnære ham med sine Rænker».²³

A. D. Jørgensen

Hermed er vi nået til året 1884, hvor den banebrydende historiker, Danmarks første rigsarkivar, A. D. Jørgensen (1840-1897), udgav sin skelsættende og klassiske Steensen-biografi.²⁴ Biografien lå så godt som færdig allerede i 1877, men blev først udgivet 1884, højst sandsynligt

foranlediget af at jesuitten W. Plenkers samme år udgav sin katolske biografi af Steensen.²⁵

Sammenligner man nu A. D. Jørgensen med hans forgængere, bliver man klar over, hvilket nybrud han repræsenterer. Ikke alene rydder A. D. Jørgensen en hel hob af unøjagtigheder og misforståelser af vejen, men han opgiver også definitivt tanken om, at Steensen skulle være offer for et komplot og søger konsekvent dynamikken i Steensens åndelige udvikling i hans egen person. På dette sidste punkt videreudvikler han altså N. M. Petersens lidt vagt formulerede idé om Steensens »*dybe Sind*«. A. D. Jørgensen udtrykte det på følgende måde i de hyppigt citerede ord: »*Man har søgt forklaringen [på konversionen] ad mange veje, både dengang og senere, men stedse på bekostning enten af hans karakter eller hans skarpsindighed, i strid med alt, hvad der ellers forlyder om ham. Svaret må efter alt hvad der foreligger komme til at gå i modsat retning: det kom således, netop fordi han var så klar en ånd, hans vilje så stærk og hans attrå så høj. Når han alligevel for vild af vejen, så nåede han dog tilvisse sit mål, – og hvem spørger vel om vejens længde, dens torne og møde, når målet er nået?*«²⁶

Ordene »*men stedse på bekostning enten af hans karakter eller hans skarpsindighed*« rummer opgøret med traditionen fra Møller og Wichfeld. Man bør også mærke sig ordene om, at for Steensen end vild af vejen (dvs. blev katolik), »*så nåede han tilvisse sit mål*«. Det betyder ikke, at A. D. Jørgensen anerkender den katolske kirke. Der er stadig tale om en vildfarelse, men ifølge A. D. Jørgensen var det alligevel muligt for Steensen at nå målet. Hvilket mål, kunne man da passende spørge? Jeg tolker ordene således, at for A. D. Jørgensen eksisterer den religiøse sandhed hinsides de forskellige, mere eller mindre fuldkomne kirkesamfund, og at man derfor på en og samme tid kan fare vild (af lutheranismens relative fuldkommenhed) og alligevel nå målet. Den religiøse sandhed, Steensen nåede, karakteriserer A. D. Jørgensen ved ord som »*inderlighed*« og »*personlig tro*«. Det overrasker derfor ikke, at ortodoksiens tidsalder var ham inderlig usympatisk. Så stod han straks helt anderledes positivt overfor den pietismens vækkelse, som han så varslet i Kingos religiøse digtning.

For ret at forstå A. D. Jørgensens syn på Steensen er det derfor nødvendigt at supplere ovennævnte citat, hvor konversionen skildres som frugten af en hel række ædle karakteregenskaber, med følgende passus: »*Thi dette må først og fremmest fastholdes, at hans religiøse liv er i en stadig udvikling, at den begynder i hans første ungdom og først afsluttes med hans død: det er ingenlunde en løsreven krise, som overrasker ham uforberedt og bryder hans ånds og hans tankes klarhed [...] I Paris*

og i Italien træffer han så en tilsvarende livsopfattelse blandt katolikker; han overvinder sine mange fordomme mod dem og de mødes i den religiøse inderlighed, som er hans naturs dybeste karaktermærke. Dette ruger i hans sind et par år, indtil den lange tunge krisis bryder frem«. ²⁷ For A. D. Jørgensen er Steensens personlige udvikling altså grundlæggende set religiøs og kontinuerlig, hvilket ret beset blot skærper betydningen af ordene om, at han tilvisse nåede sit mål.

Når A. D. Jørgensens biografi er blevet den klassiske danske Steensen-biografi, skyldes det nok i høj grad dens helstøbte billede af Steensens person og livsvej. A. D. Jørgensen byggede sit billede af Steensens personlighed og liv op om et par centrale bærende ideer, hvilket stærkt har bidraget til biografens litterære værdi og prægende kraft. ²⁸ En af disse bærende ideer er Steensens personlige religiøse udvikling, således som det er skildret ovenfor. Vævet ind i dette første, personlige tema findes imidlertid et andet tema, der i højeste grad har bidraget til bogens popularitet og evne til at præge al senere dansk Steensen-litteratur: Det nationale tema.

Historien om Steensen er for A. D. Jørgensen en national tragedie, fordi Steensen ved sin konversion gik tabt for fædrelandet. Tragedien blev ikke mindre af, at det ifølge A. D. Jørgensen var »uforstand og snæverhjertethed«, der var årsagerne hertil. ²⁹ Det tragiske perspektiv var imidlertid ikke kun, at Steensen videnskabeligt gik tabt for Københavns universitet og fædrelandet. Der er også et videre, religiøst perspektiv, således som det fremgår af følgende linjer: »Hvor ganske anderledes vilde det ikke have stillet sig, om disse sjælelige kriser havde truffet ham under andre omgivelser, fædrelandet. Også her var der jo spirer til et dybere kristeligt liv, hans jævnaldrende Thomas Kingo er et bevis fremfor mange andre. Hvad kunde der da ikke have været udrettet, hvis Nils Stensen var kommet til at stå ved hans side for at føje tankens klarhed til digtingens beåndelse? Hvad kunde han ikke være bleven for den danske kirke som en protestantisk Pascal, som en genopvækker af det oldkristelige menighedsliv, der ved Luthers reformation var svundet ind til dogmatik og theologi? – Han skulde lige så lidt komme til at stå ved siden af Kingo i kirken som han kom til at stå ved siden af Griffenfeld i staten og i videnskaben«. ³⁰

Den medicinhistoriske tradition: Julius Petersen

A. D. Jørgensens syn på Steensen har som sagt præget al senere dansk Steensen-litteratur. ³¹ Det er særligt den nationale ramme, A. D. Jørgensen placerede Steensen i, der har haft prægende kraft. Hans forståelse

se af Steensens konversion som et trin i en kontinuerlig religiøs udvikling fik derimod ikke lov til at stå uimodsagt.

Det var lægen og medicinhistorikeren Julius Petersen (1840-1912), der bestred A. D. Jørgensens rent religiøse forklaring. Han var i 1889 blevet ansat som Danmarks første docent i medicinens historie og blev i 1893 ekstraordinær professor i faget. I 1898 udgav han på grundlag af forelæsninger en let tilgængelig og personligt skrevet oversigt over guldalderen i dansk medicinhistorie: 1600- og det tidlige 1700-tal.³² J. Petersens standpunkt var, »at J. Møller har været nærmere på det rette Spor i sin psykologiske Grundbetragtning af Steno end hans senere Biografer, det synes at ligge ret nær at søge Løsningen af den nævnte Gaade og Nøglen til al Stenos vedvarende hemmelighedsfulde Sjælekamp i en ulykkelig, haabløs Kærligheds uimodståelige Magt over hans Sind. En dyb erotisk Lidenskab, som han maa føle som en Synd og en Brøde, men som fuldt har overvældet ham, er rimeligvis ogsaa det, der nu fører ham som en sidste fortvivlet Udvej atter at forsøge at forlade Florents, hvor meget end hans Hjerte bløder derved.«³³

J. Petersen repræsenterer dog ikke en simpel tilbagevenden til J. Møllers standpunkt. Ved på denne måde at udskille et enkelt element i J. Møllers forklaring og gøre det til krumtappen i sin forståelse, psykologiserer og reducerer han Steensens hele religiøse udvikling næsten til det meningsløse. J. Petersen vedgik selv i forordet, at hans bedømmelser var temmelig subjektive, men det har ikke hindret, at bogen i overordentlig høj grad har præget den medicinhistoriske tradition her i landet. Det gælder også lægen og medicinhistorikeren Axel Hansens behandling af Steensens konversion i hans biografiske indledning til den danske udgave af Steensens naturvidenskabelige værker fra 1939.³⁴

Den medicinhistoriske tradition: Axel Hansen

Axel Hansen (1884-1945) havde tidligt fået vakt sin interesse for Niels Steensen og står som typen på den filosofisk og historisk dannede og interesserede læge. Umiddelbart er arven fra J. Petersen tydelig: »Adskillige har ment, at en Betagelse af en fornem, italiensk Dame, Fru Lavinia Arnolfini var afgørende for Conversionen; andre bestrider et saadant Motiv paa det bestemteste. Ubestridt er det dog, at selve det sidste Skridt, det Øjeblik, da den katholske Troes Sandhed som i et Syn greb ham, fandt Sted faa Minutter eller Timer efter, at Damen havde truet ham med at afbryde enhver Forbindelse, hvis han ikke omvendte sig. Man lægger ogsaa mærke til, at Steensen stærkt pointerer, hvorledes en Udtalelse af Fru Lavinia om, at hun var rede til at ofre sit Blod og

give sit Liv for at frelse hans Sjæl, gjorde det dybeste Indtryk paa ham og betød meget for hans Omvendelse; slikt Bevis paa Christenkjærlighed havde han aldrig fundet før. Det ses dog ikke, at Fruen virkelig udviste stor Opofrelse overfor Steensen, bortset fra Bønner. Og for en ildfuld Italienerinde falder et saadant Udtryk vist let paa Læberne. Rime­ligvis har Steensen haft bedre Forstand paa Mænds Psychologi end paa Kvindesind«. ³⁵ Skønt udtrykt med større forsigtighed end af J. Petersen er det i grunden J. Møllers gamle opfattelse af Steensens personlighed, vi her møder i poleret form.

A. Hansen føjede imidlertid et nyt element til sin forståelse af Steensens konversion, som udgør et reelt alternativ til A. D. Jørgensens opfattelse: »Naar man betragter forskellige af Steensens Udtalelser om hans Omvendeshistorie, ses det tydeligt, at den i næsten alle Hense­ender former sig i Overensstemmelse med hans Natur som Videnskabs­mand. Først iagttager han den katholske Kirke. Han finder i den kat­holske Menighed større Inderlighed og Hengivenhed, større Opofrelse og Uegennytte, flere hvis Levned var præget af Christentro, flere Hel­liggjorte, end han havde set i de protestantiske Lande; han finder lige­som større Kraft i Catholicismen end i de andre Trosformer, større En­hed, i Modsætning til Protestanternes indbyrdes Dissens. Dette er ren Iagttagelse, til Dels foretaget flere Aar før Tanken om Conversion har givet sig Udtryk. Senere, i Firenze, foretager han grundige Studier i Skrifterne, nu er Problemet ham paa nærmeste Hold. Endelig foretager han Experimenter, prøver at bede paa katholsk Vis, belært derom af en ihærdig Nonne. Paa denne Måde, ad ren erkendelsesmæssig Vej, voxer hans Forståelse og dermed hans Sympathi for Catholicismen, samtidig med at hans Uvilje mindskes mod de Forhold i den, der til at begynde med stødte an mod hans protestantiske Tilvænnning. Og endelig indtræf­fer det Øjeblik, da han kaster alle Betæneligheder bort, i et Nu, som i en Intuition, berørt af en Kvindes Ord. I næsten alt dette genkender vi Naturvidenskabsmanden Steensen: Observatoren, Experimentatoren, den kritisk undersøgende, den intuitivt seende, ganske som vi vil finde ham arbejdende i sin Videnskab. Hele Omvendeshistorien viser ham som den fordomsfri Sandhedssøger med den dybe Erkendelsestrang, han altid havde været. Derimod finder vi ikke tydeligt – som saa ofte el­lers – den virkelige Syndserkendelse som et betydningsfuldt Led i Om­vendelsen«. ³⁶

Den afgørende forskel til A. D. Jørgensen er, at A. Hansen fuldstæn­dig paralleliserer Steensens naturvidenskabelige og religiøse tanke­gang. Selv om A. D. Jørgensen genkendte Steensens personlighed som videnskabsmand i hans selvstændige og fordomsfri undersøgelse af

teologiske problemer, rækker det ikke ved hans forståelse af Steensens personlige udvikling som dybest set religiøs.³⁷ Når A. Hansen derimod skal karakterisere Steensens hele åndelige udvikling, anvender han det mere filosofiske udtryk »fordomsfri Sandhedssøger med den dybe Erkendelsestrang«. Samme tendens til at vælge erkendelsesmæssige udtryk ses i hans beskrivelse af Steensens religiøse gennembrud: »Og endelig indtræffer det Øjeblik, da han kaster alle Betænkeligheder bort, i et Nu, som i en Intuition, berørt af en Kvindes Ord«. Det er en forklaring af konversionen, som er rent intellektuel – »som i en Intuition« – og følelsesmæssig – »berørt af en Kvindes Ord«. Man spørger sig selv, om A. Hansen overhovedet forstod, hvad religiøsitet endsig katolsk tro er, og om han ikke af den grund pressede et naturvidenskabeligt tankekema, som han kendte fra sit eget videnskabelige arbejde (iagttagelse, undersøgelse, eksperiment og til slut intuitivt spring), ned over Steensens religiøse udvikling?

For A. Hansen bliver videnskabsmanden Steensen dermed til den egentlige Steensen, og han kan da heller ikke – i modsætning til A. D. Jørgensen – se noget positivt i Steensens sidste år, hvor han beskriver Steensen som en »utilfredsstillt Zelot« for hvem »Livet, selv Kampen for Troen, mere og mere synes at have mistet sin Tillokkelse«. ³⁸ For Axel Hansen at se nåede Steensen ikke sit mål.

Ordene om den manglende »virkelige Syndserkendelse« viser i øvrigt, hvor snævert Axel Hansen var bundet til den traditionelle protestantiske religionspsykologi. Måske netop fordi han ikke selv var religiøs, kunne han kun genkende ægte religiøsitet i den fra pietismen overtagne skematiserede form for religiøst gennembrud med dens bodskamp, det pludselige gennembrud og den fuldkomne lyksalighedsfølelse.

Grundlæggende set er den ovenfor skitserede medicinhistoriske tradition vel et forsøg på at søge forklaringen på Steensens konversion på et ikke-religiøst, dvs. rent psykologisk og/eller erkendelsesmæssigt plan. For så vidt er der tale om en sækularisering. Det forekommer ikke urimeligt at antage, at medicinhistorikernes faglige baggrund i lægemiljøet har været afgørende for, at de har søgt forklaringerne i denne retning. Dette fører imidlertid til urimelige uoverensstemmelser med kilde materialet, når det ikke som hos J. Møller a priori suppleres med en grundantagelse om upålideligheden af konvertitters egne udsagn om konversionen. Netop ved sine enkle og plausible ræsonnementer har den medicinhistoriske tradition imidlertid haft gennemslagskraft langt ud over lægemiljøet. Den præger således også den teologisk uddannede bibliotekar Knud Larsen.

Knud Larsen

Knud Larsen (1895-1981) var cand. theol., men blev aldrig – vel af samvittighedsgrunde – præst. Året efter sin kandidateksamen i 1920 tog han eksamen ved Statens biblioteksskole og var i over en menneskealder bibliotekar ved Købmandsskolen (senere Handelshøjskolen). Hans største indsats i Steensen-sagen var samarbejdet med den katolske pater Gustav Scherz Csr om udgivelsen af Steensens teologiske værker i to omfangsrige bind.³⁹ Nogle år forinden havde han i Kirkehistoriske Samlinger præsenteret frugten af sin mangeårige beskæftigelse med Steensen.⁴⁰ K. Larsen opfattede afhandlingen som en uddybning af visse centrale punkter i A. D. Jørgensens biografi, og dens styrke er forsøget på at indkredse cartesianismens og Spinozas indflydelse på Steensens åndelige udvikling. En grundlæggende svaghed er dog manglen af en egentlig kildediskussion, ligesom K. Larsens forståelse hæmmes af, at han vel kendte Steensens danske, lutherske baggrund, men ikke den katolicisme, Steensen konverterede til.

K. Larsen synes umiddelbart i stor overensstemmelse med A. Hansen,⁴¹ idet han bl.a. taler om, at Steensens religiøse udvikling former sig som en »*nøje Parallel til hans naturvidenskabelige Arbejde*«. ⁴² Det viser sig dog hurtigt, at K. Larsens forståelse af Steensens konversion grundlæggende er af psykologisk art. Han ser en vigtig årsag til Steensens konversion i de skuffelser, han mødte i livet: »*Disse Begivenheder, hørende til det saakaldt praktiske Liv, ramte Steno uforberedt, senere oplevede han adskilligt i den Retning. Oplevelser af denne Art bidrager næsten altid til at »modne« Mennesker, d.v.s. at vænne dem til Tilværelsens Kaar. Men iøvrigt virker de meget forskelligt. I en psykologisk Tilstand som den, Steno var i, gør de oftest indadvendt, faar Mennesket til at omgive sig med et kunstigt Panser for at skærme sig mod yderligere Slag, og denne Indadvendthed er netop en frodig Jordbund for det religiøse Liv, som Skuffelser i det hele taget.*«⁴³ Ligeledes karakteristisk for K. Larsens synsmåde er hans tanke om, at det lykkedes nonnen Maria Flavia at få Steensen til at få et »*Følelsesforhold til Religionen, som kan danne Grundlag for en Værdibedømmelse af denne, og dermed er Slaget halvt vundet, den forstandsmæssige Sanktion af den fundne Værdi opnaas da meget lettere, end hvis man gaar den omvendte Vej.*«⁴⁴ Selve det religiøse gennembrud allesjælesdag 1667 kommenteres med disse ord: »*Vi er her ved det psykologiske Punkt, ved den snævre Port, hvor ingen mere kan gøre Rede for, hvad der egentlig sker, fordi det er et Følelsesfrembrud, en pludselig Følelse af »Overbevisning«, som afløser den pinefulde Tvivl og derfor føles som en usigelig Lettelse.*«⁴⁵

I de afsluttende ord kommer et helhedssyn på Steensens sjæleliv og åndelige udvikling frem: »*Hos Steno har der sikkert til al hans Erkendelse knyttet sig stærke Følelser. Dette viser sig blandt andet deri, at han paa ethvert Tidspunkt af sit Liv gik op i det, han beskæftigede sig med, med hele sin Sjæl, men han formaaede sjældent at udnytte den vundne Erkendelse og drage alle Konsekvenserne deraf. Inden han var saa vidt, havde hans Følelse fæstnet sig ved noget nyt, som tvang hans Erkendelse i en ny retning. Først efter Omvendelsen fandt hans Følelse et varigt Objekt. Netop paa dette sidste Stadium vil man vel betegne ham som et udpræget Viljesmenneske, et Menneske som vilde eet. Men denne Vilje er snarere en Dragelse. Som han paa ethvert Tidspunkt af sit Liv havde været besat af een Ting, saaledes var han i den sidste Del af sit Liv besat af Religion, saaledes at den sugede al hans Livskraft, intet Offer var ham for stort, ja det var maaske ikke Ofre, han kunde simpelthen ikkè andet. Det, han kaldte Guds Vilje, og hans egen Vilje var blevet eet.*«⁴⁶ Med et andet ordvalg og med en markeret distance til religionen tilslutter K. Larsen sig Altså A.D. Jørgensens opfattelse af, at Steensen dog »*naaede sit mål*«.

Det turde fremgå af de anførte citater, at »følelse« er et nøgleord i K. Larsens forståelse af Steensen, men godt nok på en ganske anden måde end i den ovenfor skildrede medicinhistoriske tradition. K. Larsen bruger ordet i mere filosofisk betydning, der lader fornemme en påvirkning fra Harald Høfding.⁴⁷

Afslutning

Der er i det ovenforstående beskrevet et par grundtemaer i den danske, ikke-katolske Steensen-tradition. Fuldstændighed har ikke været tilstræbt, men det væsentlige er medtaget. I forskellige kombinationer præger de skitserede synspunkter al senere dansk Steensen-litteratur. På trods af den medicinhistoriske traditions sækulariserede udgangspunkt viderefører den i sin søgen efter ikke-religiøse forklaringer på konversionen den ældre konfessionelle tradition fra J. Møller og J. Wichfeld – nogle gange endda i vulgariseret form. Selv Knud Larsen frigør sig ikke fra en vis psykologisk reduktion af Steensens åndelige udvikling. Således står A. D. Jørgensen som den, der trods en vis ensidighed i synsvinklen bedst har formået at fatte og fastholde det centrale i Steensens konversion.

Den katolske beskæftigelse med Steensen⁴⁸ har selvfølgelig et andet udgangspunkt og har derfor ikke måttet kæmpe med de samme vanskeligheder for at nå frem til en forståelse af Steensens konversion, der

bygger på Steensens egne ord.⁴⁹ De katolske forfattere har imidlertid næsten udelukkende begrænset sig til at skildre konversionens forløb. En egentlig dybtgående analyse på kildekritisk grundlag af Steensens åndelige udvikling og konversion mangler stadig.

Noter

1. Fremmedartiklerne 1569 havde en forgænger i forordningen af 11.11.1553 (først og fremmest vendt mod indvandrede nederlandske gendøbere, sakramenterer og sværmere). H.F. Rørdam (udg.): Danske Kirkelove I (Kbh. 1883) 361-66, 484-88 og II (1886) 126-34, 137-38. Fremmedartiklerne er også trykt i Nye Kirkehistoriske Samlinger IV (1867-68) 231-43.
2. Bestemmelserne gentoges i Chr. IV.s Store Reces 1643 og optoges i Danske Lov 1683 (Danske Lov 6.6.1-6.1.2). Recesserne i V.A. Secher (udg.): Corpus Constitutionum Daniae. (I-VI Kbh. 1887-1918) III, 435 og V, 186.
3. Jvf. Vello Helk: Dansk-norske studierejser 1536-1660. Odense 1987 og Vello Helk: Dansk-norske studierejser 1661-1813 I-II. Odense 1991.
4. Egentlige forskningsoversigter over Steensen-litteraturen mangler, idet Gustav Scherz: Im Rufe der Heiligkeit (Freiburg & Kopenhagen 1953), som navnet antyder, har et snævrere sigte.
5. Jvf. f.eks. H.-I. Marrou: De la connaissance historique. Paris 1975, R.G. Collingwood: The Idea of History. London 1946 og Leif Grane: Den uberegnelige Luther. Essays om en arv og dens forvaltning. Kbh. 1992.
6. Fyldigste biografi er Gustav Scherz: Niels Stensen. Eine Biographie. I-II. Leipzig 1987-88. Niels Steensens værker foreligger i kritiske udgaver: Nicolai Stenonis Opera Philosophica. I-II. Ed. Vilhelm Maar. Kbh 1910; Nicolai Stenonis Opera Theologica. I-II. Ed. Knud Larsen et Gustav Scherz. Kbh. og Freiburg 1941-47; Nicolai Stenonis Epistolæ et epistolæ ad eum datæ. Ed. Gustav Scherz, adj. Joanne Ræder. I-II. Kbh. og Freiburg 1952. Brevene foreligger i dansk oversættelse ved Harriet M. Hansen (udg.): Niels Stensens korrespondance i dansk oversættelse. I-II. Kbh. 1987. Fuldstændig bibliografi indtil begyndelsen af 1986: Michael Jensen: Bibliographia Nicolai Stenonis. Mørke 1986.
7. Jvf. Hal Koch og Bjørn Kornerup (red.): Den danske kirkes historie. Bd. IV (Kbh. 1959) 394-400; P. Hampton Frosell: Diplomati og religion. Kbh. 1990, 38-49.
8. Christian Nold: Disputatio prior contra Plur. Reverend. Dn. Nicolai Stenonis Episcopi Titanopolitani Scrutinium reformatorum. Kbh. 1678. Anden del udkom året efter. Steensen svarede udførligt på den første disputation, jvf. Opera Theologica I, 255-289.
9. Steensen kendte derimod Nolds lærebog i logik, Leges distinguendi, seu de virtute et vitio distinctionis. Franeker 1657, som han i sine studienotater tog kritisk stilling til. Epistolæ 914; H.D. Schepelem (udg.): Niels Stensen. En dansk student i 1659 og noterne i hans Chaos-manuskript. Kbh. 1986, 26-27.
10. Opera Theologica I, 143.
11. Christian Gersdorfs latinske selvbiografi: NKS 2010 4^o (Det kongelige Bibliotek); jfr. Axel Garboe: Thomas Bartholin. (I-II Kbh. 1949-50) II, 174.
12. Jens Møller: Authentiske Efterretninger om Niels Stenos Overgang til den katolske Kirke. Med en Forerindring om Apostasier i Almindelighed samt et Udkast til Stenos

- Levnedbeskrivelse. Theologisk Bibliothek. XX (1821) 219-275.
13. Møller 220.
 14. Møller 260-261.
 15. Møller 259.
 16. Møller 261.
 17. Møller 230.
 18. N.M. Petersen: Bidrag til den danske Literaturs Historie (I-V, Kbh. 1853-1861), 2. udg. III, 213.
 19. J. Wichfeld: Erindringer om den Danske Videnskabsmand Niels Stensen (Nicolaus Steno) med Portrait og Facsimile. Historisk Tidsskrift 3. rk. IV (1865-1866) 1-108.
 20. Wichfeld 4-5.
 21. Wichfeld 27-36.
 22. Wichfeld 29.
 23. Wichfeld 3.
 24. A.D. Jørgensen: Nils Stensen. Et mindeskrift. Kbh. 1884. Her benyttet i G. Scherz' genudgivelse Kbh. 1958. Ellen Jørgensen skriver i sin biografi af A.D. Jørgensen, at »Han er den første, der har forstaaet, at Stenos Liv ikke er Brud paa Brud, men har en fast indre Sammenhæng«. Dansk Biografisk Leksikon. 2. udg. ved Povl Engelstoft bd. XII.
 25. Jvf. Jørgensen 255, Wilhelm Plenkers S.J.: Der Däne Niels Stensen: ein Lebensbild, nach Zeugnisse der Mit- und Nachwelt entworfen. Freiburg im Breisgau 1884. A.D. Jørgensen havde beredvilligt stået Plenkers bi under dennes indsamling af stof i København.
 26. Jørgensen 121
 27. Jørgensen 129 og 130.
 28. Dette gælder også for A.D. Jørgensens øvrige historiske arbejder, jvf. hans egen biografi ved Lorenz Rerup i Dansk biografisk leksikon, 3. udg. ved Sv. Cedergreen Bech, bd. 7 samt Ellen Jørgensens karakteristik af hans historikerpersonlighed i Dansk biografisk Leksikon, 2. udg. ved Povl Engelstoft bd. 12.
 29. Jørgensen 79.
 30. Jørgensen 130-131.
 31. Frapperende er f.eks. afhængigheden af A.D. Jørgensen i Karl Bjarnhof: Støv skal du blive. Kbh. 1972, 2. udg. under assistance af Troels Kardel Kbh. 1986.
 32. Julius Petersen: Bartholinerne og Kredsen om dem. Kbh. 1898. Afsnittet om Steensen: 74-112.
 33. J. Petersen 106-107.
 34. Niels Steensens (Stenonis) Værker i Oversættelse ved R.E. Christensen, Axel Hansen og Knud Larsen bd. 1 (= Klassisk dansk Medicin Vol. II) Kbh. 1939. Bindet indeholder oversættelser af Steensens naturvidenskabelige værker fra årene 1661-1662.
 35. Hansen XXII.
 36. Hansen XXII-XXIII.
 37. A.D. Jørgensen 118-119.
 38. Hansen XXX.
 39. Jvf. note 6. Knud Larsen begrænsede sig til det tekstkritiske arbejde og overlod pater Scherz at kommentere teksterne. Nogle år forud havde Knud Larsen været med til at udgive Stenoniana. Bd. I. Kbh. 1933 (der kom aldrig mere) og i 1939 det i note 34 nævnte oversættelsværk.
 40. Knud Larsen: Stenos Forhold til Filosofi og Religion. Kirkehistoriske Samlinger 6 rk. II (1938) 511-553.

41. Selv om vor kilde til A. Hansens syn på Steensens konversion er trykt året efter K. Larsens artikel i Kirkehistoriske Samlinger, antager jeg alligevel, at den udtrykker den 11 år ældre A. Hansens længe modnede syn på Steensen, og at afhængigheden altså forholder sig modsat af, hvad kronologien umiddelbart lægger op til.
42. Larsen 529.
43. Larsen 531.
44. Larsen 537.
45. Larsen 542.
46. Larsen 552-53.
47. H. Høfding definerer f.eks. religion således: »Ved Religion tænke vi nærmest paa en sjælelig Tilstand, i hvilken Følelse og Trang, Frygt og Haab, Begejstring og Hengivelse spille en større Rolle end Eftertanke og Gransken, og i hvilken Anskuelse og Billede herske mere end Undersøgelse og Reflexion«. H. Høfding: Religionsfilosofi. Kbh. 1906, 3.
48. G. Scherz (udg.): Niels Stensen. Meine Konversion. Kbh. 1967; G. Scherz: Niels Stensen. Eine Biographie. Leipzig 1987-88; Karen Plovgaard: Niels Stensen. Kbh. 1953, Johannes Metzler: Niels Steensen. Kbh. 1928.
49. Først og fremmest de tre centrale breve, som berører konversionen: E 36, E 73 og E 143, suppleret med de relevante afsnit af et forsvarsskrift for konversionsbrevet E 73: Defensio et plenior elucidatio epistolæ de propria conversione. Hannover 1680; Opera Theologica I 1-17, 121-129, 387-94; Epistolæ 257-60, 366-69.

Zusammenfassung

Die Konversion Niels Steensens aus dänischer, nicht-katholischer Sicht. Eine historiographische Skizze.

Der theologische Professor Christian Nold meinte 1676, daß sich die Apostasie Niels Steensens (1638-86) auf Trug oder Gewinnsucht gründete. Er gibt damit die konfessionell geprägte allgemeine Meinung seiner Zeit wieder. Fast 150 Jahre später stimmte der ebenfalls theologische Professor Jens Møller im wesentlichen Nold zu und interessierte sich deshalb nicht für Steensens *eigene* Gründe zur Konversion, sondern nur für die *Art und Weise*, in der er durch jesuitische Praktiken zur Apostasie *gebracht wurde*. Erst der Philologe N. M. Petersen, der obwohl tief religiös dem konfessionellen Christentum fern stand, konnte die Konversion als Ergebnis von Steensens »tiefem Sinn« erklären. Der ebenfalls konfessionell ungebundene Historiker A.D. Jørgensen konnte endlich 1884 die persönliche Entwicklung Steensens als zutiefst *religiös und autonom* schildern. Seine Biographie hat nicht zuletzt durch ihre literarischen Qualitäten und nationalen Blickwinkel einen dauerhaften Einfluß auf die dänische Steensen-Literatur ausgeübt. Der Medizinhistoriker Julius Petersen (1898) repräsentiert durch seine psychologische (erotische) Erklärung eine Vulgarisierung, während bei einem Axel Larsen, der die Konversion als das Ergebnis einer

fast naturwissenschaftlichen Erkenntnis wertet, der ärztliche Hintergrund ausschlaggebend scheint. Der Theologe Knud Larsen (1938) ist zu sehr vom Zeitgeist (der liberalen Theologie) geprägt, um zu einem angemessenen Verständnis zu gelangen. Eine quellenkritische Studie über Steensens Konversion bleibt ein Desideratum.

Under Vilh. Becks prædikestol

Af Carl Trock

Den 23. august talte sognepræst Vilh. Beck¹ ved et af sine sognebørns bisættelse. Afdøde var P.H.G. Trock (1819-1883), siden 1852 forpagter af herregården Kragerup i Ørslev sogn, der blev begravet i sine forældres gravsted på Assistens kirkegård i København. Becks tale er trykt (Slagelse 1883), enten på foranledning af Vilh. Beck eller Trocks familie.

Vilh. Beck, på tiende år præst i Ørslev-Solbjerg, havde meget godt at sige om Trock, både som landmand, som menneske og som kristen. »Der er vistnok Ingen iblandt os, som troligere har været paa sin Plads i Ørsløv eller Solbjerg Kirker«. Det gjorde ingen til et frelst menneske, man kan »høre Guds ord og dog blive et fortabt Menneske ... »salige er de, som høre Guds Ord og bevare det«, salige er kun de, som omvende sig og blive troende Mennesker«, det tilføjede Beck til skriftstedet. At blive og forblive det kostede kamp mod en selv som mod den vantro verden, selv sine allernærmeste.

Beck kaldte ikke Trock for hellig, hædersnavnet i hans kreds, som vi siden skal se det; det var med rette, for det ord bød Trock og hans hustru, *Margrethe* Caroline f. Stub (1828-1890) inderligt imod. Men Beck sagde: »Denne kjære gamle Mand har vist ikke været et troende Menneske fra sin Barndom; hans Barndom faldt jo i en rædsom vantro Tid; i hvert Fald var der en Tid i hans Liv, da han ikke holdt af de Troende, og det er jo Kjendemærket på om man selv er troende eller ikke«.²

Efter sådan næsten at have tillagt Trock en omvendelse går Beck videre, idet han viser godt kendskab til afdøde: Det er svært for en dygtig mand at se, at man ingen dygtighed har i det evige, svært for en retskaffen mand at se, at man overfor Gud er fordømt og kun frelses ved den samme nåde, som morderen og menederen frelses ved, ja Beck vidste, at netop dette var hårdt for Trock. Det må være svært for en mand med en stor virksomhed at sætte denne på andenpladsen efter Guds rige, og just dette var noget af det sværeste for Trock.

Djævelen har haft mange slaver i virksomhed for at få denne mand til at lukke sine ører for Ordet, han hørte her, og »lukke sit Hjerte for den Mand, som Herren havde givet ham til Præst. Megen Løgn og megen Bagtalelse har været i Virksomhed; men altid forgjæves han blev tro indtil Døden i at høre Ordet her« ... Han så at sige endte sit liv i Guds hus, for kort efter gudstjenesten og efter at have tilrådet sine børn at ta-

ge til eftermiddagsgudstjenesten i Solbjerg kirke og høre prædikenen blev han syg og døde kort efter.

Beck undlod at gå ind på andre velsignede minder om, hvordan Trocks »Sjæl var vendt mod Guds Rige«, inden han sluttede af med en appel til Trocks familie og alle tilstedeværende om at afgøre sig overfor dette, at der er ikke noget andet navn, »ved hvilket vi skulle vorde frelsede end Jesu navn«.

Så vidt Vilh. Beck. Jeg overtog tidligt i 1992 godt 100 breve, hvori Trock i årene 1880-1883 skriver til sønnen *Victor Emanuel Nicolai T.*,³ der efter at være udlært i en stor landkøbmandshandel i Slagelse, da fortsatte sin videreuddannelse i København. Med mindre fader og søn mødtes, så udvekslede de så at sige ugentlig breve. Kun faderens, ikke sønnens, er bevaret, med en enkelt undtagelse er de alle daterede. Fra moderen foreligger der et beskedent antal egentlige breve, men en masse kortere meddelelser, skrevet hastigt af en der forestod en stor husholdning. De ledsagede gerne vasketøj eller proviant, eller drejede sig om ærinder, som Victor blev bedt om at besørge. Moderen daterer ikke brevene, angiver kun ugedage, og der må skønnes om, hvornår de kan være skrevet.

Brevenes indhold er overvejende af privat karakter, men for kirkelige folk, og det var både forpagteren og hans kone,⁴ måtte der også skrives om kristendom, især når man havde Vilh. Beck som sognepræst. Vi får herigennem brudstykkevis træk til belysning af, hvad selvstændige folk kunne tage til sig, eller stødes af under Vilh. Becks prædikestol. Dette må have almen interesse, mens der foreligger rigeligt stof fra tilhængerne eller modstandere af Beck, især teologer.

Brevene fortæller om faderens kristendom. Til Victors fødselsdag 5/12 1881 skrev han 4/12 efter lykønskningerne: »Jeg tænker paa at gaae idag til Skrifte⁵ og Din Fødselsdag knæler jeg derfor for Vorherres Alter« ...

»Onsdag Eftermiddag« beretter faderen om en sølvbryllupsfest hos en slægtning i Kvislemark præstegård 31/7 1882. Om formiddagen var der altergang i kirken, hvor sølvbrudgommens tidligere provst holdt skriftetalen; »Moder og jeg fulgte Brudeparret til Herrens Alter, de andre Gjæster vare tilstede i Kirken«, skrev faderen. Deraf fremgår, at de som de eneste udover sølvbrudeparret gik til alters.

26/3 1882 skriver faderen, at han og moderen havde været til afskedsgilde for forpagter Engberg, Vedbygård, der noget forknytt afsluttede sin gerning for at flytte til Frederiksberg: »jeg holdt en lille Tale, som berolige ham endeel, da jeg henlede mine Ord paa den Ting, at han ikke maatte betragte det hele som et Menneskeværk, men at han burde

see paa, at det var Vorherre igjennem Mennesket der har ledt det saaledes, at det for ham var det Bedste, skulle han ikke strax gaa ind på Ideen, kunne jo Tiden siden klare det Hele«.

Fra de vidnesbyrd om kirkevanthed og troen på Guds forsyn går vi over til de gentagne formaninger til Victor. De siger nok så meget om, hvad der i hverdagen var bestemmende for Trock selv som om hans kristendom, for den brugte han til at understrege, hvad Victor burde tage ved lære af. Det er der flere kortere eller længere versioner af. Her får vi nøjes med få:

1/3 1880 skriver faderen: »Tak for Brevet, dette blev læst med Glæde af Alle og enhver af os bleve enige om, at naar blot Mennesket vil gjøre sin Pligt, dermed menes, være høflig, punktlig, vise levende Deeltagelse for sin Gjerning, slaaer aldrig Vorherre Haanden af Mennesket, naar man har Troen paa hans Magt.

Ifald derfor Mennesket ved sin Gjerning skaber sig en Stilling og denne derfor bliver paaagtet af Principalen er der blot det Tilfælde, som kan omstyrte det Hele, naar Djævelen faaer Magten over Mennesket, at dette troer ved al sin Lykke der er vordet hans Del, at nu skal han vise dette for Andre ved at omgaae eens Pligter, thi slige Folk troe jo det, at de ere blevne Principalen uundværlige«, sker det, går ethvert håb for fremtiden i fløjten. »Holder Mennesket sig derimod til Jesus, lader Andre gjøre hvad de vil og kuns selv har for Øie, at vil gjøre sin Pligt og ikke lader sig Friste af Andre til at komme ud af Sporet; da er der ingen Spørgsmaal, som uden at ogsaa Du kan gjøre Forretning i den Stilling, som Du er indtraadt i ... og maaske selv blive Chef paa et af Comptoirerne, som Du nu arbejder paa, thi denne Vei er den sikreste og kræver mindst Penge«.

Igen 16/4 1880 hed det, da Victors voluntørtid var overstået: »Vi haabe alle, Vorherre vil være med Dig, lede Dig paa rette Vei, saaledes at Du gjør Din Pligt og vil sætte en Ære i at udføre dette. Du har ikke givet os Leilighed til at troe andet om Dig, men mange Mennesker have jeg kjendt, som naar Lykken har været med dem ikke har kunnet holde sig paa rette Vei«, undlader du at slå om dig med penge, og stadig lever tarveligt og sparer op »vil Dit Liv foregaae for Dig med langt Større Tilfredshed og Glæde end ellers« ...

Det sidste eksempel er en fødselsdagshilsen fra 2/12 1882: ... »haaber Dagen maa blive tilbragt i Glæde og at Vorherre vil være med Dig paa Dine Veie og lede Dig i det rette spor, saa at Du maae gaae frem i Visdom og bedre Kjendskab hvad angaaer Din Virksomhed og at denne vil føre til det Maal, at Du maae føle Dig tilfreds i den Stilling som Du har helliget Dig til« ...

Der er flere vidnesbyrd om, at Trock satte Vilh. Beck højt. 8/11 1880 hed det bl.a. »Indlagt følger til Dig Missionstidende, som Julius punktlig opsamler og tilstiller mig; jeg har læst den sidste Tidende med stor Tilfredshed og haaber derfor, at ikke alene denne men at alle Tidender ikke undgaaer Din Læsning«.

16/11 1880 roser faderen en af sine gode venners præst som en ganske god prædikant, men denne kan »jo ikke maale sig med W. Beck, men hvormange kan jo dette«. Stolt på Vilh. Becks vegne skriver Trock 3/2 1881: »Det var jo et storartet Møde Præsten havde havt i Frue Kirke, hele Kirken var jo proppet med Mennesker, ja Kongen var jo ogsaa tilstede«. En hr. Petræus havde sagt til Victor, at han var »tiltalt af Præstens Tale«, hvorfor faderen fortsatte 10/2 1881: »skulle han virkelig have Lyst til at høre Pastor Beck en Søndag eller flere Gange, da maa Du sige ham, at han og hans Hustru ere velkomne hos os«. Jo Trock var glad for Beck og delte gerne den glæde med andre.

8/11 1880 skrev han: »Pastor Beck er idag i Kjøbenhavn og har der et Møde med alle kjøbenhavnske Præster angaaende den Tale, som han holdt i Dyrehaven [30. august], hvor han med et enkelt Ord, har meddelt, at de Præster vare tosehoveder, som udtalte den Læresætning, at man ved Nadveren fik Syndsforladelse, noget Enhver opnaae ved sin Daab«.⁶

Det næste brev fra 16/11 1880 fortsætter om konventet, »hvor alle de kjøbenhavnske Præster havde stevnet ham ... for af ham at faa en nøiere Forklaring over det Ord, som han havde sagt, at Præsterne ogsaa vare nogle Tossehoveder«, når de sagde at man fik syndsforladelse ved nadveren. Noget imponeret fortsætter Trock: »Sagen blev ordnet i Mindelighed, Pastor B. blev ved sin Paastand, og Præsterne lod Sagen falde, efter det Indlæg som de hørte, at B. fortolkede sin Mening paa; iøvrigt maa man jo troe, at den Maade derfor at B. udtalte sig paa, har tiltalt Præsterne, da Disse indbød ham til et senere Møde atter i Kjøbenhavn ... for at faae en Samtale med ham om Ordet Hellighed eller de Hellige, som han jo tidt udtaler«.⁷

Just Becks egen og ikke mindre hans beundreres brug af ordet de hellige bød forpagterparret imod. 19/6 1882 skrev faderen: »Pastor Steen en Beckasin⁸ blev da gift forleden og viet af vor Præst i Johannes Kirken, efter dette holdes en Festmiddag i den gl. Frimorlogie Kronprinsessegaden hvor Hr og Fru Beck, Søster⁹ og Dais og alle de Hellige vare samlede«. – En tirsdag vel i 1881 om sommeren eller derefter skrev moderen: »Petrine [sy pige?] er nu taget i 14 Dage til Peter; hun var meget rar her, men saa kom Pastor Beck hjem og hun var der nede i Søndags, Mandag Eftermiddag havde hun atter faaet et lille Anfald af

Beckasin rundtossethed, man nu maa hun og E.[llen] samt Skræderhans¹⁰ sværme sammen«.

Hellig skulle den eneste datter, det yngste barn nødig blive. I september 1881 skrev moderen: »Jeg er bedrøvet over at være Aarsag i at Dagmar skal ud; men det er Synd andet, thi den evige Hersen af Alle her, gjør hende aldeles stridig og fæl; og skal hun i Fremtiden høre Drillerier naar hun har Lyst at tage på Ball, eller ud med os, saa bliver hun vel ogsaa Hellig, og vil ei have lidt Glæde ved at nyde sin Ungdom, saa det kan ei være andet, ud maa hun« ...

Parrets 5 børn havde færre eller ingen forbehold overfor Beck da som siden, men vel nogle overfor de hellige? En nytårsdag fik tiltale til de uomvendte i kirkebønnen en proprietær, Hans Peter Andersen, ejer af Solbjerggård til at omvende sig. »Hjemmet blev et Samlingssted for Guds Folk« og stuehuset til en mindre gård under Solbjerggård blev brugt til missionsmøder.¹¹ – 23/11 1880 skrev faderen til Victor: »Sidste Søndag blev da Andersens yngste Søn døbt, Faddere vare Peter, Carl og Student Müller. Moder og jeg som maae henregnes til den vandtro Race bleve ikke indbudte; hvorviidt Andersens Anskuelser ere disse veed jeg jo ikke, men det veed jeg, at Moder og Fru Andersen harmonerer ikke, hvorfor det er rigtig ikke at have Sammenkomster imellem hinanden«.¹²

Familien Andersens hårde skæbne kan vi følge i moderens breve til Victor. »Søndag Nat«, sidst i marts 1881 hedder det: »Vi maatte reise tidligt fra Ellinge for at møde til Andersens Begravelse; men da de Hellige jo havde kjørt os ligened i Helvede, dersom vi ei havde givet Møde, vilde Fader ei udsætte sig for deres strænge Domme, den forserede Tour havde han ei godt af; dog tog vi ei med til Solbjerg Kirkegaard, da Fader var bange for Føret, det var ogsaa heldigt, thi der blev holdt en Tale paa en Time, og saa Salmer med mere, alt ude ved Graven i et Morads, Carl kom syg hjem, og Peter som ei endnu maa tage sig af sine Forrætninger, glemte at han skulle være forsigtig« ... Andersen var død 16/3 og blev begravet 23/3 1881.

I sine erindringer skriver Beck næsten 20 år senere: »Skjønt Sorgen var stor, lignede hans Begravelse mere et Triumftog end et Sørgetog. Alt, hvad der hørte Guds Rige til i disse Sogne og Omegn, fulgte denne kjære Broder til hans sidste Hvilested« (111). – 21/3 1881 skrev Trock til Victor, at han skal til den forestående begravelse. Andersen var død af en slem lungebetændelse, der var »ingen Redning at vente, hvorfor han ogsaa forberedt tog Afsked med sin Kone, Familien og Becks. Fru Beck og Doctor Strikker¹³ vare daglig hver Nat ved hans Seng som Sygepleierske. Foruden Andersen, har ogsaa hans Kone været syg efter

Abortering, hun har det nu bedre og er oppe. Tillige har det yngste Barn været angreben af et lignende Tilfælde som Faderens, og var i Nogle Dage opgivet, men kommer sig«.

Omtrent samtidig skriver moderen »Søndag«: »Præsten ser vi aldrig, han har ikke været her efter Moders død [12/2 81]; Petrine er hos Andersens, det er jo godt for Fruen at have hende, da hun er aldeles paa Kant med Forældrene og Søskende; Faderen vil ei hjælpe hende, saa det seer vist smaat ud for hende, nu bliver vel Petrine der, thi efter Andersens Ønske skal hun blive boende; mon det ogsaa kan gaae? stakkels Kone det var en stor Sorg, jeg har naturligviis ei været der; Petrine kjen- der mig ei mere ... Fru Beck og Præsten har været mageløse venlige og omhyggelige for Andersens, hun har voget hvær Nat, men seer nu ogsaa i høj Grad anstrængt ud« ...

I et brev fra september 1881 skriver moderen: »Fru Andersen er der nu leiet en Leilighed til i Schweitserhuset ved Ørsløv, saa Præsten slipper. Faderen vil ei endnu give hende Noget; det gaaer vist ud over Strudsberg,¹⁴ som Præsten hæver til Skyerne, som den nobleste blandt alle Vantroer«. Snart efter skriver hun til Victor: Høsten ser det bedrøveligt ud med, det regner stadig, men vi holder humøret. »Becks Tale i Søndags ... skal have været skrækkelig stræng; de Hellige skulde bygge Fattighuse til de Hellige, for at de ei skulde være i de Vantroes Selskab; Fader mente, at der laae bag ved, at Egnen skulde købe et Sted (Niels Larsens) til Fru Andersen, som nu har solgt Soelbjerggaarden ... Bondegaarden beholder Strudsberg; stakkes Kone, det var bedrøveligt for hende, bare Beck kunde skaffe hende en hellig mand?« Sidst i 1881 fortsatte moderen: »Fru Andersen, Stakkel, har det saa kummerligt; nu falder Andersens Moder og Søskende over hende, for at faa 3000 Kroner A. skyldte hende ... Folk er saa onde mod hende, graver om Natten Træer op, som hun har plantet i sin Have, fra Soelbjerggaarden. Peter og E. kom grædende hjem fra hende i Fredags«.

»Pastor Beck gav ondt fra sig paa Prædikestolen, at Folk høstede, men i et Aar som dette, hvor Vejrets Udstadighed er saa stor, maae virkelig en Landmand benytte de Øieblikke, som er gunstige til at bjerge Sæden, hvad deraf kan faaes«, skrev faderen 15/9 1881. Året efter tog Beck igen fat, uden at det gjorde indtryk på Trock, for 20/8 1882 skrev han: »Idag paa Grund af Fugtighed fandt ingen Indkjørsel paa nogen af Gaardene¹⁵ [sted], derimod have flere Folk været ude og meiet; vi vare derfor i Solberg Kirke, hvor man fik sin Overhaling, de Folk, som benytte Søndagen til Høstgjerning; imidlertid er jeg ingen Liebhaber af Søndagsgjerning, men Pastor Becks Ord i den Retning at bruge Søndagen til Høstning, generer ikke mig, Høsten fremmer jeg af al

Kraft og standser ikke før Maalet er naaet«. Præst som forpagter blev begge ved deres. 27/8 1882 skrev faderen: »Hos os er Stillingen saaledes, at Moder og jeg er hjemme, efter i Emd. at have været i Kirke. Carl og Julius er i Slagelse, efter Kirken for at see paa en ny Hest ... I Wilhelm Becks Taler i denne Tid er der stadigt udtalte Forbandelser over Folk, som høster om Søndagen, og han sagde idag, at denne Ting at høste om Søndagen, var ligesaa stor en Synd, som at slaae et Menneske ihjel, Gud være lovet, jeg kan ikke følge ham i denne Retning, har høstet for 14 Dage siden en Søndag, siden har vi ikke havt Høstveir paa denne Dag«.

3/1 1882 sendte faderen Victor »Tak for Brevet til os begge og Tak for Lykønskningerne, vi vil sende Dig det samme og vil haabe at Vorherre opfylder mit Ønske for Dig, naar Du gør Din Pligt«.

I søndags tænkte vi flere gange på dig, der havde vagttjeneste. »Vi vare Alle den Dag i Ørsløv Kirke, hvor man blev opvartede med en streng og alvorlig Prædiken af Hr Pastor Beck, som jeg sandelig ikke har glemt denne endnu. Becks Udtalelse var denne, at det ikke var nok at man troede paa Christi Lære og Tro, nei, man skulle være fattig tillige, og var man ikke dette, gik man alligevel til Helvede efter dette Livs Udgang. Da jeg aldrig bliver fattig, og ikke kan slutte mig til lutter Omgang med de Fattige, men stedse arbejder paa, at have samme Tro og virke i Livet som et troende Menneske og stræber efter at opfylde de Pligter, som et troende Menneske har, kan man jo ikke andet end komme paa den Tanke, at lade Pastor Beck selv seile sin egen Søe, hvilket jeg ogsaa mærkede hans Fødselsdag [30/12] (hvortil Moder og jeg var indbudte) at han var ildesindet mod mig, da jeg tillod mig at udbringe hans Skaal, som ikke behagede Beck, sagde naturligvis intet til mig, men hans hele Udtryk i sit Ansigt viste mig strax, at dette var Meningen«. Snart efter skrev moderen »Søndag«: »Her er Alt ved det gamle, Faders Humør ei videre godt; men han er nu heller ei rigtig rask. Præstens Fødselsdag var vi i Ørsløv, men der var noget trykket, jeg befandt mig som Reien i Eggekagen, noget ensomt, uagtet der saamen var Mennesker nok«.

Allerede tidligt i 1881 havde moderen undret sig over, at de aldrig så præsten. Nok over midten af oktober samme år fortsatte hun: »Beck var hos Dinesen¹⁶ i Fredags; men glemte at besøge Peter eller os, mig synes dog at det var paa Tide at bringe deres Gratulation,¹⁷ helst da de var paa Gaarden. Fader vil ei mere komme i Præstegaarden, og vil heller ei mere komme i Kirken, men tage til en anden Præst, dog haaber jeg han opgiver dette, naar Heftigheden har sat sig lidt«. Det opgav Trock og fortsatte med at gå i kirke hos Beck, selvom prædikenen sidst i 1881 om

fattigdom påny kaldte heftigheden frem hos ham. Han kom der i 1882 og også i 1883, som før nævnt sidst 4 dage før sin død.

25/7 1882 skriver Trock: »Dagen gik med at Biskoppen var i Ørsløv og holdt Visitats, Pastor Beck maatte den Dag moderere sine Udtryk og Talemaader, samt ogsaa forkorte sin Tid med selve Prædiken«, som Trock alligevel fandt lang nok.

I Ørsløv kom biskop Martensen »som Ven og jeg havde skønne Dage sammen med ham«, skrev Beck langt senere.¹⁸ Det betød at han måtte ændre sine rejseplaner, »fordi Bispen bliver hos os 3 Dage til Mandag Middag«. ¹⁹ Jeg har før udfra Martensens i 1883 udkomne erindringer sat spørgsmålstegn ved dette så gode venskab.²⁰

Under den Thy'ske krig skrev H. Stein 27/4 1881 til Beck bl.a.: Biskoppen bevarer velvilje imod Dem fra gammel tid, men er ingen ven af kolportørerne ... lige over for Dem er han træt af de idelige anker over Deres prædikemåde og raske domme over andre præsters virksomhed ... Selv lagde Stein til: De kan ikke frikende Dem selv for, at mange præster er Dem hårt imod for Deres udtryk som torskehoveder og »døde« præster, dem gentager kolportørerne, det afstedkommer sørgelig forargelse.²¹

Om den visitats kan Beck-beundreren Chr. Sørensen berette, hvad Beck havde fortalt ham: »I sin Katekisation gav Biskoppen sig til at tale om Nadveren og Syndernes Forladelse. De fremstillede Unge – vistnok alle tidligere Konfirmander af Beck og blandt Dem hans Datter, »Søster«, som hun blev kaldt – svarede jo saadan, som Beck havde lært dem. Martensen vilde forfærdelig gerne have dem til at sige, at der er Syndsforladelse i Nadveren og søgte at lægge dem det i Munden. Saa vender han sig til »Søster« med sit Spørgsmaal, og hun svarer: Pantet paa Syndernes Forladelse. Martensen lader, som om han ikke havde hørt det og gentager; Naa, vi faar altsaa i Nadveren Syn ... Her stopper han et Øjeblik, men Svaret bliver, mens Brystet gaar op og ned paa hende: Pantet paa Syndernes Forladelse! Saa opgav Biskoppen hende som haabløs og slog over i en anden Gade. Men Beck morede sig, »Hun er sin Faders Datter«, sagde han, da han fortalte mig det«. ²²

Vi har Martensens egne notater om hans sidste visitatsrejse i Ars-Løve herreds sogne i dagene 6/7-23/7 1882. De er ikke at finde i en officiel visitatsprotokol i bispearkivet i Landsarkivet i København, men i en kladde dertil i Martensens privatarkiv.²³ Efter planen skulle der afsluttes i skolerne i Ørsløv og Solbjerg sogne lørdag den 22. juli og i kirken dagen efter. »Derfra afreises«. Deraf fremgår ikke, at afrejsen skulle være 23/7, den blev først dagen efter, samværet i præstegården er gået an.

Om forløbet af denne hans allersidste visitats skrev Martensen: »23. Juli 7. S[øndag] efter Tr[initatis] visiterede jeg 3de Gang i Ørslev Kirke, meget talrig Forsamling. S[ogne]-præsten V. Beck prædikede over Dagens Evangelium: hvorledes Jesus forskaffer det daglige Brød. Alt for vidtløftigt, men med opvækkende, opbyggelige og practiske genken[delige] Steder. Ungd. fulgte ret godt med og Flere gan[ske] gode og tilfredsstillende Svar.

Censur [overværet?] med en talrig Fors. Efter at S.præsten Herr V. Beck holdt en beandtet Prædiken over Dagens Evang. Katek[iserede jeg] med den conf. Ungdom, der i det Hele fulgte godt med og [ulæseligt?] flere gan. gode og tilfredsst. Svar. Herrens Velsignelse være fremd[el]es over en begavet og nidkær Lærer og hans Arbejde for Guds Rige, at det maa tiene til Guds Ære og hans Menigheds Opbyggelse«.

Noter

Forkortelser:

Kh S	Kirkehistoriske Samlinger
E	Vilh. Beck: Erindringer fra mit Liv, Kbh. 1900.
Axel Beck	dennes værk Vilhelm og Nina Beck II, Kbh. 1922.
V og S	Venskab og Samvirke, En Brevveksling mellem Vilh. Beck og Johannes Clausen, udgivet af Axel Beck, Kbh. 1936.
Holt	Paul Holt: Indre Mission gennem 100 år, Kbh. 1961.

1. Jfr. Kh S 1986 note 1.
2. Jfr. Vilh. Beck i brev 14/12 1876: Kærlighed til brødrene er Guds børns kendetegn, de fromme må blive sig bevidst, at de er et særegent folk, »en særegen hellig Familie« (Kh S 1976 184) og mere systematiseret i begravelsestalen over moderen 4/1 1883: Min mor blev en *troende kvinde* og den gudsfrygtige blev en *hellig kvinde*, så jeg med fuld vished kan sige, at hun nu er i »Det *Allerhelligste* ... de Frelstes salige Hjem« (Vilh. Beck: Taler over min Fader og Moder ... Kbh. 1883).
3. Af forpagterparrets 7 børn blev 5 voksne: I) *Peter Herman Gottlieb T.* (1854-1920) gift 22/4 1881 med Eline Ida Marie Voss Sünckenberg (1850-1937), til daglig kaldt *Ellen*. Han var 1880 kommet hjem for at være forvalter på Kragerup, men genforpagtede 1881 mejeriet af faderen. II) *Carl Frederik Stub T.* (1855-1910) var først forvalter på den store gård Rugskov under Kragerup, opført aht. de fjernere liggende jorder, 1881 blev han forlovet med Agnes Castenchiold (1855-1941), de blev gift 17/6 1884, hvor Carl havde overtaget forpagtningen af Kragerup og Rugskov. III) Brevmodtageren *Victor E.N.T.* (1859-1902) ugift. Brevvekslingen kom igang efter at Victor flyttede fra Slagelse, hvor han var udlært hos landkøbmanden Johan Chr. Strudsberg (1829-ca. 1899/1900). På og med dennes anbefaling var Victor nogle måneder voluntør, senere ansat på kontoret i det store handelsfirma i København, som Jørgen Jensen (1814-1893) havde opbygget. IV) I de vedkommende år var *Julius Wilhelm T.* (1863-1938) først i skole i Slagelse, siden landvæsenselev hjemme. V) *Dagmar Elise T.*

- (1863-1954) kom efter sin konfirmation ud november 1881 for at lære husholdning, klaverspil og sprog.
4. Ved bisættelsen nævnte Vilh. Beck, at Trock som »ung Mand kom i mine Forældres Hus«, enkelte breve fra 1850'erne viser, at han havde et godt forhold til sognepræsten 1841-66 Vilh. A. Honum. – I et brev til en slægtning 17/4 1853 skriver Margrethe T. om sit bryllup 8/4, at præsten, Hans Buhl (sognepræst i Kalundborg 1841-53) holdt en meget smuk tale, men desværre kunne hun ikke fordrage ham.
 5. Det var Beck meget magtpåliggende, at skriftemål fandt sted dagen før altergangen.
 6. Om konsekvens af dette synspunkt se Elith Olesen Kh S 1983-84 82, note 144. Til eksempel kan henvises til *Indre Missions Tidende* 29/10 82, som bragte en prædiken om nadveren af Chr. Sørensen. Herfra citeres: Har vi vel i dåben fået syndsforladelse, sådan at der mangler noget, så vi stadig må gå op til nadveren for at få det udfyldt? Nej, Vor Herre Jesus gør ikke noget halvt. I dåben lagde han renselsen ud over vort hele liv, for alle synder vi måtte begå i denne slibrige verden. Vi har hele den syndsforladelse, vi fik i vor dåb. Nadveren er pantet derpå, den er ikke til syndsforladelse, men til syndsfordrivelse, ikke til retfærdiggørelse, men til helliggørelse, ikke til livsvækkelse men til livsopholdelse (689 ff). S. Chr. Sørensen var præst ved Garnisons kirke i København 1879-1916, han blev medlem af *Indre Missions bestyrelse* 1901.
 7. Referatet af mødet 8/11 1880 i Københavns gejstlige Convents Protokoller (Rigsarkivet, private institutioner K1) giver ikke indtryk af, at der var lagt op til et opgør, men til en fornøden drøftelse om *læren om syndernes forladelse*. Formanden stiftsprovst P.C. Rothe kunne byde velkommen til en talrig forsamling også »udenbys Brødre« og indledte om det emne, der også havde været drøftet i konventerne i Viborg og Roskilde. Efter en historisk-dogmatisk gennemgang opsummerede han: Vor kirke har opfattelsen af, at syndsforladelsen også er knyttet til Nadveren. Siden bemærkede han: Da vi ikke bliver stående i nåden, trænger vi til fornyelse gennem nadveren. Chr. Sørensen og P. Krag støttede Beck, tilføjede dog at nadveren gav trykthed, styrkede troen på syndernes forladelse. Bl.a. Skat Rørdam vidste at syndernes forladelse er givet i dåben, men kristne har brug for fornyelse af det en gang give. Hvorfor fravige, hvad Luther siger, at nadveren giver syndsforladelse. Beck vidste, at mange præster prædiker, at mennesker får syndernes forladelse i nadveren. Han bestred, at dette stemte med Ny Testamente og med Luther, katekismen var en undtagelse hos denne. Det er uddelingsordene, ikke indstiftelsesordene i nadveren, der er sakramentstiftende. Vor Herre har intet sagt om, at syndernes forladelse gives ved uddelingen, kun at de er erhvervet én gang. Nåden fornyes ikke i nadveren, »men vor Tro fornyes, Afskedsordene peger hen på det på Golgata skete«. – Om ad Luther og Ny Testamente, hvor det ikke hedder bevar os i syndsforladelsen, kom Peder Madsen til, at dåben retfærdiggør os, at den giver os barneret hos Gud udelukker ikke, at vi må renses for stadig begåede synder. Barneretten gør, at vi hver gang vi synder kan sige: Forlad os vor skyld, »dermed har vi Fred – men vi trænge til at faa det samlet enkelte Gange i Nadveren«. – Hvad der muligt forbigående er repliceret til Becks »tossehoveder« er ikke refereret, kun drøftelsen. – 10/1 1881 var Beck heller ikke indleder af drøftelsen om *de hellige*. Det var Harald A.E. Stein, fra 1880 sognepræst ved St. Mathæus kirke på Vesterbro, samme år var han også blevet formand for Københavns Indre Mission. Stein spurgte, om Christenavnet eller de troende ikke var godt nok, når mange, især herhjemme, tilegnede sig navnet de hellige? Næppe nogen kan kalde sig hellig overfor Gud. Der er på jorden et samfund af hellige, enkelte kan vel bruge navnet i sandhed som en opgave, men mange trøster sig med navnet uden at kæmpe for hellighed. R.P. Volf måtte trods alt medgive, »at en hyppig Brug var farligt«. Stiftsprovst Rothe vidste, at i vor

- kirke skriver hellighed sig fra dåben, men den må realiseres i et helligt liv, hvor vi er i vorden, ikke færdige. Han ville hellere bruge det ældgamle kristennavn, mange stødes bort ved det nye navn, hellige. Krag vidste at ingen er hellig for Gud, men »Navnet burde drages frem for Klarheds Skyld«. Rørdam og Brandt var mod brugen af det navn, når det ikke brugtes om den hellige menighed. Vilh. Beck var igen forsvareren af det nye: Vi er uenige om forståelsen af det navn, de hellige er i Ny Testamente betegnelsen for Jesu venner, navnet »rummer hele Herrens Naade til os, det ydmyger os, men fylder os tillige med venlig Glæde«. Det bør være vort »Bekjendelsesnavn ... Christennavnet udvisker Forskjellen mellem Verden og Herrens Børn«. Kristennavnet »er et Øgenavn«, som apostlene og menighederne ikke ville bruge, de brugte frimodigt de hellige. »Hellige er Navnet for Guds Folk«. Rothe vidste, at uenigheden ikke drejede sig om betydningen af ordet, men om brugen. Begge navne kan misbruges. Luther bruger det i tredje trosartikel, men det må ikke, som Beck gør det, skilles fra det at være hellig for Kristi skyld.
8. M.C.F. *Julius* Steen, da præst ved Sct. Johannes kirke i København viedes 7/6 1882. – Beck-*asin* kaldtes de, der sluttede sig til Beck, Rønne-bær hed sognebåndsløserne til Peter Rønne, Sønderup jfr. Kh S 1986 130, note 23.
 9. »Søster« kaldtes den eneste datter Maria jfr. E 47.
 10. Axel Beck 80f.
 11. Axel Beck 84f.
 12. Opslag i kirkebogen klarer noget om de (i E 110 f og Axel Beck 83f) ret upræcist omtalte Hans Peter Andersen, født 22/9 1852 i Ejby på Fyn, og hustru Petrea Johanne f. Kruse, født o. 1854, nok som datter af konsul Kruse, Nordskov på Fyn. Vilh. Beck omtaler A. som en af de få store i sognet (»en Herremand«), der sluttede sig til den levende menighed. Det skete fra nytår 1879, og tabet af hans eneste søn Johan Peter Christian A., død 13/1-79 1/2 år gammel, førte yderligere til et kristeligt gennembrud. A. skulle hidtil have været en hoven fritænker, men man kan vel også tænke sig, at familien som tilflytter havde holdt sig noget tilbage. Den ældste datter Signe fødtes 4/5-77, ved dåben var alle faddere udensogns, efter den så tidligt døde søn fødtes Nina 22/7 1879 og ved dåben 17/8 samme år var hele Beck-familien faddere, endelig 2/10 1880 fødtes Petra. (*I brevet skriver Trock fejlagtigt søn for datter!*). Ved dåben 21/11 var Vilh. Beck fadder sammen med student Müller (*Sophus* Otto M. Senere Nationalmusæets direktør, 1846-1934) og Peter og Carl Trock, der ikke som forældrene holdt distance til de hellige eller holdtes på afstand af dem.
 13. Christian J.P. Stricker, læge i Sæby 1875-81 jfr. E 122ff. og Axel Beck 67f.
 14. Jfr. note 3.
 15. D.v.s. gårdene Kragerup og Rugskov.
 16. Ejer af Kragerup var jægermester Jens Kraft *Sophus* Dinesen (1830-1910), der i 1857 havde overtaget gården efter sin mor Sophie Jacobine D. født Neergaard, enke siden 1840. – En af hovedbygningens sidefløje var forpagterbolig.
 17. Vel i anledning af Dagsmars konfirmation 2/10 1881.
 18. E 119, om Martensen se Kh S 1986 129, note 8.
 19. V og S 265.
 20. Kh S 1986 129, note 12.
 21. Holt 428 tilsvarende Kh S 1976, 186ff.
 22. Chr. Sørensen: Vilhelm Beck, En Mand og hans Gjærning (Kbh. 1913) 146f.
 23. Det kgl. Bibliotek, Ny kgl. Samling 3428 4°. – Martensens tidligere visitatser i andre herreder, se Kh S 1987, 183ff. og 1988, 123ff.

Summary

As the dominant personality in the awakening movement called the “Kirkelig Forening for Indre Mission”, Vilhelm Beck (1829-1901) was one of the most important religious leaders in 19th Century Denmark. He encouraged newly awakened Christians to retain their membership of the national church while at the same time antagonizing many contemporaries by his emphasis on clearly ascertainable conversion, followed by a holy life, and on the separate dignity of the converted (“the holy ones”) inside the Church. Most of what has been written about Beck comes from the pens of professional theologians; hence the special interest of the letters brought to light in this article, conveying, as they do, an impression of his impact on two sympathetically critical lay people whose parish pastor he was. P.G.H. Trock, lessee of Kragerup Manor, Zealand, and his wife Margrethe, in their more than one hundred letters to their children, written during the period from 1880 to 1883, reveal somewhat mixed feelings about Beck and his movement: they admired him and counted themselves among his friends and adherents while at the same time being repelled by the coarseness of his simplifications as well as by the intolerance and one-sidedness of his local followers.

Et nyt forkyndelsessprog

En studie i F.C. Krarups praktiske teologi

Af Poul Juul Foss

Frederik Christian Krarup (1852-1931), dr. theol. og mangeårig sognepræst i Sorø, hører til de markanteste skikkelser i nyere, dansk kirkeliv. Uagtet han allerede i sine sidste leveår blev betragtet som forældet i sin tænkning,¹ turde han stadig være et studium værd, dersom man overhovedet regner nyprotestantismen for et værdigt punkt på disse års teologiske dagsorden.²

Ofte hører man Krarup omtalt som en yderst stilfærdig person.³ Det er på en måde også korrekt. Han foretog sig intet, der gjorde ham til en mediefigur. Farve- og konturløs var han nu aldeles ikke. En fordybelse i hans omfattende, skriftlige produktion afslører hurtigt en mand med skarpe og bidske træk, sådan som maleren Herman Vedel har skildret ham i et fremragende portræt, hængende på Frederiksborg slot i Hillerød.

I højere grad end ofte bemærket var Krarup en opgørets skikkelse, en radikal teolog, en kirkens og dogmatikkens kritiker.⁴ Men man yder ham ikke retfærdighed, hvis han vurderes som en negativ figur. Fra sine tidligste år som student følte han et stærkt engagement for teologien, sidenhen for præstegeneringen.⁵ Hans anliggende bestod i at polemisere, nedbryde, oplyse – altsammen i den hensigt at formulere en ny teologi og en ny form for forkyndelse i menigheden. »Vi maa dog først rydde Grunden, før en ny Bygning kan rejse sig«,⁶ kunne være overskriften på en væsentlig del af hans virke.

Krarups optagethed af de teologiske spørgsmål bragte ham hurtigt på afstand af den københavnske universitetsteologi, sådan som han skildrede studieårene i erindringerne (s. 19-49). Hans distancerende holdning til »kirkelæren« (et udtryk han anvendte uafsladelig in malo sensu) trådte tydeligt frem i disputatsen fra 1885 »Om forholdet mellem det guddommelige og menneskelige i Kristi person«, København. Denne polemik skærpedes livet igennem, efterhånden som han frigjorde sig mere og mere fra den kirkelige tradition.⁷ Ifølge Krarup var det intellektualisme og spekulation, som i katastrofal grad havde optaget kirken og teologien. Det var en form for angreb, som nyprotestantismen bestandig har ført i marken. I denne forbindelse tænker jeg navnlig på folk som Albrecht Ritschl (1822-1889) og Adolf von Harnack (1851-1930), begge mænd, som Krarup stod i åndelig gæld til. På dansk grund førte

Krarp sværdet med uhørt energi og skarphed – trods en akademisk form i attituden. Tiden var løbet fra de gamle forestillinger, påstod han. Det gjaldt ikke mindst kristologien som i sin traditionsprægede udgave simpelthen var »ubrugelig«, og som med sin to-natur-lære havde gjort indtrykket af Jesus »forstenet og dødt«. ⁸ En ny apologetik handlede det om. ⁹ Af vejen med den gamle og uduelige. Den byggede på en tom metafysik, abstraktioner og en overhalet filosofi. Som eksempel på det kassable arvegods blev treenighedslæren halet frem med dens udspekulerede overvejelser om Guds indre væsen. ¹⁰ Men hele dogmatikken bevægede sig faktisk i metafysiske og mytologiske termer, der gav en falsk forståelse af evangeliet; den fremlagde en uholdbar verdensforklaring og tilbød ingen værdifuld forståelse af menneskelivet. ¹¹ Ortodoksien, og her var spektret bredt hos Krarp, var stiv og udvendig. ¹² Den lagde sit fundament på ydre garantier og ikke på indre, åndelige værdier. ¹³ Og bedre blev det sandelig ikke, når paradokset skulle gælde som forsvarsbastion. Følgelig vakte Søren Kierkegaard også Krarups tydelige irritation; her var der tale om »Overspænding«, ¹⁴ »Lidenskab og Fanatisme« som ikke havde noget at skaffe med ægte inderlighed; Kierkegaard havde udspundet en tungsindig visdom, der fortjente at lægges ad acta. ¹⁵ Og »det jammerlige produkt, som hedder Barthianisme« burde udelukkende betragtes som retarderende i forhold til de fortjenester, som I. Kants (1724-1804) filosofi og Fr. Schleiermachers (1768-1834) teologi havde indlagt sig. ¹⁶

Kirkelæren talte ganske enkelt ikke sandt. Den havde deformeret kristendommen. I sit skriftsyn havde kirkeligheden overhørt den kierkegaardske fordring om redelighed; i stedet havde den bygget på postulater og falsk autoritet. ¹⁷

Kristendommen måtte ikke fremstå som et system eller en massiv størrelse. Det stred imod dens eget væsen. Det stred imod den moderne opfattelse af mennesket som fribærent og søgende. Vores fremragende systematiker var, hvad man før 1914 kaldte »en frisindet teolog«. Derfor bekom det ham ilde, når der i kirken krævedes lydighed og trospligt. Så var der nemlig kun tale om legalitet, i kantiansk nedsættende betydning, og dermed hyldede kirkeligheden et ikke-evangelisk autoritetssynspunkt. ¹⁸ Kirken i Danmark og ude i Europa stod i færd med at tabe det afgørende slag om sjælene. Den bar selv en stor del af skylden, fordi den ikke havde konstateret og respekteret det faktum, at menneskene var blevet selvmyndige. ¹⁹ Et nyt, anderledes sprog måtte der til. »Vi står ligesom overfor et fremmed Sprog«, nu var situationen der til at tale »Tidens Sprog«. ²⁰

Hvordan betragtede Krarp så den tid, som han var sat i? En blåøjet

tro på fremskridtet og udviklingen repræsenterede han ikke. Det samme kan vi sige om de fleste af periodens alvorlige og indsigtfulde personligheder. Krarups breve udviser en nærmest bitter, ofte direkte aggressiv holdning til aktuelle fænomener. Hvas var han også, når han i forfatterskabet beskrev tiden som syg, dekadent og slap.²¹

En form for optimisme følte han ikke desto mindre længe. Først ret sent gjorde udviklingen i kirke, teologi, folkeliv og politik ham for alvor arg. Sit beherskede lyssyn byggede han på to formentlige kendsgerninger: at en dialog – trods alt – var mulig med samtidens førende intellektuelle, og at der fandtes megen ubevidst kristendom i folket.

Krarup mente, at han selv besad særlige forudsætninger i forholdet til »den nye Tids Mænd«, så at kristent gensvar kunne få ørenlyd, uagtet den udbredte kirkeforagt. Han havde her for øje folk som de danske filosofiprofessorer Poul Heegaard (1835-1884), Harald Høffding (1843-1931) og Kristian Kromann (1846-1925). Disse lærde mænd fornemmede han at have fælles, filosofisk baggrund med.²² Ja, det var kriticismen og positivismen, som han gerne ville stå i en positiv samtale med.²³ Navnlig Høffdings tanker nærrede han sympati for (omend ikke uden klare forbehold), og citerede ham ofte. En komparativ studie mellem Høffdings »Religionsfilosofi«, København, 1901, og Krarups bog med samme titel frembyder vitterlig mange lighedspunkter. Men at Krarup, som hævdede af Lindhardt, skulle have stået i et stadigt, taknemmeligt discipelforhold til Høffding er en letsindig påstand.²⁴

Fra mange sider hentede Krarup inspiration. Selvstændigt bearbejdede han sine indtryk. Således lærte han af de tyske nykantianere. Det gjaldt filosoffer som Hermann Lotze (1817-1881), Albert Lange (1828-1875), Hermann von Helmholtz (1821-1894), Alois Riehl (1844-1924) og den teologiske nykantianer Wilhelm Herrmann (1846-1922). Men det var nu ikke, fordi Krarup ligefrem satte sit eget lys under en skæppe.²⁵

Vi har peget på nogle af hans inspirationskilder. De vigtigste står imidlertid tilbage. En evangelisk teolog vil altid nævne bibelen som fundament, lad så bibelsynet være nok så divergerende. Krarup påberåbte sig også bibelbogen. Men han forholdt sig meget frit og selektivt til den hellige skrift.²⁶ Med bibelen havde han næsten udelukkende NT i tankerne, og i det samlede interessen sig om Jesu forkyndelse og jordiske gerning, medens ting som præeksistensen, posteksistensen, jomfrufødselen, opstandelsen, himmelfarten og så videre blev drøftet med en temmelig let hånd. Hovedsagen var: Jesus som personlig bærer af Guds ord. Krarup udgav da også en lille bog med titlen »Jesu Ord«, København F. 1925.

Enormt dydeborende eller overbevisende for en nutidsbetragtning virker han ikke i sin eksegesi. De nyere forskningsresultater brugte han ret overfladisk. Hans tolkning af de enkelte bibelsteder kan forekomme vilkårlig og tilfældig.²⁷

Vi kan roligt fastslå, at Krarup helt igennem var en systematisk begavelse, der hentede sin visdom fra det nittende århundredes store idoler, og dermed lå han på linje med brede kredse i dansk åndsliv.

Skulle Krarup, vores eneste betydelige og renlivede nyprotestant, nødtvungent lade sig placere i de kirkelige grupperinger, (han afskyede det kirkelige partivæsen²⁸), blev det på den grundtvigske fløj.²⁹

Ovenfor har vi bragt Albrecht Ritschl i erindring. Krarup vedkendte sig gerne et slægtsskab med denne mand. Men som alle de andre »ritschlianere« indtog han en selvstændig holdning til den store göttinger i retning af en større vægtlæggen på det subjektive og individuelle element i religionen.³⁰

Nej, skal vi udpege to læremestre for Krarup, må der direkte henvises til Kant og Schleiermacher. Hos disse to giganter fandt han adskillige af de formuleringer, som kunne gøre evangeliet vedkommende for moderne mennesker. Det drejede sig om Kants epistemologi,³¹ og om Schleiermachers kristologi³² og opdagelse af følelsen.³³

Vi har nu fremdraget Krarups åndelige aner. Hans stolthed over at kunne dele ideer med »den nye Tids Mænd« er blevet markeret. Men hvad der som nævnt også optog ham, var fornemmelsen af en uartikuleret religiøsitet i folket; med dette forhåbningsfulde syn var Krarup ganske på bane med megen nyprotestantisme både i teori og præstelig praksis. »At gøre den ubevidste Kristendom til en bevidst blev min Opgave som Forkynder«. ³⁴ I præstegerningen, og det ville for Krarup primært sige i gudstjenesten og dens prædiken, skulle teologien stå sin prøve. Prædikanten var ikke en slags foredragsholder. Det handlede om at appellere til de fromme følelser. Præsten skulle være opbyggelig. Men sproget i kirken var gennemgående belastet. Det var for metafysisk og manglede psykologisk indfølelse. Forkynderen skulle kun fremføre, hvad der var oplevet sandhed for ham. Man skulle ikke brede sig ud over alt, hvad der havde navn af at være kristendom. Kærligt og aktiverende skulle forkyndelsen lyde til menigheden. Altså drejede det sig ikke om oplysning og slet ikke om en missionerende, fordømmende prædiken, hvorfor Krarup også stedse følte sig kaldet til at afsende skarpe pile imod den indre mission.³⁵

Krarups kirkelige ideal var helt klart »en fornuftig Gudstjeneste af aandelig Art«. ³⁶ Bemærkninger af den slags må dog ikke forlede til en hurtig rubricering af Krarup i den teologiske rationalismes skema; det

skulle allerede hans betagelse af Schleiermacher forhindre; tværtimod kunne der hvile et mystisk (ikke sværmerisk) præg over hans tænkning.³⁷ Og i disputatsen betegnedes inkarnationen in bonam partem som et mysterium (s. I og s. 363). Han tænkte i denne forbindelse på noget i sin grund udsigeligt for erkendelsen, men som vi alligevel gjorde os bevidst i følelsen; blot burde man ikke blive stående ved opfattelsen af Gud som »det store X«; man måtte videre i den religiøse tydning af tilværelsen.³⁸ Just denne tydning var forkyndelsens opgave. Og det opdrag fandt Krarup ikke utopisk i et samfund som det danske, der var mere kristent, end det tit selv vidste af.³⁹ Men, som vi skal se, måtte kirken så på sin side acceptere tidens tankemæssige fundamenters på en selvstændig vis.

Erkendelseslæren

»Es muss auf Kant zurückgegangen werden« lød kampråbet i de sidste årtier af forrige århundrede fra en generation, der var træt af at leve i en filosofisk forfaldstid. Det var Kants epistemologi og etik, der optog sine, mindre hans ansatser til metafysisk eller religiøs tænkning.⁴⁰ Som ovenfor anført var Krarup med på vognen. Han var indforstået med, at man som teolog måtte starte med erkendelsesteorien.⁴¹ Følgelig skrev Krarup, hvad han følte tiden fordrede af ham, sin højt berømmede »Religionsfilosofi« ud fra en kristen grundholdning, men fra begyndelsen til enden tog han løsningen af det erkendelsesteoretiske spørgsmål op til behandling.⁴² Hans ambition stod ikke til at optræde som fagfilosof, men livtaget med erkendelseslæren tjente som et nødvendigt redskab til at nyopdage de oprindelige, kristelige værdier. At bringe »lys over landet« som et slagord fra perioden hed. Åbenhed over for de nye lysgivende erkendelser ville i Krarups øjne kun være til gavn for evangeliets udbredelse i folket. Gik kirken med nedsænket blik i tidens levende miljø, ville den havne i obscurantisme og dermed snarlig glemsel.

Krarup stillede sig selv det spørgsmål, om han ikke lod epistemologien indtage en for profileret position. Ikke overraskende svarede han benægtende på spørgsmålet. Også på det felt gjaldt det om at bryde ned og bygge op. Ulykkeligvis havde kirkelæren på et så vitalt punkt som kristologien fulgt det forældede, filosofiske, skolastiske skema om forholdet mellem væsen (substans) og egenskaber (accidenser). Omvendt burde teologien, undervist af den nye videnskab, betragte tingene i deres nøje, faktiske relation til hinanden. Ved hjælp af en nutidig, filosofisk arbejdsmetode kunne kirken – hvis den ellers var beredt – erhverve sig en meget mere korrekt kristologi. »Saa stor Betydning har altså det erkendelsesteoretiske Synspunkt«.⁴³

Kirkelærens misgreb i erkendelsesteorien fik tillige uheldige konsekvenser i retning af et ahistorisk syn på kristendommens hovedskikkelse. Idet man ikke havde respekteret relationsforholdet mellem tingene, havde man grebet til den foran omtalte, fortvivlede treenighedslære, som i stedet for at holde sig til Jesu konkrete liv havde udspikeret »et abstrakt Fantasifoster«, der før sin jordiske gerning skulle gælde for at være Guds søn. Men et sådant fantasiprodukt kunne mennesker naturligvis ikke have en eksistentiel, praktisk relation til.⁴⁴ Sådan følte Krarup igen at have leveret en dokumentation på nødvendigheden af en præcis erkendelsesforståelse. Epistemologien skulle indirekte være »praktisk« og dermed tjene forkyndelsen og opbyggelsen. Derimod havde den gamle, kirkelige metafysik været »teoretisk« og følgelig uanvendelig, når emnet var de højeste, åndelige spørgsmål.⁴⁵

Med sin markante distinktion mellem det praktiske og teoretiske element i tilværelsen og i tænkningen stod Krarup på linje med den teologiske nykantianisme, og han udtrykte da også begejstring for Wilhelm Herrmanns teologiske refleksioner;⁴⁶ men fælles for både de teologiske og de filosofiske nykantianere var, at de ikke slavisk fulgte mesteren; selv blev Krarup tidligt grebet af den kantiske filosofi,⁴⁷ og han forlod aldrig for alvor denne position,⁴⁸ men ligesom Herrmann »nøjedes« han ikke med Kant, hvad vi ser af begges optagethed af kristologien.

På angivelig linje med Hermann Lotze og Albrecht Ritschl, der ligeledes mere eller mindre udtalt havde frekventeret Kants skole, fastslog Krarup i disputatsen, at erkendelsen af virkeligheden (in casu Kristi væsen) ikke filosofisk og videnskabeligt var tilgængelig for os, som den var i sig selv (an sich).⁴⁹ Tværtimod måtte vi anbringe os i et faktisk relationsforhold til den fænomenale væren (in casu den historiske begivenhed Jesus). Glemte vi det, blev objektet realiter uerkendeligt for os. Alene gennem det konkrete erfaringsforhold, til forskel fra et spekulativt, kunne den kristne finde en samstemmighed med den transcendent virkelighed. Nok kunne dette synspunkt forekomme at ville indføre en helt ny form for erkendelse, men ifølge Krarup var den principielt i overensstemmelse med de tidligste, kristne tænkere og den positive, unge reformation, men hedensk filosofi og skolastik havde fordærvet de rette tendenser.⁵⁰ Et fuldstændigt brud med traditionen efter NTs tilblivelse plæderede Krarup altså ikke for.

De refererede synsmåder medførte ikke, at han som den nykantiansk prægede systematiker R.A. Lipsius (1830-1892) mente, at de religiøse forestillinger bare leverede en ikke-adækvat erkendelse af det oversanselige. Lipsius havde, påstod Krarup, foretaget en uholdbar skelnen mellem den naturlige, videnskabelige, upersonlige tolkning af tilværel-

sen, og så en praktisk bevidsthed, der kun *postulatmæssigt* forholdt sig til transcendenzen som en realitet. Men i religionen var ikke tale om blot et postulat, hævdede Krarup. Her handlede det om relationen til en ydre virkelighed, som pegede hen på et højeste væsen, idet den pågældende ydre virkelighed (Jesus) nemlig var en gengivelse af dette højeste væsen (Gud). Det betød videre, at der eksisterede et gensidigt forhold imellem de tre størrelser: Gud, hans historiske væren i verden, og menneskene, der oplevede det højstes tilsynekomst.⁵¹

Ovenstående ideer udbyggede Krarup løbende i hele sit følgende forfatterskab og navnlig i »Religionsfilosofi«. I dette storværk blev nykantianismen for første gang, omend sent, indført i seriøs, dansk teologi. Hensigten med bogen var at løse den aktuelle og klassiske konflikt mellem tro og viden. »Måtte den nogle Steder bringe Lys og Klarhed«, hed det appellerende og karakteristisk (s. IV).

Til det nævnte formål skulle erkendelseslæren yde sit vægtige bidrag. Den var en sikker disciplin ganske som anden moderne videnskabelighed. Men den havde sine grænser, akkurat som videnskaben overhovedet. Den videnskabelige erkendelse var ikke af absolut karakter, men af relativ karakter. Ergo var en anden verdenstydning mulig: den kvalitative til forskel fra den kvantitative, den etisk-religiøse fra den teoretiske, den forstående fra den forklarende. Det ville sige, at religionen fortsat havde sin eksistensberettigelse (s. 4, 44, 374ff. o.a.). Videnskaben frembød således, når erkendelseslæren blev forstået i overensstemmelse med den kantiske kritiscisme, ingen fare for kristendommen.

Desuden havde kritikismen en rensende funktion. Ifølge Kant havde vores erkendelse en fænomenal karakter, ligesom han havde fastslået basalt, at vi ikke kunne konstatere andet, end hvad der ejede en vis formel lighed med os, hvilket ville sige var i overensstemmelse med vores sanseropfattelse ud fra dens anskuelsesformer. Med denne operation havde Kant tilintetgjort metafysikkens spekulationer ud fra objektet samt romantikkens spekulationer ud fra jeg.et (s. 15ff.).

Videnskaben var en art abstraktion. Vel intenderede den som naturerkendelse at være en énhedsbetragtning i overensstemmelse med vores erkendelses lovmæssighed. Et helhedsbillede tilbød den alligevel ikke. Det ville altid kun være verden, som den fremstod for os, subjektivt bestemt, den skildrede. Endvidere var det altid sammenhængen tingene imellem, som den fokuserede på, og ikke så meget en analyse af de enkelte genstande. Således blev videnskaben blot en »fænomenalisme« med de dertil hørende indskrænkninger (s. 21ff.).

Iøvrigt kunne den ros tildeles den moderne videnskab, at den i mange henseender udvidste nøgternhed, f.eks. når fysiologien – vendt imod

vulgærmaterialismen – afslog at udlede de psykiske fænomener af de fysiske processer (s. 31ff.).

Også den udbredte anerkendelse af årsagslovens fakticitet tilsluttede Krarup sig, ligesom han i lighed med Høffding godtog Helmholtz meget omtalte teori om energiens konstans. Heller ikke causalloven såvel som Helmholtz' teori kunne – som det ofte var blevet påstået – udgøre en trussel mod religionens ret til at være. Også årsagsloven var subjektiv bestemt og relativ i sit sigte; endelig mente Krarup at gå i hånd med David Hume (1711-1776) ved at betragte årsagsloven som i sig selv irrationel, og blot gældende som et brugbart redskab for erkendelsen (s. 35ff.).

I det hele taget fremtrådte videnskaben slet ikke an sich som sådan en sikker, sluttet størrelse. Ikke alene havde den som nævnt sine begrænsninger, men den rummede ligefrem et vist tilfældighedens præg. For det første var videnskaben tvunget til at standse ved nogle uforklarlige urdata, og det ville sige ved tilfældige fakta. For det andet måtte de kvalitative, eksistentielle spørgsmål også have krav på en form for analyse, men en sådan redegørelse evnede en mekanisk bestemt videnskab ikke at give, hvorfor dens forklaringsmodel bar præg af selektiv tilfældighed (s. 46ff.).

Med slige overvejelser så Krarup det som evident, at vel kunne Gud ikke findes på videnskabens plan, men at videnskaben på sin side ikke kunne anfægte vores ret til en finden frem til Gud ad andre stier, utilgængelige for den.⁵²

Vi vil nu vandre ad disse stier, og idet vi for nærværende har beskæftiget os med de erkendelsesteoretiske problemer, agter vi nu at rette blikket mod *underet*, der i hvert fald siden oplysningstiden havde stået konstant på den religionsfilosofiske dagsorden.

Høffding havde talt om »det Bastardbegreb, som kaldes Under« (anf. skr. s. 28). Som kristen, apologetisk tænkter kunne Krarup aldrig tilslutte sig en så brutal formulering. Imidlertid har vi noteret os hans nøje afhængighed af Kants epistemologi, hvorfor der ikke kan forventes en traditionel behandling af underbegrebet.

Så væsentlig betragtede Krarup dette spørgsmål, at vigtige afsnit i hans produktion blev helliget det.⁵³ Utvivlsomt var problemstillingen for ham bestemt af den givne situation. Det stod ham klart, at den moderne bevidsthed ville have mere end vanskeligt ved at fæste lid til ud-sagn om en særlig, guddommelig indgriben og nærværen i naturforløbet. Men emphatisk understregede han nødvendigheden af at prioritere det åndelige under frem for det fysiske under eller naturunderet.⁵⁴ Det åndelige under måtte forstås alene relativt. Idet Gud gik i kompagni

med vores ånd, opstod der et ikke-forstandspræget, hemmeligt forhold. Åndslovene kunne ikke forklares ved hjælp af den mekaniske lovmæssighed. Ej heller skulle der opstilles en modsætning mellem Gud og natursammenhængen sådan at forstå, at Guds virke indskrænkedes til et mirakelfelt.⁵⁵

Hvorledes mødte vi overhovedet Gud som en særlig begivenhed i vores liv? Jo, det lod sig begribe gennem en forestilling om Gud som »den koncentrerede Kraft, som den, der helt og fuldt lader sig gribe paa et bestemt Sted med hele sin Magt og Livsfylde«. ⁵⁶ Tanken om Guds virke som en kraftkoncentration stred ikke imod teorien om energiens konstans, da Gud ikke tænktes at indføre nye elementer i naturordenen; »kun« i enkelte situationer kombinerede han kendte faktorer på en for os uforklarlig måde.⁵⁷ Trods det anførte, som røbede megen skepsis over for gængs undertro, indtog underet sin urokkelige position hos enhver kristen som værende en handling af Gud, hvorved der skænkedes os en ny begyndelse.⁵⁸ Det var altså ikke intentionen at eliminere underet fra den kristne bevidsthed, som det skete i rationalismens dage. Men underet skete ikke over naturen, men med den som medium.⁵⁹

Med sådanne argumenter og lignende troede Krarup at have sikret den kristne undertro en sikker plads over for den nye tids skeptikere, samtidig med at han mente langt bedre end den gamle kirkelære at kunne fremdrage opbyggelige værdier.⁶⁰

Den praktiske erkendelse og psykologien

Vi har i det foregående omtalt forskellen mellem en praktisk og en teoretisk kristendomstydning; herunder har vi bemærket Krarups drøje hug mod, hvad han anså for en abstrakt, virkelighedsfjern, psykologisk teologi. Efter at have nedbrudt fortids møre mur ville han opbygge en praktisk, sjæleligt indfølende teologi; derfor det for en barthiansk generation så provokerende motto på »Ideal Kristendom«: »Teologi er i sin Grund Psykologi.«⁶¹

For Krarup var det en afgørende sag at afdække menneskets vilkår som et eksisterende væsen. Hvad eksistens som sådan er hørte også på Krarups tid til diskussions- og stridsemnerne, men i hvert fald valgte han følgende, sigende formulering: »Eksistens er ... et Forhold til det ikke rationelle i Personen, til det fornemmende og handlende i os, det vil altsaa sige det praktiske Subjekt«. ⁶² Med denne definition var Krarup kommet ind på forståelsen af det – bredt sagt – psykiske i os, til områder som bevidsthed, sjæl, ånd. Alt det som også for videnskaben ifølge Krarup hørte til vores nødvendige udrustning som subjekter, men som – videnska-

beligt set – var en transcendent hemmelighed, og så alligevel hørte til den praktiske, selvhævdende (in bono sensu) side af vores væsen.⁶³

Ved at trække denne linje op, nemlig gående fra det ydre og teoretiske til det indre og sjælelige, følte Krarup, at han i Schleiermachers ånd forlod dogmelæren og nåede til en eksistentiel forståelse af sjælelivet.⁶⁴

Med ovenstående har vi præciseret, at den krarupske brug af ordet *psykologi* ikke frimodigt kunne sættes på samme streg som vores moderne anvendelse af ordet. Ganske vist talte han om »en psykologisk-empirisk analyse« af kristendommen, som vores bevidsthed har recipe-ret den, og hed det videre, ved en psykologisk-empirisk metode behandlede Jesu forløsende gerning, idet man ad den vej fandt ind til hans indre gennem dets effekt på os som de modtagende.⁶⁵ Denne sprogbrug forlod Krarup, og anvendelsen af begrebet empiri forekommer da også lidet dækkende i forbindelse med hans psykologiske-praktiske metode, der – som vi snart skal se – relaterede til størrelser som *billedet*, *symbolet* og *poesien*.

Under indflydelse af Albert Lange opdagede Krarup for alvor eksistensen af en videnskabelig psykologi, der arbejdede på de samme betingelser som de øvrige fagvidenskaber og med de dertil hørende begrænsninger.⁶⁶ Begrænsningens kunst skulle der ikke lades hånt om. Indenfor de afstukne grænser kunne der indvindes givtige erkendelser. Til gengæld burde kirkelærens forældede teori om en sjælesubstans fejles til side. I samklang med epistemologien erkendte psykologien af nyere dato, at det sjælelige element viste sig i aktivitet, og det ville sige i funktioner som erkendelse, følelse og vilje; med disse egenskaber hævede det sjælelige sig kvalitativt over den passive natur.⁶⁷

Idet vi oplevede os selv som følende og villende væsener, erfarede vi samtidig en hengivelse til noget, der gik ud over vores teoretiske sans. Denne bøjning sig for noget større og højere end det rationelle havde selvfølgelig ikke en heteronom karakter. Nu drejede det sig om den individuelle evne til at afgøre, hvad der for mig den enkelte stod som noget værdifuldt. Som mennesker vidste vi os ikke bare hensat i en teoriernes uendelige kæde af relationer, men gennem en særegen følelseserfaring erkendte vi os hjemme i ideernes og værdiernes univers.⁶⁸

Det her sagte bringer os gennem porten til moralens og religionens rige. Retningen gik *fra* moralen *til* religionen.⁶⁹ Endelig ikke omvendt. »Først idet vi finder Moralloven og giver os hen til den, bliver vi Mennesker i fuld Forstand«, fordi vi igennem den etiske fordring modtog en forsikring om vores selvværd betinget af, at vi havde et viljesformål med tilværelsen til forskel fra de umælende skabninger.⁷⁰

En afgørende faktor i menneskets formålssætten var dets valg af,

hvad der var godt, og hvad der var ondt. Det moralske, vurderende subjekt afgjorde sig frit, suverænt og ansvarligt for de krav, som han mødte i livet, om de var gode eller onde. Gennem den autonome afgørelse blev vi os selv og var på vej til religionen.⁷¹ Den moralske fordring indeholdt nemlig anskuelsen af et højeste gode.⁷²

Krarup postulerede, at der ikke alene *var* en etisk transcendens, men at påstanden herom tillige indeholdt et *hvorledes* denne moralske verden var beskaffen, og her ydede det religiøse fænomen den nødvendige information.⁷³

Hvad der kendetegnede religionen var en praktisk, vurderende indstilling til tilværelsens styrende magter, således som de fremtrådte i historien. Psykologi, krarupsk forstået, og historisk fornemmelse var vores værktøj, når vi personligt ville leve os ind i den religiøse sfære.⁷⁴

Sprog, billede og åbenbaring

Hvorledes formidlede Krarup sine indvundne erkendelsesteoretiske og psykologiske resultater? Med hvilket sprog skulle man få kirkefremmede mennesker i det tyvende århundredes begyndelse til at begribe, »hvorfor det højeste er at være en Kristen«.⁷⁵

Krarup var overbevist om, at han havde demonstreret kirkelærens begrebsfallit. Videnskabens ordskat var neutral og teoretiserende,⁷⁶ og derimod var intet at indvende. Men for den protestantiske forkyndelse var det en forpligtelse at fremføre en vedkommende, alment-fattelig tale. Hvorledes Krarup forestillede sig løsningen af denne opgave i den praktiske fornufts navn, skal vi se mere indgående på.

Vi har nævnt ord som *billede*, *symbol*, *poesi* i det krarupske vokabular.⁷⁷ Også Høffding anvendte disse udtryk,⁷⁸ men hos Krarup fik de en særlig kristelig prægnans, ligesom hos åndsfællen Harnack.⁷⁹

Inden vi nøjere udforsker sprogbrugen i Krarups teologi og dermed billedet og symbolet, er det uomgængeligt at se på hans vurdering af kunsten – dette begreb taget i dets vidste betydning.

Som han på epistemologiens og etikens område var særdeles bundet til Kant, gjorde det samme forhold sig gældende, når emnet handlede om kunstens væsen, funktion og betydning. han støttede sig uforbeholdt til Kants kendte udviklinger i »Kritik der Urteilkraft« om det skønne som et desinteresseret velbehag. Helt i samme ånd skildrede Krarup kunsten som en opdagelse, (normalt skjult for hverdagsmennesker), af nogle særlige karakteristika ved tilværelsen. Kunstens observationer formidlede et harmonisk billede af livet, og den kunstnydende oplevede »et uinteresseret Velbehag«.⁸⁰

Krarups platoniske forhold til kunstens verden gik man ikke fejl af. Kun religionen bragte sandhed og virkelighed i menneskers liv. Digtningen gav blot et æstetisk indtryk.⁸¹ Kunsten formåede ikke at transcendere jeg.et.⁸² Fremdeles indeholdt kunsten et quietistisk element, der fik mennesker til at abstrahere fra deres eget liv som eksisterende og fordrede af tilværelsen.⁸³

Logisk kunne Krarup drage den slutning, at kunsten »ikke *er* egnet til at kunne være det højeste Udtryk for vores Liv«, netop fordi kontrasten mellem det onde og det gode blev negligeret i en æstetisk harmonisøgen.⁸⁴

Det var kort sagt ikke kunstens billeder i deres egenart, der optog Krarup. Interessen samlede sig om religionens sprog, foragtet af mange, som skulle høres, så at det blev de lyttende en opløftelse, og hvad var religion vel andet end »en udfyldning af vore højeste menneskelige »tanker, anelser og drømme««. ⁸⁵ Derfor så han også med ophøjet ro på, om man ville betegne hans religiøsitet som digtning eller fantasi;⁸⁶ hovedsagen var dog, at den enkelte vidste sig hjemmehørende i et idealt, usynligt samfund,⁸⁷ som Krarup i lighed Kant, Ritschl og Wilhelm Herrmann kunne kalde *Guds rige*, selvom dette begreb dog ret sjældent var at finde i hans ordforråd.

Hvad Krarup frem for alt ville have frem i sin særegne forkyndelse var at vise et billede af Kristus »opfattet i den troende intuition af Herrens venner«.⁸⁸

Når det gjaldt morallæren kunne Krarup betegne sine anskuelser som en slags intuitionisme, hvilket betød en teori om, at de moralske kendsgerninger kunne erkendes gennem umiddelbar indsigt.⁸⁹ Præcis den samme forståelsesvinkel kan man gå ud fra ved bedømmelsen af hans religionsbegreb, såfremt det ikke mistolkes som et historie fremmed følelses- og oplevelsesfænomen.

Når Krarup så gerne og så hyppigt brugte udtrykket *billede*, skyldtes det dels hans uvilje mod systemer og intellektualisme dels hans vægtlæggen på intuitionen og på oplevelsen og værdien.⁹⁰ Idet vi var optaget af de højeste, åndelige ting, stod det som et faktum, at vi greb til billedsproget. Akkurat som Jesus havde fremstillet Guds rige ved lignelsers hjælp. Vores fantasi havde jo bare verdens erfaringsmateriale til sprogværktøj. Billedsproget og symbolet og analogien var sandelig ikke mindreværdige redskaber sammenlignet med andre udtryksformer. Ja, just med disse værktøjer arbejdede den tænkende og følende religiøsitet. Krarup indrømmede, at der kunne gøre sig en vis vilkårlighed gældende ved et symbolvalg. Billedsproget udsprang vitterlig ikke af den eksakte erkendelse, men havde fantasien til ophav. Alligevel vakte

symbolet en følelsesmæssig forestilling, der gjorde krav på almenlydighed. »Og hvis det (symbolet) skal have nogen Værdi, da maa det have en vis Lighed med det, som det skal være et Billede af.« I den religiøse tale fortyndedes forestillingerne simpelthen, hvis vi ikke anvendte det billedlige, konkrete sprog. En begrebsmæssig opfattelse af Gudsforestillingen kendt fra gammel teologi (den ortodokse kirkelære) og nyere teologi (Krarup nævnte den nærmest frireligiøse Alois Biedermann 1819-1885), opererede med fiktioner og tomme begreber. Vi kunne aldeles ikke opnå en fuldt dækkende erkendelse af Gud, og dog oplevede vi ham som en højeste værdi, der forholdt sig til os, og det med almenlydighed og nødvendighed. Ganske vist reserverede vi os med en vis frihed over for det billedlige sprog, (det var trods alt en abstraktion fra vores verden), men selvom formen var båret af poesi og fantasi, så var dog indholdet ganske troværdigt.^{91,92}

Som kristen teolog måtte Krarup fastholde tanken om sandheden som åbenbart. Han hævdede ovenikøbet kristendommens absolutthed.⁹³ Ved at fastholde den position stillede han sig på den fløj, der stod Ritschl og Wilhelm Herrmann nær, og holdt afstand til kulturfilosoffen og teologen Ernst Troeltsch (1865-1923), og den såkaldt religionshistoriske skole.

Påtrængende blev imidlertid spørgsmålet, hvorledes man i forhold til ny erkendelsesteori, ny psykologi, ny filosofi, kunne finde plads for åbenbaringen og tilmed i eksklusiv forstand. Godtnok havde Krarup fundet en plads til religionen ved at påpege videnskabens begrænsede verdens- og livsopfattelse; endvidere havde han åbnet en dør til en moralsk og religiøs tyding af tilværelsen. Tilbage stod stadigvæk problemet med den historiske åbenbaring. Kirkelærens autoritetsstandpunkt med Guds eksistens som et indiskutabelt faktum stod ikke til troende for et moderne livssyn, der afgjorde sig ud fra egne oplevede erfaringer. Et synspunkt der også betragtedes som gyldigt vedrørende kristendommens sandhed. Og da Krarup forkastede »den kompakte Opfattelse af Kristendommen som en fast given Størrelse«, lagde han vægten på en værdidom fremfor en værensdøm. Værdidommen sagde ham, at den historiske skikkelse i sin betydning for os på det personlige plan var den absolutte åbenbaring.⁹⁴

Med sin koncentreret om en historisk enkeltskikkelse mente Krarup at have undgået konflikt med den videnskab, der altid måtte betragte historiens nyskabende skikkelser som noget gådefuldt.⁹⁶ Verden og livet indeholdt dimensioner, der var større end en materialistisk opfattelse gjorde sig klart. De religiøse billeder og symboler bar godtnok særlige træk, men ikke mere specielle end at ethvert menneske med åbent sind

måtte være opmærksom derpå. Vores visdom hentede vi hos de visnære genier.⁹⁷

Verdensbilledet

Som påvist kan Krarup ikke opfattes som en meget original skikkelse indenfor den systematiske teologi, dertil var han for konform med nyprotestantismens brede strøm. Et fællestræk for al nyprotestantisme er en udtalt kulturåbenhed i så høj grad, at man har talt om kulturprotestantisme, fordi kulturen har fungeret som referensramme. I den forbindelse er Ernst Troeltsch en hovedskikkelse. Men også Ritschl og hans mere eller mindre trofaste disciple, heriblandt Krarup, var levende optaget af et kristenmenneskes liv i og med verden. Men en anklage mod disse folk for opløsning af kristendommen i kulturfilosofi, ville de føle dybt krænkende, forsåvidt som de efter deres intention havde NTs udsagn om Guds gerning i historien på et bestemt tidspunkt som fixpunkt. At deres kosmologi så viste tydelige rødder til Kant, Hermann Lotze, ældre filosofi og sagtens også til stoicismen er en kendsgerning.

Forholdet til verden skildredes af Krarup som betydningsfuldt: »... det er dog en Elementarbestemmelse ved Religion, at den indeholder et Forhold til Verden udenfor os«. ⁹⁸

Det var vores indlysende pligt som kristne at betragte den virkelighed, som var blevet vores, som en god gave, der skulle modtages med ubetinget respekt. ⁹⁹

Dette religiøse grundsyn førte ikke til en identifikation mellem verden som fænomen og Guds virken. Faktisk talte Krarup om to verdener: den transcendenten verden, som var ubeviselig for videnskaben, der udforskede den forhåndenværende naturverden. Imidlertid fungerede disse to verdener ikke disparat af hinanden. Religiøst set stod den transcendenten verden, hvad Krarup kaldte »i Rapport til« sanseverdenen. Idet begge størrelser forholdt sig til de samme begivenheder opstod der tilsyneladende konflikter og kollisioner. Disse sammenstød afsløredes som en illusion, når det erkendtes, at religionens totaltydning af verden alene bestod i en hævde af et *åndeligt* formål for verden og menneskene i den. En sådan teleologisk bestemmelse hørte nemlig ikke videnskabens gebet til. På den anden side var den ikke fjendsk over for det videnskabelige verdensbillede. Den var en kvalitativ parallelforsøgelse til forskel til den naturlige, videnskabelige verdensforklaring. ¹⁰⁰

Vel kunne mennesker, når de hørte den etiske fordring som personlig rettet til sig, føle sig rodløse i »denne Relativiteternes Verden«. ¹⁰¹ Men for en religiøs livslydning kunne billedet af verden ikke fremstå som

bare malt i dystre kulører. Nok forudsatte etikken, at verden var disharmonisk, – ellers var eksistensen af en etisk fordring meningsløs. Men trods de mørke farver, som vi så, var verden en ret arbejdsmark for det moralske og dermed aktive menneske.¹⁰² Og dermed stemte moral og religion fint sammen, thi: »Den oprindelige Religiositet har en afgjort konkret Karakter og har et frejdigt, lyst Syn paa Tilværelsen«. ¹⁰³

Denne verdensoptimisme var netop funderet på et religiøst livssyn.¹⁰⁴ Krarup opretholdt troen på verden som skabt, men han benyttede ikke et forklaringsprincip (skabelsesmyten i Genesis); derimod anlagde han en værdibestemmelse, idet han opfattede verden som teleologisk sat af Gud. Verden var midlet for en etisk-religiøs formålssætten.¹⁰⁵ Selv var vi ikke »tilfældige Produkter af Jorden«, og med apostlen (rom. 8, 28) vidste vi, at alle ting samvirker til gode for dem, som elsker Gud, så at vi styres på livets bane til vores lykke og vækst.¹⁰⁶ Hermed har vi mærket os en sammenkobling af paulinsk forsynstanke og kantiansk teleologi.

Nok spillede forsynstroen ikke en stjernerolle hos Krarup, men den trådte dog godt frem på scenen, når det hed: »I Forsynstanken har vor kristne Tro sin rigeste Udfoldelse.«¹⁰⁷

Krarup opfordrede da sine læsere til at tage tilværelsen, som den nu engang var. Vi skulle ikke sætte os på Guds sæde og kræve alle livsgårder løst. Kirkelærens abstrakte fuldkommenhedsbillede af Gud og hans skaberværk var til ingen nytte. Det billede, som i åbenbaringen rullede op for os, frembød et ganske andet skue. Her stillede vi overfor et billede, der viste sygdom og nød i tilværelsen. Men vi så også Gud som den, der gik ind i verden og tog kampen op imod den jordiske lidelse.¹⁰⁸

Nøden i verden skulle ikke bortforklares, men den måtte heller ikke få os til at miste det åndelige fodfæste. Lidelsen kunne være redskabet for de største menneskelige opgaver. Det vidste Guds søn, og derfor kunne han føle sig »i den dybeste harmoni med den verden, der korsfæstede ham«. ¹⁰⁹

Kristeligt set gjaldt det, at den, der i verden ofrede sit liv for Kristi skyld, skulle finde livet. »Her er den store ideale visdom fremsat, som mere end noget andet er ejendommelig for Jesu forkyndelse«. ¹¹⁰ Det ville videre sige, at når vi var aktive på det godes side, overvandt vi disharmonien i verden, og modsætningerne blev et middel for vores sejr over verden, hvorfor verden uanset de uundgåelige konflikter stod som en størrelse, som vi kunne være i samklang med. Ud fra en religiøs betragtning burde vi ikke nedvurdere verden som en masse, et materiale uden vækst og udvikling; tværtimod var den lagt i vores hænder, for at vi selv kunne skabe den rette tilværelse.¹¹¹

Vi kan konkludere, at Gud var »i rapport« til menneskene, til livet og til verden. Utrættelig fastslog Krarup, at disse relationsforhold kendte vi alene fuldt ud gennem Kristi gerning. Alligevel ser vi os i stand til på dette punkt i vores opsats at levere nogle foreløbige bestemmelser af det krarupske Guds billede.

Billedet af Gud

Vi har iagttaget Krarups vedholdende angreb på kirkelæren. Tidligere (i note 4) har vi vendt os mod Kristen Valkners bedømmelse af Krarup som en moderat liberal teolog. Hvor »langt til venstre« Krarup forsvarede de nyprotestantiske bastioner, ligger ikke overraskende for dagen i hans »Guds billede«, et udtryk som vi gang på gang støder på, og vi har in mente: et levende billede til forskel fra dogmatikkens tomme begreber. Næsten lapidarisk skrev Krarup: »Saa dømmes vi paa en ny Maade, om, *hvad det er, der gør Gud til Gud*«. ¹¹² Det var ikke først i 1926, at han nåede til slig en dristig tankegang. Den ligger allerede i disputatsen. I den blev det fastslået, at mennesket var skabt i Guds billede. Det betød i den krarupske udlægning, at mennesket besad en særegen evne til fællesskab med Gud. Denne potente mulighed indicerede en *indre*, reel evne hos os. Kun det vi som mennesker havde anlæg for, formåede vi at bringe til udfoldelse. Idet mennesket søgte Gud, fordi det var af Guds slægt, kom det i samfund med Gud. Kort sagt: »den immanente guddommelige tilstedeværen ... konstituerer menneskets væsen«, hvorfor det kunne betragtes som en given sag, at der mellem Gud og menneske ikke forelå en kvalitativ forskel, men blot en kvantitativ. Der lå ikke en afgrund mellem mennesket og Gud. Guds billedlighed var ikke ligefrem ødelagt i os. ¹¹³ At vi mennesker havde mange fejl, var Krarup ikke i tvivl om. Men erkendte vi vores syndighed i forholdet til Gud, hændte det positive, at Guds billedets træk stod klart for os i deres moralske idealitet, ligesom vores tillid til Guds tilgivende kærlighed som korrelat havde en moralsk bevidsthed i os. ¹¹⁴

Gud var »den hellige, ideale vilje«, i hvis kærlighed al menneskelig kærlighed havde sit udspring. Atter en definition, som Krarup ikke var i tvivl om, virkede kritisabel i manges øren som et mistænkeligt udtryk for manglende respekt for Gud. Men anliggendet bestod i at fremstille Gud ikke som en upersonlig almagt, men som personlig, aktiv vilje og det ville sige: kærlighed. ¹¹⁵

Gud og mennesket var så at sige i en indbyrdes, forstående dialog, idet Guds stemme og vores stemme lød ens i den etiske fordring, samvittighedens røst. ¹¹⁶

Med dette relative Guds billede skulle vi befinde os ude over den intellektualistiske modsætning mellem størrelserne *endelig* contra *uendelig*. Der forelå en følelsesmæssig bestemt, indre uendelighed, når vi vidste os overvældet af Guds billedet. Krarup kunne tale om et »Anskuelsesbillede«, som fyldte os med ærefrygt og tryghed. Det betød den mest intime sammenhæng mellem Gud og os.¹¹⁷ Utvetydigt pointerede Krarup menneskets betydning i forholdet til Gud: »Det afgørende ligger i *Gudsforholdet*, men det er bestemt ved visse indre Betingelser, som alene er afhængige af os selv«. ¹¹⁸ Her tænkte Krarup fremfor alt på vores etiske vilje. Det var ham en psykologisk urimelighed at forestille sig mennesker, hvis vilje var styret af kun negative maximer (den destruktive nihilisme kendte han åbenbart ikke). Det naturlige menneske måtte ikke frakendes en oprigtig vilje til det gode. I konsekvens af dette synspunkt fordømte Krarup kirkelighedens nedvurdering af de såkaldte hedningers åndsliv.¹¹⁹

Af os selv kunne vi almindelige mennesker ikke tænke os billedet af det guddommelige. Vi erindrere det sagte om geniernes visionære indsigter (s. 16). Men når vi først var blevet ført til et møde med det højeste væsen, opdagede vi, at dets karakter bestod i lige akkurat, hvad vi begærede.¹²⁰ Og idet Krarup som en selvfølgelig forudsætning gik ud fra, at vi allermest ønskede at hævde os selv i moralsk forstand, blev billedet af Gud til forestillingen om den store, ideale giver, der både var skænkende og fordrende i sin kærlighed.¹²¹

Eftersom det var vores ideale Jeg, som var det endelige formål med vores moralske (og dermed tillige religiøse) aktivitet,¹²² var det indlysende, at Guds billedet ganske måtte være i overensstemmelse med vores bedste længsler. Ja, Gud kunne ligefrem beskrives som vores ideal eller forbillede.¹²³

Når samfundet med Gud som den kærlige, himmelske fader var i sin orden, nærrede mennesket kærlighed til Gud. Vores kærlighed til Gud indebar en kærlighed til os selv. For Krarup var kærligheden karakteriseret ved, at ens eget selvformål identificeredes med den elskede parts selvformål, da der ellers forelå en psykologisk uhyrlighed.¹²⁴

Polemisk imod denne opfattelse kunne den kritiske læser hævde, at derved tegnedes Gud i menneskets billede – og ikke omvendt. Krarup fornemmede selv, at nogen kunne se hans position åben for angreb. Imidlertid afviste han Ludwig Feuerbachs (1804-1872) behandling af religionsfølelsen som en form for egoisme. Krarups modargument bestod i, at Feuerbach havde overset den etiske fordrings ophøjethed og følgelig dens guddommelige præg. Ligeledes havde Feuerbach bedømt religionen énsidigt subjektivt og dermed udrangeret den som en falsk

forestilling. Men: »Religion *kan* meget vel være sand, selvom den nok saa meget svarer til vort Hjertes Trang«. ¹²⁵ Vel havde Krarup travlt med at eliminere mistanken om, at vi i os selv fandt materialet til Gudsbilledet. ¹²⁶ Ikke desto mindre hævdede han, at vi havde et religiøst apriori psykologisk forstået, altså ikke i formal, religionsfilosofisk forstand. ¹²⁷ Han ville simpelthen udføre »den nøje Sammenhæng mellem Billedet af Gud og vor Bevidsthed«. ¹²⁸ Så langt bevægede han sig i sin menneskeliggørelse af Gudsbilledet, at det hed: »Gud maa udledes af os«. ¹²⁹ dog opretholdt han det forbehold, at Gud ikke kunne afledes af os, men at vi besad et kriterium for, at vi stod over for en real magt. ¹³⁰

En ideale, højeste magt, som Krarup stadig vendte tilbage til, havde ikke et formalprincip som etikette; der var tale om et personprincip. Krarup så sig ikke forpligtet til at holde sig til Gud som en suveræn magt, der autoritativt fordrede individet. Det ville efter hans mening være et modbydeligt overgreb. Gud var ikke sådan fjernt fra os. Han skulle ikke tiltales i tredje person. Vi skulle sige *du* til Gud. Dermed foretog vi ubestridt et spring, men ikke i kierkegaardsk forstand; det var et spring til den magt, som svarede til det bedste i os selv. ¹³¹ Helt malplaceret var det vel så ikke at spørge, om vi ikke ærlig talt sagde *du* til vores spejlbillede, og ikke til Gud som en transcendent magt. ¹³² Umisfåeligt hører vi om Guds iboen i os. ¹³³

Troen på Gud

Det fremgår af vores analyser, at for Krarup var religiøs tro og dermed tro på Gud ikke en pligt til at godtage visse begrebsbestemmelser af kirkeligt tilsnit. Kun den vedvarende optagethed af Jesus-billedet synes forhindre, at vi næsten jævntiller ham med unitarismen i Danmark. Tvunget af kirkelæren havde Krarup kækt givet sig i lag med at dømme om Gud »paa en ny Maade«. Følgelig måtte han i samme ånd give nye definitioner på troens væsen.

Kirkeligheden havde hurtigt ladet Jesu lærdom, at tro var lig tillid, gå i glemmebogen, og i stedet erstattet Jesu trosopfattelse med en hel bunke meninger. ¹³⁴

Troen lig tilliden kunne formuleres således: »Tilliden til vort eget Væsens Højhed, Hævdelsen af os selv som et aandeligt Hele«. En sådan tro var at finde i moralen, men først i religionen udfoldede den sig helt. ¹³⁵

Faderbilledet af Gud, kendt gennem åbenbaringen, var en grundbestemmelse i kristendommen; denne bestemmelse havde til følge en betragtning af livet som byggende på et tillidsforhold. ¹³⁶ Vi gik altså vide-

re, når vi dømte om Gud som et *du*, end når vi »bare« talte om vores møde i tilværelsen med den religiøse magt.¹³⁷ Vi overskred grænsen fra ærefrygt til det mere personlige område *tillid*. Men hvorsomhelst mennesker vidste sig forpligtede og grebne, førte der en bro til et religiøst tillidsforhold.¹³⁸

I vores tro på Gud, var vi afhængige af Gud. Naturligvis skete dette forhold ikke uden vores personlige bevidsthed og vilje. Det var just mystikkens fejl, at den overså dette faktum.¹³⁹ I det kristne frelsesforhold var frihed og valg hos den troende uundværlige størrelser. Manglende agtpågivenhed i så henseende resulterede i et falsk billede af Gud og af individet. Nok forekom de forhåndenværende muligheder for valget at være begrænsede. Alligevel forelå evnen af at vælge der til stadighed. Ligesålidt som vores selvvalg måtte knægtes på moralens område, måtte det kues på det religiøse felt. Og idet vi forstod forkyndelsen af evangeliet som en begribelig henvendelse til os, blev vores viljesvalg i fornuftens og følelsens navn ikke suspenderet. Troen opstod ikke af magisk vej som en slags forvreden naturproces, men den udtrykte den enkeltes åndelige tilegnelse af budskabet. Det stred imod vores erfaring som kristne, at vi skulle være uden selvbestemmelse. Tværtimod! – i mødet med åbenbaringen valgte vi selv det gode. »Vi vælger selv med Frihed vort Liv«. ¹⁴⁰ Vi valgte Gud, fordi han havde valgt os, eller: »Da Gud har et aabent hjerte for os, skal vi ogsaa aabne vore hjerter for ham«. ¹⁴¹

Troen kan ud fra Krarups forudsætninger kort og godt skildres som en intensiv bevidsthedshandling, hvor vi som frie og ansvarlige personer hengav os til fællesskabet med Gud.

Det krarupske kristendomssyn havde – trods dets nære slægtsskab med en karsk kantianisme – et godt stænk eudaimonisme (ikke at forveksle med en moderne lystlære, som han afskyede).¹⁴² Ud fra denne iagttagelse spørger man, hvilken *værdi* troen besad for det moralsk-religiøse menneske. Krarup holdt sig ikke tavs desangående.

Troen havde sin vældige betydning for vores personlighedsliv i dets helhed. For vores egen skyld måtte vi holde os til Guds ord og lyde hans krav. Gjorde vi det, ville vi modtage trøst i vores nød og få styrke til at gå fremad i vækst til gavn for os selv og vores omgivelser.¹⁴³ Og Krarup kunne fra prædikestolen forkynde: »Vi vil sjældent blive bedragne for den belønning, som ligger i, at vi føler Guds velbehag over os, når vi glemmer os selv«. ¹⁴⁴

Vores tro på Gud indeholdt frem for alt en tillid til, at det gode ville sejre til slut i tilværelsen; med denne kristne udviklingstro i hjertet, ville også vi stå som de sejrende i verden.¹⁴⁵

Skulle vi rent sagligt vurdere os selv, hørte vi snarest til de fejlslagne eksistenser. Men troen på Gud skænkede os tilliden til vores evige værdifuldhed og til vores individualitets selvstændighed. Vores frihedsforømmelse var ikke et drømmebillede. Vi var netop frie og befriede. Vi var mere end natur, – det forsikrede kristentroen os om. Det bedste og højeste i os var legitimeret gennem tilliden til Gud.¹⁴⁶

Det med troen og os kunne aldrig klinge unaturligt. Lige omvendt frembød der sig en unaturlig situation, når vi havde mistet tilliden til os selv og til det værdifulde i livet, som mennesker ofrede sig for. Denne tro på livet og på os selv fandtes som en udbredt holdning i historien, men kronen bar den i tillidsforholdet til Jesus. Ikke som en sikker og passiv besiddelse. Al tro og navnlig kristentro var en aktivitet i vove-mod.¹⁴⁷

Den rette etik og den sande religiøse forståelse vandrede smukt sammen. Moralen forlenede os med en tro på vores selvgyltige værdi som borgere i frihedens transcendent verden. Denne personlige tro var tillige en tro på Gud. Og Krarup tilsluttede sig orientlisten Julius Wellhausen (1844-1918), der skulle have sagt, at troen på friheden og troen på Gud var en og samme sag.¹⁴⁸

Den fribårne, etisk-religiøse tro fremstod som både selvstændig og ikke-sig-selv-nok. Ethvert menneske havde en tro som basis for sin måde at leve på, og menneskets gerninger blev til en slags trosbekendelse. Det gjaldt ikke mindst i den kristnes liv. Det var en praktisk position fremfor en dogmatisk. Men Krarup var sikker på, at den ville bestå »Livets Prøve«, når vi vel at mærke holdt os til billedet af Gud, som vi havde fået det overleveret af Sønnen.¹⁴⁹

Vi kan da sammenfatte dette afsnit således, at den kristne tro på Gud, formidlet gennem historien og i samklang med menneskets ideale anlæg, var til lykke og nytte for den enkelte og for almenheden.

Billedet af Jesus

Fra prædikenlitteraturen er det kendt, hvorledes en præst i årevis kan samle sig om ét hovedemne. Krarup spændte vidt i sin tankeverden. En sag spillede imidlertid bestandig den største rolle: Forkyndelsen af Jesus-billedet. Det gjaldt lige fra de unge forskerdage til han som emeritus prædikede i Sorø kirke.¹⁵⁰

Vi er sikkert ikke gået fejl, når vi hidtil har betragtet Krarups filosofiske og psykologiske overvejelser sammen med hans refleksioner over moralens og religionens væsen som en forberedelse til at tilegne sig en forståelse af det essentielle i kristendommen, og det ville altså sige bil-

ledet af Jesus. Og de to foregående afsnit om Gud og troen på Gud ses først i deres dybde, når de belyses ud fra personen Jesus.

Overses må det nu ikke, at begreber som åbenbaring forestillinger om Gud, trolig tillid, ikke for Krarup stod som faldet lodret ned fra himmelen til alles forbavelse; omvendt var der tale om oplevelser, som mennesker i historiens løb og i nutiden havde gjort til deres, men vel at mærke uden den intensitet som Guds søn alene havde erfaret og videregivet til de troende. Først gennem billedet af Jesus strålede vores billeder af livets værdier i fuld glans. Helt givet radikaliseredes Krarups teologi, som vi ved, men *følelsen* for Jesus forblev usvækket.

I den troendes bekendelse til Jesus som Guds søn oplevedes en åbenbaring; det var det helt nye sprog, der gennem tilliden til Jesus kom ind i verden.¹⁵¹

Temperamentsfuldt imødegik Krarup mistanken om, at hans beskrivelse af Jesuskikkelsen skulle være en subjektivistisk mistolkning. En sådan anklage afvistes som en unødvendig ængstelse for »Billedet«, som aldrig kunne fremstilles uafhængigt af det betragtede subjekt. Som belæg henvistes til Johannes-evangeliets beretning om Jesus.¹⁵²

Den teologisk velorienterede Krarup vidste udmærket, at der med den nyere forskning var fremlagt meget uensartede vurderinger af Jesus.¹⁵³ Men netop Albert Schweitzer, den vel mest radikale blandt de nye teologer, omtalte Krarup med særlig agtelse på grund af hans missionærgerning. Schweitzer var det bedste bevis på, at i forholdet til Jesus som Guds søn kom det an på den enkeltes afgørelse, og mindre på en række detaljer vedrørende Jesu historiske liv.¹⁵⁴

Selv ville Krarup samle sig om den historiske Jesus-skikkelse, modsat den spekulative kirkelære. Med – kan det synes os – nogen naivitet oplyste Krarup, at det var først i nittenhundredetallet, nærmere bestemt med Ritschl, at Jesus var blevet vurderet i sin historiske væld.^{155. 156}

Historiens Jesus fandt Krarup i NT. Med god samvittighed kaldte jeg (s. 4) hans eksegese for overfladisk. Alligevel er det påkrævet at betragte hans skriftsyn, da han i den tidligste overlevering så billedet af Jesus. Hans »totalbillede af Kristi person« skulle ikke tjene til at »bevise« kristologien. NT indeholdt en trosbekendelse, uden hvilken en systematisk teologi ikke havde sin berettigelse.¹⁵⁷

Naturligvis forestillede Krarup sig ikke en udkrystallisering af det oprindelige Jesus-billede ved hjælp af en historisk-kritisk metode. Om skildringen Jesu liv var vandtæt målt med forskningens parameter, kunne ikke være hovedsagen. Her måtte anlægges et værdisynspunkt, nemlig om Jesus for os talte med særegen myndighed. Det drejede sig om: »at leve sig ind i Frelserens Billede, og saa over for Skrifterne spørge:

»Ob sie Christum treiben oder nicht.« – Her var et positivt protestantisk princip.¹⁵⁸

I NT fandt man forskellige billeder af Jesus. Jesus havde givet et tilidsskabende billede af sig selv. Dernæst var der disciplenes billede af ham. Men disse sidste billeder besad ikke åbenbaringskarakter. De var »Refleksionsprodukter«, en praktisk, legitim vurdering af Jesus.¹⁵⁹

Selvom Jesus havde vist os sit billede, havde han ikke personligt meddelt sig i skriftsproget. Disciplene havde været formidlere, hvorved der opstod en subjektivisme i skildringen af frelseren. Men billedet lyste ikke desto mindre med overbevisningens kraft. Navnlig i synopsen. I anden række placeredes Paulus. I tredje række Johannes. Det betød ikke, at det fjerde evangelium og brevene blev fraskrevet kristelig værdi.¹⁶⁰

På den facon mente Krarup at kunne værdsætte hele NTs Jesus-billeder, ikke ud fra et biblicistisk standpunkt, men ud fra et subjektivt, velvilligt klassifikationssynspunkt.

Til anklagen mod kirkeligheden hørte, at den så at sige sig var begyndt fra oven.¹⁶¹ Nu skulle blikket en helt anden vej i kristologien. Nu handlede det om en teologi fra nedenunder for at forstå det guddommelige.¹⁶²

Jesu liv var et menneskeliv, som vores liv, omend af en unik karakter.¹⁶³ Nok var han »menneskeheds ide« og »den hele konkrete menneskeheds søn«, men kun derved, at det idealt-menneskelige i ham var blevet til ét med det konkret-menneskelige, forstod vi ham i hans guddommelighed. Det kunne ligne en indskrænkning at lade åbenbareren af det højeste være bestemt af faktorer som personlig udvikling, tid, køn, geografiske forhold etc, men det aspekt kunne bare ikke bruges ved en kvalitativ, religiøs betragtning.¹⁶⁴ Jesu liv måtte vurderes i analogi med vores personlige og etiske åndsliv og individuelle udvikling.¹⁶⁵

Ud fra vores religiøse bevidsthed var det muligt at tegne et komplet billede af Jesus. Men kun i nøje relation til menneskeheden og dens historie formåede vi sagligt at udmelde, hvori Kristi væsen som person bestod. Krarup tilstræbte at forene den religiøse oplevelse og den teologiske refleksion i et nødvendigt, givtigt forhold og ad den vej skildre Jesu liv, som præget af en etisk religiøs udvikling og dog fremtrædende som en livsenhed, begribelig for os.¹⁶⁶

Krarup opstillede en hel doksologi med hædersnavne: Jesus var en »menneskelig centralpersonlighed«,¹⁶⁷ »arketyper for skabningen«,¹⁶⁸ han var »det eneste faste Punkt« for vores bevidsthed om at være Guds kære børn,¹⁷⁰ han var »Troshelten«,¹⁷¹ som det realiserede »Livsideal« var han grundlaget for vores kristne livsstil,¹⁷² og Jesus var »Centrum« for alle religiøse værdier.¹⁷³ Derfor kunne Krarup forkynde: »Det er et nyt Menneskeliv, der saaledes ved ham er kommet frem«. ¹⁷⁴

Strauss' kritik af Jesus som en kulturelt indskrænket person og desårsag ikke en idealfigur, afviste Krarup som en uændelig betragtning, da det absolutte højdepunkt alligevel kun eksisterede på det etisk-religiøse område.¹⁷⁵

Ivrigt bekæmpede Krarup også den rationalistiske opfattelse af Jesus som blot et moralsk forbillede og som en religionslærer, – en tendens der ifølge Krarup kulminerede med Kant og G.W.F. Hegel (1770-1831). Rationalisterne nedvurderede religionen; de manglede sans for løsningen og gjorde kristendommen ahistorisk; de betragtede religionen ud fra en bare moralsk eller spekulativ synsvinkel.¹⁷⁶ De var ganske enkelt meget langt fra forståelsen af Jesus som et »Livsideal«.

Selvom Krarup ikke som Ritschl og mange i hans »skole« beskæftigede sig meget med »kaldet«, pointerede dog også han Jesu specielle opgave i verden. Sådan som Jesus havde forstået sit kald, var det hovedsagelig af forkyndende art, men han stod helt inde for sine ord gennem sine handlinger.¹⁷⁷ I samklang hermed skulle vi tolke hans død og opstandelse som en prædiken med myndighed.¹⁷⁸ Bag ved Jesu prædiken og gerning fandt vi fremlagt åbent hans indre liv; han var i hvile med den himmelske far, uagtet hans ydre tilværelse formede sig nok så aktivt.¹⁷⁹ Skulle Krarup udpege de ydre træk ved Jesu personlighed, blev hans beskrivelse temmelig nøjsom. Men anliggendet bestod ikke i at forkynde en idealfigur, som menighedens medlemmer kunne og skulle kopiere. Dog hører vi om Jesus som den intenst virksomme, stridsmanden, hans medfølelse med de ringe i folket (hos dem så Jesus potentielle muligheder for udvikling) og endelig hans trygge sejrbevidsthed som Guds søn.¹⁸⁰

Hovedsagen var og blev: Jesu status som åbenbareren. I ham så vi det fuldkomne billede af Gud, sådan som vores religiøse bevidsthed kunne opfatte det.¹⁸¹ Det ville sige, at alle de prædikater, der ud fra en redelig teologi, tillagdes Jesus også gjaldt den himmelske fader.

Nu siger det sig selv, at Krarup ikke hensatte sit Jesus-billede til andres beskuelse og beundring. Forkyndelsen skulle fremlægge – for at bruge et berømt udtryk – »et produktivt urbillede«.

Selv var vi svage. Men Jesus var »den store menneskeven« og »den store sjælelæge«, der bragte os tilgivelse og Guds nærhed.¹⁸² Jesus-billedet rørte ved det bedste i mennesker og omformede dem til aktive personligheder; ikke at vores ydre handlinger var det afgørende; alligevel var troen på Gud utænkkelig uden vores vækst og stræben.¹⁸³

Var disse tanker en modernisering af frelser-billedet med manglende dækning i den gamle overlevering? Nej, der var for Krarup noget helt ægte ved det billede, som han følte med vovemod at have fremdraget

for menigheden. Det besad den opgave at vække tro hos mennesker. Det udspandt ikke dogmer. Det sagde ikke for meget om Gud. Kun det, som vi kunne erfare, blev os til del gennem dets budskab om det guddommelige. På sine gamle dage blev Krarup ligefrem betænkelig ved, om han nu havde været tilstrækkelig agnostisk og amyotologisk i sin kristologi.¹⁸⁴ Det gjaldt jo om at gøre billedet så sandt som muligt for de aktuelt hørende. Og Krarup var helt sikker på, at Jesus-skikkelsen stod for de samme værdier i nutiden som i den allerførste tid.¹⁸⁵

Personlighedsprincippet

Det billede, som Krarup tegnede af Gud og Jesus, var også et portræt af mennesket i dets idealitet. Det gav sig ud fra analogiprincippet og relationsforholdet: Gud – Kristus – mennesket. Ganske vist havde der på jorden kun levet én person, som fuldt ud virkeliggjorde det ideale, men da Jesus var ur- og forbillede, var det sat hen til de troende at blive ham lig – efter evne.

Vel ikke mindst i sin kredsen om personligheden viste Krarup sig som et barn af det nittende århundrede. Bildende kunstnere og forfattere var ud fra forskellig baggrund stærkt optaget af den enkeltes fremtræden i verden. Det samme gjaldt teologer af vidt forskellig observans. Det samme kan siges i allerhøjeste grad om filosoffer som Høffding og Thomas Carlyle (1795-1881). Dyrkelsen af individet fik til tider et elitært præg, der kunne udarte til en mennskefjendsk aristokratisme som hos Georg Brandes og fremfor alle Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Krarup var selv en udtalt individualist med aristokratiske træk. »Har ikke altid den højeste visdom været skjult for mængden«. ¹⁸⁶ Men som kristen teolog måtte han blankt afvise Nietzsches overmennesketeori med dens sydende foragt for næstekærlighed.¹⁸⁷

Individualismen med den selvstændige personlighed som centrum og værdidommer tiltalte ham som menneske og teolog særdeles.¹⁸⁸ At Krarups teologi i dens akademiske individualisme havde, hvad barthianerne kaldte en »borgerlig« karakter, turde være indiskutabelt, og var nok med til at forklare hans isolation og direkte sparsomme indflydelse.¹⁸⁹

Krarup var ikke uvidende om, at personlighedsbegrebet var af ret ny dato, og at det ikke fandtes i bibelen. Ikke desto mindre betragtede han hypotesen om Gud som den fuldkomne personlighed som nødvendig i skildringen af Gud som den moralske magt, der vidste sig samhörig med mennesket.¹⁹⁰ Tanken om Gud som personlighed skabtes ved en analogi ud fra os selv som personligheder og karakterer; centrum i os

var den kraft, hvormed vi gjorde os uafhængige af materien, idet vi brugte den til midler for vores formål.¹⁹¹ Og – nok en smule passé – pri-ste Krarup i 1922 samtiden for at have en hidtil ukendt positiv forståelse for personlighedslivet.¹⁹²

Personligheden skildrede han ikke som en monade uden vinduer til de andre; tværtimod skulle vi tjene næsten og derved berige os selv. Inspirationen til vores moralske handlen havde vi modtaget gennem andre personligheder.¹⁹³ At Jesus som »centralpersonlighed« fik en overvældende betydning ligger lige for dagen.

*

Lykkedes Krarups ærgerrige projekt at formulere et nyt forkyndelses-sprog i kirken? Kirkehistorisk er det let at svare »nej«, for så vidt som han oplevede at blive overhalet højre om af barthianismen. Lykkedes hans selvstillede opgave intellektuelt og teologisk? Ingen vil kunne benægte hans format som en konsekvent tænder og hans store evne til at bringe sin sag videre til brede kredse – også uden for det kirkelige miljø. Som mange andre intellektuelle var han led ved kirkeligheden. Men han ville ikke som Høffding, der på sine gamle dage meldte sig ud af folkekirken,¹⁹⁴ vende menigheden ryggen.¹⁹⁵ Men kirkelæren havde forkvaklet det gode budskab. Derfor Krarups voldsomme udfald mod en uredelig teologi. En polemik, der ofte kunne virke som skud mod forladte fæstninger. Nu var det heller ikke en ambition for ham at gælde som ekspert i den dogmehistoriske disciplin. Med sin egenvillige behandling af det historiske stof, formulerede han sin egen markante teologi. Hos sine fagfæller i Danmark fandt han ikke meget værdifuldt materiale, knapt nok hos Kierkegaard og Grundtvig. Så vendte hans sig til de danske filosoffer og store, tyske teologiske og filosofiske hoveder, ligesom han i den moderne, tyske nyprotestantisme genkendte ligesindede. Han var en slags eklektiker, men en selvstændig af sorten. Der var mange i samtiden, som kæmpede for individets integritet og værdi. Men i Danmark ingen stærkere på kristen grund end Krarup. Til grupperinger henvendte han sig ikke. Han forblev en ensom figur. »Kætterstemplet« følte han tidligt sat på sig.¹⁹⁶ Stor agtelse nød denne lærde og stejle mand alligevel. Og selvom han sagtens ikke læses mere, står han som et flot monument fra en kirkehistorisk periode, hvor teologer og præster fornemmede en fremadskridende fremmedgørelse i folkene for kristendommens budskab. Krarup havde selv hørt »livets ord« i ét og alt præget af »den samme store personlighedsånd«. ¹⁹⁷ Det »livets ord« brugte han hele sit lange, aktive liv på at give videre til sin tid.

Noter

1. »Ja, det er morsomt at se, at man på engang er blevet antikveret.« – Krarup i brev af 2. juni 1930. – Breve fra F.C. Krarup til Lyder Brun (udg. P.G. Lindhardt). København, 1960, s. 193.
2. Belært af Niels Henrik Gregersen: Teologi og kultur. Århus, 1988, s. 84, bruger jeg betegnelsen *nyprotestantisme* fremfor det mere belastede udtryk *liberalteologi*.
3. P.G. Lindhardt: Vækkelser og kirkelige retninger. Århus, 1978¹, s. 185.
4. Når det i forordet til »Kirkestriden i Norge belyst ved Lyder Bruns brev til F.C. Krarup 1905 til 1931« (udg. Kristen Valkner), Oslo, 1968, hævdes, at Krarup (i lighed med Brun) var en meget moderat liberal teolog, er denne påstand oplagt forkert.
5. F.C. Krarup: Fra Romantisme til Realisme. Oplevelser og Tanker »Erindringer«. København, 1930. Et værk, der adskiller sig fra mange selvbiografier ved at yde en autentisk skildring af forfatterens teologiske udvikling og indsats.
6. F.C. Krarup: Livsforstaaelse. København, 1915, s. 439.
7. Se hertil Poul Juul Nicolaisen (Foss): Udviklingslinier i F.C. Krarups teologi. DTT, 1962, 2. hæfte, s. 98-116.
8. F.C. Krarup: Jesus, Guds Søn. København, 1908, s. 52.
9. Disputatsen s. III og s. 363.
10. F.C. Krarup: Religionsfilosofi. København, 1905, s. 218f. og s. 313.
11. Erindringer, s. 121f.
12. Religionsfilosofi, s. 352.
13. Jvf. F.C. Krarup: Garantier og Værdier. København, 1918.
14. F.C. Krarup: Livsførelse. København, 1918, s. 123.
15. F.C. Krarup: Ideal Kristendom. København, 1926, s. 119f. – Når Lindhardt i »Vækkelser og ...«, s. 184, påstår, at Kierkegaard hørte til Krarups religiøse forudsætninger, har påstanden kun relevans med henblik på Kierkegaards tale om »den enkelte«, som Krarup iøvrigt tolkede meget egenvilligt.
16. Brev til Lyder Brun, s. 193f.
17. F.C. Krarup: Kampen om kristendommen. København, 1922, s. 227.
18. Livsforstaaelse, s. 109f.
19. Kampen om kristendommen, s. 247.
20. Livsforstaaelse, s. 4 og s. 5.
21. Livsførelse, s. 108f. og s. 119.
22. Erindringer, s. 91 og s. 97.
23. »Hvad jeg har søgt at stille op herimod »den kirkelige intellektualisme«, kan maaske rettest betegnes som *en Slags religiøs Kriticisme* eller *Positivisme*.« – Religionsfilosofi, s. 463.
24. Vækkelser og ..., s. 184. – Men se så divergerende synspunkter: »Religionens Kærne er ... en Tro paa Værdiens Bestaaen i Tilværelsen.« – Høffding: anf. skr., s. 7. – »Og er hjertepunktet i Religionen virkelig udtrykt herigennem »troen på værdiens beståen« ... det synes jeg må besvares benægtende.« – Krarup: Kampen om kristendommen, s. 68.
25. »Forsaavidt er det Forsøg, jeg har gjort i den Retning (at formulere et relativt gudsbegreb i stedet for et absolut), noget ganske nyt i Kirkens Historie.« – Erindringer, s. 75; dog tilføjer Krarup sin afhængighed af Kant og dennes elever.
26. En samlet redegørelse for sin bibelteologi har Krarup leveret i »Skrift og Tro«. København, 1907.
27. I 1. Pet. 3,21 omtales dåben som »en god samvittigheds pagt med Gud ved Jesu Kristi

- opstandelse.« – »Det er dog en Pagt om en god Samvittighed, vi har sluttet med Gud ved vor Daab«, skrev Krarup med henblik på, at vi som kristne med rolig samvittighed skulle fungere i samfundslivet. – *Ideal Kristendom*, s. 131. – Eksemplet er temmelig typisk.
28. Livsforstaaelse, s. 427 om de små, kirkelige partiers ekstreme intolerance.
 29. Med bifald noterede Krarup sig, at Grundtvig og hans disciple havde understreget det gudbilledlige i mennesket. – F.C. Krarup: *Hvad vi kan lære af Ritschl*. København, 1906, s. 47. – Han var dog også kritisk, fordi Grundtvig fastholdt kirkelæren og dermed svækkede »en human Religiositet«. – *Erindringer*, s. 145.
 30. Sml. Poul Juul Foss: *Kulturprotestantismens sidste år*. – DTT, 1990, 1. hæfte, s. 54-73.
 31. »Den Kantiske Kriticisme (er) ... uimodsigelig rigtig.« – *Religionsfilosofi*, s. 18.
 32. »netop Schleiermacher har sagt den afgørende Dødsdom over de gamle Formler.« – *Jesus, Guds Søn*, s. 70.
 33. *Kampen om kristendommen*, s. 63.
 34. *Erindringer*, s. 85 og tilsvarende *Livsforstaaelse*, s. 5. – At Krarup holdt sig sine idealer personligt efterretteligt, kan man konstatere i hans »*To Langfredagsprædikener*« (1928 og 1929). Sorø, 1932.
 35. *Erindringer*, s. 128ff.
 36. *Livsforstaaelse*, s. 31 – en sådan til forskel fra den romerske messe.
 37. F.eks. kan det hedde om Kristi »skabende evne«, at den er »beherskende den hele menneskenatur gennem en indre, mystisk påvirkning.« – *Disputatsen*, s. 109.
 38. *Ideal Kristendom*, s. 98f.
 39. *Religionsfilosofi*, s. 456.
 40. Af moderne undersøgelser over nykantianismen kan henvises til Mogens Blegvad: »Value« in Turn-of-the Century Philosophy and Sociology. – *Danish Yearbook af Philosophy*, 1991, s. 70-85 (s. 51-96).
 41. »Med en almindelig Erkendelselære maa der begyndes«. – *Erindringer*, s. 98.
 42. Den mest kompetente gennemgang af Krarups religionsfilosofi, mener jeg, er: Peter Kemp: *F.C. Krarup's Philosophy of Religion (1905)*. – *Danish Yearbook of Philosophy*, 1976, s. 167-178. – Blot er Kems anliggende filosofisk, medens denne artikel har et praktisk-teologisk sigte, hvorfor Krarups erkendelselære ses i intim sammenhæng med hans kristne anskuelser iverigt.
 43. *Jesus, Guds Søn*, s. 79f.
 44. smstd., s. 81f.
 45. »Metafysik ... er en teoretisk Bestemmelse af det oversanselige.« – »Religion er en Oplevelse, en indre Erfaring.« – *Ideal Kristendom*, s. 152 og s. 154-155.
 46. *Disputatsen*, s. 137 og s. 174 med vendinger som den »betydningsfulde udtalelse af W. Her(r)mann« og »den fortrinlige udvikling af Her(r)mann«.
 47. »Efter at jeg hos ham »Kant« havde faaet Nøglen til at trænge ind i Erkendelselærens Forgaard, havde jeg viet denne gamle Vismand et indgaaende Studium.« – *Erindringer*, s. 83.
 48. Jvf. min: *Udviklingslinier i F.C. Krarups teologi*, s. 99 og s. 102.
 49. Tilsvarende hedder det langt senere »Vi maa reflektere over vort Gudsforhold ... Det er en Analyse af vor praktiske Bevidsthed, vi foretager. Forudsætningen er *Agnosticismen*, at vi intet véd om Tilværelsens inderste Væsen.« – *Ideal Kristendom*, s. 158.
 50. *Disputatsen*, s. 143ff.
 51. smstd., s. 173ff.
 52. *Kampen om kristendommen*, s. 161.

53. Således i to små bøger »Om Undergavens Stilling i den kristne Kirke«, Kjøbenhavn, 1888, og »Hvori er Underkraften begrundet«, København, 1889, i »Religionsfilosofi«, kapitel 4, s. 318-358, i »Kampen om kristendommen«, kapitel 10, s. 135-177, ligesom spørgsmålet spredt dukker op overalt.
54. Religionsfilosofi, s. 318ff. – Først sent synes vægten næsten udelukkende at blive lagt på det åndelige under. – Hertil min: Udviklingslinier ... s. 100f.
55. Religionsfilosofi, s. 321ff. – Med sin betragtning af underet som primært åndeligt mente Krarup at have givet »Plads for en sand realistisk Anerkendelse af den naturlige Verdensorden.« (smstd., s. 349).
56. Smstd., s. 328 og tilsvarende »Kampen om kristendommen«, s. 136.
57. Religionsfilosofi, s. 334.
58. Kampen om kristendommen, s. 154.
59. smstd., s. 176f.
60. »For os er det store i underet, at den Højeste nedlader sig til det enkelte ringe menneske og anerkender hans livs værdi.« – smstd., s. 177.
61. Se således pastor Christian Linds Krogs recension af »Ideal Kristendom«: Tidehverv, 1926, no. 1, s. 13-15, der er en lødig afvisning af Krarups teologi, og hvor det hedder om hans psykologi: »Det abstrakte og virkelighedsfjerne viser sig maaske allermest i hans psykologiske betragtninger af mennesket.« (s. 14).
62. Religionsfilosofi, s. 53.
63. smstd., s. 53ff.
64. Erindringer, s. 49.
65. Disputatsen, s. 67f. og s. 72. – Iøvrigt betragtede Krarup kirkelærens dogmatik om Jesus som en hån mod al psykologi. – Erindringer, s. 45.
66. Religionsfilosofi, s. 45.
67. smtd., s. 451ff, – det anførte indebærer ikke en naturforagt.
68. smstd., s. 66.
69. »Religion er mere end Moral, men dog kommer vi kun gennem Moralen til Religionen.« – Jesus, Guds Søn, s. 89.
70. F.C. Krarup: Grundrids af den kristelige Etik. København, 1894, s. 10.
71. Religionsfilosofi, s. 102ff. – »Der er ikke noget godt eller ondt i sig selv, men det bliver godt i Forhold til et Subjekt, der bestemmes herved (Rom. 14, 14).« – Livsforstaaelse, s. 291. Og således forenede Krarup kantiansk morallære med paulinsk parænese.
72. Religionsfilosofi, s. 111.
73. smstd., s. 128f.
74. smstd., s. 130.
75. Livsforstaaelse, s. 461.
76. »Videnskaben ... er ganske fremmed for vor Stræben efter Livsværdier.« – Livsførelse, s. 91.
77. Peter Kemp har i anf. skr., s. 175, været opmærksom på Krarups brug af det poetiske i »Religionsfilosofi«, men Niels Tjalve gør næppe Kemp ganske uret, når han i en recension mere end antyder, at Kemp her er ude i eget ærinde. – Fønix, 1977, no. 3, s. 253.
78. »Gives der egentlig nogetsomhelst Udtryk for Religionens Genstande, som ikke er billedligt?« – Høffding i anf.skr., s. 71.
79. »Und da wir alle in erster Linie nicht in Begriffen, sondern in Anschauungen leben und in einer Bildersprache – wie lässt es sich vermeiden, dass wir das Göttliche ... auffassen als eine mächtige Kraft ... Diese Vorstellung, obgleich sie nur der Phantasie

- angehört und bildlich ist, so scheint es, bleibe, so lange es Religion gibt.« – Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christen des Christentums* (1900). Stuttgart, 1950, s. 17.
80. Grundrids af den kristelige Etik, s. 79.
 81. Kampen om kristendommen, s. 38.
 82. »I kunsten er der slet ikke forudsat noget som helst om en gåen-ud-over vore subjektive fornemmelser.« – smstd., s. 52.
 83. Ideal Kristendom, s. 103.
 84. Livsførelse, s. 38, – iøvrigt var kunsten et speciale for de få, smstd., s. 39.
 85. Kampen om kristendommen, s. 14-15.
 86. smstd., s. 31f.
 87. Livsførelse, s. 126.
 88. Disputatsen, s. 229. – Trods det æstetisk farvede udtryk *billede*, så: har vi »som troende den mest levende Følelse af, at der trods alt billedligt i Religionen er en Sfæreforskel mellem den og al Kunst.« – Religionsfilosofi, s. 163.
 89. Religionsfilosofi, s. 104.
 90. Jvf. mottoet på »Religionsfilosofi«: »Vi lever ikke paa Begreber, men paa Værdier.«
 91. Religionsfilosofi, s. 387ff., citat s. 389.
 92. Det refererede afsnit indeholder en polemik imod Høffding (se dennes anf. skr., s. 178-192), idet han bebrejdes en énsidig skelnen mellem dogme og symbol, hvorefter man ikke skulle kunne danne sig en fast forestilling om Gud, men blot tænke på ham i poetiske kategorier; Krarup opponerer også imod Høffdings benægtelse af symbols alment forpligtende karakter.
 93. Disputatsen, s. 80.
 94. Livsforstaaelse, s. 13ff, citat s. 16.
 95. smstd., s. 226f.
 96. Skrift og Tro, s. 33.
 97. Religionsfilosofi, s. 296.
 98. smstd., s. 152.
 99. Kampen om kristendommen, s. 25. – Det er nærliggende at sammenligne med Albert Schweitzers (1875-1965) berømte »Ehrfurcht vor dem Leben«.
 100. Religionsfilosofi, s. 373ff.
 101. Livsforstaaelse, s. 163f.
 102. smstd., s. 307.
 103. Ideal Kristendom, s. 103.
 104. »Jo nærmere til Gud, des friere overfor Verden.« – Livsforstaaelse, s. 194.
 105. Religionsfilosofi, s. 410f. – »Vi ser den hele Tilværelse som samlet om at berige vort Ideale Jeg.« – Ideal Kristendom, s. 18.
 106. Livsforstaaelse, s. 223.
 107. smstd., s. 389.
 108. smstd., s. 323 og s. 304f.
 109. Kampen om kristendommen, s. 126f.
 110. Jesu Ord, s. 15.
 111. »Vi virker selv den Verden, hvori vi lever.« – Ideal Kristendom, s. 20.
 112. smstd., s. 69.
 113. Disputatsen, s. 217ff. citat s. 219. – Angående synden kunne Krarup ikke få sig til at gå meget videre end: »Hos os alle har Viljen en Retning mod det onde.« Igen en klar kantiansk tankegang. – Grundrids af den kristelige Etik, s. 113.
 114. Religionsfilosofi, s. 196f.
 115. Kampen om kristendommen, s. 81f.

116. Livsførelse, s. 116.
117. Livsforstaaelse, s. 255ff.
118. smstd., s. 273. – Større kan afstandne vel næppe være til megen traditionel, luthersk kristendom for slet ikke at tale om den dialektiske teologi.
119. smstd., s. 273ff.
120. Ideal Kristendom, s. 49.
121. Livsførelse, s. 69f.
122. Religionsfilosofi, s. 102.
123. Ideal Kristendom, s. 129.
124. Disputatsen, s. 249 og s. 255. – »Kun når vi ser ham som vor virkelige fader, hvis hjerte bevæges mod os, har vi et anskueligt og levende billede af Gud« (s. 249).
125. Religionsfilosofi, s. 137f.
126. Skrift og Tro, s. 17.
127. Ideal Kristendom, s. 67. – Dette til forskel fra Søren Holm: Religionsfilosofi. København, 1955, der af Holm selv betragtedes som en legitim videreførelse af Krarups »Religionsfilosofi« jvf. forordet.
128. Erindringer, s. 101.
129. Ideal Kristendom, s. 82.
130. smstd., s. 88.
131. smstd., s. 110f.
132. Kampen om kristendommen, s. 111 o.a.
133. »... hans nærværelse og virken i os vil sige det samme som, at vi tager vort eget væsen i besiddelse.« – smstd., s. 113.
134. Jesus, Guds Søn, s. 10.
135. Religionsfilosofi, s. 151.
136. smstd., s. 215.
137. »At bøje os for den Virkelighed, hvoraf vi er afhængige, idet vi med Respekt ser op til den Magt, som her træder os imøde: det er Religion.« – smstd., s. 171.
138. smstd., s. 225.
139. »Og livstræet overfor Verdenslivets Foranderlighed søger den (mystiken) en drømmeløs Hvile i Universets Skød.« – Ideal Kristendom, s. 103.
140. Livsforstaaelse, s. 290ff., citat s. 295.
141. Jesu Ord, s. 23.
142. Livsførelse, s. 10f. – Der hentydes utvivlsomt til kredsen omkring Georg Brandes (1842-1927) og Politiken.
143. Livsforstaaelse, s. 115ff.
144. To Langfredagsprædikener, s. 14.
145. Livsforstaaelse, s. 326f. – Det må påpeges, at Krarup i lighed med andre nyprotestanter sjældent refererede til konkrete fremskridt i historien og i den enkeltes liv.
146. Kampen om kristendommen, s. 30f.
147. Ideal Kristendom, s. 42f. – »En Hengivelse er et Troens Vovestykke forbunden med al mulig Risiko« (s. 44).
148. Livsførelse, s. 60.
149. smstd., s. 221f.
150. Når Lindhardt i »Breve til Lyder Brun«, s. 7, påstår, at Krarup stod i gæld til Lyder Brun (1870-1950), fordi Brun også for Krarup »havde præget indtrykket og begrebet »Jesu Billede«, er det en overraskende oplysning, da Krarup benyttede udtrykket i disputatsen (1885!), f.eks. »... det billede, som i frelserens person frembyder sig for vores øjne« (s. 221).

151. Jesus, Guds Søn, s. 12.
152. smstd., s. 133 note 1.
153. Religionsfilosofi, s. 188f. Der kan tænkes på bl.a. David Friedrich Strauss (1808-1874) og måske ikke mindst Albert Schweitzer.
154. Erindringer, s. 141.
155. Ideal Kristendom, s. 29.
156. »Ingensinde i Kirkens Levnetsløb er der tillagt Historien den Betydning som af ham (Ritschl).« – Erindringer, s. 69.
157. Disputatsen, s. 310.
158. Skrift og Tro, s. 20. – »Protestantismen ... er Forvisningen om den væsentlige Identitet mellem Kristi Ord og vor Samvittigheds Vidnesbyrd.« – Religionsfilosofi, 461.
159. Skrift og Tro, s. 23f og Livsforstaaelse, s. 177f.
160. Livsforstaaelse, s. 21ff, s. 140, s. 206.
161. »Vi ser ikke mere op mod de metafysiske Højder. Vi lader dem ligge i den Taage, der er deres naturlige Dække.« – Livsførelse, s. V.
162. »... han udtaler sin religiøse urbilledlighed på en sådan måde, at hans natur bliver fremstillet fra neden af opad.« – Disputatsen, s. 311.
163. smstd., s. 359f.
164. smstd., s. 252 og s. 285ff.
165. Jesus Guds Søn, s. 52.
166. Hertil især Disputatsen, s. 142, s. 143 og s. 243.
167. smstd., s. 114, s. 123, s. 153.
168. smstd., s. 273-274.
169. Religionsfilosofi, s. 259.
170. Jesus, Guds Søn, s. 108.
171. Livsforstaaelse, s. 214. – »den store aandelige Helt«. – Religionsfilosofi, s. 245.
172. Livsførelse, s. 90.
173. Religionsfilosofi, s. 214.
174. smstd., s. 201. – »... den ideale Bevidsthed ... satte han ind i Verden, og den har han efterladt som en Arv til sine Disciple.« – Ideal Kristenodm, s. 116.
175. Religionsfilosofi, s. 214.
176. Disputatsen, s. 80ff.
177. Jesus, Guds Søn, s. 96. – Krarup vidste, at »*kvantitativt*« spillede undervirkomheden en stor rolle »på de historiske træk, hvoraf frelserens billede i overleveringen er sammensat.« – Om Undergavens Stilling i den kristne Kirke, s. 10, min kursiv.
178. Kampen om kristendommen, s. 163.
179. smstd., s. 173. – Lærerigt vil det være med en studie om slægtsskabet mellem Wilhelm Herrmanns kendte tanker ang. »das innere Leben Jesu« og Krarups kristologi.
180. Religionsfilosofi, s. 259ff.
181. F.eks. læser vi om »den levende *Anskuelse* af ham »Jesus« som Guds fuldkomne Billede.« – Livsforstaaelse, s. 49.
182. Kampen om kristendommen, s. 83.
183. Ideal Kristendom, s. 54.
184. Erindringer, s. 80.
185. Religionsfilosofi, s. 369. – Om gudstjenesten: »Idet billedet af frelseren, gennem erindringen om hans ord og handlen træder tydeligt frem for menigheden, vil den være under hans magt ligesom hans samtidige.« – Kampen om kristendommen, s. 201.
186. Kampen om kristendommen, s. 46. – »Det ideale Synspunkt ligger for højt for Mængden.« – Ideal Kristendom, s. 45.

187. Livsførelse, s. 13.
188. Om den nytestamentlige forsker Paul Wernle (1872-1939) hed det typisk: »Hans individualisme er mig naturligvis meget sympatisk.« – Breve til Lyder Brun, s. 61.
189. »... Et meget alvorligt minus for hans kontakt med tiden, at han blev saa snævert akademisk orienteret, som han blev.« – Christian Linds-krog: F.C. Krarup: Fra Roman-tisme til Realisme. – Tidehverv, 1930, nr. 4, s. 58 (s. 58-60).
190. Religionsfilosofi, s. 385f. – Tanken om Gud som personlighed betegnes også som »Grundhypotesen for al kristelig Erkendelse,« – smstd., s. 400.
191. smstd. s. 404, – se hertil det tidligere fremførte om »verdensbilledet«.
192. Kampen om kristendommen, s. 21.
193. Livsførelse, s. 55f. – »Men unægtelig kommer Tyngdepunktet i dette dialektiske Forhold, hvor Hensynet til os selv og Hensynet til andre gensidig betinger hinanden til at ligge i os selv« (s. 56).
194. Harald Høffding: Erindringer. København, 1928, s. 317.
195. »Jeg ønsker ikke på nogen måde at fælde en dom over den Kristenhed, hvori jeg lever, og som jeg tilhører helt og fuldt.« – Kampen om kristendommen, s. 232.
196. Erindringer, s. 74.
197. Kampen om kristendommen, s. 184 og 187.

Summary

F.C. Krarup (1852-1931), doctor of theology and for many years vicar in Sorø of Zealand, is generally considered the foremost representative of liberal theology in Denmark. His viewpoint have been considered rather moderate. Against this view, the article presents Krarup as a radical theologian. Underscoring this claim, an analysis of his understanding of the form, content and task of the Christian message is presented. In this connection, Krarups strongly Kant-influenced epistemology is discussed and his Schleiermacher-influenced religious psychology, as well as his relations to Danish philosophers (primarily Harald Høffding), are emphasized. A central aspect of the article is an interpretation of Krarup's use of linguistic symbols and pictures as mediators of the message of transcendence to immanence. Given his philosophical starting -point, Krarup rejects all metaphysics, but argues that we through the picture of Jesus of Nazareth we come into contact with the highest values of being, which are called God. The belief in God means trusting the best in ourselves.

Dansk Mission i Sydindien 1918-1939

Af K.E. Bugge

I efteråret 1992 erhvervede universitetslektor Bent Smidt Hansen den teologiske doktorgrad på en afhandling, der bærer titlen: »Afhængighed og identitet. Kulturmødeproblemer i forbindelse med dansk mission i Sydindien mellem de to verdenskrige« (Aarhus Universitetsforlag 1992, 411 sider).¹ Som det fremgår af denne titel, er forfatterens primære interesse kulturmøde-problematikken, med andre ord det han selv kalder »relationsproblemet«. Det er således ikke en historisk undersøgelse i sædvanlig forstand.

Ikke desto mindre er afhandlingen af væsentlig interesse også for dansk kirkehistorisk forskning. Grundlaget for forfatterens principielle overvejelser er et historisk forløb på et bestemt sted og inden for en nøje defineret tidsramme. I den sammenhæng benyttes og vurderes et omfattende historisk materiale herunder kilder, der er hidtil ukendte, eller som ikke hidtil er benyttet i missionshistoriske undersøgelser. Endelig har afhandlingen kirkehistorisk interesse, fordi den beskriver en dansk missionsaktivitet, der hidtil kun i begrænset omfang har været genstand for videnskabelig forskning.

Afhandlingens indhold kan resumeres som følger:

Forordet beskriver afhandlingens tilblivelse som led af et projekt iværksat af Statens humanistiske Forskningsråd: »Kristen Mission og Kulturpolitik 1820-1970«. Nærværende afhandling behandler tidsrummet mellem de to verdenskrige.

Indledningen indeholder først en programerklæring: At det er forfatterens ønske »at afdække præmisserne bag det særlige kulturmøde, dansk mission etablerede ved sin tilstedeværelse i Syd-Arcot inden for dette århundredes første halvdel«. – Der redegøres derpå for »Die Lage der Forschung« og for valg af metoder. Afsluttende opridses to teser: a) at det dansk-indiske kulturmøde kom til at spille en rolle i Indiens selvstændighedskamp, og b) at afhængighed af vestlig mission ikke behøvede at være fortsat. Et reelt alternativ forelå, men det blev afskåret fra at få indflydelse.

Kap. I beskriver de restriktioner, som efter verdenskrigens udbrud indførtes over for ikke-britiske statsborgere blandt missionærerne i Indien.

Ifølge disse bestemmelser, der opretholdtes efter krigens afslutning, var et nationalt, anti-britisk engagement uforeneligt med missionær-status. På denne baggrund forlod to missionærer, Esther Færing og Anne Marie Petersen (AMP), Det danske Missionsselskab (DMS). I disse tilfælde spillede dog tillige personlige motiver ind. Den tredje, der tog sin afsked fra DMS, var den politisk aktive indiske jurist Sri Vengal Chakkarai. Han ansattes derpå som medarbejder i AMPs nyetablerede skolemission i Porto Novo. En fjerde politisk engageret medarbejder, inde-ren Swaminathan Ayyar, måtte afskediges af DMS efter direkte pres fra myndighederne side.

Efter bruddet med DMS knyttede AMP personlig forbindelse med Gandhi og bekendte sig til hans politiske program. I 1921 nedlagde Gandhi grundstenen til AMPs skole i Porto Novo.

Kap. II omhandler forfatningsspørgsmålet, dvs. spørgsmålet om missionskirkens ledelsesstruktur. Under disse drøftelser fremkom bl.a. et forslag om, at den højt uddannede kristne inder Yetiraj Surendranath Arya blev ansat på lige vilkår med danske missionærer. Dette forslag splittede missionærkonferencen, og Arya modtog kun en midlertidig ansættelse. Denne efter AMPs opfattelse uacceptable afgørelse foranledigede, at hun i 1920 tog sin afsked fra DMS. Hendes virke blev herefter alene finansieret af den grundtvigske støttekreds, der i sin tid havde udsendt hende til Indien.

Kap. III omhandler Arya-sagens afslutning. Spørgsmålet om eventuel fast ansættelse af Arya medførte i 1922 ny intern debat blandt missionærerne. Endvidere ønskede DMS-bestyrelsen i Danmark yderligere oplysninger, før sagen kunne endeligt afgøres. Stillet over for disse krav tog Arya selv sin afsked fra DMS. Også missionærernes formand, Johan Bittmann, forlod i protest tjenesten i DMS. – Forfatningssagen drøftedes i de følgende år i flere omgange. Men først i 1960 opnåedes fuld selvstændighed.

Kap. IV beskriver det »reelle alternativ«, der nævnes i afhandlingens indledning. Søgelyset rettes først mod sammenslutningen af kristne indere »Madras Christo Samaj« og dennes program for en selvstændig indisk kirke. Dernæst beskrives den af AMP grundlagte mission i Porto Novo. Via den førnævnte Chakkarai fik missionen forbindelse med »Madras Christo Samaj«.

Om AMP berettes videre, at hun i 1921 udviklede et personligt venskab med den kristne Sadhu Sundar Singh. Inspireret af dette venskab

bestræbte AMP sig på at forene en indisk form for kristendom med den nationale bevægelse. Det lykkedes for hende at få et møde i stand mellem Sadhu Sundar Singh og Mahatma Gandhi. Mere blev det dog ikke til.

Kap. V beskriver, hvorledes AMP under et hjemmeophold i 1926-27 løb ind i betydelige vanskeligheder. Bl.a. blev hun beskyldt for ikke at tage den kristne dåb alvorligt. Støttekredsen besluttede at nedlægge arbejdet og at afbryde forbindelsen med AMP. I løbet af nogle måneder lykkedes det dog at få etableret en ny støttekreds.

Kap. VI beskriver, hvorledes AMP i slutningen af 1920'erne genoptog forbindelsen med Sadhu Sundar Singh. Desuden engagerede hun sig aktivt i den nationale selvstændighedsbevægelse.

Lige fra begyndelsen havde AMPs skolearbejde haft både et nationalt og et kristeligt formål. Netop derfor var det for AMP en smertelig begivenhed, at hendes mangeårige indiske medarbejder, Chakkarai, på grund af forringede økonomiske vilkår så sig nødsaget til at tage sin afsked fra Porto Novo-missionen.

Afsluttende omtales endnu nogle initiativer fra de førnævnte kristne indere inden for »Madras Christo Samaj«, især denne gruppes udgivelse »Rethinking Christianity in India« (1938).

Såvidt afhandlingens indhold. Til de indledende oplysninger om værket hører også nogle bemærkninger om dets *metode* og valg af *faglitteratur*. Som følge af, at emnet kan studeres ud fra mange forskellige faglige synsvinkler, har forfatteren valgt en interdisciplinær, »tværgående arbejdsform« (s. 15), hvorved forstås, at han har inddraget flere forskellige videnskabelige discipliner såsom indisk historie, religionshistorie samt kirke- og missionshistorie. At have forsøgt en sådan »dialogisk belysning« af emnet er en modig, men rigtig beslutning.

Til litteraturlisten (s. 387-402) skal bemærkes, at det ikke altid er let at gennemskue, hvilket kriterium, der har afgjort hvad der skulle medtages og hvad ikke. Det kan således undre, at to bøger udgivet af den kompetente kirkehistoriker Hugald Grafe ikke er anført. Det drejer sig dels om den af Grafe redigerede bog »Evangelische Kirche in Indien« (Erlangen 1981) og Grafes grundige værk om »Tamilnadu in the nineteenth and twentieth Centuries«, *History of Christianity in India*, Vol. IV, Part 2, Bangalore 1990. Af dansksprogede udgivelser savnes Ellen Hørups og Olga Kaaes erindringer. Ellen Hørups bog, »Gandhis Indien« (1931), har udførlige afsnit om AMP og om Gandhis ashram. I Ol-

ga Kaaes »Min vej til Indien« (1972) kan man bl.a. læse, at Arya under sit Danmarksbesøg også har været i Ryslinge. Det er rart at vide!

Den efterfølgende nøjere gennemgang af afhandlingen er disponeret i fem afsnit. Først et par terminologiske spørgsmål. Dernæst, som andet og tredje punkt, nogle bemærkninger til arkivbenyttelsen og til omtalen af Det danske Missionsselskab. Derpå, som det fjerde punkt, nogle overvejelser vedrørende AMPs skolesyn og skolepraksis. Til sidst kommer en kortfattet drøftelse af nøglebegreberne »afhængighed« og »identitet«.

1. To terminologiske spørgsmål

1. Det første terminologiske spørgsmål vedrører begrebet »kulturmøde«. Om dette begreb skal først noteres, at ordet »kulturmøde« officielt ikke eksisterer på dansk. Det forekommer således hverken i Nudansk Ordbog eller i Dansk Sprognævns Retskrivningsordbog. Ikke desto mindre bruges det hyppigt. – Begrebet »kulturmøde« synes at være opstået inden for ulands-debatten i slutningen af 1960'erne. I vore dage anvendes udtrykket lige så ofte om kulturbrydninger i den vestlige verden. 1980'erne synes at være det årti, hvor denne sprogbrug slog igennem. I 1980'erne bliver det anvendt i bogtitler. F.eks. kan nævnes den af Niels Kastfelt udgivne tekstsamling »Kulturmøde i Nigeria« (1981) og den af DMS udgivne lille bog »Kirken i kultur mødet i København« (1987). I disse tilfælde må forfatter og forlag have skønnet, at det læsende publikum vidste, hvad det drejede sig om.

Nu forekommer begrebet »kulturmøde« så i Bent Smidt Hansens disputats. Ikke alene forekommer ordet i bogens undertitel, men ifølge indledningen signalerer netop dette begreb værkets centrale problemstilling. Når dette er konstateret, rejser sig to spørgsmål, der dels vedrører ordets betydning, dels dets forekomst.

- a) Når begrebet får tildelt en så central rolle, hvorfor har forfatteren så ikke gjort forsøg på at formulere en *definition*? F.eks. kunne det være interessant at få at vide, om forfatterens valg af dette begreb har været influeret af eksistensfilosofiens brug af ordet »møde«, på tysk »Begegnung« (jf. Martin Buber og O.F. Bollnow). – Endvidere kunne det være interessant at vide, om forfatteren skelner mellem »kulturmøde« og »kultursammenstød«. Begge begreber bruges.
- b) Når begrebet er af central betydning, hvor kan det så være, at det forekommer så *sjældent* i bogen? Bortset fra i indledningen fore-

kommer det kun tre gange (s. 191, 227 og 250). Muligvis har forfatteren skønnet, at det er unødvendigt at nævne begrebet flere gange, da det er det, hele bogen drejer sig om!

2. Det andet terminologiske spørgsmål drejer sig om forfatterens omtale af Indien som »*britisk kronkoloni*«. Udtrykket forekommer i alt fire gange: På siderne 15, 17, 61 og 181. – Med denne sprogbrug sigtes formentlig til det velkendte forhold, at administrationen af Indien i 1858 som følge af Sepoy-oprøret blev flyttet fra East India Company til den nyoprettede India Office under den britiske krone. Retsligt hørte Indien – i tiden efter 1858 – derfor ubestrideligt under den britiske krone. Men Indien var ikke af den grund en kronkoloni. I så fald skulle Indien have sorteret under »Colonial Office«. Og det var, som bekendt, ikke tilfældet. Den korrekte betegnelse er »The Indian Empire under the Crown«, jf. den af Martin Moir udgivne håndbog »A General Guide to the India Office Records« (London 1988, pp. 62-63).

En supplerende bekræftelse er fundet i D.K. Fieldhouse's bog »The Colonial Empires« (NY 1967), et værk hvis tyske førsteudgave fra 1965 er anført i bibliografien s. 396. Fieldhouse gør bl.a. rede for, hvorledes Crown Colony Government-systemet udviklede sig efter 1815. Ceylon var det første eksempel. I 1939 forefandt man inden for imperiet i alt 6 forskellige typer på administrativ ordning af forholdet til de oversøiske områder. Kronkolonierne opremses under pkt. 3. *Adskilt* fra disse, under pkt. 6, finder man Indien: »Finally, the Indian empire was in a category of its own« (p. 244). Videre hedder det, at betegnelsen »Crown Colony Government« var den formel, der anvendtes, når man skulle ordne administrationen af »small colonies«, der alle sortererede under Colonial Office (Fieldhouse pp. 258, 293). Det gjaldt f.eks. Hong Kong.

På denne baggrund må konkluderes, at udtrykket »kronkoloni« anvendt om Indien i imperie-tiden afgjort er forkert. Betegnelsen bør rettes i en eventuel engelsksproget udgave af afhandlingen.

II. Arkivbenyttelsen

Det spørgsmål, der først melder sig, når man præsenteres for *kildefortegnelsen* s. 385 ff, er, hvorvidt det anførte materiale tidligere har været *kendt* og *benyttet*. Dette skal uddybes nærmere.

Spørgsmålet om, hvorvidt et materiale har været *kendt* eller ikke, går på, om der er tale om et materiale, hvis eksistens ingen nulevende forsker hidtil har haft kendskab til. I Bent Smidt Hansens afhandling er der

faktisk tale om sådanne fund. – Spørgsmålet om, hvorvidt et materiale har været *benyttet*, går på, om materialet har været brugt som baggrundsmateriale og/eller citeret i større eller mindre udstrækning. – Da den meddelte kildeoversigt ikke går ind på de to spørgsmål, om materialet har været kendt og benyttet, skal i det følgende søges klarlagt, hvordan landet ligger.

1. Det *danske* materiale, dvs. arkivgrupperne 1-3, omfatter aktstykker, der er opbevaret i Danmark. Dette materiale, der også omfatter materiale på engelsk, er for størstedelens vedkommende både kendt og benyttet. Til det i Danmark bevarede materiale hører også de originale Gandhi-breve, der nævnes s. 343 note 22, og som er benyttet af Kaj Baagø.

En vis usikkerhed knytter sig til pkt. 1.c, Missionær Olga Kaas arkiv. Dette er kendt, for så vidt som det er registreret af Rigsarkivet. Men om det har været benyttet, vides ikke. Om det har været benyttet i nærværende afhandling, vides heller ikke, idet aktstykker derfra ikke ses at være citeret eller omtalt. – Supplerende kan oplyses, at Olga Kaas har efterladt sig ikke blot ét men to arkiver: Dels det anførte privatinstitutionsarkiv, dels et privatarkiv. Dette sidstnævnte arkiv, som forfatteren tilsyneladende ikke har været opmærksom på, indeholder ellers interessante sager. F.eks. finder man her ikke blot omtale og vurdering af AMP, men man finder også udførlige breve fra Johan Bittmann, hvor denne gør rede for situationen i midten af 1920'erne. Disse aktstykker kunne med fordel have været inddraget.

2. Det *engelske* materiale anføres i arkivgruppe 4. Det gælder i hvert fald materialet fra India Office, at det er kendt og ofte benyttet af forskningen. Materialet fra SOAS, dvs. London University School of Oriental and African Studies, er, så vidt vides, både kendt og benyttet. Materialet fra London Missionary Society er benyttet f.eks. af N. Goodall: *A History of the London Missionary Society 1895-1945* (Oxford 1954).
3. Det *indiske* materiale (arkivgruppe 5) påkalder sig ganske særlig interesse. Aktstykkerne i arkiverne i henholdsvis Bangalore og Arcot Lutheran Church, arkivgrupperne 5.a-b, er *kendt*, for så vidt som de er registreret. Fra arkivet i Porto Novo, arkivgruppe 5.c, er anført i alt 8 breve, hvoraf to er trykt og derfor *kendt*. De resterende 6 breve er hidtil *ukendte*. – De 3 breve fra foråret 1919 anført i arkivgruppe 5.d og beroende i Gandhi Library, Ahmedabad, er, så vidt vides, hidtil *ukendte*. De breve fra samme periode, der er refereret og citeret af Kaj Baagø i dennes afhandling om Esther Færing (1983, s. 61-63), er

andre breve opbevaret i Delhi. – De tre breve anført i gruppe 3.e, dvs. beroende i Gandhi National Museum, Delhi, formodes at være *kendt* og registreret. – Hvor og hvornår det kendte indiske materiale tidligere har været *benyttet*, vides ikke.

Sammenfattende kan om alle tre hovedgrupper siges, at der i vid udstrækning er tale om materiale, der er kendt og benyttet. Blandt materialerne hentet fra arkiver i Indien er der derimod bemærkelsesværdige undtagelser. Det gælder de 6 breve fra Porto-Novo-arkivet, og det gælder de 3 breve fra Gandhi Library i Ahmedabad.

Det næste spørgsmål, der melder sig, vedrører *overskriften* »Arkivmateriale, ikke offentliggjort«. Hvad forstår forfatteren ved »offentliggjort«? Som nævnt i det foregående, er noget af det her registrerede materiale *trykt* og er altså på den måde offentliggjort. Andet materiale foreligger på *mikrofilm*, f.eks. i grupperne 4.a og 5.a. Selv om disse aktstykker ikke er trykt, er de både kendte og tilgængelige for forskningen. I den forbindelse kan man undre sig over bemærkningen på s. 387 vedrørende tidsskriftet »The Christian Patriot«: »mikrofilm af ellers utilgængelige årgange«. Disse årgange er imidlertid ikke mere utilgængelige, end at de forholdsvis hurtigt har kunnet skaffes fra New York. Det er derfor gådefuldt, hvorfor disse film betegnes som »ellers utilgængelige«. På den baggrund må udtrykket »ikke offentliggjort« tolkes som betegnelse for materiale, der ikke *umiddelbart* er tilgængeligt for offentligheden, f.eks. i form af trykte kildesamlinger.

Inden vi forlader emnet »arkivbenyttelse« er det nødvendigt at gå ind på de anførte citaters nøjagtighed, med andre ord det, man plejer at kalde en afhandlings *akribi*. Selv om der gennemgående er tale om en særdeles pålidelig gengivelse af citater, skal opmærksomheden henledes på nogle steder, hvor gengivelsen ikke er, som den burde være:

S. 287: Chakkarais afskedsbrev til AMP fra marts 1930. Anden linie »I found you«. Der står: »I joined you«. Denne læsemåde bekræftes af citatet fra AMPs forudgående brev anført på samme side. Her oplyser AMP, at hun forinden havde skrevet til Chakkarai: »If you think that because I asked you to join our mission we are joined together »till death does us depart« whatever happened, you have not understood the position of a missionary«. Det er disse to gange »joined«, som Chakkarai refererer til. »I found you« bør derfor rettes.

S. 94: Her citeres en linie fra Agathe Bergs beretning om Aryas hjemkomst: »Han afslog de flotte Biler og kørte hjem med Bittmanns«. Det-

te viser sig imidlertid ikke at være et citat fra den nævnte beretning, men forfatterens *referat* af nogle linier i manuskriptet.

S. 225: Forfatterens indledning til det lange citat er for en gangs skyld uklar: »Den Slags Skole ønsker i sikkert ikke ...«. »Den Slags Skole ...«, hvilken slags? Umiddelbart forinden har der været tale om to slags skoler: »en Industriskole« og »en politisk Skole«. – »I« skal naturligvis være »I«.

S. 286: I en sammenhæng omhandlende Chakkarai hedder det, at AMP har forestillet sig, at han burde have begyndt »evangeliserende og socialt Arbejde ud her fra«. I manuskriptet handler sammenhængen imidlertid ikke om Chakkarai men om AMPs »store Piger«.

S. 239: De to sidste linier af det citerede beslutningsreferat er af præses citeret fuldstændig korrekt fra ms. Ikke desto mindre er det noget vrøvl, der står. Der burde have stået: »... tage Spørgsmaalet om Chakkarais Forbliven eller Ikke-forbliven i Missionen op til grundig Behandling«. Sandsynligvis er forklaringen den, at en person, der var aldeles ukendt med Porto Novo-missionen, har skullet maskinskrive et håndskrevet manuskript. Renskriveren har f.eks. ikke kendt det mærkelige ord »Novo«, der hele tre gange i renskriften staves »Nooo«. – Til sidst skal anholdes nogle steder, hvor forfatteren har udeladt nogle ord og sætninger uden at markere dette. Det gælder f.eks. s. 266, nederst på siden. Efter »Madras« er udeladt 5-6 linier. – Mindre omfattende udeladelser finder man f.eks. i to citater på s. 268: Første citat, sidste linie. Skal være: »letforstaaelig og *selverhvervet* Teologi«. – Andet citat, anden linie. Skal være: »sikker *paa Sejren* som aldrig før i mit Liv«. – S. 273, andet citat første linie. Skal være: »tage sig af *Hjemmed(sic!)* og Arbejdet her ...«.

III. Den gode distance

Et velkendt princip i videnskabelig forskning er kravet om »kritisk distance«. Derved forstås, at forskeren er i stand til at træde nogle skridt tilbage i forhold til sit kildemateriale. Forskeren bør med andre ord ikke i den grad lade sig sluge af sit materiale, at han/hun bliver ude af stand til at afveje plusser og minusser. Som alle principper kan dette misbruges. Men anvendt med skønsomhed kan princippet beteges som »den gode distance«, et udtryk anvendt i et foredrag af Kirsten Nielsen. Spørgsmålet er nu, om forfatteren har vist sig i stand til at etablere en sådan god distance til sit materiale. I mange tilfælde utvivlsomt ja. Som

eksempel kan nævnes den grundige og nuancerede beskrivelse af AMPs forhold til Gandhi. Man får et udmærket indtryk ikke blot af det hjertelige, tillidsfulde venskab, der udviklede sig mellem dem. Men man får også – og det er vigtigt – indtryk af de principielle modsætninger, der kom til orde, og af de åbenhjertige opgør der også fandt sted. Ganske vist må beklages, at denne side af deres indbyrdes forhold er anbragt i nogle noter bag i bogen (s. 377-379). Opgøret i efteråret 1934, som hører med i den behandlede periode, burde have været anbragt i bogens tekst. Og AMPs redegørelse burde have været trykt in extenso. Hovedsagen er imidlertid, at denne side af forholdet er inddraget og belyst.

På et andet punkt synes forfatteren ikke at have været i stand til at etablere den ønskelige »gode distance« til sit materiale, nemlig m.h.t. beskrivelsen af *Det danske Missionsselskab* (DMS). Det hovedindtryk, læsningen af bogen efterlader, er indtrykket af en institution og en bestyrelse, som med udøvelse af magtbrynde og kulturimperialisme har drevet ondskabsfulde rænkespil og har haft en uhyggelig mangel på indsigt i de faktiske forhold i Indien. Det eneste virkelig positive, forfatteren har at sige om DMS, finder man i forordet. Her nævnes, at selskabet har givet ham adgang til sine arkiver (s. 5). Ellers er omtalen af selskabet, dets idéer og dets virksomhed, udpræget negativ.

Det viser sig i det rent sproglige, for det første i anvendelsen af en række negative vendinger. DMS-bestyrelsen »uddyber misforståelsen« (s. 105) »bar yderligere ved til bålet« (s. 108), anvendte »del-og-hersk princippet« (s. 108) og valgte »at sætte hårdt mod hårdt« (s. 115, 116, 145). Formanden trækker »sine ord tilbage« og indleder »en vilkårlig procedure« (s. 125, 127). Endvidere anvendes en række substantiver hentet fra det militære sprog: »frontalangreb« (s. 121), »manøvre«, subsidiært »strategiske manøvrer« eller »afledningsmanøvrer« (s. 101, 103, 169). Dertil kommer andre substantiver af klart negativ valør: »fortielse« (s. 101, 117), »tvetydighed« (s. 102), »besværgelse« (s. 116), »diskrimination« (s. 136, 137, 154), »forfatningsbrud« (s. 144, 145, 146) og »autokrati« (s. 161). Af negative verber er noteret »forhale« og »fordreje« (s. 35, 58). Endelig forekommer en lang række negative adjektiver: en »rent fiktiv« instruks (s. 37), »autokratisk« (s. 110, 254), »ydmygende« (s. 137), »forhastet« og »fortegnet« (s. 153).

Er det virkelig rimeligt at tegne et så negativt billede af DMS-bestyrelsen og dennes formand? Forfatteren har ret i, at udviklingen på »missionsmarken« overrumplede bestyrelsen. Han har også ret i, at den helt ukendte nye situation førte til, at man i nogle tilfælde tøvede for længe med at udtale sig, i andre tilfælde til at man traf forhastede beslutninger.

Men i alt dette er der ikke noget mærkeligt. Det havde været langt mere overraskende, om man straks havde været i stand til at gennemskue situationen og så træffe de beslutninger, der efter vore begreber var de eneste rigtige.

Stillet over for bogens kanonade – for nu at bruge et militært udtryk! – af negative iagttagelser melder sig for den kritiske eftertanke i hvert fald tre spørgsmål:

1. *Hvorfor* reagerede DMS-bestyrelsen, som den gjorde? Hvilke personlige og saglige forudsætninger havde de pågældende? Hvilken rolle spillede hensynet til baglandet: De hjemlige missionskredse?
2. *Hvorledes* tager DMS-bestyrelsens reaktioner sig ud, hvis man sammenligner disse med andre missionselskabers håndtering af en lignende situation? F.eks. ville det være nærliggende at gennemføre en sammenligning med den lutherske tysk-svenske Leipziger-mission, der ligesom DMS opererede i Sydindien. En sådan sammenlignende studie kunne naturligvis let svulme op og udvikle sig til en helt ny undersøgelse. Det er heller ikke det, der savnes, men blot nogle få antydninger, der kunne sætte DMS-bestyrelsens holdning og praksis i relief.
3. Er der overhovedet intet *positivt* at berette?

Af disse spørgsmål, kan der især være grund til at gå nærmere ind på det tredje, dvs. spørgsmålet om der ikke er noget positivt at berette. Lad os som eksempel tage *DMSs forhold til AMP*. Umiddelbart overrasker det positivt at se, hvorledes dette forhold udviklede sig. Det var jo ikke på forhånd givet, at dette forhold skulle udvikle sig i positiv retning. I årene umiddelbart efter århundredskiftet var selskabets policy markant præget af, at Indre Mission under ledelse af Vilhelm Beck i 1898 havde fået absolut flertal i DMSs bestyrelse. Det tidligere lejlighedsvis samarbejde med grundtvigianerne afløstes dermed af skarp konkurrence³. På den baggrund er det højst overraskende, at DMS i 1912 kunne ansætte den renlivede grundtvigianer AMP. De vigtigste stadier⁴ i forholdet mellem DMS og AMP var følgende:

1. Initiativet til AMPs ansættelse inden for DMS blev taget af Eduard Løventhal og dennes grundtvigske støttekreds. Initiativet blev af DMSs bestyrelse hilst velkommen – endog »med Glæde«, jf. bestyrelsens skrivelse af 5.10.1912.
2. DMS behandlede AMP godt. Det gælder kollegerne blandt missionærerne, det gælder disses kompetente forsamling, Missionærkonferencen, og det gjaldt bestyrelsen i Danmark. Nogle eksempler på denne gode behandling:

- Allerede et par år før hun indtrådte i DMS blev AMP af DMS-missionærerne inviteret til deres konference.
- Kollegerne opdagede AMPs pædagogiske evner og viste hende i 1914 den tillid at overdrage hende ansvaret for to skoler i Madras.
- Bestyrelsen bevilgede hende i 1916 penge til at foretage en rundrejse for at se nærmere på pigeskoler i Sydindien.
- Konferencen støttede hendes forslag om oprettelse af »en national kristen Pigeskole«.
- Bestyrelsen erklærede i 1918, at det var den »magtpaaliggende i denne Sag at gaa saa langt som muligt«. Både inden for konferencen og i bestyrelsen havde der været rejst betænkeligheder. Men den positive hovedlinie var klar nok.
- I perioden 1915-19 udgav DMS i alt 3 bøger og småskrifter skrevet af AMP, den ene sågar i 7 oplag. Ingen smalle steder!
- I 1920 tog AMP sin afsked fra DMS som følge af Arya-sagens forløb. DMS-bestyrelsen tog med beklagelse hendes afskedsbegæring til efterretning. Følgeskrivelsen slutter med et hjertesuk: »Det var en trist Afslutning«.

Hvad kan være forklaringen på DMSs overraskende velvilje over for AMP? Flere forklaringer er mulige. Det mest nærliggende er dog at søge forklaringen hos én enkelt betydningsfuld person: DMS-bestyrelsens formand pastor *Axel Busch*. Om denne vides,

- at han nærede stor sympati for AMP, hvem han ifølge oplysning fra Esther Færing omtalte som »Den lille, gode Anne Marie med de kønne brune Øjne og det varme, kærlige Hjærte«⁵.
- at Busch af natur var en forsoningens og samarbejdets mand, der bestræbte sig for at udjævne skel og bilægge stridigheder. Iflg. P.G. Lindhardt havde han i så henseende »ofte en heldig og formidlende hånd«⁶.
- at det i den aktuelle kirkelige situation efter Busch's opfattelse gjaldt om at »blæse til Samling« for at fremme missionens sag. Netop derfor var det ham en stor glæde, at grundtvigianere og missionsfolk kunne samarbejde om AMPs ansættelse og virke inden for DMS. På denne baggrund fik Busch's tale ved Løventhals begravelse i 1917 en markant symbolværdi⁷.

Sammenfattende må konkluderes:

- at det negative billede, der i disputatsen tegnes af DMS, af selskabets bestyrelse og af dennes formand Axel Busch, burde have været mere nuanceret, og

- at det på dette punkt ikke er lykkedes forfatteren at opretholde »den gode distance« til sit materiale.

IV. Skolen i Porto Novo. Vision og Virkelighed

I det følgende skal opmærksomheden rettes imod den skole, som AMP grundlagde i Porto Novo. Både skolens pædagogiske idé og dens praksis er et hovedtema i afhandlingen.

Vi vender os først mod *tilblivelsesfasen*. Idéernes genesis beskrives i en enkelt indholdsmættet sætning på s. 26: »Anne Marie Petersen så det som sin særlige opgave i Indien at arbejde for kvindernes uddannelse og tog derfor initiativ til at få oprettet en pigeskole inden for DMS' rammer«.

Det er forfatterens erklærede hensigt at beskrive udviklingen mellem de to verdenskrige. Det er derfor forståeligt, at han har afkortet forhistorien mest muligt. Alligevel er det et spørgsmål, om den her foretagne nedskæring ikke er *for* drastisk. Det forbliver uklart, hvornår AMP »så det som sin særlige opgave« etc. Var det ved ankomsten i 1909, eller var det efter overgangen til tjeneste i DMS? Sandsynligvis det sidste. – En helt afgørende vanskelighed i denne sammenhæng er det »derfor«, som sammenknytter sætningens to halvdele. Med dette »derfor« etableres et årsagsforhold mellem på den ene side AMPs engagement i et missionerende kvindearbejde og på den anden side idéen om at grundlægge en pigeskole. Et sådant *direkte* årsagsforhold mellem de to faser har der imidlertid næppe været. Tilblivelsen af AMPs skoleidé er langt mere kompliceret og langt mere interessant, end den citerede knappe formulering lader ane. Lad os resumere de vigtigste stadier i denne proces:

1. Under et hjemmeophold i 1907 udtalte missionær Eduard Løventhal, at der var brug for kvindelige missionærer i Indien. Kun en kvinde kunne få adgang til den såkaldte *zenana*, dvs. kvindernes særlige afdeling i husene. Denne udtalelse var den direkte anledning til, at AMP meldte sig som missionær. Det var altså *zenana*-arbejdet, dvs. missionen blandt kvinderne i deres hjem, AMP oprindeligt anså som »sin særlige opgave i Indien«, og ikke »at arbejde for kvindernes uddannelse«. Det kom senere.
2. Næste skridt er, at Løventhal, der forberedte sin endelige hjemrejse, fik ordnet AMPs forhold på den måde, at hun blev ansat af DMS men dog fortsat lønnedes af den grundtvigske støttekreds.
3. Næste skridt: Af DMS blev AMP i 1914 sat til at virke inden for missionens skoler. Trods megen betænkelighed påtog AMP sig opgaven.

Det interessante er altså, at det var DMS, der så at sige skubbede AMP over i skolearbejdet. Rs. Anker-Møller formulerer dette på den måde, at AMP »var bleven opdaget som Lærerinde« (I, s. 65).

4. Næste vigtige tilskyndelse udgik fra missionærkollegaen Esther Færing og fra to unge indere, AMP lærte at kende, nemlig Surendra-nath Arya og Kuhni Menon. Alle tre var stærkt optaget af og engageret i den nationale indiske selvstændighedsbevægelse.
5. Sidst og helt afgørende var AMPs »pædagogiske vækkelse«. Både i pjecen »Vor Skole« fra 1918 og i nogle selvbiografiske optegnelser fra 1927 omtaler hun sin pædagogiske kaldelse som »mit himmelske Syn [jf. ApG 26, 19] modtaget fra Gud«. Kaldelsen gik ud på, at hun så for sig »en folkelig, national Skole, en kristen Skole, dette at mit særlige Arbejde vilde være mellem Børn og unge Piger i et Hjem« (PNB1 1927/3, s. 5). I denne vision kombineres en række elementer og impulser fra AMPs tidligere liv: Hendes grundtvigske baggrund, hendes oprindelige arbejde i indernes hjem, hendes skolearbejde inden for DMS, bekendtskabet med repræsentanter for den nationale bevægelse og sidst, men ikke mindst, det visionære træk i hendes personlighed, et træk forfatteren senere kommer ind på (s. 210 f, 293 f).

På denne baggrund må konkluderes, at forfatterens beskrivelse af tilblivelsen af AMPs pædagogiske idé etablerer et *direkte* årsagsforhold der ikke er til stede, og en række vigtige faktorer er uomtalt.

Vi kan herefter gå videre til næste emne: Den praktiske *virkeliggørelse* af AMPs pædagogiske idé. Denne proces beskrives som et forløb i tre faser. Om de to første faser, henholdsvis 1921-23 og 1924-1928, hedder det s. 224 og 226: »Hendes (dvs. AMPs) oprindelige forestilling om skolen som en børneskole måtte opgives til fordel for et ashram for unge piger« (s. 224). »Hendes oprindelige betoning af »national« som skolens kendetegn gled i baggrunden, mens »ashram« vandt frem« (s. 226). Tredje fase indtræder i årene fra 1928 og fremefter, hvor det nationalt-kristne perspektiv atter bliver fremherskende. Den politiske udvikling indgav AMP nyt håb om at kunne etablere en regulær skole i et frit Indien. I periodens sidste år knytter hun derfor en forbindelse til Gandhis undervisningsprogram, det såkaldte »Wardha System of Education«, også kaldet »Basic Education«.

Til denne veldokumenterede beskrivelse skal knyttes nogle supplerende bemærkninger. Først skal fremdrages nogle begreber, der burde have været præciseret nærmere:

1. Hvad forstod AMP ved »skolehjem«? Det er et udtryk, hun anvender allerede meget tidligt (s. 42) og iøvrigt hele vejen igennem – ikke

blot fra og med 1923. For AMP er et »Skolehjem« noget andet og mere end en kostskole, hvor elever og lærere bor sammen, hvor undervisningen er det primære, og det opdragende samliv med lærerne det sekundære. For AMP er det omvendt det hjemlige liv, der er det vigtigste, og undervisningen er det sekundære. Det, hun vil, er at skabe »et Skolehjem saa ligt et indisk Fælleshjem som muligt« (Vor Skole 1918, s. 19). »Fælleshjem« er forøvrigt et Grundtvig-udtryk: »med søskendherte i fælleshjemmet, hvor himmelglæder som roser gro ... hvor kærligheden har plantet Eden med himmelfreden, o, Gud ske lov!« (DDS 342,2). – Denne tanke om fælleshjemmet præciserer hun siden ved at pege på det ønskelige i, at de små piger opdrages til orden og renlighed. De store piger skal dygtiggøre sig i husholdning. AMPs »Skolehjem« er, som hun udtrykker sig, »ikke blot en Skole ... Det er et Hjem med alt det Arbejde, som et stort Hjem giver« (PNBI 1929/10, s. 221). Ikke alene derfor, men *bl.a.* derfor, er hendes skole en »Skole for Livet« (ib. 1929/7, s. 147). I denne forståelse af et »Skolehjems« opdragende funktion røber sig det, forfatteren i anden sammenhæng kalder AMPs »danske arbejds-moral« (s. 210).

2. Dernæst: AMPs anvendelse af *begrebet* »Ashram« som betegnelse for »Skolehjemmet« i Porto Novo. På dette punkt kunne man have ønsket en klargørende sammenligning med andre samtidige realiseringer af ashram-idéen⁸. Nogle hovedpunkter skal antydes:
 - a. De traditionelle *hinduistiske* ashrams var pædagogisk autoritære og socialt eksklusive. Guruens bestræbelse gik ud på at danne disciplene i sig eget billede. Endvidere var piger og Harijans udelukket. – AMPs skole var pædagogisk liberal og socialt inklusiv.
 - b. De nyere *kristne* ashrams prioriterede »social services« højere end undervisning. Og C.F. Andrews fremhævede som sin opfattelse, at kristne børn *ikke* burde undervises i særskilte institutioner men i de offentlige skoler. – I AMPs indo-kristne ashram var det netop undervisning af børn og unge, det drejede sig om.
 - c. *Gandhis* praksis-orienterede ashrams, dels ved Sabarmati, dels i Sevagram, er den model, AMPs skole har størst lighed med. Men mens AMP koncentrerede sin indsats om piger, finder man i Gandhis ashrams en samlet opdragelse af mænd og kvinder, drenge og piger i ét stort »educational community«.

Såvidt AMPs pædagogiske grundidéer. Vedrørende den *undervisning*, der fandt sted på skolen, nævnes på s. 178 ganske kort de fag, der undervistes i. Når talen er om skolens undervisning, er det imidlertid vigtigt at notere sig AMPs før refererede tanker om et »Skolehjem« og det-

tes særlige karakter. Her var opdragelse det primære, og undervisning det sekundære. Ganske vist taler AMP selv om skole, undervisning, fag og timer. Alligevel *var* det ikke en skole i sædvanlig forstand. Det var først og fremmest et hjem, hvor alt »gaar ... meget frit til. Ja, hvem der vil, kan saa inderlig godt tage Fridag« (PNB I 1925/4, s. 3-10). Det, vi her møder, er med andre ord de grundtvigske friskolers og folkehøjskoleers særegne kombination af frihed og orden.

Selv om AMPs pædagogiske praksis således stemmer smukt overens med hendes idéer, er det alligevel værd at overveje, om AMPs nære ven og medarbejder, Dr. Kuhni Menon, ikke havde nogen ret i sin kritiske bemærkning til det, der foregik i Porto Novo: »Til en god Opdragelse hører for Tiden ogsaa en Del Viden om forskellige Ting« (Ref. RA-M I, s. 200). Menon har forstået, at det i Porto Novo primært drejer sig om opdragelse, ikke om undervisning. Alligevel skønner han, at et vist input af viden ikke er at foragte i opdragende sammenhæng. Altså en ganske interessant pædagogisk principdiskussion, der såvidt det kan ses, ikke omtales i disputatsen⁹.

V. Afhængighed og identitet

Til to centrale begreber i afhandlingens titel, »Afhængighed« og »Identitet« skal knyttes nogle kortfattede kommentarer. Umiddelbart forekommer det overraskende, at to modsætningspar her blandes sammen: På den ene side afhængighed – uafhængighed, og på den anden side identitet – og mangel på samme. Alligevel forstår man godt, hvad forfatteren mener: At afhængighedsforholdet var en hindring for, at en udvikling, der var i overensstemmelse med indisk identitet, kunne finde sted.

1. *Afhængighed*. I nyere ulandsdebat møder man en erkendelse af, at modsætningen til at være afhængig af en kolonimagt ikke er uafhængighed men en ny form for afhængighed. I den situation gælder, hvad Finn Lyngé har skrevet i en bog om Grønland: »For Grønland er det ikke et spørgsmål om at vælge uafhængighed. Det er meget mere et spørgsmål om at vælge sin afhængighed«¹⁰. Det er klart, at i selve den omstændighed, at man er fri til at vælge, ligger noget afgørende nyt i forhold til kolonitiden. Men afhængighed i en eller anden form slipper ingen for. Det har også vist sig at gælde den kristne kirke i Indien efter selvstændigheden. AMP var ganske klar over, at noget sådant kunne ske, jf. hendes bekymring for, at den politiske selvstændighed, Swaraj, blev til hindu-dominans, Hinduraj (s. 378 f).
2. *Identitet*. Ved at vælge netop dette udtryk inddrager forfatteren et be-

greb, der i eminent grad er oppe i tiden¹¹. Når det er tilfældet, kunne man have ønsket nogle bemærkninger om, hvorledes forfatteren forstår dette begreb og under alle omstændigheder have ønsket et forsøg på en definition. Nogle hovedlinier i et sådant definitionsforsøg kunne f.eks. være:

- a. For det første kunne man notere sig, at der i løbet af de sidste par år synes at være sket en udvikling fra en statisk til en dynamisk forståelse af begrebet »identitet«. »Identitet«, siger man, er ikke en *konstant* sammensætning af visse holdninger og egenskaber. »Identitet« er derimod en *proces*, der på de og de punkter adskiller sig fra andre lignende processer.
- b. For det andet kunne den opfattelse af indisk kristen identitet, som har forfatterens særlige interesse, og som udvikledes inden for Madras Christo Samaj, defineres ved hjælp af *afgrænsninger* over for andre tilsvarende idéer i samtiden. Det er f.eks. ret indlysende, at Madras Christo Samaj's opfattelse adskiller sig markant fra den opfattelse af kristen indisk identitet, som man finder dels blandt tilhængere af den romersk-katolske kirke og dels inden for Vestkystens Mar Thoma-kristne. – Endvidere kunne Madras Christo Samajs opfattelse defineres ved hjælp af afgrænsninger foretaget inden for det snævrere miljø: Madras by. Beslægtede – men alligevel forskellige opfattelser ville man kunne finde f.eks. inden for den kristne ungdomsbevægelse (Y.M.C.A.) og frikirkerne, herunder kvækere og Frelsens Hær, med andre ord blandt repræsentanter for en lavkirkelig, socialt bevidst kristendomsforståelse. Under alle omstændigheder er det klart, at den af Madras Christo Samaj fremførte opfattelse umiskendeligt er præget af – og samtidig selvstændig i forhold til – sit eget snævre miljø.

Et lille supplement

I Appendix G s. 325-327, refereret s. 166-167, er fra »The Christian Patriot« september 1923 trykt en artikel, der i form af en drømmevision beskriver, hvorledes en indisk kirke ideelt burde se ud en gang i fremtiden. Det er ikke ualmindeligt, at unge revolutionære beskriver deres fremtidsvisioner som *en drøm* (Det gælder forøvrigt også nogle af forfatterne til »Rethinking Christianity in India«, se s. 292). Otte-ni år før 1923, nemlig i 1914-15, havde en grønlandsk præst ved navn Mathias Storch under titlen »En grønlænders drøm« udgivet en bog, der bl.a. indeholdt en skarp kritik af kolonistyret¹². Hvorledes reagerede man så fra de danske myndigheders side? Jo, få år senere, i 1920, blev Mathias

Storch udnævnt til provst, året efter til Ridder af Dannebrog, og nogle år senere til Dannebrogsmænd. Sådant reagerer en fornuftig kolonialadministration!

Som følge af den særlige disputats-situation, der var anledning til, at ovenstående redegørelse blev udarbejdet, dominerer de kritiske kommentarer. Afsluttende er det derfor nødvendigt at fremhæve, at det har været en udsøgt fornøjelse at arbejde med denne velskrevne, veldokumenterede og indsigtfulde afhandling. Den har bragt forskningen videre. Og det er jo det, der er meningen med videnskabeligt arbejde.

Summary

This article reviews the doctoral thesis written by Bent Smidt Hansen: »Afhængighed og identitet. Kulturmødeproblemer i forbindelse med dansk mission i Sydindien i tiden mellem de to verdenskrige«¹³ Publisher: Aarhus Universitetsforlag, 1992, 411 pages.

Initially the main content of the thesis is presented. As indicated by the sub-title, the major concern of the author is cultural encounter, i.e. the problem of relationship. As, however, this relationship is illustrated by a wealth of historical sources, the thesis is of considerable interest to students of the history of Danish overseas missions.

The subsequent sections of the review deal first with some questions of terminology. Next, a larger section deals with questions concerning the author's use of non-printed sources. Particularly interesting is the way in which Danish sources are here combined with sources from the British administration and from India itself, among these some hitherto unknown letters written by Mahatma Gandhi. In the following section the author's mainly negative description of the Danish Missionary Society is critically reviewed. Next, some supplementary remarks are given to the description of the school established by the independent missionary Anne Marie Petersen in Porto Novo. Finally, the key-words »Dependency« and »Identity« are briefly discussed.

Although a number of critical observations are included in this review, the concluding statement characterizes the thesis as a well-written, well-documented and competent study.

Noter

1. Den følgende redegørelse for afhandlingens indhold og for nogle af de problemer, den rejser, er en lettere omarbejdet version af et oppositionsindlæg ved disputatshandling.

- gen i Århus den 30.10.1992. – En mere kortfattet redegørelse fremkommer i Nordisk Missionstidsskrift.
2. Foruden i arkivoversigten anvendes udtrykket også s. 349 note 56 og s. 354 note 70.
 3. Jf. P.G. Lindhardt i Den Danske Kirkes Historie VII s. 349 og i DBL bd. 1, s. 526.
 4. Kilder: Bestyrelsens beslutninger, DMSs arkiv, Hellerup. – Missionærkonferencens trykte beretninger: »Konferencen i Indien 1917-1921«. – DMSs trykte årsberetninger samt Rasmus Anker-Møller: Porto Novo Missionen (forkortes: RA-M) I (1940) s. 54-80.
 5. PNBI 1929/9, s. 210. Porto Novo missionens tidsskrift udkom i den behandlede periode under forskellige titler, se Bent Smidt Hansens afhandling s. 389. For nemheds skyld anvendes her forkortelsen PNBI – Porto Novo-bladet.
 6. DBL bd. 3 s. 83. Tilsvarende karakteristik ved Hans Koch i den forudgående, anden udgave af Dansk Biografisk Leksikon bd. IV (1934) s. 366 f.
 7. Jf. RA-M I (1940) s. 67: »Han var en af de mest frisindede inden for DMS«.
 8. Om *hindu-ashrams*, se f.eks. B. Walker: Hindu World I (London 1968) s. 320 f., Violet Paranjoti: East and West in Indian Education (Lucknow 1969) s. 192 samt S. Nurullah & J.P. Naik: A Student's History of Education in India (Macmillan 1970) s. 23. – Om de *kristne ashrams*, se, foruden Bent Smidt Hansens afhandling s. 358 f. note 42, f.eks. Stephen Neill: The Story of the Christian Church in India and Pakistan (Madras 1972) s. 163 f., Grafe 1990 s. 127 f., 265. Om Andrews, se B. Chaturvedi & M. Sykes: Charles Freer Andrews (London 1949) s. 74 f. – Ifølge *Gandhis* egne oplysninger var beboerne af hans første ashram »engaged in agricultural, industrial and educational work« (BSH s. 303). Erindringsglimt fra det første ashram hos Ellen Hørup (1931) s. 81-83 og E. Stanley Jones: Mahatma Gandhi (London 1948) s. 146 f. Om det andet ashram se bl.a. den illustrerede introduktion »Basic Education Sevagram« (Madras 1951) samt Nurullah & Naik s. 336-342.
 9. Menons udtalelser dateres til 1927. AMP ses ikke at have svaret direkte, men indirekte, jf. PNBI 1929/1, s. 12. Om Menons øvrige kritiske bemærkninger vedr. Porto Novo-miljøet – ligeledes fra 1927 – se Bent Smidt Hansens afhandling s. 261.
 10. Finn Lyng: Tanker i et bulldozerspor (Nuuk 1977) s. 25.
 11. Jf. Dansk Identitetshistorie 1-4 (1991-92) red. af Ole Feldbæk, samt Fl. Lundgreen-Nielsen (red.): På sporet af dansk identitet (1992).
 12. DBL bd. 14, s. 133 og Chr. Berthelsen: Grønlandsk litteratur (1983) s. 89 ff.
 13. Translation: Dependency and Identity. Problems of Cultural Encounter in Connection with Danish Missionary Activity in South India during the Time between the two World-Wars.

1992 – En oversigt

Af Leo Kamstrup Olesen

Blandt årets mest markante begivenheder kan nævnes udgivelsen af den nye *bibel* og *alterbog* kort før advent. Hermed var der sat punktum for mange års arbejde. Ligeledes blev den sidste del af året præget af *menighedsrådsvalget* den 10. november. Det var ventet, at valgresultatet i *Voldhøj kirke-distrikt* i Struer ville føre til en afklaring af vandrekirkens fremtid. Men kort før jul tilspidsedes sagen mere end nogensinde. Præstesagen ved *Skt. Jakobs kirke* i København fandt også sin foreløbige afslutning.

Temperaturen på danskernes kirkegangsvaner fra 1985-1990/91 blev taget af den såkaldte DAWN-rapport (udkommet som bog af Søren Roulund-Nørgaard (red.) »Gør danerne kristne«). Resultatet er baseret på svar fra 1427 sogne. Ca. 94.000 mennesker går i kirke hver søndag, heraf udgør frikirkernes andel ca. 24.000. Faldet i gudstjenestedeltagerantallet i folkekirken har i perioden været på 1,2 pct. Stadigvæk er tæt ved 89 pct. af befolkningen medlemmer af folkekirken, mens kun 80,5 pct. af en årgang bliver døbt, men 93,2 pct. får en kirkelig begravelse. Søren Roulund-Nørgaard mener, at der med undersøgelsen »er rammet en pæl gennem mediernes evindelige påstande om, at der næsten ingen kommer i kirkerne, samt at de, der kommer der, er over 80 år.« (KD 25/9 og MV nr. 19).

Kort før efterårsferien udkom debatbogen: »Kirkens mund og mæle«, der lagde op til en storstilet debat om ændring af folkekirkens status med en folkevalgt synode, der skulle kunne udtale sig på folkekirkens vegne om dette og hint. Debatten kom dog aldrig rigtig i gang.

I fremstillingen bruges – især ved henvisninger – følgende forkortelser: *BeT*, Berlingske Tidende; *DKt*, Dansk Kirketidende; *IM*, Indre Mission; *IMT*, Indre Missions Tidende; *Jy-Po*, Jyllands-Posten; *KC*, Kirkeligt Centrum; *KD*, Kristeligt Dagblad; *KM*, kirkeminister(en) eller kirkeministeriet; *KS*, Kirkeligt Samfund; *LafM*, Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer; *LM*, Luthersk Mission; *MrBl*, Menighedsrådenes Blad; *MV*, Missionsvennen; *Pol*, Politiken; *Prf*, Præsteforeningen; *PrfBl*, Præsteforeningens Blad. Årstal angives kun, hvor der ikke er tale om 1992. Årstal i parentes med sideangivelse henviser til tidligere årsoversigter og går på udgivelsesåret.

Om forholdet mellem stat og kirke – især folkekirkens økonomi

Den udeblevne diskussion af den ovennævnte bog betød dog ikke, at folkekirkens forhold til staten ikke blev debatteret livligt også i år. Som i fjor blev der fokuseret meget på folkekirkens økonomi, først og fremmest på baggrund af biskop Herluf Eriksens forslag om omlægning af folkekirkens økonomi (jvf. 1992,316ff.). I sin nytårshilsen til præsterne gav Prf's formand, sognepræst Kjeld Holm udtryk for, at det nok var muligt at spare lidt på nogle områder i folkekirken, hvor staten betaler udgifterne helt, for at få flere præster. Han foreslog blandt andet, at folkekirken fremover også skulle betale 60 pct også af bispernes løn og ikke som hidtil kun af præsternes løn. Den besparelse, som staten herved ville få, kunne så konverteres til præstestillinger. Provst Carl Trock finder, at det er en dårlig ide at bryde med det princip, at staten udreder hele bispelønnen, fordi denne ordning skyldes den kendsgerning, at bispetienden i forrige århundrede blev inddraget af staten (KD 22/4).

Først på sommeren havde den tidligere leder af De radikale Venstre, Niels Helveg Petersen, inviteret til drøftelse af behovet for ændring af Grundloven, herunder også en ændring af kirkeparagrafferne. Sidst i oktober havde Folketingets kirkeudvalg indbudt til en lukket høring om menighedsrådsarbejdet og kirkens økonomi.

Den store interesse for folkekirkens økonomi skyldes måske landskirkeskattens voldsomme stigning med 20 pct. for budgetåret 1993 (jvf. KM's gennemgang i KD 8/5) og det faktum, at der skulle være menighedsrådsvalg i årets løb.

Provst B. Østergaard Petersen hævder, at det er landskirkeskatten, der er den store synder i den kirkelige økonomi. Han beklager, at der ingen »lokal medindflydelse (er) på fastsættelsen og brugen af« den (KD 4/6). KM fandt det glædeligt, at han med ændringen af loven om kirkens økonomi fra og med budgetåret 1993 kan anvende op til 12 pct. af landskirkeskatten til udligning i kommuner med svagt beskatningsgrundlag (KD 7/9). Sidst på året kunne KD oplyse, at 20 af de 72 kommuner, som skulle have udligningsmidler i 1993 stik imod lovens hensigt havde valgt uændret skatteprocent eller valgt at sætte kirkeskatten op i 1993 (24/12).

Grundlovsseminar. Niels Helveg Petersen udtalte til KD før grundlovsseminaret på Hindsgavl, at han ville rejse spørgsmålet om en adskillelse af stat og kirke (KD 1/5). Hans partifælle Hanne Svensmark, der er formand for det udvalg, der skal udarbejde forslag til partiets nye kirkepolitik, var langt fra tilfreds med, at han rejste dette spørgsmål, for

det har overhovedet ikke været drøftet i partiet under udformningen af dokumentet, der i 18 punkter udmønter partiets kirkepolitik (KD 2/5).

Biskop Eriksen gentog sit tidligere fremsatte forslag om, at statens tilskud til folkekirken i form af præstelønninger fremover skulle gå til bygningsvedligeholdelse, og det fandt bred tilslutning på mødet (BeT 5/5, foredraget gengivet i sin helhed i DKt 149ff.). DKt's redaktør, provst Lars Holm, finder trods sympati for tanken, at en »virkeliggørelse vil rejse flere problemer, end det løser« (DKt 147). Ligeledes giver KS's formand, provst Finn Riber Jensen i en artikel i DKt udtryk for, at man efter hans mening »ikke kan ændre væsentligt på den økonomiske fordeling, uden at det får følger for strukturen« (197ff.).

Kristeligt Folkepartis folketingsmedlem, Knud Glønborg, foreslog, at alle skal betale kirkeskat mod, at de selv får lov til at bestemme, hvilket trossamfund, der skal nyde godt af deres bidrag. Direktør Laue Traberg Smidt mente, at folkekirken burde have en synode (KD 5/5). Samstedts udtalte sognepræst Margrete Auken, at hendes eget menighedsråd (Frederiksberg sogn) rutter med pengene (BeT 5/5, KD 8/5).

Høring om folkekirken. Folketingets kirkeudvalg afholdt den 21/10 den nævnte høring om folkekirkens økonomi med indbudte repræsentanter for biskopper, ministre, præster, menighedsrådsmedlemmer, kommunalpolitikere og repræsentanter fra faglige organisationer. Derimod var de mange frivillige folkekirkelige organisationer ikke med, hvad formanden for udvalget, Birthe Rønn Hornbech begrundede med, at det er menighedsrådsarbejdet, der skal diskuteres (KD 30/9, jvf. KD 20/2). Det mellemkirkelige Råds formand, Britta Schall Holberg finder det besynderligt, at rådet ikke er inviteret med, al den stund at rådets medlemmer er valgt af menighedsrådene og midler til driften af rådet kommer fra folkekirkelige ligningsmidler (KD 6/10).

Forinden høringen slår KM Torben Rechendorff fast, at han ikke kan gå ind for den af biskop Eriksen foreslåede ændring af folkekirkens økonomi. »Staten skal holdes fast på sin forpligtelse til at støtte kirken på et rimeligt niveau. Og det er efter min mening lettere at gøre det, når der er tale om præsteløn og pension, end hvis der f.eks. var tale om bloktilskud til kirkerestaureringer og begravellesvæsen.« Man skal ikke forvente, at kirken kan få yderligere midler stillet til rådighed, snarere ville det være ønskeligt, at »udgifterne i de kommende år viser en faldende tendens«, mener Rechendorff. Efter hans opfattelse vil der være muligheder for at finde besparelser på vikarkontoen. Stil hellere spørgsmålet: »hvad kan folkekirkemedlemmerne selv gøre (af det), som i dag udføres af funktionærer«. Eventuelle besparelser kan så bruges til nye initiativer, med nye lønudgifter (kronik i KD 17/10, jvf. hans tale på

LafM's årsmøde i MrBl 31ff., og i KD 13/6, jvf. endvidere hans tale på KS's årsmøde DKt 305ff.). Allerede på Danske Kirkedage i Odense havde han taget dette emne op. I KD fik hans tale overskriften: Funktionskirken har taget magten fra lægfolket (29/6, jvf. samme smst. 31/10, der er en replik til Egon Mortensen, formand for Foreningen af Præliminære Organister, KD 28/10).

Ved høringen udtalte LafM's formand, Flemming Kramp, at menighedsrådene savner det overordnede ansvar for deres økonomi. Han finder det forkert, at sparsommelige menighedsråd ikke selv får gavn af deres sparsommelighed. Desuden mener han, at provstiudvalgene må gøres mere repræsentative (KD 23/10). Poul Dam satte et stort spørgsmålstegn ved, om valg til provstiudvalgene foregår egentlig demokratisk ret mange steder (KD 22/10). Domprovst Karsten Nissen efterlyste en officiel lægmandsindflydelse på stiftsøvrighedens arbejde (KD 22/10). Den socialdemokratiske borgmester Benny Schwartz i Rudbjerg kommune på Lolland kunne ønske, at man kappede forbindelsen mellem kommunen og kirken, så kirken selv fik ansvaret for opkrævningen af kirkeskatten, hvorved det blev tydeliggjort, at det er kirken selv, der har det fulde ansvar for kirkeskattens størrelse (KD 23/10 og BeT 22/10).

Historikeren Torben Sverdrup, der også deltog i høringen, skrev i en kronik i KD samme dag, at man burde fjerne muligheden for aftalevalg ved menighedsrådsvalg. Ligeledes mente han ikke, at pointen i den megen debat om sognestrukturer var landsognets ringe størrelse, det har den rigtige størrelse. Derimod er det bystrukturen, der er forkert (21/10).

Folkekirkens struktur i København. I de første år af Ole Bertelsens bispetid var der en meget grundig drøftelse af kirkestrukturen i København. Årsagen var, at byen havde en meget anstrengt kirkelig økonomi, der frygtedes at blive katastrofal engang i firserne. KM nedsatte et udvalg med biskoppen som formand, der skulle finde frem til besparelsesmuligheder. Udvalgets indstilling var bl.a. nedlæggelse af flere kirker, indførelse af filialkirker, sammenlægning af kordegnstillinger og nedlæggelse af flere præstestillinger (1980,259f.). Men på grund af voldsom protest fra bl.a. menighedsrådene, blev udvalgets indstilling trukket tilbage. Derimod foreslog man senere en udvidelse af arbejdsmulighederne (1981,182ff.; jvf. i øvrigt 1977,183f.; 1978,183f.; 1979,156f.). Nu godt ti år senere er den kirkelige økonomi igen særdeles anstrengt i København.

Et par dage før Københavns nye biskop, Erik Norman Svendsen, skal bispevises har BeT ryddet hele forsiden af sektion to med et stort billede

af Københavns domkirke med denne billedtekst: »næppe i farezonen« og med overskriften over hele forsiden: »Hvor skal lyset slukkes«. For det står igen ufatteligt dårligt til med den folkekirkelige økonomi i København. Det er ikke den nye biskops skyld, at han i indvielsesgave har fået en højst akut reparation af Vor Frelzers kirkes tårn og spir til ca. 48 mill. kr., en udgift, der skal ses i lyset af, at der på årsbasis totalt er afsat 53,8 mill. kr. til vedligeholdelse af de københavnske kirker. Derfor er spørgsmålet for den nye biskop og menighedsrådene, hvorledes der skaffes balance i økonomien. Skal én eller flere af de store og dyre citykirker med meget små sogne nedlægges. BeT's journalist, Bitten Friis skriver: »hvis der skal lukkes kirker i København – en sådan debat er danskerne slet ikke vant til – ventes diskussionen at blive langt voldsommere end den omkring skolelukninger«. Sammesteds anføres det, at KM Rechendorff ikke tror, at man kan undgå at se på kirkernes antal i København. Samme synspunkt kan man støde på andre steder i det københavnske kirkeliv, f.eks. hos nogle af stiftets præster, anfører journalisten (BeT 12/6).

Den kostbare reparation af Vor Frelzers kirke gav den nye biskop anledning til følgende kommentar ved det udvidede landemøde: »Vi er vist ved at nå sandhedens time i Københavns kirkeøkonomi, hvor selv en kirkeskatteøgning ikke kan sikre de historisk-monumentale citykirkers fortsatte vedligeholdelse«. Desuden nævner han, at en arbejdsgruppe af provster i 1987 udarbejdede et forslag til en udligningsordning for det storkøbenhavnske område i lighed med ordningen af kirkeskat mellem kommuner. Men KM har ikke villet se nødvendigheden af en sådan ordning. De økonomiske vanskeligheder får ham til at rejse spørgsmålet, om kirkeskatten forvaltes godt nok. De økonomiske vanskeligheder sammen med KM's krav om, at Københavns stift senest i 1995 skal begynde at bortsikere 7,4 præstestillinger, har fået biskoppen til at anmode de ni Københavnske provster om at udarbejde en rapport om mulige strukturændringer i København. Det er hensigten, at den principielle del af denne rapport skal sendes ud til drøftelse i menighedsrådene – provstivis. Biskoppen oplyser, at provsternes principielle udgangspunkt er, at de enkelte sogne skal styrkes præstemæssigt, fremfor at bevare antallet af sogne. Provsterne finder, at tanken om bydels- eller flersognspastorater er smuk, men mere end vanskeligt at føre ud i livet. »Det eneste sikre synes at være, at det ikke vil være muligt af økonomiske grunde at bevare status quo i hovedstadens kirkeliv, ligesom det heller ikke forekommer hensigtsmæssigt rent arbejdsmæssigt«, anførte biskoppen (Årbog for Københavns stift 111f., jvf. KD 22/10).

Voldhøj vandrekirke i Struer

Siden Voldhøj kirkedistrikt – under stor modstand fra de socialdemokratiske menighedsrådsmedlemmer – blev udskilt fra Struer sogn og Voldhøj vandrekirke blev indviet 25/9-88, har den lille trækirke været et stridens æble (jvf. 1989,277f.). Ved menighedsrådsvalget i 1988 fik socialdemokraterne et så godt valg på at love at ville nedlægge Voldhøj kirke, at de fik absolut flertal i rådet, selv om der er tre præster, der vil bevare Voldhøj kirke. På trods af flertallets beslutning om at nedlægge kirken straks, ville KM Rechendorff ikke høre tale om at nedlægge kirken, førend lejemalet udløb i september 1993 (jvf. 1990,198f.).

Under debatten om lovforslaget om ændringer af loven om folkekirkens økonomi, udtalte den socialdemokratiske folketingsmand, Henning Nielsen fra Holstebro: »Det må være folkekirkens medlemmer, der bestemmer, om der skal opføres en ny kirke i et lokalområde. Derfor kan det ikke være rigtigt, at man vil gennemføre et kirkebyggeri imod flertallet. Vi har et eksempel fra Struer, hvor det endnu ikke er lykkedes at standse planerne om et kirkebyggeri, selv om det store flertal er imod det.« (Dagbladet 14/11-91). Han fik opbakning fra Fremskridtspartiets kirkepolitiske ordfører, Poul Nødgaard, der vidste, at der også er lokal modstand imod et kirkebyggeri i Ringsted. KM fandt det meget ulykkeligt, såfremt folketinget eller KM skal blande sig i lokale anliggender om kirkebyggeri. Til Henning Nielsen sagde han, at Voldhøj kirke er blevet til ved en demokratisk beslutning, men problemet er opstået ved, at et senere menighedsrådsflertal har sagt nej til kirkebyggeriet. Socialdemokratiets kirkepolitiske ordfører, Tove Lindbo Larsen, er enig med KM og tilføjer, at man er bundet af den aftale, som menighedsrådet i sin tid indgik om leje af en vandrekirke, uanset at et menighedsrådsflertal i dag siger nej (KD 13/11-91). Dog skal det nævnes, at den socialdemokratiske gruppeformand i byrådet og viceborgmester i Struer, Leif Sørensen, siger, at »det virker som om, at tilhængerne af kirken ikke vil bøje sig for noget som helst. Ved to valg har der været flertal for at nedlægge Voldhøj sogn (sic – han mener: Voldhøj kirkedistrikt. Jeg har desværre selv i 1989,277 skrevet: sogn, hvilket er en fejl, som jeg beklager) og stoppe byggeplanerne. Og før den tid blev der gang på gang protesteret i Struer menighedsråd og der blev indsamlet underskrifter. Men tilhængerne ville have vandrekirken og de pressede den igennem kun seks uger, før de tabte stort ved valget i 1988.« (Dagbladet 21/11).

I foråret 1992 spurgte Henning Nielsen KM, hvordan mulighederne vil være for at få nedlagt Voldhøj kirkedistrikt efter menighedsrådsvalget den 10. november, såfremt et flertal i menighedsrådene i både Struer og Voldhøj går ind for det? Hertil svarer KM: »Jeg har tidligere givet

udtryk for, at spørgsmålet om nedlæggelse af Voldhøj kirkedistrikt ikke vil kunne blive aktuelt før afholdelse af et nyt menighedsrådsvalg. Hvis der (så) fremkommer et andragende fra de berørte menighedsråd om nedlæggelse af Voldhøj kirkedistrikt, vil sagen naturligvis blive vurderet påny.« (9/4).

I begge kirkedistrikter gik Socialdemokratiet til valg på at stoppe kirkebyggeriet og nedlægge Voldhøj kirke, fremgik det af en presseudtalelse fra opstillingsmødet. Ligeledes blev det oplyst, at kontrakten på leje af vandrekirken er opsagt med udløb den 23/9-93 (Dagbladet 4/6). Samtidigt gav nu afdøde sognepræst Hardy Christensen udtryk for, at der ikke vil blive bygget en ny kirke i Voldhøj med de tre præstestemmer imod de folkevalgtes ønske (Dagbladet 10/6).

I hele efteråret op til valget var den lokale avis »Dagbladet« fyldt med læserbreve fra grupper for og imod kirkebyggeriet med næsten injurierende beskyldninger mod det socialdemokratiske flertal for blandt andet at være kirkefjendske på grund af deres forslag om at spare vandrekirken bort (jvf. bl.a. Dagbladet 6/11).

En af de få, der slog til lyd for, at modstanden mod kirkebyggeri i almindelighed og mod Voldhøj i særdeleshed bør føre til selvransagelse, var tunghørepræst Jan Grønborg. »Det er alt for let at afvise byggemodstanderne ved at skyde dem dårlige motiver i skoene. Indtil andet er bevist, må vi stole på, at folk, der stiller op ved et menighedsrådsvalg, har et ærligt ønske om at ville fremme kirkens liv og vækst«. Han får en dårlig smag i munden, når han »i KD ser visse menighedsrådsmedlemmer hængt ud som modstandere af kirkeligt liv« »Det seneste menighedsrådsvalg viste en betydelig folkelig opbakning til modstanderne af kirkebyggeri bl.a. i Voldhøj«. Han mener, at store dele af befolkningen – ikke helt med urette – er »indignerede over, at folkekirken bruger så mange penge.« Ligesom andre steder i samfundet, bør man i kirken overveje, hvorledes man kan opnå bedre resultater uden et øget ressourceforbrug (KD 24/11).

Før valget var der tegn på, at der kunne opnås forlig om at bygge et menighedshus i stedet for en kirke, og kirkelistens spidskandidat håbede så, at der ville kunne holdes gudstjeneste i et sådant hus (Dagbladet 7/11; KD 9/11).

Valgresultatet blev ikke den store overraskelse. I Struer kirkedistrikt fik Socialdemokratiet 8 ud af 11 mandater med en stemmeprocent på 33,5 mod 44,7 i 1988. Alle de opstillede på den socialdemokratiske liste blev valgt. I Voldhøj mistede Socialdemokratiet 1 mandat og fik kun 6, mens kirkelisten erobrede 1 og fik i alt 3. Stemmeprocenten var også denne gang meget høj – 53,2. I 1988 var den dog væsentlig højere –

59,2 (Dagbladet 11/11). Stadigvæk syntes Socialdemokratiet at have et komfortabelt flertal, og den folkelige modstand mod kirkebyggeriet var fortsat meget bred. Og KD's overskrift lyder pessimistisk: »Ministeren kan ikke redde Voldhøj kirke«. Rechendorff henstiller til parterne at finde en »fornuftig løsning, som alle vil kunne bakke op om.« Det faktum, at flertallet har fået en lidt mindre opbakning og mindretallet en lidt større, bør føre til, at parterne forsøger at komme i dialog, siger KM. Kan det ikke lade sig gøre, og man står i den situation, at der for anden gang er et flertal, som ikke ønsker at forlænge kontrakten med kirkens ejer (Kirkefondet), »ja, så kan jeg jo ikke påtvinge et sogn en kirke« (KD 12/11).

Voldhøj kirkes skæbne syntes hermed at være beseglet, men i efteråret omkring den kirkebogsførende sognepræst Hardy Christensen ved en trafikulykke. Og straks efter valget kræver den socialdemokratiske viceborgmester i Struer, Leif Sørensen, der *ikke* er medlem af nogen af menighedsrådene, at pastor Christensens efterfølger skal aflægge det løfte at ville stemme for en nedlæggelse af Voldhøj kirke. Sagen er nemlig, at med tre præstestemmer i menighedsrådet vil et forslag om at nedlægge kirken få lige mange stemmer for og imod. Og efter de gældende regler vil forslaget så bortfalde (KD 17/11).

Kontorchef i KM, Carsten Dalsgaard Jørgensen understreger imidlertid, at der ikke er nogen lovhjælp til at aftvinge en præst et sådant løfte. Prf's formand, sognepræst Kjeld Holm, oplyser, at Prf vil drøfte Leif Sørensens krav i lyset af menighedsrådslovens par. 31, der fastslår, at en præst er uafhængig af menighedsrådet i sin embedsførelse (KD 17/11, jvf. Sørensens læserbrev i Dagbladet 24/11).

Sognepræst Martha Holst er enig i afdøde Hardy Christensens udtalelse om ikke at gennemføre et kirkebyggeri med præstestemmer, men når det drejer sig om at bevare vandrekirken, så er det et helt andet spørgsmål, udtaler hun. Den socialdemokratiske gruppeleder i menighedsrådet, Eigil Christensen oplyser, at man snarest efter det konstituerende møde – og endnu inden der er blevet ansat en tredje præst, vil fremkomme med et forslag om at nedlægge vandrekirken, og med den manglende præstestemme er forslaget sikret vedtagelse, fastslår han (KD 14/11). Senere slår han til lyd for, at formandens stemme skal være udslagsgivende i sagen om vandrekirken, såfremt det måtte blive nødvendigt. Det skal ske ved, at menighedsrådets forretningsorden ændres i så henseende, men en sådan ændring er der ikke lovhjælp for, oplyser kontorchef Dalsgaard Jørgensen (KD 21/11).

På Kirkefondets repræsentantskabsmøde sagde generalsekretær, pastor Mogens Miland, at Kirkefondet vil medvirke til, at Voldhøj vandre-

kirke »kan blive stående, om jeg så må sige, for enhver pris, dvs., at Kirkefondet vil være med til at bære udgifterne herfor om nødvendigt«. Dog gjorde Kirkefondets formand, skoleinspektør, C. J. Stoklund det klart, at »juridisk er vi forpligtet til at få fjernet kirkebygningen i Voldhøj, hvis der ikke bliver fundet en ordning.« På repræsentantskabsmødet lød der flere røster om at vedtage en resolution om Voldhøj, men det blev frarådet af biskop Johannes W. Jacobsen (KD 17/11, Nyt fra Kirkefondet nr. 1, 1993).

Midt under hele hurlumhejet blev der udtrykt stor forundring over, at der kun var syv ansøgere til den ledige stilling som kirkebogsførende sognepræst i Struer (KD 3/12).

Uden varsel konstituerede Biskop Georg S. Geil den 80-årige provst Anders Berthelsen i den ledige stilling. Han afviste, at der skulle være tale om en taktisk beslutning, derimod er der tale om en saglig afgørelse, idet der er ekstra brug for præster op til julen. Dog siger han: »Kirkelig matematik er ikke anderledes end verdslig matematik. Man har fra en side i menighedsrådet... ikke været bange for at bruge matematik. Så kan det heller ikke være forkert, at den, der er sat i stiftet som værner af enhver indviet kirke, også kan den lille tabel.« Han afviser, at der er tale om magtmisbrug, når en præsts stemme er med til at bevare en indviet kirke (KD 8/12). Menighedsrådsformanden i Voldhøj, Eigil Christensen finder, at det er utrolig dumt af biskoppen at provokere på den måde. Provst Berthelsen lægger ikke skjul på, at han vil bruge sin stemme til at sikre Voldhøj kirke (KD 9/12). Seminarielektor Verner Bruhn mener ikke, at de socialdemokratiske lokalpolitikere har været særlig heldige i denne sag, »men det var dog allermest uklogt af biskop Geil at foretage en taktisk manøvre med at konstituere en præst i det ledige embede«. Nu ender det »i et rent politisk magtspil«, mener han. »Hvis man ønsker folkevalgte råd, bliver man nødt til at respektere, at vælgerne sammensætter dem, som de gør. Det må både præster og biskop finde sig i« fastslår Bruhn (DKt 395).

Biskoppens udspil blev årsag til, at den socialdemokratiske folketingsmand Henning Nielsen nok en gang ville bringe spørgsmålet om præsters stemmeret i menighedsrådene op i folketinget. Han erkender, at »det er fuldt lovligt, det biskoppen gør, men jeg synes, det er uklogt, og var jeg kirkeminister, var han blevet uvenner med mig.« (KD 9/12). Uden at det egentlig har noget at gøre med Voldhøj-sagen, skriver KM Rechendorff, at ved en kommende revision af menighedsrådsloven bør man »afskaffe præsternes særstilling som fødte medlemmer med stemmeret« (kronik i KD 10/12). KM erkender, at han nok ville have taget det afsnit ud af sin kronik, såfremt han havde været bekendt med den

seneste udvikling i Voldhøj-sagen. For spørgsmålet om præsters stemmeret skal ikke afgøres på baggrund en konkret sag. Derimod skal hans forslag ses i sammenhæng med justeringer i menighedsrådsloven – bl.a. funktionærers valgbarhed – som han mener er nødvendige. Om biskop Geils initiativ siger KM. Geil »har handlet indenfor lovens rammer. Derfor kan man ikke kritisere hans beslutning, men når han selv siger, at han også har taget taktiske manøvrer i brug, så er jeg uenig med ham. Jeg synes, at alle parter i Voldhøj-sagen skal stoppe de taktiske manøvrer, og jeg har derfor med stor glæde noteret mig, at menighedsrådets formand nu taler om et kompromis.« (KD 11/12).

Det menighedsrådsmøde, som skulle behandle sagen om Voldhøj kirkes nedlæggelse, blev lidt af en farce. Formanden nægtede at godkende Berthelsens udnævnelse og dermed hans indtræden i menighedsrådet med den begrundelse, at der ikke stod nogen dato for hans tiltrædelse. Derfor talte formanden ikke hans stemme med, da der skulle stemmes om nedlæggelse af Voldhøj kirke, følgelig blev forslaget vedtaget med 6 stemmer mod 5. Men biskop og KM nægtede af godkende menighedsrådets afgørelse (Dagbladet 15/12; KD 16/12 og 17/12). Geil fandt, at flertallets optræden overfor Berthelsen var uartig. Bl.a. havde formanden sagt, at han var i tvivl om, hvorvidt det var lovligt at konstituere en 80-årig. Formanden erkendte, at kampen om Voldhøj kirkes fremtid nu nærmer sig direkte krig, men krigserklæringen er kommet fra biskoppen med sin utidige og utrolige konstituering (KD 17/12). Nu bliver det sværere, at finde en løsning på Voldhøj-sagen, mener menighedsrådets formand, Eigil Christensen. Selv om KD's leder opfordrer til, at man lægger stridsøksen, så er det vanskeligt at se, hvordan man opnår et kompromis, efter at biskoppen i den grad kastede grus i maskineriet. Lederen mener også, at de to synspunkter skal leve med hinanden frem til næste menighedsrådsvalg (17/12).

Hvorledes, det skal gå Voldhøj kirke, er uafklaret i skrivende stund. Men fakta er, at lejekontrakten er opsagt pr. 23/9-93, og flertallet har kun udarbejdet et – ganske vist ikke af provstiudvalget godkendt – budget til denne dato, dog med afviklingsudgifter. En ting er sikker. Det sidste ord om Voldhøj kirke er hverken sagt eller skrevet.

Skt. Jakobs kirke i København

De tjenstlige pålæg fra Biskop Ole Bertelsen til sognepræst H. C. Christensen (jvf 1988,221f. og 1990,174ff.) om at ophøre med sin specielle liturgi, fulgte han efter menighedsrådets og biskoppens mening ikke til fulde, derfor indberettede biskoppen ham påny i begyndelsen af 1991

til KM. Dette førte til, at KM stillede ham tre spørgsmål angående faktiske forhold ved hans gudstjenester. Forhold, som KM mener, har karakter af tjenesteforsømmelser. Ministeriet understreger, at det ikke er præstens »eventuelle teologiske bevæggrunde«, man er interesseret i. Det, man ønsker, er hans kommentarer til brugen af Dansk Messebog og hans gudstjenstlige adfærd den 12/5, 26/5 og 26/6 – alle 1991. Præsten udtaler, at han mener, at biskop Bertelsens tidligere tilladelse til en forsøgsordning også må være bindende for et senere menighedsråd. I øvrigt mener han, at der må tages hensyn til mindretallet i sognets menighedsråd. Kontorchef i KM, Steffen Brunés oplyser, at sagens udgang kan blive alt fra yderligere pålæg, til afskedigelse – alt efter præstens svar til KM (KD 26/9-91, jvf. KMs redegørelse for sagen i KD 30/9). Præsten påstår, at han er i vildrede med, hvori hans tjenesteforsøelser består, og han mener ikke, at KM udtrykker sig præcist i sin skrivelse til ham (KD 28/10-91).

Indberetningen førte til, at 15 navngivne præster i København – både højkirkelige og andre – også kvindelige – gav udtryk for støtte til pastor Christensen (KD 10/10-91). Kirkelig Samling om Bibel og Bekendelse gav i en skrivelse, som blev sendt til alle biskopper, udtryk for, at tjenstlige pålæg må have klare teologiske grunde. Og formanden, sognepræst lic. theol. Jørgen Glenthøj tilføjer, at »sanktioner mod præster eller menighedsmindretal uden sådanne gyldige og klare teologiske grunde er at betegne som overgreb.« (KD 28/10-91). Formanden for menighedsrådet, chefredaktør Aage Deleuran, betragter ikke sagen som et teologisk spørgsmål, men som en pligt for præsten til at følge påbudene, uanset om han er enig i dem eller ej (KD 31/11-91).

KM traf den afgørelse, at en dommerundersøgelse skulle afdøre, hvorvidt præsten havde efterlevet de tjenstlige påbud eller ej. Afgørelsen blev truffet på baggrund af, at pastor Christensen drog provst Claus Harms og den fungerende biskops – domprovst Arne Bugge – uvildighed i tvivl. Prf's formand er tilfreds med dommerundersøgelsen, men tilføjer, »at der ikke bliver tale om at undersøge de teologiske aspekter i sagen, kun de juridiske« (KD 9/11-91).

Denne udvikling førte til, at der kom en støtteerklæring fra yderligere 44 præster fra hele landet, som fandt det »ganske horribelt, hvis de klager, der bliver ført frem mod H. C. Christensen, fører til hans afskedigelse« (KD 20/11-91).

Midt i december måned 1991 udpegede Østre Landsrets præsident dommer Arne Lyngesen fra Københavns Byret til at forestå den tjenstlige undersøgelse (KD 14/12-91). Undersøgelsesretten holdt sit første møde den 17. marts. Der var mellem parterne enighed om, at møderne

skulle holdes for lukkede døre (KD 20/2). Der blev planlagt 15 møder. Der skulle afhøres en række vidner, bl.a. biskoppen og provst Harms (KD 18/3).

Da de oprindeligt planlagte retsmøder var afsluttet, fremsatte pastor Christensen en erklæring om, at han ville indstille sine ekstraordinære gudstjenester. I erklæringen, som han oplæste ved søndagens gudstjeneste, siger han: »Af grunde, som det ikke er mig tilladt at nævne i en offentlig forsamling, er det ikke længere tilladt mig sammen med menigheden i frihed at udforme ekstraordinære nadvergudstjenester.« (KD 19/5). Til BeT udtaler han, at ophøret er en konsekvens af noget, som er foregået i byretten (19/5).

Denne udgang af dommerundersøgelsen var et fingerpeg om resultatet af undersøgelsen. Midt i august blev dommerens beretning sendt til KM (KD 13/8). Den 2/9 meddelte KM så i en pressemeddelelse, at han er indstillet på at afskedige præsten efter tjenestemandslovens paragraf 24, men den begrundelse, at præsten har overtrådt fem af biskop Ole Bertelsens otte påbud. Den kraftige sanktion skal ses på baggrund af den irettesættelse fra 1987 for at have overtrådt pålæg fra 1986, udtaler KM Rechendorff (KD 3/9, jvf. 1988,221f.).

Præstehøjskolens rektor, Niels Thomsen, opfatter afskedigelsen som et overgreb på en præst. De fem pålæg fra Ole Bertelsen kalder han »bagatelagtige«. Han finder det »ubegribeligt, at denne overtrædelse kan føre til afskedigelse«. I sin kritik anfører han, at det tilmed sker uden teologisk begrundelse, men udelukkende ud fra en rigoristisk overholdelse af gældende regler i menighedsrådsloven. Og så har præsten »endda erklæret, at han er villig til at tage påbudene på sig og kan leve med dem, selv om han ikke er enig i dem.« »Hvis KM's afgørelse kommer til at stå ved magt, repræsenterer den en forskydning i frihedssynet i Den danske Folkekirke«, mener Thomsen (KD 3/9).

Under overskriften: »Det er for ringe« fastslår KD's leder, at grundlaget skal være i orden, såfremt H. C. Christensen skal afskediges. »Så må sagen føres som en læresag.« For i denne sag »forekommer det, at de teologiske problemer og deres konsekvenser er den egentlige sag. Og i hvert fald langt den alvorligste.« (3/9).

At pastor Christensens egen »menighed« støttede ham, undrer ikke (KD 3/9). Formanden for Fælleskabet Kirkelig Fornyelse – som pastor Christensen er medlem af – sognepræst Poul Exner er bestyrtet over konsekvensen af den tjenstlige undersøgelse (KD 3/9).

Biskop Erik Norman Svendsen udtalte: »Nu da jeg kender KM's indstilling, har jeg som pastor H. C. Christensens biskop aftalt en personlig samtale med ham.« Og da præstens faglige organisation (Prf) har fået

14 dage til at fremkomme med eventuelle indsigelser, betragter han derfor heller ikke sin samtale med KM for afsluttet, udtaler (KD 3/9).

Menighedsrådets formand siger, at han ikke har ønsket, at det skulle ende med en afskedigelse. Men præsten har selv valgt denne udgang. »Det kunne have været løst på anden vis for år tilbage. Jeg håbede oprindeligt, at han ville rette sig efter biskoppens påbud« (BeT 3/9)

Prf sendte et brev til alle biskopperne, hvori man udtrykte forundring over, at KM udelukkende betragtede sagen som et spørgsmål om tjenesteforhold, hvormed man ser helt bort fra den mindretalsbeskyttelse og frihed, som er hævdunden i folkekirken. Men Prf erkender, at pastor Christensen har overtrådt en række påbud givet af biskop Ole Bertelsen, men man anerkender ikke, at det er udtryk for sagens helhed. Biskopperne anmodes om at overveje at foreslå KM en ændring af menighedsrådslovens paragraf 29, stk. 3, der handler om, at en præst skal have menighedsrådets tilslutning til at foretage mindre ændringer af liturgien ved de faste gudstjenester. Her ønsker Prf indføjnet, at et menighedsråds afgørelse kan indankes til biskoppen, der så i sin afgørelse skal tage hensyn til et mindretal i pastoratet (KD 7/9). Ifølge biskop Olav C. Lindegaard drøftede man ikke officielt Skt. Jakobsagen på bispemødet den 8/9 (BeT 9/9). Poul Dam anfører, at man i denne sag »i for høj grad ser på personen og hans embedsførelse, og i for ringe grad har øje for de mangler ved vort folkekirkelige system, der muliggør, at en sådan sag kan opstå. På den ene side har vi regler, der gør det nogenlunde let for et mindretal i et menighedsråd i et sogn med to eller flere præster at få ansat en præst efter mindretallets ønske. På den anden side kan flertallet til enhver tid – med loven i hånden – forhindre mindretallet og dets præst i at gennemføre de ændringer i liturgien, som man ønsker, og som kan accepteres i andre sogne. Selv når der bliver tale om at vælge mellem forskellige autoriserede ritualer, kan flertallet i et menighedsråd majorisere mindretallet« (KD 26/9).

Prf indstiller til KM, at han stiller afskedigelsessagen i bero for at give »Københavns nye biskop mulighed for at afklare sagens læremæssige indhold og derved skabe den fornødne frihed og arbejdsro for såvel præst som menighed.« Endvidere finder Prf, at dommerundersøgelsens blotlæggelse af forholdsvis små forhold viser, at en afskedigelse er helt ude af proportion med overtrædelserne. Til dette udtaler KM med en henvisning til det meget langvarige arbejde med en ny højmesseliturgi: »Hvis Prf derefter skulle mene, at så er en overtrædelse af disse ritualer samt egentlige lovovertrædelser, småting, så bliver det vanskeligt at forvalte den nugældende folkekirkeordning« (KD 8/9, jvf. BeT 9/9).

Det første tegn på, at der var en løsning på vej, kom, da biskop Erik

Norman Svendsen offentliggjorde en skrivelse, som han havde sendt til KM. Han skrev: »Jeg agter ikke at gå ind i spørgsmålet om legaliteten af min forgængers påbud... Som pastor H. C. Christensens biskop ønsker jeg, at sagen foreløbig stilles i bero med henblik på, at der gives mig lejlighed til at føre samtaler med ham om hans overholdelse af de for folkekirken gældende ritualer og forskrifter, herunder de læremæssige og forkyndelsesmæssige aspekter af sagen samt om hans overtrædelse af menighedsrådslovens paragraf 29.« Hertil siger KM, at sagen ikke stilles i bero på den måde, at det berammede møde med Prf aflyses. Efter dette møde vil han overveje sagen og herunder biskoppens henvendelse påny (KD og BeT 10/9). KDs leder mener, at det er godt, at »Erik Norman Svendsen griber ind netop som biskop. Det er hans embedspligt. En pligt, som et verdsligt politisk organ, KM, hverken kan overtage eller fratage biskoppen. Det synes også at være holdningen hos (hans) ni kolleger i de øvrige stifter, selv om de i traditionel respekt for stiftsgrænserne ikke vil udtale sig offentligt derom« (11/9). Derimod skriver Fyens Stiftstidendes chefredaktør, Bent A. Koch, i en leder om Norman Svendsens indgriben: »Sjældent har man set en så utidig og illoyal optræden« (ref. i KD 12/9, jvf. hans kommentar i KD 23/9).

Der kom støtteaktioner til pastor Christensen fra mange sider. En gruppe på 87 præster – hovedsagelig højkirkelige eller missionske – udsendte efter en nadvergudstjeneste i Skt. Jakobs kirke en appel til KM om at lade biskoppen gå ind i sagen (KD 9/10, 15/9 og 19/9). Sognepræst Erik Bock skriver, at biskoppen har sine præster med sig (KD 18/9). At denne udtalelse ikke er uden en vis bund i virkeligheden ses af, at sognepræst, dr. theol. Jesper Høgenhaven fastslår, at »de kirkelige myndigheder befinder sig på tynd is i denne sag, (fordi) biskoppen i første omgang har godkendt en afvigende gudstjenesteordning.« Han mener, at dette forhold har medvirket til at bringe forvirring i samarbejdsrelationerne mellem præst og menighedsråd (BeT 11/9). Det samme er de højkirkelige præsters konventer i Jylland og København inde på, idet de anklager biskop Bertelsen for magtfordrejning, når han tilbagekalder sin tilladelse til en liturgi, som han har tilladt i fire år (KD 11/9). På Kirkeligt Forbunds årsmøde siger formanden, sognepræst Vagn Laursen, at det heldigvis er således, at næsten ingen præster følger ritualbogen helt. Men han gav dog udtryk for, at præsten sikkert har »drevet det for vidt«, ligesom han mener, at menighedsrådet sikkert har reageret for voldsomt, og at biskoppen også har fumlet i det (KD 11/9). Formanden for KS, provst Finn Riber Jensen, skriver, at »ingen kan være mere uenig med H. C. Christensen om kirke og gudstjeneste end jeg... Men jeg vil gerne forsvare folkekirkeordningen, og jeg er bange

for, at den kan blive slemt belastet af denne sag, hvis der ikke vises be-sindighed. Folkekirkeordningen bygger på, at der er balance mellem ju-ra og teologi«. Bliver denne sag afgjort alene ud fra jura med afskedi-gelse til følge, mener han, at det vil være vand på deres mølle, »der ger-ne vil af med folkekirken, fordi de synes, den er for meget stat og for lidt kirke! Det martyrium bør de ikke kunne sole sig i! KM kan natur-ligvis ikke gøre for, at der har været klumret med den teologiske side af sagen. Men han har dog mulighed for den skønsomhed og langmodig-hed, som ikke vælger den hårdeste straf« (KD 22/9). Redaktøren af DKt, provst Lars Holm benytter sagen til et angreb på den manglende sognebevidsthed i København, hvor kirkelivet i vid udstrækning funge- rer efter »smagskriterier«, hvor »man går efter den prædikant, man har lyst til at høre i dag eller den, der i det hele taget tiltaler en mest«. Men alligevel finder han, at det ville »være overordentligt uheldigt, ja,.. for- uroligende for den folkekirkelige fremtid, hvis en præst på grund af gudstjenstlig praksis bliver afskediget af ministeren imod sin biskops ønske. Sker det, så må det være helt tydeligt, at kirkens «indre anlig- gende» er ophævet som det rum, hvor den indre kirkelige frihed og selvstændighed findes« (DKt 287, jvf. KD 25/9). Byrettens undersøgel- sesresultat må have sine konsekvenser, og KM må give præsten en al- vorlig irettesættelse, mener pastor Poul Honoré. »Men lad os holde os fra afskedigelsen. Der er hverken i teorien eller i praksis baggrund for den«, skriver han (KD 16/9). IMs formand, sognepræst K. Lindhardt Jensen anfører, at der »i mange kirker forekommer afvigelser fra ritua- lerne, uden at disse er godkendte. Det skal ikke forsvares. Men omfang og karakter af disse må være afgørende. En del præster har med deres biskoppers vidende og godkendelse brugt samme liturgiske elementer, som H. C. Christensen. Derfor virker det helt ude af proportion at køre en afskedigelsessag på grund af manglende overholdelse af tjenstlige pålæg, som forekommer bagatelagtige« (KD 26/9).

Sagens udvikling blev i allerhøjeste grad usædvanlig ved, at biskop Norman Svendsen på et møde med H. C. Christensen ikke bare fik ham til at love, at han for fremtiden vil overholde gældende bestemmelser for gudstjenesten, men han fik ham også til at underskrive følgende er- klæring: »Undertegnede pastor H. C. Christensen skal hermed overfor biskoppen bekræfte, at jeg for de faste gudstjenesters vedkommende vil rette mig efter den gældende gudstjenesteordning samt overholde para- graf 29 i Lov om Menighedsråd. Og at jeg for de *ikke faste gudstjene- sters vedkommende ikke vil gå udenfor de rammer, som biskopperne i det kommende alterbogstillæg afstikker* (fremhævet af forf.), hvis for- udsætning er, at også disse gudstjenester holdes inden for den evange-

lisk-lutherske bekendelse«. Det må have været vanskeligt for ham, at skrive under på den sidste del, for efter den nye alterbog skal bl.a. nadveren ved disse gudstjenester gennemføres med ordlyden af en af de af biskopperne godkendte ritualer, hvilket betyder, at han skrev under på, at han aldrig mere vil bruge sit meget omstridte nadverritual (jvf. 1990,174ff.).

KDs lederkommentar hertil er, at det endnu engang er afsløret, »hvor vanskeligt et område både demokratiet og autoriteterne bevæger sig på, når det drejer sig om spændingsfeltet mellem jura og teologi.« Endvidere gør bladet opmærksom på, at man i denne sag har fulgt den tradition, der har præget folkekirken i hele dette århundrede, at undgå at rejse læsesager. Og bladet formoder, at det også er på grund af denne tradition, at de fleste protester først kom efter KMs meddelelse om, at han ville afskedige præsten. En protest der kom »bl.a. fra biskopperne (mig bekendt har de ikke offentligt udtalt noget om sagen), der tilsyneladende indtil denne meddelelse ikke har følt, at det kirkelige embede var på kollisionskurs med den statslige kirkeledelse. Det har næppe heller strejft KM, som jo dog fulgte pastor H. C. Christensens egen biskop (hvor ved KD det fra? Udtalelsen må bygge på ikke offentliggjorte kilder eller gætterier, da biskop Bertelsen mig bekendt ikke offentligt har udtalt sig om forholdet). Derfor er det ikke betryggende, hvis sagens endelige udfald skal være afhængig af, at der er kommet en ny biskop i København. KM står ganske vist nu med en ny (sic) indstilling fra (biskoppen) som anledning til at opgive afskedigelsen. Det vil skabe øjeblikkelig ro, men efterlade folkekirken med et uløst problem« (29/9). Det må dog bemærkes, at KDs redaktør Jens Ravn-Olesen i en senere analyse skriver: »Det er således hverken biskop Ole Bertelsen eller tjestemandsdomstolen, der har anmodet om afsked« (KD 4/10).

Biskop Norman Svendsens indstilling førte til, at KM opgav den bebudede afskedigelse og nøjedes med at tildele pastor Christensen en alvorlig irettesættelse og en bøde på en halv måneds løn. KM udtalte: »Jeg mener stadig det samme som den 2/9,.. Men jeg må konstatere, at de to biskopper, der er mine teologiske konsulenter, siger noget forskelligt.« (KD 30/9). Denne påstand gentager Ravn-Olesen i sin ovennævnte analyse (KD 4/10). MVs redaktør, Birger Reuss Schmidt udtaler sig i samme retning: »Erik Norman Svendsen har i hele sagsforløbet søgt at undgå en afskedigelse af H. C. Christensen i modsætning til sin forgænger på posten Ole Bertelsen, der startede sagen« (MV nr. 19). Da offentligheden ikke har kendskab til kilderne til de ovennævnte udtalelser, er man for nærværende unddraget en bedømmelse af forholdet.

KM Rechendorff udtaler, at sagen efter hans opfattelse har efterladt

nogle uløste problemer om forholdet mellem KM som ansættende myndighed og biskopperne. Han vil tage initiativ til en sådan drøftelse mellem ham og biskopperne ved deres næste samråd, siger han (KD 30/9). KDs leder er tilfreds med dette initiativ fra KMs side (30/9).

Biskop Herluf Eriksen kommenterede sagen ved et møde på Mors. Han gav udtryk for, at sagen havde haft til følge, at forholdet mellem kirke og stat har været betændt. »Vi havde fået kirkekamp i Danmark, hvis den højkirkelige præst var blevet afskediget, fordi en afskedigelse ville være statsmagtens ensidige indgriben i den folkekirkelige frihed« (KD 7/10). Det får KM til at replicere: »Det er helt ude af proportion at tale om kirkekamp i forbindelse med denne sag«. Han mener, at biskop Eriksen udtaler sig som om, det er KM, der har fundet på sagen om den højkirkelige præst. »Biskop Ole Bertelsen skønnede, at H. C. Christensens (gudstjenstlige) adfærd ikke var i orden. Det var baggrunden for den tjenstlige undersøgelse, som for mig pegede på, at den rigtige sanktion måtte være afsked, men jeg blev bragt i den situation, at den nye biskop vurderer præstens adfærd mindre alvorligt end hans forgænger. Det kom pastor Christensen til gode«, fastholder KM (8/10).

Uden at bruge ordet frikendt, skriver sognepræst Claus Oldenburg, at der i præstekredse er »en udbredt forundring over, at pastor H. C. Christensen ikke blev afskediget. Også blandt kolleger, som støttede ham.« Det betyder, at der i præstekredse breder sig den opfattelse, at nu er der frit slag, hvilket betyder at præsternes frihed truer folkekirken (BeT 21/10).

Formanden for Skt. Jakobs menighedsråd, chefredaktør Aage Deleuran, udtaler, at menighedsrådet undrer sig over, at en tjenestemand kan slippe godt fra at sidde så mange påbud overhørig. Var det sket f.eks. i gymnasiet, ville vedkommende være blevet fyret på gråt papir. »Men nu fik vi altså en ny biskop, som mener, at tiden skal nul-stilles med hans egen tiltrædelse i embedet... Hvor er spørgsmålet om sognets tarv blevet af i hele dette hektiske forsøg på at beskytte en præst?« (KD 10/10). Biskop Norman Svendsen afviser på det skarpeste, at tiden er nul-stillet, der er bestemt ikke tale om en frifindelse af præsten. »Det blev som bekendt til tjenstemandslovens næststrengeste sanktion omfattende bøde og irettesættelse. Det blev samtidig understreget, at såfremt præstens embedsførelse på ny giver anledning til berettiget klage, kan det få de alvorligste konsekvenser for præstens forbliven i stillingen«. Og med den erklæring om at overholde paragraf 29 i menighedsrådsloven, som H. C. Christensen underskrev, »er der i høj grad tænkt på sognets tarv«, understreger biskoppen (KD 15/10).

Under overskriften: »En folkekirkelig Tamil-sag?« skriver Jørgen

Glenthøj i en meget lang artikel, at den tjenstlige undersøgelse mod pastor H. C. Christensen er ført under falsk flag og med procedurefejl. Da hans artikel øjensynligt i væsentligt grad bygger på ikke offentliggjort materiale, som offentligheden ikke umiddelbart kan få adgang til, kan det være vanskeligt at forholde sig til, hvad han skriver. Det skal dog nævnes, at han hævder, at KM undervejs indsnævrede forhørslederens kommissorium, således at pålæggenes *begrundelse og legalitet ikke* skulle medinddrages i undersøgelsen. »Men med lærespørgsmålet inddraget ville præsten sandsynligvis (være blevet) frikendt«, skriver Glenthøj. Han slutter med at hævde, at nu kan pastor Christensen »ved ikke ordinære gudstjenester stort set frit gøre, hvad var ham forbudt, men han har fortsat et retskrav på en undersøgelse af retmæssigheden i straffen uden retsgrundlag: en læreprøvelse. *Bøden var ulovlig!*« (Information 1/3-93, jvf. sognepræst Bjørn Hansen i Reformatio 1993,33ff.). Pastor Johannes Hortsmann synes at være enig med ham, idet han skriver, at man i denne sag har søgt »at vride noget, som kunne synes at måtte give anledning til en læresag, om til at være en sag om tjenestemandssulydighed, som kan staffes med en pengebøde« (Tidehverv 188ff.).

Menighedsrådene og menighedsrådsvalget

KM Torben Rechendorff gjorde i årets løb meget for at skabe større interesse for menighedsrådenes arbejde. Der kom revisioner af flere love i relation til menighedsrådene.

En revision af »lov om folkekirkens kirkebygninger og kirkegårde« (revision af lov nr. 268 af 22/5-86, ændret ved lov nr. 287 af 29/4-92) var noget af en revolution vedrørende vedligeholdelsen af kirkebygninger og inventar, der var under 100 år gammelt. Ligeledes skal menighedsrådene heller ikke længere søge om godkendelse til anskaffelse af løse kunstgenstande til kirker.

Fra den 1/6-92 skal menighedsråd derfor kun i meget få tilfælde have tilladelse af andre kirkelige myndigheder til at foretage renoveringer, når der er budgetmæssig dækning for arbejdets gennemførelse. KM's bekendtgørelse nr. 527 af 19/6-92 blev senere på året fulgt op af en meget detaljeret vejledning med titlen: Kirker og kirkegårde. KM gjorde meget ud af, at her fik menighedsrådene tillagt væsentlig større kompetence på hele det bygningsmæssige område (jvf. hans tale på LafM's årsmøde, gengivet MrBl 9,31ff, især 34, jvf. også hans tale på KS's årsmøde, gengivet i DKt 305ff., især 306f.).

At bl.a. biskopperne ikke var udeelt begejstrede for decentraliseringen af bygningsvedligeholdelsen, kan man se af forskellige bemærkninger i

stiftsårhbøgerne. Biskop Geil skriver: »Mere kompetence betyder selv-sagt også større ansvar«. Han gør endvidere opmærksom på, at hidtil har det været en »*pligt*« at høre stiftets konsulenter førend reoveringer blev sat i værk, nu er det kun en »*ret*« som menighedsrådene kan gøre brug af. Han håber, at menighedsrådene i vid udstrækning vil gøre brug af rådgivende udtalelser fra provst og biskop eller provstiuvalg og stiftsøvrighed, førend de beslutter sig for konkrete projekter (Viborg Stifts Årbog 42f.; jvf. biskop Lindegaard i Haderslev Stiftsbog 100). Biskop Norman Svendsen finder, at »der er grund til at minde om, at kompetence og sagkundskab ikke nødvendigvis altid følges ad« (Årbog for Københavns Stift 114). Biskop Græsholt ligger på linje med Norman Svendsen. Nu da loven er vedtaget, mener Græsholt, at hans egen mening sådan set er uinteressant. »Men derimod er menighedsrådenes forvaltning af det nye ansvarsområde meget vigtigt«. Han slår til lyd for, at »det er meget vigtigt at vide, hvad man ikke ved« (Lolland-Falsters Stiftsbog 80). Også Nationalmuseet gav udtryk for frygt for forringelse af kirkernes kulturværdier, såfremt menighedsrådene alene skal forvalte dem (KD 18/3).

Ligeledes blev der også foretaget en revision af økonomiloven (lov nr. 286 af 29/4-92). Den væsentligste ændring heri i forhold til tidligere er, at KM nu kan bruge op til 12 pct. af provenuet – tidligere 6 pct. – af landskirkeskatten til at udjævne de meget store forskelle i de kommunale kirkeskatteprocenter (jvf. de to førnævnte taler af KM).

I året løb så en helt ny kirkelig lov dagens lys, nemlig »Lov om domstolsbehandling af gejstlige læresager«, den havde som konsekvens, at provsteretten blev ophævet. Fremover skal læresager mod præster og provster rejses for præsteretten, der består af en dommer ved byretten med sagkyndig bistand af to teologer. En læresag kan rejses både af biskoppen og KM. KM skal rejse en læresag mod en præst, såfremt biskoppen anmoder om det. En læresag mod en biskop kan rejses af KM for bisperetten, der består af en landsdommer samt de i anciennitet to ældste biskopper (KD 24/1, JyPo 29/4). Biskop Herluf Eriksen finder, at det er et godt forslag, som – vedtaget – vil slutte debatten om kollats (KD 1/2, jvf. 1991,193ff.). Endvidere anfører han, at loven er en af de mest betydningsfulde kirkelige love, der er kommet i dette århundrede (Århus stift 97). Prf's sekretariatschef, cand. jur. Asger Gewecke skriver: »Om det nye instrument så er det rette til løsning af de meget følsomme sager må tiden vise« (PrfBI 441ff.).

Et andet væsentligt emne i året løb var menighedsrådenes udnyttelse eller manglende udnyttelse af de nye muligheder for samarbejde mellem menighedsråd i menighedsrådslovens kap. 9A. I årets løb udsendte

KM en vejledning med titlen: Frihed til nye initiativer, der netop handler om mulighederne i de nye bestemmelser i kap. 9A.

I en kronik i KD (13/5) skriver provst Carsten Johansen begejstret om et nyt forsøg med besluttende budgetsamråd i Brande provsti. Det drejer sig om et fire-års forsøg, som man i medfør af kap. 9A har fået tilladelse til at iværksætte fra den 1/4. Et andet moment i Brande-aftalen er, at menighedsrådene i vid udstrækning har lov til at bruge lokale konsulenter i byggesager. KM brugte sin tale på LafM's årsmøde til at oplyse om mulighederne i kap 9A og henviste til Brande-aftalen (MrBl 9,34, jvf. hertil provst N. C. Lilleørs indlæg i MrBl 11,34f.; jvf. DKt 306).

Det, sagen drejer sig om, er, om provstiudvalgenes budgetkompetence skal overflyttes til budgetsamrådet. Provst Finn Riber Jensen mener, at man kan komme mange af de påståede gnidninger mellem provstiudvalg og menighedsråd til livs ved at »give menighedsrådet det *budgetansvar* og den *prioriteringsmulighed*, det ikke har i dag. Budgetsamrådet kan jo indgå i denne nyordning« (sagt på LafM's temadag 8/2, indlægget gengivet i et særligt tillæg til MrBl nr. 6, side 18, jvf. sognepræst Juul Væрге i MrBl 11,34). Provst N. C. Lilleør mener ikke, at det er uden problemer at indføre besluttende budgetsamråd. »Det springende punkt er, at man i hvert menighedsråd i et aftaleområde skal flytte intern kompetence, i hvert råd for sig, fra det samlede råd til to udvalgte medlemmer. I et menighedsråd er alle lige, men i Brande er to medlemmer mere lige end andre. Det er prisen for et inter-kommunalt beslutningsdygtigt budgetsamråd. Det er før set, at man således rokerer med kompetencen fra det ene sted til det andet. Men magten forbliver konstant« (MrBl 11,34f.).

Men den altagørende begivenhed for menighedsrådene i året løb var valget den 10. november, selv om mange råd var valgt længe før ved aftalevalg, eftersom der i sognet kun var indleveret én kandidatliste. Helt præcist var der kun afstemning i 346 sogne mod 395 ved valget i 1988. Herning provsti med IM's forhenværende formand, John Ørum Jørgensen, som provst fik også denne gang procentvis det højeste antal afstemningsvalg. »Et broget og vitalt kirkebillede er baggrunden for« dette, oplyser provsten (KD 9/10). KM Torben Rechendorff beklagede, »at antallet af afstemningsvalg er faldet så kraftigt.« Han gør opmærksom på, at menighedsrådene i løbet af de seneste år har fået en stadig større kompetence. Han er »bange for, at tendensen til færre afstemningsvalg er udtryk for en stadig mindre interesse for det folkekirkelige demokrati« (KD 3/10). Provst Svend Ebbe Jakobsen ligger på linje med ministeren, og han finder, at »det er aldeles usømmeligt, når menighedsråd vælges uden afstemning« (kolofon til kronik i JyPo 20/8). eller i hvert

fald usømmeligt, »når eksklusive kirkelige kredse ligefrem gør en – kristelig – dyd af at have aftalevalg« (kronik i KD 17/9). Heri er redaktør Helge Clausen helt uenig. »Det er derimod usømmeligt at vælge menighedsråd for afstemningens skyld, hvis de valgte eneste kendskab til kirken er, at de har set den udefra« (kronik i KD 9/9).

Pastor Henrik Stubkjær, der for er formand for Ungdommens Folkekirkelige Kontaktudvalg under Dansk Ungdoms Fællesråd, opfordrede til, at der blev opstillet rene ungdomslistes til menighedsrådsvalget (KD 15/7). Repræsentanter for flere folkekirkelige organisationer fandt ikke, at det var en god ide. Derimod var de mere stemte for, at der blev opstillet unge på de bestående lister (således bl.a. formanden for KS, provst Finn Riber Jensen og formanden for IM, pastor K. Lindhardt Jensen til KD 16/7). Valget viste også, at det var de færreste steder, der blev opstillet rene ungdomslistes. Mange steder i Jylland havde både KFUM & KFUK og FDF/FPF tidligere haft opstillet kandidater på listes sammen med IM, men dette samarbejde blev opgivet adskillige steder, og de nye rene ungdomslistes fik ofte valgt nogle ind i rådene på IM's bekostning (KD 13. og 14/11).

I det hele taget var valget en katastrofe for IM, der mange steder afgav mandater til grundtvigske listes. Kan man tale om en egentlig sejr til nogle ved menighedsrådsvalget, må det blive til de grundtvigske. I mange af de 346 sogne, hvor der var afstemningsvalg, og hvor der var opstillet egentlige grundtvigske listes, fik disse ofte fremgang, mens IM kun blev noteret for fremgang ganske få steder. Det interessante var, at IM også havde tilbagegang på steder, hvor man hidtil har stået meget stærkt. I IM's højborg i Skjern fik den grundtvigske/socialdemokratiske liste flertallet (KD 12/11, jvf. 16/10). IM's formand mener, at IM's tilbagegang skyldes den større valgdeltagelse. For, som han siger, der er to grunde til det dårlige valgresultat: »dels at IM er i tilbagegang, dels at IM vil klare sig dårligt, når stemmeprocenten øges«. Han erkender, at IM's stilling til bl.a. kvindelige præster gennem længere tid uden tvivl har haft betydning for resultatet. Han er ked af, at IM's holdning til kvindelige præster og vielse af fraskilte altid bliver fremhævet. »Jeg føler mig ikke, og heller ikke IM føler sig kaldet til kamp imod kvindelige præster.« Han afviser, at denne udtalelse rummer en ny holdning til kvindelige præster (KD 13/11, jvf. Lars Holm i DKt 379). At netop IM's holdning til kvindelige præster, havde stor betydning ved valget, viser udfaldet af valget i Hedensted, hvor IM's lokale samfund med næb og klør satte sig imod udnævnelse af Ingelise Skole Christensen til sognepræst (jvf. 1992,295). Her mistede IM sine tre mandater i menighedsrådet (KD 12/11).

Flere steder – og ofte der, hvor stemmeprocenten var høj – var valget fremkaldt af uenighed om kirke- eller sognegårdsbyggeri. Overalt gik modstanderne imod kirkebyggeri frem. Det mest kendte tilfælde er Voldhøj, som er omtalt ovenfor. I Sulsted ved Aalborg, fik en protestliste mod at udskille Vestbjerg som selvstændigt kirkedistrikt 7 ud af 10 mandater (BeT 11/10, KD 12/11, jvf. 3/10). Der bliver heller ikke bygget kirke i Skrillinge ved Middelfart, som både menighedsrådet i Kavs-lunde og præster og biskop havde ønsket det, fordi modstanderne af kirkebyggeriet fik 10 af de 11 mulige mandater (BeT 11/10, KD 12/10). I Christians sogn i Sønderborg fik lister, der ikke kunne gå ind for et allerede vedtaget fuldt udarbejdet forslag om et sognegårdsbyggeri, flertal. Byggeriet var ikke blevet igangsat på grund af byrådet, der ved et lokalplanforslag ville gennemtvinge en anden placering. Nu blev der i hvert fald et flertal af valgte medlemmer, der er enig med byrådet (KD 12/11). Da der senere opstod uenighed med tre af kirkens fire præster om besættelse af udvalgsposter, ville flertallet af valgte medlemmer kræve, at præsters stemmeret i menighedsrådene afskaffes (KD 12/12). I Åbenrå fik en nydannet liste med udbrydere fra en af de gamle lister så mange mandater, at det er tvivlsomt om en allerede vedtaget sogneudskillelse med byggeri af en ny kirke i Høje Kolstrup kan gennemføres. Provst Erling Albinus, der er sognepræst i sognet, finder det tankevækkende, at en af udbryderne er lektor Aage Laursen, der er medlem af bestyrelsen for LafM (KD 13/11). Provst Albinus drog senere den konsekvens af striden om sogneudskillelsen og striden med Laursen, at han tog sin afsked, førend planlagt (KD 19/5-93). I Herlufsholm fik en grundtvigsk liste stor fremgang, fordi et medlem før valget havde rejst tvivl om, hvorvidt et kirkebyggeri til 25 mill. kr. var i befolkningens interesse (KD 13/11).

I Skt. Jakobs sogn i København fik listen, der er modstander af pastor Christensen (jvf. ovenfor) yderligere udbygget sit flertal til 13 ud af rådets 15 mandater. Stemmeprocenten faldt en smule til 18, men var stadig meget høj efter københavnske forhold (KD 12/11, BeT 11/11).

Ved dette valg viste den nyreligiøse bevægelse vel for første gang sit ansigt, idet et nyvalgt medlem i Brønderslev blev krævet ekskluderet af rådet, fordi hun i et interview Vendsyssel Tidende skulle have givet udtryk for, at hun troede på reinkarnation, men da kirkens sognepræst, Jens Fjendbo Jensen havde haft afklarende samtaler med hende, erklærede han, at han glæder sig til samarbejdet med hende (KD 27/11).

Katastrofevalg. »Menighedsrådsvalg blev en mat affære«, lød en overskrift i BeT (14/11). En kendsgerning er det, at stemmeprocenten på

landsbasis kun blev 16,87 mod 17,8 i 1988. Bortset fra 1988 skal man dog helt tilbage til 1965 for at finde en højere stemmeprocent end i år. Lands gennemsnittet dækker over store udsving fra det højeste 74,01 pct. på Sejerø i Roskilde til det laveste 5,03 pct. i Smørum i Helsingør stift. KM Rechendorffs kommentar til valget var, at inden næste valg må vi overveje, hvorledes vi kan skabe større åbenhed omkring valget og menighedsrådsarbejdet i det hele taget (BeT og KD 14/11). Men det var helt klart, at i sogne, hvor man havde mærkesager, havde man høje stemmeprocenter (BeT 12/11). KD's leder anfører, at ved hvert valg oplever man kritik af og beklagelser over, at afstemningsvalg ikke er obligatoriske. »Nogle finder, at aftalevalget er udtryk for en foragt for det folkekirkelige demokrati. Måske er der et andet og større problem. Nemlig at afstemningsvalget – selv om det officielt altid fremhæves som det ideelle – i store kredse i folkekirken nærmest opfattes som udtryk for strid og uro.« Endvidere mener bladet, at »vil man stimulere interessen for menighedsrådsvalg, er det nok vigtigere at give menighedsrådet en mere central placering og måske større økonomisk ansvar for kirkeskattens størrelse« (10/11).

På månedsdagen for valget havde KD en kronik af KM Rechendorff med overskriften: »Katastrofens følger«. Her gav han udtryk for, at det var en katastrofe for folkekirken, at så forsvindende få, »er optaget af folkekirkens ve og vel«. Han fastslår, at der »faktisk er en del mennesker i folkekirken, der finder, at dette er helt fint! Når der en tilfældig søndag kun sidder ca. to pct. af befolkningen i kirkerne, hvorfor skal man så forsøge at få mange flere til at deltage i menighedsrådsvalget? Kirken er nu engang noget særligt. Derfor bør det være de aktive, der har indflydelse på den. Demokratiet skal ikke drives for vidt! Siger de kloge!« Efter hans mening »er denne eksklusive holdning uforenelig med folkekirkebegrebet«. Derfor må der gøres noget. Han tror, at interessen kan skærpes ved bl.a. fire indgreb inden næste valg. 1. Menighedsrådsmøder skal ved lov gøres offentlige. 2. Ved lov skal menighedsrådene pålægges at holde et offentligt orienteringsmøde før hvert valg. 3. Præsterne skal ikke længere være fødte medlemmer af menighedsrådet, men skal fortsat kunne deltage i rådsmøder med tale- og forslagsret. 4. Kirkefunktionærer skal ikke længere kunne vælges til menighedsrådet i det sogn, hvor de er ansat. De ansatte skal måske kunne vælge en repræsentant, der kan deltage i rådets møder på lige fod med præsten.

Prf's formand, sognepræst Kjeld Holm, der ikke har drøftet sagen med sin hovedbestyrelse, mener ikke, at præsternes stemmeret i menighedsrådene er »en hellig ko« (KD 12/12). Tidligere på året var han dog

betydeligt mere skeptisk (KD 16/3). Sognepræst Susanne Fabritius de Tengnagel beklager, hvis det alene er Voldhøj-sagen, der får KM til at fare i blækhuset (KD 19/12). Der er dog ingen tvivl om, at det er Voldhøj-sagen, der ligger og rumsterer i KM's baghoved. For allerede tidligere på året rejste den socialdemokratiske kirkepolitiske ordfører, Tove Lindbo Larsen, sagen om præsternes stemmeret i menighedsrådet med baggrund i Voldhøj-sagen (KD 12. og 13/3). Selv om JyPo erkender, at KM har et akut problem med præsternes stemmeret i menighedsrådene i Voldhøj-sagen, bør præsternes stemmeret ikke fjernes førend fra og med næste valgperiode (leder 16/12, jvf. smst 14/12)

KD's leder (10/12) er lettet over, at KM afstår fra at lovfæste afstemningsvalg, men bladets begejstring for hans initiativer på dette område i øvrigt er beskeden. Provst Lars Holm mener, at folk har »brugt deres demokratiske ret til at blive hjemme. Lad os få lov til at beholde denne ret. Lad os få lov til at bibeholde aftalevalget som en rimelig og selvfølgelig mulighed« (DKt 374). KM's replik hertil er: »Mener (Lars Holm) virkelig, at folkekirkens styrelse er bedst tjent med, at vælgerne bliver hjemme? Mener han virkelig, at det er fint, at under 350 af 2000 menighedsråd overhovedet har afstemning?« (DKt 384f.). Holms duplik er, at valgets resultat har vist, at det er sagerne, de opdigtede eller reelle, der fik folk til stemmeurnene den 10. november. »Men det er ikke sager, det først og fremmest drejer sig om i menighedsrådsarbejdet. Det er sagen. At medvirke til gode forhold og betingelser for det, der er det vigtige, når der tales om kirken, og den sag er ikke blot en blandt andre.« Han mener, at afstemningsvalg let kan føre til polarisering, som ikke er nogen gevinst i menighedsrådsarbejdet. Han mener, at der er andre måder at sammensætte et menighedsråd på end ved afstemning. »Der er faktisk samtalen med respekt for andres holdninger, For alternativet til valget er jo ikke, som det ofte fremstilles, den lille sammenspiste klikes lukkede rævekagebagning« (DKt 379).

MV's redaktør, Birger Reuss Schmidt mener også, at KM tager fejl. For »han anser folkekirken for at være et rent folkeligt foretagende. Derfor afhænger kirkens ve og vel tilsyneladende helt af, om det lykkes at engagere folk«. Han fortsætter: »For ministeren er folket åbenbart det helt primære og kirken det sekundære« (MV nr. 24). Biskop Thorkild Græsholt kan godt klare sig med aftalevalg i de små landsogne. Han fremsætter »frimodigt den påstand, at hvis folketinget eller kommunalbestyrelserne skulle vælges i enheder af størrelse som landets fleste sogne, ville de også blive valgt ved aftalevalg« (KD 15/12). Universitetslektor Hans Raun Iversen tror ikke på, at KM's forslag »vil fremme interessen for folkekirken og dermed (forhøje) stemmeprocenten til

menighedsrådsvalgene i nævneværdig grad. Og gennemført i umodificeret skikkelse vil de skabe flere problemer, end de vil løse« (KD 16/12). Provst N. C. Lilleør anfører, at den demokratiske ide ikke skal drives for vidt i folkekirken. Han mener, at KM med sine udtalelser giver udtryk for en forvansket udgave af den demokratiske ide, hvor alt skal være kontrollérbart. »Så mange stemte, så stor en procentdel af vælgerne, således bliver man repræsentativ. De menighedsrådsmedlemmer, som sidder på et aftalemandat, ødelægger den rene idé, for slet ikke at nævne præstens fødte mandat.« Han må tage afstand fra »den nye demokratiske stil, der ikke tåler forskellighed fra sogn til sogn, den kræver ensretning. Det skal køre efter en snor, hvad enten der er 80 mennesker i sognet, 800 mennesker eller 8000. Skønsomhedens gode danske princip suspenderes totalt« (KD 18/12).

Den nye bibel

Efter mere end 12 års oversættelsesarbejde og megen offentlig debat (jvf. 1991,213f.) kunne Dronningen autorisere den nye oversættelse den 19. februar. Udgivelsesdagen blev planlagt til søndag den 8. november (KD 21/2). Denne søndag blev den nye bibels udgivelse markeret ved en festgudstjeneste i Københavns Domkirke (KD 9/11). Ligeledes blev udgivelsen fejret ved en festforestilling i Det kongelige Teater (KD 7/11). Med en intensiv annoncekampagne fik Bibelselskabet en salgssucces, som langt oversteg deres forventninger. Inden jul var standardudgaven udkommet i 3 oplag.

Forinden, det var nået så vidt, havde biskopperne haft den nye oversættelse til udtalelse. Det var ikke alle, der uden ændringer kunne anbefale den autoriseret. Den færøske biskop, Hans J. Joensen, ville ikke udtale sig om spørgsmålet, da den færøske kirke har sin egen bibel på færøsk. Biskop Johannes Johansen havde ikke i den korte tid, der var til rådighed, set sig »i stand til at gennemlæse endsige granske den ganske bibel, hvorfor jeg ikke hverken kan anbefale eller fraråde autorisation.« Derimod kunne biskop Herluf Eriksen ikke anbefale en autorisation uden ændringer af syv steder, hvor han kommer med kontante ændringsforslag. Hans kritik er så alvorlig, at han betegner den som »uopgivelig«. Han skriver: »Det er et dårligt forslag at ændre «kalk» til «bæger», jvf. alterkalk, men også fordi ordet «kalk» er et ufravigeligt ord i nadverliturgien. Ordet «bæger» er i øvrigt på vej ud af dagligsproget i den anførte betydning«. Ligeledes er ordet »vorde« i Fadervor for ham uopgiveligt. De øvrige biskopper kunne med forskellige begrundelser anbefale oversættelsen til autorisation (KD 15/2).

I april udsendte forlaget Scandinavia en bibel på hverdagsdansk. Forlaget stod i 1985 bag udgivelsen af »Ny Testamente« på hverdagsdansk (jvf. 1988,196ff.), og salget af den er gået vældigt godt, udtaler forlagslederen, Jørgen Vium Olesen (KD 1/2). I en leder i IMT, skriver IM's daværende generalsekretær, Poul Langagergaard, »at vi må sige, at arbejdet med at oversætte Bibelen er lykkedes... Nu gælder det for alle, at vi forbereder os på at modtage den nye bibel, få den brugt, læst og studeret, så vor kirke kan opleve en ny bibel-vækkelse og bibel-glæde.« Han anfører, »at vi skylder også Bibelselskabet en stor tak for en meget stor imødekommenhed og åbenhed for saglige argumenter«. Men han mener, at det kaster en skygge ind over Bibelselskabets fornemme arbejde, at det frikirkelige forlag Scandinavia netop nu lancerer deres frit oversatte bibel. Efter hans opfattelse er det smart og gennemført forretningstaktik, at de sætter deres bog til salg nogle få måneder før den nye autoriserede bibel. Denne beskyldning afviser forlagslederen, idet han anfører, at disse to bøger supplerer hinanden godt (jvf. KD 18/3).

Udgivelsen af den samlede nyoversatte bibel, var den første samlede udgivelse i mere en 250 år. KD's leder skriver, at »Danmarks kirker – ikke kun folkekirken, men også frikirkerne – fester i morgen. Og det har de grund til« (7/11). MV's redaktør, Birger Reuss Schmidt anfører i en leder i MV, at for dem, som har været kritiske undervejs, »viser det sig dog lykkeligvis, at forventningens glæde ikke er den største. 92-oversættelsen viser sig nemlig at være langt bedre, end man kunne forvente ud fra prøveoversættelsen. Vi har fået en bibel, som vi i det store og hele kan være glade for« (nr. 21).

Ny alterbog

22 år efter, at KM nedsatte en liturgikommission, blev »Den danske Alterbog« autoriseret den 12. juni. Den udkom den 17. november og kan tages i brug til advent (KD 17/6). Selv om diskussionen har været intens de senere år (jvf. de tidligere oversigter), blev slutspurten mere end dramatisk.

Inden biskopperne havde udarbejdet deres indstilling til KM om den nye alterbog, opfordrede domprovst Immanuel Felter dem til ikke i for høj grad at lade den nye bibeloversættelse slå igennem i kirkens gudstjeneste. Hans argument er, »at vi skal opgive den urimelige skik at lade en tilfældig oversættelse bestemme over kirkens liturgiske sprog«. For efter hans opfattelse »har kirkens liturgiske sprog prioritet frem for enhver oversættelse« (KD 4/3, jvf. provst Morten Øllgaard replik i KD 26/3).

På et to-dages møde udarbejdede biskopperne deres endelige indstilling til KM om en ny alterbog, der vil blive præget af den nye bibeloversættelse, og der er fuld enighed om selve gudstjenestens struktur, oplyser biskop Olav C. Lindegaard. Dog kunne man ikke blive enige om ordlyden af tre centrale steder i liturgien, nemlig Fadervor, nadverens indstiftelsesord og den aronitiske velsignelse. Nogle ville holde sig til traditionen, andre til ordlyden i den nye bibel, og nogle til en mellemøsning, hvor der skulle være frit valg (KD 3/4). Da det blev offentliggjort, hvem der kunne anbefale hvad, blev det tydeligt, at uenigheden gik af tværs af de traditionelle teologiske skel. Bisperne Ole Bertelsen, Thorkild Græsholt, Søren Lodberg Hvas og Olav C. Lindegaard mente, at der for den kirkelige friheds skyld må autoriseres to udformninger. Medens biskopperne Herluf Eriksen, Niels Holm, Hans Jacob Joensen (Færøerne), Johannes Johansen og Vincent Lind mente, at det vil være ødelæggende for dansk tradition både i kirke og hjem med en officiel liturgi, der indeholder to former for Fadervor. Biskop Bertil Wiberg kunne kun anbefale, at der autoriseredes ritualer med ordlyden efter den nye bibel. Han finder, at det vil være pædagogisk uheldigt, med to ligeværdige versioner. Biskop Georg S. Geil er af samme opfattelse som Wiberg, men han oplyste, at han på bispemødet foreslog, at begge tekstformer blev opstillet i to spalter ved siden af hinanden. Han foreslog det ud fra en forventning om, at der ville kunne opnås tilnærmelsesvis enighed om dette. Desuden ønsker han markeret i ritualerne, at overalt, hvor der i liturgien anvendes en bibelsk tekst, kan præsten frit anvende en tidligere autoriseret formulering af ordene. På grund af denne uenighed foreslog alle biskopperne på nær Bertelsen, Geil og Wiberg, at forslaget – især højmesseordningen skulle udsendes til en kortvarig høring hos LafM, pastoralseminariernes rektorer og Præstehøjskolens rektor samt præsternes, organisternes og kordegnenes forhandlingsberettigede organisationer (KD 29/4). Biskop Eriksen uddybede i KD, hvorfor han kunne tilslutte sig den ovennævnte høring (KD 12/5). KM vil ikke afvise, at en høring kan komme på tale, men han gør opmærksom på, at der ikke i bispernes indstilling, sådan som den samlet kommer til udtryk fra biskop Lindegaard, er nogen indstilling om en høring. Det er kun nævnt, at et flertal af biskopper peger på en høring som en mulighed. Men han finder det utænkeligt, at der skal finde en høring sted blandt enkeltpersoner og organisationer. Formanden for LafM, Flemming Kramp gør opmærksom, at et flertal i bestyrelsen for LafM er enige, i at brugerne bliver hørt i spørgsmålet, og bestyrelsen er betænkelig ved, at »landets biskopper overlader det til KM at afgøre teologiske spørgsmål (KD 14/5).

KM undrede sig over, at bisperne kommer til ham – den politisk valgte minister – med noget, som de selv betegner som kirkens indre anliggender, og siger: »Det kan vi ikke klare. Derfor må du skære igenem«. Han vil overveje situationen, indtil han senere på måneden har et samråd med biskopperne om spørgsmålet, måske vil han fremkomme med et kompromisforslag (KD og JyPo 30/4).

Fra KFUM & K's lands- og delegeretmøde kom der en udtalelse til KM og biskopperne om »at gøre alt for, at vi i praksis opnår én formulering af menighedens fælles bøn: Fadervor« (KD 18/5).

Under samrådet med biskopperne lod KM dem forstå, at hvis de ikke bliver enige, eller i det mindste at et forslag har et stort flertal bag sig, vil forslaget ikke blive indstillet til autorisation. Han vil ikke tage stilling til en tvist af teologisk art, fastslår han (KD og BeT 19/5). Efter mødet med KM, nåede biskopperne frem til et kompromis. Deres talsmand, biskop Lindegaard, oplyser, at det forslag som KM fremsatte ved samrådet har været en vejviser, men det er dog ikke fulgt helt, idet 1948-oversættelsen af Fadervor ikke er med, hvilket dog ikke betyder, at den ikke må bruges. Man fastholder den danske tradition med, at alle tidligere autoriserede former må anvendes, såfremt det ønskes (KD og BeT 20/5, jvf Bibelselskabets generalsekretær, N. J. Cappelørn, i samtale med KD 4/5). Bag enigheden lå dog en mindre uenighed om, hvorledes valgfriheden skulle markeres i selve teksten. Ni af biskopperne står bag den indstilling, at den gamle formulering står fortløbende i selve teksten, men den nye bibeloversættelses tekst er henvist til en slags note nederst på siden med formuleringen: »I stedet kan anvendes...«, dog med samme typografi som den øvrige tekst. Bertelsen og Wiberg havde ønsket, at den nye formulering blev sidestillet i selve teksten med et «eller» (KD 21/5).

Sognepræst Erik Sloth er lettet over, at den nye alterbog kun kan tages i brug der, hvor der er enighed om det mellem præst og menighedsråd. Ligeledes er han glad for, at biskopperne i forordet til alterbogen »oplæg til gudstjenesteordning, juni 1991« (også med i den endelige version «Den danske Alterbog» s. 8) udtrykkeligt anfører, at »ifølge dansk tradition forbliver tidligere autoriserede ritualer og alterbøger gyldige« (Tidehverv 169f.)

»Kirkens mund og mæle«

Den 9/10 udkom en bog med titlen »Kirkens mund og mæle« skrevet af sognepræsterne Margrete Auken og Kaj Bollmann, rektor Else Marie Bukdahl, universitetslektor Erik A. Nielsen og direktør Laue Traberg

Smidt. Længe før dens udgivelse havde den fået megen omtale og de fleste af dens hovedsynspunkter havde forfatterne ladet tilflyde offentligheden længe før udgivelsen, så det var tæt på, at selve udgivelsen blev et antiklimaks. Dens mål var at skaffe folkekirken en synode, idet den fremlagde et fuldt udarbejdet udkast til en sådan – efter det norske forbillede (156ff.). Bogen lagde op til en gennemgribende diskussion af folkekirkeordningen, men i det store og hele udeblev debatten om selve bogens anliggende, idet det mere blev en debat mellem anmelderne og forfatterne om anmeldelserne.

Ligeledes udsendte sognepræst Johannes H. Christensen et lille skrift med titlen »De vilde ånders trop«, som præsenteredes som en pamflet. Som litterær genre kan en pamflet være et smædeskrift, men det kan også være et politisk flyveskrift. Den er nok mest det sidste, idet den handler om magten i folkekirken. I en anmeldelse af den skriver universitetslektor Jørgen Stenbæk, at de fleste kirkepolitiske spørgsmål, som han tager op, har fundet deres løsning i de senere år, derfor hviler der et post festum over bogen (DKt 229ff.). KM's departementchef Preben Espersen finder bogen »ret primitiv og læsning af den nærmest tidsspilde« (KD 17/6, jvf. pastor Christensens replik i KD 1/7, Espersens duplik i KD 3/7).

Det må også nævnes, at sognepræst Georg Klinting udgav et arbejde: »Den tavse folkekirke« på diskette, da han ikke kunne få et forlag til at udgive den, hvad Kaj Bollmann finder beklageligt, da han mener, at manuskriptet fortjener at blive læst og diskuteret (PrfBI 1993,70ff.).

På KS's repræsentantskabsmøde sagde formanden, provst Finn Riber Jensen – med henvisning til »Kirkens mund og mæle« – »at det stadig mere højkrøstede krav om kirkens synliggørelse i sin konsekvens munder ud i et krav om en kirkelig synode eller en anden form for kirkelig forfatning«. Han ser bl.a. to grunde til dette krav: »At det kan være en reaktion over for det forhold, at statsapparatet gør sig stadig mere synlig i den folkekirkelige ordning«; at det »kan være en følelse af, at det ikke længere er betryggende, at folketinget er kirkens øverste ledelse« (DKt 291, jvf. KD 26/9).

»Kirkens mund og mæle« har indledningsvis et fælles manifest på 45 punkter, derefter har hver af forfatterne et eller flere selvstændige indlæg, desuden bidrager universitetslektorerne Jørgen I. Jensen og Hans Raun Iversen med hver en artikel, som ikke oprindeligt var beregnet til denne bog. De fem forfattere havde igennem flere år arbejdet med emnet i en studiekreds, og med resultatet af deres studiekredsarbejde i bogform vil de gerne lægge op til debat om folkekirkens styrelse og dens muligheder for at være med til at præge samfundsdebatten (forordet).

Allerede næsten 2 måneder før bogens udgivelse, præsenterede Erik A. Nielsen KD's læsere for hovedindholdet i bogen. »Den danske kirke er ekstremt uformuleret i forhold til andre landes kirker. Hvis nogen overhovedet siger noget – som f.eks. (biskop) Henrik Christiansen flere gange har prøvet, så drøfter man ikke, hvad han har sagt, men hvorvidt han har lov til at udtale sig«. »Det er et anliggende for os, hvordan vi får kirken til mere at melde sig i samfundsdebatten, så vi ikke overlader til ondartede (!) (han mener vel ondsindede?) journalister at karrikere, hvad kirken står for«. »Det gælder om at få gjort menighedsrådet til et mere funktionelt lokalorgan, som ikke bare drøfter sognekirkens økonomi«. Forfatterens mål med bogen er at gøre det muligt at diskutere alverdens problemer i Guds navn, og de mener, at de i bogen fremlægger «en række moderne problemstillinger, som kirken *behøver* (fremhævet af forf.) at forholde sig til. »Evangeliet handler om denne verden. Vi vil det modsatte af det, som Johannes H. Christensen vil med sin bog«, siger Erik A. Nielsen (KD 21/8). Provst N. C. Lilleør kommentar til dette er, at Erik A. Niensens udsagn ikke er overraskende, for han læser »lidt op af partiprogrammet for Socialistisk Folkeparti. Først når kirken får lært at snakke på den måde »om giftigt affald og genteknologi« er kirken at regne for ansvarlig« (KD 31/8).

Endnu inden bogen udkom sagde formanden for Kirkeligt Forbund, sognepræst Vagn Laursen, at det lyder spændende med en bog, der lægger op til en debat om folkekirkens fremtid og styrelse (KD 11/9). Kirkefondet hilser bogen velkommen, selv om man dog har »et noget andet syn på, hvor der skal begyndes, og derfor også på, hvordan de ønskede samråd bør etableres«, siges det i et oplæg til drøftelse i Kirkefondets repræsentantskab (KD 14/11, Nyt fra Kirkefondet nr. 1, 1993).

Ved bogens præsentation i Trinitatis kirkes sognehus sagde biskop Wiberg, at han måtte tage grundlæggende afstand fra en instans, som er overordnet den enkeltes bundethed til Guds ord i sin samvittighed. Endvidere sagde han: »Tidligere forsøg på at indføre en kirkeforfatning har sigtet på at afklare forholdet mellem stat og kirke, men dette forsøg fokuserer på det, som kirken skal stå for« (jvf. hertil Stenbæks indlæg i PrfBI 989ff.). Ved samme lejlighed gav folketingsmand Svend Auken udtryk for, at han fandt, at spørgsmålet, som bogen stiller, er berettiget; men han er i tvivl om svaret. Svaret bogen giver, kunne stik imod hensigten føre til en yderligere marginalisering af kirkens betydning. Nielsen svarede, at det afgørende var ikke, om resultatet blev en synodal ordning, bare der kom debat på et kvalificeret niveau (KD 10/10).

I sin anmeldelse siger domprovst Rudolph Arendt, at det indledende manifest »er jævnt kedeligt«. »Bare det at læse om alt det, kirken skal

tage sig af, kan gøre en helt træt.« Han gør opmærksom på, at »det særlige ved kirken er, at den netop er kirke og ikke et parlament eller en interesseorganisation. Derfor er «kirkens røst» også af en helt særlig art.« Bollmann har bl.a. skrevet i sit afsnit: »Om så en synode eller alle landets biskopper udtalte sig for en bestemt holdning i moralspørgsmål, ville det ikke få betydning, med mindre de havde troværdige argumenter på deres side.« Hertil anfører Arendt: »Så snart der er tale om sådanne udtalelser, der får deres vægt derved, at de afgives af kompetente personer og med troværdige og fornuftige argumenter, er det ikke kirkens røst, men netop disse kompetente personers udtalelser. Det betyder ikke, at så kan den ene mening være lige så god som den anden. Men man kan kun forplumre sagen ved at kalde det kirkens mund og mæle« (KD 9/10, jvf. hertil professor dr. theol. Leif Grane i DKt 364). Efter Prf's formand, Kjeld Holms opfattelse er manifestet »kedsommeligt«. Med henvisning til side 12 skriver han: »Her fremtræder ordene som en udokumenteret påstand og en ren retorisk figur. Argumenterne kommer nok sidenhen, siger man. Det gør de ikke« (PrfBl 863ff.).

Professor dr. theol. Jens Glebe-Møller skriver i sin anmeldelse, at »anliggendet er ægte nok – og ingen kan være i tvivl om forfatterens engagement. Det er også et spændende manifest, de har skrevet, med tramp på mange kirkelige ligtorne. Langt ad vejen er (han) enig med forfatterne« Om Margrete Aukens bidrag, der fylder ca. en fjerdedel af bogen skriver han, at det »er ærlig talt en værre omgang postulater, halve sandheder og kirkehistoriske klicheer« (BeT 9/10).

Sognepræst Johannes Værgе skriver, at »et forslag som dette måtte komme. Der er væsentlige ledelsesproblemer i folkekirken under de nuværende forhold«. Men det forekommer ham, »at forslagsstillerne – for at føre deres forslag tilstrækkelig indlysende frem – taler for dårligt om de impulser, som under de nuværende forhold udgår fra folkekirken til samfundsdebatten« (WA 16/10).

Ved det udvidede landemøde i Københavns stift sagde biskop Erik Norman Svendsen, »at det er flot at rejse den gamle debat om kirkens røst i en nutidig sammenhæng. Ikke mindst fordi den danske folkekirke så åbenlyst mangler organer til at drøfte sine anliggender på tværs af sognegrænser og på tværs af teologiske og kirkepolitiske grupperinger... Men når det er sagt, skal det også siges, at bogens forslag efter min mening går langt ud over det acceptable i en dansk folkekirkelig sammenhæng, som, hvis de førtes ud i livet, ganske enkelt ville ophæve den fælles folkekirke... Forfatterne til debatbogen tænker, så vidt jeg kan bedømme, for ringe om den nuværende kirkeordning og tilsvarende for godt om en synodal ordning« (Årbog for Københavns stift 115f.).

KD foretog et vue ud over dagbladsanmeldelserne og konstaterede, at bogen »har fået en blandet, ret negativ modtagelse«: I JyPo (9/10) skriver rektor for Pastorseminariet i København Mogens Lindhardt, at »flot ser det ud. Og hvis man nyder at følge en ides selvmord for åbent tæppe, så er bogen pengene værd. Ellers er den næsten pinlig« (jvf. forfatterens kraftige indsigelse i JyPo 16/10). I Ekstra Bladet skriver afdøde Jørgen Thorgaard, at han gerne vil rose og anbefale bogen, selv om han ikke er enig i dens tendens at ville vende op og ned på folkekirken. »Det er en skam, at folk, der arbejder for «nuancerede» kristne holdninger tager afsæt i deres private SF-forsnævninger. Nogle meninger er mere kristlige end andre – ja, det skal jeg lige love for!« Endvidere skriver han: »Læs den og bliv rasende eller opstemt. Men læs samtidig fra den stik modsatte side. Johannes H. Christensens lige så veloplagte flammekaster om de vilde ånder.« I Information skriver Nils Gunder Hansen: »Det fælles manifest indeholder kort sagt adskillige ubegrundede og utålelige elementer, og det er forstemmende, at det i indhold og sproglig form ligger klart under niveau for de individuelle indlæg« (KD 10/10).

Sognepræst lic. theol. Bent Christensen skriver om bogen: »Den indeholdt som forventet både godt og og dårligt. Og det gode var lige godt som forventet, det dårlige lige så dårligt – eller måske dog lidt værre! Men hvor er det ærgerligt, at forfatterne ikke har kunnet nære sig. Hvorfor i alverden har de ikke holdt sig til det ene fornødne, nemlig forberedelsen af, at den evangelisk-lutherske menighed i Danmark langt om længe bliver herre i eget hus!« (KD 14/10, jvf. samme i DKt 327). Om forfatterens forslag om en »blød« synode, der ikke får tillagt nogen myndighed til at træffe bindende afgørelser af nogen art, skriver Stenbæk: »Fra kirkehistorien kender jeg ingen eksempler på en synode, der ikke har kunnet træffe beslutninger, men kun udsende tilkendegivelser, resolutioner, manifeste uden forpligtende karakter. I virkeligheden finder jeg nok en sådan synode meningsløs« (PrfBl 989ff., især 993, jvf. Margrete Auken og Kaj Bollmanns replik i PrfBl 1993, 144ff.).

Sognepræst Claus Oldenburg rammer nok plet, da han skriver, at bogen burde kunne skabe den debat, som den efterlyser og lægger op til. »Men foreløbig har bogen ikke skabt meget andet end klakørernes larmen og modstandernes råben. Hvorfor? Fordi dens anliggende er båret af en så stærk idealisme på kirkens og verdens vegne, at den kommer til at blokere for enhver samtale« (BeT 30/10). Seminarielæktor Verner Bruhn anfører, at »det siges, at (bogen) er et debatoplæg, og det er vel i princippet enhver bog. Men i så fald burde den afspejle åbenhed og ikke lukke sig bag en anstrengt højtidelighed«. »Forfatterne skal ikke ha-

ve kritik for at ville være med i debatten, men de indbyder ikke til det med deres bedrevidende facon« (DKt 323). Kjeld Holms generelle kritik af bogen er, »at den er eksklusiv. Jeg deler i vid udstrækning dens anliggende. Margrete Aukens opgør med værdirelativismen er præcis og velgørende, omend også lidt naiv, for det er jo en sandhed med modifikationer, at et fælles menneskeligt værdigrundlag stort set er intakt« (PrfBI 863ff.).

Erik A. Nielsen kritiserer KD for ikke at have taget positivt imod bogen og for ikke at befordre en debat om bogen. Ved at lade Arendt anmelde bogen, har redaktionen stensikker satset på, »at man ville få en afvisning, venligt og kompetent formuleret, men med helt forudsigelig udgang« (KD 11/11, jvf. chefredaktør Gunner Rytgaards replik smst. 21/11). Det må i denne forbindelse nævnes, at Bollmann positivt fremhæver netop Arendts anmeldelse (kronik i KD 22/10). Arendt viser, »at han både har læst og forstået vores bog« (samtlige forfattere i JyPo 16/10). I en kronik med titlen: »Den forstenede statskirke«, skriver Margrete Auken, at bogens kritikere ikke har forstået forfatterens anliggende (Pol 2/12). Hertil anfører KM Rechendorff, at »det var lykkedes at skrue forventningerne højt op. Men jubelskriget udeblev! Anmeldelserne var blandede og overvejende negative«. Han kan slet ikke acceptere, at han ikke har forstået sagen. Tværtimod. Han mener, at de initiativer, han har taget i sin ministertid, ligger umiddelbart i forlængelse af den danske folkekirkeordning. »hvorimod den synodeide, som forfatterne står for, er udansk, uevangelisk og uluthersk«! (Pol 13/12). »Alt sammen er det meget rodet, meget naivt og meget præget af forfatterens åndelige ståsted. I grunden er der kun et at gøre: at forbigå det i stor tavshed«, skriver sognepræst Ole Rydal (Tidehverv 219f.). Birger Reuss Schmidt frygter, »at en kirkelig synode vil blive en platform, hvorfra det kirkelige flertal i endnu højere grad end nu kan majorisere mindretallet«. »Der er dog et positivt anliggende i debatbogen... For det er jo rigtigt, at folkekirken er tavs... Det er imidlertid helt ude af proportioner at betegne det som et hovedproblem for folkekirken, at den ikke har mund og mæle i den forstand, at den er tavs i samfundsdebatten. Problemet... er, at den i al for høj grad har mistet mund og mæle, når det drejer som at forkynde evangeliet i overensstemmelse med Bibelens tale« (MV nr. 20). Lars Holm er enig med forfatterne i mange ting i deres analyse af kirkens situation, »men enigheden ophører unægteligt, når de når til løsningen: «at der skal institutionaliseres en kirkens røst» (DKt 303, jvf. KD 12/10).

Forfatternes adresser

Flyvenavigatør,
Jørgen Jensen,
Enrumvej 12,
2942 Skodsborg

Mag.art.,
Birgitte Langkilde,
Grønningen 5,IV,
8000 Århus C

Adjunkt, cand.mag.,
Peter Terkelsen,
Orffstrasse 23,
D-8000 München 19. Tyskland

Dr.phil.,
H.V. Gregersen,
Dronning Alexandrinesvej 2,
6400 Haderslev

Lektor, teol.dr.,
Bengt Arvidsson,
Boarpsvägen, Pl. 1454,
S-28833 Vinslöv. Sverige

Mag.art.,
Sebastian Olden-Jørgensen,
Stenvinkelsvej 4, I.tv.,
3000 Helsingør

Provst,
Carl Trock,
Vagtelvej 25, I.th.,
2000 Frederiksberg

Sognepræst, lic.theol.,
Poul Juul Foss,
Kronprinsessegade 46 C,
1306 København K

Professor, dr.theol.,
K.E. Bugge,
Danmarks Lærerhøjskole,
Emdrupvej 101,
2400 København NV

Provst,
Leo Kamstrup Olesen,
Frankrigsgade 1,
2300 København S

Register

- Absalon 10
 Ackroyd, P.R. 11
 Adolf VIII 49
 Albinus, Erling 178
 Albrectsen, E. 49
 Alexandersen, Niels 18, 19
 Allen, C.F. 49
 Andersen, S.A. 73
 Andersen, Hans Peter 99, 105
 Andrews, Charles Freer 152, 156
 Anker-Møller, Rasmus 151, 156
 Arendt, Rudolph 186, 187, 189
 Arndt, Johann 71, 74
 Arnolfini, Lavinia 80, 85
 Arya, Yetiraj Surendranath 140, 142
 Augustin 10, 45
 Auken, Margrete 159, 184, 187-189
 Auken, Svend 186
 Ayyar, Swaminathan 141
- Baagø, Kaj 144
 Bagger, Hans 78, 79
 Bartholin, Thomas 90
 Basilius 67
 Bech, Sv. Cedergreen 30
 Beck, Axel 103, 105
 Beck, Nina 103
 Beck, Vilhelm 95-106, 148
 Benedikt af Bursia 20
 Berg, Agathe 145
 Berta, nonne 17, 22
 Bertelsen, Ole 166-170, 172, 173, 183, 184
 Berthelsen, Anders 165, 166
 Berthelsen, Chr. 156
- Biedermann, Alois 119
 Bisgaard, Lars 28, 31
 Bittmann, Johan 140, 144, 145
 Bjarnhof, Karl 91
 Blatt, Franz 21, 33, 43
 Blegvad, Mogens 133
 Bock, Erik 170
 Bokholt, Johann 51, 52
 Bollmann, Kaj 184-188
 Bollnow, O.F. 142
 Bonde, biskop 54
 Brandes, Georg 130
 Braun, Joseph 11
 Brix, Hans 73, 74
 Brochmand, Jesper 66
 Bruhn, Verner 165, 188
 Brun, Lyder 132, 136
 Brunés, Steffen 167
 Brunsmann, Johan 79
 Brøndsted, Johannes 73
 Buber, Martin 142
 Bugge, Arne 167
 Buhl, Hans 104
 Bukdahl, Else Marie 184
 Busch, Axel 149
 Bølle, Ejler Madsen 27
- Cappelørn, N.J. 184
 Carle, B. 30
 Carlyle, Thomas 130
 Chakkarai 141, 145, 146
 Chaplain, Court 12
 Chaturvedi, B. 156
 Christensen, Bent 188
 Christensen, Eigil 164-166
 Christensen, H.C. 166-174, 178
 Christensen, Hardy 91

- Christensen, R.E. 91
 Christensen, William 30, 31
 Christensen, Johannes H. 185-188
 Christensen, Ingelise Skole 177
 Christensen, Villads 31
 Christian I 25
 Christian III 77
 Christian IV 57, 59, 69, 77,
 Christiansen, Henrik 186
 Clausen, Helge 177
 Clausen, Johannes 103
 Clemens af Alexandria 62
 Collingwood, R.G. 90
 Crevier, J.B.L. 11
- Daa, Palle 57
 Dahlerup, Troels 31
 Dais 98
 Dam, Poul 160, 169
 Damsholt, Nanna 15, 29, 30
 Danstrup, John 29
 Daugaard, J.B. 12
 Davy, M.M. 37, 38, 44
 Deleuran, Aage 167, 173
 Dinesen, Jens Kraft 101, 105
 Dosenrode, Erich 53
 Due, Otto S. 42
- Ebbesen, Niels 23
 Ebbesen, Sten 11
 Egard, Paul 59, 62-75
 Engelstoft, Povl 91
 Erik af Pommern 53, 55, 57
 Erik Klipping 54
 Eriksen, Herluf 158, 173, 175, 181, 183
 Erland, ærkedegn 18
 Erlandsen, Anders 19, 21
 Erlandsen, Jakob 17, 21
 Erlandsen, Peder 19
- Ernst, Hendrich 73
 Erslev, Kr. 30, 31, 49
 Espersen, Preben 185
 Estrid af Børring 17-21
 Evans, C.F. 11
 Exner, Poul 168
- Feldbæk, Ole 156
 Felter, Immanuel 182
 Feuerbach, Ludwig 123
 Fieldhouse D.K. 143
 Flavia, Maria 80
 Foss, Poul Juul 133
 Franz, Wolfgang 67
 Frederik VII 73
 Friis, Bitten 161
 Friis-Jensen, K. 11
 Frosell, P. Hampton 90
 Færing, Esther 140, 144, 149, 151
- Gandhi, Mahatma 141, 147, 152, 155, 156
 Garboe, Axel 90
 Garner, H.N. 28
 Geil, Georg S. 165, 166, 175, 183
 Gerhard, greve 23
 Gerhard III 49, 51
 Gerhard VI 52
 Gersdorf, Christian 79, 90
 Gewecke, Asger 175
 Gilchrist, Roberta 29
 Glebe-Møller, Jens 187
 Glente, K. 30
 Glenthøj, Jørgen 167, 174
 Glønborg, Knud 159
 Goodall, N. 144
 Gottlieb, Peter Herman 103
 Grafe, Hugald 141
 Grane, Leif 90, 187
 Green-Pedersen, Niels Jørgen 33

- Gregersen, Niels Henrik 132
 Greschat, Martin 74
 Griffenfeld, Peder 84
 Gro, nonne 21, 24, 30
 Grundtvig, N.F.S. 131
 Græsholt, Thorkild 175, 180, 183
 Grønborg, Jan 163
 Gunnersen, Jens 21
- Hamsfort, Cornelius 22
 Hansen, Axel 85-87, 91, 92
 Hansen, Bjørn 174
 Hansen, Jacob 30
 Hansen, Nils Gunder 188
 Hansen, Harriet M. 143, 155, 156
 Hansen, Bent Smidt 139, 142
 Harms, Claus 167, 168
 Harnack Ad. von 107, 117
 Haugen, Einar 12
 Hedvig, nonne 22
 Heegaard, Poul 109
 Hegel, G.W.F. 129
 Helias, Petrus 44
 Helk, Vello 90
 Hellembert, biskop 51
 Helmholtz, Herman von 109, 114
 Herrmann, Wilhelm 109, 112, 118, 119, 133
 Hieronymus 39, 45
 Hilpisch, Stephanus 30
 Hiul, Peder 27
 Hiul, Tøger 27
 Hiul, Jens Pedersen 26
 Hiulsdatter, Agnete 27
 Hiulsdatter, Elene 17, 24, 27
 Hiulsdatter, Karine 27
 Holberg, Britta Schall 159
 Holm, Kjeld 158, 164, 179, 187, 189
- Holm, Lars 159, 171, 177, 180, 189
 Holm, Niels 183
 Holst, Martha 164
 Holt, Paul 103
 Honoré, Poul 171
 Honum, Vilh. 104
 Hornbech, Birthe Rønn 159
 Horstmann, Johannes 174
 Hude, Anna 30
 Hume, David 114
 Hunt, R.W. 44
 Hvas, Søren Lodberg 183
 Hvide, Skjalm 19
 Høffding, Harald 89, 92, 109, 114, 117
 Høgenhaven, Jesper 170
 Hørup, Ellen 141
- Ingesman, Per 26, 31
 Isidor 40, 44-46
 Iversen, Hans Raun 180, 185
- Jacobsen, Lis 7, 11
 Jacobsen, Johannes W. 165
 Jakobsen, Svend Ebbe 176
 Jensen, Jens Fjendbo 178
 Jensen, Jørgen I. 185
 Jensen, K. Lindhardt 171, 177
 Jensen, Finn Riber 159, 170, 177, 185
 Jexlev, Thelma 14, 30
 Joensen, Hans Jacob 181, 183
 Johannes fra Cismar 24, 25
 Johansen, Carsten 176
 Johansen, Johannes 181, 183
 Johansen, H. Friis 42
 Jones, E. Stanley 156
 Juel, Hartvig 26, 27
 Jørgensen, A.D. 82-89, 91, 92
 Jørgensen, Ellen 11, 91

- Jørgensen, Carsten Dalsgaard 164
 Jørgensen, John Ørum 176
- Kaae, Olga 141, 142, 144
 Kant, I. 108-112, 114, 117-120,
 129, 132, 138
 Kardel, Troels 91
 Karker, Allan 29
 Kastfelt, Niels 142
 Kemp, Peter 133, 134
 Kierkegaard, Søren 108, 131
 Kingo, Thomas 83, 84
 Klinting, Georg 185
 Knud IV 10
 Koch, Bent A. 170
 Koch, Hal 11, 12, 29, 90
 Kornerup, Bjørn 29, 90
 Krag, P. 104, 105
 Kramp, Flemming 160, 183
 Krarup, Frederik Christian 107-
 138
 Kromann, Kristian 109
 Krummendiek, Erich 57
 Kruse, Petrea Johanne 105
- Lampe, G.W.H. 11
 Langagergaard, Poul 182
 Lange, Albert 109, 116
 Langebek, Jak. 29
 Larsen, Axel 92
 Larsen, Knud 87-93
 Larsen, B. Dalsgaard 42
 Larsen, Tove Lindbo 162, 180
 Laursen, Aage 178
 Laursen, Vagn 170, 186
 Licetus, Fortunius 73
 Liebgott, Niels-Knud 17, 29
 Lilleør, N.C. 170, 181
 Lind, Vincent 183
 Lindegaard, Olav C. 169, 175,
 183, 184
- Lindhardt, Mogens 188
 Lindhardt, P.G. 14, 29, 109,
 132, 136, 149, 156
 Lindskrog, Christian 134, 138
 Lipsius, R.A. 112
 Lorenzen, Vilh. 28
 Lotze, Hermann 109, 112, 120
 Lundgreen-Nielsen, Fl. 156
 Luther, Martin 82, 84, 104
 Lyngø, Finn 153, 155
 Lyngesen, Arne 167
 Løventhal, Eduard 148-150
- Mackeprang, M. 7
 Madsen, Eiler 31
 Madsen, Peder 104
 Maltby, R. 44
 Margrethe Caroline 95
 Margrethe I 24, 52, 53
 Marrou, H.-I. 90
 Martensen, H.L. 102, 103,
 105
 Martimort, A.G. 30
 Martinus de Dacia 44
 Matthiessen, Hugo 54
 McNeil, Brian 11
 Menon, Kuhni 151, 153, 156
 Metzler, Johannes 92
 Miland, Mogens 164
 Minucius, Felix 10, 11
 Moir, Martin 143
 Molbech, C. 11
 Møllerup, W. 31
 Moltke, Erik 7, 11
 Mortensen, Egon 160
 Mortensen, Knud 30
 Müller-Mess, Elke 74
 Mytum, Harold 29
 Møller, Jens 80-92
 Maar, Vilh. 90

- Neergaard, Sophie Jacobine D. 105
 Neill, Stephen 156
 Nicolaisen, Poul Juul 132
 Nicolaus de Dacia 33, 34, 46, 47
 Nielsen, E.T. 30
 Nielsen, Henning 162, 165
 Nielsen, Kirsten 146
 Nielsen, O. 31
 Nielsen, Erik A. 184, 186
 Niesel, Ingrid 30
 Nietzsche, Friedrich 130
 Nissen, Karsten 160
 Nocent, A. 30
 Nold, Christian 78, 79, 92
 Nyberg, Tore 30
 Nødgaard, Poul 162
- Oldenburg, Claus 188
 Olesen, Elith 104
 Olesen, Jørgen Vium 182
 Olsen, Björn Magnuson 11
 Olsen, Birger Munk 11
 Origenes 46
 Oxenstierna, Eric 73
- Paranjoti, Violet 156
 Pascal, Bl. 84
 Pedersen, Olaf 11
 Peers, C.R. 15, 29
 Petrus de Dacia 33, 34, 41-46
 Peil, D. 74
 Petersen, Julius 84-86, 91, 92
 Petersen, N.M. 81-83, 91, 92
 Petersen, Niels Helveg 158
 Petersen, Anne Marie 140, 145, 147, 150-155
 Petersen, B. Østergaard 158
 Piltz, Heinrich 57
 Plenkers, W. 83
- Plovgaard, Karen 92
 Pontoppidan, Erik 49
 Porsfeld, Helene 23
 Postan, M.M. 14
 Power, Eileen 14, 16, 29
- Randulf, Envald Nicolaus 60-75
 Rask, Rasmus 81
 Ravn-Olesen, Jens 172
 Rechendorff, Torben 159, 161-168
 Rerup, Lorenz 91
 Riehl, Alois 109
 Riggelsen, Peter 56
 Riising, Anne 34, 42, 44
 Risom, N. 7
 Ritschl, Albrecht 107, 110, 112, 118, 119, 120, 127, 129, 137
 Roos, Heinrich 33, 34, 43, 44, 46
 Rothe, P.C. 104
 Roulund-Nørgaard, Søren 157
 Rufinus 46
 Rydal, Ole 189
 Rytgaard, Gunner 189
 Ræder, Hans 90
 Rød, Niels 33
 Rønne, Peter 105
 Rørdam, T. Skat 33, 37, 42-47, 104, 105
- Sünckenberg, Eline 103
 Samaj, Madras Christo 154
 Saxo 10
 Schepelern, H.D. 73, 90
 Scherz, Gustav 88, 90, 92
 Schleiermacher, Fr. 108-111, 116, 138
 Schmidt, Paul Gerhard 9, 11
 Schmidt, Birger Reuss 172, 180, 182, 189

- Schwartz, Benny 160
 Schweitzer, Albert 127, 135
 See, Heinrich von dem 52, 53, 56
 Singh, Sadhu Sundar 140, 141
 Skondelev, Johannes 52, 53, 56
 Skyum-Nielsen, Niels 31
 Sloth, Erik 184
 Smidt, Gina Gertrud 13
 Smidt, Laue Traberg 159, 184
 Spener, Philip Jacob 71
 Stangberg, Anders Jensen 56
 Stangeberg, Henrik 25
 Steen, M.C.F. Julius 105
 Steensen, Niels 78-93
 Stein, H. 102, 104
 Stenbæk, Jørgen 185, 186
 Steno, Nicolai 77-94
 Stoklund, C.J. 165
 Storch, Mathias 155
 Strauss, David Friedrich 129, 137
 Stricker, Christian J.P. 105
 Strudsberg, Johan Chr. 100, 103
 Stub, Margrethe 95
 Stubbkjær, Henrik 177
 Stygge, Ejler 27
 Sunesøn, Anders 10, 11
 Sunesøn, Jakob 21
 Svendsen, Erik Norman 160,
 168, 170, 172, 175, 187
 Svensmark, Hanne 158
 Sverdrup, Torben 160
 Sørensen, Chr. 102, 104, 105
 Sørensen, Leif 162, 164

 Tengenagel, Susanne Fabritus de
 180
 Tertullian 10
 Thaysen, Kjartan Fester 49, 51, 57
 Theodoret 46
 Thiset, P. 30
 Thomas Aquinas 46

 Thomsen, Niels 168
 Thorðarson, Olaf 10
 Thorlaksønn, Guðmundur 10,
 11
 Tjalve, Niels 134
 Trock, C.F.S. 103
 Trock, D. 103
 Trock, P.G.H. 95-97, 100-102,
 106
 Trock, V. 96, 97, 98-100
 Troeltsch, Ernst 119, 120

 Ulfesen, Niels 56

 Vagnsen, Esbern 30
 Valdemar, Atterdag 55
 Valdemar II 10
 Valdemar IV 51, 52
 Valeriano, Pierio 61
 Valkner, Kristen 122
 Vedel, Herman 107
 Volf, R.P. 104
 Volkmann, Ludwig 73
 Værge, Johannes 187
 Værge, Juul 176, 187

 Walker, B. 156
 Walter, Hans 11
 Wandal, Hans 78
 Weibull, Lauritz 31
 Wellhausen, Julius 126
 Wernle, Paul 138
 Wiberg, Bertil 183, 184, 186
 Wichfeld, Jørgen 81-83, 89, 91
 Winstrup, Peder 60, 66-75
 Wittrup, P.L. 30
 Worm, Ole 59, 62, 65, 66, 70,
 71-75

 Øllgaard, Morten 182
 Øndesen, Niels 18

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

Abonnement tegnes af private og institutioner
ved indmeldelse i Selskabet for Danmarks
Kirkehistorie, c/o Institut for Kirkehistorie,
Købmagergade 44-46, 1150 København K.

Artikler sendes til Redaktionen af
Kirkehistoriske Samlinger, c/o Institut for
Kirkehistorie, Købmagergade 44-46, 1150
København K.

Sidste frist for indsendelse af bidrag, der
ønskes optaget i Kirkehistoriske Samlinger
1994, er 1. marts 1994.

Omslagets forside viser sognepræst, dr.theol.
F.C. Krarup, malet af Herman Vedel. Foto: Det
nationalhistoriske Museum, Frederiksborg
Slot.

Kirkehistoriske Samlinger 1993 koster i
abonnement kr. 165,- og i
studenterabonnement kr. 100,-.