



# Danskernes Historie Online

Danske Slægtsforskeres Bibliotek

## Dette værk er downloadet fra Danskernes Historie Online

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

### Støt Danskernes Historie Online - Bliv sponsor

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

### Ophavsret

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

### Links

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

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

# KIRKEHISTORISKE SAMLINGER

SYVENDE RÆKKE

Udgivet af

*Selskabet for Danmarks Kirkehistorie*

Redaktion:

NIELS KNUD ANDERSEN

OG

KNUD BANNING

*Femte Bindes andet Hefte*

KØBENHAVN

I KOMMISSION HOS G. E. C. GADS FORLAG

1964

## KIRKEHISTORISKE SAMLINGER,

der udgives af „Selskabet for Danmarks Kirkehistorie“, er planlagt til at udkomme med eet Hefte paa ca. 12 Ark aarligt. Tre Hefter vil udgøre eet Bind. Den aarlige Subskriptionspris er fastsat til 15 Kr. incl. Omsætningsafgift. For Ikke-Medlemmer er Prisen pr. Hefte Kr. 17,00 incl. Omsætningsafgift.

Eventuelle Bidrag til Tidsskriftet bedes indsendt til en af Redaktørerne, Professor, Dr. theol. N.K. Andersen, Engvej 31, Rungsted Kyst, eller Dr. theol. Knud Banning, Peder Skramsgade 26, Kbhvn. K. Indmeldelse i Selskabet sker ved skriftlig Henvendelse til Institutet for dansk Kirkehistorie, Vodroffsvej 8, Kbhvn. V. Samtidig bedes man oplyse, gennem hvilken Boghandler man ønsker Kirkehistoriske Samlinger leveret. Ogsaa Biblioteker og lignende Institutioner kan indtræde som Medlemmer.



Professor, Dr. theol.

**HAL KOCH**

(Fot. Janne Woldbye)

In memoriam

HAL KOCH

6. maj 1904–10. august 1963.

---

Den 10. august 1963 døde *Hal Koch*, gennem mere end 25 år en af landets mest kendte og meget indflydelsesrige mænd der med lysende begavelse, spillende energi og utrolig veloplagthed havde foldet sig ud på mange felter: videnskabelige, kirkelige, nationale, kulturelle og politiske. Hans eftermæle vil blive stort og mangefarvet, i denne sammenhæng skal han først og fremmest mindes som kirkehistoriker, som forsker og lærer, formand for Selskabet for Danmarks Kirkehistorie og grundlægger af det Institut for dansk Kirkehistorie han gennem næsten 7 år kom til at lede, og hvis fornemste opgave nu bliver at leve op til den inspiration der udgik fra ham.

*Hans Harald Koch*, født i Hellerup den 6. maj 1904, var barn af en udpræget dansk og akademisk familie. Farfaderen *Ludvig Koch* — selv præstesøn og indgiftet i den windingske præsteslægt — virkede gennem mange år som præst og provst, længst i Sjællands stift; han var udtalt folkekirkelig — eller med hans egne ord i et privatbrev til Morten Pontoppidan »sognekirkelig« — og i dansk kirkehistorieskrivning vandt han fortjent ry ved en række grundsolide arbejder, især over det 18. og 19. århundrede. Faderen, *Hans Winding Koch*, havde sin længste embedstid som sognepræst ved Solbjerg kirke (og provst på Frederiksberg). Han var en »moderne type«, en af de første gejstlige socialdemokrater, med kraftig påvirkning fra

engelsk »kristelig socialisme«, og samtidig en hvas kulturdebatør, lige kritisk overfor kirkelige, politiske eller sociale misforhold, og måske mest polemisk mod den brandesianske »kulturradikalisme«. Han var kirkefundsmand og redigerede gennem flere år det fremragende blad *Plovfuren*, var en ledende skikkelse i den kristne studenterbevægelse, en ypperlig og meget hørt prædikant og stærkt engageret i *Ydre Mission*. Moderen, *Margrethe f. Schiøler* — højt fortjent af sygeplejesagen — var af en slægt der ikke blot rummede gejstlige, men også udprægede forretningsfolk. I Hal Koch var »generne« fra de nærmeste forfædre tydelige, og slægt og hjem betød altid — og nok mere og mere — noget aldeles afgørende for ham.

1921 blev Hal Koch student fra Metropolitanskolen og tog 1926 teologisk embedsexamen med to egregier og tre lauder; at han ikke fik det tredje egregie skyldtes en mærkelig tilfældighed. I sin studentertid kom han stærkt på afstand af det religiøse liv i senliberalismens lejr, KFUM, studenter- og gymnasiastbevægelsen, og den kreds han tilhørte var vel i høj grad personligt engageret i teologien, men regnede næppe — Koch ialtfald ikke — med fremtidig tjeneste i kirken. Man dyrkede især de historisk-exegetiske discipliner, men foragtede systematikken og vilde ikke vide af »normer«, og skønt Koch umiddelbart efter Ed. Geismars død (1939) bevidnede ham sin taknemmelighed fordi han var »Medstrider, ikke Docent« og ikke »havde Sandheden med hjemme fra«, så var han dog næppe som student videre optaget af Geismars virksomhed, så lidt som af det tidehvervsrøre der i hans sidste studenterår brød frem. Han delte vistnok den indignation der 1924 fik hans far til at forlade formandsposten i Studenterforbundet, men senere — og iøvrigt mere og mere — stillede han sig forstående overfor det tidehvervske »opgørs« nødvendighed: »Disse Præster er omtrent de eneste, der aabent vedgaar deres teologiske Forpligtethed og prøver at svare til dens — hed det allerede 1939.

Impulsen til kirkehistorisk studium kom da han som 17-årig rus i juleferien i sin faders bibliotek fandt og med stigende betagelse læste Ad. v. Harnacks berømte *Mission und Ausbreitung des Christentums*. Den lærte han noget om hvad historisk forskning er og vakte en »Drøm« om selv engang at »skildre den europæisk-kristelige Kulturs Fødselstime«, denne »mærkelige og interessante Periode, hvor Kristendommen bliver til og vokser frem, mædes med den hellenistiske Kultur og det romerske Samfund, omformes af og tilpasser sig Antikken, samtidig med at den selv sætter sit Præg paa hele Menneskelivet«. På egen hånd fortsatte han sin udstrakte læsning, og i denne situation var det en lykke at han blev grebet af *Jens Nørregaards* øvelser over Euseb, thi han havde »som ingen anden af Fakultetets daværende Lærere . . . den Evne gennem sin Undervisning at vække Interesse for videnskabelige Problemer og anspore til fortsat Arbejde«. Koch bevarede stedse følelsen af et elevforhold til Nørregaard — jfr. hans nekrolog i Københavns Universitets Festskrift, 1953 — og for Nørregaard var Koch altid disciplen over alle disciple (jfr. hans biografi af Koch i Dansk biografisk Leksikon XXVII, 340 ff.). Men også af *J. Oskar Andersen* fik Koch et stærkt indtryk, især gennem de forelæsninger over dansk kirkehistorie som han flittigt noterede ned, renskrev i store protokoller og siden stadig konsulterede. Flere gange beklagede han at han ikke kunde henvise til den (for stedse utrykte) forelæsning som kilde (jfr. iøvrigt hans nekrolog over *J. Oskar Andersen* i Københavns Universitets Festskrift, 1960).

Efter examen var Koch et årstid huslærer på landet, men kom iøvrigt omgående igang med kirkehistorisk arbejde. Han oversatte det 1927 udgivne bind II af *Hj. Holmquists Kirkehistorie*, og publicerede (TT. 4. VIII, 257 ff.) i udvidet form en af sine øvelsesopgaver: *Det juridiske Grundlag for Kristenforfølgelserne i de første Aarhundreder*. Med allerede betydelig belæsthed gjorde han

de forskellige nyere synspunkter op og afviste — i tilslutning til Th. Mommsen — at der skulde have eksisteret en speciel lov mod kristendommen eller at man blot skulde have anvendt alment gældende straffebestemmelser; den juridiske begrundelse for indskriden lå i embedsmændenes »coercitionelle« beføjelser, deres pligt til politimæssig ordenshåndhævelse, og de straffede ikke påståede »forbrydelser«, men »selve navnet«.

1927/8 var Koch i Paris for alvor at tage fat på de patristiske studier, især hos *E. de Faye* (til hvem Nørregaard personlig introducerede ham), og efter hjemkomsten tog han skoleembedsexamen i fransk (1929) — vel fordi han regnede med at skulle være lærer — for derpå atter 1929—31 at studere udenlands (Italien og Tyskland, mest i Tübingen). Han lagde sig efter et bredt kendskab til kirkefædrene indtil Athanasios og til græsk filosofi fra Platon til Plotin. Disse studier resulterede foreløbigt i disputatsen: *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Afhandlingen — der »bevidst« skulde være det »grundlæggende Forarbejde til et større Forsøg paa i bred Stil at gøre Regnskabet mellem Antik og Kristendom op« — forsvarede 3/11—32 for den teologiske doktorgrad og mødte hos alle opponenter en temmelig enestående anerkendelse. Den er da også blevet stående som en af grundlæggende monografier i patristisk litteratur. Koch skildrer først hvordan Origenes med forbløffende konsekvens og af såre heterogene elementer skaber sin livsanskuelse under synspunkt af Guds opdragende forsyn: »Seine Tat ist, eine solche Gesamtheitsanschauung aufgebaut und sie christlich ausgebaut zu haben — wenn man will — das Christentum zum pädagogischen Idealismus umgeformt zu haben«. Derpå belyser han Origenes' forhold til stoicisme og platonisme og bestemmer især hans teologiske system ud fra den såkaldte »middelplatoniske« tradition. Og det er ham meget om at gøre at vise at selvom Origenes omdannede kristendommen til



filosofi, så betød det for ham og hans samtid ingenlunde en svækkelse af »die christliche Entschiedenheit«, thi han forstod først og fremmest sig selv som kristen og var sig kløften til filosofien klart bevidst. Sin fuldkommenhedsstræben udfoldede han »als platonische Pädagogie«, men just *denne* pædagogik forbandt ham så intimt med kirken, fordi han (ved allegorisk fortolkning) fandt den i Skriften, og fordi den kun kan fuldkommengøres gennem kristendommen og således skabe den sande kristelig-humane personlighedsreligion. Mere end andre blev derfor Origenes indfaldsvej for græsk filosofi i kirken, og i hans personlighed sammensmeltede de to uensartede elementer sådan at der ikke blot kom en filosofisk anskuelse, men også »eine lebendige Religion« ud af det, thi med sit abstrakte gudsbegreb forbandt han et levende gudsforhold. Gang på gang vendte Koch tilbage til Origenes — naturligt nok når ens personlige og videnskabelige problem er forholdet: kristendom—humanisme — men de egentlig patristiske studier nåede aldrig højere end i det »grundlæggende Forarbejde« — der virkelig — med H. v. Campenhausens ord — var »eine schöne und voll ausgereifte Untersuchung«.

At Koch med sin disputats havde kvalificeret sig til et kirkehistorisk professorat var oplagt, men det som vilde blive ledigt ved J. Oskar Andersens afgang 1936 var defineret med særligt hensyn til den nordiske kirkehistorie. Altså lagde han — der måtte opholde livet ved megen undervisning og dagbladsskriveri og som ønskede »friere Arbejdsforhold« — sine studier om, orienterede sig rask i kilderne til nordisk kirkehistorie og gik igang. Det måtte være så meget naturligere at begynde med den tidlige middelalder som der her forelå en anden af de klassiske »infiltrationer« — en parallel til kristendom og humanisme — nemlig stat og kirke, et problem der allerede (p. 211f.) havde beskæftiget ham. Og netop nu var der af Curt og Lauritz Weibull, Erik Arup og Ellen Jørgensen gjort et radikalt forsøg både på at sætte Nordens historie i forhold

den almeneuropæiske, og at bore dybt med en kildekritisk analyse der resulterede i en venden op og ned på meget som hidtil havde været anset for urokkeligt. Allerede 1934 udkastede Koch sit arbejdsprogram: *Regnum og Sacerdotium*. Strejflys over middelalderlig Historie (TT. 5. V, 161 ff.), et velskrevet rids der belyser stat-kirke-problemet fra Augustin til Innocens III, og samme år kom en detailundersøgelse af ærkebispervalget i Lund 1177 (KS. 6. I, 241 ff.), hvori han skarpsindigt, og med fuld anerkendelse af det principielt rigtige i Arups og især Weibull'ernes Saxo-kritik, dog tager selvstændig stilling og sandsynliggør at Saxos skildring af ærkebispervalget har al rimelighed for sig og stemmer ikke blot med en fornuftig tolkning af et omstridt pavebrev, men navnlig med den ændring af forholdet mellem kirke og konge som kom med Ringstedmødet 1170 — for det sidste punkts vedkommende knyttede han til ved J. Oskar Andersens opfattelse.

Det afgørende slag faldt dog med Danmarks Kirke i den begyndende Højmiddelalder I—II, 1936. Det er hos Koch altid — som hos Arup — et hovedsynspunkt at »den jævne Befolknings daglige Liv og Virke« er »historisk betydningsfuldere end den ofte straalende ydre Historie«, og just derfor er perioden ca. 1060—1170 så vigtig, fordi gregoriansismen da virkelig ændrer almindelige menneskers tænkesæt og livsholdning og medfører en »Omskabelse af hele det religiøse Liv«, især derved at Danmark nu for alvor kommer ind i en europæisk sammenhæng som ændrer alle samfundets institutioner. Der er ikke tvivl om at Koch »i hovedsagen følger den Linie, der markeres ved Navnene Weibull og Arup«, men heller ikke om at han i forholdet til sine forbilleder stod helt frit og tit i enkeltheder tog et andet standpunkt, f. ex. overfor Arup udførligt begrundede at det var kongemagten og ikke kirken som i det 11. århundredes slutning var den organiserede magt, eller at det var kongen og ikke kirken der med kong

Knuds helgenkroning gjorde et »Mestertræk«. Bogens store fortjeneste er dels dens skarpe kildekritiske analyse og at den helt primært bygger på diplomer og ikke på »krøniker« — NB dog Roskilde-krøniken! — dels at den så klart, også terminologisk og ideologisk, optrækker den europæiske baggrund. Bind I behandler forholdet mellem kirke og konge fra Sven Estridsens tid, da »Kongemagt og Kirke organiseres omtrent samtidig, undertiden i fredeligt Samarbejde, undertiden . . . i haard Strid«. Særlig grundigt undersøges forholdet mellem Eskil og Valdemar I — oprindelig vilde Koch skrive en Eskil-biografi, men opgav af hensyn til kildernes art — og meget udførligt begrundes det hvorfor Ringsted-mødet 1170 gav både konge og kirke så store fordele og dermed dannede udgangspunkt for den kommende storhedstid. Bind II drejer sig især om kirkens institutioner, viser hvorfor det kanoniske system slog så hurtigt igennem i Danmark, opridser bredt kanonisk og germansk kirkeopfattelse og det germanske egenkirkesystems tilpasning i Danmark, og går derpå over til en omfattende redegørelse for bispers og domkapitlers funktion og betydning, idet det dog stærkt understreges at det jævne folk væsentligt kun gennem sognepræsten mødte den kirkelige »Nyskabelses« omformende påvirkning. Bogens måske vigtigste videnskabelige bedrift er dog nok den indtrængende og i diplomaterialet begrundede påvisning af at de danske sognekirker i vid udstrækning er bygget af bønderne selv, og at deres »germanske« ejendoms- og præstevalgsret længe bestod som et kanonisk anerkendt patronat. — Det var meningen at følge arbejdet op med parallelle skildringer af klostrene, kirkens retslige og økonomiske stilling og en udførlig beskrivelse af middelalderligt fromhedsliv. Dette program blev ikke fuldført, men i de tre store værker om tidlig dansk middelalder som Koch siden udgav (p. 219 og p. 225) findes der mange træk af den art, og allerede 1936 forelå (HT. 10. III, 511 ff.) en om-

fattende gennemgang af de ældste danske klostre, deres forhold til kurie, konge og biskop, til sogn og til egen orden, og en række antydninger af deres økonomi.

Arbejdskraften og den videnskabelige produktionsevne var i disse år forbløffende. Talrige anmeldelser vidner om vidtspændende læsning, og den heldige kombination af dybtgående kildestudier på enkelte områder og bred læsning af kilder og monografier kom til sin ret da Koch i Gyldendals Verdenshistorie fik til opgave at skrive først Kirkens Historie indtil Konstantin den Store (I, 1936, 555 ff.) og dernæst Fra Oldtid til Middelalder (II, 1938, 3 ff.) — d. v. s. folkevandringstidens historie — og endelig (sst. 465 ff.) Kirken i Middelalderen. De vældige krav denne arbejdsopgave stillede — tilsammen næsten 300 meget store tryksider — passede ham godt, og »sjældent er vel nogen med større Iver og Lyst gaaet til et saadant bestilt Arbejde«. Det mærkes også tydeligt på de mange veloplagte rids af de spændinger der fulgte kristendommens væxt ind i græsk-romersk og siden germansk kultur, de talløse konflikter, infiltrationer og sammensmeltninger af uensartede elementer som deraf opstod, og et godt udgangspunkt for hele værket havde Koch i den formhistoriske skoles syn på Det ny Testamente, og især evangelielitteraturen. Øjensynlig havde han nu fået uddybet sin sans for modsætningen mellem »israelitisk« og »græsk« livssyn.

Med så solide arbejder bag sig og en så vel dokumenteret formel og saglig dygtighed var det på alle måder forståeligt at Koch i december 1936 sejrede i professorkonkurrencen over den ældre, og i en vis forstand »lærere« Dr. Bjørn Kornerup. 6/1—37 udnævntes han til professor i teologi med kirke- og dogmehistorie, særlig Nordens kirkehistorie som hovedfag. En af konkurrenceforelæserne (Hans Nielsen Hauges religiøse Udvikling) blev siden trykt (DTT. 1959, 1 ff.); den sætter ind med en skarp kildekritisk analyse af Hauges selvbiografiske oplysninger

om sin omvendelse, og påviser at de mest karakteristiske træk hos ham ikke er lutherske, men ortodokse, pietistiske og rationalistiske. Iøvrigt gives der et udpræget sympatisk billede af Hauges personlighed.

Fra først af viste Koch sig at være en eminent lærer. Den traditionelle arbejdsdeling i skiftet mellem »store« og »lille« gennemgang af kirkehistorien gav ham anledning til at folde sig ud som forelæser, altid engagerende, men ofte uformel. Især gik der ry af de Luther-forelæsninger han — der nu med begejstring kastede sig over Lutherrenæssancens hovedværker — holdt i sine første embedsår. Og i øvelserne, indtil videre mest over patristiske og middelalderlige emner, gravede han dybt, vakte til omtanke ved kritiske spørgsmål og satte igang med selvstændigt arbejde. Han fik da også talrige dygtige disciple, og i sporet af hans eget arbejde vrimlede det med specialeafhandlinger, prisopgaver og disputatser. Måske havde han en tilbøjelighed til at »dyrke« enkelte særligt begavede elever; det betød ialtfald ikke at han ikke interesserede sig for dem der ikke havde særlig lyst eller evne til videnskabeligt arbejde, og på en helt anden måde end tilfældet normalt var dengang kom han de studerende personligt nær.

Hans teologiske standpunkt var afklaret omend ikke afsluttet. Uden at man kan gøre rede for hvordan — derom talte han så at sige ikke, som han i det hele kun sjældent talte om sig selv, men blot med indtagende koketteri benægtede at han skulde eje et såkaldt »Innenleben« — var den tidligere »agnosticisme« blevet afløst af et luthersk stade, barthiansk fortolket og næppe uden indflydelse fra »lundensisk« eros-agape-teologi. Det viste sig den dagblads-polemik han allerede 1935 førte mod Oxford-gruppe-bevægelsen, og fremgår yderligere af et foredrag han 1938 holdt i Solbjerg kirke, under synsvinklen: evangeliets »skat« i syndige menneskers »lerkar«, og med den næsten kierkegaardske »indrømmelse«: »Vor Opgave er aldeles ikke at forsvare Kirken. Langt mere tilkommer det os at bøje

vore Hoveder og gøre Bod«. Mere principielt udtrykker han sig i *Hvad er Teologi* (Dansk Kirkeliv, 1939, 15ff. Lidt af hvert, 1940, 23ff.): teologi »udspringer af et rent praktisk Forhold, af den Fornødenhed, at der skal prædikes i Landets Kirker«. Som al videnskab må den tjene menneskelivet, og skal kun »bibringe de studerende de nødvendige tekniske og metodiske Forudsætninger for at drive Teologi, men den egentlige Teologi foregaar først i det Øjeblik, hvor den tilegnede Metode og Teknik bringes i Anvendelse for at berede Vej for Ordets Forkyndelse i Menigheden«. Teologi »giver kun Mening som en kirkelig Funktion«. Derfor er prædikenen ikke blot »Aflæsning« af skriftordet, men en »højaktuel« og »selvstændig Virksomhed« som »foregaar i det menneskelige Aandslivs almindelige Former som Tanker, der formes i Ord«. Og vel er kirkehistorie ikke gudsrigetets historie, men også den har kun mening fordi Guds rige er midt iblandt os. Som kirkens tjener kaster den lys over menighedens fortid og dermed over dens opgave og konstituerer, ved at konfrontere med fædrene, en »Samtale, en Dialog, maaske en teologisk Strid« — med selvbesindelse til formål. Typisk nok nævnes i denne forbindelse Sokrates' majeutiske arbejde i sandhedens tjeneste. Samme »dialektiske Drøftelse« vil kirkehistorien etablere: »at møde Medstridende, at drives fremad paa Banen«. — Til dette nye teologiske stude svarede det nøje at Koch energisk søgte at blive præsteviet, men statskirke­ligt knirkeri gjorde at han først 1958 — under andre bisper og en anden minister! — fik sit ønske opfyldt.

Det videnskabelige arbejde blev fortsat på mange fronter. Inspiration til uddybning af oldkirkestudierne kom bl. a. gennem nogle (i Ms. bevarede) gæsteforelæsninger (Lund, 1938) over Fra Konstantin den Store til Karl den Store. De var tænkt som køl for det store værk han havde på bedding: »Jeg følte mig som en Feltherre, der lod Tropperne rykke frem, snart fra den ene, snart fra den anden Side, men hele Tiden koncentreret om den Fæstning, der skulde

erobres. Ny Testamente, Kirkefædre, græsk Filosofi, romersk Forfatningsvæsen og Samfundsforhold, Antikkens Undergang og Middelalderens Tilblivelse — det var de Emner, Læsning og Forskning stadig samledes om«. Frugter deraf foreligger f. ex. i Lidt om Byzanz (DTT. 1938, 262ff.), i den meget udførlige anmeldelse af en række nyere værker om Konstantin den Store (HT. 10. V, 320ff. — 1939) eller i den ypperlige indledning til Knud Bangs Euseb-oversættelse (1940), og om en bredt anlagt læsning vidner Fra dansk Kirkehistorie (DDT. 1942, 45ff. 101ff.). Arbejdet med dansk middelalder udmøntedes 1941 i den 250 sider store afhandling: Det danske Folk 1042—1241 (Schultz Danmarkshistorie I, 539ff.). Synspunkterne er velkendte, men her er også hele den profane historie draget med ind. Fremstillingen er brillant disponeret, fortællelysten stor og fortællemåden i bedste forstand »folkelig«.

Men allerede forinden havde hans forskning vendt sig mod nye mål. 1939 (DTT. 88ff. 243ff.) anmeldte han nyere Grundtvig-litteratur: meget kritisk overfor Edv. Lehmanns psykologiserende metode og manglende forståelse for at »Ordet og Aanden« er det centrale hos Grundtvig, omend han med stor ret påviser Grundtvigs rødder i romantik og oplysning. Kritisk var han også overfor Vilh. Andersens (noget borgerlige og hyggelige), Paul Rubows og Emil Frederiksens Grundtvig-fremstillinger, men såre begejstret for Vilh. Grønbechs dithyrambiske tale om Grundtvigs »skabende Mythe«. Heller ikke H. Begtrup's Grundtvig-bøger fandt nåde: de er for snævre, teologiske og partimæssige, sætter for skarpt skel mellem det kristelige og det menneskelige og fatter slet ikke rækkevidden af den folkelige vækkelse. Hj. Helwegs forsøg på at forstå Grundtvig ud fra den manio-depressive psykose der første gang brød frem 1810 kunde Koch ikke billige — og i festskriftet til Aage Friis tog han 1940 (jfr. Lidt af hvert, 129ff.) kritikken op og uddybede den. Han — der altid var noget skeptisk overfor psykologer — stolede ikke på psykiaterens

metode, konfronteret med kilderne. Han bestred ikke sygdommens manio-depressive art, men den var kun ét moment; det »sagligt-teologiske Indhold« i Grundtvigs værker i årene omkring og efter krisen var ikke »præget af en psykoseagtig Tilstand«, men ud af psykosen voxer »en fast og sammenhængende Anskuelse af Menneskelivet og dets Vilkaar«, som har sit værd uafhængigt »af den psykologiske eller psykopatiske Forklaring«. Grundtvig var nået ud til »Livets Grænseland« og kunde nu med profetisk myndighed tale om det han har skuet. Og hvad man end mener om hans syners »Sandhed«, så er mødet med ham en »Oplevelse for hver, der virkelig har historisk Nerve« — såvist som historisk arbejde ikke er syslen med detaljer, men »drives frem af Spørgsmaalet om Mennesket og dets Kaar«.

Men især opholdt han sig ved Anders Nørgaards trebindsværk om Grundtvigianismen, et af den nyere tids mest betydningsfulde teologiske skrifter, fordi det så lidenskabeligt griber tilbage til roden i Grundtvigs kirkelige syn. Den bog er »sin Vægt værd i Guld«, for den vil mere end skrive historie, nemlig genoplive Grundtvigs syn som forberedelse til et »Gyldenaar med kristelig og folkelig Genfødsel«. Koch var nok klar over de mange svagheder hos Nørgaard, mindre måske den forholdsvis spinkle kilde-mæssige underbygning end de mange polemiske afsporinger, men endte dog med en ubetinget »Kærlighedserklæring til det nørgaardske Forfatterskab«: som *han* havde fremstillet Grundtvig var han »højaktuel«; hans syn på Ordet, Friheden og Menneskelivet var just det som trængtes under Nazismens oprør mod hele Europas kultur og al sand menneskelighed.

Skildringen af Grundtvig og grundtvigianismen er måske også det mest inciterende i Danmarks Kirke gennem Tiderne (1939). Her blev for første gang hele det 19. århundrede inddraget i synsfeltet — som en åndslivets guldalder, en blomstrende rosegård, en kristelig og folkelig genfødsel.



Det gav bogen en særlig glans, men iøvrigt var den et meget dygtigt og »folkeligt« arbejde som med rette har fundet vid udbredelse. I koncentreret, men ganske jævn form samler den hovedlinierne, omend man nok kan sige at de områder hvor Koch selv havde arbejdet og havde sine interesser dominerede lovlig stærkt. Dens indledning svarer nøje til det kirkehistoriesyn vi ovenfor (p. 218) refererede, men det er typisk at det nu finder form i en grundtvigsk formulering: »Herrens Ord og Pinsedagen — uden de to Ting kan man ikke tale om Kirke«, og da heller ikke om kirkehistorie.

Da uvejret brød ind over Danmark var det ganske lige til at det blev Grundtvig Koch indbød til forelæsninger over. De blev som bekendt — i efteråret 1940 — en så formidabel »succes« at de måtte dubleres for overfyldte høresale, og indledningsforelæsningen vil herefter høre til Danmarkshistoriens klassiske tekster. Den taler om den rådvildhed som ingen — der erindrer sommeren 1940 — kunde sige sig fri for: vi der var så kloge, og bildte os ind at vor sunde virkelighedssans og sandt realistiske psykologi havde klarlagt det menneskelige til bunds, illusions- og fordomsfrit, »vi er vågnet op raadvilde og usikre overfor den ganske simple Opgave at leve et dansk Menneskeliv«; vi har mødt krav som ikke svarer til den »Virkelighedernes Verden, vi før levede i«, krav »vi hverken formaar at overse eller analysere, endsige honorere«. Men virkelighedstroskab (jfr. foredraget Virkelighed, Lidt af hvert, 9ff.) er nu først at erkende sin totale rådvildhed og så i den søge tilbage til »Fortid og Erfaring«, at »tro mod Tidens Tegn« og især ty til dem der nåede helt ud til »Livets Grænseland«, hvor alt ses i skarpere lys, hvor »ondt og godt, sandt og løgn, Liv og Død, Gud og Djævel sætter Mennesket Stævne«. Og blandt disse store er Grundtvig valgt, thi »for ham var det at være Menneske hele Livet igennem uløseligt sammenknyttet med det at være dansk«. Forelæsningerne skulde være et led i en vækkelse til danskhed, til en åndelig mod-

standskamp, bygget ikke på drømme og syner, men på et træls og usensationelt slid med at tilegne sig et stykke virkelighed, ikke underholdning for »det bedre akademiske Borgerskab«. Derfor påkaldte han tilhørernes åndelige aktivitet, deres medarbejde i tankens og sindets tugt, og fremfor alt i virkelighedstroskab.

Ud af forelæsningerne voxede Grundtvig-biografien (svensk udgave 1941, dansk 1943 og 1959, amerikansk 1952, fransk 1944), og i sammenhæng dermed må man se de fortræffelige indledninger i de seks bind af Grundtvigs Værker i Udvalg som han udgav 1940ff. (de fire sidste bind blev udgivet af Georg Christensen). På sin vis var der ikke så meget nyt i bogen. Ganske vist ligger der et betydeligt kildestudium bag — dog ikke et der tåler sammenligning med hvad han ydede på oldkirkens eller midmiddelalderens felter — og inspirationen fra Nørgaard og Grønbech (det dithyrambiske mythesprog!) er tydelig. Men bogen er ubetinget en af hans mest helstøbte, skrevet med genial og genuin indfølingsevne. De biografiske afsnit står med klare farver, og alt er samlet (i for høj grad!) om det kirkelige syn af 1825, hvoraf udledes både det menneskelige og det folkelige, skoletankerne, kirkeopfattelsen og salmerne. Koch befinder sig ubetinget på den linie hvor Grundtvig forstås som en legitim arvtager af Luther, men fremfor alt er han tolket ud fra sin virkelighedstroskab og frihedssans. Den bog vil altid lyse; den er ikke blot udsprunget af en faglig historisk interesse, men af situationen i 1940. Den er en vækkelsestale til hele folket.

Det er næppe tvivlsomt at Grundtvig-forelæsningerne med ét slag placerede Koch midt i dagens strid med en position der gjorde det selvfølgeligt at vælge ham (efterår 1940) til formand for Dansk Ungdomssamvirke. Deraf udsprang igen formandsskabet i Ungdomskommissionen (1946ff.) og grundlæggelsen af Krogerup højskole som han personlig ledede 1946—56. På mærkelig måde samlede hele

hans hidtidige arbejde sig til et kraftcentrum hvorfra en mangfoldig virksomhed radierede ud: kristendom og humanisme, middelalderens og det 19. århundredes folkelige vækkelse, studierne over gudekongedømmets væxt ind i romerriget og dermed ind i kirken — hvad så man dog ikke af gudekongedømmer lige udenfor dørene! — og ikke mindst dannede middelalderstudierne baggrund for de foredrag der nu landet over blev holdt for tætpakkede sale (ofte flere på samme dag), og som altid beskæftigede sig med spændingen mellem Danmark og Europa. Det samme møder man i essay-samlingen Lidt af hvert (1940, svensk udgave 1941), hvis tilsyneladende tilfældige stykker om kristendom og humanisme, om Sokrates, Erasmus og Pascal — prædikenen over Mt. 22.34ff. ikke at forglemme — føjer sig sammen til en helhed. Bogen er dediceret Will. Norvin »hos hvem Respekt for Forskning og sandhed var uløseligt knyttet sammen med Krav om Karakterens Ethos«.

Om Kochs nationale indsats skal der ikke her tales. Hans holdning i årene op til 1943, hans kamp for demokratiet og støtte til samlingsregeringen, og senere hans stilling til retsopgøret og modstandsbevægelsen, er velkendt og må iøvrigt behandles i anden forbindelse. Det skal blot bemærkes at også den del af forfatterskabet som bestemmes af krigs- og efterkrigstidens debat røber den skolede historiker der har noget at sige nutiden fordi han kender fortiden. Det gælder således Dagen og Vejen (1942), Hvad er Demokrati, 1945, 1960) og Jeg anklager Rigsdagen (1947). Få har som han talt demokratiets sag og prist den samfundsordning der ikke ledes af en religiøs ideologi, men stævner alt for fornuftens domstol og løser problemerne i den rækkefølge hvori de indfinder sig, med forstand og samvittighed, ret og billighed. Man kan henvise til de mange artikler i Frie Ord som han 1946—48 udgav sammen med Vilh. Grønbech, til Dansk Daad I—III, 1941—42, udgivet sammen med Aage Falk Hansen og til Nordisk

Demokrati (1949), udgivet sammen med Alf Ross. I sit samfundssyn havde han lært af Luther og Grundtvig; derfor vilde han også — til manges forargelse — »med glæde« acceptere sekulariseringen, og derfor kunde han (som i Festskriftet til Ragnar Bring: Nordisk teologi. Idéer och män, 1955, 138ff.) hylde den danske folkekirke som et »velordnet Anarki«, hverken statskirke eller »borgerlig indretning«, men et »firma« som ingen »tegner«, og ingen hæfter for, og som dog fungerer »ganske godt«. Folkekirken er ikke forbilledlig, for en kirke deler altid tidens og folkets vilkår og er altså ikke exportvare, men ud fra danske forudsætninger turde den »i al sin anarkiske Mærkværdighed være egnet som Fremtrædelsesform for den hellige almindelige Kirke«. Koch var hverken høj- eller lav- eller statskirkelig, han ønskede ingen kirkeforfatning og fandt grundtvigsk kirkepolitik kimærisk og urealistisk. Skulde han endelig være noget var det »fladkirkelig« — hvilket vel i hans mund betød noget i retning af: »ved jorden at blive det tjener os bedst«.

Under krigen blev det kirkehistoriske arbejde fortsat: 1943 kom (Haandbog i Kristendomskundskab IV, 1ff.) Kirkens Historie, et elegant og fyldigt rids af hele kirkehistorien, vel i høj grad bygget på forelæsningsmateriale. Den kom også i særtryk, men var i første omgang ingen større succes, siden blev den populær som seminariehåndbog, oplevede to fotografiske optryk, for så omsider (1963) under titlen: Kirkens historie fra aposteltid til atomtid, at komme i omarbejdet skikkelse. Særlig interesse har det stærkt udvidede afsnit om den nyeste kirkehistorie: den liberale teologi, barthianisme, existensteologi, Amerikas og Ruslands kirkeforhold, de unge kirker og det økumeniske arbejde. Udviklingen er ført op til 1962.

1945 vilde Koch helst vende tilbage til forskningen og undervisningen, men — jfr. p. 222 — ud fra krigsårene var der voxet så omfattende opgaver af helt anden art, at tid og arbejdskraft var stærkt beslaglagt. Universitets-

undervisningen blev i det store og hele gennemført, og den videnskabelige produktivitet nedsattes ikke. Han skønnede at tiden måtte være inde til at skabe en stor dansk Kirkehistorie og blev sammen med Dr. Kornerup redaktør af et 8-bindsværk som i bred form skulde yde et sidestykke Schultz Danmarkshistorie. Udgivelsen tog mere tid end beregnet, men man kom ialtfald ikke til at vente på Kochs egne arbejder. 1950 kom bind I af *Den danske Kirkes Historie (Den ældre Middelalder indtil 1241)*, hvor dog det kunsthistoriske afsnit er skrevet af Jakob Balling. Det er sikkert Kochs mest modne og velafbalancerede arbejde, skrevet i hans allerbedste stil fremlægger det hans syn på det vigtige tidsrums historie, udvidet i forhold til tidligere med en værdifuld skildring af missions-tiden og religionsskiftets folkelige betydning. I *Politikens Danmarkshistorie* (som han redigerede sammen med John Danstrup) udgav han 1963 selv bind III: *Kongemagt og Kirke 1060—1241*. Ifølge sagens natur giver det kun lidt nyt, men hævder sig smukt som en folkelig genfortælling af et stof han var dybt fortrolig med. Ideen til værket fik han sammen med Bo Bramsen under fængslingen i Hørs-rød 1943.

Om fortsatte middelalderstudier vidner en række recensioner (DTT. 1949, 230ff. jfr. Højskolebladet 1958, 257ff. og adskillige artikler i *Vor Viden*), men også oldtidsforskningen blev holdt igang: 1947 (DTT, 147ff.) blev problemet om romerstaten og kirken i forfølgelsestiden taget op til ny og indgående behandling, og samme år gav han i *Festskrift til Jens Nørregaard* (112ff. — *Pax Romana — Pax Christiana*) en analyse af den infiltration af orientalske gudekongemyter i romerriget der lod kejserkulten sejre på trods af gammelromerske republikanske idealer og arven fra det græske demokrati. 1948 (DTT. 61ff.) belyste han i en undersøgelse af stat og kirke i det 4. århundrede kirkens overgang til statskirke, og i *Københavns Universitets Festskrift* 1952 kom så endelig Konstantin den Store, med

undertitlen *Pax romana — pax christiana* (ny udgave 1961, amerikansk under forberedelse). Bogen samler alle de forudgående studier og giver først et billede af Konstantins stærkt omstridte eftermæle, så af hans historie og navnlig hans overtagelse af den af orientalsk og græsk gude- og herokult sammensatte gudekongemyte. I delvis tilslutning til H. P. L'Orange påvises enheden af religion og politik på romersk og orientalsk grund, romerrigets orientalisering gennem solkulten der identificeres med troen på kejseren som Guds statholder på jorden, og i skarpeste kontrast dertil fremstilles »den historiske Jesus«, hans etisk-religiøse forkyndelse og hans skæbne i konflikt med jødernes religiøse politikere. Der gøres opmærksom på strukturfællesskabet mellem menighedens »Kristuskult« og samfundets »Kejserkult« — klart udtrykt i Det ny Testaments terminologi — og forfølgelsestidens konflikter ridser op, med understregning af apologeternes forsøg på at komme på talefod med statsmagten. Og endelig drages konklusionen i sammensmeltningen af stat og kirke: kristendommen bliver »statsbærende myte« i det af den selv modificerede gudekejserdømme. Udviklingen løber parallelt med den der samtidig erstatter den græske »Logos« med den orientalske »Myte«. Kochs eget syn kommer bedst frem i ordene: »Set i et dybere Perspektiv havde det jo dog været væsentlig naturligere for Kirken at komme til Rette med den sækulariserede Stat, hvor Religion og Politik ikke længere var Udtryk for samme Sag. Fordi Sammensmeltningen skete paa et Tidspunkt, hvor Staten var principielt og reelt mytologiseret igen, blev ogsaa Kristendommen for lange Tider kædet sammen med en mytologisk Tænkning — hvilket i og for sig er saa meget mærkeligere, som Kristendommen i sit inderste Væsen er anti-mytisk«. Konstantin-bogen var ikke det store værk Koch havde »drømt« om, og der findes under titlen *Fra Oldtid til Middelalder* bevaret en del optegnelser til forsat arbejde, men det er den ypperste frugt af hans oldkirke-

studier, skrevet med overlegen selvfølgelighed, og det er ikke resignation, når han med Gerland kalder Konstantin en sfinx, og tilføjer at det er tvivlsomt om gåder altid skal gættes, »om ikke Sfinxer skal have Lov at ligge i deres majestætiske Ro, fordi de netop i deres gaadefulde Væsen tvinger Livets Modsætninger sammen og afspejler Tilværelsens Mangfoldighed«. Det er udtryk for et sundt historisk iudicium, men også for den holdning som lå bag det folkelige og politiske arbejde: at vedgå spændingernes uløselighed og så få dem til at virke sammen. I den forstand var han vennetsælt forbindende og samlende — som Holger Brøndsted sagde det ved hans død — og også Konstantinbogen hænger nøje sammen med en aktuel situation og en personlig problemstilling.

»Heic adsint manes parentis« — står der i forordet til bind VI af Den danske Kirkes Historie (1956), omhandlende tiden 1800—1850, og gælden til Ludvig Kochs arbejde der er også tydelig nok. Der ligger ikke samme kildestudier bag som andre steder i forfatterskabet, og man kunde have ønsket flere resultater fra arbejdet med århundredets vækkelser indarbejdet, ligesom et og andet vilde være blevet modificeret ved brug af Bannings og især Bågøs disputater. I denne bog møder man et andet syn på det 19. århundrede end det Koch ellers — f. ex. endnu i 5. udg. af Danmarks Kirke gennem Tiderne (1960) — fastholdt: nok er der stadig tale om den blomstrende rosengård, for landet rummede jo en kulturelite af begavelser som dog den romantiske historieskrivning med sin personlighedskult har stærkt overvurderet. I virkeligheden havde begavelserne kun ringe folkelig betydning, og det 19. århundrede var ikke (jfr. den interessante artikel i Krogerup-årsskriftet 1952) en »særlig rig og skabende Periode, hvor nye Tanker og Livsformer blev til«. Fortiden blev ikke — som århundredets mænd selv mente — overvundet, man »levede religiøst og kirkeligt videre paa Arven« fra det 17. og 18. århundrede. Kun Grundtvig er en lykkelig

undtagelse — og så det folkelige opvæld i vækkelsen der efterhånden differentieres i forskellige retninger. Om disse to momenter samler fremstillingen sig, hvad der — i forbindelse med en ikke helt klar disposition — giver værket nogen slagside. Men der findes fortræffelige karakteristiker, både af »retninger« (mæglingsteologien f. ex.) og personer: J. P. Mynster, H. G. og H. N. Clausen, Jens Møller, P. E. Müller, men også Blicher og H. C. Andersen. Grundtvig fylder — for dette tidsrums vedkommende — for meget i billedet, men fremstillingen har stadig prægnans og er udvidet med en del af de synspunkter som var kommet til siden 1940/41, især C. I. Scharlings og H. Høirups. Derimod er gennemgangen af Kierkegaard tør og ganske uden kongenialitet; den hviler på alt for ensidigt materiale og er bestemt af at Grønbech stiller ham i modsætning til Grundtvig som »den enkeltes golde Selvforgudelse og Individets fortørrende Isolation i Selvbeskuelse« (jfr. Lidt af hvert, 97). I Danmarks Kirke gennem Tiderne tillagde Koch 1939 hverken Kierkegaard eller hans kirkekamp kirkehistorisk betydning (p. 132, 138f.); det synspunkt blev unægtelig modificeret (jfr. 5. udg. 1960, passim og Et Kirkeskifte, s. å. 186ff.), og Koch så klart nok det konsekvente i kirkekampen, men manden selv og hans værk tolkede han som den logiske følge af renæssancens og cartesianismens jeg-dyrkelse, af pietismen og den tyske idealisme, ikke af Luther og Det ny Testamente. Og den kierkegaardske »indrømmelse« forekom ham nærmest som tegn på galskab: det tjente det 19. århundredes kirkelighed til ære, at den trods sin fortunlethed over angrebet dog ikke »gik hen og gjorde den kirkeligt set aldeles umulige, for ikke at sige meningsløse indrømmelse«. Thi har man virkelig — som Grundtvig! — et kirkebegreb tages al mening ud af indrømmelseskravet. Her foreligger efter mit skøn en fundamental misforståelse, og i den energi hvormed Koch når som helst holdt opgør med Kierkegaards umu-



lighed og utålelighed var der måske ekko af et selvopgør. Men det skal der ikke her tages stilling til.

De 16 år fra 1940 til 1956, i Ungdomssamvirket, Ungdomskommissionen og ikke mindst på Krogerup, hvor han så vist aldrig sparede sig selv, og hele det udadvendte virke som også bragte sine skuffelser, tog hårdt på Koch, der nu også i fakultetet blev den bærende kraft, især efter at tre kolleger næsten samtidig døde i 1953. Han kunde i de senere år virke træt og slidt, men efter 1956 fik han roligere kår og begyndte at sige nej, også til ledende stillinger i kirke eller diplomati — som han i sin tid havde sagt nej til Politikens chefredaktørstol. Kalenderen begyndte at få hvide pletter, foredragsvirksomheden tog af, og tilsidst var han kun til at drive ud — men det var han også! — for at prædike eller tale om santalmission eller U-landshjælp (jfr. den lille bog *Fremtiden formes*, 1962).

Arven efter Jens Nørregaard — hvis efterladte fragment om Augustins *De civitate dei* Koch 1954 udgav sammen med Chr. Thodberg — gav ideen til at oprette et Institut for dansk kirkehistorie (1954), og på utrolig kort tid fik han skaffet de 150000 kr. for hvilke Instituttet blev erhvervet og sat i brugelig stand, og 4/12—56 kunde det — som et led af Københavns Universitet — begynde sin virksomhed som forsknings- og publikationscentrum. Koch var sig klart bevidst at navnlig studiet af den nyere og nyeste kirkehistorie måtte gøres som »team-work«, han gav stødet til den store undersøgelse af de danske vækkelses udbredelse, samfundsmæssige placering og almene betydning, skaffede de mange penge som måtte til og nåede at se tre værdifulde bind (udgivet af Dr. A. Pontoppidan Thyssen) færdige. En anden opgave for Instituttet så han i en efterforskning af »hvad der i Grunden normalt sker med Folks Religion, naar de flytter fra Land til By«, en tredje skulde undersøge grundtvigianismen som »Land-

Liberalismens Ideologi«, og dertil skulde komme en socio-grafisk beskrivelse af hele landet, en komplettering af de mange huller i vor viden om senmiddelalderens og ortodoksiens tidsrum etc. (jfr. DTT. 1956, 193 ff.).

Instituttet blev virkelig omgående et hjemsted for dansk kirkehistorieforskning. Koch var utrættelig til at holde kollokvier, knytte medarbejdere til sig, sætte igang, skaffe penge og boggaver. Et foreløbigt værdifuldt resultat — foruden mange enkeltpublikationer, ofte med forord — var samleværket *Et Kirkeskifte* (1960) som i en række afhandlinger af yngre medarbejdere belyser kirkens udvikling gennem det 19. århundrede, fra enevælde til folkeligt selvstyre, fra statskirke til folkekirke, fra autoritetstro til personlighedsreligion, fra religiøs kultursyntese til sekulær kultur. I sin indledning lægger han selv en særlig vægt på almuens opvågning og peger på de religiøse vækkelses betydning for skabelsen af en moderne velfærdsstat, især gennem bymissionen og Københavns Kirkefond. Det gjaldt i det 19. århundrede om at fastslå hvem der var »kirkens subjekt«: gejstligheden, de troende, folket? Uenigheden medførte at man aldrig fik en kirkeforfatning, og »problemet er dette, at kirken i denne periode ikke uden videre kan følge den politiske udvikling, i dette tilfælde demokratiet, fordi kirken tillige repræsenterede personlighedsreligionen med dens aktivitetsbegreb«. I sidste afsnit beskæftiger Koch sig med »folkereligionen« — en af ham inspireret stort anlagt undersøgelse er for tiden igang — og søger at præcisere de religiøse og etiske motiver til at det jævne folk ikke »har været til at drive ud af folkekirken«, trods de troendes og vaktens energiske anstrengelser. Religionens opgave (at trykke livet, lægge festglans over de store dage og give ungdommen et moralsk rygstød) finder for det store flertal stadig bedst udløsning i den bestående kirkeordning og i skolens religionsundervisning. Det 19. århundrede burde være endt helt anderledes, men netop den folke-religiøse holdning taget i betragtning var der dog god mening i at

J. C. Christensens sognedemokrati og Morten Pontoppidans sognekristendom sejrede, så måske var tiden nu inde til at tage folkereligionen »alvorligt, i erkendelse af at den personligheds- og aktivitetsreligion, som i det 19. århundrede syntes at skulle beherske hele marken, på mange måder viste sig at være en skuffelse«.

Et lignende samleværk — Tro og Tale — fremgået af kollokvier og redigeret af K. E. Bugge, udkom 1963. Det rummer en række undersøgelser af Hans Tausens Postil, og Kochs eget bidrag (Epilog, 215ff.) giver en kort og skitse-mæssig gennemgang af Tausens forkyndelse der — vist lovlig håndfast — bestemmes som genuint luthersk og ikke bibelhumanistisk.

Det skal så blot nævnes at Kochs stadige arbejde med Luther 1958 resulterede i en lille, men usædvanlig levende bog, i al sin kortfattethed på højde med Grundtvig-biografien. Den blev til som radioforedrag, samler i populær form et vældigt materiale og fremstiller det med stor overskuelighed og megen kongenialitet. Den sidste bog, Kristendommens Oprindelse (1963) rummer ikke meget nyt, men sammenfatter på en ny måde flere hovedlinier i hans forskning; også den er udsprunget af radioforedrag. Den stiller spørgsmålet: hvad er religionshistorisk set egentlig »det nye« i kristendommen? og den vedkender sig principielt den »liberale«, d. v. s. den historisk-kritiske, metode og »afmytologiseringen« — kirkehistoriens opgave er blot den at klarlægge visse historiske sammenhænge, ganske som hvis det drejede sig om nordisk religion — og tegner derefter med største skarphed kontrasten mellem det israelitiske og det græske livssyn, skildrer Jesu forkyndelse på Det gamle Testaments baggrund, men i uløselig konflikt med jødisk religion og politik og også med den senere menigheds selvforsikrende tilbøjeligheder — så det virkelig forbausende er at den bevarede de Jesu ord som så afgjort stred mod dens egen indstilling. De sidste afsnit tegner mødet med hellenismen, kristendom-

mens udformning til »græsk« kultreligion og — naturligvis! — dermed dens forhold til kejserkult, platonisk filosofi og stoisk moral. Som i Fremtiden formes understreges det stærkt at evangeliet kun har Jesu ord og gerninger til indhold; at bringe dette budskab er kirkens eneste eksistensberettigelse, både i forhold til sekulariseret europæisk humanisme og missionslandenes religiøse kulturer. Når Koch så afgjort slår fast at kristendommen er en »historisk religion« betyder det just at den ikke er bundet af mytisk tænkning, af personlighedsetik eller af den tidsbestemte stat-kirke-ideologi. Den var oprindelig en »asiatisk religion«, og skal den blive det igen må Asien (og Afrika!) selv give evangeliet nye livsformer og ikke blot overtage dem der var bestemt af en ud fra det moderne vesteuropæiske menneskes behov omformet senantik psykologi.

Noget større efterladenskab er der ikke. Forelæsningerne (1958) over norsk kirkehistorie i det 19. århundrede kan måske udgives, men har ikke en form Koch selv vilde have godkendt til tryk. Og til det afsnit (1920—60) af Den danske Kirkes Historie VIII som han selv skulde have skrevet, foreligger der foruden en mængde notater kun ca. 40 renskrevne sider (som formentlig vil blive offentliggjort). Materialesamlingen viser hvor stærkt opgaven optog ham, og en vis ide om hvordan den skulde være løst får man vel af de sidste afsnit i nyeste udgave af Danmarks Kirke gennem Tiderne. Ludvig Koch sluttede 1898 sin gennemgang af det 19. århundredes kirkehistorie med en bog der var ført op til udgivelsesåret, på sin vis en erindringsbog. Hal Koch vilde vel aldrig have inddelt sig på at skrive erindringer — han påstod jo at han ikke havde hukommelse og han tilintetgjorde systematisk alle privatbreve — men hans del af bind VIII kunde nok have givet en højst personlig vurdering af vor egen tid. For den der vil umage sig med selv at gå tingene efter foreligger der dog brudstykker nok som viser hvordan han tog stilling.

Det foregående gør på ingen måde krav på at være en

udtømmende gennemgang af Hal Kochs forskning, videnskabelige eller mere publicistiske forfattervirksomhed; det er umuligt — men ikke overflødigt! — for øjeblikket at opstille en præcis bibliografi, men meget andet kunde være nævnt: hans omfattende medarbejderskab ved en række inden- og udenlandske, videnskabelige og mere populære leksika, først og fremmest Dansk biografisk Leksikon, Religion in Geschichte und Gegenwart, Nordisk teologisk Leksikon etc. Et typisk eksempel på hvor meget der kunde trænges sammen på snæver plads uden at sprænge formens klarhed er artiklen Dänemark (RGG, II, 1958<sup>3</sup>, 5ff.) Rundt om i tidsskrifter, årsskrifter og samleværker (også udenlandske) og ikke mindst i dagblade ligger der et meget stort stof, som til dels kan ledes op med tidsskrift- og aviskronikindekset ved hånden; det omfatter også en mængde recensioner af højst forskellige bøger. Det skal så til yderligere karakteristik af den store virksomhed nævnes at han 1938—52 var redaktør af DTT, at han fra 1938 var med i redaktionen af *Classica et Mediaevalia*, 1943—50 af *Ad Fortids Veje* og at han fra 1958 var medlem af Videnskabernes Selskab, af Det kongelige Selskab for Fædrelandets Historie og fra samme år formand for Selskabet for Danmarks Kirkehistorie, og endelig at han fra 1954 sad i bestyrelsen for G. E. C. Gads fond, 1957 blev æresdoktor i Uppsala, og at han ved sit eget universitet sad inde med talrige tillidshverv: i konsistorium og stipendiebestyrelse, som efor for Nordisk Studenterkollegium 1942—45 og for Borchs Kollegium fra 1953.

Hal Kochs mangfoldige virke var altid bestemt af et personligt engagement. Det gælder også hans videnskab, i forskning, undervisning og publikation. Vi har i denne korte oversigt lagt et kronologisk synspunkt til grund og søgt at understrege, at de enkelte værker, store som små, netop i høj grad springer frem af en særdeles karakteristisk personlig interesse, og at de samtidig i de fleste

tilfælde er voxet ud af en mere eller mindre — med hans eget yndlingsudtryk — »højaktuel« situation. Trods alle ændringer, nuanceringer, modifikationer, men ofte fuldt så meget radikaliseringer, i livsholdningen vedblev teologi for ham at være en kirkelig funktion som skulde bruges til noget bestemt, stå i en bestemt sags tjeneste for at have mening. Det betød klart nok aldrig afslag m. h. t. det videnskabelige sandhedskrav, men han vidste nøje at »videnskab« i forhold til virkeligheden er en bevidst anlagt indskrænkning af synsfeltet, ja han kunde endda i Grundtvig-bogens berømte indledning sige at »det menneskelige Intellekt har en beklagelig Tilbøjelighed« for denne afgrænsning.

Men Koch var ikke blot teolog; han var også humanist og hans videnskabelige arbejde stod i en videre sags tjeneste end blot kirkens — skønt den for ham var det væsentlige og der var alvor bag hans ønske om at trække sig »tilbage« til en præstegerning. Men også det politiske, nationale, folkelige og sociale liv var »virkeligheder« som hans arbejde havde den funktion at tjene.

Derfor konvergerede den personlige interesse og det direkte eller indirekte aktualitetsbestemte mod stadig beskæftigelse med visse *problemkredse*. Der er ikke mange afsnit af kirkens historie han ikke har arbejdet med, selvom han langt fra har skrevet om dem alle, men han nærmede sig altid problemerne ud fra visse udgangspunkter: kristendom og humanisme, stat og kirke, de »store« igangsatte personligheder og de brede folkebevægelser. Fra først af dominerede de to første »problemkredse«. Det lå i det både kulturåbne og kulturkritiske milieu han kendte fra hjem og opvæxttid, at spændingen i Europas historie og nutid, mellem »det menneskelige« og »det kristelige«, måtte blive noget meget centralt. Og det er typisk at den sidste bog slutter (med et citat af ham selv!): »Humanisme og kristendom — spændingen består. Mennesker er vi, og det var som vort medmenneske, at Gud åbenbarede sig«.

Det var også »spændingen« i hans prædikener. Men spørgsmålet om menneskelighed og kristendom rejser unægtelig let et andet: om kirke og samfund, og med denne anden klas-siske »infiltration« arbejdede han stadig, inspireret af sin personlige interesse i politik, og sat igang af de brydninger hans ungdomsår oplevede på disse felter, mest i Tyskland. Nu forelå der både en sekulær politisk tænkning og samtidig en vældig »opmytologisering« af gudekongedømmet i Euro-pa. Nu var stat-kirke virkelig spændende stof!

Mod 1930. nes slutning blev han der — via Karl Barth og Luther — havde fået fast teologisk grund under fødderne grebet af Grundtvigs storhed, samtidig med at han bevarede en kritisk holdning overfor mere partimæssige grundtvi-gianske tolkninger, fordi han med rette eller urette mente at de ikke havde tilstrækkelig sans for at der »fra Vartov« først og fremmest udgik en både kristelig og folkelig væk-kelse. Han mødte Grundtvig — just som han kom ud af det studerekammer hvor han selv havde gennemarbejdet det 11. og 12. århundrede og fundet at man dengang virke-lig kunde tale om en både kristelig og folkelig vækkelse, et politisk og kirkeligt lægmandsinitiativ, og med Grundtvig som murbrækker levede han sig nu ind i det 19. århundredes almuerejsning, omskabelsen af en umyndig underklasse til et selvstændigt og selvstyrende folk, et virkeligt demokrati, samtidig med at han mere og mere kom til at se på den øvrige kulturelite som slangen i rosegården, fordi den dengang så lidt som nu kendte sin rette plads som folkets tjener. At yde et bidrag til sand folkelighed var intentionen bag hans Grundtvig-forelæsninger som bag alt hvad han ellers skrev om det 19. århundrede og bag hele det udad- vendte virke efter 1940 — hans eget folkelige vækkelsesår. Sådan blev problemkredsene — i stadigt skiftende engage- menter — ved at komme igen; ud fra dem arbejdede han, de gav sammenhæng i de mange spredte virkefelter, og dermed fyldte han sin tid med en indsats der længe vil mærkes og mindes endnu længere.

Men der er et andet minde end det som står i bøger og bedrifter. Det står muligt nok kortere, men til gengæld mere intenst. Det er eftermælet hos dem der personlig lærte ham at kende, lige meget i hvilken »egenskab« eller i hvilken af de mange »funktioner« det måtte være. Det skal der ikke her tales videre om — men netop den der beundrende bøjer sig for den lysende begavelse, den næsten ufattelige energi, det formelle og saglige mesterskab, det i al jævnhed ærlige og tilforladelige menneske som man altid trygt kunde stole på, vil vide at mindet om Hal Koch først og fremmest er noget helt personligt. Hvordan »historiens dom« vil falde ud er så en sag for sig, men for den der kendte ham har Hal Koch — uforglemmeligt — placeret sig, og af tabet gror der i en selv en taknemmelighed som altid vil være både en ubetalelig gæld og en uendelig glæde.

P. G. Lindhardt



## Melchior Hoffman og de lutherske prædikanter i Slesvig-Holsten 1527-1529.

Af Martin Schwarz Lausten

---

Den 8. april 1529 indledtes i Flensborg disputationen om nadverforståelsen mellem sværmeren Melchior Hoffman<sup>1</sup> og de lutherske prædikanter fra Slesvig og Holsten med Bugenhagen som opmand og under hertug Christians tilstedeværelse. Hoffmans ophold i Holsten, disputationen i Flensborg og dommen ved denne, der er blevet betegnet som »die Hauptkatastrophe« for Hoffman<sup>2</sup>, danner et vigtigt afsnit i Hoffmans liv og i ikke mindre grad i hertugdømmernes reformationshistorie. Vi får her dels et indtryk af de første prædikanterens lære i den lille lutherske fyrste-

---

<sup>1</sup>) Den mest udførlige beskrivelse af Melchior Hoffmans liv og lære gives i Friedrich Otto zur Linden: »Melchior Hoffmann, ein Prophet der Wiedertäufer«. Haarlem 1885. Andre er W. I. Leenderts: »Melchior Hoffmann«. Haarlem 1883. B. N. Krohn: »Geschichte der fanatischen und enthusiastischen Wiedertäufer — —«. Leipzig 1758. — C. A. Cornelius: »Geschichte des Münsterischen Aufruhrs«. I. Leipzig 1855. Den i 1954 trykte prisopgave »Melchior Hoffman als Religiöser Denker« af Peter Kawerau (i: »Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst — — uitgegeven door Teylers Godgeleerd Genootschap«) Haarlem 1954, bygger i sin korte beskrivelse af Hoffmans liv på v. Lindens og Leendertz' værker. Selve disputationen i Flensborg nævnes kun kort. — I Torsten Bergstens »Balthasar Hubmaier« (i: »Acta Universitatis Upsaliensis« 3 Kassel 1961, nævnes Hoffmans betydning for døberbevægelsen i Nordtyskland kort, hans apokalyptiske tanker og hans lighed i lære med Hans Hut (p. 470). En særlig gennemgang af disputationen i Flensborg foreligger ikke. Köhler redegør for denne, men hefter sig i særlig grad ved Bugenhagens tale (»Zwingli und Luther. Ihr Streit um das Abendmahl. I.«)

<sup>2</sup>) C. E. Kruse: »Melchior Hoffman in Holstein« (»Schlesw.-Holst.-Lauenbg. Provinzialberichte«, 1813, p. 501).

kirke, og dels får vi et levende indtryk af denne kirkes nære direkte forhold til Wittenberg og Luther.

Det vil være yderligere grund til at beskæftige sig med denne begivenhed, at Det Kgl. Bibliothek København ejer adskillige skrifter både af Hoffman og mod ham af de lutherske prædikanter og lokalreformatorer, Nicolaus Amsdorff, Marquard Schuldorf, Eberhard Weidensee, som tidligere forskere til dels kun har kendt gennem referater.

Som vigtigste kilde til selve disputationen må anses den af Johan Bugenhagen i 1529 udgivne »Acta der Disputation, die sache des Hochwirdigen Sacraments betreffend, im 1529. Jar, des Donnerstags nach Quasimodo geniti, geschehen. Wittemberg 1529«<sup>3</sup>. Denne bog indeholder først et grundigt referat af disputationen, nedskrevet under denne af sex edssvorne notarer (se nedenfor not. 60) og desuden Bugenhagens tale (på 111 sider!) ved disputationen. Imidlertid har man også fra modpartens side skriftligt vidnesbyrd om disputationen, idet der samme år udkom et lille skrift på 16 sider, hvori man i dialogform behandler begivenheden i Flensborg. Skriftets titel er »Dialogus vnd gründliche berichtung gehaltner Disputation im land zu Holsten vnderm König von Denmarck, vom Hochwirdigen Sacrament, oder Nachtmal des Herren. Im gegenwertigkait Kun. Ma. Sun Hertzog Kersten sampt Künig. Raten, vilen vom Adel, vnd grosser Versammlung der Priesterschaftt«. Skriftet bærer hverken forfatternavn, årstal eller bynavn. Imidlertid ved vi fra Bugenhagens »Acta . . .«, at dette skrift udkom i 1529<sup>4</sup>. Bugenhagen anser Hoffman for at

<sup>3</sup>) Et exemplar findes på Det Kgl. Bibl. Kbh.

<sup>4</sup>) Bugenhagen skriver i »Acta . . .« (L, 8), at lige før denne skulle trykkes og udgives fik han et skrift i hænde, der bærer den ovenfor nævnte titel. Dog skriver B. at dette skrift var trykt i Strasburg; videre siger han: »Nicht lange dar nach ward mir auch der selbe Dialogus zu geschickt von Auspurg, der war aber nicht bey geschrieben wo er gedrucht were«. — Det exemplar som findes på Det Kgl. Bibliothek, Kbhvn. må være af samme art som sidstnævnte.

være forfatteren; han vil også her blive betragtet som sådan<sup>5</sup>. Endelig foreligger en tredje kilde til disputationen, en beretning af en kapellan fra Bremen, der personlig var til stede. Denne kapellan, Johann Osberch, skrev i 1532 et »Zeugniss« om Johan van Campen, en af de personer, der ved disputationen blev dømt sammen med Hoffman (se not. 73), og han beskriver heri bl. a. en del af disputationen<sup>6</sup>.

Inden behandlingen af Hoffmans virke i Holsten og disputationen i Flensborg vil det være nødvendigt først kort at redegøre for Hoffmans tidligere færden og hans forbindelse med Wittenberg-teologerne.

Efter at have startet sin virksomhed som luthersk lægprædikant i Livland kom Melchior Hoffman, der af profession var buntmager, »Kürschner«, »Peltzer«, fordrevet fra flere byer til Stockholm, hvor han ifl. sine egne ord optrådte som »der teutschen Prediger«<sup>7</sup>. Herfra — også tvunget bort — tog han til Holsten og har her forsøgt at slå sig ned i Lybæk i 1527. Imidlertid foretager han nu, i 1527, en rejse til Magdeburg<sup>8</sup>, hvor han opsøger Amsdorff.

<sup>5</sup>) Skriftet er affattet ganske i Hoffmans stil og må efter dets indhold at dømme være skrevet af en person, der deltog i disputationen — på Hoffmans side. Köhler nævner imidlertid som mulighed, at Bucer kan have været forfatteren (»Zwingli und Luther. Ihr Streit um das Abendmahl.« I. p. 792). Dette ville dog forudsætte, at han har fået hele disputationen i alle detaljer gennemgået af Hoffman.

<sup>6</sup>) Aftrykt i C. A. Cornelius' anf. skr. p. 300 under titlen: »Zeugniss des Caplans Johann Osberch zu Moln enthaltend. Beilag zu einem Brief des Raths von Lübeck an den Rath von Soesth 1532, Dec. 11«. Originalen fra »Stadt Archiv zu Soest«.

<sup>7</sup>) »Dialogus . . . « A, 2. — Om Hoffmans virke i Sverige se Knut B. Westman: »Reformationens genombrottsår i Sverige«, Uppsala 1918, især p. 314—324. Endv. H. Sandblad: »De Eskatologiska Föreställningar i Sverige under Reform. och Motreform.« Uppsala 1942. p. 48—56.

<sup>8</sup>) ibd. A, 2. Det er usikkert, om H. foretog denne rejse til Magdeburg og Wittenberg før eller efter han af Frederik d. I blev udnævnt til prædikant i Kiel.

Hoffman var oprindelig begejstret Luther-tilhænger<sup>9</sup>, men denne begejstring tog snart form af en yderliggående radikalisme, og samtidig beherskede forestillinger om de sidste tider ham mere og mere<sup>10</sup>. I hans fodspor fulgte uroligheder, billedstorme etc. Luther begyndte at blive betænkelig ved hans fremgangsmåde og lære. Da Hoffman ankom til Magdeburg og opsøgte Amsdorff var denne allerede blevet advaret imod ham af Luther<sup>11</sup>, der bl. a. skrev: »Melchiorem illum prophetam Livoniensem, si venerit, ne suscipias amice, neque familiariter. Passus sum serias litteras ob meum testimonium, quod illi stultus et deceptus dedi. Nam hoc fretus coepit illic ipsos praedicatores contemnere et superbire. Prorsus mihi displicet homo et spiritus ejus, qui injussus est et non vocatus insanit ambu-

<sup>9</sup>) I juni 1525 er Hoffman i Wittenberg og skriver sammen med Bugenhagen og Luther til prædikanterne i Livland. (Luthers brev i WA 18,417. — Hoffmans brev i Enders: Luthers Briefwechsel, bd. 5, 206 f.). De synspunkter, Hoffman her lægger for dagen, viser ham som stående på Luthers lære i spørgsmål om trosretfærdighed og prædestinationslæren. Dog allerede her synes tanken om Kristi snare genkomst vigtig. Men han advarer heftigt mod »die Schwirmgeister« — »Vor ihrem Rotten hutet euch als vor Gift und Dampf. Weh den falschen Propheten! . . .« p. 215).

<sup>10</sup>) Under sit korte ophold i Sverige skrev Hoffman »An de gelöfigen vorsambling inn Liflant ein korte formaninghe, van Melcher Hoffman sich tho wachten vor falschen lere de sich nu ertzeighen unde inrithen, under de sthemme götliker worde. M D XXVI«. Desuden »Das XII. Capitel des propheten Danielis ausgelegt, und evangelion des andern sondages gefallendt inn advent, und von den zeychenn des jüngsten gerichtes auch vom sacrament, beicht und der absolution, eyn schöne unterweisung an die in Lieflandt und eyn yden christen nutzlich zu wissen. M D XXVI«. (Linden, anf. skr. p. 81.)

<sup>11</sup>) Luthers brev til Amsdorff af 17. maj 1527 (WA Briefw. bd. IV, 202) Linden mener på grundlag af dette brev (p. 109) at H. i forvejen havde skrevet til Amsd., at han ville opsøge ham, og at denne da havde spurgt Luther til råds. At dette imidlertid ikke kan være tilfældet ses af de senere stridsskrifter: Amsdorff gør (i »Das Melch. Hoffman ein falscher prophet ist . . .« B, 1). det netop til en anklage, at Hoffm. rejser uopfordret, men Hoffm. svarer (i »Das Nic. Amsdorff ein falscher prophet ist . . .« C, 2) at dette er tåbelig tale, at han ikke sender bud i forvejen alle steder for at blive modtaget pænt i hver by!

lans mirabilibus supra se. Si venerit, jube eum suae vocationi h. e. pellificio vacare et a prophetando vacare cessareque, donec in ecclesiam admissus fuerit, auditus et judicatus. . . .« Amsdorff har i allerhøjeste grad rettet sig efter Luthers ord. Efter et voldsomt ordskifte viste han simpelthen Hoffman døren! Senere siger Amsdorff selv, at han var både trodsig, stolt og vred<sup>12</sup>.

Hoffman opgiver dog ikke håbet om at vinde de førende reformatorer for sin lære, hans eskatologiske forestillinger og allegoriske skriftfortolkning og tager derfor til Wittenberg, hvor han ligeledes kommer til at tale forgæves. Resultatet af dette ophold beretter han selv i et skrift fra 1528<sup>13</sup>: »Do ick mynen Lereren tho Wittemberch solck eine grundt an den Dach stelleden, unde der Scrifft klar nach wolde, do moste ick armes Wörmeken ein grotter Sünder wesen, unde vor einen Drömer gehalten werden, unde also schentlick geschendet, gelastert unde voracht . . .«. — Luther har uden tvivl i voldsomme vendinger bedt ham holde op med alle sine fantastiske spekulationer, hans lære om »figuren« osv. og prøvet at få ham bort fra disse drømmerier og ned på jorden igen. Hoffman, der allerede nu betragtede sig som et af Gud særligt udvalgt redskab — Luther omtaler ham i ovenn. brev til Amsdorf som

---

<sup>12</sup>) i »Das Melchior Hoffman ein falscher prophet . . . ist« B, 3. Muligvis havde Amsdorff ansvaret for, at Hoffmann kom i fængsel en kort tid i Magdeburg. Amsdorff lå i forvejen i strid med sværmeren dr. Cyclof. Hoffm. beretter om dette møde: »— da ich zu dir in Magdeburg quam, werstu mir so hart, das ich dich auch faren lies, vnnd zu Königher wurden Caplan sprach, der mit mir war, da sicht man, was fur auffgeblasen geister hie sein«. (Das Nicl. Amsd. . . C, 1).

<sup>13</sup>) »Dat erste Capitel des Evangelisten St. Mattheus, geprediget vnd uthgelegt thom Kyll dorch Melchior Hoffmann, Könincklicher Majestat tho Dennenmarcken gesette Prediger. — Gedruckt thom Kyll, ym ja re MD XXVIII. «Skriftet er tilsyneladende gået tabt. M. Krafft har ejet et exemplar (jvf. »Ein zweyfaches Husumer Jubelgedächtniss«. Hambg. 1723. p. 106) derfra titlen. — Som bilag nr. VIII, p. 441 aftrykker han hele skriftets fortale.

»prophetam Livoniensem«! — har ikke kunnet forstå, at de lærde ikke også kunne se sandheden, og bitter er han taget bort, atter til Magdeburg, hvor han nu søger forbindelse med den lutherske menighed. Dette havde han allerede søgt første gang. Amsdorff så faren herved og skrev et advarende og formanende skrift til sin menighed »Ein vormanung an die von Magdeburg das sie sich vor falschen Propheten zu hüten wissen«<sup>14</sup>. Hoffman svarer med et skrift til Amsdorff<sup>15</sup>, og denne skriver atter mod Hoffman. Men denne gang svarer Hoffman tilsyneladende ikke — men sender Amsdorffs skrift, med sine egne kommentarer vedføjet, til Luther! Luther sender brev til Amsdorff og omtaler bl. a. dette, men siger, at han vil advare mod Hoffman, hvor han kan, da også Marquard Schuldorf, den lutherske prædikant i Slesvig by, har skrevet til Luther om Hoffman<sup>16</sup>. Hoffman er imidlertid atter kommet til Holsten, hvor han først gør et kort ophold hos præsten ved St. Nikolajkirken i Hamburg, Zegenhagen, hvortil han kom »als ein verjagter Betteler« og præsten giver ham »ein zehr penig«<sup>17</sup>. Hoffman fortæller iøvrigt selv i »Dialogus« (A,2) »Der selbig Kürssner kam mit weyb vnd kind in das land zu Holsten, da liess jn König Friderich von Denmarck zu jm fordern, vnnd wolt seine Sermones

---

<sup>14</sup>) Om dette skrift siger Hoffm. (i »Das Nicl. Amsd. . . «) » . . vnd dieweil ich zu Wittenberg war, machstu ein schand büchlein auff mich. vnd schriebest mir schandt vnd lügen vber . . vnd mich ym selben buchlein schendest fur einen falschen propheten, lögner, vnd teuffel, das du yn ewigkeit nicht solt gut thun.«

<sup>15</sup>) »Auff dein treiben hab ich dir yn einem büchlein ein antwort geben ynn aller liebmüt, vnd dir nur dein vngerechtigkeit verzelt.« (»Das Nicl. Amsd. . . « C, 1)

<sup>16</sup>) Luthers brev til Amsdorf d. 30. dec. 1527 WA Briefw. bd. IV, 311.: »Melchior ille Hofmann ad me misit quarternionem a te editum, cum scholiis in te, sed Marquardus sic testimonium de eo scribit, ut mihi totus sit suspectus multis modis, vanus, vix quieturus, nisi malum sibi conciliet. Monebo, ubi potero, ut sibi caveant ab illo.«

<sup>17</sup>) »Acta der disputation . . « N, 1.

hören. Da er nun Gotswort rechtschaffen leert, nam jn der König an für seinen diener, vnd gab jm brieff vnd siegel im gantzen land zu Holsten das wort Gots zu predigen, wa es jm geliebet vnd befestiget jn fürnemlich zum Kyll zu ainem prediger, nam all sein hab vnd gut in seinem schutz, weyb, kind, vnd all die seinen zu handthaben, schützen, vnnnd beschirmen, in allen rechtfertigen Christlichen sachen«<sup>18</sup>. Fra nu af smykkede Hoffman sine skrifter med titlen »kgl. prædikant i Holsten«<sup>19</sup>! Dette havde, vil man senere se, naturligvis den ønskede virkning, især sydpå, idet det foruden at være en større gevinst for Hoffman i den strid der kort efter atter blusser op med Amsdorff, af nogle også blev opfattet på den — sikkert også af Hoffman ønskede — måde, nemlig at han var hofprædikant hos Frederik d. I<sup>20</sup>.

Hvorledes nu Hoffman rent praktisk har grebet sit virke an her i Holsten, ved vi ikke, men sandsynligt er det, at han er rejst fra by til by og forkyndt sin lære. Vi kender kun til hans virke i Kiel, hvor han blev præst ved byens St. Nikolajkirke<sup>21</sup>, hvor også Wilhelm Pravest var præst.

<sup>18</sup>) »Denn der getrewe handthaber des götlichen worts, Königliche wirde von Denmarck, kent mein lere vnstrefflich mit seinen gelerten helden wol gepröbet vnd versucht . . . « (Das Nicl. Amsd. C, 2).

<sup>19</sup>) jvf. not. 13. — Titlen på det første skrift mod Amsd.: »Das Niclas Amsdorff der Magdeburger Pastor ein lügenhaftiger falschen nasen geist sey, offentlig bewiesen durch Melchior Hoffman. Königlicher wurden gesetzter prediger zum Kyll, ym lande zu Holstein. Du bist mein zuuersicht, ein starcker thurm vor meinen feinden. Psalm. 61. MD XXVIIJ«. Et exemplar findes i Det Kgl. Bibl. Kbhvn. — I 1926 udgaves det som fotoaftryk i 4. Sonderheft af »Schr. d. Vereins f. Schl.-Holst. Kirch. gesch. Gerhard Ficher siger her i et efterskrift, at dette skrift er det ældste i Kiel fremstillede trykte, der findes. Et exempl. angives af F. at være i »Königsberg Bibliothek«. Linden har ikke direkte benyttet skriftet, men støtter sig til Krohns referater deraf (anf. skr. not. 1) Heller ikke Leendertz har haft skriftet til benyttelse:» . . . ook van Hoffmanns Apologie tegen Amsdorff kennen wij weinig meer dan den titel« (anf. skr. p. 110).

<sup>20</sup>) se nedenf. p. 250.

<sup>21</sup>) C. E. Kruse (anf. skr. p. 524). »Dass Hoffmann in der im pastorat

Denne havde tidligere været munk i Bordesholm men optræder nu tilsyneladende som evangelisk prædikant og synes hurtigt at blive dybt forarget over Hoffman, hvorfor han skriver brev herom til Luther<sup>22</sup>. Han indleder dette med at berette, hvor mange voldsomheder og »skandaler« der sker i ly af »libertas evangelicae« og fortæller så om Hoffmans person og lære: »— Advenit ad nos quidam, qui se fatetur evangelii promotorem Christi seque destinatum jactitat a Deo, et quicquia dixerit, pro lege, pro evangelio complectendum persuadere nititur, nec tamen latini sermones sapit quicquam (ut dicit) homo, Melchior nomine, pellifex quondam, qui temere imo et scripto tradidit de nouissimo die mundumqve finiendum infra septennium<sup>23</sup>. Alia multa forent insinuanda, sed nolui te meis rudibus literis amplius gravare, maxime cum audiam, te infirmitate corporis gravari. Si Dei amore dignatus fueris mihi rescribere meque informare, id pro grato haberem pro viribusque juxta posse recompensarem; . . .«.

Dette brev har gjort dybt indtryk på Luther og har oprørt ham, dels fordi både Amsdorffs og hans egne hestillinger til Hoffman om at holde sig til sit håndværk og ikke give sig af med at prædike og profetere intet har hjulpet, snarere tværtimod, og dels fordi Luther heri ser den alvorlige fare, Hoffman kunne blive for den spæde evangeliske kirke i hertugdømmerne Slesvig og Holsten. Han skrev derfor kort efter til Pravest<sup>24</sup>. Brevet, der er meget interessant til belysning af Luthers syn på de

---

zu Kiel aufbewahrten Matrikel der St. Nikolaikirche wirklich als Pastor bei derselben aufgeführt steht«.

<sup>22</sup>) Brevet er dateret d. 21. februar 1528. WA Briefw. bd. IV, 381.

<sup>23</sup>) Amsdorff hævder i skriftet »Das Melch. Hoffman. . .«, at denne har skrevet en bog, hvori han bl. a. hævder, at dommedag skal indtræffe om 7 år (A, 2). — Lau mener, der her er tale om Hoffmans udlægning af kap. 12 i Daniels bog (not. 10) (Lau: Gesch. d. Einführung u. Verbreit. d. Ref. i. d. Herzogth. Schlesw.-Holst.-Hambg. 1867, p. 162).

<sup>24</sup>) Brevet er dateret d. 14. marts 1528. WA Briefwech. bd. IV, p. 410 ff.



yderliggående elementer, sværmerne, ceremonierne i messen sproget etc., indledes med Luthers indrømmelse af, at der under evangeliets skin sker »plurima scandala«, — og alle tilregnes de Luther; mange kalder ham deres lærer uden nogen sinde at have hørt ham, »sed quid faciam?« spørger han. Man får et tydeligt vidnesbyrd om, hvor alvorligt et anliggende dette er for Luther: »— nam magis mihi cum ipsis est bellum quam cum Papa, et magis ipsi nocent«. I hårde vendinger fastslår han, hvorledes hans syn er på dem, der kaster ceremonierne bort, nedbryder og ødelægger, men han understreger kraftigt samtidig »ego innocens sum ab ipsorum furore et tumultu«. Direkte om Hoffman siger Luther da: »A Melchiore Pellifice velim cavere vos omnes, et curare aqud Magistratum, ne ad conciones admittatur, etiamsi literas Regis ostendet; a nobis enim recessit indignabundus ,dum non volumus ejus somnia<sup>25</sup> probare. Ad docendum neque valet neque votatus est. Haec dicito omnibus vestris nomine meo, ut ipsum vitent et tacere cogant. Vale et ora pro me . . .«.

Hvilke motiver Pravest har haft, da han skrev til Luther kan man vanskelig udtale sig om, men en kendsgerning er det i hvert fald, at han anvendte Luthers svar-brev på en måde, som nærmest må betegnes som svindel. Wilhelm Pravest viste sig nemlig nu atter at stå på de katholske gejstliges side og benyttede Luthers brev mod de lutherske prædikanter i sin kamp for Romerkirken, ja, Pravest lavede endog uanstændige rim om Luther! — Borgerne i Kiel har derpå rimeligvis skrevet til Luther, og denne skriver nu atter til Pravest<sup>26</sup>, skælder ham ud og beder ham holde

<sup>25</sup>) Flere gange får Hoffmann navnet »drømmer« hæftet på sig af sin lutherske modstandere. jvf. p. 241. Også Schuldorf bruger glosen i forbindelse med Hoffman: » . . . vth dem eddelen Euangelisten Matheo eynen Apocalipsim gemaket, wo eyn yder erfaren mach, wen du dyn dröme jn Matheum drucken lesth« (i skriftet til »Allen gelöuighen der Stadt Kyle . . .«, som Schuldorf udsendte 1527. C, 1. (se nedenf. p. 253)).

<sup>26</sup>) d. 9. maj 1528. Her efter Krafft (anf. skr. p. 107), der ejede originalen af brevet. (i WA Briefw.: IV, 453).

op med fremover at gå rundt og vise det første brev (af 14. marts) for derved at ville prøve på at opretholde de papistiske ceremonier etc. Hvad angår Pravest's rim om Luther skriver han sidst i brevet »Vidi tuos virulentos rythmos in me scriptos, sed si pergis, recident in caput tuum«. Brevet slutter: »Vale et resispisce«!

Samme dag skriver Luther også til borgerne i Kiel; brevet er stilet til byens borgmester Paul Harge<sup>27</sup>, og Luther undskylder sig heri, men siger »— ick hebbe nicht anders gewust, Den he were des Euangelii högeste Fründ . . . denn dewiel ik hadde gehöret, dat thom Kiele dat Euangelion upppinghe, besorgede ik, dat ok wie in anderen Orden Stürmer vnd Schwärmer mede to schlügen, vnd des Evangelii Frucht vorhinderten, welkerem ik wolde zuvoer kamen, vnd wusste nemande düchtiger dartho sunder denn Parherr sülvest, welkerem ik beter achtete, denn den Melchior Hoffman, welkere mi ok duchte ein weinich tho schwynde fahren, eft he it allich wol gude meende, wente men schall io vnd mude hierinne suverlich faren, vnd nicht polteren, vnd de Lüte mit stille vnd Frede gelerde werden.« Luther beder derfor nu borgmesteren vise Pravest dette brev og undskylde Luther overfor menigheden »alse de ik van dem Parrherr schändlich bedragen (ist).«

Endelig skriver Luther samme dag til sin ven Conrad Wulf i Kiel<sup>28</sup>, beder også ham om undskyldning og advarer imod Pravest og »daneffen ock vormanen Iwe Predyker dat se dat Euangelion süverlych und myt stylle leren, nycht mit polteren, breken vnd stormen; denn ydt werdt myt der tydt wol sulven vallen, wat unrecht ys, wo de Herten tho vornhe wol und recht gelereth vnd underrychtet werden . . .«. —

Man bemærker at i den nu ændrede situation er Luthers holdning overfor Hoffman blevet en noget anden, idet

<sup>27</sup>) WA Briefw. IV, 454. Det er tvivlsomt, om Luther selv har skrevet brevet på niederdeutsch. Rimeligvis har Bugenhagen oversat det.

<sup>28</sup>) WA Briefw. IV, 456.

Luther nu synes langt mildere stemt over for ham. Dette er dog næsten en naturlig følge af situationen, men man må dog alligevel ikke tro, at Luther i mindste grad har ændret sit standpunkt til det, som Hoffman stod for. Derfor ser man også, at Luther stadig i alle brevene understreger betydningen af at gå langsomt til værks, at holde sværmerne borte med deres radikale krav. For Luther har sagen været af en vis aktuel interesse, idet han jo i begyndelsen af 1526 — under store betænkeligheder og efter lang tids tøven — udsendte »Deutsche Messe«. Man ser da også, at de udtalelser, han giver i brevene vedr. messen, ligger ganske på linje med indholdet af dette skrift<sup>29</sup>. I »Deutsche Messe« formaner han at gå fintfølede til værks, at udvise ro og besindighed på dette område, for tiden er endnu ikke moden til at gennemføre »eyne solche gemeyne odder versamlunge orden«<sup>30</sup>; det samme siges i brevene til Kiel.

Imidlertid blusser striden mellem Hoffman og Amsdorff op igen. Amsdorff havde været i Hamborg i foråret 1528<sup>31</sup>, og dette har muligvis været medvirkende hertil, i hvert fald indleder Amsdorff den litterære strid med skriftet »Das Melchior Hoffman ein falscher Prophet vnd sein leer vom Jüngsten tag vnrecht, falsch vnd widder Gott ist.«

<sup>29</sup>) F. ex. hedder det i brevet til Pravest bl. a. »denique Missam latinam nequaquam volo sublatam, nec vernaculam permississem nisi coactus«, og i »Deutsche Messe« (WA 19,73) »Doch wil ich hiemit nicht begeren, das die ienigen, so bereyt yhre gute ordnung haben oder durch Gottis gnaden besser machen können, dieselbigen faren lassen vnd vns weychen. Denn es nicht meyne meynunge ist, das ganze deudsche land, so eben müste vnser Wittembergische ordnung annemen«. Luther omtaler »Formula Misse« og siger »Dise wil ich hiemit nicht auffgehoben oder verendert haben, sondern wie wyr sie bis her bey uns gehalten haben, so sol sie noch frey seyn, der selbigen zu gebrauchen, wo vnd wenn es vns gefellet odder vrsachen bewegt«.

<sup>30</sup>) Hvis man nu voldsomt gennemtvinger en bestemt ordning, så ender det hele bare i »eyne rottorey«. (WA 19,75).

<sup>31</sup>) jfr. Luthers brev til Amsdorff d. 8. juni 1528. (WA Briefw. IV, 474) Yderligere omtale heraf i Sillem: Die Einführung der Reformation in Hamburg. (Schr. d. Ver. f. Ref. gesch. 16. Halle 1886) p. 117.

1528<sup>32</sup>. Skriftet er stilet til »allen heiligen vnd gleubigen an Christum Ihesum zum Kiel vnd ym ganzen Holstein«, og Amsdorff indleder med en begrundelse for at udsende dette skrift: »— ewer prediger Melchior Hoffman hat bey euch ein büchlein widder mich lassen ausgehen, darinne thut er zweierley. Zum ersten vertediget er seine leer vom Jungsten tag, das er vber sieben iar komen sol, zum andern schilt er mich vbel, vrteilt vnd richt mein leben, das yhm doch vnbekant ist, nicht mein leer vnd predigt, die er doch wol gehört vnd gelesen hat<sup>33</sup>«. De samme to punkter lægger Amsdorff følgelig til grund for sit skrift, og han tilbageviser Hoffmans dommedags-lære ud fra skriften med Math. 24,42.44. Marc. 13,35, Luc. 21,8. Hverken Kristus, Paulus eller apostlene har talt noget om de syv år, som Hoffman arbejder med. Hans lære er imod Guds ord, den er fra djævelen. Amsdorff vil blive ved skriftens enfoldige ord og lade Hoffman fare med sin store forstand, som Satan har givet ham. I sidste del af skriftet sætter Amsdorff sig til opgave at ville afmale djævelen i Hoffman for borgerne i Kiel. Hoffman er en falsk profet, for når han rejser til et sted — Livland, Holsten, Magdeburg — så sker det uopfordret. Han er ikke sendt af nogen! »— es mus gesent seyn, sol man predigen«, for »die rechten propheten, aposteln vnd prediger kommen nicht zu euch, sie werden gesent vnd gefordert«! Endvidere siger Amsdorff, at de angreb Hoffman har foretaget mod Amsdorff tydeligt viser, at Hoffman ikke har Guds ånd men djævelens. Det er løgn, siger Amsdorff, at jeg har ladet Hoffman

<sup>32</sup>) Et exemplar af skriftet findes i Det Kgl. Bibliotek, Kbhvn. — Linden har ikke haft skriftet til direkte benyttelse; det samme gælder Leendertz (anf. skr. p. 110) »Mollerus heeft dit boekje nog gekend, maar het is thans spoorloos verdwenen«. Ligeledes siger Ernst Feddersen («Kirchengeschichte Schleswig-Holst. II. 1938, p. 52) fejlagtigt, at skriftet er gået tabt. — Skriftet bærer ikke trykkerstedets bynavn.

<sup>33</sup>) Bogen, Amsdorff henviser til er sikkert (den i not. 10 nævnte) udlægning af Daniel cap. XII. Om denne i særlig grad var rettet mod Amsdorff kan dog ikke afgøres.

kaste i fængsel i Magdeburg; folk i Kiel kan forhøre sig herom i Magdeburg.

Hoffman svarer kort efter med skriftet »Das Niclas Amsdorff . . .« (jvf. not. 19). Om dette skrift kunne man i sandhed sige, at det er et »mit wahrhaft lutherischer Grobheit abgefasste Pamphlet«!<sup>34</sup>. Amsdorffs skrift bringer Hoffman i den grad i oprør, at hans fantasi, hvad skældsord og angreb mod Amsdorffs person angår, er ret enestående og i det store og hele vejer tungere end en saglig diskussion om læren. Hoffman tilbageviser angrebet mod hans lære om de syv år. Hoffman har fundet dette ved hjælp af Daniel kap. 12 og Johs. Åbenbaring kap. 11 og 12, og i denne forbindelse siger Hoffman indledningsvis: »Darumb sicht man fein, was die Magdeburger fur ein lügenhaftigen laruen haben, der da lallet als einer der truncken, odder ynn die kindheit kommen ist«, og tiltalen til Amsdorff lyder derpå: »Du Gottis ehrdieb, vnd du ellender Gottis verrethrischer lesterer . . .« (A,2). Amsdorff har spottende bl. a. spurgt Hoffman, om det er i 1534 eller 1535 at dommedag indtræder! Men dette anvender Hoffman nu med Amsdorff og spørger, om denne da ikke ved, at tid og sted har Gud ikke åbenbaret for menneskene! Et argument, som jo netop Amsdorff selv flere gange brugte mod Hoffman. Derfor siger Hoffman, at Amsdorff med sit »geölten hauffen« forstår sig lige så lidt på skriften »als sich ein Kue versteht auff ein muscaten«! (B,2). Også Amsdorffs advarsel til folk i Kiel og hele Holsten om at tage sig i agt for Hoffman går denne ind på og skriver (B,1) »es sein Helden verhanden an diesen orten die all stillschweigen, vnd sich nur deiner narheit verwundern, was doch das narren maul ausscheumet, welchs so ein öden stanck an tag stelt, damit man wol ratten vnd meusen vergeben künd«! Endvidere giver Hoffman Amsdorffs ord i denne forbindelse en farlig drejning, idet han spørger

<sup>34</sup>) Udtrykket anvendt af Linden om et af Amsdorffs tidligere skrifter. (anf. skr. p. 112).

Amsdorff, hvad han dog er for en sværmer og morderisk oprører, som vil drive en from konge og et helt folk til oprør og ulydighed (C,1), og Hoffman benytter endnu en gang lejligheden til at understrege, at den trofaste håndhæver af Guds ord i Danmark, Kongen, har selv ansat ham til at prædike. Folk i Kiel vil simpelthen slet ikke tro Amsdorff, »es sein auch — gleub mir wol — so verstendige leut der götlichen warheit zum Kyll die dein auffrürisch schwermerisch schreiben nicht achten, denn die öbrigkeit ym land zu Holstein kennen auch aus Gottis gnaden schwarz vnd weis, die wahrheit vnd die vnwahrheit« (C,2).

Dette skrift vækker betydelig opsigt i Saksen. Melancton skriver derom til Frederik d. I's råd Peter Svave<sup>35</sup>. Men også en reaktion fra Luther selv udebliver ikke; atter en gang er han blevet betænkelig ved situationen for den evangeliske kirke i Slesvig og Holsten og skriver derfor nu et brev til Hertug Christian selv<sup>36</sup>. Han skriver, at han håber, det står vel til med evangeliet i hertugens lande, selvom han ikke er uden anfægtelser »sintemahlen Satan nicht schläfft; und inbesonderheit wünsche ich, dass der Melchior Hoffman sich messiglich halte, denn ich wol mögte leiden, er liesse sein Predigen anstehen, biss er der Sachen bass bericht. Sonst dasjenige, so ich von ihm gehöret, und er auch durch Druck lässt ausgehen, gar nichts zur Sachen dienet und vergebliche Tichterey ist, ohne welche man doch wohl wissen und lehren kann, was einem Christen gebühret, welches er zumal wenig und gar selten rühret. Demnach ist meine unterthänige Vermahnung, E. F. G. wolle mit Ernst die Eintrectigkeit der Lehre foddern, und solchen Steyger Geistern nicht zuviel Raum

---

<sup>35</sup>) Brevet aftrykt i *Corpus Reformatorum* vol. I (1834), p. 991. Det hedder heri bl.a. »... est apud vos pello quidam, cuius legi adversus Amsdorfium criminationem valde ineptam. Cuius consuetudinem vereor Principi obfuturum esse. ... Optarim igitur, uti Principem meliori familiaritate. Quam sit fanaticus, tale scriptum arguit. ... «

<sup>36</sup>) Brevet er dateret d. 24. juli 1528. WA Briefw. bd. IV, 504.

lassen, angesehen dass wir zu lernen gnug haben, wie wir an Christum glauben und unsern Nehesten dienen sollen unter dem Creuz, welche Stücke unser gar wenig (leider) verstehen oder achten, vielweinig mit dem Werck und Leben beweisen, und doch dieweil ander unnöthige Dinge speculiren, da kein Nutz, sondern vielmehr Hinderniss der nöthigen Lehre von kumpt. . . .«. Luther prøver altså, kort sagt, atter engang at få Hoffman bort fra embedet som prædikant — dennegang ved at søge hjælp hos en af de højeste myndigheder.

Hertugens svarbrev eksisterer ikke længere, men af et brev, Luther skrev til Amsdorff få måneder senere<sup>37</sup> erfarer man dets indhold: »Scripsi tamen antea Principi Holsatiensi, sed is respondit mihi literis suis, non esse id in sua, sed patris, Regis scilicet, potestate«. Luther siger endvidere at han gerne selv ville skrive mod Hoffman men har ikke tid dertil. —

Amsdorff må imidlertid have svaret også på dette angreb fra Hoffman, og denne har da atter skrevet mod ham med et skrift, der bar følgende titel: »Dat Nicolaus Amsdorff der Meydeborger Pastor nicht weth, wat he setten schriuen edder schwetzen schal, darmede he syne loegen bestedigen moege unde synen gruweliken anlop. Melchior Hoffman Koninckler Majestat tho Denmarcken gesetter Prediger thom Kyll. . . . M D XXVIII<sup>38</sup>. Samtidig med denne Amsdorff-strid har Hoffman også en litterær fejde med Marquard Schuldorf, luthersk prædikant i Slesvig by. Alle-rede tidligt har denne optrådt som modstander af Hoffman og besværet sig hos Luther over ham (jfr. not. 16). Linden mener, at Schuldorf åbnede striden, Hoffman skal da have svaret med skriftet »Inhalt vnd Bekenntnis vom Sacrament vnd Testament des Leibs vnd Bluts Jesu Christi«, Kiel

---

<sup>37</sup>) Brevet er dateret d. 25. november 1528. WA Briefw. IV, 610.

<sup>38</sup>) Linden har fundet dette skrift på Zürich Bibliotek, (jvf. anf. skr. p. 122 f.)

1528<sup>39</sup>. Dette svarer Schuldorf på med et skrift af samme navn, og Hoffman udsender da »Beweiss das M. Schuldorp in seinem Inhalte vom Sacramente und Testamente Christi ketzerisch und verführisch geschriben, Kiel 1528«<sup>40</sup>. I dette sidste skrift, siger Linden, blander Hoffman — efter sin sædvane — personlige forhold ind i striden og dadler Schuldorf for hans ægteskab<sup>41</sup>. Imidlertid nævner Linden ikke, at Hoffman allerede i sit skrift fra foråret 1528, »Das Nicl. Amsdorff . . .« slutter bogen med et angreb på Schuldorf, idet han siger, at Schuldorf med stor flid stadig har angrebet Hoffmans »Götliche leer« (C,4), og at han hele året igennem har forsøgt at kunne fælde Hoffman, men Hoffman selv ved, at både Schuldorf og Amsdorff er besat af »der lose auffgeblasene blut teuffel« (C,4); endelig slutter han dette udfald med ordene: »Sihe, mein Schuldorff, du hast einst das Euangelion geschendt durch dein eigen blut, das doch ym gantzen newem Testament nicht gehortist, also wolstu ytzt auch gerne thun dem wort vnd Euangelio, das ich nu v. iar geprediget hab. Nein, meine blütling . . .« (C,5). —

---

<sup>39</sup>) Skriftet er sikkert gået tabt. Linden mener dette (anf. skr. p. 129) Leendertz skriver om det (anf. skr. p. 113) »Ook dit boekje is spoorloos verdwenen: geen enkel schrijver over Hofmann kent den inhoud«. Hoffman siger selv om skriftet: »Zum letsten hat er daselbst aussgetruckt vnd bekandt den waren grundt von dem Nachtmal des Herren Iesu Christi, da haben sich die, welche Luthers vnd Pomeranus mainung seind, gantz hart wider jn gelegt, vnnnd ain gross geschray über den Kürssner gemacht . . .« (Dialogus A,3).

<sup>40</sup>) Begge skrifter eksisterer sikkert ikke mere.

<sup>41</sup>) Schuldorf havde — under store betænkeligheder — giftet sig med sin søsterdatter. Dette vakte voldsom forargelse, der ikke mindst var rettet mod Amsdorff, der iøvrigt var slægtning til Schuldorf, og som havde viet parret d. 13. september 1525. Amsdorff skrev et svar mod anklagerne, som Schuldorf lod trykke og affattede et efterskrift (på niederdeutsch): »Grundt vnd Orsake, worup Marquardum Schuldorp, hefft syner suster dochter thor ehe genamen, boweret dorch Ern Nicolaum Amsztorp, Licentiatem, vnd Ern Martinum Luther Doctor yn der hyllighen Schrift. Anno 1526.«



Linden er af den opfattelse (anf. skr. p. 127f), at Schuldorf i begyndelsen af 1529 udgav skriftet »Breef an de Glövigen der Stadt Kyll« med tillægget »Grund und Orsake . . .«<sup>42</sup>. Det vil være af betydning her kort at redegøre for indholdet af dette skrift, idet det dels giver et udmærket indtryk af Hoffmans optræden i Kiel og det øvrige Holsten, og dels stifter vi her for første gang bekendtskab med Hoffmans nadverforståelse, som senere skulle fælde ham ved disputationen i Flensborg. Schuldorf siger til indledning, at han vil fortælle, hvad striden med Hoffman drejer sig om (B,1). Hoffman har prædikeret over Apocalypsen og over det, han selv kalder »de myszbruck dat Sacrament«. Schuldorf har da mundtligt formanet Hoffman<sup>43</sup>, at han skulle få forstand af Pauli breve; dette foragtede Hoffman blot, og Schuldorf skrev da til Wittenberg; Amsdorff formanede ham da også, men dette overhørte Hoffman ligeledes. Schuldorf siger da, at siden ingen formaninger hjalp, og Hoffmans gift også udbredtes i menigheden i Slesvig

---

<sup>42</sup>) På Det Kgl. Bibliotek, Kbhvn. findes et skrift af Marquard Schuldorf, der som årstal angiver M D XXVIII. Titelbladet mangler, men skriftet indledes således: »Marquardus Schuldorp gheeschet vnd geordenth tho Schleszwick tho predighen dat wort Gades, van Ihesu Christo dem Söne Gades, wunsche allen gelöuyghen der Stadt Kyle Gnade vnd frede van Gade vnsem vader, vnd vnsem Herren Ihesu Christo. Som tillæg er vedføjet Luthers brev til Schuldorf fra 5. jan. 1526, hvori Luther billiger ægteskabet. Man kan således formode, at dette skrift er identisk med det af Linden nævnte, skønt denne angiver årstallet som 1529.

<sup>43</sup>) I teksten står: » . . . dar vor mande ick dy jn bywesende her Frederikes . . . « (B,1) hvilket gentages senere (B, 2). Denne hr. Frederik er sikkert identisk med den såkaldte »tolle Friedrich«, der fik sit øgenavn på grund af sin grove og voldsomme optræden allerede fra 1525 mod pavedømmet i Slesvig by. Kulminationen nåedes, da han under en begravelse af en af kirkens kanniker lavede optøjer i kirken. Han afskediges da som evangelisk prædikant af Frederik d. I. Da kongen imidlertid i 1527 ansatte Schuldorf som evangelisk præst ved domkirken i Slesvig, blev Frederik hans kapellan; han måtte dog atter bortvises herfra p. gr. af sin opførsel. (Sønderjyll. Hist. (Vilh. la Cour) Bd. II, 322. — A. Sach: Geschichte d. Stadt Schleswig. 1875, p. 202 f.).

by, så begyndte Schuldorf at angribe ham offentligt fra prædikestolen og kaldte ham en frafalden; da dette heller ikke hjalp, vil Schuldorf lade sagen komme på tryk. Han vil imidlertid ikke beskæftige sig med alle punkter i Hoffmans lære: »dynen vorgefflyken unnutzen losen swatz vom Jungsten Gerichte vnd vnrichtigen lopp, wyl ick dem Amstorpp bevelen«, men han vil holde sig til to punkter, som han tidligere har talt til Hoffman om. For det første formaner Schuldorf ham til at vandre i Apostlenes fodspor og bygge sin lære på dem således, at han ikke mere viser u lydighed mod regenterne<sup>44</sup>. Ligeledes skal han holde inde med sin unyttige »snack« om tabernakler, apocalypsen, figurerne, hvilket bare er det rene gøgl. Nej, »Doctor Martinus gyfft dy vnderwysiinge genoch, we du eme volgen woldest ...«. Han skal lægge evangeliets ord om Jesus Kristus, der er død for os syndere, til grund for troen og ikke al den tale om røde, brune og brogede heste (B,5)!

Man ser, Schuldorfs formaninger ligger ganske på linje med Luthers, som disse kommer til udtryk f. ex. i brevet til hertugen (jvf. p. 250): Hoffmans lære er unyttig, vi har i forvejen nok at lære om troen på Kristus og næstekærligheden. Dersom Hoffman ikke ophører med denne lære, vil Schuldorf blive ved med at kalde ham kætter, og som en yderligere begrundelse herfor siger han med en vis selvfølelse: »— wyl ick dat ampt vöre, dar ick von gades

---

<sup>44</sup>) Herom står i skriftets text »... dynes velenfeldygen freuel so du tegen den Radt der stadt Kyll gheüet hefft. De lüde tho schandtflycken myt namen vam predyckstol ... ock dyn vngeschycket andtwort ... (B,1) »... wen du alle Regenten na dem snore hebben wult ... B,2. Både rådet i Kiel og Lybæk har Hoffm. bagtalt og påstået, at de ingen magt havde (B,2). — Hoffmans egne ord om sit forhold til de lokale myndigheder læser man i »Dialogus« (A,2) hvor han under omtalen af sit ophold i Holsten siger »... darneben hat er (Hoffm.) vil verfolgung erleyden müssen von den obersten zum Kyll, welche dann hart entgegen seind der götlichen gerechtigkeit vnd warhait hvorved han iøvrigt mod-siger sig selv i udtalelser om øvrigheden i »Das Nicl. Amsdorff ...« jvf. p. 250. Men »Dialogus« affattedes jo også efter dommen i Flensborg!

weghen dorch Kö. Ma. tho boropen vnd gheordenet sy« (C,2).

Det andet punkt drejer sig om Hoffmans nadverforståelse. Hoffman har spurgt: Når vi spiser Jesu legeme, hvor er da hans næse, øren, hoved og ben? (C,2). Schuldorf gør heroverfor gældende, hvor forkasteligt det er at ville anvende fornuften, når det er Guds sag, det drejer sig om. Schuldorf nævner videre (C,3) hvad han selv har hørt Hoffman sige i en prædiken i Kiel om nadveren: »Wen du gedencken wult an den lyff, de vor dy gheneuen ys, so yth von dem brode . . . De dy anders lereth vam sacramento, de lereth dy also eyn schelm vnd bösewucht«. Schuldorf nævner andre udtalelser af lignende art, som han selv har hørt Hoffman sige. Derfor har Schuldorf kaldt ham en sværmer, selvom Hoffman ikke har villet høre det ord! Endelig kommer Schuldorf til sidst ind på de angreb, som Hoffman har foretaget mod Schuldorfs person, mod hans ægteskab. Han siger, at dette er han efterhånden så vant til, at han bare lader folk skrige nu, men dersom Hoffman virkelig mener, at Schuldorf ligger i synd og har gjort noget ondt, så kan han blot klage til kongen (D,2)! Schuldorf aftrykker brevet fra Luther fra 1526, og er der iøvrigt flere, der vil ham noget i den anledning, skal de blot komme frem, og han vil da give hver enkelt besked! Også Schuldorf advarer til slut menigheden i Kiel mod at følge Hoffman i hans drømmerier og opfordrer dem i stedet for til at lytte til »den Christlyken predykant her Harmen«<sup>45</sup>.

I striden mellem Schuldorf og Hoffman er man nu kommet ind på det centrale område, nadverforståelsen. Man får allerede et godt indblik i Hoffmans lære gennem dette skrift, og det er da også karakteristisk, at det er på grundlag af hans nadverlære, at Schuldorf kalder ham en sværmer. Det er også på grund af sin nadverforståelse, at Hoffman

---

<sup>45</sup>) Muligvis tænker Schuldorf her på den Kiel'ske kapellan Hermann Bistermann.

endelig bliver angrebet i et skrift af Dr. Eberhard Weidensee, hertug Christians højre hånd under reformationsarbejdet i de to len<sup>46</sup>. Weidensee skrev i 1529 skriftet »Eyn Vnderricht vth der hillighen schryfft, Dem Durchlüchtygen Hochgebarnen Forsten vnd Herrn, Herrn Christiarnn, Erffgenomen tho Norwegen, Hertoghenn tho Schleszwigk Holsteen etc. Dorch Eberhardt Wydenszehe gedan, Melchior Hoffmans sendebreff, darynne hee schryfft, dat he nycht bekennen köne dat eyn stucke lijflikes Brodes syn godt sy, belangende. Psalmo j. Godt kennet den wech der gerechten, der godtlosen wech wert vmmekamen. 1529«<sup>47</sup>.

Weidensee indleder dette interessante og sjældne skrift med en begrundelse for overhovedet at beskæftige sig med Hoffman: dels har denne skrevet et sendebrev til Weidensee<sup>48</sup>, og dels har hertug Christian personligt bedt Weiden-

<sup>46</sup>) Beskrivelse af Weidensee (der allerede i 1524 sammen med bl. a. Amsdorff gennemførte reformationen i Magdeburg) og hans ophold i Haderslev (1526—1533): P. Tschackert: »Dr. Eberhard Weidensee. Leben und Schriften« (Neue Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche XII) 1911. Endv. N. K. Andersen: »Confessio Hafniensis«, 1954, p. 33. 93—94. (Om W.s virke i Magdeburg desuden Fr. Hülse: Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg (Gesch. blätt. f. St. u. Land Magdebg. 1833.)

<sup>47</sup>) Det tilsyneladende eneste eksisterende exemplar af dette skrift findes på Det Kgl. Bibliotek, Kbhvn. Hverken bogtrykkernavn eller sted er angivet. På sidste side står: »Ghegeuen tho Hadersleue Anno MDXXIX mydtwekene na Lichtmyssen« (4. februar). Leendertz oplyser fejlagtigt, at skriftet er gået tabt (p. 116). Imidlertid har der sikkert eksisteret en anden udgave også, idet H. Muhlius anfører titlen på et skrift, han personlig ejede (»Dissertationes Historico-theologicae« Kiliae MDCCXV. p. 53): Een vnderricht na der hilligen Schrift, dem Durchlütigen Hochgebohrnen Fürsten und Herren Christiern Ervgenommen tho Norwegen, Hertog tho Schleswig Holsteen etc. dorch Eberhard Widensee gedahn, Melch. Hofmanns Sendebreef, darin he schrivt, dat he nich bekennen köne, dat een stück lyvlickes Brodes syn Gott sy belangende. Tschackert mener, der er tale om samme skrift (anf. skr. p. 41.)

<sup>48</sup>) »... eyne vnderryctynghe ... over etlyke vorschlege, vnd spröke, welkere Melchior Hoffmann yn synem sendebreue an my, an tüth ... « (A, 2).

see om at skrive imod Hoffmans lære. Dersom hertugen ikke have lagt denne opgave på ham, så havde Weidensee overhovedet ikke villet have med Hoffman at gøre, for det tjener jo alligevel intet formål at skrive mod ham, »wath schalme doch den myt solcken lüden handelen, de recht hebben wyllen, wen ydt ock schriffv vam hymel dar widder regende?« (A,3) Hvad har Doktor Martin, spørger Weidensee videre, og Bugenhagen udrettet mod Hoffman? Da de ville give ham en kristen undervisning i Wittenberg, stak han af! Hvad har det hjulpet, at både Nicolaus Amsdorff og Marquard Schuldorf har skrevet mod ham? (A,3)<sup>49</sup>. Selvom de har overvundet ham med den hellige skrift, så har han bare skældt dem ud og hånet dem, og det har ikke tjent et ord til sagen. Selvom han for længst er blevet overvundet ved hjælp af Guds ord, så har han alligevel det sidste ord, som hunden har skriget, når den bliver slået! Det lønner sig ikke at tale og skrive imod ham, og derfor vil Weidensee gerne lade ham fare, overbevist om, at Gud nok til sin tid vil udtale sin dom over ham<sup>50</sup>. På hertugens opfordring vil Weidensee nu alligevel gå til sagen.

Skriftet er opbygget om to punkter: a) nadverlæren og b) Hoffmans angreb på Weidensee's person. Weidensee indleder med ret udførligt at beskrive Hoffmans nadver-

---

<sup>49</sup>) Det er bemærkelsesværdigt, at Weidensee nævner Bugenhagens navn. Af teksten får man endog det indtryk, at Bugenhagen har skrevet mod Hoffman: »... vnnnd (Hoffm.) wolde öhres (Luther og Bugenhagens, som der netop er talt om i foregående sætn.) vormanendes nicht affwachten, wo den öhrer beyder handtschryfft, welke J. F. G. noch by sick hefft vormelden.« (A,3). Det er ikke bekendt, at Bugenh. skulle have skrevet mod Hoffm. før disputationen i Flensbg.

<sup>50</sup>) Leendertz fremhæver (anf. skr. p. 117) det ejendommelige i, at Hoffm. ikke svarer Weid. på sin sædvanlige måde. Interessant er imidlertid Leendertz' oplysning, at Hoffman og Weidensee i stedet for havde en samtale om emnet før disputationen, hvilket han bygger på Krohn's ikke-udgivne optegnelser til sit værk. Leendertz siger videre, at denne samtale var »doch vruchteloos; deze samenkomsten droegen er zelfs toe bij, dat de verbittering nog grooter werd«.

opfattelse: Hoffman kan ikke bekende, at et stykke almindeligt brød er hans Gud, og idet han nævner Luc.<sup>k</sup> 17,21 som »skriftbevis«, siger han, at Kristus selv har sagt, man skal ikke søge ham i det udvortes. Hoffman anklager de lutherske prædikanter for at være falske profeter, idet de siger, at Kristus sidder i et stykke brød. Dette er falsk tale og strider både mod Luc. 17,21 og også mod Esaj. 66,1. Til dette sidste sted laver Hoffman denne exegese: »Himmel vnd eerde kan mick nycht begrypen, vele weynyger kan öhn eyn stucke brodes begrypen« (A,4), men de lutherske gør et stykke brød til bolig for Gud. Dette er Melchiors hele anliggende, siger Weidensee — og tilføjer: og for dette tilbyder han at give sin krop til galgen, hjul, støjle, ild og sværd og sin sjæl til den evige fordømmelse, hvis det ikke er sandt!<sup>51</sup>. Hovedanliggendet for Weidensee i dennes svar er, at han vil lære Hoffman at skelne mellem Kristi rige, »de geystlike Christus«, og Kristi legeme »de lichnam Christi« (B,1) Hoffman og hans ligesindede »hebben noch so vele nicht ghelerdt, dat see den geystliken Christum van dem lichnam vnd Blode Christi ym sacrament vnterscheyden konden« (A,4) Hoffman læser skriften forkert i Luc. 17,21, for her taler Kristus ikke om sit kød og blod men om sit rige, som er tilgivelse for synd; i dette rige er fromhed og det evige liv. Men det kan ikke erhverves som papisterne lærer ved »ydre gebærder«, nej, som Paulus siger

<sup>51</sup>) Det hørte med til Hoffmans fremgangsmåde i sine skrifter adskillige gange på drastisk vis at tilbyde sit liv, dersom hans lære ikke er sandheden — en omstændighed der nær havde kostet ham livet efter disputationen i Flesnborg. Bugenhagen nævner dette (»Acta . . .« L,7); også Schuldorf (anf. skr. B,2) der imidlertid siger »wy bogeren dynen hals nicht, sunder wyllen, du gesunde vnd nödyge lere leret, wo dat nicht, schaltu swygen«. Ganske det samme giver Weidensee udtryk for, idet han siger, at H. blot fremfører sådanne talemåder for at gøre indtryk på pøbelen, fordi han ikke kan bevise sin lære ud fra skriften. Det gælder her ikke Melchiors liv eller sjæl, men Guds ord. Hvad hjælp ville det mon være os? eller ville det mon redde vor sjæl, om ravnene åd Melchiors kød og djævlene bortførte hans sjæl? (»Eyn Unterricht . . .« A,3).

ved troen i hjertet kan Kristus bo i os. Weidensee advarer Hoffman mod at få folk bort fra skriftens klare ord »Hödt dick, Melchior, Hödt dick, ydt wert dick swaer syn wedder den stackel tho lecken« (B,1) Weidensee siger videre, at det sandelig her viser sig at være helt rigtigt og sandt, det Hoffman så ofte roser sig af, nemlig at han er ulærd, »en simpel lægmand«, »— dat ys ock wol am daghe, dat du nicht alleyn vngelert, besunder ock stock blynt byst« (B,1). Men du læser »Kristi legeme«, der hvor der står »Kristi rige«, og tror du måske, du kan tillade dig det, fordi du er en prædikant i Kiel? spørger Weidensee spottende. Endvidere spørger han, hvem der overhovedet har sagt, at et stykke brød skal være Hoffmans Gud (B,2) Kristus har i hvert fald ikke. Nej, »dat brodt vnd lichnam Christi synt so vorenyghet, dat Brodt vnd lichnam Christi eyndynck ys, dat also, woll dat Brodt entfanghet, de entfanghet ock den lichnam Christi yn vnnd myt dem Brode. Nu ys dat brodt effte de Wyn nicht Melchiors Godt, sunder Christus de yn dem Brode syn lyff vns gyfft, de ys Melchiors Godt«. Med synlige øjne ser vi det synlige brød, men med troens indre øje ser vi Kristus, vor Gud, dette sakraments befaler; og Weidensee fortæller til belysning »lignelsen« med det brændende jern. Kan Melchior ikke bekende dette, og er denne Gud ikke god nok til ham, så er den lede Djævel selv hans Gud! — Hvad angår Hoffmans brug af Esaj. 66,1 og hans påstand, at de lutherske prædikanter er falske profeter, fordi de gør et stykke brød til bolig for Gud, så spørger Weidensee ham (B,4) om han da ikke tror, at Kristus er sand Gud og sandt menneske. Dette vil han sikkert ikke benægte, men så må man da også kunne tro, at Kristus kan tage bolig »in einer leiblichen Kreatur«, som der står skrevet i Johs. evg. 1. Iøvrigt bekræfter Esajas-ordet netop vor lære, siger Weidensee, nemlig, at Gud er »wesentliken« tilstede i alle ting; himmel og jord er »opfyldt« af Gud. Men blindhed hindrer Melchior i at se dette. Ja, gid det var blindhed og ikke »Bösheyt«; (C,1)

men således går det, når man bilder sig ind at kunne se mere end almindelige mennesker kan. Weidensee nævner endelig til sidst en af Hoffmans påstande om nadveren. Han refererer dette ganske kort og brudstykkeagtigt, men man kan formode, at Hoffman har skrevet noget om, at ligesom ringen på brudgommens ring er et minde og »kleynode« om bruden, således er nadverbrødet »nycht de lichnam Christi, sunder eyn seeghel«. Men dette afviser Weidensee kun kort — og flot — ved at sige, at sådan tale hører hjemme i et fastelavnsspil, og passer lige så dårligt ind i sagen her »als eyn vust vp dat oghe« (C,1).

I skriftets anden og sidste del vender Weidensee sig mod de angreb Hoffman har gjort mod hans person. Hertugen er ikke uvidende om, siger Weidensee (C,2) »dath hee yo myn arme leuent schandtflecken . . . vnd also myne leere welcker hee myt godtlyker schryfft nicht straffen kan, des leuendes haluens vordechlich makede. Sulcke lyst bruket he ock, yeghen ander frame Christlyke Predyger. Når det jævne folk hører af Hoffman, at de lutherske prædikanter er falske profeter, forrædderiske Gudsforagtere blodskændere, »nasengeyste«, »leruengeyste« etc. etc. — Weidensee anfører hele Hoffmans ikke uinteressante »lastekatalog« over sine modstandere! — så forarges de og får efterhånden en forkert opfattelse. Både fra Husum og Hamborg har Weidensee hørt folk fortælle, at der går rygter om, at han tjener sig hovedrig hos hertugen, at han daglig henter store tønder vin i fyrstens kældre! osv. Alt dette tjener blot til at gøre min lære mistænkelig og foragtet, siger han. Hvis Hoffman blot havde een dråbe kristent blod i sig, så ville han ikke udsprede sådanne rygter. Men Weidensee trøster sig ved, at fyrsten og alle andre fromme mennesker i Haderslev ved, at »yck söke ock hyr ym lande nycht ryke tho werden, sonder dat ick dorch dat hyllyghe Euangelion vele möghe ryke maken« (C,3) og han takker fyrsten ,fordi han altid sørger for ham, så han kan arbejde med sine prædikener, de latinske lectier og



Guds ord. — Weidensee tænker her formodentlig på sit arbejde ved hertugens nye præsteskole i Haderslev. — Mere ønsker han sig heller ikke. Han vil heller ikke i særlig grad lade sig anfægte af Hoffmans hån og spot, for det er jo Kristus og hans ord, Hoffman spotter, og han udtaler dermed dommen over sig selv.

Atter engang har nu de lutherske søgt at få fyrstemagten til at gribe ind mod Hoffman. Hverken Melanchtons brev til Peter Svave, med den mening at Frederik d. I selv skulle standse Hoffman, eller Luthers brev til hertug Christian har givet noget for de Lutherske prædikanter positivt resultat. Hoffman har efterhånden vakt en ikke ringe opsigt i Tyskland. Det er dog ganske betegnende, at Luther hurtigt gennemskuede Hoffmans ide med titelen på sine skrifter: at udgive sig for kgl. hofprædikant, idet man ser at Luthers brev til Pravest fra d. 14. marts 1528 (p. 7) advarer kraftigt mod Hoffman »*etiamsi literas Regis ostendit*«, og adskillige gange har Luther sagt, at Hoffman hverken er kaldet eller egnet »*ad docendum*«. Forbitrelsen mod Hoffman fra de lutherske prædikanter side voxer mere og mere, og gengældes naturligvis i ikke mindre grad fra modparten! Hoffman betegner selv sit skrift »*Inhalt und Bekenntnis von Sacrament . . .*« som det, der betød det endelige brud med lutheranerne (jvf. not. 39). Allerede efter Luthers brev til hertugen fra juli 1528 har denne sikkert søgt at standse Hoffmans virke men er stødt på den vanskelighed, at dette hørte ind under kongens område. Nu søger hertug Christian imidlertid på anden vis at modarbejde Hoffman, idet han i begyndelsen af 1529 — altså samtidig med at han beder Weidensee skrive mod Hoffman — hos Luther prøver at få udvirket, at Amsdorff sendes til Slesvig og Holsten. Oplysning herom har vi i et brev fra Luther til Amsdorff<sup>52</sup>, hvori det bl. a. hedder: »*Ex his literis, mi Amsdorfi, intelliges, quod Dux Holstein*

---

<sup>52</sup>) Dateret d. 21. marts 1529. WA Briefwech. bd. V, p. 41.

super te a nobis petit . . .«. Luther mener imidlertid ikke, at Amsdorff skal efterkomme hertug Christians ønske, til dels p. gr. af faren; til gengæld får Luther den snedige tanke, at Amsdorff skal bruge hertugens brev til at udøve tryk på Magdeburgs styre for at få gennemført en skole-reform! — Imidlertid var Bugenhagen kommet til Hamborg allerede d. 9. oktober 1528 for at gennemføre reformationen der<sup>53</sup>.

Det vil fremgå af det foregående, at striden mellem Hoffman og de lutherske prædikanter ikke kun skyldtes læremæssige uoverensstemmelser. Hoffman har i sit sind allerede fra begyndelsen i Livland ikke et øjeblik tvivlet på, at han var en særlig profet udrustet med ganske specielle talenter — en tanke det blev stadig mere fremherskende hos ham. Et udmærket vidnesbyrd om denne specielle Hoffman'ske selvbevidsthed har vi i hans eget referat af en samtale, han havde med hertug Christian umiddelbart før disputationen i Flensborg («Dialogus» A,4). Samtalen drejede sig om nadveren. Hoffman har åbenhjertigt talt sin lære, været stejl og ubøjelig, hertugen har advaret mod de meninger, »Da antwort der Kürssner, mit recht mag mir nichts geschehen, vnd wan alle gelerten in der Christenhait auff aine hauffen stunden, so aber Gott die verhengknuss gibt, das mir gewalt geschicht so kündt jr mir nur den alten flaischlichen rock nemen, aber am Jüngsten tag, gibt mir Christus mein Herz vnd Got ain newen«. Hertil svarer hertugen: »Melchior, darffstu so hart gegen mir reden, was thustu dann vor dem schlechten volck«. Svaret, som Hoffman nu giver herpå er typisk for ham, fanatikeren, der ene kender sandheden, som Gud har skænket ham: »Wann alle Kayser, König, Fürsten, Böpst, Bischöff, Cardinal, auff ainem hauffen stunden, so soll vnd müß die warhait bekandt sein zu der eer Gottes, das

---

<sup>53</sup>) C. H. Sillem anf. skr. p. 124 f. Bugenhagen rejste atter fra Hamborg d. 9. juni 1529.

wöll mir mein herz vnd Got verleyhen«. Nærliggende at tænke sig, at Hoffman her har følt sig som en ny Luther. Det er derfor vel forståeligt, at Hoffman kan lave så voldsomme udfald og angreb mod sine modstandere — samtidens form, gloser etc. i litterære fejder taget i betragtning. Han forstod ikke, at Luther, Bugenhagen, Amsdorff o. a. kunne være så blinde og forstokkede, at de ikke så sandheden i hans lære; i forbindelse hermed ser man et andet karakteristisk træk hos ham: hans angreb og beskyldninger mod de lutherske, fordi de *som lærde* ser ned på ham, lægmanden. Tydeligt kommer det til orde i »Das Nicl. Amsdorff . . . B,1« »Nu weiss ich, wenn ich ein gesmirter were, vnd latinisch kund, vnnnd nicht ain Kürschner odder peltzer, so würd ich wol von euch laruengeistern frid haben . . .«<sup>54</sup>. Derfor benytter Hoffman også enhver lejlighed til at understrege, at han jo bare! er en »peltzer«. Dette har naturligvis i længden provokeret modstanderne. Bugenhagen ironiserer da også over dette i sin tale ved disputationen<sup>55</sup>. Hoffmans angreb i denne forbindelse er dog ikke helt uden hold i virkeligheden. Pravest beretter i sit brev til Luther bl. a. om Hoffmans forhold til latinen. Luther svarer, at Hoffman hverken er kaldet eller egnet til at prædike. Amsdorff har i ikke mindre grad angrebet Hoffmans person; dette indrømmer han da også selv senere (jvf. p. 241, not. 12). Selvom hans fantasi hvad skældsord angår ikke stå kan mål med Hoffmans, så lader hans stil

---

<sup>54</sup>) Morsomt er det, at Hoffman skulle skrive dette til Amsdorff, der i et skrift mod sværmeren dr. Cycloff 1525 indledningsvis skriver: »... wiewohl ich nie in Sinn genommen habe, mein Tag etwas zu schreiben, dann ich wohl weiss, Gott hab lob, dasz ich viel zu wenig und ungelehrt dazu bin, der weder latein noch teutsch recht kann, wie die wohl wissen, die mit und neben mir zu Wittenberg gewesen sind . . .«! (Theodor Pressel: Nicolaus von Amsdorf. Leben u. ausgew. Schr. d. Väter u. Begründer d. Luther. Kirche. VIII. Elberfeld 1862.)

<sup>55</sup>) »... das aber Melchior Hoffman, odder der Peltzer odder Kürsner, wie er sich selbs in seinen Actis zu Strasburg gedruckt nennet und gerne heissen wil . . .« (»Acta . . .« M,1)

dog ikke noget tilbage at ønske i så henseende. Linden mener, at Amsdorffs kommanderende, myndige og lidenskabelige optræden for en stor del var skyld i den voldsomme bitterhed, som Hoffman til sidst følte overfor de lutherske teologer<sup>56</sup>. Også Weidensee undlader ikke at være ironisk overfor Hoffmans titel som »prædikant i Kiel« og siger, det er en dyb sandhed, Hoffman giver udtryk for, når han siger, at han er ulærd! (jvf. p. 259). — Hoffman håner reformatorerne omkring Luther for deres stolthed og selvbevidsthed. Amsdorff og hans ligesindede med deres »geölten hauffen« forstår ikke et gran af skriften! I »Dialogus« lader han navnlig sin vrede gå ud over Bugenhagen og dennes optræden ved disputationen. Han siger, at Bugenhagen gjorde sin entre i Flensborg med en sådan pragt og festivitas som pavens udsendige eller biskopperne før i tiden, og han blev modtaget af de lutherske i Flensborg »als wer er Gott gewesst«; hans ord var endog mere værd en Guds ord, ja, når Bugenhagen talte, siger Hoffman videre, så måtte selv Helligånden have tiet, om den havde været til stede! (A,4)

Hvad angår bestemmelsen om afholdelsen af selve disputationen, siger Hoffman (i »Dialogus« A,3) at hans modstandere efter at have læst hans bekendelse om nadveren »vnd hond angefallen hertzog Kersten, des künigs sun auss Denmarck, vnd die overkait des lands, auch mit den selben angelangt König Friderich auss Denmarck, vmb die Disputation welche dann zugelassen vnd verwilliget ist worden, auff den nächsten Sonntag nach Ostern, im xxix. Jar«. Hoffman beretter også et par andre begivenheder, der fandt sted kort før disputationen. Således havde Hoffman sendt hertug Christian et skrift af Luther fra 1523,

---

<sup>56</sup>) Linden anf. skr. p. 111. — Som et kuriosum kan endvidere anføres Theodor Pressels vurdering af Amsdorff. Han omtaler de lutherske reformatorers kamp mod sværmerne i Magdeburg og skriver: »... hierzu war wohl Niemand geeigneter als Amsdorff, der ritterliche Streiter Christi ohne Furcht und ohne Tadel!« (anf. skr. p. 20).

»darinn er den grund des Kürssners klar vnd hell geschriben het, das man des Herren brot zu ainem sigel vnd zaichen entpfieng in den leiplichen mund, vnd mit dem leiplichen mund, vn das wort in die oren, vnd in das Hertz vnd gewissen<sup>57</sup>.

Samme aften sendte hertugen bud efter Hoffman, og de to havde en lang samtale om nadveren; hertugen »kuntt aber an dem Kurssner nichts erlangen . . .« (jvf. p. 262). På selve dagen for disputationen, fortæller Hoffman (A,5), kom hertugen i spidsen for et par hundrede mennesker sammen med Bugenhagen gående over kirkepladsen og traf her Hoffman. Hertugen spurgte ham da, hvor hans tilhængere var, hvortil denne svarede: »Ich weiss von kainen anhang, ich stand für mich in Gottes wort, also thu ain yeder«<sup>58</sup>. Umiddelbart før disputationen talte Bugenhagen og Hoffman også med hinanden inde i kirken. Bugenhagen spørger — måske i et sidste svagt håb om at få Hoffman bort fra sin ulutherske nadverlære — hvordan Hoffman dog er kommet ind på de ideer, men midt i deres korte samtale kommer der en og henter Bugenhagen ind i salen, for at man kan påbegynde disputationen. Hoffman siger endvidere (Dialogus A,5) at han havde forsøgt at få Karlstadt til at komme til Flensborg for at stå ham bi ved disputationen, men de lutherske prædikanter fik udvirket, at denne ikke kunne deltage. Grunden hertil, siger Hoff-

---

<sup>57</sup>) Leendertz mener, der er tale om Luthers »Predigt von der Emp-fahrung des heiligen Sacraments«. Linden (og med ham Köhler, anf. skr. p. 792) anf. skr. p. 139, at det var »Vom Misbrauch der Messe«, der udkom i et nyt oplag i 1523. Köhler nævner, at man også kunne formode »Von Anbeten des Sakraments«. — Iøvrigt finder man også ganske lignende tanker i skriftet fra 1522 »Von beider Gestalt des Sacraments zu nehmen« (f. ex. WA 10,20.29.30.32.)

<sup>58</sup>) Udtalelsen er karakteristisk for Hoffman men dog ikke sand. Dels skriver han selv flere gange, at han har mange tilhængere (jvf. p. 250) dels ved vi, at han samedes med en kreds i privathjem i byerne dels blev to andre personer fordømt ved disputationen, da de erklærede at stå ved samme lære som Hoffman.

man, var den, at de var bange for Karlstadt! Dette imødegår Bugenhagen senere (i »Acta . . .« M,2) og siger, det er noget pjat, men tilføjer dog, at han gerne vil indrømme, at han ville være bange, hvis han selv skulle besøge Karlstadt og denne havde alle sine bønder omkring sig! Endelig fortæller Hoffman, at man ikke ville lade andre end adelsfolk, lærde og præster komme ind i salen; lægfolk måtte blive udenfor — dog lod man Hoffman selv komme ind! og han siger, at man strax udnævnte sex skrivere, der alle var Hoffmans fjender.

Før notarernes referat giver Bugenhagen en ganske kort indledning, hvor han siger, at Frederik d. I af Danmark befalede, at denne disputation om nadveren skulle afholdes »yhm Grawen Closter zu Flensberg« under forsæde af hertug Christian, provsten til Reinebeck<sup>59</sup> og Bugenhagen, for-

---

<sup>59)</sup> Som primær kilde til belysning af disputationen må betragtes den af Bugenhagen udgivne »Acta der Disputation . . .«, som derfor (jvf. p. 238) ligger til grund for flg. gennemgang. — Det må være fejlagtigt, når Cypræus (Annales episcoporum Slesvicensium, 1634. p. 420) siger, at denne var Detlevus Pogwisch (det samme hos C. E. Carstens: »Die evg. luth. Ref. in Sch.-Holst.« (Nordalb. Stud. II, 1845, p. 134 og hos Lau, anf. skr. p. 174). Cypr. forvexler muligvis med dem dog allerede i 1507 afdøde biskop i Slesvig Detlev Pogwisch. Provsten var Dr. Ditlev Rewentlow, oprindelig overbevist katholsk sindet og som domherre i Lybæk på det mest energiske kæmpede for de katholske gejstliges rettigheder og privilegier på den så vigtige landdag i Kiel 1526; (det var ham, der efter landdagens nederlag for de gejstlige udtalte, at han ville ønske, hans mor havde kvælet ham i fødselen i stedet for at gøre ham til præst! jvf. Archiv. f. St. u. Kirch. gesch., IV, 1840, p. 453 f.). Efter at han var konverteret til lutherdommen, beholdt han indtægterne af Reinbæk klosteret, da dette sækulariseredes i 1529. Han blev biskop i Lybæk 1535, døde 1536. — Hoffman benævner imidlertid (»Dialogus« B,3) Dr. Rewentlow således: »... ainer Doctor Reuendlaw, ain Medicus vnd Astronomist vnd Nigramanticus«. Dette synes at pege på Dr. Lyder Rewentlow, læge og astrolog, og som fra Kejser Maximilians hof i 1510 blev hertug Frederiks livlæge. Efter udenlandsrejser kom han atter 1526 til Holsten og kan således have været tilstede ved disputationen; han døde 1547 (Dsk. Biogr. Leks.). Enten gør forfatteren sig skyldig i en fejltagelse, eller måske har begge doktorer været tilstede.

uden adelsfolk, riddere, kgl. råder. Kongen havde desuden befalet, at alt skulle foregå sømmeligt, at begge parter frit blev hørt, så at ingen kunne klage over begået uret bagefter. Bugenhagen holdt en lille tale, hvorefter han bad alle sammen med ham at knæle og bede Fædervor, da denne sag ikke drejede sig om menneskelig ære etc. men var Guds. Efter bønnen vælges de sex notarer<sup>60</sup> og de to parter stiller sig op: Hoffman overfor alle lutherske prædikanter — der var kommet fra alle dele af de to hertugdømmer, — mens notarerne sidder ved et bord i midten<sup>61</sup>. —

Ridder Johan Rantzow<sup>62</sup> åbner disputationen med spørgsmålet til Hoffman, hvorfor han i alle sine bøger har kaldt de lutherske prædikanter for falske profeter. Hoffman svarer kort og klart: fordi de binder Kristus til eet bestemt sted, brødet. Det er imod Kristi ord; han har efterladt os sakramentet, seglet modtager vi med munden og ordet med hjertet (A,4). På prædikanternes vegne tager nu Hermann Tast<sup>63</sup> ordet.

<sup>60</sup>) Disse var: Franciscus Strienius, kgl. hofprædikant; Diderich Becker, evg. prædikant i Husum; Joakim Francke, evg. prædikant i Wilster; Johannes Slavus ((Johan Wendt, Vandal) der sammen med Weidensee var hertug Christians reformator i Haderslev. Blev 1537 af Bugenhagen ordineret til biskop i Ribe. (H. Rørdam: Kirke-Kalender II, 121 ff.)) Tesinarus Halebeke; Johannes Benekendapff, prædikant i Kiel. (Acta . . . D,4).

<sup>61</sup>) Det må bemærkes, at Weidensee tilsyneladende ikke deltog i disputationen. Han havde jo også kort tid forinden sagt, at det var ikke nøjen værd at diskutere med et menneske som Hoffman (jvf. p. 257). Lau's påstand, at Weidensee »dirigirte die Verhandlungen« (anf. skr. p. 174) er fejlagtig; Bugenhagen var opmand ved disputationen.

<sup>62</sup>) Den berømte feltherre, der i 1520 som hofmester ledsagede hertug Christian på den store udenlandsrejde, der bl. a. førte dem til rigsdagen i Worms i april 1521, hvor begge, som bekendt, blev overbeviste lutheranere. Efter hjemkomsten blev han som Frederiks hofmester dennes mest betroede mand blandt de holstenske råder.

<sup>63</sup>) Den kendte reformator fra Husum; da han allerede i 1522, hjemkommet fra studieophold i Wittenberg, forkyndte Luthers lære i Husum og omegn — sammen med den i not. 60 nævnte Didrich Becker — må han regnes blandt de allerførste der bragte »lutherdommen« til hertug-

Han understreger, det er på kongens befaling, man afholder denne disputation, og lydige herimod vil han nu på sine egne og embedsbrødres vegne aflægge bekendelse om nadveren og grunden til deres tro og opfattelse af denne. I sin lange tale skelner Tast mellem »den geistlichen essen vnd trincken des fleisches vnd bluts des son Gottes« og den »leiblichen Genuss des Leibes und Blutes«. Da Skriften lærer os, at det første menneske faldt i synd, så er vi nu alle trælle under synden, men Gud gav os i sin barmhertighed sin egen søn med hans fortjeneste; alt, hvad han har og er, blev vort. Ved troen på ham skænker Gud os frelsen, og derfor kalder han sig selv et brød, og troen, som han spørger efter, kalder han at spise og drikke, Johs. 6. »dis geistlich essen vnd trincken aber ist so so nötig, das es nimer kan nachgelassen werden, weil wir in allen vnsern wercken sundig sind . . . So wissen wir nu von keiner andern geistlichen speis denn von dem brot das von dem himel gestiegen ist, vnd gibt der welt das leben, vnd ist also nötig, das es nicht nach gelassen kan werden, wenn wir gedenken zu gebrauchen des Abentmals des Herrn . . .« (A.6). Men skønt Herren har trøstet os med dette hellige evangelium, så har han også, for vor svagheds skyld, givet os synlige tegn som brød og vin, om hvilke han siger, det er mit legeme, det er mit blod. Når Jesus siger således, så tror vi hans ord, derfor kan man se, at vor bekendelse ene hviler på vor mesters klare og åbenbare ord; så kan nu enhver dømme, om vi er kættere, løgnere og sjælemordere, som Hoffman påstår. Tast forlanger nu, at Hoffman nævner ham ved navn de prædikanter, der har sagt, at

---

dømmerne. (Krafft, anf. skr. p. 102 ff. Selvom forf. har givet en grundig belysning af Tast's liv og gerning, må man dog stille sig skeptisk overfor den ensidige karakteristik af Tast: » . . . er ist sonst ein recht gelehrter, kluger, höchst-arbeitsamer, eifriger, behertzter, standhaffter Mann, und darneben bei den Königen . . . in grossen Gnaden und Ansehen gewesen« p. 105 f.).



de tryller (»-zaubern kunnen«) Jesus ind i et stykke brød (A, 7f).

Dette sidste svarer Hoffman ikke på, men han giver nu en nærmere udredning af sin lære. Et af hans grunddogmer er: Gud har givet os ordet, hvilket er selve kraften, og ved siden af dette et tegn. Ligesom Gud gav Noa et ord, et løfte, således gav han ham også samtidig et ydre tegn, regnbuen; Abraham gav han en forjættelse og omskærelsen som tegn; Israels børn gav han som tegn på løfte og forjættelser påskelammet. Således indstiftede også Jesus den nye pagt med disciplene, og gav dem brødet og kaldte det sit legeme, og vinen og kaldte den sit blod, selvom han dog selv alene kan modtages i Ordet. I nadveren fatter vi ordet, som er liv og ånd, med troen, og seglet og tegnet »fatter« vi med munden, »Das brot nemen wir leiplich, vnd das wort fassen wir ins hertz«<sup>64</sup> (B,1). Hermann Tast svarer hertil, at de også tror, at hele kraften ligger i ordet, og at tegnet er givet os til troens bestyrkelse, men det striden nu står om er, at Hoffman siger, at tegnet kun er brød og vin; til dette siger prædikanterne nej<sup>65</sup>.

<sup>64</sup>) Hoffman's skelnen i sakramentet mellem ord og tegn er virkelig det »frühluthersche« standpunkt (Köhler, anf. skr. p. 792). Exemplerne Hoffm. her nævner har han uden tvivl fra Luther's »Vom Missbrauch der Messe« (WA 8,477 f.) hvor Luther selv bruger disse »lignelser« (p. 516) til at understrege, at når Gud giver en forjættelse, bruger han også et tegn, ligesom når man mennesker imellem giver løfter etc. bekræfter disse ved segl. Således gav Kristus også sit legeme og blod i brød og vin til bekræftelse af Guds ord. Hoffman kan derfor med god samvittighed sige, at Luther »talte hans sag« i det skrift, han sendte hertugen.

<sup>65</sup>) Köhler viser, hvorledes Hermann Tast i sin sakramentlære er i overensstemmelse med Luthers nyere nadveropfattelse, (anf. skr. p. 793 f.) jvf. f.ex. WA 23, 191, 203, 251, 243. — Amsdorff havde ført en strid med sværmere parallel til disse Hoffmans tanker, i 1525. Det hedder således i »Vermahnung Nicolai von Amszдорff an die von Magdeburg wider den Rotten = und Sectengeist D. Ciclops«: »es sind falsche propheten . . . die da sagen, dass schlecht Brod und Wein im Sacrament auf dem Altar sei, und nicht der Leib und das Blut Christi . . . Das Brod (ist) der wahrhaftige Leib Christi, und ob wirs nicht verstehen noch vernehmen, wie es zugehet . . .«. (Theodor Pressel, anf. skr. p. 21 f.).

Hoffman svarer, at for ham er brødet »*figürlich vnd sacramentlich der leib Christi, nicht warhafftig*«. Dog er det ikke kun brød og vin, men det er ham »*ein gedechtnis*« (B,2) Hermann Tast opfatter dette således, at han mener, Hoffman siger, at ordet er »*figürlich*«. Hoffman svarer, at det har han ikke sagt. Tast vedbliver imidlertid at spørge, hvorfor han mener, at ordet er »*figürlich*«, og Hoffmann svarer hele tiden, at han aldrig har sagt dette. Samtalen drejes ind på de to parters *skriftforståelse*. Herved drages »Hr. Stephan« også ind i samtalen<sup>67</sup>. Hoffmans opfattelse her er den, man skal ikke forstå Kristi ord bogstaveligt — »*literaliter*«. Som eksempel fra skriften anfører han bl. a. Johs. 19,26-27: skønt Jesus sagde, at Johannes nu var Marias søn, så var han dog alligevel ikke »*rigtig*« hendes søn; når Jesus i nadveren siger, at han giver sit legeme, så er dette heller ikke »*rigtig*« hans legeme. Stephan svarer, at de to eksempler slet ikke »*rimer med hinanden*«, og iøvrigt siger Jesus heller ikke til Maria, at Johannes nu er hendes naturlige søn! Dette giver Hoffman anledning til at udspørge Stephan. Dette replikskifte er karakteristisk og skal derfor gengives (B,5):

Melchior Hoffman: So frage ich, haltet ihr das das brot sey wesentlich der leib Christi, odder brot ?

Steffanus: Ich halte von dem brot, wie Christus sagt.

Melchior: Haltet ir, das das brot, welches die iunger gegessen haben, sey der leib der am Creutz gehangen ist ?

<sup>66</sup>) At Hoffman her ligger ganske på linje med Zwingli påviser Köhler (anf. skr. p. 794) idet han samtidig tilbageviser Lindens (anf. skr. p. 141) mening, at Hoffman her afviger fra Zwinglis lære; Linden er ikke opmærksom på udviklingen i Zwinglis nadverlære. »Was Hoffman lehrte, hatte Zwingli auch gesagt, allerdings erst in seinen späteren Schriften«; i forbindelse med Hoffmans lære, at nadvelementerne ikke kun er »*almindeligt*« »*schlecht*« brød og vin, men at det som minde om Kristi død får en højere betydning for Hoffm., siger Köhler: genau das vertrat aber Zwingli auch!

<sup>67</sup>) Lic. Stephan Kempe, evangelisk præst ved St. Catharina kirken i Hamborg. Han ledsagede Bugenhagen til disputationen.

Steffanus: Ich halte da von wie Christus wort lautten.

Melchior: Das wort kenne ich wol, Ich frage aber nach dem brot, was ihr da von haltet. Da saget mir erwern grund.

Steffanus: Meinen grund wil ich sagen, und in summa mein grund stehet auff den worten Christi, dem glaub ich, der wird mich auch nicht verfahren, und weil er von dem brot sagt, Das ist mein leib, der fur euch gegeben wird, so ist das brot sein leib, der fur uns gegeben ist.

Melchior: Christus ist nicht das leibliche brot, das die iunger essen, sondern das wort . . .<sup>68</sup>.

På lignende måde foregik mange af disputationens repliker; man kom ikke rigtig nogen vegne, og noget nyt bragte diskussionerne ikke. Hoffman får her ingen redegørelse for Stephans nadverforståelse. Stephan tror på Jesu ord. Det samme gør Hoffman. Da Steffan endelig trænges, svarer han blot med at citere Jesu ord! —

Den næste af de lutherske prædikanter, der tager ordet er Nicolaus Boye<sup>69</sup>; han springer tilbage i handlingen og spørger Hoffman, hvorfor han holder på, at ordet er »figürlich«. Tast benytter lejligheden til at gentage dette spørgsmål. Hoffman benægter stadig at have sagt dette, hvorefter følger en del uro i salen, flere taler i munden på hinanden. Man får da notarerne til at læse Akterne igennem, og derved finder man ud af, at Hoffman ganske rigtigt ikke har sagt dette på noget tidspunkt! Johan Rantzow befaler da, man skal nu endelig lade dette spørgsmål ude af betragtning fremover! Dette sker imidlertid

---

<sup>68</sup>) Köhler mener (anf. skr. p. 794) at Hoffman er under indflydelse af Schwencfelds tanker, når han personificerer ordets »Realwert«, Kristus er selve ordet, og ved at modtage ham eller ordet i hjerte ligger hele sakramentets kraft.

<sup>69</sup>) Johan Rantzow kalder ham senere i disputationen (B,7) »der alt man«, ligesom han stadig i Akterne betegnes med dette tilnavn. Han var evangelisk præst i Weslingbuhren, Ditmarsken, som var første sted i denne landsdel, hvor Luthers tanker vandt frem. (Krafft, anf. skr. p. 168).

ikke, for både Hermann Tast, Boye, Dr. Reventlow, ja endog hertug Christian trænger ind på Hoffman og spørger ham, om ordet skal forståes »figürlich« eller »natürlich«. Hoffman svarer: »Dis ist der warhafftige verstand das wir gleuben der zusage vnd dem wort, vnd demen das siegel im wort da durch wir gesterckt vnd befestiget werden« (C,1).

Efter at Hoffman tilsyneladende har klaret dette skær, spørger Tast ham, om ordene »das ist mein leib« er klare eller uklare. Hertug Christian bryder ind og siger til Hoffman: sig ja eller nej! Hoffman svarer, at Jesu ord er klare, men han taler ikke om at brødet er hans legeme, der skal brydes. Hermann Tast siger strax hertil: »Bewert solchs mit schriefften«, og Hoffman svarer (C,2): »Marcus sagt, sie haben allzumal getruncken, ehe der Herre sprach, das ist mein blut des newen Testaments«<sup>70</sup>. — Man taler videre om de samme ord uden at komme til noget endeligt resultat. Hoffman siger bl.a. (C,2) at dersom modparten kan bevise at Jesu legeme er i brødet, så kan og vil han også bevise det modsatte! Tast svarer naturligtvis, at han kan bevise dette ud fra skriften, hvortil Hoffman siger: deraf følger så, at der er to naturer i eet væsen. Til dette siger Tast bare: »Da sagen wir Nein zu«! — Vi har een Kristus, siger Hoffman, der er død for os på korset; en anden

---

<sup>70</sup>) I benægtelsen af Kristi legemlige tilstedeværelse i brødet er Hoffmans overensstemmelse med Karlstadt tydelig. Allerede i 1523 gjorde Karlstadt dette gældende i »Vom Priesterthum und Opfer Christi«. (H. Barge: Andreas Bodelstein von Karlstadt. II. Leipzig 1905. p. 151) Hoffmans ord i denne forbindelse er iøvrigt næsten ordret parallelle med Karlstadts i skriftet »Ob man mit heiliger Schrifft . . .« C,3. (Barge, p. 166). — Imidlertid følger Hoffman ikke Karlstadt i dennes benægtelse af syndernes forladelse i Sakramentet (: »darum ist es nit wahr dass uns das Sakrament sünde vergebe. . . Die sein auch wohl so toll und arg, die Vergebung der Sünden im Sakramente suchen . . .« (»Von dem Widerchristlichen Missbrauch«, 1524, B,2. Barge, p. 156 f.). Hoffman siger tværtimod flere gange i disputationen, at han tror tilgivelsens ord i nadveren.

Kristus er der ikke. Derfor kan Kristus ikke være brødet. Her bryder hertugen atter ind med et spørgsmål, der kan synes ganske overflødig, idet han beder Hoffman sige sin mening, om nadverbrødet er Kristi legeme eller ikke. Hoffman svarer: *Nein, ich gleube es nicht, wie kan ichs gleuben? Ich halt aber das das brot figürlich sey, vnd nicht das wort* (C,4). Tast spørger ham da — vel atter i håb om at få et direkte anklagepunkt — om han tror, at ordet er sandt! Hoffman siger naturligvis ja, men Kristus lærer i Johs. 6, at han er brødet, og det brød er et andet end det, han gav disciplene ved nadveren, for dette var et bagt brød og et tegn, men ordet gav han som sit eget liv. »Das eine kan ia das ander nicht sein. Da zu schreibt Martinus selbs lautter vnd klar. Das Christus das wort sey, das man durch den glauben mit dem hertzen fassen musse, vnd das das brot zum siegel mit dem mund gegessen wird« (C,4). — Morsomt er det iøvrigt, at Hoffman her tilføjer: »Wenn ihr solches mit mir wolt bekennen, weren wir der sach bald eins!« Sin selvbevidsthed har han endnu i behold; udtalelsen kunne give det indtryk, at det var Hoffman, der havde stævnet de andre til disputation! — Herman Tast svarer, at han vil ikke »dele Kristus«, og Hoffman spørger, om Kristus da havde flere liv, da han sidder ved bordet og samtidig siger, at brødet er hans liv<sup>71</sup>, hvortil Tast kun svarer, at det kan ingen menneskelig fornuft fatte, det står ene i Guds magt.

For at komme videre i disputationen, får Dr. Rewentlow den ide, at man skal gå til selve teksten! Nadverordene læses op, hvorefter begge parter erklærer, at de tror på Jesu »hellen vnd klaren wort«, men, siger Hoffman, dersom man skulle tro på ordene direkte som de lyder, ville det betyde, at Kristus var i sakramentet med hud, hår og ben.

---

<sup>71</sup>) Köhler viser også her, hvorledes denne Hoffmans henvisning til den logiske umulighed i den såkaldte »praedicatio identica«, at de to naturer kan være eet væsen, minder om Zwingli. (p. 794). Hoffman nævner dette adskillige gange (C,2—C,4—C,6).

Prædikanterne svarer, at man skal lade al menneskelig fornuft fare og blot tro på ordene, som de står skrevet. Hoffman siger, der er mange skriftord, som ville føre os på vildveje, dersom de blev forstået ganske, som de lyder. Tast siger derpå: »Als ich mercke, so verfuert euch ein regel, nemlich diese: Weil an etlichen orten der schriff etliche wort müssen anders verstanden werden, denn sie naturlich laутten, so meinet ihr, es sol hie in den worten des Abentmals auch so zu gehen. Das sagen wir Nein zu, vnd die Regel hie ist falsch!« (C,7)

Herefter erklærer Johan Rantzow, at disputationen er til ende. Imidlertid har Hoffman her til slut begået sin sikkert største fejl, idet han med en af sine sidste repliker har givet efter for sit heftige sind: »Ihr aber wollet das brot in den leib Christi verwandeln, vnd nicht ein gedechtnis lassen bleiben. In diesem articel müssen wir über ein komen, wo aber nicht, so wird es viel blutuergiessen kosten, wie es geret viel blut gekostet hat. Vnd wer ist des alles schuldig denn ihr, die ihr mit ewerm predigen die leute also leret« (C,5). —

Hertug Christian vil nu lade kongen, der opholdt sig på Gottorp slot, vide alt, hvad man har diskuteret, men inden forsamlingen skilles den dag, holder Bugenhagen sin tale (C,8)<sup>72</sup>. Han opregner alle Hoffmans argumenter endnu engang og bedømmer dem, og aflægger sin egen bekendelse om nadveren. Gennem 22 punkter gendriver han klart og overlegent alle Hoffmans læresætninger; flere gange i talen

<sup>72</sup>) I »Acta . . . « D, 4 siger Bugenhagen, at han på befaling holdt talen men da han talte længe og hurtigt kunne skrIVERne ikke nå at få det hele noteret. Bugenhagen er blevet bedt om at lade den trykke, ligesom også Kongen på slottet mundtligt bad ham om at offentliggøre den. Bugenhagen aftrykker den derfor her i samme skrift som akterne fra disputationen. Talen fylder 111 sider! — Bugenhagen har imidlertid også udgivet talen i et selvstændig skrift på plattysk: »Eynne rede vam sacramente Dorch Joannem Bugenhagen Pomeran, tho Flensborch, nha Melchior Hoffmans dysputation geredt. Gedruckt tho Hamborch 1529. 101 sider. Et exemplar findes på Det Kgl. Bibliotek, Kbhvn.

afbrydes han af Hoffmans tilråb! Bugenhagen påstår gang på gang, at Hoffman gør sig skyldig i en sammenblanding af fornuften og troen, og dette er dybest set Hoffmans store fejl, at han med sin menneskelige fornuft vil sætte sig op over Guds ord: »Wenn menschliche gedancken vnd vernunft vber Gotts wort sollen meister werden, so trost vns Gott; mit der weise würden wir keinen artikel des glaubens behalten. . . . Darumb ist der vernunft vnd allen sinnen verborgen, der glaube aber alleine bekennet mit Christo, das das brod Christus leib sey (K,7). . . . Was du nicht begreifen kanst, das gleube Gottes wort, so irrestu nicht« (K,8). Hoffman påstod også, at når Kristus sidder i himlen, kan han ikke være i sakramentet. Bugenhagen vender dette om og siger, at dersom Kristus ikke sad i himlen ved faderens højre hånd, så kunne han ikke give os sit liv i sakramentet; samme argument brugte Weidensee også (jvf. p. 259). Da Bugenhagen kommer ind på de vantro's forhold til nadveren, afbryder Hoffman ham flere gange og råber, at han ikke tror, at et vantro menneske kan æde Kristi legeme og blod. Bugenhagen siger, »Er wird sich wol bewaren, das ihm kein or abgebiessen werde. Dis rede ich zu zpot der tollern vernunft, die gottis wort vnd werck allezeit meistern wil«. Det skader jo heller ikke solen, at den skinner på en mødding! (K,4) Endelig har Hoffman påstået, at prædikanterne hæver sakramentets elementer i vejret og gør det derved til Gud. Bugenhagen siger hertil, at han endnu aldrig har hørt, at noget bliver til gud af at blive løftet i vejret! (L,1), men sakramentet er »hochwirdig« og derfor bøjer Bugenhagen gerne knæ for det og takker Gud.

Efter Bugenhagens tale ville en del af forsamlingen også disputere nogle andre artikler med Hoffman, skriver notarerne (C,8) men hertugen kaldte Hoffman hen til sig, og de havde en kort samtale, som — tilføjes der — uden tvivl både Dr. Reventlow og »Pomeranus« lyttede til! Dette bekræftes af Bugenhagen, idet han efter sin tale skriver, at hertugen sagde »heimlich« til Reventlow og ham, at der

var en del andre artikler at forhandle med Hoffman om (L,5), hvorpå han kaldte Hoffman hen til sig og sagde: »Melchior, wie stehet es mit dem artikel von der tauffe? denn ihr solt geleret haben, man kunne wol on wasser teuffen«. Men Hoffman svarer, at han har ikke lært eller i sine bøger skrevet noget sådant om dåben. Hertug Christian nævner ham da et bestemt hus og bestemte mennesker, overfor hvem, Hoffman har lært således. Hoffman indrømmer da, at de har haft en del sammenkomster, men man må have misforstået ham på det punkt. Her griber Bugenhagen ind: »Da kund ich bald wol mercken, das Melchior kein luft mehr hett weiter zu disputiren, vnd weil er solches nicht geprediget noch geschrieben hette, vnd da zu auch selbs verleugnet, wolt ich nicht, das er weiter beschwerd solt werden, vnd sprach: Gnediger H. E. F. G. lasse solches anstehen, weil E. G. sein bekentnis gehört hat, vnd ihn niemand weiter anclagt«.

Disputationens første dag er hermed forbi for Hoffmans vedkommende. Man afhører imidlertid også to andre, som formodedes at bekende sig til samme lære, som Hoffman. Den første af disse var Johannes de Campis<sup>73</sup>, der på Rantzow's spørgsmål: hvad siger I om sakramentet? svarer, at Hoffmans meninger ikke kommer ham ved; men iøvrigt viser det sig, at han har samme nadverforståelse som Hoff-

<sup>73</sup>) I »Acta . . .« omtales han: » . . . frater Johannes de Campe, der sich magister Johannes de Campis nennet« (C,8) . Til belysning af dennes biografi er Johann Osberch's beretning af betydning. Han skriver (jvf. not. 6, pag. 239.) at Johannes van Campen bad om husly hos ham i Bremen en gang i 1526, at han derfra tog til Itzehoe, hvor domina for klosteret, en søster til Johan Rantzow, ansatte ham som prædikant. Men han gifter sig her med en tidl. nonne og stifter i 1528 bekendtskab med Hoffman »und wart ein swarmer vamme sacramente«. Det beskrives endvidere, hvorledes han efter dommen i Flensbg. flakker vidt omkring, begår bedragerier og forrædderier. Osberchs beretning om disputationen afviger dog en del fra »Acta . . .«, dels skriver han, at Johan Rantzow forhørte Johannes van Campis og herunder gav udtryk for sit — og sin søsters! — syn på ham, og dels lader Osberch ham klart sige, at han bekender sig til Hoffmans lære.



man og er helt uenig med prædikanterne (C,8ff). Da Herman Tast spørger ham, hvorledes han forstår nadverordene, svarer han kun: således som de lyder!

Den næste, der afhøres, er Jacob Hegge<sup>74</sup>. Han er imidlertid kommet i tvivl om sit standpunkt og vil gerne lade sig belære (D,2). Bugenhagen befaler ham da at lade sig undervise af en, der kan lære ham den rette forståelse af Guds Ord — dvs de lutherske prædikanters opfattelse! Man afstår derfor fra yderligere at tale med Hegge. Forsamlingen rejser sig da og er netop ved at forlade salen, da der pludselig indtræffer en lille episode, der ifl. Akterne afstedkom stor munterhed. En mand, ved navn Johannes Barse<sup>75</sup>, kommer løbende ind i salen, opfører sig med gebærder, grimasser og ord på en sådan måde, at hele forsamlingen brød ud i høj latter. Denne spøgefugl eller måske sindsforvirrede råbte bl. a. at han stod helt på Guds ord, hvad angik nadveren og var ganske uenig med Wittenbergerne. Augustinus, derimod, havde ganske fattet hvad nadveren var. »Ich gleube viel mehr dem Augustino denn dem Pomerano« (D,2). Hr. Stephan beder hertugen befale Silentium og kræver, at også dette menneske skal høres. Han udspørger ham da lidt om Augustin. Johannes Barse viser ukendskab og man lader ham fare. —

Indholdet af Hoffmans eget refaret af disputationen, »Dialogus und grundliche berichtung . . .« (jvf. p. 238) svarer på mange punkter til »Acta der Disputation . . .«; Hoffmans person forherliges naturligvis meget, og forfatteren citerer næsten kun Hoffmans udtalelser og refererer kun skødesløst de lutherske prædikanter. Interessant er det, at Hoffman

---

<sup>74</sup>) Kaldes i »Dialogus . . .« Jakob von Dantzka og var sikkert gejstlig, idet han i »Acta ...« tituleres med »Er(n) Jacob . . .« (D,1).

<sup>75</sup>) I »Dialogus« råber denne, da han kommer ind i salen, at han vil lade sig brænde sammen med Hoffman! Han tages iøvrigt i forsvar i det skrift, idet der bl. a. står, at han med stor alvor talte sandheden og byggede på den gamle lære (Augustin!), men man lo blot ad ham, og nogle anså ham for gal. (Dialogus C,1).

siger, at også Marquard Schuldorf var tilstede<sup>76</sup> og begyndte at tale om kættere, hvortil Hoffman sagde, at man her i disputationen ikke skulle tale om kættere, men om Guds ord. Johan Rantzow bad da Schuldorf tie. Hoffmans skildring af selve formen for disputationen mellem ham og prædikanterne, er dog sikkert ikke helt forkert. Han siger at de efter bedste evner prøvede at køre ham træt og således få ham til at modsige sig selv; lige så hurtigt den ene var færdig med ham, stod den næste op og fortsatte med spørgsmål osv. Men de kunne ikke fange ham i ord »dann Gottes warhait bey jm« (B,3). Hoffman bruger endvidere »Dialogus . . .« i udstrakt grad til at rette angreb mod Bugenhagen. Da han f. ex. skal referere Bugenhagens tale ved disputationen, sker det indledningsvis således: »Vnder der mittler zeyt bekendt der Pomer seinen glauben vom Sacrament, ich möcht vil billicher myszglauben gesagt haben . . .« (C,1)! Hoffman påstår iøvrigt, at Bugenhagen benyttede sin autoritet og store indflydelse til ganske at fordreje Hoffmans argumenter og sætninger, derfor afbrød Hoffman ham hele tiden. Ligeledes gør Hoffman Bugenhagen ene ansvarlig for den dom, der blev afsagt.

Johan Osberchs beretning om disputationen er kun kort og bringer ikke noget nyt eller afgørende. Det er tværtimod forkert, når han siger, at prædikanterne havde overdraget det til Steffan fra Hamborg at tale på deres vegne. Denne opgave havde Herman Tast fået betroet (jvf. p. 267). Osberch nævner dog det væsentligste, når han siger, at diskussionen drejede sig om, hvorledes ordene »dut isz min lif« skulle forstås. Dog synes det, at Osberch har været mest optaget af hertugens tilstedeværelse og opførsel. Han har været meget betaget af, at hertug Christian ikke mindre end fire gange brød ind i diskussionen, rejste sig og slog hårdt med hånden flere gange i bordet og stillede kloge spørgsmål til Hoffman!

<sup>76</sup>) Det er forkert, når Lau (anf. skr. p. 172) siger, at Schuldorff døde under striden med Hoffmann før disputationen.

Afsnittet »Acta des Andern Tags« (Acta . . . L,7) oplyser at Frederik d. I, efter at have læst akterne fra disputationens første dag, befalede, at Hoffman og hans tilhængere skulle afstå fra deres lære, fordi denne nu havde vist sig at være en åbenbar fornægtelse af Ordet og Kristi befaling om sakramentet, og at de fremover ikke mere måtte lære folk deres anskuelse. Dersom de ikke ville rette sig derefter, skulle man landsforvise dem, for at folket ikke skulle føres bort fra Kristi ord og ind på ren menneskelære. Melchior og Johannes van Campe vil ikke tage imod denne »nåde« fra kongen og blev derfor jaget ud af landet<sup>77</sup>. Jacob Hegge har endnu ikke kunnet beslutte hvilket parti han ville tilhøre og erklærer derfor på et direkte spørgsmål, at han vil blive hos sine »brødre«. Han får derfor samme dom<sup>78</sup>. Bugenhagen skriver endelig til sidst, at en hel del af forsamlingen ønskede, at der skulle fældes en langt hårdere dom over Hoffman, dels fordi Hoffman selv flere gange i sine skrifter har ønsket sig døden (jvf. not. 51), hvis hans lære blev fundet falsk, og dels fordi han i disputationen »als ein Müntzerischer Auffrurer« havde sagt, at der ville

---

<sup>77</sup>) Johann Osberch gengiver domsafsigelsen således: »Do sede Johan Ransow: Melchior, gy scolt theen thom Kyle und sin daer twe nacht und enen dach, und vort tom lande uth sunder tovent. Und gy, Johan, teit na Itzoho und sit daer ene nacht und nicht lenger«. — Den anderen twen deszgeliken«. (Anf. skr. p. 302).

<sup>78</sup>) Jakob Heggens optræden og dommen over ham fik få måneder senere et efterspil: da Bugenhagen en dag omkr. pinsetid var undervejs ned fra prædikestolen i St. Petrikirke i Hamborg, kom Jakob Hegge hen til ham og bekendte grædende sine fejl ved disputationen i Flensborg. Bugenhagen afviste ham og var uforsonlig i 5 dage, men tilgav ham så. Hegge skrev en »Reuocation«, som Bugenhagen trykker sidst i »Acta . . . « N,3. Skriftens klare ord har for Hegge vist fejltagelsen, og samtidig med at han advarer alle andre mod lignende, opfordrer han til at læse forsk. skrifter af Luther, bl. a. »Widder die himelischen Propheten . . . « »Item er lese auch die Bekentnis Johannes Bugenhagen, was er von diesem Sacrament halte, vnd auch die Brunschweigische Ordnung«. (Sidstnævnte var Bugenhagen som bekendt forfatteren af.) Han slutter med at sige: Irren ist menschlich, aber nicht wollen weichen ist teuffelisch!

flyde meget blod, om prædikanterne ikke ville følge ham i hans nadverlære. Men andre forhindrede dog, at dommen om landsforvisning blev ændret («Acta . . . » L,7).

Hoffmans eget referat om domsafsigelsen er ikke mindre interessant. Man spurgte ham (Dialogus C,2), om han ville afstå fra sin lære, og han svarer, at siden han intet andet sandt om nadveren har fundet hverken i Skriften eller i sin samvittighed, så kunne eller ville han ikke fornægte denne lære. Han sagde, at han måtte forkynde sandheden, selvom alle bødler stod omkring ham. Derpå blev dommen afsagt. Hoffman tog dernæst strax ordet og udbrød: »Got sey lob, dann Christus spricht, wa man euch nit will leyden in ain ort, ziehet in das ander . . . . Aber es wirt komen in kurtzen zeyten, das jr werdt erkennen das wir euch die warhait gesaget haben«. Hertug Christian affærdiger Hoffman — og sætter dermed punktum for al yderligere diskussion med ham — med ordene: »Das wöll Gott nicht! Hoffman beskylder endnu en gang Bugenhagen for ene at være ansvarlig for dommen og for at have optrådt både som anklager og dommer i sagen<sup>79</sup>. Dialogens anden person, Erhart, siger dog trøstende til ham, at således har også tyrannerne i Det gamle Testamente for-dum forfulgt de hellige profeter; også Johan Hus blev behandlet således af paven! Hoffman skriver endelig, at hans hjem i Kiel, efter dommen, var blevet plyndret, bogtrykkerredskaberne ødelagt, 1000 gylden var blevet

---

<sup>79</sup>) Hoffman påstår, (Dialogus C,3), at hverken Kongen, hertugen, adelen eller råderne ville have noget at gøre med den dom, men de gjorde Bugenhagen alene ansvarlig for den overfor Gud. Men Bugenhagen tager de samme personer til vidne på («Acta . . . N,1) at Hoffman lyver, og at han selv, Bugenhagen, end ikke ville med ind i salen da dommen skulle afsiges, men hertugen overtalte ham dertil med »gode kristelige ord«, for dersom Hoffman angrede, var det Bugenhagens fortjeneste, sagde hertugen. Disse ord fik ham til at gå med ind! — (Krohn skriver (anf. skr. p. 188) at da Bugenhagen hørte, at Hoffman ikke angrede, blev han så bevæget af medlidenhed og »Zärtlichkeit«, at han vendte sig bort og jamrede over Hoffmans blindhed!)

stjålet, og han selv var nær blevet dræbt af de vantro! (C,4), hvilket Bugenhagen senere ironiserer over og spørger hvordan dog Hoffman, der altid »roste« sig af at være en stakkels, fattig lægmand og angreb præsterne for deres løn, kunne have så mange penge. Han må sandelig have forstået kunsten bedre end de værste tiggermunke<sup>80</sup>!

Afgørende for Hoffman var det stadig at påberåbe sig Luther som autoritet. Han gjorde dette, da han sendte hertug Christian et af Luthers skrifter (jvf. not. 57), og han søger også direkte under disputationen at bruge Luther som garant for sin lære (jvf. p. 273). Heraf kan man dog næppe slutte, at Hoffman stadig betragtede sig som en god »lutheraner«, idet man dels kan erindre hans sidste heftige angreb mod Wittenberg-teologerne, og dels tager han direkte afstand fra dem og beskylder dem for at have klaget til hertugen over ham. Det er ligeledes næppe sandsynligt, at Hoffman stadig anså sig for at være elev af Luther og stadig håbede på en konkordie, som Köhler mener (anf. skr. p. 792). At Antilutheranerne gjorde brug af Luthers tidligste tanker til at dække deres egne anskuelser med var jo desuden en meget benyttet taktik<sup>81</sup>. Man vil af det foregående se, at Hofmans nadverlære var sammenstykket af flere reformatorers meninger, og med rette kan det siges, at »Hoffman's Ansicht vom Abendmahle deckt sich mit keiner der im Reformationszeitalter hervortretenden Ansichten vöellig«<sup>82</sup>.

Når Hoffman senere klager over selve disputationens form og forløb, kan man give ham fuldstændig ret. En upartisk diskussion og meningsudvexling af parternes lære var det på ingen måde — langt snarere tog det hele form af et forhør af Hoffman; dette fremgår ikke mindre tyde-

---

<sup>80</sup>) C. E. Kruse, hvis glorificering af Hoffman er tungtvejende i beskrivelsen af denne, tænker sig, at Hoffman arvede, medens han boede i Kiel, og at dette skulle være grunden til pengesummen! (anf. skr. p. 503).

<sup>81</sup>) Köhler, anf. skr. p. 792.

<sup>82</sup>) Linden, anf. skr. p. 88.

ligt frem, da turen kommer til Jakob Hegge og Johannes van Campen. Rantzow's »samtale« med sidstnævnte minder mest om et truende forhør. I det hele taget har diskussionerne med Hoffman og dennes udtalelsers betydning og indflydelse været af ret formel art. Hertug Christian har med denne disputation ønsket een gang for alle at forsikre at ingen afvigelser fra den lutherske lære ville blive tålt indenfor »hans« lutherske kirke, der først nu stod i sin opbygning. Derfor har man lagt hele sagen op i et så højt plan, har samlet adelen, borgere fra Slesvigs og Holstens byer, lutherske prædikanter fra alle dele af hertugdømmerne og selveste Bugenhagen. Når Hoffman anklager denne for at have benyttet sig af sin store indflydelse, er dette sikkert sandt; dels nød Bugenhagen stor anseelse i Hamborg, ja hele landsdelen, dels viste hans klare, åndelige overlegenhed sig ved den store tale, han holdt, hvor han »scharf präzisierte den Lutherischen Standpunkt« (Köhler, p. 794). Bugenhagens blotte tilstedeværelse har sammen med hertug Christian naturligvis allerede på forhånd været garanti for, at Hoffman ville blive fordømt ved disputationen.

Man må imidlertid se denne disputations forløb og resultat i sammenhæng med hertug Christians hele reformationsværk. Christian stod netop i disse år midt i opbygningen af sin lutherske landskirke, som han med en fyrstes stærke hånd først etablerede i sine to len, Haderslev- og Tørninglen ved uvurderlig hjælp af »de lærde tyskere«, Magister Johan Wendt og Dr. Eberhard Weidensee<sup>83</sup>. I

---

<sup>83</sup>) Det er dog værd at bemærke, at Weidensee, der står som denne landsdels førende lutherske reformator under hertug Christian, tidligere – i Magdeburg – havde haft fra lutherdommen afvigende meninger om et så vigtigt punkt som barnedåben. Han mente ikke, at dåben nødvendigvis burde være et sakramente, da børnene ikke fik troen ved dåben, for Gud gav troen til hvem han ville. – Allerede 1524 synes han dog at have revideret denne dåbsopfattelse. (jvf. Fr. Hülsse, anf. skr. p. 227 f.)

begyndelsen af 1528 begyndte han på ret organisatorisk vis systematisk at indføre luthersk kristendom i sit landområde, idet han sammenkaldte samtlige præster fra de to len til møde i Haderslev. Typisk er det, at »indbydelsen« formuleredes således, at præsterne skulle komme til mødet »saa framt som de wille beholde deris kircker«<sup>84</sup>. To ting bør her nævnes som vigtigste resultater fra dette møde: der blev forelagt præsterne en udarbejdet ordinans, den første danske lutherske kirkeordning, »Artikkel vor de kerkheren vp den Dorpern«, »som wij skulle rette oss effter tiill saalenge att wij selff bleffue bedre skickelige tiill att lære andre« (Thomas Knudsen<sup>85</sup>). Desuden skulle samtlige præster i forbindelse hermed »giøre deris juramentum«, der både var en religionsed og en troskabsed overfor fyrsten, hertug Christian. Da denne eds indhold er af betydning i denne forbindelse skal den her citeres: »Jeg N. sværger ved den levende Gud at jeg med flid og troskab vil tage mig af almuen i det sogn, som jeg er sat over, og at jeg hverken åbenbart eller hemmeligt vil vedkende mig, forsvare eller lære nogen sætning af sakramentarernes eller gendøbernes eller en hvilken som helst anden vildfarende sekts lære. Drukkenskab, ukyskhed eller andre laster vil jeg med Guds hjælp sky. Desuden vil jeg være min nådige fyrste Christian og hans efterfølgere tro og lydige i alle tilladelige og hæderlige ting. Så sandt hjælpe mig Gud«<sup>86</sup>. — Således blev disputationens resultat en ganske naturlig følge af

<sup>84</sup>) Beskrivelse af mødet har vi i beretningen af Mag. Thomas Knudsen fra Hygum, der selv deltog. Fuldstændig afskrift efter originalen af H. Rørdam i »Kirke-Kalender for Slesvig Stift«, 1862, p. 177 ff. (Endv. Ny Kirkehist. Saml. II (1860—62) 253 f., H. Rørdam).

<sup>85</sup>) Disse såkaldte »Haderslev-Artikler«s indhold var for kun godt 70 år siden stort set ukendt. Omkr. 1889 lykkedes det A. D. Jørgensen at finde dette for hertugdømmernes reformationshistorie interessante og vigtige dokument i hertug Hans' Kancelli på Haderslevhus, og artiklerne aftryktes første gang i »Sønderjydske Aarbøger« 1889, 218 ff.

<sup>86</sup>) Mag. Thomas Knudsen anfører edens latinske formulering (anf. skr. p. 177).

hertug Christians reformationsbestræbelser; Hoffmans landsforvisning blev den håndfaste bekræftelse på hertugens reformatoriske religions- og fyrsteeds formulering. — Ernst Feddersen er af den opfattelse<sup>87</sup>, at udfaldet af disputationen viser, hvor tidligt Ortodoxien var fremvokset i denne lutherske »Landeskirche«, og han mener ligeledes, at denne nye kirke led et stort tab ved udvisningen af Hoffman, idet Hoffman ikke var en vild oprører og politisk-social farlig — som en Münzer, men han var en fremragende repræsentant for lægfolket i kirken. Kirken tabte med Hoffman »einen grossen Fond lebendiger Frömmigkeit« og »einen grossen Teil ihrer Volkstümlichkeit«. Kirken blev dermed en »Pastoren- und Obrigkeitkirche«. —

Det er sikkert sandt, at man med Hoffmans dom fra officiel side satte grænse for spiritualismen indenfor kirken; det turde dog være et spørgsmål, hvor stort tabet var for denne nye lutherske kirke, ved at man »mistede« Hoffman. Vel viste han sig ikke direkte som en social eller politisk oprører, skønt dog både hans samtale med hertugen før disputationen (jvf. p. 262), hans udtalelser under disputationen om muligheden for fremtidige blodsudgydelser, dersom parterne ikke blev enige, hans angreb på de lokale myndigheder (jvf. not. 44) ikke giver noget særligt overbevisende billede af, at muligheden herfor ikke skulle være til stede i Hoffmans person. — Når man læser Hoffmans skrifter, får man indtryk af, at forfatteren er en selvbestaltet »profet«, der med en fanatikers uhæmmethed og komplette mangel på diplomatisk følelse og selvkritik ikke viger tilbage for noget middel — det være sig den mest yderliggående allegoriske skriftfortolkning, der dog naturligvis er alvorligt ment, eller usaglige personlige angreb — for at gennemtvinge sin personlige opfattelse.

Den første lutherske kirke i denne landsdel var under direkte påvirkning fra Wittenberg, og man ser da også,

---

<sup>87</sup>) Ernst Feddersen, anf. skr. p. 56, not. 22.



hvorledes disputationens resultat er vidnesbyrd, om de Slesvig-Holstenske reformatorers iver efter at stå på Bibelens »hellen und klaren Wort«, ligesom man også fornemmer deres lydighedsfølelse overfor øvrigheden, og heri fremtræder deres overensstemmelse med de lokale reformatorer i de tyske byer. Luther, Bugenhagen, Weidensee og hertug Christian har hurtigt set den fare, med rette, som Hoffman og hans lære udgjorde for denne spæde, lutherske fyrstekirke, og dommen over Hoffman og hans tilhængere var en naturlig konsekvens — og understregede samtidig kirkenes nære forhold til Wittenberg.

## Jesuitten Henrik Mandixen og andre konvertitter fra Flensborg i reformationsårhundredet.

Af Vello Helk.

---

I sidste halvdel af det 16. århundrede var Flensborg en af de største handelsbyer i det danske monarki. Byens flåde var betydelig større end Københavns. Købmænd besøgte messerne i Frankfurt og Leipzig, og handelsforbindelserne strakte sig helt til Italien. Den økonomiske blomstring påvirkede også den åndelige kultur. Storkøbmænd sendte deres børn til udenlandske universiteter, og ved hjemkomsten bragte de et pust af den europæiske dannelse med sig, som gav et mærkbart udslag i interesse for bøger, musik og kunst. Flere af de unge udenlandsfarende kom også i forbindelse med den katolske kirke, og enkelte fattede levende interesse for den med trosskifte som følge. I forbindelse med mine studier om modreformationen i Norden er jeg stødt på nogle af dem. I det følgende vil jeg prøve at samle de spredte notitser om deres skæbne.

Der er skrevet meget om den flensborgske franciskanermunk Lütke Naamensen, der levede i sin hjemby mange år efter reformationen uden at lægge skjul på sit katolske sindelag. Derimod synes det helt ubekendt, at en anden flensborger fra en af byens førende familier få år før broder Lütkes død konverterede til katolicismen og indtrådte i jesuiterordenen.

I 1565 oprettede jesuitterne under deres fremstød mod nord et kollegium i Braunsberg, en vigtig by i den lille katolske enklave Ermland, midtvejs mellem Danzig og Elbing. Fire år senere knyttedes der til kollegiet et noviciat,

hvor unge ordenskandidater kunne gennemgå deres prøve-tid<sup>1</sup>. Noviciatets første optagelsesprotokol havnede efter svenskernes erobring af Braunsberg 1626 sammen med andre jesuiterarkivalier i Sverige og findes nu i Uppsala universitetsbibliotek. Dermed er der bevaret en førsterangs kilde, som giver et udmærket indblik i kvaliteten af de emner, der rekrutteredes som ordensmedlemmer<sup>2</sup>. Blandt dem, der viede deres liv til den forholdsvis unge ordens tjeneste, var en ung flensborgenser ved navn *Henrik Mandixen*. Efter sin indtræden blev han den 27. april 1572 efter ordenens regler underkastet en indgående eksamination, som opruller hele hans levnedsløb<sup>3</sup>.

Den unge novice oplyste, at han var født i september 1536 som den ældste søn af borgmester Marcus Mandixen og Metta Holst<sup>4</sup>. Indtil sit 13. år blev han undervist i hjembyen og erhvervede derigennem det elementære grundlag. Derefter fortsattes skolegangen i Lüneburg, hvor han var fem år og blev færdig med retorik, altså med gymnasiets kursus, desuden hørte han også dialektik. Derpå fulgte immatrikulationen i Rostock — ifølge matriklen i august

---

1) B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert*, I (1907) s. 180 f. D. angiver 1570 som noviciatets oprettelsesår, men ifølge den nedennævnte optagelsesprotokol optoges de første novicer allerede 1569. Braunsbergs betydning for den nordiske mission vil blive mere indgående behandlet i en større afhandling, som den foreliggende er en udløber af.

2) Håndskriftet bærer signatur H. 167. Det omfatter optagelserne i tiden 1569—75.

3) Kun svarene er indført. Spørgsmålene findes trykt i *Constitutiones et declarationes examinis generalis Societatis Jesu* (Rom 1570 og flere senere udgaver).

4) Marcus Mandixen († 1567), rådmænd fra 1545, nævnes som borgmester 1561, se Aage Bonde og Johan Hvidtfeldt, *Personalhistoriske oplysninger om borgmestre, rådmænd, byfogeder og byskrivere i Flensborg 1550—1848* (1961) s. 15. Særlig interessant er oplysningen om hans hustru, hvis navn hidtil ikke har været kendt. Hun er rimeligvis i familie med borgmesteren Frantz Holst, se *ibid.*

1555<sup>5</sup>—og også der studerede han fem år. Han beskæftigede sig bl. a. med Aristoteles' etik, med Ciceros taler og i græsk med Homer og Hesiod. De to sidste år viede han studiet af civilretten. Efter nogen tids forløb begav han sig til Paris, hvor han fortsatte det juridiske studium. Her fattede han interesse for teologien og gik 1562, kort før hjemrejsen, over til katolicismen. Efter Parisopholdet, som strakte sig over to år, var det hans mening at fortsætte studierne i Köln, men da pesten rasede i denne by, varede det tre år, inden han kunne føre sit forsæt ud i livet. I Köln studerede han jura tre år<sup>6</sup> og tog sig dernæst et års tid af en adelsmands sager, virkede altså som præceptor. De langvarige studier resulterede dog ikke i en akademisk grad.

Mandixen betonedede, at han siden sin omvendelse havde interesseret sig mere for teologien end for juraen. Efter hjemkomsten fra Paris beviste han sit fromme sindelag ved dagligt at fremsige psalmerne »Miserere mei Deus« og »De profundis«. I Köln fremsagde han daglig de syv bodspsalmer og overværede katolske gudstjenester. Af hans forsigtige vendinger fremgår dog, at han ikke synes at have skiltet med sit tilhørsforhold til den katolske kirke. Efter opholdet i Köln blev han atter hjemme tre år. Han beskæftigede sig da med læsning af kirkefædre og andre hellige skrifter.

Man får ikke indtryk af, at Henrik Mandixen var en karakterfuld eller særlig begavet person. Han indrømmede selv, at hukommelsen var middelmådig, men understregede samtidig lysten til læsning. Et indre kald til at virke til gavn for det af den lutherske pest inficerede hjemland angav han som grund til, at han havde meldt sig som novice inden for jesuiterordenen; han bedyrede, at han

---

<sup>5</sup>) A. Hofmeister, Die Matrikel der Universität Rostock II (1891) s. 130.

<sup>6</sup>) Hans navn findes imidlertid ikke i den utrykte universitetsmatrikel fra denne periode, Hs. Univ. 24, Historisches Archiv der Stadt Köln.

syntes godt om ordenens mål og indretning, og lovede at underkaste sig sine overordnede i et og alt, følge deres anvisninger og afgørelser i alle tilfælde. Endvidere afgav han en forsikring om, at han var besjælet af ønsket om at leve og dø i ordenens tjeneste.

Eksaminationen giver os udmærket indblik i, hvor grundigt ordenen udforskede sine medlemsemner. Man får desuden at vide, at Mandixen var forblevet ugift, at han ikke led af nogen helbredsskavanker, at han ikke skyldte penge væk, og at han kunne læse og skrive korrekt<sup>7</sup>.

Hvordan kom Mandixen i forbindelse med jesuiterordenen? Det havde været nærliggende at tro, at han havde gunstig lejlighed dertil i Köln, den første tyske by, hvor jesuitterne allerede så tidligt som 1544 fandt fodfæste<sup>8</sup>. Det synes imidlertid ikke at have været tilfældet. Han nævner ikke jesuitterne i Köln ved sin eksamination. En direkte forbindelse med dem fremgår heller ikke af hans beretning om sin kaldelse til ordenen, som er bevaret i jesuiterarkivet, selv om han deri nævner, at han netop i Köln efter læsning af missionsberetninger fra Indien blev besat af et inderligt ønske om at indtræde i ordenen. Han blev dog forhindret af nogle ikkejesuitter, der fortalte, at jesuitterne ikke havde noget at leve af, og at det derfor ikke var let at blive optaget. Den unge konvertit følte sig dog stadig draget mod den religiøse gerning. Efter hjemkomsten aflagde han over for Gud løfte om kyskhed, hvis Gud til gengæld ville skænke ham denne nåde. Vennerne prøvede på at overtale ham til at ægte en velhavende enke. For at undgå dette drog han til Danzig, hvor han agtede at skrifte til en katolsk gejstlig. Han ankom påskedag (6. april), men kunne ikke træffe en præst. Da bød sig en lejlighed til at komme videre til Braunsberg, hvor han skriftede til en jesuiterpater. Der fik han også oplysning om

---

<sup>7</sup>) Upps. Univ. Bibl. H. 167, s. 93 f.

<sup>8</sup>) Duhr I, s. 33 ff.

åndelige exercitier, som han gerne ønskede at gøre, og han havde så stort udbytte af dem, at han indtrængende bad om optagelse, som skete den 17. april, efter tidsintervallet at dømme allerede efter den første uges exercitier<sup>9</sup>. Kort efter, 5. juni 1572, aflagde han sine første løfter. I overensstemmelse med ordenens skik og brug skulle noviceerne også udføre lægbrødrenes arbejde. I samme efterår havde Mandixen hvervet som sygepasser<sup>10</sup>.

I de følgende år kan vi følge ham i kollegiets regnskabsbog. I marts 1573 sendtes han med nogle andre til Vilna og fik i den anledning udbetalt rejsepenge (*viaticum*). Et år senere vendte han tilbage over Pultusk. I maj 1574 fik han et mindre beløb til hjemrejsen. Da har hans toårige prøvetid været omme, og han har åbenbart fået lov til at ordne sine sager inden den endgyldige optagelse. Opholdet i Flensborg har dog ikke været længe. Allerede i august finder vi ham atter i Braunsberg, og han sendtes da sammen med tre andre til Vilna<sup>11</sup>. Under 4. marts 1575 noteres, at han har skænket sit noviciat-kollegium et større beløb, muligvis hans arvepart.<sup>12</sup> Dog opholdt han sig endnu i det følgende år i Vilna, hvor han i maj fik besøg af en nevø.<sup>13</sup> Det kan opfattes som vidnesbyrd om, at han opretholdt

<sup>9</sup>) Archivum Romanum Societatis Jesu (jesuiterordenens centralarkiv i Rom, fork. ARSI), Fondo Ges. 2:III, f. 69 («Vocatio P. Henrici Mandixii»). Det må bygge på en misforståelse, når Oskar Garstein i sin bog «Rome and the Counter-Reformation in Scandinavia» I (1963), s. 38 hævder, at Mandixen blev optaget i Köln o. 1565.

<sup>10</sup>) ARSI Pol. 7: I, f. 31v (personalfortegnelse for kollegiet i Braunsberg for tiden okt. 1571—okt. 1572: «Henricus Mandixius ex inferiore Saxoniam. Annor. 36. Ingressus Brunsbergæ 17. Apr. 1572. Vovit primo 5. Junij 1572. Est infirmarius.»)

<sup>11</sup>) Også regnskabsbogen (*Liber rationum*) findes nu i Upps. Univ. Bibl. med signaturen H. 169. De pågældende indførsler f. 276v.

<sup>12</sup>) Ibid. f. 42: «Anno 1575 die 4. Martij, ex donatione Henrici Mandixij fratris nostri, hinc Braunsbergæ Societatem ingressi Mar. Prutenicas 148 g. 10«. Forholdet til florin angaves som 1,5:1 og til svensk daler 1,75:1.

<sup>13</sup>) Ibid. f. 92.

forbindelsen med familien, og at man i Flensborg må have været klar over hans tilhørsforhold. Da ordensprovinsens repræsentant (prokurator) 1576 rejste til Rom til den ordinære prokuratorforsamling, fik han bl. a. til opgave at indhente generalens samtykke til præstevielse af Mandixen, der dengang var i Pultusk. Sagen var endnu ikke afgjort i september 1577, men tilladelsen er i hvert fald blevet givet.<sup>14</sup> I tre år savnes der livstegn fra Mandixen. I disse år blev den nordiske mission lagt i faste rammer. Vejen blev banet af den norske jesuit Laurentius Nicolai Norvegus, der arbejdede i Sverige 1576—80, og af hans mere berømte ordensfælle, italieneren Antonio Possevino, der i samme periode som pavelig udsending foretog to rejser til Sverige for at forhandle med Johan III om katolicismens genindførelse. Alle anstrengelser i den retning løb dog ud i sandet, men denne livlige aktivitet resulterede i, at der 1579 på Possevinos initiativ oprettedes pavelige alumnater ved kollegierne i Braunsberg og Olmütz, hvor et stort antal nordiske ynglinge på pavestolens regning fik kost og logi samt undervisning. Da Possevino i september 1580 efter sin mislykkede svenske mission sammen med den udviste norske jesuit opholdt sig i Braunsberg, udfærdigede han en fortegnelse over de personer, der var knyttet til det nyoprettede nordiske alumnat, og blandt dem var Mandixen.<sup>15</sup> Ikke længe efter, den 8. marts 1581, afgik den flensborgske jesuit ved døden, som en af de sidste, der blev ramt af en epidemi.<sup>16</sup> Han blev knap 45 år gammel og havde virket i ordenens tjeneste kun 9 år.

---

<sup>14</sup>) Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Cod. 11977 (provinz-kongregationens akter) f. 45v. Generalen indrømmede også »omnibus Provincijs certis conditionibus, ut possit admittere ad Sacerdotium quosdam non expectato responso ab urbe. Emnet bragtes også på bane i et brev af 8. sept. 1577 til ordensgeneralen fra den polske jesuiterprovincial Franz Sunyer (ARSI Germ. 156, f. 176).

<sup>15</sup>) ARSI Opp. NN. 326 f. 90.

<sup>16</sup>) ARSI Germ. 159 f. 63.

Det er ikke vanskeligt at opspore Mandixens katolske inspirationskilde i Flensborg. Sporene fører til den førnævnte Lütke Naamensen<sup>17</sup>.

Kort efter Lütkes tilbagevenden til sin hjemby i 1545 havde hans velhavende forældre testamenteret hele deres formue til »Guds ære og fattiges underhold«. Efter forældrenes død i 1549 gjorde sønnen imidlertid ingen tegn på at ville føre testamentets bestemmelser ud i livet. Først efter et par års forløb, da magistraten havde klaget til kongen, afsløredes, at broder Lütke først og fremmest agtede at oprette en skole, hvor man underviste unge i katolsk tro.

Ved testamentets oprettelse afsløres også den nære forbindelse til familien Mandixen. Familiens overhoved Marcus Mandixen blev udset til den ene eksekutor. Den efterladte formue kom også hans søn Henrik til gode. I 1552 anbefalede broder Lütke den unge mand til sin faders stipendium til studier i Rostock eller Louvain, hvorpå Henrik Mandixen 20. maj samme år afgav en højtidelig erklæring om efter endte studier at ville træde i staden Flensborgs tjeneste. I modsat fald var hans fader pligtig til at betale stipendiet tilbage<sup>18</sup>. Allerede før sin død 1567 havde faderen bestemt ham til sin efterfølger som eksekutor. Den unge mand var dog en række år fraværende,

<sup>17</sup>) Der foreligger en omfangsrig litteratur om denne mærkelige skikkelse. De væsentligste kilder er trykt af O. H. Moller i *Vermischte Nachrichten und Urkunden, welche ... Ludolphum Naamani ... betreffen* (1775) og *Erneuertes Andenken ... Ludolphus Naamani und dessen gottseligen Eltern* (1774). Kort biografi findes i *Flensborg Bys Historie I*, s. 176 ff. med yderligere kildehenvisninger. Se tillige *Zeitschr. f. Schl.-Holst. Geschichte XIV*, s. 197, *Credo* 1936 og det nyeste bidrag af J. Nybo Rasmussen, *Broder Lütkes Gymnasium trilingue* (i: *Niels Steensens Gymnasium* 1962).

<sup>18</sup>) H. O. P. Sejdelin, *Diplomatarium Flensborgense*, s. 532 ff. Det kan tilføjes, at også Thomas Adsersen, der døde 1553, betænkte Henrik Mandixen, idet han testamenterede 1 mark til hver af Marcus Mandixens sønner i Lüneborg, se O. H. Moller, *Erneuertes Andenken Ehrn Thomas Attzersen ...* (1778) s. 2.



således at han først 1570 med broder Lütkes billigelse kunne overtage dette hverv<sup>19</sup>.

I et tillæg til testamentet bestemte broder Lütke 1560, at formuen sammen med huset skulle udgøre en stiftelse, der skulle yde understøttelse til skoleelever, der ville tjene Flensborg stad og kirke. Tillige skulle der oprettes en undervisningsanstalt, et »kollegium«. Han synes at have tænkt på en teologisk læreanstalt, en slags præsteseminar, og forestillede sig åbenbart, at undervisningen skulle meddeles i katolsk ånd. Ved stiftelsesbrevets konfirmation i 1566 sørgedes der dog for, at kongen og rådet fik det sidste ord med hensyn til den endelige udformning af skolens undervisningsplan. Broder Lütke har dog sikkert prøvet på at få katolske lærere. Det var imidlertid yderst vanskeligt, og han kom ud for skuffelser, som tilfældet med en vis Jacob Andersen viser. Denne dukkede op i Flensborg 1571 med falske anbefalinger, kaldte sig magister og indyndede sig hos broder Lütke, boede i hans hus på hans regning og synes at være udset til lærer ved den nye skole, sikkert ud fra den forudsætning, at manden var en god katolik. Imidlertid blev han dog temmelig hurtigt afsløret. Der kendes i øvrigt et brev fra ham til Henrik Mandixen, hvori han beretter, hvordan broder Lütke havde indstillet ham til lærerembedet, men magistraten havde nægtet at følge indstillingen, da man ønskede, at kandidaten skulle være bedre klædt. Derfor bad han Mandixen om at udvirke hos broder Lütke, at der blev skaffet noget tøj til ham. Med beklagelse konstaterede brevskriveren, at broder Lütkes velvilje var vendt fra ham på grund af bagtalelser, og han navngav endog ophavsmændene, navnlig en vis Boetius og hans kone<sup>20</sup>.

Broder Lütke lagde ikke selv skjul på sit sindelag og prøvede tillige på at vinde andre. Han forsøgte således at

<sup>19</sup>) O. H. Møller, Erneuerter Andenken ... Ludolphi Naamani ... s. 16.

<sup>20</sup>) O. H. Møller, Vermischte Nachrichten ... s. 34—42.

påvirke den senere superintendent Jacob Fabricius, der boede hos ham et stykke tid. Den gamle mands forkærlighed for den katolske religion fik ham til at oversætte visse latinske og højtyske antilutherske skrifter til plat-tysk. Da han i slutningen af 1574 mærkede dødens nærhed, lod han forfatte en sidste viljesytring, et tillæg til det førnævnte testamente, hvori han fratog magistraten enhver myndighed over skolen, understregede, at hvad der end doceredes, skulle det være katolsk (»Wat se meer willen, ofte schölen lesen, late ick by den Lectores und Gelerden, so idt doch catholicisch«), og slettede det kongelige forbehold. Tilføjelsen blev dog aldrig konfirmeret.

Det var tillige hans sidste vilje, at hans bibliotek altid skulle blive ved skolen. Det var blevet katalogiseret af Henrik Mandixen<sup>21</sup>. Denne havde netop i sommeren 1574 efter to års noviciat hos jesuitterne fået lov til at besøge sin hjemby. Naturligvis optrådte han hjemme ikke åbenlyst som jesuit, men det er nærliggende at formode, at han ikke har holdt det hemmeligt for den gamle franciskanermunk. Måske var dennes ønske om at få gennemtrumfet en ændring af testamentet netop inspireret af Mandixens besøg. Men denne var ikke til stede, da hans faderlige rådgiver nytårsaften 1574 for stedse lukkede sine øjne. Den gamle mand har nok glædet sig ved tanken om, at i det mindste en af hans nærmeste gik i hans fodspor. Det har måske været meningen, at Mandixen skulle danne en slags fortrop for et større fremstød. Jesuiterordenens fremmarch og succes i Nordeuropa har sikkert gjort sit til at holde håbet levende hos broder Lütke, der kunne nære et lønligt håb om, at der måske ad åre ville blive oprettet et jesuiterkollegium i hans stiftelse. Dertil var forberedelserne truffet, og med Mandixen som exekutor af testamentet syntes tillige kontinuiteten sikret. Det kom dog

---

<sup>21</sup>) O. H. Møller, *Erneuertes Andenken ... Ludolphi Naamani ...* s. 28, note.

til at gå anderledes. Broder Lütkes sidste vilje ignoreredes totalt, og snart kom der en ny exekutor i stedet for Mandixen, som ikke kom til at gøre nogen betydelig indsats for den katolske religion i sin hjemby.

Man havde egentlig ventet at møde broder Lütke i den unge novices selvbiografi. Imidlertid fortav Mandixen hans eksistens, men forbindelsen er tydelig nok. Ved registrering af sin velgørers katolske bibliotek har den unge mand haft yderligere lejlighed til at gøre sig bekendt med katolske forfattere, og frøet til hans omvendelse synes at være sået i hans hjerte i hans hjemby, måske allerede, da han fik sin første undervisning, muligvis også med broder Lütke som lærer.

Ved sin eksamination gjorde Mandixen temmelig udførligt rede for sine familieforhold. Han hævdede da, at hans forældre var konverteret til katolicismen før deres død, og at faderen var blevet bragt så vidt gennem læsning af katolske bøger. Af kaldelsesberetningen fremgår, at omvendelsen har fundet sted før sønnens Parisophold<sup>22</sup>. På grund af mangel på en katolsk præst havde de dog ikke kunnet modtage de sidste sakramenter. Han havde i alt otte søskende, to yngre brødre og seks søstre, ingen af dem katolikker. Af brødrene var den ældste på det tidspunkt død, mens den yngste, som Mandixen betegnede som lærd og begavet, havde vendt sine interesser mod købmandskabet<sup>23</sup>. Det var broder Matthias, der blev indskrevet sammen med Henrik i Rostock i august 1555, allerede da baccalaureus i jura<sup>24</sup>.

Om sine søstre oplyste den vordende jesuit, at fire allerede var gift, den femtes indtræden i ægtestanden var nær forestående, mens den sidste endnu var mindreårig. Af andre kilder ved vi, at en af Mandixens søstre 1560 var

---

<sup>22</sup>) ARSI Fondo Ges. 2: III, f. 69.

<sup>23</sup>) Upps. Univ. Bibl. H. 167 s. 93 f. Mandixen siger også, at faderen var født og opvokset i lutheranismen, hvad dog ikke kan holde stik.

<sup>24</sup>) Se note 5.

blevet gift med den senere rådmænd Matthias Christensen. En anden druknede sig 1579. Året efter holdt Erik Marquardsen bryllup med Marcus Mandixens datter, vel den søster, der var mindreårig ved sin broders indtræden i jesuiterordenen 1572<sup>25</sup>.

Henrik Mandixen var heller ikke den eneste konvertit fra Flensborg. I august 1567 indskreves ved det katolske universitet i Louvain en flensborgenser ved navn *Albert Morderus*. Den unge mand hørte til fattige studenter i en katolsk stiftelse, hvor flere norske studenter havde fundet ophold og husly før ham, deriblandt den senere berømte jesuit Laurentius Nicolai Norvegus<sup>26</sup>.

Til de konverterede må også regnes intrigemageren *Andreas Lorichius* (Lorck), der stammede fra en fremtrædende familie i Flensborg, hvor hans broder Balthasar var en anset købmand. Lorichius, en udpræget kondottieretype, var en overgang i Frederik II's tjeneste, men efter at være faldet i unåde søgte han til Sverige. Der opnåede han efterhånden Johan III's gunst og beklædte 1577—81 den vigtige post som Sveriges faste udsending ved det polske hof, indtil han var nødt til at stikke af fra embedet på grund af en affære i Livland, som han åbenbart ikke gerne ville stå til regnskab for. Det var vanskeligt for ham at glemme den forurettelse, den danske konge og hansestæderne Danzig og Lübeck havde begået over for ham, de sidste havde beslaglagt nogle skibe med hans varer, så han havde lidt et betragteligt økonomisk tab. Han udkastede en storstilet og fantasifuld plan om Danmarks erobring, og i håb om hjælp knyttede han sig nært til den pavelige udsending Possevino; han havde endog den dristighed at søge paven om støtte. To gange rejste han til

<sup>25</sup>) Johs Reinhusen, *Annales Flensburgenses 1558—1604* (1926), nr. 50, 325, 343.

<sup>26</sup>) A. Schillings, *Matricule de l'université de Louvain IV* (1961), s. 727 Også nordboernes ophold i Louvain vil blive behandlet indgående i den ovennævnte afhandling.

Rom, og også hos den spanske konge talte den flensborgske lykkeridder sin sag, men forgæves. På den svenske konges bud blev han i 1584 kidnappet, ført til Sverige, og efter kort rettergang kom hans hoved til at pynte Stockholms byport.

Denne mærkelige personlighed tog sig af en lille nevø ved navn Thomas og sendte ham 1580 fra Sverige til Polen, hvor han skulle opdrages af jesuitterne. I 1585 befandt den unge mand sig ved det pavelige alumnat i Braunsberg, ved samme kollegium, hvor hans bysbarn Mandixen var død nogle år i forvejen. Det er muligt, at de to er mødtes, da den unge Thomas kom til Polen omtrent et år før Mandixens død. Men derefter fortabes alle spor. Måske er denne nevø identisk med broderen Balthasars søn Thomas, den senere storkøbmand i København? Alderen kan udmærket passe. I øvrigt optræder Thomas for første gang i Flensborg 1590, først i 1598 dukker han op i København, hvor han købte et hus. Vi ved, at den unge mand, der blev opdraget hos jesuitterne, også konverterede, og der blev i den anledning udtalt et håb om, at han senere kunne bruges i sit hjemland. Flytningen til København falder iøjnefaldende sammen med katolicismens fremstød i Danmark, med en stigende strøm af elever til jesuiterskolerne på den anden side Østersøen<sup>27</sup>.

Inden århundredskiftet kendes endnu en konvertit fra Flensborg, nemlig *Cosmas Vake*, søn af rådmanden Harder Vake, der var indvandret fra Stade, og Catharina Tor Smeden. Hans forældre blev gift i maj 1562<sup>28</sup>, og Cosmas, der formodentlig var den ældste søn, må altså være født efter dette tidspunkt. Han havde tre yngre brødre, Thomas, Claus og Hans. Den senere superintendent Fabricius beretter, at tre fremtrædende flensborgensere, Reinhold Tor

<sup>27</sup>) Også med hensyn til Lorichius og hans nevø henvises til et kapitel i den omtalte afhandling.

<sup>28</sup>) Reinhusen nr. 80, Alfred Meyse, Tor Smeden. Eine Flensburger Grosskaufmannsfamilie des 16. Jahrhunderts (1939) s. 19 f., 27.

Smede, Hans Kellinghusen og Harder Vake o. 1576 sendte deres børn til universitetet i Strassburg<sup>29</sup>. Man har altid regnet med Thomas Vake som en af de bortdragende flensborgske studenter<sup>30</sup>. Det er sandsynligt, at også hans ældre broder Cosmas var med. Da han i september 1586 blev immatrikuleret i Tübingen, var han allerede magister fra Strassburg. I Tübingen studerede han retsvidenskab og disputerede flere gange i tiden frem til 1589; der kendes i alt fire trykte disputatser fra denne tid med ham som respondens<sup>31</sup>.

Både Strassburg og Tübingen var protestantiske universiteter, og det var den unge flensborgensers agt at fortsætte sine juridiske studier ved et tredje protestantisk universitet, nemlig Altdorf, hvor han blev indskrevet i begyndelsen af 1590.

I Altdorf var ved denne tid nogle interne stridigheder ved at nå deres klimaks. To år før var den berømte franske jurist Hugo Donellus (1527—91) blevet kaldt til universitetet som lærer. Det blev dog ikke hilst med glæde af den misundelige juridiske professor Hubert Giphanius (1534—1604), der var kommet til Altdorf fra Strassburg 1583. I 1590 tog han skridtet fuldt ud, forlod Altdorf og drog til det katolske universitet i Ingolstadt, hvor han også gik over til katolicismen. I denne strid tog Vake parti for Giphanius og kom hurtigt i klammeri med universitetsmyndigheder, idet han agiterede blandt studenter for at få dem til at følge Giphanius til Ingolstadt. Også Vakes pengesager synes at have været i uorden, og allerede i juli 1590 blev han taget i forvaring, indtil han havde svaret sine kreditorer, kun en måned senere blev han bortvist

---

<sup>29</sup>) B. L. Königsmann, *Geschichte der Flensburgischen Stadtschule* (1800) s. 28.

<sup>30</sup>) Meyse, s. 28.

<sup>31</sup>) H. Hermelink, *Die Matrikel der Universität Tübingen I* (1906) s. 647 (immatr. 26/9); Johs. Moller, *Cimbria literata I* s. 693; Georg Claeden, *Monumenta Flensburgensia I* (1765), s. 206 f.

fra Altdorf og rejste også til Ingolstadt.<sup>32</sup> Sammen med ham var en anden flensborgenser ved navn Richard Beier, i begyndelsen af september blev de indskrevet som juridiske studenter ved universitetet<sup>33</sup>.

En årrække er der tavshed om hans navn. I marts 1597 blev hans bysbarn Nicolaus Crusius, den senere rektor for Lütke Naamensens skole, promoveret til magister i Strassburg. I den anledning tryktes der en samling hyldestdigte, og blandt bidragsydere findes en »Cosmas Vakius Flensburgensis«<sup>34</sup>. Var det den flensborgske magister og jurist, som vi mødte sidst 1590 i det katolske Ingolstadt? Var han atter i det protestantiske Strassburg for at hylde sin landsmand?

Det er imidlertid iøjnefaldende, at Vake ikke bruger sin magistertitel fra samme universitet, den var nok en fremhævelse værd. Derfor er det nødvendigt at undersøge andre muligheder.

I mange værker om Flensborg figurerer en vis Cosmas Simonsen Vake, der ifølge Arends var hører ved Flensborgs skole 1590, klosterprædikant 1594 og o. 1596—1626 sognepræst i Bergstedt. Arends mener desuden, at han muligvis er identisk med Cosmas Simonius fra Hamborg, der blev immatrikuleret i Rostock 1587<sup>35</sup>. Når man går Arends kil-

<sup>32</sup>) Elias v. Steinmeyer, Die Matrikel der Universität Altdorf I (1912) s. 40, II (1912) s. 181. Om Donellus se Allgemeine Deutsche Biographie V, s. 331 f., om Giphanius ibid. IX, s. 182 f.

<sup>33</sup>) Götz v. Pölnitz, Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt-Landshut-München I (1937), sp. 1233.

<sup>34</sup>) In honorem ornatissimi viri Dn. Nicolai Crusii Flensburgensis Holsati cum in inclyta Argentinensium Academia, a reverendo & clarissimo viro Dn. Philippo Marbachio S. Theologiæ Doctore & Decano spectabili secunda laurea orneretur 10. Martij Anno 1597, amicorum aliquot gratulationes. Argentorati 1597. Blandt andre versforfattere bemærkes Johannes Vake, der i sit bidrag betegner Crusius som sin præceptor.

<sup>35</sup>) Otto Fr. Arends, Gejstligheden i Slesvig og Holsten fra Reformationstiden til 1864, II, s. 331.

der efter, viser det sig, at efternavnet Vake kun forekommer i Reinhusens annaler og i H. N. A. Jensens kirkelige statistik<sup>36</sup>, mens de andre har fornavnet i forbindelse med patronymet Simonis<sup>37</sup>. Efternavnet i den udgave af Reinhusen, som F. Gundlach udgav 1926, er imidlertid en tilføjelse af udgiveren,<sup>38</sup> der åbenbart har følt sig fristet til at følge Jensen, hvis kilde ikke kendes. Men det er sandsynligt, at han ved at bygge på det temmelig sjældne fornavn på eget initiativ har identificeret høreren ved latinskolen med Cosmas Vake, som man på hans tid kun kendte lidt til; man måtte nøjes med de sparsomme oplysninger, som Johs. Møller og Claeden havde fundet. Forvekslingen er ikke så mærkelig, især når man tager i betragtning, hvordan i den nyeste tid den ene forfatter efter den anden blindt synes at stole på den oplysning; selv en så fremragende kender af slesvig-holstensk personalhistorie som Th. O. Achelis kører videre i det gamle spor<sup>39</sup>. Kronen på værket sættes imidlertid i en ret ny afhandling om Flensborgs musikliv, hvor Cosmas Simonsen Vake uden nogensomhelst smålig skelen til patronymet ud nævnes til søn af Harder Vake<sup>40</sup>. Vi kender i øvrigt ikke andre medlemmer af familien Vake, der får tilføjet deres patronym; familienavnet var så fast forankret i datidens brug, at man ligefrem kunne ønske et patronym som mellemed, så det blev lettere at fastslå slægtskabsforholdet.

Personalhistorien kan være et temmelig indviklet om-

---

<sup>36</sup>) Reinhusen nr. 780; H. N. A. Jensen, Versuch einer kirchlichen Statistik des Herzogthums Schleswig (1840—42), s. 874.

<sup>37</sup>) Joh. Heinr. Fehse, Versuch einer Nachricht von den evangelisch-lutherischen Predigern in dem Nordertheil Dithmarschens (1769—73), s. 422 note 56; Joh. Melch. Krafft, Holsteinische Zwey-Hundert Jährige Jubel-Feyer (1730), s. 394.

<sup>38</sup>) Reinhusen s. XIV.

<sup>39</sup>) Zeitschrift der Zentralstelle für Niedersächsische Familiengeschichte XIII (1931) s. 152.

<sup>40</sup>) Hans Peter Detlefsen, Musikgeschichte der Stadt Flensburg bis zum Jahre 1850 (1961), s. 221.



råde. I det flensborgske gymnasiebiblioteks musikaliekatolog findes en komposition af Cosmas Vake, som denne har tilegnet sin slægtning Hans Hartmann, den kongelige amtsskriver i byen. Kompositionen er dateret 1598, mens forfatteren agtede at drage fra Flensborg til Strassburg. Detlefsen tilskriver arbejdet den ovennævnte Cosmas Simonis<sup>41</sup>, det er en logisk slutning på grundlag af mangelfulde præmisser. Han tager som allerede nævnt ikke hensyn til patronymet og heller ikke til den omstændighed, at Cosmas Simonis i 1598 allerede et par år havde været sognepræst i Bergstedt, langt fra Flensborg.

For at finde frem til den Cosmas Vake, må vi først se lidt på familien. Hvis han ikke var identisk med studenten fra Ingolstadt, kunne han næppe heller være søn af Harder Vake, der sikkert ikke havde to sønner med samme sjældne fornavn. Men der fandtes i Flensborg en anden rådmann Vake, der bar fornavnet Paridum og antagelig var yngre broder til Harder Vake. Denne Paridum blev 1576 gift med Agnete, datter af Hans Kellinghusen. De kunne netop have en søn i passende alder, der altså i lighed med sin fætter og navnefælle o. 1597—98 studerede i Strassburg, som traditionsmæssigt var målet for familien Vakes studierejser. Han har muligvis været hjemme på besøg eller af andre årsager, måske på grund af moderens død, som indtraf i marts 1598, og agtede nu atter at rejse ud. Også slægtskabsforholdet til Hartmann er det muligt at klarlægge, da denne var gift med en anden datter af Kellinghusen. Det forekommer altså sandsynligst, at den Cosmas Vake, der skrev digtet i Strassburg i 1597 og den, der optrådte som komponist i Flensborg året efter, var en og samme person, og ikke en søn af Harder, men af Paridum Vake. Denne antagelse styrkes gennem en oplysning af den utrættelige genealog O. H. Møller, at Paridum Vake havde to sønner,

<sup>41</sup>) Ernst Prætorius, Katalog der Musikalien-Sammlung der Königl. Gymnasialbibliothek in Flensburg (1905, Beilage zum Jahresbericht Ostern 1906), s. 14; Detlefsen s. 221.

Cosmas og Hans. Den første blev 1606 gift med borgmester Henrik v. Meerfeldts datter og nævnes senere ved flere lejligheder<sup>42</sup>.

At den første Cosmas ikke kan være identisk med de to andre, bevises tydeligst gennem hans videre levnedsløb. I februar 1598 blev han indskrevet blandt juristerne i Padua<sup>43</sup>, altså kunne han næppe være komponisten. Godt to år senere, i juni 1600, forpligtede han sig som bayersk hofråd og havde på det tidspunkt erhvervet sig juridisk doktorgrad<sup>44</sup>. I december indskrev han sig i den tyske nations matrikel i Siena og glemte ikke at anføre sin stilling som hertug Maximilians råd.<sup>45</sup> Da han på sin Italiensrejse i juni 1601 prentede sit navn i den tilsvarende matrikel i Perugia, havde hans titel fået tilføjelsen »eques s. Lateranensis«<sup>46</sup>, antagelig erhvervet under et ophold i Rom, som har været mål for den konverterede flensborgensers pilgrimsrejse. Hans overgang til den katolske kirke er sandsynligvis sket allerede før hans indtræden i bayersk tjeneste. I august 1601 var han atter i Padua<sup>47</sup>. Samme år blev arven efter hans fader, der var død sidst i 1599, bragt i orden. Sønnen Cosmas fik lov til at udføre sin arvepart. I den anledning gav han rådet 200 daler og en sølvhjort<sup>48</sup>.

<sup>42</sup>) O. H. Moller, Erneueretes Andenken Ehrn Thomas Attzersen . . . , s. 36; Stadtarchiv Flensburg A. 34: IV, f. 317v (optaget blandt de 24 mænd 15. februar 1607); Detlefsen s. 112 (som vidne i en retssag 1611); Claeden I s. 353 (som en af de 24 mænd maj 1613).

<sup>43</sup>) Personalhistorisk Tidsskrift 9: I (1929) s. 37.

<sup>44</sup>) Bayerisches Hauptstaatsarchiv, München, Abt. I, Staatsverwaltung 1304, f. 30. Jeg vil gerne benytte lejligheden til at takke arkivet for dets vidtrækkende imødekommenhed ved fremskaffelse af oplysninger om Vake.

<sup>45</sup>) Fritz Weigle, Die Matrikel der deutschen Nation in Siena 1573—1738, I (1962), s. 152.

<sup>46</sup>) Fritz Weigle, Die Matrikel der deutschen Nation in Perugia 1579—1727 (1956), s. 46.

<sup>47</sup>) Personalh. Tidsskr. 9: I, s. 37.

<sup>48</sup>) Reinhusen nr. 1356. Moderen Catarina døde allerede i marts 1598, hvorefter Harder i juli 1599 påny giftede sig, men dette ægteskab varede

Efter Italiensrejsen har Cosmas Vake koncentreret sig om sit arbejde i bayersk tjeneste. Hans fyrste, hertug Maximilian (1573—1651), havde 1598 tiltrådt regeringen. Måske kendte han Vake allerede fra deres samtidige studietid i Ingolstadt. Den unge fyrste ønskede at sikre sig kvalificerede rådgivere, og der blev i hans regeringstid hvervet mange ikkebayerere til de administrative opgaver<sup>49</sup>.

De bayerske arkivalier kan sikkert fortælle et og andet om hofråd Vakes virke. Med velvillig assistance fra bayerske kolleger er det lykkedes mig at fremdrage nogle spredte oplysninger. Af lønningsregnskaberne fremgår det, at Vake fik sin første løn 1602, ialt 700 gylden, nemlig for det første tjenesteår 200 gylden, for det andet år, idet Italiensopholdet er trukket fra, 100 gylden, og endelig for det sidste år (1602) 400 gylden.<sup>50</sup> Samme år blev han tilfornordnet en hertugelig kommission. Vake synes at have været utilfreds med sin løn, selv om den blev sat op med 100 gylden, og anmodede derfor i oktober 1604 om en yderligere forhøjelse. I ansøgningen anførte han, at det hidtil havde været nødvendigt at spæde til af sin formue, da det var umuligt i München med en årsløn af 500 gylden at klare udgifterne til føde, daglige klæder, brændsel og bolig til sig selv og sine nærmeste. Hertugen bevilgede ham også et engangsbeløb på 200 gylden, altså ingen lønforhøjelse. I november samme år skaffede han sig en ekstra indtægt

---

altså kun godt tre måneder (se *ibid.* nr. 1250, 1335). Harders testamente er trykt hos O. H. Møller, *Erneuertes Andenken Ehrn Thomas Attzersen . . .*, s. 79 f. Om arvesagen, se *Claeden I*, s. 206 f., L. Rohling, *Die Kunstdenkmäler der Stadt Flensburg* (1955), s. 308. Bevillingen i *Stadtarchiv Flensburg A. 34: IV*, f. 83 f. (1601 4/12). Hjorten blev 1624 foræret som fadderskabsgave til statholderen Gerhard Rantzau.

<sup>49</sup>) S. Riezler, *Geschichte Baierns*, V (1903), s. 5, 12 f.

<sup>50</sup>) Bayer. Hauptstaatsarchiv Abt. V, Hofzahlamsrechnung 51. Hofrådernes årlige løn lå i begyndelsen af Maximilians regeringstid mellem 200 og 726 gylden, se Riezler VI, s. 71.

ved til hertugen at sælge fire »zimer zöbl«, som indbragte ham den pæne sum af 950 gylden, næsten to års løn<sup>51</sup>.

Vake måtte endnu en række år lade sig nøje med en årlig løn af 500 gylden<sup>52</sup>. Men enten har det været tilstrækkeligt eller også forstod han at skaffe sig flere ekstra-indtægter; snart optrådte han tillige som ejendomsbesidder. I 1612 forlenedes han af hertugen med Niederhof i Holzhausen, som han selv havde købt<sup>53</sup>. Et år senere blev han udnævnt til kansler i Burghausen, en lille by i det sydlige Bayern, beliggende ved Salzach nær dens udmunding i Inn, ikke langt fra grænsen til ærkebispedømmet Salzburg, hvor en anden konvertit fra det danske monarki, københavneren Johannes Kydius, i tiden 1617—22 indtog den vigtige stilling som ærkebispens gejstlige råd<sup>54</sup>. Kansleren varetog foruden kancellifunktioner også forvaltningen og opsynet med alle fyrstelige len i sit distrikt<sup>55</sup>.

Også som bayersk embedsmand har Cosmas Vake vedligeholdt forbindelse med sin familie i Flensborg. Da hans nevø Harder, søn af Thomas Vake, senere juridisk doktor og syndikus i Kiel, under sine studier i Hamborg i september 1616 forsvarede nogle teser, tilegnede han disputatsen til flere slægtninge, først og fremmest til sin farbroder i Bayern<sup>56</sup>.

<sup>51</sup>) Bayer. Hauptstaatsarchiv Abt. V, Hofamtsregistratur 423/776. Den egenhændige ansøgning er dateret 25/10 1604, han underskriver sig Vagh. I øvrigt staves hans navn også som Fagh, Vackhe eller Vackhius.

<sup>52</sup>) Ibid., Hofzahlamtsrechnung 62 (hans sidste løn for det første halvår 1613 androg 250 gylden).

<sup>53</sup>) Bayer. Hauptstaatsarchiv Abt. I, GU Wolfratshausen 33.

<sup>54</sup>) Om hans skæbne vil der på grundlag af materiale i jesuiterordenens centralarkiv og i arkiverne i Salzburg snart fremkomme en særskilt afhandling.

<sup>55</sup>) G. Ferchl, Bayerische Behörden und Beamte 1550—1804, I (1908) s. VIII, 75.

<sup>56</sup>) Bernhard Werenbergius, Progymnasmatum Politicorum septimum de republica in genere, sive de fine, definitione et divisione ejusdem. Se også O. H. Møller, Erneueretes Andenken Ehrn Thomas Attzersen, s. 36.

Efter seks års tjeneste i Burghausen døde Cosmas Vake i juni 1619<sup>57</sup>, kort efter begivenhederne i Böhmen, som førte til trediveårskrigen.

Cosmas Vake var gift med Maria Katharina von Elsenheim, der hørte hjemme i en indflydelsesrig bayersk embedsmandsfamilie. Allerede af den ovenfor omtalte ansøgning af 1603 synes det at fremgå, at han havde familie, og 1606 bliver han udtrykkelig betegnet som svoger af hofråden Heinrich Elsenheim<sup>58</sup>. Ved sin død efterlod Vake foruden sin enke tre børn: Benno Christoph, Benno Conrad og Maria Katharina. Enken og børnene fik 1620 lensbrev på ejendommen i Holzhausen. Benno Conrad indtrådte i jesuiterordenen og opholdt sig i august 1635 i Neuhausen i Böhmen, hvorfra han bemyndigede en anden til på hans vegne at overtage gården og tiendet i Holzhausen som len<sup>59</sup>. I 1639 befandt han sig i Prag, var da præsteviet og betegnedes som lovende prædikant. Men allerede den 14. oktober samme år døde han, kun 29 år gammel, af en smitsom sygdom, antagelig byldepest. Ved sin død havde han været 10 år i ordenens tjeneste<sup>60</sup>.

De spredte eksempler lader kun glimtvis ane en katolsk aktivitet i Flensborg. Forbindelsen med udlandet styrkede eventuelle spirer, men datidens lovgivning tillod ikke fri udfoldelse i hjembyen, så de konverterede måtte søge deres lykke i det fremmede.

---

<sup>57</sup>) Ferchl I, s. 75.

<sup>58</sup>) Bayerisches Hauptstaatsarchiv Abt. I, Hofkammersessionsprot. 1606, sml. Ferchl, Ergänzungsband, s. 83. Flere medlemmer af familien Elsenheim, se Ferchl, register.

<sup>59</sup>) Bayerisches Hauptstaatsarchiv Abt. I, Gerichtsurkunden Wolf-  
ratshausen 33, sml. Ferchl II, s. 1348.

<sup>60</sup>) ARSI Boh. 12, f. 159, Hist. Soc. 46, f. 34. En særlig tak for denne og andre oplysninger skylder jeg ordensarkivaren P. Josef Teschitel S. J. Første uges exercitier omfatter betragtninger bl. a. om synden, døden, dommen og helvedet (via purgativa), Lexikon für Theologie und Kirche III, sp. 1297 ff.

Holger Rosenkrantz, Arndt og Andreä.

*Uortodokse strømninger i ortodoksiens tid.*

Af Jens G. Møller.

---

Det billede, som pietismens forfattere tegnede af den lutherske ortodoksi, har lige til vore dage været det almindeligt anerkendte og er blevet reproduceret utallige gange: i det ortodokse tidsrum samlede al interesse sig om den rene lære og polemikken mod anderledes troende, mens det kristne liv forsømtes eller i alt fald henvistes til andenpladsen. Ortodoksiens tid er derfor først og fremmest ensretningens og den rene læres, stridsskrifternes og de gigantiske dogmatikkers tid. Nærværende artikel skal imidlertid prøve at give et indtryk af, at dette billede kun dækker den halve sandhed, og at der i virkeligheden fandtes utallige åndelige strømninger og bevægelser i hin ensretningens tid. Vort tema er en episode fra begyndelsen af 1620'erne, som har en vis interesse for dansk kirkehistorie, fordi den lærde Holger Rosenkrantz var stærkt indblandet. — Episoden er tidligere blevet behandlet af J. Oskar Andersen i bogen om Holger Rosenkrantz<sup>1</sup>, men J. O. A. har misforstået eller overset adskilligt, som derfor her skal meddeles til sagens nærmere belysning.

I 1621 udkom i Goslar et anonymt latinsk skrift med titlen: *Den pseudoevangeliske wretfærdigheds mysterium, det er: en apologetisk dissertation for afdøde Johan Arndts lære . . . mod nogle pseudoevangeliske centaurer og deres sofistiske*

---

<sup>1</sup>) P. 254 ff. og 263 f.

*teologi*<sup>2</sup>. Den anonyme forfatter var en ung tysk læge ved navn *Melchior Breler*<sup>3</sup>, som kort tid efter blev ansat hos *hertug August den yngre* af Wolfenbüttel-Braunschweig, en fyrste som udmærkede sig ved stor interesse for tidens åndelige strømninger og reformtanker. Det opsigtsvækkende var nu, at Breler dedicerede sin bog — endda på titelbladet — til *Holger Rosenkrantz*.

Bogens forhistoriske er den, at *Johan Arndt*<sup>4</sup> i sine indflydelsesrige skrifter, bl. a. de berømte 4 (senere 6) bøger *vom wahren Christentum* stærkt havde understreget helliggørelsens nødvendighed. Samtidig nærede Arndt stor kærlighed til de middelalderlige mystikere (han udgav selv en række af dem), og han kom iøvrigt også for skade at citere den protestantiske mystiker *Valentin Weigel*<sup>5</sup>. Det ene med det andet bevirkede, at der i visse kredse blev rettet voldsomme angreb på Arndt og hans formodede kætterske opfattelse. Arndt blev — med større eller mindre ret — beskyldt for at være weigelianer, rosencreutzer og meget andet. Alt efter det princip, som Johan Gerhard formulerede således:

»Qui studium hoc aevo pietatis graviter urget,  
Et sophias partem tractat unquam sacrae,  
Ille Rosaecrucius vel Weigelianus habetur,  
Et nota turpis ei scribitur hereseos«<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup>) *Mysterium Iniquitatis Pseudoevangelicæ: Hoc est: Dissertatio Apologetica Pro Doctrina Beati Joannis Arndt, . . . Adversus Centauros Quosdam Pseudoevangelicos et sophisticam illorum Theologiam*. Det kgl. bibliotek besidder to eksemplarer med let varierende udstyr og tryk.

<sup>3</sup>) Se om ham, Møller, *Cimbria literata* II, p. 24 ff.

<sup>4</sup>) Død 1621 i Celle som superintendent i fyrstendømmet Lüneburg.

<sup>5</sup>) Død 1588. Hans skrifter tryktes første gang 1609 ff., men cirkulerede i afskrifter forinden.

<sup>6</sup>) Citeret efter A. Israel, *Valentin Weigels Leben und Schriften*, Zschöpan, 1888, p. 30.

Her tog nu blandt andre Breler forsvaret op og dedicerer sin bog til Rosenkrantz med en fortale, hvori han taler om de ugudelige tider, som er sådan, at mens det en gang var Arndt (eller Jesus, formuleringen er bevidst dobbelttydig), som drev kræmmerne ud af templet, så har evangeliekræmmerne nu drevet Arndt (eller Jesus) ud. Og årsagen er den gammelkendte: kætteri. *Det* er den forbrydelse, som farisæere og hyklere og pseudoevangelister (altid) pønser på<sup>7</sup>. Og Breler henvender sig direkte til Rosenkrantz: »Du, den lærdeste blandt de ædlest, den ædlest blandt de lærde og blandt begge den bedste, har i mange år kendt deres (farisæernes og hyklernes) sande jeg (genium); du blander slangen med duen og videnskaben med livet således, at du alene er den værdige, som jeg kan anbefale denne Kristi sag. Han (Kristus), som du nu — hvad jeg ikke skal påminde dig om — fornemmelig bør beskytte ved dine skrifter, som ikke længere bør holdes tilbage, og endvidere, som du har gjort det hidtil, ved forbillede og liv«. Breler fortsætter: »... du har heller ikke skjult hverken over for Arndt eller mig, hvormeget du skylder ham (Arndt). At en mand, som er meget kyndig i de guddommelige ting, alene ved læsning af Arndt pludselig er blevet befriet fra en åndelig nedtrykthed (tristitia), som ikke læsningen af nogen teolog, ingen samtale kunne sprede, det er ikke hans, men Kristi ros, men det er din (ros), at du senere har villet drage til ham (Arndt) på en lang rejse, har villet tale med ham og ære ham ...«.

Denne dedikation bevirkede nu, at Rosenkrantz — som tidligere Arndt — fik ry for at være weigelianer, rosencreutzer o.s.v., og ovenikøbet blev han skarpt angrebet af sin tidligere mentor og ven, den tyske teolog *Daniel Cramer*. For at rense sig skrev Rosenkrantz da i 1622/23 et langt apologetisk brev til Cramer, der — som næsten alle Rosenkrantz' skrifter — er beregnet på offentliggørelse gennem

<sup>7</sup>) Sml. J. Oskar Andersens unøjagtige referat p. 254!



afskrifter<sup>8</sup>. Heri afviser han blankt beskyldningerne for at være rosencreutzer eller weigelianer — socinianerne dedicerede en katekisme til det teologiske fakultet i Wittenberg, men deraf kan man da ikke slutte, at Wittenberg er sociniansk<sup>9</sup>. Iøvrigt forholder det sig således med hans bekendtskab med Breler:

Rosenkrantz var først blevet gjort opmærksom på ham gennem hertug Ulriks råd, *Theodor Bussius*, og havde derefter tilfældigt truffet ham på en kro i Holsten under en gesandtskabsrejse i 1620. Han havde ikke haft noget at udsætte på ham, men på den anden side heller ikke givet ham anledning til at dediceresig forsvarsskriftet for Arndt, selvom Breler af deres samtale havde kunnet forstå, at han, Holger Rosenkrantz, havde elsket Arndt fra det øjeblik, han i sit logi havde fået besøg af ham under en Tysklandsrejse i 1616. — Endelig havde Rosenkrantz dagen efter samtalen i kroen, en søndag, slået følge med Breler og underholdt sig med ham i nogle timer. Rosenkrantz gør altså rede for disse forhold og fralægger sig ethvert ansvar for Brelers bog. Iøvrigt mener han ikke, at Breler bør regnes til weigelianerne, omend der kan rettes alvorlige indvendinger mod hans bog, først og fremmest p. gr. a. dens uforsonlige tone. Og trods sin sympati for Arndt har Rosenkrantz også meget at udsætte på dennes skrifter<sup>10</sup>.

Så vidt Rosenkrantz selv. Men vi kan hente yderligere oplysninger vedrørende mødet med Breler og de forskellige implicerede personer fra vore kilder: Hvem var nu for det første Bussius? Theodor Bussius var hofråd hos den danske hertug Ulrik og havde truffet Rosenkrantz under en af dennes tidligere gesandtskabsrejser — Rosenkrantz var jo rigsråd — i 1619. Det fremgår af hans breve til Rosen-

---

<sup>8</sup>) Der eksisterer nu i hvert fald to. Her er benyttet den i Ny kgl. samling, 1378, som fylder 178 foliosider.

<sup>9</sup>) Brevet til Cramer p. 8(—9).

<sup>10</sup>) Ibid. p. 9—17.

krantz, at han var »arndtianer«<sup>11</sup>, og det samme gjaldt hans bror lægen Georg Bussius<sup>12</sup>. Meget naturligt tog han sig af en meningsfælle, Breler, og anbefalede ham til Braunschweigs kansler<sup>13</sup>, hvilket formodentlig har bevirket hans ansættelse hos hertug August<sup>14</sup>. Bussius kunne så meget des lettere gøre sin indflydelse gældende i Braunschweig, som han — foruden at være hertug Ulriks råd — også var hofråd hos hertug August<sup>15</sup>.

I redegørelsen for sit tilfældige møde med Breler fortæller Holger Rosenkrantz i brevet til Cramer, at han første gang hørte Breler tale, »injecta, ni fallor, a Bibliopola Hamburgensi Michaele Heringio, Tauleri a se brevi publicis typis sub meo nomine denuo describendi mentione . . .«<sup>16</sup> J. Oskar Andersen har i farten refereret stedet således: »Den gang blev det sagt ham, at Breler ville udgive et forsvar for Arndt og dedicere ham bogen«<sup>17</sup>. Men her er jo tale om en udgave af *Tauler* (Taulerus), den berømte middelalderlige tyske mystiker og forfatter til en postille, som gennem tiderne har været søgt opbyggelseslitteratur. Denne udgave skulle altså besørges af en hamburgensisk boghandler, *Hering*, under Rosenkrantz' navn. — Bogen findes på det kgl. bibliotek og er en stor folioudgave af Taulers postille, *Theologia Deutsch* og Thomas a Kempis' »Kristi efterfølgelse«, udgivet i Hamburg 1621 af Michael Hering og dediceret til Albrecht Skeel, Gerhard Rantzau, Ditlev Rantzau og — Holger Rosenkrantz! — Bogen er forsynet med udaterede fortællinger af Johan Arndt (som

<sup>11</sup>) »Breve til og fra Holger Rosenkrantz« i *Kirkehist. Saml.* 3. Række, b. VI, nr. 73.

<sup>12</sup>) Jfr. slutningen af Morsius' nedenfor nævnte brev.

<sup>13</sup>) J. Oskar Andersen, p. 255, note 2.

<sup>14</sup>) Endnu i 1622 synes han ikke i tjeneste hos hertug August, jfr. dedikationen i nedennævnte »Vindiciæ«.

<sup>15</sup>) Jfr. artiklen om ham i *Dansk Biografisk Leksikon*, 2. udgave.

<sup>16</sup>) Brevet til Cramer p. 9 f.

<sup>17</sup>) P. 255.

tidligere havde udgivet de pågældende skrifter) og Luther, og den synes ikke at have noget med Breler at gøre.

I dedikationen, som er dateret 1. januar 1621, skriver Hering selv bl. a.: »Und weil ich Woledle/Gestrenge/Ehrenveste und Manhaffte/ Grossgünstige Junckherrn/ gebietende Herrn/ vorm Jahr/ auff dem Fürstlichen Residentz hause Gottorff in Holstein/ solch mein vornehmen der postill (nemlig at udgive den påny) Ewer E. E. E. E. G. G. G. G. zum theil eröffnet/ haben daran dieselben ein sonders gefallen getragen/ worauff ich desto freudiger mit dem Druck fortgefahren . . .«, så dedicerer Hering nu bogen til disse fire.

Om den rejse i 1620, hvorunder Rosenkrantz altså havde truffet både Hering og Breler, er vi vel informerede<sup>18</sup>. I egenskab af rigsråder skulle Skeel og Rosenkrantz forhandle med hertugen af Gottorp i følgende indviklede sag: Både hertugen og Christian IV ønskede at hævde deres stilling over for Hamburg. Som et middel hertil ville Chr. IV have sin søn Frederik indsat som »koadjutor« i ærkestiftet Bremen, men de samme planer havde den gottorpske Hertug — der iøvrigt var en nevø af stiftets indehaver — for sin søn<sup>19</sup>. — Gert (eller Gerhard) Rantzau, som var statholder i hertugdømmerne<sup>20</sup>, og Ditlev Rantzau, som var landråd sammesteds<sup>21</sup>, er formodentlig de to holstenere, som skulle ledsage Skeel og Rosenkrantz på færdens<sup>22</sup>. Og under forhandlingerne med hertug Frederik på slottet i Gottorp har disse fire mænd da truffet Hering, og senere har Rosenkrantz igen været sammen med ham i den kro, hvor også Breler overnattede.

<sup>18</sup>) Jfr. allerede J. Oskar Andersen p. 164.

<sup>19</sup>) Kr. Erslev, *Rigsraad og Stændermøder i Kristian IV's Tid I*, 1883—85, p. 306 f. Jfr. *Sønderjyllands Historie III*, 1940, p. 13. (Johanne Skovgaard). — Forresten trak Chr. IV som bekendt det længste strål

<sup>20</sup>) Se *Dansk Biografisk Leksikon* 2. udg.

<sup>21</sup>) Se *Dansk Biografisk Leksikon* 1. udg.

<sup>22</sup>) Jfr. Erslev, op. cit., p. 306.

Den ydre ramme for Rosenkrantz' møde med Breler er således fuldt oplyst og Rosenkrantz' egne forklaringer verificerede. Men det virker nu påfaldende, at kernen i Brelers dedikation, omtalen af den hjælp, som Holger Rosenkrantz skal have fået ved at læse Arndt, berører Holger slet ikke i sit brev til Cramer. Kan det da tænkes, at Rosenkrantz har modtaget en impuls fra Arndt (hvem han altså har truffet personligt og været i inddirekte forbindelse med), som han forbigår eller glemmer, men som han har nævnt for Breler? Et sikkert svar kan ikke gives, men det er i hvert fald ikke umuligt af kronologiske grunde<sup>23</sup>. Rosenkrantz' vækkelse kan med sikkerhed dateres til omkring 1598 eller 99. Men allerede i 1597 havde Arndt udgivet *Theologia Deutsch* med et forord, hvori han drager til felts mod sin samtids »theologia disputatrix, verbosa, ventosa, et contentiosa« — og sådanne udfald kan nok tænkes at have sat gang i Rosenkrantz, som i sin ungdom havde optrådt som en disputator for herren. I dette forord havde Rosenkrantz også kunnet læse: »Wo wir nicht rechte Busse thun werden/ so wird Gott die reine lehre von vns nemen/ vnd wann wir gleich in den Streitbüchern vnnnd disputationibus sessen biss vber die orhren«. For Rosenkrantz — som for så mange andre — var tidens disputeresyge blevet den store anfægtelse, og ganske på linie med Arndt taler han i brevet til Cramer (hvor han skildrer sin åndelige udvikling) om, at det er en gammel klage i kristenheden, at mens alle kalder sig kristne, så er det så få, som viser et hjerte og sind, som er påvirket af erkendelsen af Kristus og kærligheden til ham, mens man derimod disputerer om, ja »sønderriver« alt, hvad i skriften er overleveret til frelse<sup>24</sup>. Men Arndt lader ud fra denne iagttagelse dogmatikken ligge og koncentrerer sig om det kristne liv: »Dann die Erkenntniss Christi stehet mehr in praxi in der vbungen

<sup>23</sup>) Som hævdet af J. Oskar Andersen p. 149.

<sup>24</sup>) Brevet til Cramer, p. 59 f.

der Christlichen Tungenden/ vnd fruchten des Geistes dann in der wissenschaft (sic) vnd theoricæ<sup>25</sup>. Rosenkrantz, derimod, ser redningen i en fornyelse af *læren* på skriftens grund — og heri adskiller han sig fra Arndt såvel som fra tidens øvrige reformortodokse. Men det er meget vel tænkeligt, at Arndts forord kan have influeret Rosenkrantz' »vækkelse«. En antydning af, at det forholder sig således, tør man måske se deri, at netop Breler, som skrev om Arndts betydning for Rosenkrantz, vidt og bredt citerer forordet fra 1597 i sit andet (nedenfor omtalte) skrift.

Det ses, at Rosenkrantz — vel at taktiske grunde — går så let hen over sit forhold til Arndt og kredsen om ham, at han kun nævner sit møde med Arndt i 1616, som jo ikke lod sig bortforklare. Man kunne da tænke sig, at der også lå et reelt indhold bag beskyldningerne for rosencreutzeri og wiegelianisme, som Rosenkrantz ikke vil komme ind på.

Weigelianer har Holger Rosenkrantz nu ikke været. Vel genfindes den samme frontstilling (f. eks. over for ortodoksens lære om den tilregnede retfærdighed, *justitia imputata*) undertiden i både Rosenkrantz' og Weigels skrifter. Men Weigels lære om det indre ord, hvorefter også skriften skal tolkes, er Rosenkrantz fuldstændig fremmed. Rosenkrantz var — og ville være — skriftheolog, ikke mystiker.

Men har Rosenkrantz da været medlem af rosencreutzerernes »ældgamle broderskab«? Heller ikke det, af den simple grund, at rosencreutzerne aldrig har eksisteret. Både deres berømmelse og deres eksistens skylder de nogle skrifter af den württembergiske teolog, *Johan Valentin Andreaä*<sup>26</sup>, fra 1614 og 15. I disse skrifter havde Andreaä foregivet eksistensen af et 200 år gammelt broderskab, som ville reformere »det menneskelige og det guddomme-

<sup>25</sup>) Alle citaterne er hentet fra en udgave, som kom i Magdeburg 1605. Det forord, som er trykt hos Hering, er noget forkortet.

<sup>26</sup>) Død 1654. Om ham, se Hölschers artikel i *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 3. udgave.

lige« på et pansofistisk grundlag: natur og bibel stemmer overens. Hele historien serveredes i en fantastisk-mystisk ikklædning, og den vakte enorm opsigt i datiden. »Überall wurde von geheimen Brüderschaften gefabelt«<sup>27</sup>. Men Andreä, som iøvrigt var ven og beundrer af Arndt, nøjedes ikke med at holde offentligheden for nar. Han søgte selv flere gange at danne et *kristent* broderskab, et *societas christiana*, som skulle råde bod på tidens brøst, en art kristen udformning af rosencreutzernes foregivne broderskab. Han siger senere selv om formålet: »Mein Ziel war, Christum wieder an seinen Ort zu stellen, nachdem ich die alten religiösen wie literarischen Götzenbilder zerbrach«<sup>28</sup>. Blandt de mænd, som var udset til at deltage i broderskabet træffer vi på Arndt, Johan Gerhard og medicineren Daniel Sennert — alle tre mænd, med hvem Rosenkrantz stod i forbindelse<sup>29</sup>.

I 30-årskrigen virvar lod planerne sig ikke føre igennem, selvom Andreä endnu i 1628 fik oprettet et *societas christiana* (nu på et snævert konfessionelt grundlag), men et par af de skrifter, hvori han i 1620 skildrede selskabets ideelle indretning, er siden blevet genfundet<sup>30</sup>. Det drejer sig om *Christianae Societatis Imago* og *Christiani Amoris Dextera porrecta*. Som selskabets *scopus* »i kort sammenfatning« angives, »at efterligne og fremstille vor Frelzers lære og sæder med mund, hjerte, ord og gerning«<sup>31</sup>. Broderskabets leder skal være en vis from og klog tysk fyrste — der tænkes på Hertug August af Braunschweig, som An-

<sup>27</sup>) W.-E. Peuckert, *Die Rosenkreutzer*, Jena 1928, p. 179.

<sup>28</sup>) Peuckert, op. cit. p. 187.

<sup>29</sup>) Et brev fra Rosenkrantz til Sennert i *Kirkehistoriske Samlinger*, 3. Række, VI, p. 71 f. Ifølge *regnskabsbogen* p. 53 (Udg. Jysk Selskab for Historie, Sprog og Litt., 1955) får Sennert i 1631 tilsendt 100 rigsdaler.

<sup>30</sup>) Fundet først i engelske oversættelser og dernæst latinske afskrifter og publiceret i begge skikkelser af G. H. Turnbull i *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 73 og 74 (1954 og 55).

<sup>31</sup>) Op. cit. 73, p. 418 (Imago).

dreä brevvekslede livligt med. Ved sin side skal lederen have et råd på tolv medlemmer, hver med sine særlige opgaver. En af dem er »teologen«, og han omtales således:

»Altså har teologen biblen, som han tror (rummer) ikke blot religionens fundament, men al visdoms, klogskabs og magts dyb på een gang og indbegrebet af denne verden. I den finder han Kristus, vort midtpunkt og sandhedens og godhedens fyrste, som vi skal formes efter, hvis ikke alt vort skal vakle . . . Således bliver biblen for os, fra at være genstand for stridigheder og rustkammer for disputeren, troens ark, bønnernes hellighed, kærlighedens scepter, mysteriernes forråds-kammer, alle dyders skole, visdommens skueplads«<sup>32</sup>.

Man ser, at det pansofistiske drag, de angivne rosencreutzers kendemærke, stadig er tydeligt: biblen er ikke blot religionens fundament, men rummer i sig al verdens visdom, »indbegrebet af denne verden«. Men samtidig finder vi her, som hos Arndt og Rosenkrantz, at vi skal *formes efter* Kristus, og ordene om biblen, som skal ophøre med at være genstand for disputeren og i stedet blive en troens ark for os, er som talt ud af Rosenkrantz' hjerte.

Hvis Rosenkrantz da har haft sympati for rosencreutzerne, så har det nok været for Andreäs kristne udformning af sin ungdoms litterære falskneri. Men som vi skal se, har de tyske anklagere ikke haft helt uret i at kalde den lærde Holger for rosencreutzer, heller ikke selvom de jo dermed tænkte på rosencreutzernes pansofistiske broderskab.

I 1617 fik Holger Rosenkrantz et brev fra *Joachim Morsius*, en omvandrende litterat, som stammede fra Hamburg, hvori Morsius udtrykte ønske om at måtte blive

---

<sup>32</sup>) Op. cit. 73, p. 421, (Imago). Teksten synes ikke helt klar, i hvert fald har den engelske oversættelse fordrejet meningen, op. cit. 74, p. 156.

optaget blandt Rosenkrantz' klienter<sup>33</sup>. Denne Morsius var hele sit liv optaget af tidens reformplaner, de være sig naturfilosofiske eller teologiske, og på alle sine rejser var det hans lidenskab at træde i forbindelse med hemmelige broderskaber, først og fremmest rosencreutzernes. Han udgav således i 1616 en skrivelse, stilet til rosencreutzernes selskab, hvori han tryglede om en sammenkomst<sup>34</sup>! Som et minde om hans rejser foreligger det såkaldte *Album Morsianum*, hvori Morsius har ladet sine bekendtskaber skrive, og hvori han har samlet meget materiale til belysning af tiden og dens reformtanker. Desværre er Albummet bortkommet i forbindelse med begivenhederne under anden verdenskrig<sup>35</sup>, men i Schneiders bog er opført en alfabetisk liste over de mænd, som har skrevet i albummet, hvorved det er muligt at rekonstruere Morsius' rejser og danne sig et billede af hans bekendtskabskreds<sup>36</sup>. Vi kan således se, at han i 1617 opholdt sig i København, hvor bl. a. Caspar Bartholin, Brochmand og Resen — alle venner af Rosenkrantz — har skrevet i albummet og sikkert henledt hans opmærksomhed på Rosenkrantz<sup>37</sup>. I København så lidt som andet steds fandt Morsius rosencreutzere, men hans utrættelige søgen bragte ham i kontakt med ikke alene en lang række af de mænd, som excellerede i naturfilosofi og mysticisme (f. eks. Jakob Böhme og dennes elev Frankenberg), men også med reformteologer som Arndt og deres velyndere (f. eks. den flere gange omtalte hertug August af Braunschweig). Endelig nåede han i 1629 til Andreä i Württemberg, og her fandt han noget af det, han søgte. Der er bevaret et brev fra 1643, i hvilket Morsius bl. a.

---

<sup>33</sup>) Brevet i *Kirkehist. Saml.*, 3. Række VI, p. 757 ff. Om Morsius, se H. Schneider, *Joachim Morsius und sein Kreis*, Lübeck 1929.

<sup>34</sup>) Schneider, op. cit. p. 31 f.

<sup>35</sup>) Efter velvillig meddelelse fra Bibliothek der Hansestadt Lübeck i brev af 22. jan. 1963.

<sup>36</sup>) Op. cit. p. 79 ff.

<sup>37</sup>) Selv henviser Morsius i brevet til bl. a. Daniel Cramer!



fortæller om resultatet af besøget hos Andreä<sup>38</sup>. Andreäs societas behagede Morsius i den grad, at han ville bruge alle sine penge og alle sine optegnelser om hemmelige ting (collecta arcana) på dette eller et lignende foretagende. Morsius fortæller videre, at han af Andreä fik foræret tolv eksemplarer af de ovennævnte skrifter, Imago og Dextera porrecta, »die ich folgender Gestalt distribuiret habe« — og her følger så en liste over tolv mænd, som Morsius (eller Andreä) åbenbart har ment, ville være interesserede<sup>39</sup>. På førstepladsen blandt dem nævnes hertug August nok en gang, og det femte eksemplar er blevet givet til:

»Illustris quondam Senator Regni Danici ac Regis Consiliarius, Oligerus Rosencrantzius, qui quanti hoc sanctum institutum fecerit, peculiari libro testatus, cujus procul dubio apud filios et Henricum Ernesti Ms. exemplar exhibit«.

Altså: Rosenkrantz har fundet stort behag i disse planer og bevidnet det i en bog, som skulle findes i manuskript hos hans sønner eller Henrik Ernst<sup>40</sup>. Desværre kendes dette manuskript ikke længere, vi kan ikke vide, hvorledes Rosenkrantz har vurderet Andreäs projekt, men at han har fundet behag i det, kan efter det ovenfor citerede ikke undre. Morsius selv har øjensynligt ment, at Rosenkrantz delte hans interesser for pansofi og naturfilosofi, og han har opfattet Andreäs skrifter som udtryk for sådant. I 1626 havde Morsius som formidler tilbudt Rosenkrantz nogle bøger, som indeholdt »verdens højeste videnskaber« og ligeledes tilbudt ham nogle »secretissima arcana universa«<sup>41</sup>. Og i hvilken stemning Morsius har overrakt

<sup>38</sup>) Brevet er trykt forskellige steder, her citeres efter Schneider, op. cit. p. 57 ff.

<sup>39</sup>) Hele brevet vrimler iøvrigt med navne på naturfilosoffer og reformteologer.

<sup>40</sup>) Professor i Sorø og discipel af Rosenkrantz.

<sup>41</sup>) Afskrift af brevet i Ny kgl. Samling 1291, 4to, p. 115.

et af Andreäs skrifter til Rosenkrantz fremgår af hans afsluttende ønske i brevet om, at han selv måtte få bare sidstepladsen blandt et sådant broderskabs »vandringsmænd, forskere og samlere af oldtidens mindesmærker og *naturens hemmeligheder* ...«<sup>42</sup>. — Hvornår Morsius overrakte skriftet, ved vi ikke, men måske i okt. 1632, da Rosenkrantz skrev i hans album.

Med udgangspunkt i Brelers dedikation har vi nu fremdraget forskelligt, som belyser den stilling Holger Rosenkrantz omkring 1620 indtog (eller kunne have indtaget) til en række af tidens åndelige bevægelser. Fra bekendtskabet med Breler til bekendtskabet med Morsius ser vi ham i stadig kontakt med alt, hvad der rørte sig bagved eller uden om den rene lære<sup>43</sup>. Og det er ganske klart, at i begyndelsen af det syttende århundrede har reformortodoksien i alle sine facetter haft sine fornemste tyske repræsentanter i Arndt og Andreä, men herhjemme i Holger Rosenkrantz<sup>44</sup>.

Til slut skal det nævnes, at en hamburgensisk teolog angreb Brelers bog, og også han dedicerede sit værk til Holger Rosenkrantz. Men Breler lod sig ikke slå ud. Han skrev rask væk et svar på 1000 sider, som udkom i 1622 under titlen *Vindiciæ Pro Mysterio Iniquitatis Pseudoevangelicæ/ Adversus Pseudoevangelicum Declamatorem et Postillatorem Hamburgensem*. Men nu var han dog blevet så klog af skade, at han ikke dedicerede skriftet til Holger Rosenkrantz, men til ... hertug August den yngre af Braunschweig!

<sup>42</sup>) Schneider, op. cit. p. 60.

<sup>43</sup>) Breler og Morsius kendte iøvrigt hinanden, se citatet fra et brev fra socinianeren Ruarus i *Cimbria literata* II, p. 125.

<sup>44</sup>) En sammenligning med hertug August halter derimod, fordi Rosenkrantz ikke bare optrådte som mæcen, men ved sine skrifter tog aktivt del i reformforsøgene.

## En Jødedaab i 18. Aarhundrede.

Af Troels Dahlerup.

---

Omkring Midten af 18. Aarhundrede udfoldedes der en kraftig Bevægelse for kristen Mission blandt de i Danmark værende Jøder. Ved Reskripter af 1744 og 1746 bestemtes, at Jøder, som begærede Oplysning om den kristne Tro, kunde modtage Understøttelse i Undervisningstiden, hvilket i Praxis oftest skete ved, at de overantvordedes en velhavende, som Regel københavnsk Kirkes Omsorg.

Antallet af Proselytter voksede, hvorfor der 1754 i de dansk-norske Kirker holdtes en Kollekt til Hjælp for Missionen; men alt i alt var Resultaterne vist pauvre. Især synes Mulighederne for Understøttelse at have tiltrukket en lidet ønskværdig Kategori af Ansøgere, for hvem de pekuniære Gevinster antagelig var Hovedmotivet.

Dog var der selvfølgelig ogsaa »værdige« Ansøgere; og da man til nu fortrinsvis har beskæftiget sig med Klinten iblandt Hveden<sup>1</sup>, kan nedenstaaende Beretning tjene til dels at afrunde det hidtidige Billede, dels at udvide vort Kendskab til den tidlige jødiske Indvandring og Bosættelse. To Forhold synes især at have haft en gunstig Virkning paa Sagens Forløb, dels at den foregik i et rent Landmillieu, dels at et hvert Haab om pekuniær Understøttelse af større Omfang udelukkedes.

En detailleret Gennemgang af Sagens talrige Akter er lykkeligvis ikke nødvendig, da den paagældende Sognepræst paa Opfordring af Biskop Harboe, som siden 1748

---

<sup>1</sup>) F. Ex. Weitemeyer i Tidsskrift for Jødisk Historie og Litteratur I S. 337 ff.

var adjungeret sin Svigerfader Peder Hersleb, den 5. November 1755 indsendte den nedenfor aftrykte Beretning, som kun sjældent behøver at uddybes med de originale Aktstykker. Foruden den detaillerede Skildring af selve Fremgangsmaaden ved Undervisningen er især Historiens Fortsættelse interessant til Belysning af Spørgsmaalet om Mulighederne for en vellykket Assimilation, hvorfor de nyomvendtes Levevilkaar i den nærmest efterfølgende Tid er gjort til Genstand for en kortere Undersøgelse.

EFTERRETNING ANGAAENDE DEN JØDISKE  
FAMILIE, SOM BLEV DØBT I SKAMSTRUP KIRKE  
D. 23<sup>de</sup> JULII 1755.

Den jødiske familie, som d. 23<sup>de</sup> juli a. c. blev døbt i *Skamstrup* Kirke i *Tudse*-Herredet i Siellands stift, bestoed af 8 Personer. Faderen, som tilforn heedte *Nachman Wulf* og lod sig kalde *Jochum Wulf*, men i Daaben fik det Navn *Albrecht Friderich*, siger sig at være født af jødiske Forældre udi en liden Bonde-Bye, som heder *Persekel*, der skal ligge paa de Polske Grændser udi *Mark-Brandenburg*. Hands Fader, som bar det Navn *Wulf*, skal være døet, da Hand var 9 Aar. Herpaa kom Hand strax iblandt fremmede og først til en Jøde, som boede icke langt fra *Neu-Rupin* i *Middel-Mark*, men Stedets Navn erindrer han ey. Der var Hand nogle Aars Tiid, og kom saa fra Ham til samme Mands Svoger, som boede i *Bernau*, een liden Sted 3 Miile fra *Berlin*, hvor Hand ungefær var i 9 Aar og blev holdet til Kiøbmandskab. Derpaa begav hand sig i Ægteskab med den Kone, hand endnu har, hvis Forældre da boede og skal endnu boe i *Friedeberg*, som ligger i *Nye-Mark* udi dend Fridebergiske Kreds i *Mark-Brandenburg*. Hendes Navn var tilforn *Kælæh*, og fik Hun i Daaben det Navn *Wibeche Sophia*. Udi *Frideberg* skal de først have boet i 2 Aar, og samme Tiid avlet deres ældste Søn, som tilforn heedte *Wulf*, men i Daaben fik det Navn *Peder*. Derpaa

skal de ved *Paasche* Tiider 1745 være reyst til *Moisingen*, een liden Flekke strax ved *Lübeck*, som tilhører *Hans Excellence* Hr. Geheime Conferentz- og Land-Raad von *Brokdorf*<sup>1</sup>, i hvilken liden Bye eendeel Jøder skal opholde sig. Her har de boet indtil 1752 i *Julii* Maaned, da de ere reyst derfra. Her skal de udi deres Ægteskab have avlet Deres 4 Døttre, nemlig den første, som tilforn heedte *Passa*, i Daaben kaldet *Bartha Catharina*; Den anden tilforn kaldet *Maria*, nu *Karen*; Den tredie tilforn kaldet *Hanna*, nu *Beata Sophia*; Den fierte tilforn kaldet *Sarah*, nu *Mette Amalia*.

Andledningen til at de forlod dette Sted, fortæller Faderen at være denne: Hand havde en temmelig tiid tilforn fattet i sinde at ville være en Christen, og det efter hands egne Ord, fordi at hand mærkede, at dend jødiske *Religion* var falsk, og at *Messias* maatte være kommet; Hand havde nogle gange aabnet sine Tanker for sin Kone, men hun vilde icke beqvemme sig dertil. Han tænkte derfor, naar Hand fik hende til Khafn., saa skulle det gaae bedre and, hvorfor Hand reyste 14 Dage foran, og saa snart Hand kom til *Kiøbenhavn*, meldede sig strax hos Hr. Biskop *Hersleb*, at Hand havde dette forsæt. Hans Høyædle Høyærværdighed skal da og meget kiærlig strax have taget sig ham an. Da nu Konen kom til Khafn., var hun af samme sind som tilforn, og siden Hand gierne ønskede, at Hun tillige med Ham og deres Børn skulde andtage dend *Christelige Religion*, men Konen ikke vilde, saa torde Hand ey gaae til Hands Høyædle Høyærværdighed igien. Hand reyste derfor strax med sin Kone ud paa Landet og kom til at boe udi en liden Lands Bye kaldet *Sipperup*, som ligger i *Syndersted* Sogn, *Annex* til *Ondløse*. Her boede de til *Paaschen* 1754, og er der født deres yngste Søn tilforn kaldet *Levin*, men nu *Joachim Hartvig Johan*. Derpaa flyttede de her til *Skamstrup* jost ved sidst omtalte *Paasche* Tiid.

Udi *Skamstrup* Sogn i *Skamstrup* Bye havde de neppe

boet 3/4 Aar, førend der gik et Rygte, at de vilde forlade dend *Jødiske Religion*. Samme Deres Forsæt gav Manden mig selv tilkiende jost en Løverdag, nemlig d. 4<sup>de</sup> *Januarii* a. c., fortalte mig, hvad jeg har allerede andført, hvorledes hand længe havde haft dette forsæt, men var af sin Kone bleven hindret derfra, indtil Hun endelig omsider havde selv engang i forrige Aar sagt til ham: Skulde jeg nogen Tiid blive en *Christen*, skeedte det her. Af deen Leylighed sagde hand, at hand betiente sig, og takkede Gud, at det var nu kommet saa vidt, at Hun tillige med ham havde faaet samme Tanker.

Jeg foreholdt ham, alt hvad mig ved Guds Naade var mueligt, og jeg kunde holde fornødent i saa vigtig een Sag, for at undersøge, om mand kunde haabe, at det icke skeedte af nogen urenne Hensigter, og at det nu var Hans Alvor. Samme tog jeg og paa det nøyeste i agt i henseende til Hands Kone. Jeg mærkede i min Samtale med dem om dend *jødiske Religion*, at de veedste kuns saare lidet, hvorudi dend bestoed, saa at dend nok uden Tvivl har allenne bestaaet hos dem derudi, at de har taget visse udvortes Ting i agt, hvorom Jeg blev ved Deres underviisning i dend *Christelige Religion* end meere overbeviist. Da jeg nu saaledes havde i nogle Dage prøvet dem, nægter jeg ikke, at jo Haab og Frygt havde stor Striid med hinanden i mit Gemyt. Imidlertiid vidste jeg, det var min underdanigste Pligt at tilkiendegive denne Sag for min Øvrighed, saa og at andvende ald Fliid paa dem, om deres Siæle-Sorg blev mig betroet, som de tillige selv havde forlanget.

Jeg skrev derfor først d. 13. *Jan. a. c.*<sup>2</sup> til Hans Høyædle Høyærværdighed Biskoppen over Siellands Stift, og derudi gav samme Sag tilkiende, og udbad mig Hands gode Betænkning, hvorpaa jeg og fik Hans Høyædle Høyærværdigheds Svar af 18. *Jan.*<sup>3</sup> Jeg reyste herpaa selv til *Kiøbenhavn d. 20. Jan.* for deels at tale viidere med Hans Høyædle Høyærværdighed herom, deels og for at søge Hans

grundige Raadførelse i saa vigtig en Sag. Ved denne Leylighed havde jeg og tillige det Øyemeed at vilde underdanigst gjøre Ansøgning, om jeg kunde faae nogen Slags Hielp for dem i Deres underviisnings Tiid. Jeg havde vel fra det første sagt dem, at de maatte aldeles icke gjøre sig noget Haab om at faae nogen Hielp i timelige Ting, og de selv havde svaret, at det var Dem heller icke derom at gjøre, naar de kuns maatte blive *Christne*. Jeg holdt det dog for min Pligt at sørge for, det ey skulde blive til anstød for dem, om de skulde i deres Underviisnings Tiid lide alt for stor mangel, da jeg nok mærkede, at det efter deres Omstændigheder vilde blive vanskeligt for dem at komme igiennem med saa talriig en *familie*, om de aldeles ingen hielp fik. Men mærkeligt var det, at i hvor utrættelig Hans Høyærværdigheds Kierlighed viiste sig i at gjøre Ansøgning og forslag for Dem udi denne Sag, saa vilde det dog icke lykkes, saa de fik ikke nogen anden Hielp til Lettelse for Dem end det lidet, som Gud selv boyede nogle faae til at give dem, iblandt Hvilke jeg især med Glæde erindrer den godgiørende Kiærlighed, som Frue *Wibeche Kragh* til *Frydendal*, Sl. *General-Lieutenant* von *Eyndens* Enke Frue<sup>4</sup>, loed see imod disse, der boede paa Hendis Gods, ligesom imod andre Fattige, og i sær de paa Hendes Gods.

Underviisningen begyndte jeg da i *Jesu* Navn med dem *d. 3. Februari* og loed det i begyndelsen være min Hoved-Sag 1. at tale med Dem om den elendige Tilstand alle Mennesker fødes udi til Verden, 2. at viise Dem hvorledes Gud havde skabt Dem i en langt herligere Tilstand, 3. at foreholde Dem hvorledes Menniskene da var kommet i denne høyst elendige Tilstand, og hvor umueligt det var for dem i denne elendige Tilstand at kunne holde Guds Lov, og saaledes blive salige, 4. Heraf tog jeg viidere Andledning at forestille Dem, hvor fornødent det da var for Menniskene, om de skulde blive salige, at de maatte faae en Frelsere. 5. Hvorledes denne Frelsere skulde være, baade sand Gud

og Menniske, hvilket jeg i sær viiste dem af det første *Evangelio*.

Imidlertid jeg mundtlig forklarede disse Sandheder for dem, betiænte jeg mig af *Monsr. Peder Schade Korlps*,<sup>5</sup> een gammel *Theologiæ Studiosi*, hielp, som var i mit Huus, men nu er blevet Degn i *Hørbye*, deels til at igientage samme Sandheder med dem, deels til at lære Forældrene at læse inden i en Bog, siden De icke kunde læse det ringeste Dansk, ja Konen forstoed kuns gandske lidet af det, der blev talet, og kunde selv ikke tale det. Manden forstoed vel meere af Sproget, men kunde dog ikke heller ret tale det. Jeg opmundtrede dem og til strax at gaae i Kirken med andre, da jeg tillige søgte at give dem deres Deel, hvilken blev igientagen med Dem om Mandagen, og er det i sær mærkeligt, at dend første Søndag Manden var i Kirken, som var *Domin. Qvinqvages.*, fik hand at høre Forklaring over Matth. 3 v. 17. Konen kom derpaa tillige første gang i Kirken Taksigelsens Fest d. 11. *Fébr.*; Børnene, *sc.* de 3 ældste, begyndte og at gaae baade i Skolen og Kirken med Forældrene. Jeg kand sige at de hverken for eller efter deres Daab har forsømt nogen Prædiken, uden for saa viidt at de 3 mindste Børn har behøvet enten een af Forældrenes eller af de ældste Børns Tilsyn, da de andre har biveaanet dend offentlige Guds Tieneste, ligeledes har dend ældste Søn og de 2 ældste Døttre vexelviis gaaet i Skolen; thi begge Døttrene kunde ey gaae tillige, fordi Moderen trænger til een af dem at see til de andre smaae børn.

Faste-Tiiden gik saaledis bort ved dend ovenandførte underviisning, hvorpaa jeg Mandagen efter *Paaschen* begyndte nærmere at gaae til deres Underviisning, og begyndte da først at giøre dem visse udi de Sandheder, som findes andførte udi *Rambachs* Saliggjørelsens Orden, forfattet i 26 Spørsmaal for de meget tungnemme og gamle. Her gik nu næsten 5 Uger bort, inden de fattede og lærte dette lidet, endskiønt de havde underviisning baade formiddag og eftermiddag og kunde nu selv læse det i Bogen.



Jeg rettede mig derfor efter deres beskaffenhed og i Anledning af disse 26 Spørsaal udførte jeg viidere den Christelige Troes Lærdomme i mueligste Korthed, og det saaledes at jeg tillige havde mine Tanker fæstet paa Hoved Vildfarelserne i dend jødiske *Religion*. Jeg sammenskrev en liden Haand-Bog til den ende, at jeg baade selv kunde bestandig holde mig til det samme, og at *Monsr. Korlp*, som om Eftermiddagen igientog for dem, hvad jeg havde gaaet igiennem med dem om Formiddagen, kunde iligemaade have det samme at rette sig efter.

Herren velsignede og dette vores fælles Arbejde saaledes, at Forældrene lærte ikke allene baade temmelig færdig at læse inden i en Bog og udi *Bibelen*, men at de og fattede og kunde gjøre Reede for Grund-Sandhederne i den *Christelige religion*, og Børnene, som foruden deres skolegang var tilstæde hver gang ved underviisningen, gjorde og god Fremgang. Den ældste Søn kunde gjøre reede for det samme som Forældrene. De 2<sup>de</sup> mindste Pige-Børn kunde gjøre god reede for *Rambachs* Saliggjørelsens Orden, som jeg skrev at have lagt til Grundvold for Forældrenes Kundskab, ja havde og tillige fattet endeel af de andre Sandheder, især udi den Lærdom om Daaben. De 2<sup>de</sup> mindste Pige-Børn kunde og efter deres Alders maade gjøre reede for nogle faae Sandheder.

Da de nu vare bragte saa viidt i Kundskab, og der tillige i mine Tanker var ellers Haab om, at de kunde ved dend Hellige Daab indlemmes i Guds og *Jesu Christi* Menighed, skrev jeg Hans Høyædle Høyærværdighed Hr. Biskop *Hersleb* til d. 1<sup>ste</sup> *Julii*<sup>6</sup> og indhentede Hans Befaling om, hvorledes jeg viidere skulde forholde mig. Da jeg nu fik samme<sup>7</sup>, forholdt jeg mig i alle Maader derefter.

Den 18. *Julii* var Provsten her af *Tudse* Herredet Hr. *Echard Christopher Bentzon*<sup>8</sup>, Sogne-Præst for *Kundbye* Menighed, tilligemed min Naboe Hr. *David Plesner*, Sogne-Præst for *Jyderups* og *Holmstrups* Meenigheder, her i mit Huus forsamlede med mig underskrevne for at prøve denne

*jødiske familie* udi deres Saligheds Kundskab, da Forældrene og de 5 Børn vare Tilstæde, men det 6<sup>te</sup> barn, som er liden og ey kan tale endnu, var ey tilstede ved denne Forretning.

Forretningen skeedte saaledes, at jeg strax i Begyndelsen spurdte Dem, om de ikke havde selv frievilligen begiæret af mig at blive underviist i dend *Christelige Religion* for at kunde blive *Christne*, og om de vilde nu gjøre reede for denne Deres Troes Bekiendelse? Hvortil Forældrene svarede: ja. Derpaa skeedte Forretningen saaledes: Vi begyndte dend med denne vores Kirke *Psalme* »I *Jesu* Navn skal ald vor Gierning skee« etc., derpaa holdt jeg een gandske kort Tale til dem i Andleedning af *Pauli* Ord til de *Corinth. 1. Cor. 2 v. 2*, hvorpaa skeedte Overhørelsen af mig underskrevne, som havde underviist dem.

Efterat de nu ved Overhørelsen bleve samptlig befundne at have faaet saadan Kundskab, at de kunde være skikkede til at andtages til dend hellige Daab, skeedte af Hr. Provst *Benzon* følgende Spørsmåale til Dem: 1. Om de nu alle begiærede at maatte ved dend hellige Daab blive indlemmet i Guds og *Jesu Christi* Meenighed? 2. Om de da og med Haand og Mund forpligtede sig til gandske at afsige og til ævig Tiid at forkaste dend *jødiske Vantro*e, som de hidintil havde gaaet udi. 3. Om de stadig til deres Død vilde blive ved dend *Christelige Lutherske* Troes bekiendelse, den de nu i Dag havde giort god Reede for, og havde faaet grundig Kundskab om, samt om de og vilde forsikre at pryde den med et Christeligt Levnet og i Taalmodighed at bære *Christi* Kaars og være *Christi* sande Efterfølgere?

Til ethvert Spørgsmaal svarede de lydelig ja. Herpaa blev dem da viidere 4. tilspurd, naar de begiærede at blive døbte, og hvad naven de begiærede at maatte faae i deres Daab? Hvorpaa Forældrene begiærede at maatte døbes dend næst paafølgende Onsdag, som var dend 23. *Julii*, og at de med deres Børn maatte i Daaben faae de forhen

anførte navne. Efterat denne Forretning var skeedt, og det vigtigste deraf indført i *Skamstrups Kirke-Bog* samt underskrevet af Provsten, Hr. *Plesner* og mig, saa og med *ebraiske* Bogstaver underskrevet af Forældrene og dend ældste Søn<sup>9</sup>, thi fleere kunde ey skrive, holdt jeg en kort Formanings Tale til Dem og tog Andleedning af *Apoc. 2 v. 10* »Vær troe indtil Døden, og jeg vil give dig Livsens Krone«, Hvorpaa dend gandske Forretning blev sluttet med Bøn til Gud om Naade og Bestandighed samt Formaning til Dem af Hr. Provsten, Hr. *Plesner* og mig.

Søndagen derpaa, som var 8<sup>tende</sup> Søndag efter *Trinit.*, vare de atter i *Skamstrup Kirke*, da jeg i Andleedning af *Evangelii* siste Ord *sc. Math. 7 v. 21* forestillede dend gandske Meenighed og Dem: En retskaffen Christendom af sin sande beskaffenhed og herlige Salighed, hvoraf jeg tillige gjorde en særdeles *application* paa dem og da til Slutning gav Menigheden tilkiende deres gudelige Forsæt om at vilde ved dend Hellige Daab indlemmes i Menigheden, formannede derpaa Meenigheden til at annamme Dem med ald Christelig Kiærlighed samt at bede alvorlig til Gud for dem, og sluttede derpaa med Forbøn for dem. Ligeledes gjorde jeg samme Dag denne Forretning bekiendt i mit *annex Frydendal*, hvor der og skeedte Forbønner for Dem og Formaning til fremdeles at bede for Dem og viise sig som rette *Christne* imod dem.

Onsdagen derpaa, som var den 23. *julii*, skeedte Daabens Forrettning med Dem i *Skamstrup Kirke* paa dend maade, som vores Kirke *Ritual* foreskriver i henseende til 1. Prædiketienestens Forrettning. 2. Opmuntrings Talen. 3. dend offentlige igientagelse af dend forhængivne Forpligt om dend forrige Vantroes Afsigelse og dend *Christelige Religions* alvorlige Antagelse. 4. Deres Troes offentlige bekiendelse og overhørelse derudi. 5. Daabens Forretning i sig selv og 6. tilsidst Formanings Talen.

*Texterne*, som ved denne Leylighed bleve brugte, vare

til Prædikenen *1. Petr. 3 v. 21*, Til Opmuntrings Talen for Døbe Forretningen *Act. 2 v. 38, 39*, Til Formanings Talen efter Døbe Forretningen *2. Cor. 1 v. 1*.

Fadderne ved denne Forretning vare 1. Fremmede: Hr. Lands-Dommer *von Bergen*, Hr. Provst *Benzon* af *Kundbye*, Hr. *David Plesner* af *Jyderup*, *Otho Langemach*, *Consumptions* Forpagter i *Callundborg*, *Christian Langemach*, Kiøb- og Handels-Mand i *Callundborg*, *Hans Langemach*, *Studiosus Juris*, *Peder Schade Korlp<sup>a</sup>*), Sogne-Degn <sup>b)</sup> for Hørbye Meenighed<sup>b)</sup>). 2. af *Frydendals* Sogn, som er annexet til *Skamstrup*: Velbaarne Frøken *Beata Sophia Kruuse*, *Monsr. Schmit*, Ride-Foged ved *Frydendal*, og *Monsr. Neergaard*, Hollænder sammesteds, Birke-Dommer *Hiort*, Birke-Skriver *Pind* og Mølleren *Nicolaj Boje*, alle 3 af *Torbenfelde*. 3. af *Skamstrup* Sogn: de fleeste Mænd af *Skamstrup* Bye. I Daaben fik de efter endeel af Herskaberne heromkring Deres Navne, undtagen den eene liden Pige *Karen*, som bær min Sl. Moders Navn.

Efter denne Forretning var til ende, gik jeg undertiiden til Dem for end ydermeere at tale med dem og i sær at underviise dem i dend Lærdom om *Alterens Sacramente*, og da Forældrene d. *10. octobr.* begiærede af mig at maatte komme til Herrens Bord, naar der først blev Altergang, samtykte jeg udi deres Begiæring, og derpaa blev ved at gaae til dem eengang hver Dag, til jeg andtog dem til Skriftemaal med andre af min Menighed om Løverdagen d. *18<sup>de</sup> octobr.* og derpaa d. *21<sup>de</sup> Søndag* efter *Trinitat.* til Herrens Bord.

Hidtil har jeg Aarsag at takke Gud, som har hiulpet i dette Stykke af mit Embede. Ham allene til Priis kand jeg skrive, at jeg endnu har got Haab, Hand lade heller aldrig det Haab blive beskæmmet, som jeg fattede i Begyndelsen, at disse 8<sup>te</sup> Siæle, som synes ret paa en synderlig

a) Herefter udstreget: og Christian Glob Gyrsting (Degn i Skamstrup).

b-b) I stedet for udstreget: til Skamstrup og Frydendal.

maade at være førte til mig, som saa frievillig har andgivet sig hos mig til underviisning og hidtil synes ret at have havt fortroelighed til mig, at De maae og være af de Børn, som jeg med Glæde paa Dommens Dag kunde see og sige: See Herre! her er jeg og de Børn, som du haver givet mig.

*Skamstrup d. 22. octobr.*

1755

J. Bagger

## NOTER

<sup>1)</sup> Antagelig Joachim von Brockdorf til Nøer m. m. (1695—1763), 1723 Landraad, 1747 Geheimekonferensraad m. m.

Om Moisling, Lybæks Ghetto, se Tidsskrift for Jødisk Historie og Litteratur I S. 365 ff.

<sup>2)</sup> Præstens Breve til Bispen i Herredspakken (Bispearkivet, Indkomne sager, Tuse Hrd. 1690—1759). I Brevet af 13/1 anfører Bagger især sine nu overvundne Betæneligheder, om Ønsket om Daab skulde skyldes Haab om Understøttelse eller være forårsaget af Forordningen af 8/11 1754 (Fogtman V: 1 S. 585 f.), der indskærper Forbuddet imod, at Jøder opholder sig udenfor Købstæderne.

<sup>3)</sup> Bispens Svar i Kopibogen for 1755 (Afd. Brev-Protocol). I Svaret af 18/1 bekræfter han, at Wulf tidligere har henvendt sig til ham. Bispen giver Anvisning paa, hvorledes de skal forholde sig m. H. t. Ansøgning om Understøttelse, men giver ringe Haab, da talrige Supplikanter har meldt sig (bl. a. en Familie i Næstved, hvormod saavel Pakken fra Tybjerg Hrd. som Bispens Kopibog giver talrige Oplysninger), og da der kun er indkommet lidet ved Kollekten.

25/3 meddeler Bispen, at han nu tre Gange forgæves har indgivet Ansøgning om Understøttelse til Wulf.

5/4 skriver Bagger til Bispen, at Wulf havde lejet Hus af Ridefogeden paa Generalinde von Eyndtens Gods, »og meente [Ridefogeden] ikke at forsee sig derudi, siden disse jøder uden nogen paaanke havde boet saa lang tid her i egnen, og andre jøder opholdt sig samme tiid hist og her paa landet«.

Bagger sætter nu sin Lid til den godgørende Generalinde, samt haaber paa at kunne anvende ca. Halvdelen af sine Sognes Fattigkollekt til Wulf.

12/4 lover Bispen, at han endnu engang vil søge om Hjælp.

17/5 meddeler Bispen, at alle Forsøg paa Understøttelse er mislykkedes.

29/5 overbringer Bagger Wulfs Tak til Bispen for dennes paatagne Besvær for hans Skyld samt redegør for Undervisningens Gang.

Wulfs Ansøgning til Danske Kancelli og Bispens Breve dertil ligger som Bilag til Oversekretærens Brevbog (RA) 1755 Nr. 52, 67, 88, 129 og 149.

Oversekrætærens ufravigelige Standpunkt er, at hvis Wulf med Familie vil komme til København, vil man forsøge at skaffe dem Underhold ved en Kirke der (skønt der allerede er stærk Søgning); men Proselytfondens Midler maa foreløbig ikke anvendes (jfr. Bispearkivet: Kgl. Forordninger og Kollegialbreve 1755 Nr. 17, 23, 27 og 42).

<sup>4)</sup> Vibeke Krag (1691—1778), Enke efter Generalløjtnant Albrecht Philip von Eynden (1665—1731) til Frydendal (Torbernfeldt).

<sup>5)</sup> Peder Schade Korlp (1706—58), 1724 Student fra Roskilde, Hører ib., fra 1731 Degn i St. Jørgensbjerg, 1755 Degn i Hørby.

<sup>6)</sup> I Herredspakken.

<sup>7)</sup> Svar af 5/7 (Kopibogen).

<sup>8)</sup> Denne giver i en Indberetning af 19/7 (Herredspakken) bl. a. en kort Beretning af Overhøringen.

<sup>9)</sup> Skamstrup-Frydendal Kirkebog (1720—71).

Beretningen er øjensynligt nedskreven efter Hukommelsen, da Kirkebogen angiver flere Faddere og navngiver de deltagende Bymænd fra Skamstrup.

## II

Saaledes kronedes Pastor Baggers Anstrengelser med Held, skønt »det Offentlige« paa ingen Maade saa sig i Stand til at række en hjælpende Haand, men tværtimod overlod Daabskandidaterne til Generalindens og Sognets fattige Bønders Almisser. At slippe Albrecht Friderich Wulf og hans Familie her er dog højst utilfredsstillende, da Spørgsmaalet om deres fortsatte Existens straks rejser sig, og hermed hvorvidt deres Omvendelse stillede dem bedre i Samfundet end før.

Blandt Fadderne bemærkes, at den kalundborgske Familie Langemach er repræsenteret med hele tre Medlemmer. Det er næppe uden Forbindelse hermed, at Wulf — skønt Holbæk Købstad ligger Skamstrup betydeligt nærmere —

24. Okt. 1755 fremstod paa Raadstuen i Kalundborg, fremlagde Attest om sin Omvendelse og fik Borgerskab her, idet han erklærede at ville ernære sig ved Smaahandel til Markeder<sup>1</sup>. Dog synes han ikke at have opgivet sin Bopæl i Skamstrup, hvor Familien øjensynlig følte sig hjemme. Flere Gange nævnes de i Kirkebogen, 1757 havde Wulf den Sorg at miste sin yngste Søn, som begravedes 7/4, og at de accepteredes af den lokale Befolkning, kan sikkert udlæses af, at ikke blot var hans Kone 1758 19/2 Gudmoder, men 1760 16/11 stod Datteren Birthe (Cathrine) Fadder, tilmed til Sognefogedens Søn.

Derefter forlod de dog Skuepladsen for deres Omvendelse, antagelig i Forbindelse med Wulfs Forretninger, idet han efter at have opsagt sit Borgerskab i Kalundborg tog nyt Borgerskab i Holbæk 1761 8/8<sup>2</sup>. Derefter synes Familien at have opfyldt den i Borgerskabseden indeholdte Passus om at tage fast Ophold i Staden, og 1768 3/12 fik Sønnen efter at have været oplært i Handelen af Faderen selv Borgerskab der som Købmand<sup>3</sup>.

Øjensynligt havde Wulf ogsaa Forbindelser med andre sjællandske Købstæder. I hvilken Grad Familien nu indgik i det nye Købstadsmillieu, fremgaar af, at den næstældste Datter Karen 1767 25/5 blev gift med Ungkarl Johannes Holm, som umiddelbart forinden (1/4) havde taget Borgerskab som Købmand i Korsør<sup>4</sup>, hvor fire Aar senere (1771 7/6) den ældste Datter Birthe Cathrine ægtede Søren Mortensen Mose<sup>5</sup>. Men ogsaa i selve Holbæk havde Familien Omgang, idet den yngste Datter Mette Amalie 1777 9/5 blev gift med Kræmmer og Købmand Lars Jørgensen Bierring<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>) Raadstueprotokol 1746—1804 fol 41 a.

<sup>2</sup>) Raadstueprotokol 1757—78 fol 51 a-b.

<sup>3</sup>) Ib. fol 167 b.

<sup>4</sup>) Korsør Kirkebog og Raadstueprotokol III fol 2.

<sup>5</sup>) Korsør Kirkebog. Senere kaldes han Skomagersvend Moser; men af en Skomagerslægt Moser fra Kalundborg.

<sup>6</sup>) Holbæk Kirkebog.

Saaledes kunde Wulf 26/12 1779 lukke sine Øjne i Bevidstheden om, at hans Familie nu havde vundet Indpas i det vestsjællandske Smaaborgermillieu. Skiftet efter ham trak ud, da Sønnen Peder formentes udenlands i Forretninger. Det giver supplerende Oplysninger om Familien, saaledes at Datteren Karen nu var død fra to smaa Sønner, medens den ugifte Datter Beate Sophie var ude at tjene (paa Dragsholm?); men ogsaa om Wulfs Forretninger og Livsførelse giver det et vist Indtryk.

Registreringen af Boet antyder, at han især har handlet med Klæde, og blandt andet anmeldtes der Krav fra en Kniplingshandler fra Slesvig. At han ejede en Gaard i Holbæk, giver dog ikke Indtryk af ligefrem Velstand, da den var prioriteret op til Skorstenen. At han besad et ganske pænt Indbo med saavel talrige Messing- og Tinsager som lidt Sølvtoj, tyder paa, at han en Overgang var kommet godt i Vej. Men siden havde han kapitaliseret dette paa en ganske interessant Maade, idet han havde bortsolgt det hele paa Auktion og derefter atter lejet det af Køberen mod en ca. 5% Rente, antagelig en speciel Form for Laan mod Underpant i Løsøre, hvad der vel skal udlægges som Vidnesbyrd om en Krise i Forretningen.

Ialt besad Wulf ved sin Død Værdier til ca. 400 Rdl. samt Gaarden, der bortsolgtes for 350 Rdl., hvilket godt nok strakte til at dække de privilegerede Fordringer paa 740 Rdl., medens der praktisk talt intet blev til den resterende Gæld paa ca. 180 Rdl., overvejende Grossisters Tilgodehavender for leverede Varer; alt i alt et Resultat, der næppe adskiller sig særligt fra Tidens andre Smaahandlende<sup>7</sup>.

Hustruen fik nu Ophold hos sin yngste Datter i Holbæk, hvis Mand var en af de flittigste Købere paa Auktionen over Wulfs Effekter, og da hun 1790 9/5 døde, udlagdes

---

<sup>7</sup>) Holbæk byfoged, Skiftedokumenter 1777—80.



hendes beskedne Ejendele til Svigersønnen for Udgifter til hendes Ophold og til Begravelsen<sup>8</sup>.

Ved denne Lejlighed faar vi et sidste Overblik over den Wulfske Familie: Sønnen Peder var da bosat i Aarhus<sup>9</sup>, Birthe Cathrine, nu Enke efter Søren Mose, var bosat i København, af afdøde Karens to Sønner levede nu kun den ældste Jochum Holm (øjensynligt »opkaldt« efter sin Morfader), 24 Aar gammel, og hjemme i Dødsboet, det vil vel sige hos sin Moster Mette Amalie og dennes Mand Lars Bierring, og Beate Sophie var nu omsider blevet gift med en Bødker Lars Olsen i Vindekilde (Faarevejle Sogn).

### III

For øvrigt var en saadan Tilgang til den lutherske Kirke paa ingen Maade et ukendt Fænomen for denne sjællandske Egn. Et halvhundrede Aar tidligere finder vi saaledes i Kirkebogen for Nabosognet Undløse følgende Indførsler:

.. Anno 1679:

Dominica 2. Epiphania Domini bleff Hans Lehmand, fød i Suisserland, reformerit thill den luthersche lærdom i Vndløse kirche.

(Undløse Kirkebog 1645—88, fol 79r)

Anno 1693 d. 4. Januarii haver Franciscus de Marrai og hans hustru Lucia Jacobæa, begge fød til Lyk, over huilchen Chur-Fursten og Biscopen af Coln er Slotz herre, afsagt den Romersce Catholisce Kirke og er igien til dend Lutherisce kirke som lemmer antagne, Pastor Mag. Fred. Drejer.

(ib. 1688—1723, fol 13r)

Aarsagen til, at vi her møder et saa internationalt Milieu, er den simple, at en stor Del af Undløse Sogn var

<sup>8</sup>) Holbæk byfoged, Skifteprotokol 1785—96 fol 700 og 720.

<sup>9</sup>) If. velvillig Oplysning fra LA Viborg ses han ikke at have taget Borgerskab i Aarhus.

henlagt til Ryttergods. Blandt de mange hvervede Ud-  
lændinge har der utvivlsomt været en Del, som har ønsket  
at skifte Fædreland og dermed ogsaa Religion. Det er  
ikke lykkedes mig at opspore Hans Lehmand, men i Por-  
tionsjordebøgerne for Odsherreds Ryttergods (Brigader  
Rantzaus Regiment) finder vi netop under Undløse i 1696  
en *Frandz de Mare*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>) Jeg takker Hr. G. K. Geertsen, der venligst har henledt min Op-  
mærksomhed paa samtlige tre ovennævnte Kirkebogsnotater.

## Grundtvig og Jens Stougaard.

Af Knud Eyvin Bugge.

---

De ca. to år (oktober 1798—september 1800), N. F. S. Grundtvig frekventerede Aarhus Katedralskole, er ofte blevet behandlet i litteraturen om ham<sup>1</sup>, og herunder har man i udstrakt grad kunnet støtte sig til hans egne udtalelser om disse tidlige år. Blandt sådanne udsagn bemærkes især Grundtvigs sympatiske skildring af konrektor *Jens Stougaard* (1761—1838). I det følgende skal det forsøges yderligere at belyse disse to mænds indbyrdes forhold bl. a. ved at inddrage nogle ikke hidtil benyttede kilder.

Stougaard var i 1789 blevet knyttet til Aarhus Katedralskole som vicekonrektor, fra hvilken stilling han to år senere avancerede til konrektor. I 1805 udnævntes Stougaard til rektor ved samme skole, og i denne stilling forblev han til sin død i 1838. Hans solide kundskaber og fremragende pædagogiske evner var velkendte og indbragte ham i 1815 den anerkendelse at blive udnævnt til titulær professor.

I Grundtvigs omarbejdede dagbog fra 1804 foreligger et vidnesbyrd om, hvor højt han på det tidspunkt agtede sin tidligere lærer. Bl. a. refererer dagbogen udførligt Stougaards formaninger til Grundtvig ved dennes afrejse til København. Disse afskedsord, hedder det videre, viste, at Stougaard var noget andet og mere end en streng lærer; han var »sine Disciplers opdragende Fader«, hvis omsorg for eleverne kun kunde udløse »varm Høiagtelse og uskrøm-

---

<sup>1</sup>) Se især Gustav Albeck: Grundtvigs slemme Skolegang, Aarhus 1945.

tet Ærbødighed«<sup>2</sup>. Også senere i forfatterskabet, i digtet »Udby Have« fra 1811, gentager Grundtvig på en smuk og personlig måde beretningen om Stougaards afskedsord<sup>3</sup>.

Man bør imidlertid vogte sig for — ud fra disse ord om Stougaard — at idealisere forholdet mellem lærer og elev i selve skoleårene. Lige fra skoletidens begyndelse har der bestået et spændt forhold mellem dem, selv om de nu og da »forsonedes«<sup>4</sup>. I forbindelse med gengivelsen af Stougaards afskedstale må Grundtvig da også indrømme, at han »rødmede ved Tanken om at have miskjendt den ædle Mand og stundom gjort, hvad der stod i hans lille Magt til at ærgre ham . . . «<sup>5</sup>. Det fragment af et digt til Stougaard, som er blevet fremdraget af Gustav Albeck, lader os ikke i tvivl om, hvorfor Grundtvig i sin skoletid »miskjendte« Stougaard, og hvorledes han kunne »ærgre« sin lærer<sup>6</sup>. Grundtvig har miskendt Stougaard, idet han for sent indså, at dennes irettesættelser skyldtes »faderlig« og »venlig« omsorg for hans sande vel; og konrektoren har på sin side med dyb beklagelse iagttaget, hvorledes eleven på grund af dovenskab ikke udnyttede sine evner.

På denne baggrund forstår man den kølighed, som Stougaard i den nærmest følgende tid synes at have udvist overfor Grundtvig. Det er i hvert tilfælde givet, at Grundtvig selv har følt en sådan kulde i deres indbyrdes forhold, og at dette har smertet ham på et tidspunkt, hvor han var blevet klar over, at Stougaard i virkeligheden hele tiden havde villet ham det bedste. Denne smerte har fundet udtryk i en udtalelse om Stougaard, som Grundtvig ned-

---

<sup>2</sup>) Se Grundtvigs Udvalgte Skrifter ved Holger Begstrup [i det flg. forkortet US] I 20. Jf. endv. Albecks bedømmelse: »Selv i sin mest hovne og selvsikre Periode erkendte Grundtvig sin Skyld til Stougaards« (anf. skr. 16).

<sup>3</sup>) US II 144. Sml. udkastet citeret hos Albeck, anf. skr. 17.

<sup>4</sup>) Jf. US I 18.

<sup>5</sup>) US I 20. Grundtvig omtaler her sig selv i tredje person.

<sup>6</sup>) Se Albeck, anf. skr. 17.

skrev — efter alt at dømme — i 1808. Udtalelsen forekommer i forbindelse med en omskrivning af den allerede fra Rønnings biografi kendte dedikation til Stougaard, som Grundtvig havde indskrevet i sin utrykte, nordiske, fortælling »Ulfhild« fra 1803—04<sup>7</sup>:

»Hr. *Jens Stougaard*,  
Konrektor ved Katedral-Skolen  
i Aarhus,  
Historiens Kiender og Ynder,  
sine Disciplers Fader  
og  
min tidligere Ungdoms Lærer  
helliges  
dette Forsøg, som et svagt Beviis  
paa  
min Erkiendtlighed«<sup>8</sup>.

Nederst på samme blad som dedikationen og fortsat på den følgende side har Grundtvig derpå skrevet følgende: »Tak Gud min kære Stougaard! at Du slap for at se dit Navn slaaet paa Kagen<sup>9</sup> af Erkendtlighed! Daværende Konrektor Stougaard viste mig i min Skolegangs Aar 1798—1800 megen Godhed trods min Drenngagtighed.

1806 skrev jeg ham til, og bad ham dog med et Par Ord at forvisse mig om, Han Intet havde imod mig.

<sup>7</sup>) Jf. Steen Johansen: Bibliografi over N. F. S. Grundtvigs Skrifter I (1948) nr. 26; Albecks citat (anf. skr. 16) synes at bygge på Rønnings mindre korrekte gengivelse.

<sup>8</sup>) Manuskriptets læsemåde »tiligere« må være en lapsus. — Sandsynligvis i 1808 er følgende rettelser indføjet i dedikationen; Konrektor > Rektor; i Katedral-Skolen er Katedral udstreget; efter Kiender er indføjet?; Fader, er udstreget; tidligere Ungdoms Lærer > to Aars Lærer.

Vedr. dateringen viser den første rettelse, at den må være skrevet efter Stougaards udnævnelse til rektor, hvilket skete d. 27/12—1805; endvidere er skriftræk og blæk som i manuskriptets »Bagtale«, som af Grundtvig selv er dateret 1808. — Hvad angår rettelserne iøvrigt, bør man næppe lægge mere i dem end forsøg på stilistisk forbedring.

<sup>9</sup>) =leget med. Før »af« har Grundtvig udstreget et »til«.

Jeg fik aldrig Svar.

Fortjente jeg intet, eller har jeg bedømt Manden fejl? Er han maaske for stolt til at finde min ligefremme barnlige Tone passende? Er det sidste Tilfældet, da sørger jeg ikke, men have Skumlere<sup>10</sup> stemt ham imod mig, da be-  
drøver det mig inderlig; thi jeg føler ret varmt, hvad jeg skylder ham. —

Kommer jeg nogen Tid til Aarhus, skal jeg dog gaa ind og overbevise mig om, hvorledes Tingene hænger sammen<sup>11</sup>.

Anledningen til Grundtvigs henvendelse i 1806 har formodentlig været meddelelsen om Stougaards rektor-udnævnelse, hvorom man kunde læse i »Kjøbenhavnske lærde Efterretninger« for 1806 (s. 64). Om årsagen til, at Stougaard ikke besvarede Grundtvigs brev, kan man nu kun gisne. Den mulighed består imidlertid, at de bekymringer, som Stougaard nærede for sin begavede, men dovne elev, senere, d. v. s. efter år 1800, er blevet til skuffende vished. Stougaard kan nemlig have bragt i erfaring, at Grundtvig ikke var særlig flittig i sin studietid, og at hans eksamensresultat heller ikke var bemærkelsesværdigt. På denne måde var såvel konrektorens forventninger til sin elev som de meget rosende ord, man havde indføjet i Grundtvigs afgangsbrev fra skolen<sup>12</sup>, blevet gjort til skamme. Oplysninger om Grundtvig som student kan have nået Aarhus via Grundtvigs samtidige, Erich Gjørup Tauber, der efter en strålende akademisk løbebane var blevet ansat som adjunkt ved Aarhus Katedralskole d. 20/10—1805. Det er derfor ikke utænkeligt, at Grundtvig har ret i sin antagelse af »Skumleres« mellemkomst.

Fra tidsrummet 1810—20 findes imidlertid nogle vidnes-

<sup>10</sup>) Kan eventuelt læses »Skumlerne«.

<sup>11</sup>) Grundtvigs arkiv, Det kgl. Bibliotek, fasc. 492. — Udtalelsen må være skrevet senere end 1806 og efter blæk og skrifttræk at dømme samtidigt med de i note 8 anførte rettelser, altså i 1808.

<sup>12</sup>) Se Gads danske Magasin 1928, 175 ff. Original i N. k. S. 2212 2°.

byrd om, at forbindelsen mellem lærer og elev atter er blevet knyttet. Anledningen var Grundtvigs betydningsfulde indsats i forbindelse med oversættelsen og udgivelsen af Saxo og Snorro, som det i 1815 stiftede »Selskab for de Nordiske Oldskrifter« havde påtaget sig at iværksætte. Under 18/9—1815 havde selskabet sendt prøver af oversættelserne rundt til en række kendte mænd i landet ledsaget af en anmodning om at indsamle bidrag til trykning af disse oversættelser<sup>13</sup>. Blandt dem, man således henvendte sig til, var også rektor Stougaard i Aarhus. Under 6/10—1815 tilskrev denne selskabet og forsikrede det om sin villighed til at medvirke som foreslået<sup>14</sup>. Der er i nærværende forbindelse ingen grund til at referere denne korrespondance i enkeltheder; hvad der her har interesse, er blot de passager, der tjener til direkte belysning af forholdet mellem Grundtvig og Stougaard.

Under 23/9—1816 henvendte Stougaard sig til Grundtvig personligt og skrev:

»Tak for Deres hiertelige Brev, gode Grundtvig, og at De endnu erindrer Deres forrige Lærer. Nej! gode Grundtvig, jeg elskede Dem i Ynglingsaarene, og jeg tør frit sige det, som en Fader sin Søn, men jeg agter og elsker Dem nu som en kraftfuld Mand, selv da, naar vi ikke tænke eens; thi De kjender mit Princip gode Grundtvig: *Endog det Gode maa listes ind i Verden*<sup>15</sup>, og saa længe Menneskene ikke kan fordøje den stærkere Føde, maae de nøjes med den blødere Melkemad<sup>16</sup>. —

De kan troe mig, gode Grundtvig! intet glæder den graahaarede Skolemand, og det er ieg nu, saameget, som at høre fra hans fordum saa kjære unge Venner, at De erindrer ham med Godhed, og at have den Overbeviisning,

<sup>13</sup>) Bibliografi nr. 255, jf. Rigsdagstidende 1904—05, Tillæg B, s. 226.

<sup>14</sup>) Grundtvigs arkiv, fasc. 247 II 10. b. (1).

<sup>15</sup>) Understregningen er foretaget her. Ordene er af Stougaard skrevet særlig tydeligt.

<sup>16</sup>) Sml. I Korinthiebrev 3,2.

at de ikke have levet forgyeves. Den Glæde har De mere end eengang skjenket mig, og De modtage derfor herved min hjertelige Tak. Men derfra til det Ærinde, ieg har havt at røgte for Comiteen i Selskabet til Udgivelsen af Saxo og Snorro m. m. . . . .

[Derpå følger en redegørelse for indsamling af bidrag til udgaven. Brevet slutter:]

Lev bestandigen vel! gode Grundtvig, og elsk Deres uforanderlig hengivne og

ærbødige

Stougaard<sup>17</sup>.

Som det vil ses, besvarer Stougaard her et nu formodentlig tabt brev fra Grundtvig, hvori denne, som det synes, har gentaget sit spørgsmål fra henvendelsen i 1806. Herpå svarer Stougaard, at han i skoleårene elskede Grundtvig som en fader sin søn; således bekræfter Stougaard her den opfattelse at deres indbyrdes forhold, som Grundtvig selv var nået frem til i 1803—04 — før tvivlen meldte sig. Videre betoner Stougaard, at han også nu i 1816 nærer agtelse og kærlighed til sin elev, selv når de »ikke tænke eens«. Denne sidste vending set i forbindelse med den umiddelbart følgende pædagogiske betragtning forstås bedst som en afstandtagen fra Grundtvigs voldsomme, offentlige fremfærd overfor sine modstandere i kampskrifterne fra tiden 1810—15, vel især Grundtvigs »Verdens Krønike« fra 1812.

M. h. t. den i brevet omtalte glæde, som Grundtvig »mere end eengang« har skænket Stougaard, er det nærliggende at tænke på de udtryk for hengivenhed, som fandtes dels i henvendelsen fra 1806, dels i afsnittet om Stougaard i digtet »Udby Have« fra 1811 og endelig i det nu formodentlig tabte brev fra 1816. Det eneste, som er bevaret fra Grundtvigs hånd, og som hører hjemme inden-

<sup>17</sup>) Grundtvigs arkiv, fasc. 247 II 10. b (3).



for den her fremdragne korrespondance, er et lidt senere koncept dateret 26/2—1819. Her takker Grundtvig Stougaard for hans medvirken ved udgivelsen og beder ham modtage et eksemplar af det første bind af krønikerne<sup>18</sup>. Konceptet bringer iøvrigt intet af interesse.

Det sidste aktstykke, som her skal fremlægges, forefindes i den ovenfor omtalte E. G. Taubers bog »*Historia Scholæ Cathedralis Arhusiensis*« fra 1817. Her hedder det om Grundtvig i afsnittet om skolens fremragende disciple (§ 5 »*De egregiis scholæ discipulis*«):

»Vellem utique existent in schedis nostris scholasticis ἀπομνημονεύματα<sup>19</sup> qvædam de Grundtvigii nostri indole puerili, divinioris, qvo vir factus sæculum movit, ingenii scintillas jam in puero indigitantia. Qvum vero de vita ejus scholastica plane sileatur, crediderim fere illum (qvod de Junio Bruto asserit Titus Livius<sup>20</sup>) latentem sua tempora oppertum fuisse, ingeniiqve sui aurum baculo veluti corneo inclusum celasse. Cæterum, qvam præclare hic vir de historia patriæ reliqvisqve disciplinis meruerit, neminem lectorum hujus opusculi latere existimo«. (anf. skr. s. 151—152).

[Jeg ville ønske, at der i vor skoles arkiv fandtes noget, der kunde minde om vor Grundtvigs egenart som dreng, og som kunde vise nogle gnister af det herlige talent, hvorved han som mand skabte røre i tiden. Men da der er fuldstændig tavshed om hans skoleliv, vilde jeg snarest mene, at han — i lighed med, hvad Titus Livius fortæller om Junius Brutus — i al stilhed har biet på sin tid og har skjult sit talents guld, indesluttet ligesom i et træhylster. Iøvrigt går jeg ud fra, at ingen læser af dette lille

<sup>18</sup>) Grundtvigs arkiv, fasc. 249. 1.

<sup>19</sup>) Et par åbenlyse trykfejl er her og i det følgende stiltiende rettet.

<sup>20</sup>) Livius' romerske historie I, 56. — Brutus anstillede sig som tåbe for at undgå tyrannens efterstræbelse. På en tur til Delfi medførte han en guldstav gemt i en hul træstok. I dette træk finder Livius en hentydning til hans skjulte forstand.

skrift mangler kendskab til denne mands lysende fortjenester indenfor vort fædrelands historie og andre videnskaber.]

Bag denne rosende udtalelse vil det utvivlsomt være berettiget også at høre rektor Stougaards stemme. Og her siges det tydeligt, at det som frem for alt har ladet den positive bedømmelse overfor den tidligere elev slå rod hos lærerkollegiet i Aarhus, har været Grundtvigs historiske forfatterskab, vel først og fremmest oversættelsesarbejdet.

Forholdet mellem Grundtvig og den ærværdige, gamle latinskole var således så sent som i årene 1817—19 så harmonisk, som tænkes kunde, præget af gensidig forståelse og respekt. Men som bekendt skulde denne fred ikke blive varig. En snes år senere blev netop minderne fra denne skole et afgørende led af Grundtvigs kamp imod latinskolens »døde« lærdom. Hvorledes hans gamle lærer, rektor Stougaard, bedømte denne side af Grundtvigs virksomhed, vides ikke; men det er næppe tænkeligt, at han skulle kunne vise den sympati.

## Empiri og kristelig vished.

*Et Hovedtræk af Peder Madsens, Henry Ussings og  
F. C. Krarups Theologi.*

Af Karen Horsens.

---

» **T**heologerne bryder nødtigt med det gamle«, skrev F. C. Krarup i 1907<sup>1</sup>. Det var nu hans erfaring fra kampen om den liberale theologi, og når man ser, hvor forbitret denne kamp gennem en lang årrække førtes, må man give ham ret. Ligeså sandt er det imidlertid, at theologerne netop i deres iver for at forsvare det gamle ofte får det bragt i berøring med det nye på en sådan måde, at det forandres derved, og derefter aldrig mere bliver det gamle igen. Således gjorde da i virkeligheden også det videnskabelige og filosofiske nybrud, der her i landet fandt sted omkring 1870, og som i litteraturen tog form af »det moderne Gennembrud«, sig meget hurtigt gældende over en bred front inden for dansk theologi. Professor Steens rektortale i 1875, der kraftigt anfægtede theologiens ret til plads ved universitetet, var et varsel om strømninger, i hvilke det kunne blive vanskeligt for theologien at stå sig på sit gamle grundlag, og i de følgende år præges den i stigende grad af det pres, hvorunder den følte sig på grund af udviklingen inden for de øvrige videnskaber:

På næsten alle *naturvidenskabens* områder var man i løbet af det 19. århundrede nået frem til epokegørende resultater, og alle resultater var man nået til i kraft af, at man havde anvendt den mekaniske naturopfattelses

---

<sup>1</sup>) F. C. Krarup: Skrift og Tro, Kbh. 1907, pg. 9.

princip: kun, hvad der kan empirisk påvises, kan man anerkende som forklaringen på et fænomen.

På *historieforskningens* område var der sket en lignende udvikling. En ny kildekritisk metode havde vundet indpas og havde ført til resultater, der ofte betød et brud med den hidtidige opfattelse af fortidens begivenheder og mennesker. Desuden havde man, inspireret af naturvidenskabens, opstillet kravet om, at en hvilken som helst strømning, begivenhed eller personlighed skal være forklarlig ud fra den sammenhæng, i hvilken den fremtræder, og ud fra analogi med fænomener af samme art. Beretninger, hvis indhold ikke honorerer disse krav, må man stille sig yderst skeptisk overfor.

*Positivismen* blev det filosofiske udtryk for det virkelighedsbegreb, der lå til grund for den moderne naturvidenskabs og historieforsknings metoder. Den metafysiske spekulation bortvises fra filosofien, og etikken opbygges ikke på metafysisk eller theologisk, men på rent fornuftsmæssigt grundlag.

Dette videnskabelige og filosofiske nybrud med dets krav om empiri som eneste virkelighedskriterium måtte få konsekvens for theologien på to måder. For det første stillede de resultater, andre videnskaber var nået frem til, theologien over for forskellige enkelt-problemer, den nødvendigvis måtte tage stilling til, f. ex. udviklingslærens forhold til skabelsesberetningen og den moderne historieforsknings krav på ret til at behandle kristendommens kildeskrifter efter ganske de samme metoder, som den brugte over for alle andre historiske kildeskrifter. For det andet havde den empiriske metode overalt, hvor den havde været anvendt, vist sig så effektiv, at theologien, om den vedblivende skulle kunne hævde sig blandt videnskaberne, nødvendigvis på en eller anden måde selv måtte optage metoden i en sådan form, at den lod sig anvende på theologiens stof.

I konsekvens af denne udvikling udformedes hele det

komplex af meninger, tendenser og theologisk forskning, man samlende benævner den liberale theologi, og som i begyndelsen af det 20. århundrede forårsagede voldsomme brydninger. Men det moderne videnskabelige, filosofiske og litterære gennembruds betydning i theologien er ingenlunde udtømt hermed. I virkeligheden var praktisk talt al theologi, den »anti-liberale« såvel som den »liberale«, fra ca. 1880 under indflydelse af de moderne synspunkter. Denne indflydelse kommer bl. a. til udtryk i den ivrige beskæftigelse med *vishedsproblemet*, der fra dette tidspunkt finder sted inden for alle theologiske retninger.

Dette problem var skabt af hele situationen. Kravet om empiri havde fået autoritetstroen til at vakle hos »de dannede«, og man forudså, at det samme ville ske i de kredse, man kaldte »befolkningens brede lag«. Hertil kom, at det ikke blot var theologiens stilling udadtil, der var truet. Mange, især blandt de yngre teologer, frygtede, at det var muligheden for at forene videnskabelig hæderlighed med tro på den overleverede kristendom, der var bragt i fare. Dogmatiske tankegange, som før havde været accepteret som overbevisende på grund af deres logiske sammenhæng med andre dogmatiske tankerækker, blev pludseligt tvivlsomme, fordi de ikke kunne passes ind i det verdensbillede, den moderne videnskab og filosofi havde opstillet. Indre sammenhæng og konsekvens i dogmatikken var ikke længere tilstrækkelig til at sikre dens og kristentroens ret over for omverdenen i almindelighed og blandt videnskaberne i særdeleshed.

Det var derfor ikke nok at forsvare kristendommen over for de angreb, der af naturvidenskabsmænd og historikere rettedes mod visse punkter af overleveringen. Det gjaldt først og fremmest om at godtgøre den troendes ret til at tro med argumenter, som den moderne videnskab og filosofi kunne acceptere som gyldige.

Det skal i det følgende undersøges, hvorledes dette problem i årene fra ca. 1870 til nogle år ind i det ny århundrede

blev behandlet af tre danske theologer: en professor af den konservative støbning og to af hans tidligere studenter, hvoraf den ene var liberal og den anden havde tilknytning til vækkelseskredsene.

## I

Ved nytårstid 1895 skrev Vilhelm Beck i Indre Missions theologiske organ »Annexet« et par artikler<sup>2</sup>, hvori han gav udtryk for sin bekymring over den — yderst forsigtige og forbeholdne — anerkendelse af den moderne gammeltestamentlige kritiks berettigelse, som var kommet til orde i professor *Peder Madsens* rektortale ved universitetets årsfest i november<sup>3</sup>. Det var galt nok, at »de rationalistiske Strømninger«, som var kommet sydfra, havde fået foden indenfor på universitetet, først gennem professor Frants Buhl, der dog siden havde forladt Københavns Universitet, og nu i professor J. C. Jacobsens skikkelse. Dog måtte man formode, at sidstnævnte unge professor ikke havde så stor indflydelse blandt studenterne og derfor var mindre farlig. Men efter P. Madsens tale ved årsfesten »synes nu ogsaa denne Mand med sin betydelige personlige Indflydelse paa Studenterne at være kommet stærkt med paa denne Glidebane. Og sandelig, saa bliver det værre«. — »Professor Peder Madsen paa Gled«, satte Vilhelm Beck alarmerende som overskrift over den ene af artiklerne.

Ved Peder Madsens død 15 år senere skrev F. C. Krarup: »τὸ κατῆχον er borte«<sup>4</sup>, og da han på sine gamle dage gjorde rede for sit indtryk af sin ungdoms lærere, lød hans opfattelse af Madsen: »Han var den grundkonservative Mand, der var opfyldt af Ærbødighed for det gamle, det fra Fædrene overleverede. Ikke saaledes, at han var principielt imod en Udvikling, men han saa paa det gamle

<sup>2</sup>) Annexet 15/12 1894 og 15/1 1895.

<sup>3</sup>) Talen er trykt i »Fra Bethesda« 1894, nr. 48.

<sup>4</sup>) Brev til Lyder Brun 10/10 1911. Universitetsbiblioteket, Oslo, nr. 227. »τὸ κατῆχον«: det, der holder igen (2. Thess. 2,6).

som det faste, det prøvede, hvorimod nyere Opfattelser var at betragte som Hypoteser, der med den allerstørste Grundighed maatte prøves, før man kunne skænke dem Tillid<sup>5</sup>. — Dette var, naar man ser bort fra Indre Mission og en vis Fløj af grundtvigianismen, utvivlsomt den almindelige opfattelse af Peder Madsen, også hvad hans standpunkt i bibelkritikstriden angaar.

At vækkelseslederen Vilhelm Beck og videnskabsmanden F. C. Krarup kunne komme til så stik modsatte vurderinger af Peder Madsen var nu ikke så underligt. Reformations-talens bibelsyn måtte for Vilhelm Beck i kampens hede stå som en betænkelig indrømmelse til »rationalismen«, som man af hensyn til lægfolket måtte reagere skarpt og absolut eentydigt overfor, mens det fra F. C. Krarups synspunkt måtte være det mest konservative bibelsyn, man overhovedet kunne regne med at finde hos en redelig theologisk professor.

Nu, mere end et halvt århundrede senere, da de bitre kampe omkring den liberale theologis gennembrud er rykket såpas på afstand, at det skulle være muligt at give en noget mere objektiv vurdering af periodens begivenheder og mennesker end samtiden, den personligt engagerede, kunne give, vil man i første omgang give Krarup ret: Peder Madsen var virkelig τὸ κρᾶχον. Hans »Den kristelige Troslære« giver alt, hvad man på nogen måde kan ønske og forlange af en konservativ dogmatik. Og dog, en særligt grundig gennemgang af Madsens produktion er ikke nødvendig, før eet og andet lader ane, at Vilhelm Beck alligevel havde ret, og det endda i langt højere grad, end han formodentlig selv regnede med. Noget tyder på, at Peder Madsen virkelig har været på gled i sit forhold til den liberale theologi. Men at han i bibelkritikstriden måtte tage stilling for visse af de moderne synspunkter imod Vilhelm Beck og de mest konservative er i denne forbindelse langt mindre væsentligt, end at han netop i »læren om

<sup>5</sup>) F. C. Krarup: *Fra Romantisme til Realisme*, Kbh. 1930, pg. 34 f.

den kristelige vished« udfoldede synspunkter, som lægger det nær at hævde, at subjektivismen i Danmark brød igennem ikke blot på trods af, men også i nogen grad på grund af den theologi, der af ham i en menneskealder doceredes ved Københavns Universitet.

Peder Madsen var blevet kandidat i 1868, midt under den strid om forholdet mellem tro og viden, der prægede den theologiske og filosofiske debat i Danmark i 60'ernes sidste halvdel. Diskussionen var sat i gang af Rasmus Nielsens »Grundideernes Logik«, der ved sin hævvelse af tro og viden som absolut uensartede principper og sin deraf følgende forkastelse af theologiens mulighed for at være videnskab fremtrådte som et kraftigt angreb på Martensens spekulative theologi, men samtidig sikrede »troen« et ståsted i »subjektiviteten«, hvor intet angreb fra »viden« kunne nå den: »Idet Troen erklærer, at Subjectiviteten er Sandheden, taber den vistnok al Betydning for Videnskaben; men, idet Videnskaben erklærer, at Objectiviteten er Sandheden, fraskriver den sig med det samme al Indflydelse paa Troen«<sup>6</sup>.

Til dette for theologien så vitale spørgsmål måtte også den unge kandidat Peder Madsen tage stilling. Det Martensen'ske standpunkt afviser han pure: »Martensen mener i den af Christendommen forklarede Speculation at være hævet over de empiriske Videnskaber — umuligt, efter at Hegel, der jo netop opstillede dette, er prostitueret«<sup>7</sup>.

Ulykken er, mener Madsen, at medens tidligere religionen var normerende for ordningen af det humane, så er fra det 17. århundrede rollerne blevet byttet om, ja, det

---

<sup>6</sup>) Rasmus Nielsen: Grundideernes Logik, Kbh. 1864—66, bd. 1, pg. XXIV. Ang. striden om tro og viden, se: Skat Arildsen: Biskop Hans Lassen Martensen 1932, pg. 325—406.

<sup>7</sup>) Dette citat og den følgende udvikling om forholdet mellem tro og viden, se: Peder Madsens dagbog (Universitetsbiblioteket) 25/4 1871. 1/7 1871 har dagbogen et langt excerpt af en artikel af R. N. i »For Ide og Virkelighed« om miraklerne.



er kommet så vidt, at f. ex. Clausen næsten »tigger ... Naturvidenskaberne om at indrømme det væsentlige af det religiøse Indhold«. Men gennem denne udvikling er respekten for religionen blevet nedbrudt, og religionen står i fare for at blive opsuget af den omskiftelige tidsbevidsthed. I denne situation er det theologiens opgave som det religiøses talsmand at genoprette denne nedbrudte respekt ved at hævde trossandhedernes fuldkomne uafhængighed af filosofien og de empiriske videnskaber. For at opnå dette må theologien sætte ind to steder. For det første må den »lære Mennesket en (ydmyg og) besindig Selvbetragtning, vor Videns Begrænsning: — uden at forurette nogen menneskelig Evnes virkelige Ret påvise, at vor Logik er begrænset af Tid og Rum, er fremgaaet af vor Psykologie: at den endog er omskiftelig hos det enkelte Menneske i Løbet af faa Aar — og saaledes hos de ypperste Tænkere i Historien — ikke at tale om Historiens egen Udvikling«. Men dette lader sig netop kun gøre på basis af Rasmus Nielsens skarpe skelnen mellem tro og viden. I hans bestræbelse for at tvinge fagvidenskaberne over i en anerkendelse af »Personlighedens ideelle Indhold«, altså for at få »viden« til at respektere »troens« område, har denne første opgave, der er af negativ karakter, fået »sine alvorligste Udtryk«. Rasmus Nielsens arbejde på dette område har bidraget til at give sindene respekt for »Åndslivets Rørelser« og må fra et theologisk synspunkt betragtes som en understøttende bestræbelse.

Men til den første, negative opgave: at påvise grænserne for vor videns område, kommer nu en anden, der er af positiv karakter og theologiens hovedopgave: at udvikle åbenbaringstankernes rigdom. Her slår Rasmus Nielsen ikke til, for — »der mangler ham den personlige Vederhæftighed, der skulle gjøre ham i Stand til at føre noget både i sig selv solidt og for andre tillidsvækkende frem«. Her må man i Stedet vende sig til Kierkegård og Grundtvig. Men den Rasmus Nielsen'ske distinktion må man under

løsningen af den positive opgave stedse holde sig for øje, om man ikke i sin apologetiske iver skal komme på afveje, for »med Videnskabens Fremskridt ud over de gamle Resultater vil Troens Sandhed synes at være i fare. Man prisgiver da let Sandheden, gør den apologetiske Opgave uklar. Trossandhedernes fuldkomne Uafhængighed og Sikkerhed naaes kun ved, at den ikke gjør Fordring paa Begriben, men passer paa at blive paa Aabenbarings og Trosprincippets Enemærker«. Den Rasmus Nielsen'ske skelnen mellem tro og viden ligger stadigt til grund for Madsens behandling af emnet i »Den kristelige Troslære« nogle år senere: Viden er et upersonligt, sagligt forhold til sandheden. Tro er et personligt forhold, der engagerer hele subjektets personlighed. Troserkendelsen må bevæge sig på det praktisk-personlige gudsforholds område, uden at søge at nå til en verdenserkendelse. Man har søgt at hævde, at den kristne tro dog forudsætter en viden, nemlig om åbenbarings indhold. Men denne viden er ikke viden i videnskabelig forstand som en på objektive beviser bygget erkendelse, tværtimod: »dens Gyldighed og Sandhed er . . . ganske uvis, indtil jeg af personlige Grunde, ud fra en Vurdering af dens Betydning for Personligheden, holder den for Sandhed og bygger paa den«<sup>8</sup>.

Ved troslærens udformning arbejder man altså med tro og viden som to forskellige sfærer, der intet har med hinanden at gøre. Madsen er dog noget usikker over for, om han skal gå så vidt som Rasmus Nielsen, når denne hævder, at tro og viden er *absolut* uensartede principper og netop derfor kan forenes i samme bevidsthed, selv hvor

---

<sup>8</sup>) Peder Madsen: Den kristelige Troslære, Kbh. 1912—13, pg. 101. Alle her anførte citater stammer fra den trykte udgave af dogmatikken, idet der ikke er så store afvigelser mellem på den ene side den trykte udgave og på den anden side de forskellige (iøvrigt kun meget lidt forskellige) forelæsningsmanuskripter, at der synes at være grund til at henholde sig til manuskripterne.

de hævder modsatte udsagn om samme ting<sup>9</sup>. Han nøjes da med at slå fast, at lige så lidt som man kan forlange, at videnskaben skal optage underet i sin verdensbetragtning, lige så lidt kan videnskaben fratage troslæren noget, den anser for nødvendigt sammenhængende med frelseshistorien. Således vil da de to linier tro og viden blive ved at gå ved siden af hinanden, — »skønt vi ikke kan betvivle, at de i Guds Tanke danner en Harmoni«<sup>10</sup>. Efter at »troen« således principielt var sikret over for »viden« var nu foreløbigt, ved 70'ernes begyndelse, den opgave, der trængte sig på hos Peder Madsen, den, han ikke tiltroede Rasmus Nielsen evnen til at løse: at fremstille »Aabenbaringstankernes Rigdom« på et nyt grundlag, der kunne gøre dem acceptable for den nye tids skeptiske mennesker. I forventning om at finde en løsning på dette problem rejste Peder Madsen i 1872 ud i Europa på studierejse. Han besøgte bl. a. Rom, Paris, Gent og Göttingen, og i november 1873 kom han til Erlangen. I følge rejseplanen skulle han være der i seks uger, men få dage efter ankomsten lå den hele plan i grus, og han blev der i otte måneder. På dette tidspunkt virkede den berømte J. C. K. von Hofmann endnu ved Erlangens theologiske fakultet, men det var først og fremmest F. Franks udformning af den erlangiske erfarings-teologi, der optog Madsen så stærkt, at han for at kunne fordybe sig heri satte alle andre rejseønsker til side. Hofmanns teologi fandt han, trods dens eminente logiske konsekvens, — »ikke hverken tiltalende eller overbevisende, båret som den er af en ejendommelig, i mange Henseender næsten gnostisk Speculation«<sup>11</sup>. Hos F. Frank fandt han erfarings-teologiens metode anvendt på en måde, der fore-

---

<sup>9</sup>) Madsen forelægger i en meget lang og grundig udredning i breve 17/9 og 24/9 sine betænkkeligheder på dette punkt for vennen Jacobi. Brevene findes i Det kgl. Bibliotek, Add. 1165 D.

<sup>10</sup>) Den kristelige Troslære, pg. 134.

<sup>11</sup>) Brev til H. N. Clausen, 11/6 1874, Add. 1164 A, Det kgl. Bibliotek.

kom ham acceptabel, omend han ikke mente, at man, som Frank gjorde, kunne opbygge et helt dogmatisk system med alle enkeltheder på rent erfaringsgrundlag. Men selve princippet i Franks theologi: at underbygge dogmatikken ved at henvise til de enkelte dogmers nødvendighed for den kristelige bevidsthed, så Madsen som løsningen på sit problem: at godtgøre kristendommens sandhed for en tid, der krævede empiriske kendsgerninger, hvor man før havde ladet sig nøje med spekulative argumenter.

At Frank stemte væsentlig overens med den konservative theologi i sine resultater, passede udmærket med Madsens egne anskuelser; hvad der er »den sande Kristendom«, røber han ikke på noget tidspunkt nogen tvivl om. Han taler ganske selvfølgelig om »den objektivt rigtige og sande Anskuelse«<sup>12</sup>, og det var på forhånd givet, at det var tidens konservative theologis anskuelse. Det var den theologiske metode, Madsen mødte i Erlangen, den nye måde at bevise »Kristendommens Sandhed« på, der blev så langt det vigtigste af det, han bragte hjem fra sin studierejse og efter sin udnævnelse først til docent, kort efter til professor omlantede til dansk grund.

I forårssemestret 1878 holdt han en forelæsningsrække over apologetikken<sup>13</sup>. Den indledtes således: »I Tider, da Christendomsforfølgelsen er blevet en Samfundsmagt, nødes Kirken til en apologetisk Optræden. Denne apologetiske Virksomhed maa have til Opgave at afdække Blændværket i de fremførte Angreb, paavise det uholdbare i Modstandernes Standpunkter, og fremhæve Christendom-

<sup>12</sup>) Peder Madsens dagbog 13/4 1871.

<sup>13</sup>) Disse forelæsninger er, ligesom iøvrigt alle Peder Madsens forelæsninger, nedskrevet på løse ark, der til dels er upaginerede. Ved senere gennemarbejdelser af stoffet er der dels skrevet direkte til i teksten, dels indlagt extra ark. Det hele foreligger i en sådan tilstand, at det har været umuligt at nå til en sikker ordning. Grundlaget for den følgende gennemgang af apologetikken er disse forelæsninger, og citaterne stammer, hvor intet andet er anført, herfra. Forelæsningsmanuskripterne findes i Det kgl. Bibliotek, Add. 880. 4o.

mens Selvbevisningsevne for Enhver, der i en alvorlig Selvforstaaelse søger om religiøs Sandhed«. Under behandlingen af de to første punkter beskæftiger Madsen sig især med Darwinismen, som han fandt i sin konsekvens tendere mod en omstyrtelse af hele den sædelige verdensorden, og som da også toges til indtægt af »alle saadanne Retninger som Socialdemokratiet« — og med underbegrebet, som han ikke fandt, man kunne fjerne fra kristendommen uden at afskaffe den. Det er i denne forbindelse imidlertid det tredje punkt: »Christendommens Selvbevisningsevne for Enhver, der i en alvorlig Selvforstaaelse søger om religiøs Sandhed«, der er af interesse:

Kristendommen har i historien vist sig som den sejrende magt. De, der vil afskaffe kristendommen, må se i øjnene, at det vil være det samme som at afskaffe religionen, for de religiøse kræfter, man disponerer over og kunne prøve at sætte i stedet for kristendommen, er jo netop kræfter, der for længst er overvundet af den. Derfor er kristendommens fjender også samfundets fjender, for uden religion kan et samfund ikke bestå. »Uden Religion, som har Auctoritet, Tillid og Indflydelse, er det menneskelige Samfund viet til Undergang«. Madsen citerer i denne sammenhæng en prædiken: »Kun naar et evigt Haab mildner de nærværende Trængsler og Følelsen af en fælles Værdighed nedsætter Livets Forskjelligheder til deres virkelige, midlertidige Betydning, naar Livets Uligheder kunne jævnes ved Kjærlighed.« — ja, siger Madsen, »tag alt dette bort, og da har man den abstakte Fordring paa Lighed som nødvendig, — den Fattiges Kamp, — den Uvidendes Mismod«. Dette bekræfter sig overalt i historien, f. ex. ved den gamle verdens undergang og i de store vantroens perioder i kristenheden: den 18. århundrede endte med den franske revolution. Derfor er også det moderne frafald fra kristendommen den egentlige samfundsnød, der truer samfundet med krig og med en slaphed, der gør det udygtigt til virkeligt arbejde. Således beviser kristendommen

sin sandhed ved den betydning, den har haft i historien, og stadig har som bevarende kraft i samfundet. Af endnu større apologetisk vigtighed er det at vise, hvorledes »Christendommen er det Eneste, der formaar at give ethvert Menneske Fred i Samvittigheden og dermed Frejdighed til og Troskab i Livets Gerning og Frimodighed baade i Liv og i Død«<sup>14</sup>. Dette kan naturligvis ikke »bevises« i den naturvidenskabelige forsknings betydning af ordet. Lige så lidt som man kan modbevise kristendommen ved logiske argumenter, lige så lidt kan man bevise den. Erfaringsbeviset er det eneste mulige »bevis«, og erfaringens vej til overbevisningen om kristendommens sandhed kan apologetikken kun pege på, så står det til enhver selv at vandre ad den. Først gælder det om »at være klar paa Religionens og Sædelighedens Værdi for Mennesket, at være forvisset om Idealernes Realitet i Menneskelivet, både de sædelige og de religiøse, m. a. O. at det sædelige Gode er Værd at sætte Livet ind paa, at det baade giver den dybeste Tilfredsstillelse og er den evigt sejrende Magt, — og at det samme gjælder om det Religiøse; at der er Realitet i, at et Menneske kan vinde Samvittigheds Fred i Forvisning om Syndernes Forladelse, og at der er Realitet i Haabet om et evigt Liv, hvor Synd og Død er overvundet«. Hvor troen på idealerne forsvinder, afløses den af en blaset skepsis, der fremtræder enten i form af en rent æstetisk livsanskuelse eller som pessimistisk resignation. Men erkendes samvittighedens og det sædeliges sande væsen, da er det umuligt at forkaste det religiøse, for hvis der ikke står en guddommelig retfærdighed bag samvittighedens fordring, er den kun en tom og afmægtig trusel. Heri ligger tillige, at der må være et udødelighedens rige, hvori det

---

<sup>14</sup>) Jvnf. Den kristelige Troslære, pg. 97: Det ligger klart for Dagen, at de, der har givet sig ind under Kristendommens Aand i Alvor og Sandhed, har fået aandelige Kræfter til at sætte Livet ind, til at ofre det timelige for det evige, fornægte sig selv af Kjærlighed til Næsten, bære Livets Byrder og Lidelser med Tak i Stedet for med Klage«.

onde får den straf, som det her på jorden så ofte undgår.

Hermed er kristendommen imidlertid endnu ikke bevist for det indre menneske, for den omfatter jo mere end troen på en hellig Gud og et evigt liv: underet, inkarnationen, treenigheden, nådemidler og nådevirkninger, — og hvorledes prøve dettes antagelighed for det indre menneske? Det kan i og for sig gøres ad mange veje, for da kristendommen er den absolutte sandhed, der alsidigt tilfredsstiller menneskenatures behov, kan man komme til den ad lige så mange veje som menneskenaturen har sider. Den sikreste vej er dog den at prøve at leve i overensstemmelse med det sædelige ideal. Under forsøget herpå vil et menneske erfare, at der overalt i dets livsførelse er noget, som bør være anderledes, og det vil indse, at det trænger til en frelser, til kraft til at kæmpe mod synden og leve et helligt liv. Når denne trang først er vågnet, tager mennesket ikke mere anstød at det overnaturlige, men indser tværtimod, at den kraft, hvortil det trænger, just må være en overnaturlig kraft. Det forstår, at en guddommelig kærlighed maa være hemmeligheden og kraften i åbenbaringen, fordi kun en guddommelig kærlighed vil kunne overvinde vor egenkærlighed. Men dette er jo netop kristendommens væsen. Kristus døde for at forløse den skyldbetyngede menneskeslægt. Han forjættede sine disciple den Helligånd, som forvissede dem om faderens kærlighed og gjorde dem det til en nødvendighed at elske ham, som elskede dem først og at elske alle dem, der ligesom de selv var elskede af ham. Heri ligger alt, hvad menneskehjertet trænger til: »Aldrig er der fremstillet et saadant Ideal af Menneskelivet, — ikke blot et Sædelighedsideal, men saaledes at Sædelighedsidealet kun er en Ytring af et umiddelbart Kjærlighedssamfund med Gud selv, — saa at Menneskets alsidige aandelige Fornødenhed mættes: Hjertet finder Hvile i Gud paa samme Tid som det faar Lyst og Kraft til kun at leve for Guds Villie og udføre den i alle Livets Forhold«. I moderne religionsvidenskab på-

viser man, at mange af »Christendommens Sætninger« kan findes i andre religioner, der er ældre end den. Men disse paralleller i andre religioner rokker ikke vor tro på kristendommens sandhed, for som helhed betragtet er kristendommen himmelvidt forskellig fra andre religioner, og i hvert fald er den det i sine virkninger: »(Kristendommen) beviser sin Sandhed ved den Dybde, hvori den forstaar Menneskets Væsen og ved Rigdommen af den Tilfredsstillelse og de Livsbetingelser, som den tilfører«<sup>15</sup>.

Den nærmere undersøgelse af, hvorledes de enkelte led i den kristelige tro godtgør deres »Antagelighed for det indre Menneske« er et led i udviklingen af selve dogmatikken.

I »Den kristelige Troslære« opstiller Madsen som lærererkendelsens kilder skriften, traditionen og den kristelige bevidsthed. Den måde, hvorpå han afvejer disse tre instanser i forhold til hinanden, står i nær tilknytning til hans lære om den kristelige vished og skal derfor kort omtales:

Verbalinspirationen afvises, men personalinspirationen må, mener Madsen, nødvendigvis hævdes som et trospostulat, for når Gud har givet en åbenhøring, ville det være meningsløst, om han ikke også havde sikret, at den kunne bevares uforvansket. De ikke-apostoliske skrifter i Ny Testamente er kun kanoniske for så vidt de stemmer overens med de apostoliske, men iøvrigt er spørgsmålet om, hvilke skrifter i den historiske kanon, der bør regnes med til den kanoniske kanon, altid åbent. Ved prøvelsen af skrifterne er de historiske vidnesbyrd altid underordnede de aandelige. »Den religiøse Vished naas kun ved det aandelige Indtryk, som Skrifterne gør paa den, der har Aandens Sans; det er hvad de gamle kaldte »testimonium spiritus sancti«. Dette Aandens Vidnesbyrd kan naturligvis ikke sige noget om, hvem der er Forfatter til det enkelte Skrift;

---

<sup>15</sup>) Jvnf. Den kristelige Troslære, pg. 99: Kristendommens Bevis for sin Sandhed er et Erfaringsbevis.



men paa den anden side bestaar det ikke blot i Indtrykket af, at Skriftens Ord er Sandhed; thi dette fornemmer vi ogsaa ved andre sunde kristelige Skrifter og ved al sund kristelig Forkyndelse. Men det bestaar i Indtrykket af Skriftens enestaaende Myndighed, Renhed, Dybde og Aandskraft<sup>16</sup>. Skriften staar ene gennem tiderne, uden nogen i mindste måde jævnbyrdig efterfølger. Hvis det ikke var således, havde kirken aldrig vovet at give skriften dens kanoniske stilling. »Det er Overensstemmelsen mellem den historiske og den religiøse Prøvelse, der giver Kirken dens Vished i disse Ting<sup>17</sup>.

Det apostoliske symbol indtager og bør indtage en særstilling inden for traditionen, ikke teoretisk, men i praxis, fordi det er et enestående klart udtryk for, hvad der fra den første begyndelse har været regnet for kristendom. Om alle de øvrige symboler gælder det, at de såvel praktisk som teoretisk er underordnet skriften. De er ikke bindende, men vejledende. På den anden side ville en opgivelse af symbolforpligtelsen for præster føre til en opløsning af kirken, og om end de theologiske lærere bør være friere stillet, vil også for dem en overensstemmelse med det væsentlige i symbolerne være en nødvendighed. I læreudviklingen må symbolernes betydning som vejledende ikke undervurderes.

Spørgsmålet bliver nu, hvorledes de subjektive faktorer i lærefremstillingen, vurdering og erfaring, sammenfattet i den kristelige bevidsthed, skal samvirke med de objektive faktorer, skrift og tradition. Først og fremmest er tilstedeværelsen af alle disse faktorer en nødvendighed. Theologia irrogenitorum forkastes. Det fremstillende subjekt må være den kristelige bevidsthed. Uden den personlige erfaring af de værdier, kristendommen skænker, savnes den kongenialitet med fremstillingens objekt, som er forudsætning for,

---

<sup>16</sup>) Den kristelige Troslære, pg. 59.

<sup>17</sup>) s. st., pg. 60.

at der overhovedet kan være tale om forståelse. For at være i overensstemmelse med kristendommens væsen må tros læren — »overalt slaa Bro fra det objektive til det subjektive. Trosinteressens Tilstedeværelse maa overalt mærkes, og ethvert Lærepunkts Betydning for Kristenlivet maa paavises«<sup>18</sup>. Er der et punkt, hvis betydning fremstilleren ikke er nået til at kunne bekræfte af egen erfaring, må han her gå varsomt frem og nøjes med at henvise til dets betydning i kirkens historie, men han må ikke lade det ligge, det ville være uret mod kirkesamfundet, hvis *samlede* trosinteresse det er hans opgave at give en fremstilling af. Kunne man derimod påvise, at et lærepunkt var og altid havde været af udelukkende teoretisk betydning, uden nogen interesse for troen, da ville det være fuldt berettiget at udelukke det af tros læren.

Hvis man i lærearbejdet kun lægger vægt på at fremstille de korrekte meninger, mens man trænger det fremstillende subjekt mest muligt i baggrunden, ender man i ortodoxisme eller biblicisme. Hvis man på den anden side stiller subjektet og dets erfaringer i den grad i forgrunden, at de gøres til kriterium for objektets værdi, er man endt i subjektivismen.

Den gyldne midte mellem disse to afveje har F. Frank fundet. Hos ham er subjektivt og objektivt afvejet således, at resultatet ikke er blevet en omformning af den kristelige tros lære, men et subjektivistisk forsvar for den. Den overdrevent subjektivistiske vej repræsenteres af Ritschl. Hans værdidomsprincip opløser kristendommen som historisk faktor, stik mod skriften og mod troens interesse. —

Forholdet over for skriftens og traditionens autoritet er dog ikke lydighed alene, men en forening af lydighed og frihed. Fra første færd er disse to faktorer til stede i troens holdning: »Vi tager imod Kristendommens Frelsesbudskab som det, der har Krav paa os ved sin enestaaende aandelige

---

<sup>18</sup>) s. st. pg. 138.

Myndighed, men tillige i Følelsen af, at det frigør os ved at tilfredsstille vort Hjertes inderste Trang<sup>19</sup>. På baggrund af disse principielle synspunkter viser Madsen nu, hvorledes de enkelte dogmer godtgør deres »Antagelighed for det indre Menneske«. Det vil være tilstrækkeligt at anføre nogle få eksempler herpå.

Guds erkendelighed: I åbenbaringen er der givet os en erkendelse af Gud, som er sand og virkelig, omend antropomorfistisk og symbolsk og derfor uadækvat. At hævde en adækvat, fuldt ud begribende erkendelse af Gud ville være en krænkelse af den religiøse bevidsthed, som lever i følelsen af en uoverstigelig forskel mellem Gud som den fuldkomne og uendelige og os som de relative væsner. Vi må holde os til den erkendelse af Guds væsen, som er os åbenbaret i skriften. Men at sætte en erkendelse, der er begrænset, i modsætning til en erkendelse af Guds indre væsen overhovedet og således afvise al metafysik fra gudsbegrebet, som Ritschl gør det, er en betragtning, der ikke gør det religiøse indhold fyldest, for »— dettes Livsinteresse bestaar i at komme i Forhold til Gud, som han er i sig selv, saaledes at vi kan stole paa, at hvad Aabenbaringen udsiger om ham i hans Forhold til os, har fuld Realitet og Gyldighed i ham selv<sup>20</sup>.

Guds absolutthed: Den betyder, at Gud er den ubetingede, og heri ligger atter, at han er den af alt og alle uafhængige, den altbetingende og den, der i sit væsen indeholder al fuldkommenhed. Når Ritschl må benægte Guds absolutthed, skyldes det, at han definerer den forkert. Rigtigt defineret er den en nødvendig bestemmelse af Gud: »Denne Guds Absolutthed er saa langt fra at være fremmed for den kristelige Erfaring, at den tværtimod er os ganske uundværlig. Thi hvis vi ikke vidste, at Gud er den evige, uforanderlige, almægtige og alvidende, kunne han ikke være vor Tilflugt

---

<sup>19</sup>) s. st. pg. 132.

<sup>20</sup>) s. st. pg. 182.

i alle Forhold og Genstand for vor ubetingede Tillid og Tilbedelse. Intet relativt, intet, som hører med til de endelige Eksistenser, kan være Gud for os<sup>21</sup>.

Treenigheden: Den fornægtes under form af de tre store oldkirkelige kætterier: unitarisme, modalisme og subordinationisme, og den moderne subjektivistiske theologi forener i sig elementer fra dem alle tre. Unitarismen fornægter det, hvorved kristendommen adskiller sig fra alle andre religioner. For modalismen er åbenbaringen blot et skin; derfor er den utilfredsstillende for den kristelige bevidsthed, thi — »Troens Hvile i Aabenbaringen beror paa, at dens Indhold er fuld Virkelighed«. Ligeledes er subordinationismen utilfredsstillende, thi — »saa sandt som Kristi Ophøjelse til Guddomsherligheden og det levende Samfund med ham er Forudsætningen for det sande Kristenliv, er Troen paa hans Persons Guddommelighed uopgivelig«<sup>22</sup>. Noget tilfredsstillende læreudtryk for treenigheden ser Peder Madsen sig ikke i stand til at give, men hævder, at vi dog må fortsætte arbejdet med problemet, fordi det er troens trang at gøre det, og fordi vort arbejde kan modvirke vildfarelser.

Kristologien: En kristologi, der skal være i overensstemmelse med evangeliernes Jesus-billede, må forene guddommeligt og menneskeligt. Ritschls brud med den orthodoxe theologi har, mener Madsen, ført til, at Kristi person i Ritschls theologi bliver rent menneskelig. Hans afvisning af metafysikken har også for hans kristologi fået skæbnesvanger betydning. Ritschl hævder, at når vi kalder Kristus Gud, beror det ikke på en metafysisk værensdøm, men udtrykker den værdi, han har for vort religiøse liv. Men her træder det netop tydeligt frem, at en subjektiv, religiøs værdidøm ikke har nogen betydning, med mindre den svarer til en metafysisk virkelighed: »Troen kan ikke hen-

---

<sup>21</sup>) s. st. pg. 188.

<sup>22</sup>) s. st. pg. 211.

stille det som noget uvæsentligt, om det, den tror paa, har en Virkelighed, der netop svarer til Troen. Den er skinsyg paa sin Genstands fulde Objektivitet«<sup>23</sup>. Hvis Kristus ikke er legemlig opstanden, kan troen ikke fastholde, at han er syndens og dødens overvinder. Troen er ikke tilfreds med at have et billede af ham, som han for mange år siden vandrede omkring på jorden. Den må have forvisning om, at han lever den dag i dag, ophøjet til almagt og allestedsnærværelse, og en sådan postexistens forudsætter en præexistens. Uden disse metafysiske bestemmelser kan Kristi guddommelighed ikke fastholdes som virkelighed, hvilket den kristelige bevidsthed kræver. Derfor »kan Ritschls Theologi, selvom vi ikke kunne stille noget andet i Stedet, men maatte opgive at gøre os Tanker om Kristi Person, ikke gøre Fyldest, hverken for Skriftens Tale eller for Troens Trang; den maa i alle Tilfælde afvises som en ufyldstgørende Løsning, værre end ingen«<sup>24</sup>. Man må altså på gammelkirkelig grund fastholde læren om de to naturer. På den anden side må man indrømme, at den formulering, den har fået i den orthodoxe lutherske theologi, er uheldig. Men der er en udvej: »For at være i Overensstemmelse med Skriftens Kristusskikkelse og Troens Trang maa vi frem ad den Vej, der er betegnet ved den nyere Kenoselære«<sup>25</sup>. Denne lære er et alvorligt forsøg på at fastholde den kalkedonensiske trosbekendelse som læregrundlag ved at hævde Logos' personlige præexistens og virkelige inkarnation i Kristus, men samtidigt undgå den orthodoxe kristologis vanskelighed over for sammensmeltningen af det guddommelige og det menneskelige. Kort kan kenoselæren udtrykkes således: Kristus har aflagt sine guddommelige egenskaber i forhold til verden. Det vil sige, at han i alt, hvad der angår denne verden, i sit jordeliv er stillet som et menneske. Hvad der ikke angår

<sup>23</sup>) s. st. pg. 382.

<sup>24</sup>) s. st. pg. 383.

<sup>25</sup>) s. st. pg. 383.

hans liv med faderen, har han ikke nogen speciel viden om, og han kan derfor f. ex. omtale en salme som skrevet af David, som en senere tids gammeltestamentlige viden- skab har bevist, at David umuligt kan have forfattet. Hans bevidsthed om Guds frelsesplan og den rolle, han selv spiller i denne, er underlagt udvikling. Hans modnes til at optage sit kald og føres frem gennem sin gerning af Gud, der alene kender den vej, han skal gå. Først efter sin død befries han for al begrænsning og udvikling. Men selve gudsbevidstheden er hele hans jordeliv igennem til stede i ham, selv i fostertilstanden.

Forsoningen: Den objektive forsoningslære findes be- kræftet i det Ny Testamente, der nemlig overtager sonof- fertanken fra det Gamle Testamente og anvender den på en sådan måde, at — »den objektive Forsoning uimodsige- ligt er ment dermed«<sup>26</sup>. I det væsentlige var denne lære udformet ved reformationstidens slutning. I den nyeste tid er den blevet angrebet af Ritschl, men omend vi ikke med tanken kan »gennemtrænge Korsets Gaade«, er det dog givet, at kun den objektive forsoningslære stemmer overens med skriften og traditionen. Vigtigst er det imidlertid, at det er den objektive forsoningslære, der alene har den rette praktiske bærekraft: »— i Skriftens Tale og i Kirkens Udformning af dens Indhold ligger en dyb sædelig Bevidst- hed, en Følelse af Syndens Alvor, som ingen anden Lære kan erstatte. Og saa meget viser Erfaringen os, baade hos os selv og andre, at der i den objektive Forsoning ligger en uforlignelig Kraft til at stille Samvittighedens Angst og bringe Sjælen Fred. ... Prøv det ved Dødssengene, hvad Trøst og Kraft der er i dette enfoldige: Jesus har betalt for mig — i Modsætning til alt det stykkevis og besmittede hos os selv. Derfor holder vi fast ved en Lære, hvis Virkninger er af saa afgørende Værd«<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>) s. st. pg. 431.

<sup>27</sup>) s. st. pg. 446 f.

— Den moderne videnskabs krav om erfaring som det eneste gyldige grundlag for vished besvares af Peder Madsen med et religiøst vishedssystem, i hvilket hovedordene er værdi, erfaring og trosinteresse. Trosobjekternes værdi verificeres gennem erfaringen, og har man først erfaret værdien af en enkelt af kristendommens sandheder, vil den ene erfaring drage den anden med sig, og således vil den enkeltes trosinteresse komme til at omfatte en stadigt større del af de kristelige sandheder. Med dette empiriske vishedssystem er den troende reddet ud over den moderne videnskabs angreb. Det religiøse har sin egen sfære i bevidsthedslivet, og i denne sfære er den religiøse erkendelse lige så pålidelig som den videnskabelige erkendelse er det på sit område.

Naturvidenskabens resultater underbygges af de forskellige videnskabsgrenes undersøgelser, kristendommens sandhed bevises ad praktisk vej og underbygges af theologien ved en påvisning af dens etiske og psykologiske værdi.

Jeg er vis på kristendommens sandhed, fordi jeg har erfaret den.

## II

*Henry Ussing* kom fra et miljø, der var præget af myndstersk kirkelighed, men selv førte han sig tidligt draget mod en vækkelsespræget kristendom. Som theologisk student oplevede han Peder Madsens første år som lærer ved universitetet, og Madsen blev hans »egentlige lærer«<sup>28</sup>.

Efter embedseksamen nedsatte han sig som manuduktør, først i filosofi, siden i teologi, og det var dette arbejde, der førte ham ind i beskæftigelsen med de problemer, han nogle år senere behandlede i sin disputats, »Den christelige Vished«. I sine erindringer giver han et klart udtryk for den grundstemning, der for ham som for så mange andre

---

<sup>28</sup>) Henry Ussing: *Min Livsgerning*, som jeg har forstaaet den, Kbh. 1940, pg. 20—21.

lå bag interessen for disse emner: »Snart efter begyndte jeg ogsaa at manuducere i Dogmatik og Religionsfilosofi, og arbejdede mig selv derved dybere ind i den systematiske Theologi, særlig paa Grænseomraadet mellem Filosofi og Theologi eller »Tro og Viden«, hvor det store Opgør stod for os, den lille foragtede Flok Theologer, om vi selv skulde have fast Grund at stå paa og skulde være rustede overfor Fornægtelsens og Tvivlens Angreb baade ved Diskussioner i Studenterforeningen og mange andre Steder<sup>29</sup>. Målet måtte være at »godtgøre Troens fuldgode Samvittighed til at hvile i sin Vished«, og Kierkegaard ydede ham afgørende hjælp hertil, idet han hos ham fandt »først aandelige Impulser til at naa ind i eksistentiel Forbindelse med den evige Virkelighed og samtidig dermed en Tankeforstaaelse af den derved vundne Visheds Styrke og Ret<sup>30</sup>. Peder Madsen viste ham hen til F. Frank, og dennes »System der christlichen Gewissheit« kom tillige med værker af Kant, Fried. Albert Lange, Spencer, Mill, Sibbern, Mynster og Høffding til at udgøre materialet for disputatsen.

Efteraaaret 1878 tilbragte Ussing i Göttingen og Tübingen. I Göttingen hørte han Ritschl, som han imidlertid fandt personlig frastødende og theologisk eensidig, og i Tübingen på Madsens anbefaling I. T. Beck, som »— gav et stærkt Indtryk af, i hvor høj Grad Theologien befrugtes ved personlig Livsforbindelse med det troende Menighedsliv<sup>31</sup>. Efter et par år herhjemme rejste han atter ud, denne gang først til England, hvis kirkeliv gjorde et dybt indtryk på ham, derefter til Tyskland, hvor især et ophold i Erlangen hos Frank og v. Zezschwitz blev af betydning. Efter en tid i Italien vendte han hjem og blev den 11. september 1883 udnævnt til sognepræst i Vejlbj ved Århus. 14 dage senere forsvarede han for den theologiske licentiatgrad sin afhandling »Den christelige Vished«, med undertitlen:

<sup>29</sup>) s. st. pg. 26.

<sup>30</sup>) s. st. pg. 27.

<sup>31</sup>) s. st. pg. 34.



Apologetiske Undersøgelser med særligt Henblik paa Franks »System der christlichen Gewissheit«.

Ussings udgangspunkt er det samme som Madsens, nemlig at kirken nu er trængt så hårdt som aldrig før siden de tre første kristelige århundreder, og at tiden derfor nødvendigvis må være »en apologetisk tid«. I sin difinition af apologetikkens begreb, dens midler og opgaver går han imidlertid mere systematisk til værks end Madsen. Alle de historiske, exegetiske og filosofiske undersøgelser er kun forberedende for den egentlige apologetik. For at nå frem til en virkelig metodisk behandling af apologetikken må man først gøre rede for — »selve det positive Vishedsprincip i dets ejendommelige personlige Art«<sup>32</sup>, og det er denne redegørelse, Ussing tager sig for at give.

Han ser Franks vishedslære som det første alvorlige forsøg på at løse problemet om, hvad den kristelige vished er, og hvorpå den grundes, men finder ikke, at det helt er lykkedes Frank at retfærdiggøre sin påstand om vishedslæren, der handler om objektets sandhed, som en selvstændig disciplin ved siden af dogmatikken, der handler om sandheden som objekt. Denne og megen anden uklarhed hos Frank kommer, mener Ussing, af, at hans definition af visheden er uklar. Frank definerer: »Vished er Bevidstheden om Overensstemmelse mellem Væren og Begreb, Erfaring og Erkjendelse«. Her over for hævder Ussing, at der er tre momenter i visheden: 1) Overensstemmelsen mellem væren og den rene erfaring, 2) overensstemmelsen mellem den rene erfaring og dens afspejling i tanken, erfaringsbegrebet, 3) overensstemmelsen mellem dette og den udviklede erkendelse<sup>33</sup>. Franks definition indeholder i virkeligheden kun det andet moment, men netop dette moment hører efter Ussings opfattelse ind under dogma-

<sup>32</sup>) Henry Ussing: Den christelige Vished, Kbh. 1883. Fakultetets meget interessante vota findes blandt det teologiske fakultets dekanatspapirer i Rigsarkivet.

<sup>33</sup>) s. st. pg. 140—142.

tikken. Det punkt derimod, som udgør det mest presserende problem og som bør behandles særskilt uden for dogmatikken, er det første: overensstemmelsen mellem væren og den rene erfaring.

Skønt Frank ikke har fået dette problem stillet ganske klart op, yder hans værk dog en del til dets løsning, fordi det har den rette praktiske intention. Når han f. ex. hævder, at den umiddelbare kristelige følelse for den enkelte kristne er den fuldstændigt tilstrækkelige garanti for, at hans tilstand som genfødt er hans sande, normale væsen, har han heri ganske ret. Men når han derefter forsøger at forklare denne følelse nærmere for tanken ved at beskrive den som følelsen af overensstemmelse mellem menneskets etiske trang og det, som det modtager i genfødselen, er dette vel ganske vist også rigtigt, men der er, hævder Ussing, meget væsentlige mangler ved denne beskrivelse. Den giver nemlig ikke nogen som helst oplysning til dem, som ikke har del i erfaringen af genfødselen. Henvisningen til den etiske trangs og længsels tilfredsstillelse er her ikke nok, — »navnlig ikke i vor Tid, hvor en udbredt Aandsretning overhovedet nægter retten til at naa nogen Vished ad etisk Vej«<sup>34</sup>. Der kræves både en virkeligt tilbundsgående psykologisk analyse som bevis for den etiske trangs oprindelig og et teoretisk forsvar for de etiske argumenters gyldighed overhovedet:

Der maa da for det første kræves en langt mere indgaaende »psychologisk Analyse, der ikke bliver staaende ved saadanne almindelige Udtryk, men som virkelig viser disse ethiske Følelser — eller deres Rod — som Grundelementer i vor Bevidsthed, primitive, enkelte og uopløselige. Thi uden dette vil en fornægtende Kritik strax frakende os Retten til at hvile paa saadanne sammensatte, senere opstaaede og i deres Gyldighed meget tvivlsomme Elementer. For det andet vil det derefter være nødvendigt kritisk

---

<sup>34</sup>) s. st. pg. 151.

at forsvare vor Ret til at bygge en Vished paa saadanne ethiske Elementer overfor dem, der vil frakjende dem theoretisk Gyldighed«<sup>35</sup>.

Den psykologiske analyse af trosvisheden indledes med en behandling af viljens betydning, — ud fra det synspunkt, at det er her, man standser, når alle argumenter er brugt op i diskussionen mellem troende og vantro: spørgsmålet er, om man *vil* acceptere troen eller forkaste den. Viljen er imidlertid ikke tilstrækkelig som psykologisk grundlag for trosvisheden. Man kan ikke tvinge sig selv ind i en overbevisning. Når man er sig bevidst, at det, man tror, kun er vist for én i kraft af ens egen anerkendelse af det, da er det slet ikke vist længere.

Når Kierkegaard taler om troen som springet ud på de 70000 favne, kunne det måske se ud, somom der var tale om en ren viljesakt, men i virkeligheden drejer det sig her om et psykologisk element i trosvisheden, der ligger dybere end viljen. Det er hele sjælens trang og tørst, der, stillet over for valget mellem at fortvivle eller finde tilfredsstillelse i Gud, vælger Gud. Viljen vælger, men den troende vil ikke nævne viljen som grund for sin overbevisning, men netop sjælens trang til Gud.

Dog kan heller ikke hele sjælens trang og længsel, udtrykt i viljens valg, være tilstrækkelig begrundelse for den kristelige vished. Alle begrundelser for valget findes stadig på subjektets side, objektet står som et ukendt, og det møde mellem subjekt og objekt, der kunne begrunde visheden, kan ikke komme i stand: »Hvor meget end Subjektet ved sin Nød og Trang kan drives til at søge og kaste sig over imod (objektet), faar det dog ikke ved Trangen selv nogensomhelst Vished for, at dette Objekt overhovedet eksisterer, eller hvorledes det er«<sup>36</sup>.

Der er dem, som vil mene, at Kierkegaard med sin tale

<sup>35</sup>) s. st. pg. 151—152.

<sup>36</sup>) s. st. pg. 172.

om springet ud paa 70000 favne netop har ment, at mennesket altid skulle dvæle i den objektive usikkerhed, stadig forny valget. En sådan antagelse finder Ussing ganske urimelig: »Og betragte vi Christenlivet ikke i dets Tilblivelses Øjeblik, men i dets Bestaaen, der jo skal være en stadig Gjentagelse af det oprindelige Spring, da kunde vi spørge, om man virkelig kan tænke sig et saadant Christenliv, hvor Mennesket igjennem alle Livets enkelte Øjeblikke stedse i Lidenskab fornyer den oprindelige Trosbeslutning uden nogensinde at faa en eneste Erfaring, der bekræfter for ham, at han ikke er sprunget ud i et intet«<sup>37</sup>. Skulle den tanke end være tænkelig, så har, fastslår Ussing, Kierkegaard i hvert fald ikke tænkt den, — »han, som selv har givet os dybe Blik i den christelige Erfarings Hemmeligheder«<sup>38</sup>.

Erfaringen må tages med som begrundelse for visheden: denne beror ikke endeligt på viljen og den etiske og religiøse trang, men på erfaringen af trangens tilfredsstillelse. Viljen, trangen og erfaringen virker samtidigt: »I det bestaaende Christenliv maa naturligvis Villien blive ved at gribe Sandheden, og Trangen bliver stedse Drivkraften i vort Indre, men selve Visheden om Troens Sandhed hviler dog paa Erfaringen, hvori denne selv godtgjør sig for os«<sup>39</sup>. Dette samspil mellem den salige erfaring af Guds nåde og bevidstheden om, at det netop er menneskets dybeste trang, der heri har fundet sin tilfredsstillelse, begrunder forvisningen om »disse nye Realiteters uendelige Værdi for mig, min Forvisning om det nye Livs Normalitet og absolutte Gyldighed«<sup>40</sup>. Det er nemlig en ejendommelighed ved den etiske trang, at den indeholder vished om, at det mål, den tenderer imod, er absolut gyldigt, et udtryk for menneskets inderste væsen, uden hvilket livet ikke var værd at leve.

---

<sup>37</sup>) s. st. pg. 172—173.

<sup>38</sup>) s. st. pg. 173.

<sup>39</sup>) s. st. pg. 174.

<sup>40</sup>) s. st. pg. 177.

Denne helt umiddelbare Vished er et »oprindeligt, uopløseligt Grundelement«<sup>41</sup>. Den følelse, der er knyttet til det lille ord »bør«, er lige så selvklar, lige så umiddelbart overbevisende som følelsen af sundhed. Men da er den tilfredsstillende, der fuldtud svarer til den etiske trang, også absolut gyldig, selvvis og normal: »Hvis der rejser sig et tvivlende Spørgsmaal om det nye Livs Realitet, om Christendommens og de Christelige Trossandheders Virkelighed, da har den Christne Svaret i Erfaringen af det nye Liv, som han lever, og hvis Virkelighed han lige saa lidt kan benægte som sin egen Tilværelse. Men hvis da et andet Tvivlens Spørgsmaal skulde opstaa, sigende: »Ja, vel er det et Faktum, at du har dette Liv, disse Bevidsthedstilstande, disse ethiske Kræfter; men hvoraf ved du, at alt dette ikke er en Sygdom, en abnorm Dannelse, som du skulde frigjøre dig for saa snart som muligt?« — da svarer den christne umiddelbart ud af den ethiske Trangs Forvisning: Hvad jeg har oplevet, var mit Hjertes inderste Længsel; hvad jeg har fundet, er min Personligheds inderste Væsen; og deri ligger dets absolutte Ret«<sup>42</sup>.

Det viser sig imidlertid, at visheden dog stadig kan anfægtes. Ganske vist står erfaringen af genfødselen og de øvrige immanente trosobjekter urokkeligt fast, men — »ved enhver Overgang fra de subjektive Tilstande i mig til den objektive Aarsag udenfor mig kan Tvivlen sætte ind«<sup>43</sup>. Når den troende siger: disse virkninger i mig kan ikke forstås, hvis ikke man antager en faktor af den og den karakter udenfor mig, som påvirker mig, — kan tvivlen svare: hvem siger, du skal forstå det? Fordi *du* ikke kan tænke dig anden årsag til dine subjektive erfaringstilstande end Gud i Kristus, kan der dog måske alligevel være en helt anden årsag. Eller: ideen om en sådan årsag er nødvendig, men realiteten af ideen kan vi ikke vide noget om.

<sup>41</sup>) s. st. pg. 178.

<sup>42</sup>) s. st. pg. 178—179.

<sup>43</sup>) s. st. pg. 184.

Over for disse angreb kan den troende ikke gøre andet end henvise til den subjektive erfaring, og dette er ikke tilfredsstillende, hverken i forholdet til den vantro omverden eller for den kristelige vished selv:

Ussing finder da ikke nogen anden mulighed end at henvise til en umiddelbar åbenbaring af Gud i sjælen som vishedens yderste grund; vi skal ikke slutte os til det objektive ud fra det subjektive, men visheden om det objektive er urokkelig, fordi det objektive erfares direkte i subjektet. Kun i denne mystiske erfaring af Gud er der givet en vished, som er uanfægtelig af alle angreb, udefra som fra den troendes egen tanke.

Det indrømmes, at vishedsbegrundelsen tilsidst egentlig blot siger: jeg tror, fordi jeg tror. Dette er imidlertid, siger Ussing, ganske analogt med, hvad man ender i, når man kritisk betragter en hvilken som helst anden form for vished. Visheden om fysisk existens uden for mig kan jeg til syvende og sidst kun hævde i form af en påstand: jeg kan ikke lade være at tro derpå. Den logiske tanke-nødvendighed hviler på en umiddelbar vished, der ikke yderligere kan begrundes. At  $a=a$  kan jeg ikke bevise. Også den etiske vished hviler til syvende og sidst ganske i sig selv. Man kan forsøge at opløse pligtfølelsen ved at deducere den af værdifølelsen, men man genfinder da det oprindelige etiske element i værdifølelsen. Der er eet etisk element, man er nødt til at gå ud fra som givet: følelsen af, at livet er værd at leve, og heri ligger alle andre værdi-bestemmelser gemt.

Nu er det et faktum, at der omkring en etisk vished altid danner sig en hel etisk livsanskuelse. At gøre, hvad pligten byder, er kun muligt for mig, når jeg tror på noget, der har en objektiv, af mig uafhængig existens som det højeste, det mest værdifulde. Hermed har man jo imidlertid postuleret en sandhed, der går ud over den oprindelige, subjektive etiske vished. Ganske vist kan man ikke bevise noget ved blot at henvise til et samvittighedskrav, og

hvilke sandheder, man ad den vej kan nå til vished om er højst individuelt og kan altid diskuteres. Men så længe man blot ikke postulerer noget, der er i åbenbar strid med videnskabelige sandheder, står selve princippet fast: »Retten til overhovedet ad den Vej at tilegne sig Sandheder lader det ethiske Individ sig ikke betage. Naturligvis kan han ikke kræve at tro paa Ting, der ad de tidligere anerkjendte Vishedsveje ere godtgjorte at være umulige. Men idet der ved den logiske og physiske Videns Resultater er bleven store Lakuner tilbage i vor objektive Erkjendelse, ja Lakuner, som det efter selve Tænkningens Væsen bliver umuligt nogensinde at faa udfyldt, er der jo en Mulighed for forskellige Løsninger i alle herhen hørende Spørgsmaal. Og just da anser Mennesket sig for fuldt berettiget til her at lade sit Væsens inderste Længsel, sin ethiske selvvisse Følelse, have Gyldighed og til at lide paa de Sandheder, der garanteres ham ved deres uopløselige Sammenhæng med hin«<sup>44</sup>. Hvis kristendommen nu slet og ret var en etisk livsanskuelse på linje med alle andre, var dens tilhængeres forsvar altså blot, at de havde samme ret i deres tro som alle andre i deres etiske overbevisning. Imidlertid er det jo tidligere påvist, at den kristnes vished om de kristelige sandheder beror på et direkte forhold til et objekt, en umiddelbar åndelig erfaring.

For på dette grundlag at kunne afvise kristendommen som sværmeri måtte man bevise umuligheden af en sådan åndelig erfaring, og det lader sig, hævder Ussing, ikke gøre. Den kristne påstår, at der i kraft af en indre åndelig sans, et særligt organ, i den troende dannes indre sansebilleder, som vel er meget forskellige fra de billeder, som dannes med det ydre sanseapparat, men ikke kan benægtes af den grund, da der jo også er så stor forskel mellem de sansebilleder, der dannes af høre- og synssansen, at de ikke kan direkte sammenlignes.

---

<sup>44</sup>) s. st. pg. 205—206.

Det er altså slået fast, at man ikke kan benægte muligheden af en åndelig sans og en virkelig objektiv åndelig erfaring. Problemet bliver da, om vi har beviser for denne åndelige erfarings virkelighed. Herpå kan man kun svare, at den kristnes argumenter for realiteten af hans indre åndelige erfaring kun er beviskraftige i samme grad som de møder forståelse i kraft af tilhørerens etiske erfaring. Men eftersom det etiske standpunkt altid afhænger af en foregående viljesbeslutning, kan det for den kristne ikke være foruroligende, at der er mennesker, over for hvem hans argumenter slet ingen beviskraft har: »Kan han overfor dem ikke komme videre end til at faa en rent abstrakt Mulighed indrømmet, saa véd han selv, hvorfor det maa være saaledes, nemlig i kraft af deres ethiske Grundindstilling; men i Kraft af sin egen ethiske Stilling ved han med det samme, hvorfor dette Standpunkt er falsk«<sup>45</sup>.

Tilbage står nu at påvise, hvorledes den indre erfaring forholder sig til hele den ydre åbenbaring, med dogmer og historiske beretninger. Hvorledes kan den indre erfaring garantere virkeligheden af begivenheder, der har fundet sted for mange århundreder siden?

Den centrale begivenhed er Jesu liv, død og opstandelse. Den uendelige, subjektive interesse, som mennesket føler over for denne begivenhed, beror på syndens realitet: »Den uendelige Interesse nu, som denne Begivenhed har, beror paa hin forhen skildrede Personlighedens uendelige Trang, der faar sit ejendommelige Præg og sin altbetvingende Kraft derved, at Synden har *skilt* Mennesket fra alt det, som den religiøse Grunddrift gaar ud paa at naa, ja, skilt os saa afgjørende derfra, at det umulig kan naas ad menneskelig Vej, ved indre Udvikling af det bestaaende Forhold, og at vi derfor kun have Valget mellem at fortvivle eller at gribe den udenfra tilbudte Frelse. . . . Om det saa var ti, ja, tusinde Gange ufatteligt, hvorledes noget

---

<sup>45</sup>) s. st. pg. 217.



saadant kunde ske, det Menneske, der i uendelig Selvbe-  
kymring havde oplevet denne Fortvivlelse, vilde dog sætte  
sit Livs og sin Tilværelses Interesse ind paa, at det er  
sket«<sup>46</sup>. Hermed er den objektive virkelighed af frelses-  
begivenhederne endnu ikke bevist for mennesket, men det  
er disponeret for modtagelsen af beviset. Oplevelsen af den  
med synden givne adskilthed fra Gud sætter det i stand  
til med hele sin sjæls energi at gribe troen på, at just det  
er sket, som det dybest trænger til, når det som en ydre,  
historisk begivenhed træder det i møde som en virkelig  
erfaring. Dette er netop, hvad der sker, når den kristelige  
vished dannes, thi den kristelige grunderfaring er i virke-  
ligheden aldrig en rent indre oplevelse. Det er altid et  
element i oplevelsen, at Gud handler ved ydre midler,  
gennem et ydre samfund. Dermed er forbindelsen knyttet  
mellem den ydre og den indre erfaring, og fra den grund-  
læggende kristelige oplevelse breder visheden om forbin-  
delsen mellem de ydre historiske begivenheder og de indre  
erfaringer sig ud over hele den kristelige bevidstheds om-  
råde. —

Fra Vejlbj flyttede Ussing til hovedstaden, var i nogle  
år præst ved Jesuskirken i Valby og blev i 1915 stiftsprovst i  
København, et embede, han beklædte til sin afsked i 1933.

Han blev en af de mest fremtrædende skikkelser i den  
københavnske gejstlighed, indtog en ledende position i  
adskillige kirkelige organisationer og var en stærkt søgt  
prædikant. Desuden udfoldede han en ret omfattende  
skribentvirksomhed. Da kampen om den liberale teologi  
foranlediget af Arboe-Rasmussen-sagen for alvor brød løs,  
trådte Ussing frem i forreste linie i forsvaret for den  
konservative teologi og forpligtelsen over for bekendelses-  
skrifterne. Det blev for størstedelen kirkepolitisk, Ussing  
kom til at gøre sin indsats i kampen. Dog deltog han også  
i den litterære debat, først og fremmest med skriftet

---

<sup>46</sup>) s. st. pg. 231—233.

»Aabenbaring og Inspiration« fra 1913, hvori han viser, hvorledes inspirationsdogmet må udformes for at være i overensstemmelse med den kristelige erfaring og for at kunne bæres af den kristelige vished:

Ved udformningen af dogmet må der tages hensyn ikke alene til skriftens guddommelige, men også til dens menneskelige præg. Dog må det guddommelige blive hovedsagen, om man ret skal forstå inspirationen. Denne hovedsag er en erfarings sag: »Som troende Kristen har jeg gennem Menigheden faaet Samfund med Gud i Kristus Jesus og og dermed Syndernes Forladelse og evigt Liv. Dette er for mig ikke blot »det højeste«, men det visseste af alt, den dybeste Virkelighed. Og denne Rigdom ejer Menigheden og jeg gennem Guds Ord i den hellige Skrift. Det hører saaledes med til mit Livs inderste Eje, at Gud taler til mig gennem Bibelens Ord. Og denne Erfaring bliver da nødvendig et Hovedstykke i mit Udgangspunkt for Undersøgelsen af Bibelen og Forstaaelsen af dens Inspiration«<sup>47</sup>.

Det gamle Testamente beretter om, hvad Gud har foranstaltet til verdens frelse, og Ussing erklærer sig dybt uenig med de teologer, »selv konservative«, der kun vil betragte de kristnes forhold til det gamle Testamente som et afledet, indirekte forhold. — De begivenheder, der skildres, er virkelige, historiske begivenheder. Sådan har Jesus forstået det, og sådan stemmer det også med vor erfaring. Ved Guds indgriben er beretningerne blevet overleveret til de følgende slægtled. Således har f. ex. Adam og Eva ved inspiration af Guds ånd grebet netop det, som deres efterkommere havde brug for af vide, og har fortalt det videre. Vor kristelige erfaring siger os, at beretningen er historisk virkelighed: »De vidunderlig dybe Grundtanker, som bærer den hele Beretning, om Menneskets Gudbilledlighed, om det ondes Oprindelse, om Guds Forhold til de

---

<sup>47</sup>) Henry Ussing: Aabenbaring og Inspiration I, 1913, pg. 20.

faldne Mennesker, hans Kærlighed midt under Dommen og hans Frelsesplan — de giver i den Grad Nøglen til Forstaaelse af min egen Sjæls Gaade, dens Syndighed og dens underlig splittede Forhold til Gud, at jeg umiddelbart deri kender Virkelighedsgrunden<sup>48</sup>. Således er altså allerede det gamle Testamente åbenbaring af direkte betydning for os, omend den fulde åbenbaring først kommer i det ny Testamente.

Det subjektivistiske Jesusbillede afvises som udgangspunkt for undersøgelsen af åbenbaringen i Kristus. For dem, der ikke kan frigøre sig for den subjektivistiske erkendelsesteori, kan omvejen ad Jesus-billedet måske nok føre til troen, men den er tåget og mangler den »guddommelige vished«, der er et grundelement i den kristne tro: »Den kristne Menighed ved, paa hvem den tror. Vi bekender den historiske Jesus af Nazareth som Guds salvede, undfangen ved Helligaanden, født af Jomfru Maria, korsfæstet, genopstanden og himmelfaren. Den kristne Menighed har denne Tro ikke som et overleveret Lærestof, eller som en tilreflekteret Tankebygning, men som blivende Erfaring. Igennem alle Slægter har Herrens troende erfaret, at Jesus lever og er med os og midt iblandt os med sin guddommelige Livsmagt. Hvert frelst Guds Barn har selv i sit Hjerte oplevet Underet, gennem hvilket han kom i Livssamfund med Jesus selv og igennem ham med Faderen. I disse Erfaringer ligger for os den usvigelige Borgen for den historiske Virkelighed, den objektive Sandhed af Guds Aabenbaring i Jesus Kristus<sup>49</sup>. Jesu inspiration består ikke blot i helligåndens gave til at tale Guds ord, men i hans gave til at være midler for den evige frelsespagt. Dette er imidlertid mere end inspiration. Kristus ikke blot bringer åbenbaringen, han er åbenbaringen, men fordi han

---

<sup>48</sup>) s. st. pg. 45.

<sup>49</sup>) Aabenbaring og Inspiration II, 1913, pg. 68.

er sandt menneske, fremtræder hans særlige, enestående åndsudrustning i inspirationens form.

Undersøgelsen af Jesu inspirations form kan aldrig føres helt til bunds, fordi vi aldrig til bunds kan gennemskue forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i ham. Det er og bliver et mysterium, og skønt Ussing indvilliger i tanken om en kenose — som vi også skal se det i hans prædikener — er han dog yderst betænkelig ved den form, kenoselæren har fået, bl. a. hos Peder Madsen, fordi den forekommer ham at gå for vidt i retning af at ville gøre Jesu væsen menneskeligt forståeligt. At Jesus ikke i sit jordeliv besad guddommelig alvidenhed og at han, hvad angår store områder af den menneskelige viden, ikke har vidst mere end sine samtidige, kan man gerne indrømme. Men når Peder Madsen og andre »gode navne« blandt tidens teologer mener, at Guds søn har fornedret sig så dybt, at han har delt sin samtids fejltagelser og f. ex. fejlagtigt anset den 110. salme for at være af David, finder Ussing det yderst betænkeligt. Kan det gå an at sige, at dette ikke ville vedkomme selve den religiøse sandhed? »Tror vi, at Jesus ikke blot har en højere Inspiration end de andre Profeter, men at han er Guds Søn, Sandhedens Konge, ikke blot gudbeaandet, men væsenset med Sandhedsaanden selv, maa vi da ikke tænke, at Guds Væsens Sandhedssans maatte vægre sig ved at komme i en saa betænkelig Nærhed af Usandheden? Ja, betænker man, at det, Jesus udtaler som Guds Søn, skænkes Slægten af Gud som dens højeste religiøse Sandhed, maatte da ikke den Guds Aand, der indgav Jesus disse Tanker, føle Ansvarer ved for alle Slægter at tillade, at Vildfarelser, der senere kunne godtgøres af den menneskelige Viden, blandedes ind i hans Forkyndelse?«<sup>50</sup> Denne indrømmelse til kritikken: at Jesus skulle have taget fejl i enkelte ting, er, mener Ussing, ganske overflødig, da der ikke er noget

---

<sup>50</sup>) s. st. pg. 74 f.

sted i det ny Testamente, der virkelig godtjør, at Jesus skulle have gjort det. Ved at indrømme det, kommer man i nærheden af theologiske retninger, der bevæger sig helt ude ved kanten af kristentroens klippegrund. Altså: Jesu enestående inspiration værnede ham totalt mod fejltagelser.

Også Peder Madsens og andres tilbøjelighed til at betragte de apostolske skrifter blot som aktstykker fra kirkens første tid finder Ussing betænkelig. Pinseunderet er en del af den objektive åbenbaring, og det bestod ikke blot i åndsudgydelsen pinsemorgen, men hele åndens kirkegrundende værk i apostelmenigheden er del af pinseunderet. Det vil sige, at apostlene havde en særlig inspiration, og det er da også kirkens erfaring, at selv de bedste og rigeste senere skrifter står langt under de apostolske.

På de ikke-religiøse områder udelukker apostlenes inspiration ikke fejl; der er ikke noget for den religiøse bevidsthed anstødeligt i, at de kan have taget fejl i f. ex. historiske oplysninger, og deres skrifter viser, at de har gjort det. Hvad det religiøse angår, udelukker apostlenes inspiration i og for sig heller ikke enhver fejl. Den er ikke magisk virkende, men er gjort afhængig af apostlenes lydighed og tro — i følge det ny Testaments egne oplysninger. Imidlertid har den første menighed og alle de senere erfaret, at de »ved at bygge paa Apostelordet altid har sandet, at Guds frelsende, livgivende og livsnærende Kraft derigennem har virket i sin højeste og rene Form«<sup>51</sup>. Vi kan altså med hele kirkens erfarings vished trygt lide på apostelordet.

Det er ikke nok at tale om profeters og apostles inspiration. Det er del af vor kristne trosvished, at biblen som en helhed er inspireret, er blevet til ved Guds styrelse. Heri ligger vel et ufejlbarhedsmoment, men det må ikke opfattes massivt og udvendigt, som det blev i læren om »de uigenfødtes Theologi«, der var en ganske korrekt følge-

---

<sup>51</sup>) s. st. pg. 93.

slutning ud fra det ortodoxe inspirationsdogme, men netop derved røbede dettes fejl. Dogmet om biblens inspiration står til syvende og sidst fast udelukkende i kraft af erfaring og forstås kun ret gennem erfaringen: »(Biblens inspiration med det ufejlbarhedsmoment, der ligger deri) er ikke et Princip, som kan slaas fast for enhver, der læser Biblen, uanset om han har Tro eller ej. Det er et Troskrav og en Troserfaring, som vokser sig stærkere og stærkere, jo længere man trænger ind i Biblens Dybder. Derfor rokkes Menighedens Vished herom heller ikke det ringeste, fordi de udenforstaaende ikke kan forstaa det, ja rent ud finder det modbevist<sup>52</sup>. De troendes stilling til biblen må blive den, at de i alt, hvad der angår »Guds Aabenbaring, Guds Gerninger til Slægtens Frelse og Guds Ord til Hans Folk« i tillid til inspirationens garanti fuldtud bøjer sig for skriftens autoritet. I andre ting kan der indrømmes fejl. Der kan være tilfælde, hvor det er vanskeligt af afgøre, hvor grænsen går mellem, hvad der hører ind under skriftens rent menneskelige side, og hvad der hører ind under det område, hvor ufejlbarheden er sikret ved inspirationen. I sådanne tilfælde må man overlade afgørelsen til »den troende teologi«. —

»Aabenbaring og Inspiration« var først og fremmest beregnet til styrkelse af den indre konservative front: den skulle vise de troende, at de ikke behøvede at lade sig anfægte, hverken af den liberale eller den vantro kritik, for deres bibelsyn var solidt forankret i deres egen og kirkens erfaring. Udgangspunkt og metode har Ussing fælles med Peder Madsen, men Ussing drager »trosinteressen«s grænse i noget sikrere afstand fra de moderne kritiske synspunkter.

Der foreligger en række prædikensamlinger fra Ussings hånd. Man undres ikke over, at hans kirker fyldtes. Hans stil er klar og letlæselig — omend undertiden noget svulstig

---

<sup>52</sup>) s. st. pg. 116.

— og prædikenerne virker ganske »uteologiske« i den forstand, at det »teologiske skelet« aldrig stritter ud. Selv hvor teologiske specialiteter, som f. ex. kenoselæren, er på tale, falder det ganske let og naturligt ind i helheden<sup>53</sup>.

Ussings forkyndelse var en vækkelses-forkyndelse af den indre missionske type. Der lyder en kraftig appel til afgørelse, til at »lukke op for Jesus«, »blive forligt med Gud«, »få sin sag med Gud i orden«. Der skal ikke blot daglig omvendelse, men een epokegørende omvendelse til, uden den har man blot en barnetro, der ikke for alvor er i stand til at bære et voksent menneskes tilværelse<sup>54</sup>.

Efter omvendelsen viser dens frugt sig i en moralsk fornyelse, som hos Zakæus. Denne fornyelse må fortsættes i en stadig moralsk kamp, gennem hvilken den troende har mulighed for efterhånden for alvor at blive et »Guds riges barn«. Der ses lyst på menneskets muligheder, og der lyder en stærk moralsk og religiøs appel: »Er det nye Menneske, som er skabt efter Gud i Sandhedens Retfærdighed og Renhed, naaet til at blive det raadende i dit Liv, saa alt, hvad der endnu er af det gamle Menneske i dig mere og mere lægges ind under Dommen og overgives til Døden? Se ud over Verdens Mark — der maa Hvede og Ugræs vokse sammen indtil Høsten. Men i dit Hjerte? Ingenlunde! Af sig selv vokser Ugræsset til og kvæler den gode Sæd. Men der er Mennesker i Verden, som kan kaldes »Rigets Børn«. Det kan naaes ved Jesu Kristi Aand. Aa, maatte vort Liv dog naa sit herlige Maal, Gud til Ære og Pris paa Høstens store Dag«<sup>55</sup>. Gennem erfaringen af den religiøse og moralske sejr opnås visheden i troen. Vi frelses uforskyldt af nåde, men med mindre vi omvender os og bliver »hellige i al omgængelse« kan vort tilhørsforhold til

---

<sup>53</sup>) Henry Ussing: Grib det evige Liv I, 1932, pg. 171 og samme: Langfredag, 1941, pg. 51 — af en prædiken fra Langfredag 1928.

<sup>54</sup>) se f. ex. Grib det evige Liv I, pg. 72—79.

<sup>55</sup>) Grib det evige Liv I, pg. 110.

Guds rige ikke blive alvor og sandhed, vi er henvist til at leve i uvished og går glip af det evige liv<sup>56</sup>.

— Det moderne videnskabssyns påstand om empiri som eneste gyldigt virkelighedskriterium besvares af Ussing med en psykologisk analyse af den kristelige vished, der skal bevise, at denne er opbygget af elementer, som er »primitive, enkelte og uopløselige«, og som ingen kritik derfor kan nægte den troende retten til at bygge sin vished på. Da han imidlertid indser, at kritikken, så længe man holder sig til den subjektive vishedsbegrundelse, altid vil kunne sætte ind over for forbindelsen mellem subjekt og objekt og benægte objektets realitet, griber han tilsidst til at hævde en erfaring af den objektive realitet selv direkte i sjælens dyb. En mystisk oplevelse af Gud bliver altså vishedens yderste begrundelse. — Jeg tror på kristendommens sandhed, fordi jeg har oplevet ikke blot Guds virken, men Gud selv i min sjæl.

Ussings bibelsyn repræsenterer den yderste højre fløj blandt teologerne, og det underbygges ved henvisning til dets overensstemmelse med den kristelige erfaring.

Til denne teologi svarer en forkyndelse, der i eet og alt falder i tråd med den indre missionske vækkelsesforkyndelse. I erfaringsteologien, f. ex. hos Frank, Peder Madsen og Ussing, bliver de psykologisk-etiske erfaringer gjort til bevis for kristendommens sandhed. I vækkelsesforkyndelsen havde henvisningen til erfaringen af frelsen og af den moralske kraft, der flyder af omvendelsen, sin praktiske plads som begrundelse for troen — »vi tror, fordi vi har erfaret« — og samme erfaring vil, lover man, blive enhver til del, som omvender sig og tager den moralske og religiøse kamp op. Hos Ussing går erfaringsteologi og vækkelsesforkyndelse op i en eenhed.

---

<sup>56</sup>) Grib det evige Liv II, 1933, pg. 51—57, prædiken til 2. s. e. påske om Den religiøse Uvished i vore Dage.



## III

Peder Madsen theologi og fromme personlighed havde, som det allerede er nævnt, gjort et dybt indtryk på den unge stud. theol. *F. C. Krarup*. Imidlertid blev det netop Peder Madsens klare fremstilling af de overleverede dogmer, der førte den unge theolog ind i dybe anfægtelser angående disse dogmers indhold: vanskeligheder og indre modsigelser, som han ikke tidligere havde haft øje for, trængte sig ind på ham. På eet punkt blev modsigelsen ham uudholdelig: i inkarnationslæren. Kirkelæren hævder, at Kristus er på een gang Gud og menneske, født fra evighed og født i tiden, allestedsnærværende og dog kun på eet sted, alvidende og uvidende, almægtig og afmægtig, den fra hvem alt liv i verden udgår og dog menneskelivets vilkår undergiven, — altsammen på een gang. »Saaledes var Kirkelæren, og det blev aabent lagt frem. Saadan havde jeg ikke tænkt mig det. Det betog mig med en Rædsel, thi jeg følte Alvoren i at staa over for Paradokset, der krævede ubetinget Anerkendelse«. Madsens kenoselære var ikke nogen hjælp, men viste kun, at der ikke var nogen løsning på modsigelsen. Der var ingen vej uden om et brud: »Det var for mig et Stød, der med ét vakte mig op af min dogmatiske Slummer. Kan Du? vil Du bøje dig for dette Paradoks? Og jeg kunde kun svare ét: Jeg hverken kan eller vil. Jeg kan ikke antage det ganske urimelige; det strider mod min Sandhedsbevidsthed, mod min Samvittighed«<sup>57</sup>. Om det guddommeliges tilstedeværelse i Kristus tvivlede han ikke, men bruddet med tonaturlæren medførte skepsis over for theologien på alle punkter, og selvom han religiøst kunne søge tilflugt i en mystisk fromhed, var den teoretiske uklarhed for en reflekterende ånd som *Krarup* ulidelig og vel i længden også uadskillelig fra det religiøse.

I 1881 rejste han til Tyskland for at søge en løsning

<sup>57</sup>) *F. C. Krarup: Fra Romantisme til Realisme*, Kbh. 1930, pg. 43.

på sit problem. Han var ligesom Peder Madsen i Erlangen, men var i modsætning til denne ikke særlig begejstret: »Det er ellers ikke, fordi Forelæsningerne giver saa syndeligt meget«<sup>58</sup>. Derimod blev et ophold hos Albrecht Ritschl i Göttingen af stor betydning.

Krarups disputats, der er skrevet dels i Tyskland, dels i tiden straks efter hjemkomsten derfra, havde som emne det problem, der havde beskæftiget ham fra studieårene, og som havde været anstødsstenen i hans forhold til den orthodoxe dogmatik: »Om forholdet mellem det guddommelige og menneskelige i Kristi person«<sup>59</sup>.

Krarup mener, som Madsen, at man ikke på noget punkt bør undlade at tage hensyn til, hvad det kirkelige lærearbejde i tidens løb er nået frem til. Imidlertid er en henvisning til den historiske udvikling ikke tilstrækkelig som begrundelse for det kristologiske dogme, idet der kan være meget delte meninger om, hvilken anskuelse, der må være det rette resultat af en historisk undersøgelse. Der trænges derfor til en instans ved siden af den historiske, som kan begrunde og nærmere indholdsbestemme dogmet. Biblen kan ikke være denne instans, thi den indeholder ikke nogen bestemt lære, som med indiskutabel nødvendighed skulle kunne udtrages af den. Som den afgørende instans må vi derfor vælge den, som ligger til grund for og har udtrykt sig gennem både skriften og den historiske udvikling: den kristelige bevidsthed. Denne kristelige bevidsthed kan ikke tilfredsstilles af den konservative theologiske kristologi. Tonaturlæren kommer som noget helt fremmed og absurd til mennesket, og den eneste form for tro, det kan præstere over for den, er en død autoritetstro, der naturligvis er lige så utilfredsstillende for menneskehjertet, som den er stødende for den moderne dannede bevidsthed. Kirkelæren sætter, hævder Krarup, skel mellem

<sup>58</sup>) brev til faderen, 9/1 1882. Krarups arkiv, Det kgl. Bibliotek, utilg. 194.

<sup>59</sup>) Kbh. 1885.

Kristi person og hans gerning og berøver derved begge al realitet. Den forudsætter nemlig, at Kristi gerning kun delvis giver et billede af ham, og at vi derfor forud for og ved siden af, hvad vi ved om hans gerning, må sætte en Kristi personlighed, der imidlertid ved at sprænge alle menneskelige begreber forskærtser muligheden for overhovedet at være subjekt for en menneskelig væren. Hvor Madsen mener at have imødekommet troens trang og det moderne krav om psykologisk sammenhæng og forståelighed i Kristusskikkelsen ved kenose-lærens modifikation af den orthodoxe kristologi, stiller Krarup sig skarpt afvisende: Kenoselæren kan vel anerkendes som et fremskridt i forhold til den oprindelige orthodoxe lære, idet den drager det guddommelige ind i det konkrete menneskelivs udvikling som et led deraf. Men den står på et umuligt standpunkt, må nødvendigvis bevæge sig enten frem eller tilbage, for da det guddommelige stadig defineres på den orthodoxe måde, er det, der postuleres i kenoselæren, i virkeligheden blot en depotensering, som »ikke beriger den religiøse forestilling, men kun krænker den, da et saadant faktum ganske staar i strid med den her til grund liggende forestilling om den absolute, uforanderlige Gud«<sup>60</sup>. Tonaurlæren umuliggør i alle sine skikkelser, at Kristi forløsende gerning kan blive på een gang guddommelig og menneskelig. Der kan derfor umuligt dannes nogen kristelig vished med den som objekt, og man må søge en anden vej.

Kun når vi slutter tilbage fra Kristi forløsende gerning i os til hans personligheds beskaffenhed, kan denne hans personlighed blive os åbenbar, nemlig gennem »erfaringen og fornemmelsen af de levende virkninger af ham i os«<sup>61</sup>. Ved under udelukkelse af alle metafysiske bestemmelser led for led at påvise, hvad Kristi personlighed må indeholde for at kunne fremkalde de virkninger i os, vi erfarer, når

<sup>60</sup>) Forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i Kristi Person, pg. 59.

<sup>61</sup>) s. st. pg. 72.

Krarup til det resultat, at hans væsen må indeholde alt det, der for ethvert menneske er fornødent til fuldkommenhed. Over for selv de største personligheder vil ingen beundring kunne skjule, at deres fortrin er sammenknyttede med nødvendige eensidigheder, mangler og svagheder og at en supplering udefra er nødvendig, hvis der skal være tale om fuldkommenhed. I modsætning hertil er »vor erfaring over for Kristus — den, at i hans individualitet finder alle alt, enhver sit og intet andet, netop fordi det, man her finder som sit, er det sandt menneskelige«<sup>62</sup>. Kristi personlighed mangler således al naturlig menneskelig begrænsning, er den centralpersonlighed, i hvilken enhver menneskelig personlighed finder sin forklaring og begrundelse. Guddommeligheden ligger altså alene i en potensation af det empirisk-menneskelige.

Når man således opfatter forskellen mellem guddommeligt og menneskeligt som en blot kvantitativ, bliver det, mener Krarup, muligt at finde frem til en psykologisk forståelig opfattelse af forløsningen i Kristus. Menneskets skabelse i Guds billede er den positive forudsætning for det ved Kristus genoprettede samfund med Gud, men ved gudsbilledet i mennesket må vi forstå ikke blot, at mennesket har den formelle evne til samfund med Gud, men også, at det som umistelige bestemmelser ved sit væsen har de samme egenskaber, som er bestemmende for Guds væsen: hellighed og kærlighed. Grundbestemmelserne i det guddommelige og det menneskelige væsen er altså de samme, omend en vældig størrelsesforskel gør sig gældende. Synden, som er den negative forudsætning for det genoprettede samfund med Gud, indeholder en modsætning mellem væsen og vilje i mennesket. Heri ligger, at det første må være noget positivt og godt. Samfundet med Gud genoprettes gennem loven og genfødslen. Loven er ikke et udslag af guddommelig vilkårlighed, men er på een

---

<sup>62</sup>) s. st. pg. 114.

gang udtryk for Guds vilje og menneskets egen vilje. Genfødselen betyder ikke, at der kommer noget nyt ind i menneskets væsen, men at der kommer en forstærkelse og frigørelse til af det gode, som fandtes der i forvejen. Dette forhold er grundlaget for al religiøs vished: »... religionens sande væsen (vil) alene været givet i den fred og hvile og den dermed følgende frihed, som kommer af, at man i Gud finder sig selv fuldkommen bekræftet efter sit inderste og sande væsen, og heri vil naturligvis kriteriet for den sande religion som for religionens sandhed være at søge«<sup>63</sup>. Inspiration og inkarnation viser i samme retning. Var guddommeligt og menneskeligt inkommensurable størrelser, som de er det for kirkelæren, ville både inkarnation og inspiration være umuliggjort.

Når billedet af Jesu person griber os, er det da heller ikke ved sin fremmedartethed og uforståelighed i forhold til vort eget væsen, men i kraft af sit sandt menneskelige præg griber det os som guddommeligt. Krarup opfatter Jesu væsen som underlagt en udvikling, en menneskelig udfoldelse, hvori det guddommelige ikke betegner et brud, men en større fylde. Han fandt, at et rent menneskeligt Kristus-billede i samtiden stod meget stærkt over for »det overleverede byzantinske Kristusbillede i kirkelæren«<sup>64</sup>, men mente iøvrigt, at det af ham forfægtede psykologisk forståelige Kristus-billede ville kunne sejre over både det ortodokse og det rationalistiske, fordi alene et sådant billede ville formå at drage den moderne religiøse bevidsthed til sig.

Trinitetslæren må nu ændres for at bringes i overensstemmelse med kristologien. Udgangspunktet er, at tanken om Guds absolutthed må opgives, idet Kristus jo gennemgår en udvikling. Mens Peder Madsen gjorde gældende, at Guds absolutthed er uundværlig for den kristelige bevidst-

---

<sup>63</sup>) s. st. pg. 220.

<sup>64</sup>) s. st. pg. 229.

hed, når Gud skal være vor tilflugt og genstand for vor tillid og tilbedelse, hævder Krarup, at en trinitetslære, der hviler på dette grundlag umuliggør en virkelig individuel forskel mellem treenighedens personer og derfor er religiøst utilfredsstillende. Det bliver jo nemlig derved ligegyldigt for den troende, hvem han i hvert enkelt tilfælde retter sin bøn og tilbedelse imod. Når derimod bestemmelsen af Gud som absolut opgives, bliver det muligt at gennemføre en virkelig distinktion mellem treenighedens personer: Faderen er den, der for sin egen skyld har til formål at opfylde verdensformålet. Kærlighed er jo netop at have en andens formål som sit eget formål. Når vi da ser Gud som den, der er deltager i vort selvformål, har vi et levende og anskueligt billede af ham. Tanken om udvikling finder i langt højere grad anvendelse på Sønnen, hvilket følger af hans plads i frelsesøkomonien og den dermed sammenhængende nærmere sammenknytning med verden. Mens modsætningen mellem væsen og vilje i Gud er væsentlig abstrakt, så er denne spænding dybere i Kristus, idet der i ham sker en virkelig tilegnelse af den i hans væsen immanente lov. Den personlige opgave, som hans væsen, for virkeligt at kunne realisere sig selv, må tage op, er den gerning han i sit liv faktisk udførte. Når denne gerning ses som det, der var krævet af netop hans personlighed, bliver det klart, at han måtte udføre den, fordi en undladelse deraf ville være en krænkelse af hans eget væsen. Jesu forhold til hans gerning får da en moralsk betydning, der stemmer med hvad vi kender fra vort eget menneskeliv: »Således bliver forholdet her et virkelig sædeligt forhold, ti til et sådant, som vi kender og bestemmer det hos os selv, hører netop som en væsentlig den bestemmelse, at alt, hvad man gør, gør man til sidst for sig selv. En gerning, som ikke har betydning for en selv, er som sådan ligegyldig, ja usædelig«<sup>65</sup>. Der bliver således, trods lighed og

---

<sup>65</sup>) s. st. pg. 243.

eenhed i det væsentlige, en betydelig forskel mellem faderen og sønnen, — hvilket netop var, hvad den religiøse bevidsthed krævede.

Til slut gennemgår Krarup Jesu liv fra præexistens til postexistens og påviser, hvorledes en dogmatisk bestemmelse på det i det foregående givne grundlag på hvert enkelt punkt giver »såvel den religiøse bevidsthed som specielt erkendelsen den fornødne tilfredsstillelse«<sup>66</sup>.

Over for det, som var Madsens væsentligste indvending mod Ritschl og dermed også mod Krarup, nemlig at en eliminering af metafysikken fra dogmatikken ville medføre en for den kristelige bevidsthed utålelig opgivelse af den religiøse erkendelses objektivitet, hævder Krarup, at spørgsmålet om overensstemmelsen mellem det erkendende subjekt og dets objekt overhovedet ikke berøres af, hvorvidt den subjektive erkendelse falder helt sammen med den objektive eller ej. Dette spørgsmål må afgøres ved nærmere bestemmelser af og slutninger ud fra den givne erkendelse og dens faktiske indhold. En sådan nærmere undersøgelse af den religiøse erkendelses karakter leder til den konklusion, at denne ville miste al værdi og betydning, hvis man henstillede dens objektivitet som tvivlsom — i modsætning til den videnskabelige erkendelse, der ikke ville miste sin karakter af videnskab, selvom man kom til det resultat, at dens overensstemmelse med objektet var tvivlsom. Krarup er altså ganske enig med Madsen i, at det er en forudsætning for den kristelige vished, at der til den kristelige bevidstheds subjektive erfaringer svarer en objektiv realitet. Men mens Madsen finder det nødvendigt at holde fast ved metafysikken for at kunne hævde denne overensstemmelse mellem det subjektive og det objektive, hævder Krarup overensstemmelsen i kraft af en værdidom: dersom den religiøse erkendelse ikke har et adækvat billede af det guddommelige i dets transcendent objektivet, er den værdiløs.

<sup>66</sup>) s. st. pg. 259.

»Det var Kriticismen, som først løftede sit Hovede herhjemme — i al Stilfærdighed«, siger Krarup om den første protest, han følte sig tvunget til at rejse mod det, han havde lært hos Peder Madsen<sup>67</sup>. Med disputatsen var kriticismen da trådt ud i livet. Den har næppe haft nogen direkte betydning uden for de snævraste theologiske kredse — det hindrede allerede dens form. Flere af fakultetsmedlemmerne foreslog i deres vota ved bedømmelsen, at den skulle sendes tilbage til forfatteren med anmodning om, at han ville skrive den om til dansk<sup>68</sup>. Den blev da forbedret noget, men udkom dog i et meget tungt og svært forståeligt sprog. Heri adskiller den sig stærkt fra Krarups senere skrifter, der var særdeles velskrevne og opnåede stor udbredelse. Dette gælder ikke mindst de småskrifter, han i begyndelsen af det nye århundrede, da kampen om den liberale theologi for alvor var begyndt, udsendte i serien Fri forskning og positiv Kristendom. Men også hans Grundrids af den kristelige Etik, som udkom i 1894, næsten ti år efter disputatsen og efter at han i 1893 var blevet sognepræst i Sorø, opnåede stor udbredelse. Mens disputatsen havde påvist, hvorledes den liberale theologis Jesusbillede i modsætning til det orthodoxe ved sin psykologiske forståelighed formår at drage menneskehjertet til sig og fastholde det i troens vished, tager etikken sig for at vise, hvorledes alene kristendommen formår at yde mennesket det, som vi »nødes ... til at tro for i fuld Forstand at kunne leve«<sup>69</sup>. Moralen viser hen til den oversanselige verden som den, der stiller krav til os. I religionen stilles vi over for den oversanselige verden som den, der har den fuldkomne magt og overlegenhed over den ydre verden. Den oversanselige verden, vi i religionen kommer i forbindelse med, indeholder som fuld virkelighed det, der som fordring rummes af moralebudet. Religionens opgave

<sup>67</sup>) Fra Romantisme til Realisme, pg. 45.

<sup>68</sup>) Det theologiske Fakultets dekanatspapirer, Rigsarkivet.

<sup>69</sup>) Forordet til Grundrids af den kristelige Etik, Kbh. 1894.



er at give menneske en støtte i livet, der på en eller anden måde svarer til dets sædelige bevidsthed, så det bliver i stand til at leve op til de sædelige krav. Meningen er ikke, at religionens betydning alene er den at understøtte de moralske bestræbelser, men »Meningen er, at den Frihed over for Verden, som Religionen er anlagt paa at give, maa være ligeartet med den Stemning, som udtaler sig gennem den sædelige Bevidsthed«<sup>70</sup>. Om dette skal være muligt, må den magt, hvortil religionen viser tilbage, være den rent sædelige, overnaturlige vilje. Herved henvises vi til den kristelige religion, idet alene det kristne gudsbegreb svarer til sædelighedens krav til den rette handlen.

Det sædelige kommer først, idet den absolutte fordring står fast, uafhængigt af det religiøse. Det er det sædelige, der åbner vore øjne for det religiøse; kristentroen er således på det nøjeste knyttet til det moralske krav, som mennesket ved sig underkastet. Her har, i følge Krarups opfattelse, den kristelige vished sit stærkeste støttepunkt; den inderlige sammenhæng mellem det moralske krav, mennesket må underkaste sig for ret at være menneske, og den støtte, kristendommen giver det i kampen for ret at leve op til kravet, må den troende altid holde sig for øje: »Bevidstheden om, at vi har antaget den bestemte Religion, fordi den dækkede hele vor personlige Trang og Fornødenhed, maa aldrig forsvinde for os, men vi maa altid mindes, at det er den dybeste Selvinteresse, Hævdelsen af vort eget sande Jeg, som har stillet os i den Religion, hvori vi staar«<sup>71</sup>. Det bliver nu den kristelige etiks opgave at påvise, at den sædelige handlen kun kan finde hvile i sig selv, når den forbindes med det tillidsforhold til Gud, som kristendommen skænker. Uden dette tillidsforhold kan den sædelige handlen ikke hævde sig over for den ydre verden. Denne religiøse tillid, uden hvilken vi ikke kan handle

---

<sup>70</sup>) Grundrids af den kristelige Etik, pg. 21.

<sup>71</sup>) s. st. pg. 26.

sædeligt, må, viser Krarup, som *sit* støttepunkt have et historisk menneskeliv, og det må nødvendigvis være et menneskeliv som det, Jesus levede, idet forsoningen og retfærdiggørelsen i ham er forudsætninger for den fortrøstning, vi behøver for at kunne løse den sædelige opgave.

Dernæst godtgøres det, at den forening af renhed og styrke, som indeholdes i det etiske grundbegreb dyden, kun findes i den kristelige kærlighed. Tilsidst behandles pligten og det hævdes, at vi kun kan forstå den styrke, hvormed den under alle livets forhold gør sig gældende for vor bevidsthed, når det, den kræver, er, hvad både vi selv og omverdenen dybest set trænger til. Men vished for, at det, pligten kræver, altid vil være til gavn både for os selv og for samfundet, kan vi kun vinde i overbevisningen om, at den samme Gud, som har givet moralbudet, også er både den indre og den ydre naturs herre.

Mens dogmerne i kristologien underbygges med en henvisning til, at de — udformet som Krarup udformer dem — er nødvendige for, at den troende bevidstheds religiøse trang kan mættes, altså med en religiøs-psykologisk underbygning, underbygges de i etikken med en påvisning af, at tro på dem er nødvendig for en fuld sædelig udfoldelse, altså med en religiøs-etisk underbygning.

Ikke alene kommer etikken og psykologien således til at befæste og underbygge den religiøse vished om dogmernes sandhed. Men netop på grund af tidens praktiske livsholdning, dens åbenhed over for argumenter af psykologisk-etisk karakter, vil en fremstilling af kristendommens psykologiske og etiske værdi, dens dybe overensstemmelse med det bedste i mennesket, kunne bane vejen til den kristelige vished for tidens mennesker: »Man søger i vor Tid overalt i den videnskabelige Forsken at finde fast Grund under Fødderne; man tager det virkelige Liv til Udgangspunkt for alle Undersøgelser. Men hermed træder Etikken frem i første Række, naar der bliver Tale om Afgørelsen af, hvilken Livsanskuelse man skal vælge som

den rette. — Det gælder om at finde et saadant Livssyn, som indeholder en fuld Anerkendelse af de store sædelige Grunderfaringer, og som derfor kan afgive Grundlaget for et sundt og ædelt Menneskeliv. Det er om denne Opgaves Løsning, at man samler sig fra de modsatte Sider i vore Dage, og det er utvivlsomt her, at Afgørelsen af Spørgsmaalet om Tro eller Vantro vil blive given for vor Tid. Hvad nødes vi til at tro for i fuld Forstand at kunne leve<sup>72</sup>? — Krarups etik svarer fuldt ud til det krav, Peder Madsen nogle år senere formulerede således: theologien skal påvise, at »Kristendommen bringer Motiver til Livsførelsen af en højere og ædlere Art end de ellers ere at finde, at den ikke blot *peger* paa saadanne Motiver, men at den ogsaa formaar at binde de menneskelige Samvittigheder til at sætte Livet ind paa Lydigheden imod dem, med andre Ord, at Vejen til den højeste sædelige Kraft og Stræben gaar igennem Troen paa den kristelige Aabenbaring<sup>73</sup>.

Men naturligvis viser det sig, at lige så lidt som den konservative theologis dogmer kunne give den troende bevidsthed psykologisk tilfredsstillelse, lige så lidt kan de fuldtud give mennesket den moralske støtte, det behøver. Krarup er ganske enig med Madsen i princippet: at dogmernes etiske værdi er det praktiske bevis for deres sandhed. Men det er andre dogmer, han i sin etik påviser værdien af. Behandlingen af forsoningslæren kan tjene som eksempel:

Efter før at have levet i frygt for Gud er vi nu kommet ind i et tillidsforhold til ham. Denne tillid har vi opnået gennem »indtrykket af Jesus«. Således fremtræder forsoningen som en forandring af hele vor bevidsthed, der er uløseligt knyttet til den historiske person: Jesus. Men for at hans liv alene kunne blive grundlaget for forsoningen,

<sup>72</sup>) s. st. forordet.

<sup>73</sup>) Peder Madsens tale ved universitetets reformationsfest 1894, se note 3.

måtte dette liv leves med en enestående sædelig styrke, som kun vil være forståelig, hvis man anser dette liv for at være levet i et fuldkomment og ubrudt religiøst samfund med Gud. Det vil sige, at Jesu syndfrihed er en betingelse for forsoningen. Den er imidlertid ikke tilstrækkelig begrundelse for hans livs forsonende virkning. En sådan finder vi først, når vi — »efter Skriftens Anvisning« — opfatter Jesu liv som det hellige menneskes overvindelse af de største fristelser og frivillige hengivelse til den største lidelse. Lidelsen må imidlertid ikke opfattes som den betingelse, Gud har stillet for at ville skænke ham sit velbehag. Lidelsen er i sig selv intet værd, men den er nødvendig for, at han kan gennemføre sin sædelige kamp. Ved den måde, hvorpå han tager lidelsen på sig og bærer den, grundlægger han menneskeslægtens nye tillidsforhold til Gud: »Han selv har gennem de højeste Prøvelser fastholdt Tillidsforholdet til Gud; og p. Gr. af den Alvor, hvormed han saavel i Livet som i Døden har gjort dette Forhold gældende, har det faaet en særegen betagende Magt over Mennesker, saa at det for den hele Menneskeslægt er blevet det nye og frugtbare Udgangspunkt for et ret sædeligt Liv«<sup>74</sup>. Over for denne subjektive forsoningslære, der hævdes at være betingelse for, at mennesket kan leve et i fuld forstand sædeligt liv, står Peder Madsens påstand, at der i den objektive forsoningslære ligger — »en dyb sædelig Bevidsthed, — som ingen anden Lære kan erstatte«<sup>75</sup>. Men man er, trods al uenighed, enige om princippet: at forsvare lærepunktet ved at henvise til dets sædelige værdi.

Krarups »Religionsfilosofi« fra 1905 betegner ikke noget

---

<sup>74</sup>) Grundrids af den kristelige Etik, pg. 55; jvnf. den karakteristiske note til retfærdiggørelseslæren, pg. 57: den kristne retfærdiggørelseslære udtrykker, rettelig forstået, netop den samme grundtanke, som ligger til grund for den moderne pædagogik: det gælder om først at vinde Børnenes Tillid gennem Mildhed, thi da vil deres Forbedring gaa frem paa den sikreste Maade.

<sup>75</sup>) se pg. 362.

nyt stadium i forhold til det teologiske syn, vi har mødt i hans tidligere produktion, men giver den nøjere erkendelsesteoretiske og øvrige filosofiske baggrund for de synspunkter, som deri er kommet til orde. Af interesse for forståelsen af Krarups »vishedslære« er hans redegørelse for troens forhold til den moderne naturvidenskab: adskillelsen mellem praktisk og teoretisk erkendelse som to forskellige erkendelsesformer redder kristendommen ud over alle angreb fra naturvidenskabens side. Den praktiske erkendelses dom har lige så megen ret som den teoretiske, hvis der skulle opstå konflikter. Krarups tro på den for vor fornuft i hvert fald indtil videre uopnåelige forening af den praktiske og den teoretiske fornufts udsagn svarer ganske til Madsens fortrøstning til, at tro og viden i Guds tanke udgør en harmoni<sup>76</sup>.

Som følge heraf indtager Madsen og Krarup også samme stilling i spørgsmålet om naturvidenskabens forhold til underet. Derimod er de ikke enige om undertroens plads i troslivet. Mens Madsen hævder, at en benægtelse af kristendommens underfortællinger fører til forkastelse af hele kristendommens overnaturlige karakter, og at undertroen altså er en absolut nødvendig del af den kristelige tro, vil Krarup ikke frakende den kristennavn, der ikke kan tro på de fysiske undere, omend han anser det for en mangel ved troen, om troen på naturunderet mangler.

— Den nye tids krav om empirisk bevis for, hvad man skal lade sig overbevise om, besvares af Krarup med en theologi, i hvilken grundbestemmelserne i Guds væsen og grundbestemmelserne i menneskets væsen er de samme. I »Jesu billede« finder enhver sig selv i fuldkommengjort skikkelse. Idet mennesket i kristendommens gudsbegreb således finder sig selv bekræftet i sit inderste og sande væsen, inspireres og styrkes det til en livsførelse, som ingen anden religion ville kunne give hverken motiver eller kraft

---

<sup>76</sup>) se pg. 351.

til, og kristendommen er således af »uendelig værdi« for os. Dermed er kristendommens sandhed praktisk bevist, og ethvert andet bevis er overflødig.

Jeg er vis på kristendommens sandhed, fordi det inderste i mit væsen er eet med den Guds væsen, som kristendommen forkynder.

#### IV

Da theologien, trængt af den moderne videnskab, måtte opgive de spekulative begrundelser for den kristnes ret til at lide på sin umiddelbare vished om de kristelige sandheder, greb den til etikken og psykologien for at finde argumenter, der kunne retfærdiggøre visheden om kristendommens sandhed. Kristendommens evne til at møtte menneskets psykologiske behov og dens dermed sammenhængende evne til at støtte dets moralske stræben bliver genstand for theologernes undersøgelser, og resultatet af disse undersøgelser rykker ind i dogmatikken som »praktiske beviser« for kristendommens sandhed. I erfarings-theologien, hos Madsen og Ussing, tager man umiddelbart erfaringen som bevis; i vurderingstheologien, hos Krarup, bliver erfaringen gjort til genstand for vurdering, og bevidstheden om denne erfarings værdi bliver så basis for visheden. Ussing insisterer stærkere end Madsen og Krarup på vishedens intellektuelle uangribelighed — og lander derved i mystik.

Fælles for de tre theologer er det, at de som svar på samtidens krav om empiri byder på erfaringsbeviser for kristendommens sandhed — beviser, der ganske vist bevæger sig i et andet plan end de videnskabelige, men som dog er af samme art og derfor retfærdiggør en vished, der på sit plan er lige så uangribelig som den videnskabelige er det på sit. Ligeledes er det et fælles træk, at den kristelige vished er sammensat af en hel række »visheder«: vished om Guds almagt, vished om Jesu guddommelighed, vished

om syndernes forladelse, f. ex. Der finder en vækst sted i kristenlivet, idet den personlige vished kommer til at omfatte flere og flere punkter i den kristelige lære. Visheden om eet af disse punkter kan således mangle, uden at troen derfor er borte, men en sådan mangel er en ufuldkommenhed ved troen. Der kan være uenighed om, på hvilke punkter man kan mangle visheden og stadig være en kristen — se f. ex. Krarups og Madsens omtalte divergerende opfattelser af, hvorvidt man kan betvivle det fysiske under og dog være en kristen — men man var ganske enige i princippet: at betragte kristenlivet som en vækst, ikke alene kvalitativt, i vishedens dybde og inderlighed, men også kvantitativt, i vishedens bredde i forhold til en bestemt dogmatisk norm. Man samstemte her smukt med den nye tids tro på »udviklingen«.

Det er meget iøjnefaldende, at Madsen og Krarup bruger de samme psykologisk-etiske argumenter til at begrunde modstridende påstande med — når det ikke fremtræder så tydeligt hos Ussing, skyldes det, at hans disputats kun periferisk beskæftiger sig med de enkelte dogmer: Madsen hævder det absolutte gudsbegreb, fordi det alene kan tilfredsstillende menneskets religiøse trang, mens Krarup afviser dette samme gudsbegreb, fordi det ikke er i stand til at tilfredsstillende den religiøse trang. Det er de kristelige sandheder i en bestemt form, man er vis på og søger en theologisk vishedsbegrundelse for. Da visheden bygger på mættelsen af den religiøse trang, kan man overhovedet ikke være vis på et dogme, der ikke mætter denne trang. Men den religiøse trang viser sig at være en højst individuel størrelse. De argumenter, der skulle retfærdiggøre den kristelige vished over for den videnskabeligt-kritiske samtid, bliver således samtidigt argumenter i diskussionen de theologiske skoler imellem. Denne sidste diskussion stjæler ofte billedet fra den første interesse, og såvel i Madsens dogmatik som i Krarups disputats forsvarer man mere visheden om dog-

merne i en bestemt udformning over for sine theologiske modstandere, end man retfærdiggør sin kristelige overbevisning over for den skeptiske samtid og sin egen kritiske sans. — Mens man hos Krarup sporer en grundtvigsk baggrund såvel i ordvalg som i tankegang, er det hos Madsen og Ussing den indre missionskprægede vækkelses teologi, der udfoldes. Det kan dårligt komme til udtryk i et kort referat, men det er ganske tydeligt, at i passager i Ussings bog som f. ex. den, der handler om anfægtelsens psykologi i det afsluttende kapitel, er både sprog og tankegang hentet lige ud af vækkelsesforkyndelsen. Idet det passes ind i Ussings psykologisk-theologiske vishedssystem, får vækkelsens forkyndelse sin theologiske legitimation. De anfægtelser og tvivl, som vækkelsesforkyndelsen havde kendt og behandlet fra sine første dage, bliver forklaret og besvaret med det vishedssystem, der oprindeligt var udformet som svar på den udfordring, det moderne krav om empiri som vishedsbegrundelse havde stillet theologien over for.

Alle omtalte og uomtalte forskelle til trods er der dog et meget tydeligt fællespræg over disse tre theologers løsning på vishedsproblemet. Man er ikke enige om den filosofiske baggrund, på hvilken problemet skal løses, men i udformningen af løsningen glider denne uenighed ganske i baggrunden til fordel for samstemmigheden i at henvise til den kristnes erfaring som et lige så godt grundlag for kristelig vished som den videnskabelige erfaring er det for videnskabelig vished. —

Theologien fandt sit svar på den moderne videnskabs og filosofis udfordring. Det kom ikke til at virke på længere sigt, for man havde bygget det op på en psykologi, der så bevidsthedslivet som en autonom »åndens verden«, der vel ikke var uafhængig af den materielle, men dog selvstændigt kunne samvirke med den eller kæmpe mod den, og vishedssystemet måtte dele skæbne med denne psykologi, da den bukkede under for nye strømninger.



I hvor høj grad det så virkeligt i enkeltheder var samtidens moderne psykologi, disse theologer benyttede sig af, og i hvor høj grad de henholdt sig til en psykologi, der allerede var »gammeldags«, vil det føre for vidt at komme ind på i denne sammenhæng.

## Smaastykker.

### IV.

#### Et brev fra Henrik Thomsen Gerner.

Ved **Johan Jørgensen.**

---

Efterfølgende brev fra den kendte Birkerødpræst, senere biskop i Viborg Henrik Thomsen Gerner (1629—1700) turde kunne påregne interesse af flere grunde. Det giver for det første et bidrag til den berømte brevskrivers karakteristik. Dernæst er det at betragte som en levning af Sjællands bispearkivs så sparsomt overleverede ældre dele selv om det — åbenbart som følge af sagens gang — nu er at finde i dronning Sophie Amalies arkiv i Partikulærkammerarkivet i Rigsarkivet (pakken: Sager vedkommende det sjællandske gods 1661—85), idet dronningen som Hørsholms besidder havde øvrighedsmagten dér på stedet. Endelig har Gerners opfattelse af den omhandlede sag betydelig interesse ved at vise, hvilken holdning en af tidens mest ansete gejstlige indtog overfor udtalt vantro<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>) Til belysning af dette emne, der kunne fortjene en nærmere undersøgelse, foreligger et par interessante bidrag blandt de Collectanea, som Pontoppidan havde gjort til fortsættelsen af *Annales ecclesiae Danicæ*, og som P. F. Suhm trykte i *Nye Samlinger til den danske Historie III* (1794) s. 298 ff. hvoraf det ene handler om en proprietær Stub i Ribe stift, der 1727 som en grov Gudsbespøtter og majestætsforbryder blev dømt til evig fængsel, medens det andet drejer sig om en 1733 død »naturalistisk(!) og gudsbespøttelig lollandsk Smed« som fra sit 11de år var aldeles vantro, og som i årenes løb var gejstligheden på Lolland til megen ulejlighed, thi »det var et forslagent Hoved, fuldt af spidse Argumenter«.

Dignitatis plur: venerandæ viro D: D: Johanni Baggero  
 Dioeceseos Selandinæ Episcopo vigilantissimo Mecænati  
 suo æternu

Salutem et Pacem.

Høyærværdige fader!

Efttersom een aff mine sognemend, naffnlig Jens Ibsen, som mueligt ey er i alle maader udi sit hoffved oc fornufft well forvart, Men dog kand handteere dette timelige oc all landgierning saa forstandelig som nogen anden; Er paa- holden oc indtet forøder, kand ubedragen handle med andre oc sig for all skade tage vare; dog paa nogle aars tid haffver førdt it uskickelig oc forargelig leffnet, særdelis imod Gud som hand ey haffver undseet sig for at bande; oc det høyverdige hellige Sacramente at foracte; serdeelis mod sin Øffrighed mod hvilken hand sig gjør opsetzig! serdelis imod sin hustru oc børn; mod hvilke hand sig haardelig med hugg oc slag saaoc med liffs middels nectelse forholder hvoroffver dend fattige Qvinde som idelig oc daglig med de fattige børn aff hannem ilde medhandlis, haffver offte beklaget sig baade for mig sin sielesørger, for hendis dronningl. Mayst. fuldmectige, for Prousterne, saaoc for Biscopperne; Oc end een gandske relation aff mig till hendis dronningl. Mayst. effter befalning er offvergiffven: Men enddog baade lemfeldige oc skarpe paamindelser paa alle sider icke haffver været sparede, saa ere de dog bleffne till denne dag fructisløse, hvorfore hans bedrøffvede hustru haffver nu besluttet med sin faders Raad, endten at for- hverffve it krafftiger Raad hoes dend høyeste Øffrighed eller oc heller at forlade hannem med hus oc gaard oc alt hvis der kunde være, end saaledis lenger sin tid at fremdrage. Till dette disbedre at føre i verk, haffver de været aff mig it vidnisbyrd begierendis, hvilket Jeg ey heller dennem vilde necte, i forhaabning nogen god forandring eller for- hindring i hans forargelig leffnet motte udvirkis. Ynsker derfor at deris forehaffvende motte vinde een god udgang,

hvertill Gud forlehne Øffrigheden oc dennem som her udi skall arbejde, sin aands kræfftige opliusning.

Act. Birkerød d: 14 Marty 1677 H. ærv. T.

Henrich Thommesøn Gerner

Eghd.

Sognep. st til  
Birkerød.

Hvorledes der er gået Jens Ibsen, lader sig næppe oplyse. De anførte forbrydelser kunne i givet fald let have kostet ham livet. Gerners brev med den forsigtigt fremførte, men meget sandsynlige diagnose: sindsyge, der er et bemærkelsesværdigt vidnesbyrd om hans bon sens og »moderne« indstilling, har dog måske kunnet bidrage til en rimelig løsning.

---

## V.

### Nordiske konvertitter i Köln.

Af Vello Helk.

---

Under et besøg i det nye og moderne indrettede ærkebispelige arkiv i Köln havde jeg lejlighed til at gennemgå en række konvertitlister, som begynder først i 1600-tallet. De befinder sig blandt arkivalier fra den forhenværende jesuiterkirke St. Maria Himmelfahrt. I de første år er de dog temmelig sporadiske, men fra midten af det 17. århundrede føres der faste protokoller. I Köln eksisterede nemlig i tiden 1612—1803 et forment broderskab, hvis opgave var at understøtte konverterede ved byens kapu-

cinerkloster og opretholde et hjem for dem<sup>1</sup>. Blandt dets medlemmer findes flere fremtrædende verdslige og gejstlige personligheder. Broderskabets første protokol begynder med påtegning: »Asylum Archiconfraternitatis acerbissimae passionis Domini pro transeuntibus acatholicis tum conversis . . . ab 1612«. Det er en slags forhandlingsprotokol med oversigter over embedernes fordeling indenfor broderskabet. Den første konvertitprotokol benævnes: »Catalogus illorum, qui tum PP. Capucinatorum tum aliarum confratrum opera in Archiconfrat. S. Crucis ad fidem conversi sunt« og omfatter perioden 1612—1773. Dertil slutter sig to andre protokoller, som gør det muligt at følge konverterede helt op til 1880. En gennemgang af såvel de nævnte protokoller som særlige registerbind bragte et antal nordiske konverterede for dagen. Nedenfor gives i kronologisk rækkefølge navnene og de i protokollen anførte data.

- 1700 — Detlef Hirtzfeldt ex Holsatia.  
 1702 — Petrus Jansen ex Dania.  
 1702 — Maria Nessen ex Dania.  
 1704 — Johannes Berens ex Holsatia.  
 1724 11/4 Maria Müller ex Dania (fra Jylland, gift).  
 1727 28/6 Ditlef Reimers ex Holsatia (fra Plön).  
 1736 16/12 Cæcilia Beckers ex Dania (gift med en katolik i Köln).  
 1737 19/12 Adolphus Jansen ex Svecia (fortsatte som pilgrim til Rom).  
 1741 5/11 Petrus Hageromp ex Norwegia.  
 1743 12/11 Daniel Müller (fra København).  
 1748 16/3 Christina Kupffer (fra København, jøde, døbt som lutheraner, 48 år gammel, gift med en soldat).

---

<sup>1</sup>) Broderskabets historier er nærmere behandlet af Leo Just i *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken XXXVI* (1956), s. 256 ff.

- 1756 26/7 Agatha Maria Litschner conducta Rupertia, nata in Finneburg im dänischen (36 år, gift, blev allerede 17/10 forladt af sin mand, der flygtede med tjenestepigen Anna Maria Prusselerin fra Willershausen ved Kassel, 25 år, konverteret 24/6 s. å).
- 1764 1/7 Nob. D. Johan v. Berntzer Suecus Calvin. officialis. Locumtenens in exercitu caesareae et apostol. Maiestatis. (samme dag: Dorothea Rosina Ackermann ex Wiesbaden uxor præcedentis).
- 1771 1/3 Anna Catharina Nasserin (dansk-holstensk, 23 år, ugift).
- 1777 24/6 Fridericus Petrus Krouse (fra København, 19 år, ugift).
- 1778 26/4 Magdalena Schaut, Montensis in Dania (46 år, gift med en katolik).
- 1789 8/4 Joannes Normand (fra Stockholm, 32 år, ugift).
- 1789 29/6 Nicolaus David Högerlin, Carlsrona oriundus (16 år, ugift).
- 1823 4/8 Ludov. Emil Behrens (fra København, 23 år, ugift).
- 1872 10/2 Apollonia Cæcilia Baumhoer (født Hylleberg, fra Haderslev, f. 8/4 1847, ægtemanden og børn katolikker).

1963

## En oversigt

ved Carl Trock.

---

»De mørke træk er ikke vanskelige at få øje på. Vi ser dem daglig, de er skildret indtil det deprimerende af kirkelige talere og penneførere og mange andre,« hed det i en adventsartikel af korshærschefen, pastor Haldor Hald. »Alt kan tegnes så trøstesløst, at man må spørge, hvor længe det kan blive ved. Det hele går rundt, uden at der er nogen påtrængende aktuel problemstilling, som udefra møder med sine krav og kræver ansvarlig stillingtagen. På en vis måde er der noget underlig forløbigt over det hele« (KD 30/11).

I den situation er der dem, der be'r om en udfordring udefra: Herre, giv os fjender! (lektor Frede Hansen, KD 10/4, Johs. Müller, Berl. Tid. 24/11). Andre mener, at den udfordring allerede er der. For den ortodokse strøm i kirken formenes adgang til talerstolen; både i radio, fjernsyn og dagspresse er det »tidens modernister«, der spørges efter og som høres, og de »bekræfter menigmand i hans ukirkelighed og hans ret til at foragte den lokale menighed, han tilhører« (P. Sevelsted, KD 16/11, 4/12, jfr. 20/11).

Og i hvert fald forbliver det ikke uomtalt, at der er en betragtelig afstand mellem virkeligheden og det ideal, folkekirken rummer. Har man ikke lyst til at sige det højlydt — eller tvinger forholdene ikke til at give udtryk for mismod

---

Ved henvisninger bruges følgende forkortelser:

DKt = Dansk Kirketidende; Ft = Folketingstidende; Hskbl = Højskolebladet; IMT = Indre Missions Tidende; KD = Kristeligt Dagblad; MrBl = Menighedsrådenes Blad; PrfBl = Præsteforeningens Blad; AAST = Aarhus Stiftstidende. Årstal angives kun, når det ikke er 1963.

— så giver dagspressen, radioen og fjernsynet al hjælp til, at det ikke bliver glemt (jfr. radioens »Kritik til kirken,« udsendt som bog).

Hvor er skylden at finde, i forkyndelsen og tidens teologi? Sætter den »nødvendige og rigtige betoning af, at Guds gerning er den altafgørende,« ikke folk igang (KD, leder 6/9) — eller er præsterne for optagede af at sige det rigtige, »uanset at det går hen over hovedet på folk«? (biskop Schiøler, Hskbl 59, jfr. »Vor Kirke« dec., »Kritik til kirken« 28ff., 58ff., 94ff., ctr. 93).

Eller er folkekirken ved at være umulig, fordi folk ikke vil høre evangeliet og tage stilling til det (ibid. 90f.)? De vil forblive neutrale, udfra et bevidst ønske om ikke at tage stilling til problemerne, ikke bare af dovenskab (PrfBl 798, jfr. KD, leder 6/11, MrBl 36, DKt 62f.). — Der er i hvert fald en stigende fornemmelse af, at kirken må »ud i de kår, der svarer til virkeligheden: At være minoritet i befolkningen. Det er idag kun en uro,« mener sognepræst Otto Nielsen (»Dansk Kirkeliv 1963« 19, jfr. Vilh. Dickmeiss, KD 9/12). Andre, bl. a. højkirkelige præster, afskriver gerne folkekirken (»Reformatio« 136f., 150f.). Gud har gjort det, hævder pastor Bartholdy: Han »har villet folkekirkerne, han har brugt dem, nu er han ved at likvidere de sidste« (»Kritik til kirken« 44ff., »Dansk Kirkeliv 1963« 25ff. — Jfr. siden om Indre Mission p. 408, om de grundtvigske p. 414).

Det er især forholdene i byerne, der giver anledning til bekymringer. På landet er det dog ikke helt anderledes. Her kan man vel mange steder glæde sig over god og jævn kirkelig interesse, men der mangler virkelig inspiration, og truslen om stagnation hænger over os, skrev en landsbypræst (PrfBl 902). En anden føjer til, at udenforstående næppe kan forestille sig, hvilke enorme forandringer, der sker. »Konturerne af en folkereligiøsitet udviskes mere og mere« (»Vartovbogen 1963« 122, jfr. Jørgen Bøgh, KD 1/4).

Det er vel de skarpeste udtalelser, som fanger opmærk-



somheden, på bekostning af dagligt arbejde, mere stilfærdige overvejelser, og lidt større forhåbninger til fremtiden. Og alt dette hører også med i billedet (jfr. t. eks. Hskbl 457, PrfBl 613 ff., 1964 4, KD 30/11, 7/1 64). Det gælder både, at »megen mismod« giver sig til kende, og at »heldigvis meget da lykkes og trives«, som kirkeministeren skrev det i en nytårsartikel. »Mig forekommer det,« hed det videre, »at der nedenunder en tynd skal af ligegyldighed og en tyk skal af uvidenhed hos mange mennesker er en mærkbar optagethed af den side af tilværelsen, som Folkekirken står for.« Men mange steder trænges der til »sprængning af stivnede arbejdsformer,« nyt mod og nye syner. Som det siden skal ses, pegede Bodil Koch på en række muligheder for det, inden hun sluttede: »Lad os styrke vort håb om, at vor gamle folkekirke med hele sin af den historiske og politiske udvikling givne dialektiske spænding og uafklarethed, vil vise sig at være folkets marv og kraft i kommende tider. Muligheder er der ingen mangel på, om blot vi formår at se dem og udnytte dem« (KD 31/12).

Går vi til en anden front, *kristendomsundervisningen* bliver billedet ikke meget anderledes. Der er mange vidnesbyrd om solidt dagligt arbejde og pædagogiske fremskridt, og »affærer« viser i glimt fagets store vanskeligheder<sup>1</sup>.

1963 bragte nok et vidnesbyrd om, at faget mødes med stigende bevågenhed fra myndighedernes side. Det fik sin egen konsulent, overlærer Søren Borello. Han havde det program for sin »pionergerning«, at han ville »styrke fri-

---

<sup>1</sup>) En affære viste både forældres positive interesse for undervisningen, og tillige at »lovligt få lærere er interesseret i denne undervisning« (Ålborgs skoledirektør, Hjalmar Thomsen, KD 5/10). — Seminarieelever rejste en anden sag. De mente, at de lokale skolemyndigheder krænkede religionsfriheden ved at forbigå lærere, der stod udenfor folkekirken (en sag der kom for i Folketinget, Ft 4634 ff.). De hævdede, at de talte på manges vegne, og det viste sig, at et vel mindre, omend dog betragteligt antal seminarieelever sikrer sig mod at komme til at undervise i religion — de fritages tillige for undervisning i faget — ved at udmelde sig af folkekirken (Aktuelt 22/3, KD 19/3, 28-29/3, 5-6/4, 8/4, DKt 114).

modigheden« hos religionslærerne og være med til at fremme faglig dygtiggørelse (»Religionslæreren« 79, KD 2/11, 19/11).

Borello gik dog snart videre og rejste på et konservativt møde kravet om eksamen i religion, for intet fag vil kunne bevare sin stilling uden at sidestilles med andre fag. Og kristendomsundervisningen var kommet til at føre en ghetto-tilværelse, især på de store skoler i København og de større byer, hvor det kristelige præg var ved at forsvinde (KD 20/1 64, jfr. 30/1 64). — Han var her på linie med den konservative folketingsmand Edv. Jensen, Indre Missions næstformand, der kraftigt havde taget til orde for, at åndsfacene i det hele fik en bedre placering, og specielt kristendomsundervisningen, der på alle skoletrin, lige op til studentereksamen, burde gøres til eksamensfag (KD 21-22/11, 9/12, jfr. »Vor Kirke« dec.). Det viste sig siden, at han havde støtte i sin folketingsgruppe (Poul Sørensen i Jyderup, Sjt 23/1 64).

### *Kirkelige retninger og institutioner.*

Efter kun et års forløb blev Århus bispestol igen ledig ved biskop Kaj Jensens død. Også denne gang blev der 3 kandidater. De grundtvigske genopstillede domprovst Henning Høirup; socialdemokraterne, der sidst havde støttet denne, opstillede (dog ikke enigt) pastor Haldor Hald, som også fik Indre Missions støtte, mens en kreds, der ønskede en »uafhængig« bisp fra selve stiftet, opstillede provst Johs. Asmund. Det lykkedes dog ikke provst Asmunds stillere at gøre det klart for flertallet af uafhængige menighedsrådsmedlemmer, at deres kandidat just måtte foretrækkes. Alle tre var jo også acceptable for »vidt forskellige mennesker« blev det pointeret. Stemmetallene blev 1203, 945 og 271 og Høirup udnævntes.

Men det var nok med rette, at en af de uafhængiges ordførere, proprietær Jakob Højlund, siden skrev om de retningssløses program: Vi er »mange 2. og 3. generationsbørn

efter de store vækkelser, som er i samme situation. Vi har ikke spor lyst til at fornægte slægtskabet, men heller ikke til at efterligne »de gamle«. Vi har i mange år måttet døje med dårlig samvittighed over, at vi ikke har kunnet genoplive den vækkelse, der døde mellem hænderne på dem. Vi har knap nok vovet at være ærlige nok til at indrømme, at den gammelkendte måde at tale om kristenliv og menneskeliv på ikke sagde os noget. Vi har levet i skyggen af alt det store og vidunderlige og måske gået og ventet, at lyset skulle komme fra missionshusene eller folkehøjskolerne. Vi har opdaget folkekirken . . . eller måske kun det ønske, at menighedens fællesskab må blive en levende virkelighed, en kraftkilde i et særdeles virkeligt liv i denne verden« (MrBl 155).

Iøvrigt skal skildringen af de kirkelige retninger fra sidste år ikke søges varieret, et par træk, der kom til, skal blot nævnes.

Man glemmer ikke vanskelighederne, slet ikke der hvor bundetheden til fortiden er størst, i *Indre Mission*. Der er spændinger forårsaget af større eller mindre bundethed til det gamle (om KFUM og K og IM se IMT 34, 104; om bibelsynet se KD april-maj)<sup>2</sup>. Og almindelig velvilje overfor kirken mærkes både udenfor, hvor man vil have sig frabedt »snak om omvendelse og personlig afgørelse« (IMT 103), og indenfor, hvor samfundene savner udfordring og slapper af (IMT 380, KD 6/6, 24/9, »Det nye år 1964« 59ff.).

---

<sup>2</sup>) Angreb på IM fra Unge Hjem-bevægelsen tages med sagtomdighed (KD 5-6/2, 19/2, 21/2). — Derimod trues Unge Hjem af ny uro (jfr. her p. 189). Nu er det kredse fra Jylland og Fyn, der vender sig mod bestyrelsen (Århus-bladene juli) og vil have demokratiske valg genindført (årsmedet 30/9). Men Hans Munck afviser forhandlinger om den struktur, Gud har givet Unge Hjem, en valgt bestyrelse vil også blive uensartet og ude af stand til at arbejde (e. KD 18/10). Sidst på året samledes repræsentanter fra Jylland og Fyn, der fandt, at de ikke længere kunne nøjes med at se til, når stridigheder ødelagde hele bevægelsen; de vil ved forhandlinger med ledelsen søge striden bilagt og få gennemført demokratiske valg (AASt 25/11).

Alligevel håber man på fremtiden. Som en »opmuntring til de mange, der stadig er IMs gerning tro, og som sukker efter vækkelse« begyndte Indre Missions Tidende at fortælle om, hvordan »der endnu er steder i vort land, hvor Gud vil vedkende sig den gerning, som gøres gennem IM« (nr. 17ff). Og IMs formand, Kr. Friis advarede mod, at man overfor vanskelighederne svigter IMs gamle arbejds-syn og giver sig »et falsk alternativ i vold: Hellere en levende frikirke end en død folkekirke« (KD 4/9, jfr. 10/6 og IMT 338f.). Det emne tog pastor Dalum Christensen også op i IMs almanak: »Derfor kan man møde unge, der ikke vil læse til præst: Kirkens dage er jo talt, det siger Bartholdy! Selv missionærer kan få den tanke, at vi skal give den hældende vogn det sidste skub. Vi vil tro, at Bartholdy er enig med IMs ledelse, hvis den siger: »Der skal ikke fra vor side »skubbes til«. Trods alt, hvad vi tager afstand fra, vil vi støtte Folkekirken. Vi vil opfordre unge til at studere teologi for at blive præster i vor kirke, og vi vil formane vore missionærer til at respektere den og taknemligt udnytte de muligheder, den byder os, og som ville være stærkt forringede under frikirkekår«. IM og vor kirke står og falder sammen . . .« (»Det nye år 1964« 55).

Indre Missions stilling blev også klarere på et andet område, i forholdet til *de højkirkelige*. Vi har meget fælles med disse »nidkære og skrifttro præster«, der ofte har tugtet den løsslupne og selvbevidste folkekirkelighed bedre end vi har kunnet«, skrev pastor Dalum Christensen, men der er »hindringer, der udelukker at IM og højkirkeligheden løber sammen til en bevægelse.« Det gælder både dåbssynet, hvor omvendelsen hverken nævnes eller forudsættes, nadversynet og synet på gudstjenesten. (Den »nuværende gudstjenesteorden stemmer bedre med Luthers læretanker end den ny højkirkeligheds«.) Og det gælder i synet på embedet. Det er for IM nødvendigt som grundstammen i menighedens vejledning; det er nok villet af Kristus, men ikke *indstiftet* af ham, som de højkirkelige mener. Derfor kan IM

tillægge lægfolket selvstændigt ansvar og arbejde, får høj-kirkeligheden derimod »IMs venner over i deres båd, skal de sidde ved årerne, mens præsterne selv står ved roret« (ibid. 41ff., jfr. IMT 311, 351 og »Vor kirke« dec.). — Hertil svarede pastor B. Riisgaard fra højkirkelig side: »Vi maa give pastor Dalum Christensen Ret i hans Bemærkninger. Kun betyder Lægfolkets Arbejde ikke en Deklassering af dette, tværtimod er det just dets Adelskab, fordi saadan er Guds Bestemmelse nu engang« (»Religionslæreren« 81ff., jfr. »Reformatio« 152).

*De frivillige kirkelige arbejdsgrøene* melder om nye opgaver, også om at indtægterne stiger, blot ikke nok (KD 24/4, 6/8, 14/9). Derfor indkaldte Dansk Kirke i Udlandet til ekstraordinært repræsentantskabsmøde, og på årsmødet bestemte man sig til at overveje strukturændringer i arbejdet (Nyt fra DKU, nr. 2, 3, 5, KD 4-5/9, 12/9).

Meddelelser om, at Københavns kommune vil opføre 26 plejehjem, fik Kristeligt Dagblad til — med held — at formane kirken til påny at gøre en indsats på det sociale område (4/9). De samvirkende Menighedsplejer så udfordringen og tog fat for at imødegå den (KD 22/10, 8/11, 6/12; »Fra Menighedsplejen« 39f., 63ff.).

Endelig gav diakonissehusene besked om deres planer. Efter mange overvejelser bestemte Diakonissestiftelsen sig for en nyordning: Nye søstre kan selv oppebære deres løn, idet de dog skal svare et fast årligt beløb til søsterhjemmet, de skal ikke mere sendes ud af stiftelsen, men selv søge deres stillinger og udenfor tjenesten får de »dragtfrihed« (årbog 62/63, 50ff., »Nyt fra Diakonissestiftelsen« 56, 105, KD 14/5). På Sankt Lukas Stiftelsen vil man spørge mere modne kvinder om de vil melde sig til tjeneste, når ungdommens store flok går diakonissehusene forbi. Her kan der blive tale om »en lidt enklere Indtrædelses-Maade« og en kortere supplerende uddannelse (KD 27/11, »Hilsen fra Diakonissehuset Sankt Lukas Stiftelsen«, nr. 127).

*På vej til reformer?*

Får vi ikke flere tilladelser til at bygge kirker, kan udviklingen blive katastrofal, udtalte biskop Westergaard Madsen i et interview (SjT 28/12, jfr. KD 7/1 64). — I 1963 blev der taget 4 kirker i brug. I hovedstadsområdet blev Utterslev kirke færdig efter 25 års arbejde med kirkesagen, mens selvbyggerne i Bistrup kunne tage 1. etape, de senere menighedslokaler, i brug. I Randers indviedes Skt. Clemens kirke og i Herning Fredens kirke. Men for fremtiden ser det mørkt ud. Den kvota, som ministeriet råder over til kirkebyggeri, synes kun at give mulighed for at bygge 2 kirker i de kommende 3 år. Og selvbyggeri, som der har været talt om flere steder, kan kun gennemføres for egne midler, da kirkeministeriet har disponeret over sin kvota og ikke kan yde tilskud (KD 26/7, 7/8, 9/9). Tilbage bliver de 2 vandrekirker, som Kirkefondet rejser i hovedstadsområdet. Her er der opnået den lempelse, at disse midlertidige trækirker kan rejses med den støtte, som loven om kirkers opførelse giver.

Hertil kommer økonomien, kirkebyggernes næste problem. Efter nogen tøven er Kirkefondet ved at forlade loven fra 1956. Det har vist sig, at der ved de kirker, der opførtes i henhold til loven, er ydet mest ad privat vej (49%) og mindst af staten (17%). Man havde tænkt sig det omvendt. Derfor er Kirkefondet inde på overvejelser om en nyordning for hele landet: Frivilligheden skal holdes i hævd, privat skal der fortsat skaffes 1/4 af udgifterne, men hele resten skal udredes over den kirkelige ligning. Kun i særlige tilfælde bliver der tale om statstilskud. — Men heller ikke det vil slå helt til, hvor byerne vokser stærkest. Når der på få år rejses hele bycentre, kan forudsætningen, både i den gældende lov og det ny forslag, om private midler ikke indfries. Der er ikke mennesker, som kan rejse kirkesag og føre den igennem, så kirkerne fra begyndelsen bliver et ganske selvfølgelig led i det nye bysamfund. Og i Kirke-

fondet lægger man megen vægt på, at kirkerne her ikke kommer flere år bagefter alle de andre institutioner. Her vil man da opgive kravet om frivillig indsats. Alle de fornødne penge skal kunne lånes og afdrages og forrentes over ligningen. Men for at det kan ske, må der også dispenseres fra byggerestriktionerne, så dette byggeri holdes ude fra ministeriets ordinære kvota (Kirkefondets årbog 1963, 39ff., KD 9/5, 16-17/10, 28/12, Kbh. Kirkesag nr. 1-3; jfr. biskoperne KD 7/9, Ålborg Stiftsbog 10 f., Demokraten 8/9). Vil det ske? Kirkefondet håber det.

Det knytter sine forventninger til statsministerens ord i trontalen: »kirkebyggeriet vil blive fremmet i det omfang, det er muligt« (Ft 23). Men også Venstre har i sit nye program nævnt kirkebyggeriet; der skal »sørges for nødvendigt kirkebyggeri i takt med befolkningens vækst,« hedder det<sup>3</sup>. — I sin nytårsartikel skrev kirkeministeren, at det var rigtigt, at der var afsat »meget små penge til bygning af nye kirker i den næste treårs-periode.« Man overvejede i ministeriet også ændrede principper for kirkebyggeriet, da det er af »vital betydning, at nye kirker bygges der, hvor storbyen næsten eksplosionsagtigt udvider sig« . . . »i samme takt, som der bygges skoler og sociale institutioner« (KD 31/12).

*Præstemangelen* viste sig ved, at embeder i stigende omfang pány har måttet opslås ledige. Man kan vel sige, at

---

<sup>3</sup>) Jfr. biskop Dons Christensens og sognepræst Svend Aage Olsens uforpligtende præmisser hertil: »Staten må . . . støtte, evt. overtage, opførelse af kirker og præstegårde . . . mens bygning af lokaler til brug for kirkelige institutioner og organisationer kan overlades til privat initiativ« (»Kirke, skole, kultur« 21). — I Ålborg Stiftsbog nævner biskop Erik Jensen en anden mulighed: »Man må . . . nok indrette sig på at opføre kirken sammen med den planlagte bebyggelse . . . Udgifterne derved udredes da ligesom for de andre institutioners vedkommende enten gennem huslejen eller over ligningen.« Det kan nok gøres, da alle har indrettet sig på, at alting ordnes over deres skattebillet, eller på anden måde gennem faste udgifter, mens frivillig indsats (desværre!) bliver mere og mere upopulær (12).

situationen strammedes, men ikke forværredes afgørende. Det skyldes, at loven om adgang til præsteembeder trådte i kraft (jfr. her p. 201), og flere havde ventet på denne lov, og navnlig, at der i de sidste år er oprettet færre nye embeder<sup>4</sup>.

Uroen om bestillingstillægget (jfr. her p. 197) tog til. Det skyldtes tilsyneladende frygt for, at ministeriet på den måde ville tvinge *sognesammenlægninger* igennem, uden hensyn til lokale forhold (jfr. blot bisperne KD 11/1, 22/2, Demokraten 6/1, Fyns Tid. 27/1, iøvrigt Jyllands-Posten 19/2). Sagen kom for i Folketinget, idet venstremanden Skov Thulesen ville advare mod at forcere en udvikling igennem; han var dog klar over, at »rationalisering må(tte) finde sted.« Kirkeministeren svarede, at der ville blive taget »vidtgående hensyn til befolkningens indstilling og til lokale forhold af enhver art,« men det var »uomgængeligt nødvendigt« med sammenlægninger. Derfor anbefalede Bodil Koch menighedsrådene »jo før jo hellere« at gå ind i overvejelser derom, så »de kunne være med til at føre værdifulde folkekirkelige traditioner fra de små sogne ind i ændrede tiders større sammenhæng« (Ft 2457ff.).

Den opfordring synes endnu ikke at have båret megen frugt, i hvert fald er de praktiske resultater små. Måske mødes sagen dog med større forståelse efterhånden — eller er der blot mere ro nu, hvor det er klart, at ministeriet ikke vil tvinge sammenlægninger igennem? Det har i en række tilfælde foreslået noget sådant, men embederne er opslået uændret, når menighedsrådene gik imod det (KD 11/3, 3/4, 17/4, 27/4, 4/6). Men vil ministeriet ikke tvinge

---

<sup>4</sup>) I 1963 var der en afgang fra præstegerningen på 54 (ved dødsfald og afskedigelser), mens der oprettedes 3 nye embeder. Det modsvarede af 39 teol. kandidater, 4 nedlagte embeder og af, at 8 i h. t. den nye lov kunne blive præster (KD 8/1, 19/3, 8-9/5, 4-5/7), samt af, at de valg- og frimenigheder, som afgav præster til sognemenighederne, i et par tilfælde antog ikke-teologer. — Til det teol. studium meldte der sig i København 37, i Århus 31 (jfr. KD 1/1).



noget igennem, så vil det på den anden side heller ikke give afkald på den spore til overvejelse, som ligger i bestillingstillæggets bortfald. Gjorde man det, skrev Bodil Koch, så tror jeg, »at man i de små sogne hurtigt ville falde tilbage i god eller mindre god gammel gænge og standse de overvejelser, der nu er igang.« Nu står bestemmelsen og minder menighedsrådene om, at de ikke alene skal tænke på deres eget sogn, men at de er medansvarlige for hele kirkenes trivsel (KD 31/12, jfr. biskop Westergaard Madsen Sjt 28/12).

Det var dog ikke blot sognesammenlægninger, men hele *kirkens struktur* og arbejdsform, der kom til debat. Der var flere tilløb til noget sådant. Domprovst Jørgen Bøgh gik videre og udformede et helt reformprogram: 1) den middelalderlige sogneorganisation må ændres, så folkekirken ved »en fornuftig personalepolitik« kan tilpasse sig befolkningsudviklingen; 2) præsteuddannelsen må ændres, så den kommer til at svare til det uformelige religiøse behov, som industri- og funktionærsamfundet stiller, i stedet for til landsognets nogenlunde statiske struktur; 3) kirkens styreform må ændres. For når den »overordnede inspirationsmyndighed« er svag, er det umuligt at skabe samarbejde og arbejdsdeling indenfor stifter og provstier, og for præster at gennemføre den instruktionsvirksomhed og ajourføring af problemstillinger, som kendes andre steder; 4) kirkens sociale aktivitet må afstemmes efter nutidige forhold, for menighedsplejerne kører på et forældet social-filantropisk system; og 5) kirkens økonomiske struktur må ændres. Lokalt kan den løse sine klassiske opgaver (gudstjenester, kirkelige handlinger), mens den har ringe mulighed for ved forsøgsarbejde, forskning og kursusvirksomhed at komme i et naturligt forhold til det moderne samfund (Demokraten 2/3, DK 1/4).

Det oplæg måtte vække røre, i første omgang i den jyske hovedstad. Fra grundtvigsk side kom et bestemt nej, både til Bøgh og andre der ville gå endnu videre. Man kunne

nok flytte nogle sognegrænser på landet, sagde sognepræst Otto Paludan, men sogneordningen gav kirken »en ærlig og naturlig forbindelse med almindelige mennesker.« Det var hans fornemmelse, at når man kritiserede sogneordningen, så skete det ikke så meget for at fremme kirkens aktivitet, men mere for at få »magt og myndighed; man vil fratage menighedsrådene deres rettigheder for i højere grad at gøre folkekirkens styrelse centraliseret, så den ændrer karakter fra at være folkekirke til at blive en stats- og embedsmandskirke« (Demokraten 17/9, AAST 19-22-29/9). Det viste sig siden, at synspunkterne var hørt og husket videre ud. Da Kristeligt Dagblad i en leder udtrykte sympati for Bøgghs tanker (10/12), trådte Dansk Kirketidendes redaktør, pastor Riemann ikke mindre skarpt op: Bladet gav her tilslutning til Indre Missions syn, »at folkekirken bør være en bekendende kirke i stedet for, at den er ramme om folkets kristendom.« Og hvad var Bøgghs 5 punkter andet end »et forsøg på at skabe den orden — den kommando — indenfor kirken, som han øjensynligt beundrende har fundet i militæret.« Selvfølgelig måtte kirken følge med tiden og lægge sig efter nødvendige reformer. »Men lad os finde frem til dem uden tvang fra oven« (DKt 1964, 42, jfr. biskop Høirup AAST 29/12).

I kirkeministeriet fik man forelagt mindre planer. Både Præsteforeningen og bisperne ønskede nøjere undersøgt, hvad præstemangelen og befolkningens forskydning fra land til by måtte betyde for kirken (PrfBl 927, uomtalt 425; Sjt 28/12).

Også Menighedsrådsforeningens udvalg om *sognemedhjælpere* lod høre fra sig. Det havde set sit principale forslag om en almindelig ordning standset af betænkkeligheder, nu ønskede det en forsøgsordning; menighedsrådene skulle over rådighedsbeløbet kunne yde støtte, når private kredse ansatte en sognemedhjælper og skaffede halvdelen af lønnen (MrBl 56). Forslaget fik bispenses (KD 10/1) og — trods mange betænkkeligheder — Præste-

foreningens anbefaling (PrfBl 202, 425, 737; om Menighedsrådsforeningen se PrfBl 563, 663, 723).

I den flere gange nævnte nytårsartikel tog kirkeministeren alle disse problemer op. Efter tilskyndelse fra kirkefolket var der i tidens løb gennemført en række mindre ændringer. Nu trængte en række mere vidtgående, »radikale« lovændringer sig på, hvis folkekirken skulle fungere på rimeligvis i det moderne samfund. Derfor overvejedes det i ministeriet at nedsætte et »strukturudvalg«, en kirkeleg reformkommission.

I artiklen berørte Bodil Koch både menighedsrådenes ansvar, »som lovgivningen nok stærkere burde understrege,« præsteuddannelsen, sognemedhjælperne, sogneomlægninger, kirkebyggeri og folkekirkenes økonomi og »meget tidsvarende« administration. Dertil føjede hun spørgsmålet om kirkens jordpolitik<sup>5</sup>. Hun tænkte ikke blot på en økonomisk reform, hvor man solgte de små brug og i stedet købte en stor gård, f.eks. fælles for provstierne, men disse større gårde kunne blive centre for den »folkekirkeligt-kulturelle aktivitet på egnen.« Det forslag — som ministeren fremlagde til overvejelse — gav måske mulighed for, at de små sogne i samarbejde »kunne arbejde sig ud over deres historisk betingede snævre milieu. Ofte er de allerbedste kirkelige traditioner jo mere levende i de små sogne — og hvor ville det være lykkeligt — om disse værdier kunne gøre sig gældende i større sammenhæng« (KD 31/12).

Med hensyn til *lovgivning* vedtoges den ny helligdagslov (jfr. her p. 203 f.) trods proteststorm og mod Venstres, de konservatives og de uafhængiges stemmer (Ft 2973, 3532, Till. B 383, 393, C 115; KD 1/2, 13/2, 15/2, 27/2, 2/3, jfr. 9/8, 24/10).

Lettere gik det for *Færøerne* at få en *vicebiskop*, da det

<sup>5</sup> Et spørgsmål, som ministeren før havde været inde på (Ft 4/4 62, 4091 ff.), mens bisperne på deres møde i sept. samme år udtrykte ønsket om, at kirken bevarede sin jord, så der blev købt jord andre steder, hvis jorden måtte sælges et sted (KD 7/9 62).

(efter lange overvejelser, jfr. Ft 2606 f.) var ønsket af det færøske landsstyre. Færingen Johan Poulsen ønskede dog at pointere, at samhørigheden med Københavns stift og den danske kirke blev bevaret — og fik to gange kirkeministerens ord for det (Ft 2510, 2604, 2685, 2854, Till. A 729, C 107 jfr. KD 8/6). Det rejste igen spørgsmålet om de færøske menighedsråds store indflydelse ved valg af Københavns biskop. Og med landsstyrets billigelse vedtog folketinget endnu hurtigere en lov, som giver Færøerne en mere rimelig indflydelse. Samtidig blev der åbnet mulighed for, at Grønland siden kan få en tilsvarende indflydelse (Ft 4344, 4466, 4601, 4701, Till. A 1627, C 223).

— Stillingen som vicebiskop forbindes med sognepræsteembedet i Thorshavn, således at menighedsrådene skal have indflydelse på besættelsen af dette embede som ved valg af danske bisper. I første omgang udnævntes dog Færøernes provst, Jacob Joensen. Efter bispevielse i København og indsættelse i Thorshavn blev hans første opgave at indvie den store nye kirke i Klaksvig, Christianskirken (KD 8/7, 20/7). —

Sidst tog kirkeministeren fat på *præsteuddannelsen* (jfr. her p. 201). Da grosserer J. C. Hempel havde tilbudt sin ejendom »Vatelunden« og penge til opførelse af en kirke, bestemte ministeriet sig til der at oprette et efteruddannelsescenter for præster (KD 27/2, 6/8). Snart efter fulgte lovforslag, da man ønskede at komme igang snarest muligt. Det var målet her at give »en ajourføring og opfriskning af universitetsundervisningen, navnlig i de eksegetiske fag«, samt en uddybelse af de mere praktisk-teologiske fag. Vatelunden burde blive et sted, »hvor præsterne får lejlighed til ikke blot gennem foredrag, men gennem en omfattende undervisning at møde tidens filosofiske og sociologiske, litterære og kunstneriske problematik.« Der tænktes både på et fire-måneders kursus og kortere specialkursus for præster med særlige opgaver (Ft 905, Till. A 407). Bodil Koch kunne efter 1. behandling glæde sig over tilslutning

foreningens anbefaling (PrfBl 202, 425, 737; om Menighedsrådsforeningen se PrfBl 563, 663, 723).

I den flere gange nævnte nytårsartikel tog kirkeministeren alle disse problemer op. Efter tilskyndelse fra kirkefolket var der i tidens løb gennemført en række mindre ændringer. Nu trængte en række mere vidtgående, »radikale« lovændringer sig på, hvis folkekirken skulle fungere på rimeligvis i det moderne samfund. Derfor overvejedes det i ministeriet at nedsætte et »strukturudvalg«, en kirkeleg reformkommission.

I artiklen berørte Bodil Koch både menighedsrådenes ansvar, »som lovgivningen nok stærkere burde understrege,« præsteuddannelsen, sognemedhjælperne, sogneomlægninger, kirkebyggeri og folkekirkens økonomi og »meget tidssvarende« administration. Dertil føjede hun spørgsmålet om kirkens jordpolitik<sup>5</sup>. Hun tænkte ikke blot på en økonomisk reform, hvor man solgte de små brug og i stedet købte en stor gård, f.eks. fælles for provstierne, men disse større gårde kunne blive centrer for den »folkekirkeligt-kulturelle aktivitet på egnen.« Det forslag — som ministeren fremlagde til overvejelse — gav måske mulighed for, at de små sogne i samarbejde »kunne arbejde sig ud over deres historisk betingede snævre milieu. Ofte er de allerbedste kirkelige traditioner jo mere levende i de små sogne — og hvor ville det være lykkeligt — om disse værdier kunne gøre sig gældende i større sammenhæng« (KD 31/12).

Med hensyn til *lovgivning* vedtoges den ny helligdagslov (jfr. her p. 203 f.) trods proteststorm og mod Venstres, de konservatives og de uafhængiges stemmer (Ft 2973, 3532, Till. B 383, 393, C 115; KD 1/2, 13/2, 15/2, 27/2, 2/3, jfr. 9/8, 24/10).

Lettere gik det for *Færøerne* at få en *vicebiskop*, da det

<sup>5</sup> Et spørgsmål, som ministeren før havde været inde på (Ft 4/4 62, 4091 ff.), mens bisperne på deres møde i sept. samme år udtrykte ønsket om, at kirken bevarede sin jord, så der blev købt jord andre steder, hvis jorden måtte sælges et sted (KD 7/9 62).

(efter lange overvejelser, jfr. Ft 2606 f.) var ønsket af det færøske landsstyre. Færingen Johan Poulsen ønskede dog at pointere, at samhörigheden med Københavns stift og den danske kirke blev bevaret — og fik to gange kirkeministerens ord for det (Ft 2510, 2604, 2685, 2854, Till. A 729, C 107 jfr. KD 8/6). Det rejste igen spørgsmålet om de færøske menighedsråds store indflydelse ved valg af Københavns biskop. Og med landsstyrets billigelse vedtog folketinget endnu hurtigere en lov, som giver Færøerne en mere rimelig indflydelse. Samtidig blev der åbnet mulighed for, at Grønland siden kan få en tilsvarende indflydelse (Ft 4344, 4466, 4601, 4701, Till. A 1627, C 223).

— Stillingen som vicebiskop forbindes med sognepræsteembedet i Thorshavn, således at menighedsrådene skal have indflydelse på besættelsen af dette embede som ved valg af danske bisper. I første omgang udnævntes dog Færøernes provst, Jacob Joensen. Efter bispevielse i København og indsættelse i Thorshavn blev hans første opgave at indvie den store nye kirke i Klaksvig, Christianskirken (KD 8/7, 20/7). —

Sidst tog kirkeministeren fat på *præsteuddannelsen* (jfr. her p. 201). Da grosserer J. C. Hempel havde tilbudt sin ejendom »Vatelunden« og penge til opførelse af en kirke, bestemte ministeriet sig til der at oprette et efteruddannelsescenter for præster (KD 27/2, 6/8). Snart efter fulgte lovforslag, da man ønskede at komme igang snarest muligt. Det var målet her at give »en ajourføring og opfriskning af universitetsundervisningen, navnlig i de eksegetiske fag«, samt en uddybelse af de mere praktisk-teologiske fag. Vatelunden burde blive et sted, »hvor præsterne får lejlighed til ikke blot gennem foredrag, men gennem en omfattende undervisning at møde tidens filosofiske og sociologiske, litterære og kunstneriske problematik.« Der tænktes både på et fire-måneders kursus og kortere specialkursus for præster med særlige opgaver (Ft 905, Till. A 407). Bodil Koch kunne efter 1. behandling glæde sig over tilslutning

fra alle sider. Hun svarede Skov Thulesen, der havde udtrykt forundring over, at forslaget var nævnt i trontalen, at der efter hendes mening i »dette lille lovforslag (var) et virkeligt perspektiv.« Fra dette eftertankens og efterprøvelsens sted forestillede hun sig »på langt sigt ud fra Vatelunden gående en debat om, hvad der er rod og stamme i vort folk, og en stadig afklaring og analyse af, hvad luthersk-evangelisk tænken har betydet for vor kulturens udvikling« (Ft 1070ff.)<sup>6</sup>.

### *Teologisk forskning.*

Staben af yngre teologer ved universiteterne udvides stadig. Det er et betragteligt antal, der her får arbejdsmuligheder. Årets disputatser spændte også vidt, fra universitetsadjunkt Søren Giversens »Apocryphon Johannis«, over undervisningsassistent Jakob Ballings »Studier over Investiturstridens Embedstænkning« til sognepræst Kaj Thanings store værk, »Menneske først«. Her skal Grundtvig – ret forstået efter »omvendelsen« 1832 – gøres aktuel, en levende debat forudses da også (Hskbl 761, 1964 30; DKt 1964 41).

### *Ydre mission – økumenisk arbejde.*

Missionsselskaberne melder fortsat om mangel på både medarbejdere og penge. (Forholdet til u-landshjælpen står uafklaret, uanset at selskaberne i to tilfælde fik hjælp der-

---

<sup>6</sup>) Efter langvarige undersøgelser i provsteret og mange forhandlinger traf kirkeministeriet afgørelse i sagen om pastor H. Søbye. Det blev til en meget alvorlig tilrettevisning og »som en lempelig udgang« en bøde på 1200 kr. I sin skrivelse til biskop Leer Andersen pointerede ministeriet, at sagen ikke drejede sig om lære- eller forkyndelsesfrihed, men om pastor Søbyes embedsførelse. Giver den påny anledning til berettigede klager, hed det her, må han være forberedt på, »at spørgsmålet om hans forbliven i embedet kan blive taget op til overvejelse, idet ministeriet er enig med Biskoppen i, at en optræden, som den . . . udviste, kan blive en utålelig belastning for vor tålsomme folkekirke« (KD 21/9).

fra.) Men der tales om, at interessen for ydre mission vågner i nye kredse. Det rejser spørgsmålet om hjemmearbejdets struktur, både m.h.t. organisation, mødevirk-somhed m.m. Andre ønsker fører i samme retning. Hele kirken, og ikke private selskaber, skal være ansvarlig for dette arbejde, der er en del af kirkens normale liv, siges der. Og hjælpen skal ydes fra kirke til kirke. Ønsker fra missionærerne kommer til. De føler sig isolerede, for de hører ikke uden videre til i de nye kirker, hvor de tjener, og tilhørsforholdet til den kirke, der har sendt dem ud, er ophørt (KD jan.-marts).

Indenfor DMS overvejer man et forslag til strukturændring. Arbejdet skal decentraliseres og ansvaret i højere grad lægges ud til kredse og kredsforbund (KD 13/9, Dansk Missionsblad 332, »DMS årbog 1962-63« 106ff.). Men der er større planer. »Vi kan ikke lukke øjnene for, at fordi vi går adskilte, er dørene ind til store kredse i vort folk lukkede; kom vi samlet ville de sikkert stå åbne,« skrev biskop Høgsbro (KD 16/3). Der spørges efter samarbejde, men vi er ikke nået et skridt frem, beklagede DMSs formand, C. Rendtorff ved årsmødet (SjT 12/9, Dansk Missionsblad 331)<sup>7</sup>. Men perspektivet fastholdes, det skal være kirken der lægger opgaven frem. Det er tiden nu, og det haster, fandt generalsekretær Erik Petersen, DMS, der i første omgang tænkte sig, at selskaberne gik sammen i indsamlingsarbejdet (KD 13-14/9, 16/9, Santalposten nov.).

Men der er betænkeligheder både ved »kirkeliggørelsen« og en begyndende centralisering, ikke blot hos Indre Mission (jfr. her p. 205f.). Således måtte biskop K. C. Holm først spørge, om den vågnende interesse for fremmede verdensdele nu kunne sættes i forbindelse med det missionsarbejde, der øves? For blev kredsens interesse og offer-

<sup>7</sup>) Dansk Missionsråd begyndte dog i samarbejde med Religionslærerforeningens Materialecentral at udsende børnebladet »Kirken arbejder«. Det erstatter selskabernes egne børneblade og er også tænkt anvendt i religionsundervisningen.



vilje afløst af »en almindelig folkekirkelig platonisk præget kærlighed til Ydre Mission,« da ville det kunne aflæses i budgetterne. Og hvorfor tale om, at arbejdet *skal være* kirkens i stedet for at sige, at det *er* kirkens arbejde — på den måde, hvorpå vi herhjemme gør sådant arbejde. Der var efter biskop Holms mening nok grund til overvejelser, men ikke til en omlægning, der kunne kvæle noget levende. »Der er i den form, missionsarbejdet har haft og endnu har, noget, jeg ville være dødsens bange for at opgive« (ibid., jfr. KD 9/12, Ole Christiansen, KD 20/5).

Dagspressen har i vidt omfang orienteret om den katolske kirkes overvejelser på Vatikanerkoncilet. Og den begyndende nyorientering i forholdet til andre kirkesamfund blev yderligere nærværende, da kardinal Bea først på året gæstede København (KD 26, 28/1). Men alligevel har biskop Schiøler nok ret i, at der i den danske kirke er »endnu kun lidt forståelse af, hvad ... kontakt mellem kirkerne betyder,« ja at mange er imod det. Og det igen forklarer, at arbejdet har svært ved at få fornøden økonomisk støtte (e. KD 10/12, jfr. dog Bodil Kochs overvejelser, KD 31/12).

På den anden side kan økumeniske spørgsmål fange interessen. En skarp afvisning af romerkirken fra indremissionær Kaj Jacobsen fremkaldte så mange indlæg, at Kristeligt Dagblad måtte afstå fra at bringe dem alle (juli-aug.). Og røret nødte Kr. Friis til at meddele, hvilken holdning Indre Mission indtager: Man vil forblive tro mod kirkens bekendelse, og romerkirken har stadig lærdomme, som må bekæmpes. Derfor gav den lunere luft kirkerne imellem ikke anledning til sentimentalitet, »og sentimental er netop det, megen snak om denne sag har været«. På den anden side kan man i IM godt se, at »hytten« på den gamle grund »er lav«, og fører samtaler mellem kirkerne med tiden bag om reformationen, og lader romerkirken sig reformere, så vil kirkens enhed være i sigte (KD 4/9).

VOTUM  
OVER BESVARELSERNE AF SELSKABETS  
PRISOPGAVE 1962—63

---

Den af »Selskabet for Danmarks Kirkehistorie« i 1962 stillede Prisopgave: En dogmehistorisk Redegørelse for Peder Palladius' teologiske Standpunkt, har fremkaldt tre Besvarelser.

Den første Afhandling, der omfatter 340 store maskinskrevne Sider og 6 Sider Bilag, har som Motto: »Det er en bedre Tjeneste, der vises en fortjent Mands Minde ved at efterforske hans Gerning end ved at overøse ham med Berømmelse paa Sandhedens Bekostning« (C. T. Engelse-toft). Efter en Indledning (S. 1—14), der omhyggeligt redegør for den tidligere Palladiusforskning og herunder stiller Problemet: Staar Palladius Luther eller Melanchton nærmest i teologisk Henseende, følger Afhandlingens første Hovedafsnit, »Palladius polemiske virke« (S. 15—112). Forf. skildrer her i 9 Kapitler Palladius' Stillingtagen i Tidens forskellige dogmatiske Stridigheder, bl.a. Disputationerne med Kannikerne i Roskilde, København og Lund og Betænkningerne mod Michael Helling, Augsburgerinterimet og Andreas Osiander. Fremstillingen vidner om stor Flid og Dygtighed og en Sporsans, der virkelig har bragt Resultater. Det er bl.a. lykkedes Forf. at fremdrage Betænkningen mod Osiander, »Iudicium de libello Confessionis D. Andreae Osiandri« (44 S.), samt dennes Svar og et Brev fra Christian III. Dette Skrift af Palladius, der ikke tidligere har været benyttet af den danske Forskning, findes nu paa Staatliches Archivlager i Göttingen, hvorfra Forf. har skaffet en Fotokopi til Det kgl. Bibliotek.

Efter denne historiske Indledning skal Afhandlingens andet Hovedafsnit (S. 114—318) nu nærmere undersøge Palladius' teologiske Standpunkt. Dette Afsnit er inddelt i fire Kapitler: Kirken, Bibelarbejdet, Retfærdiggørelseslæren, Sakramenterne. Forf. behandler først Palladius' Kirkeopfattelse, Visitatsens Betydning og Indhold, de kateketiske Arbejder og forskellige Skrifter vedrørende Provsterne og Præsternes Gerning. Gennem Visitats- og Katekismearbejdet lærer vi Palladius at kende som typisk Repræsentant for den lutherske Katekismefromhed. I dette Kapitel må især fremhæves den dygtige Gennemgang af den vigtige Katekismeudlægning for norske Sognepræster, »Brevis Expositio« (1541) og af det lidet kendte Haandskrift »Commendatio Catechismi« (1556). Palladius' litterære Afhængighed af Luther og Melancton paavises. Store Partier i »Brevis Expositio« er direkte overtaget fra Melanctons »Loci« (Udgaverne 1535—41). Medens Forf. stadig betoner Palladius' Discipelforhold til Luther, maa han hvad Kirkebegrebet angaar konstatere, at Palladius efterhaanden indtager et melanctonsk Standpunkt, idet han p. Gr. a. de mange Lærestridigheder understreger den »rette« Lære og Lydigheden mod Embedet som den sande Kirkes Kendetegn. Dernæst undersøger Forf. Palladius' Bibelopfattelse, herunder den vidt udbredte Isagogik og de bevarede eksegetiske Arbejder. Hans Synspunkt, at vi hos Palladius finder Luthers, ikke Melanctons Bibelopfattelse, virker dog ikke helt overbevisende; en nærmere Undersøgelse af de tilgrundliggende hermeneutiske og eksegetiske Principper havde været ønskelig. Ogsaa i Retfærdiggørelseslæren, hævder Forf., følger Palladius Luther. Under sit seksaarige Ophold i Wittenberg havde han ganske til-egnet sig den lutherske Retfærdiggørelseslære, der er Nøglen til Forstaaelsen af hele hans Forfatterskab. Lov og Evangelium, Bod og Retfærdiggørelse, Frelse ved Tro alene for Kristi Skyld er Hovedindholdet i hans Teologi og Forkyndelse. Især lægger han Vægt paa Boden som For-

udsætning for Retfærdiggørelsen, hvilket ogsaa fremgaar af det vigtige dogmatiske Skrift »De Poenitentia et de Iustificatione« (1558). Selvom visse Formuleringer kan minde om Melanchton, hvis »Loci« er hans dogmatiske Haandbog og ofte citeres, er han dog ikke Filipist. Paa luthersk Vis sammenknytter han justificatio og vivificatio, de gode Gerninger udspringer af Troen, ligesom et godt Træ bærer gode Frugter, og han følger ikke Melanchtons Lære om den frie Vilje og om Lovens tredie Brug for den genfødte. Og trods den stadige Betoning af Bod og Omvendelse finder vi dog ogsaa hos ham, jfr. f. Eks. Visitatsbogen, Luthers frejdige Glæde over Jordelivet som en Gave, hvor Gud skal tjenes i Kald og Stand. Ogsaa i Sakramentopfattelsen er Palladius Luthers Discipel. Han staar fast paa Realpræsensen, og følger ikke Melanchtons spiritualiserende Nadveropfattelse. Til sidst sammenfatter Forf. Resultatet af sine Undersøgelser (S. 319—29), og Afhandlingen slutter med en udførlig Kilde- og Litteraturfortegnelse (S. 330—39), samt fire Bilag, bl. a. Fotokopi af første og sidste Side af Palladius' Betænkning mod Osiander.

Det er som ovenfor vist Forf.s Opfattelse, at Palladius' teologiske Standpunkt er det ægte lutherske; han staar paa det »gammellutherske« Standpunkt. Forf. er her enig med den ældre Forskning, medens især Bjørn Kornerup har hævdet, at Palladius i langt højere Grad var Elev af Melanchton; ganske vist fulgte han ikke dennes senere Afvigelser fra Luther, men det almindelige Lærepræg, Formuleringen af mange dogmatiske Enkeltheder og hele Metoden viser hans Afhængighed af Melanchton. Forf. er enig heri, hvad »det formelle« angaar, men ikke, naar det drejer sig om »det teologiske Indhold af Palladius' Lære«. Under de mange Lærestridigheder og i alle konkrete Spørgsmaal indtager han et fast luthersk Standpunkt. Det var ogsaa først i Slutningen af Palladius' Ophold i Wittenberg, at Melanchton fjernede sig fra Luther, og det er et Spørgsmaal, i hvilken Grad han har været klar over disse

»Divergenser«. »Nogen større original teologisk Aand var Palladius ikke«; hans store Evner laa paa det praktisk-kirkelige. Heri har Forf. sikkert Ret, men Spørgsmaalet er, om ikke den formelle Afhængighed af Melancton har større Betydning, end han antager. Melanctons »Loci« (de senere Udgaver) var Palladius' dogmatiske Lærebog, som han stadig citerer og henviser Studenterne til. Forf. har jo ogsaa vist, at han henter flere Formuleringer herfra, og at i hvert Fald hans Kirkebegreb efterhaanden bliver det typisk melanctonske. Vi er tilbøjelige til at mene, at en indtrængende Analyse af Grundstrukturen i Palladius' teologiske Opfattelse vilde vise, at Discipelforholdet til hans beundrede Lærer har haft større Betydning.

Endnu må tilføjes nogle Bemærkninger om Afhandlingens Sprog og Stil. Sproget er jævnt og ligetil, Fremstillingen er bred og udførlig, ogsaa for bred, og der er for mange Gentagelser. Stilistisk havde det været en Vinding, om Forf. havde magtet at underkaste det færdige store Værk en sidste kritisk Revision, og i hvert Fald burde han have læst det ordentlig igennem efter Renskrivningen; der mangler flere Noter.

Trods de ovennævnte kritiske Bemærkninger er der dog for os ingen Tvivl om, at den foreliggende Afhandling er et betydeligt historisk Arbejde, vidnende om stor Flid, Lærdom og Dygtighed. Forf. har et indgaaende Kendskab til hele Palladius' Forfatterskab, og behandler desuden den danske Reformationskirkes øvrige Teologer, Kongens kirkelige Holdning etc. Han har kunnet fremdrage nyt Materiale og har ved en dygtig Detailanalyse paavist Palladius' litterære Afhængighed af Luthers og Melanctons Skrifter. Han trækker Linierne op fra Prædikanternes Reformationstype til Palladius, redegør for dennes Stillingtagen under de samtidige tyske Lærestridigheder og røber herunder et ikke ringe Kendskab ogsaa til de tyske Reformatorer af anden Række. Endelig udvikler han udførligt Palladius' dogmatiske Opfattelse og hele Kristendomstype.

Hermed er Palladius' Standpunkt indenfor den dogme-historiske Udvikling, baade den samtidige tyske og den hjemlige danske, paavist. Afhandlingen giver saaledes en langt mere omfattende Skildring af Palladius, set fra denne Synsvinkel, end vi hidtil har haft. Vi mener derfor, at Forf. bør have Prisen tildelt.

Den næste Afhandling omfatter 126 maskinskrevne Sider og har som Titel: *Analogia Fidei* hos Peder Palladius. En dogmehistorisk studie i Peder Palladius' teologi.

I Indledningen (S. 1—8) omtales Forskellen mellem de forskellige Reformationstyper; navnlig understreges den dybtgående Forskel mellem Luther og Melanchton. Forf. tager kort, for kort, Stilling til den tidligere Palladius-forskning, og betegner det som sit Maal at naa ned til den bærende Grundopfattelse i Palladius' Teologi, idet det væsentligste Spørgsmaal, baade for Reformationsforskningen og for Forstaaelsen af vor kirkelige Arv er, om Grundopfattelsen, Intensionen er den samme som Luthers, selvom der bruges luthersk klingende Formuleringer. I det følgende Kapitel, »*Analogia Fidei* hos Peder Palladius« (S.9—13), siger Forf., at da Opgaven altsaa er at finde ind til de grundlæggende Tanker i Palladius' Teologi, gælder det om at finde en Ledetraad. En saadan er Begrebet *Analogia Fidei*, som Palladius bruger nogle Gange. Troens Rettesnor, d.v.s. den rette Lære om Lov og Evangelium, Retfærdiggørelseslæren, forstaaes som et udpræget dogmatisk og læremæssigt Begreb og synes baade formelt og indholdsmæssigt overtaget fra Melanchton.

Afhandlingen falder derefter i tre Hovedafsnit: Lov og Evangelium (S. 14—102), der er langt det største og vægtigste, Bod og Retfærdiggørelse (S. 103—115) og Sakramenterne (S. 116—25). Palladius opfatter Loven intellektualistisk som en guddommelig Lære eller Ordning, der kræver fuldkommen Lydighed med evigt Liv som Løn eller evig Fortabelse, en guddommelig evig Ordning, der aldrig sættes ud af Kraft, heller ikke af Evangeliet. Dette Syns-

punkt bestemmer ogsaa Retfærdiggørelseslæren, det føres igennem fra først til sidst, fra Skabelse til Frelse, det er »Nerven i Palladius' Teologi«. Palladius viser sig herved som en typisk Melanchtondiscipel, og det er nu et Hovedsynspunkt for hele Afhandlingen, som stadig paavises ved Behandlingen af de enkelte Spørgsmaal, at Palladius i Virkeligheden staar en luthersk Opfattelse fjern; det er Melanchtons Teologi, vi finder hos ham. — Forf. redegør for Lovens forskellige Betydning hos Palladius, Naturloven, Mosesloven, de ti Bud, den gyldne Regel etc. Ordet bruges ogsaa i udvidet Betydning, omfattende baade Lov og Evangelium. Evangeliet sprænger ikke den guddommelige Lovorden, men indordnes i og genopretter den. Trods den stærke Polemik mod Romerkirken har Evangeliet hos Palladius et legalistisk Præg. Mennesket kan ikke ved egen Kraft opfylde Loven, men idet Kristi Retfærdighed, Kristi Lovfyldelse tilregnes Mennesket, giver Evangeliet »gratis«, uden Menneskets Gerninger, det som Loven kræver. Lovsynspunktet i Frelsesopfattelsen bliver aldrig radikalt brudt som hos Luther.

I Urtilstanden herskede Guds Lov, den medfødte Naturlov, der betød fuldkommen Gudserkendelse og fuldkommen Lydighed mod Guds Vilje. Palladius lægger megen Vægt paa Urtilstandens Lovretfærdighed; i Virkeligheden bestaar Frelsen i en Genoprettelse af denne. Denne Retfærdighed var af dobbelt Art, dels *justitia originalis*, det medfødte Naturanlæg, dels *justitia bonæ conscientiæ*, som er Frugten heraf og bestaar i gode Gerninger. Karakteristisk er nu Palladius' Lære om Lovens Brug (*usus legis*). Efter Adams Fald er den naturlige Lov formørket, tilbage er blot en vag Erkendelse, der kommer til Udtryk i de forskellige menneskelige Love. Lovens politiske Brug (*usus civilis*) spiller en forbavsende ringe Rolle hos Palladius, der ikke kender Luthers Regimentslære og Kaldsopfattelse. Langt vigtigere er dens aandelige Brug, der fører til Erkendelse af Synden, af Syndens Straf og Guds Vrede, og skaber den sande Bod. Synden er dels

peccatum originale, der bestaar i Mangel paa justitia originalis, dels peccatum actuale, der er en Følge af Arvesynden og bestaar i Mangel paa justitia bonæ conscientiæ. Til Tredelingen af Lovens aandelige Brug svarer nu Evangeliet, der forkynder Guds Naade, Kristi Velgerninger, og skænker Troen. Denne er dels notitia (fides historica), dels fiducia, den retfærdiggørende Tro. Retfærdiggørelsen sker »propter Christum« »sola fide«, d.v.s. p. Gr. a. Kristi Fortjeneste, Kristi Lovopfyldelse, som Troen tilegner sig. Lovordningen er ubrudt, udelukket er derimod Menneskets Fortjeneste. Ogsaa Troen faar altsaa sin Plads i dette rationelle System, men bliver i Virkeligheden som hos Melanchton noget psykologisk i Mennesket. Der kommer herved et synergistisk Moment ind i Frelsesopfattelsen, selvom Palladius ligesom Melanchton søger at undgaa dette. Dels hævder han naturligvis, at Troen er Guds Gave og Helligaandens Værk, dels skildrer han den som noget rent receptivt, et Middel (instrumentum, organum), hvormed Mennesket griber Kristi Retfærdighed. Sagligt set bliver det Menneskets egen Holdning, der afgør Spørgsmaalet Frelse eller Fortabelse. Boden spiller derfor en Hovedrolle i Palladius' Teologi. Udførligt og indtrængende taler han om Syndens Straf, Guds Vrede og Dom, Hjertets Sønderknuselse, Anger og Taarer. Herved vil han i Mennesket skabe den rette Bodsstemning, den rette psykologiske Forberedelse til at modtage Evangeliet.

Loven og Evangeliet virker altsaa adskilt og delt under Boden og Retfærdiggørelsen, men derefter virker de forbundet i den genfødtes nye Liv, der baade staar under Lovens og Evangeliets Fortegn. Lovens, fordi den indeholder Guds Bud, hvorefter det nye Liv skal leves, og Evangeliets, fordi gode Gerninger er Evangeliets, Troens og Retfærdiggørelsens Frugter. Det nye Livs gode Gerninger er ikke retfærdiggørende og kun en ufuldkommen Begyndelse. Ogsaa for Melanchton staar det nye Liv under Lovens Fortegn (Lovens tredie Brug), og ligesom denne siger ogsaa



Palladius, at Troen »bør« (debere) frembringe gode Gerninger. Svarende til Urtilstandens dobbelte Retfærdighed er ogsaa Frelsens Retfærdighed eller Retfærdiggørelse af dobbelt Art, justitia fidei overfor Gud og, som Frugt heraf, justitia bonæ conscientiæ overfor Mennesker (omfattende Lydigheden mod Gud og Kærlighedsgerninger mod Mennesker). At Palladius lader Lov og Evangelium være forbundet i den genfødtes nye Liv er konsekvent. Evangeliet betyder jo ikke, at Lovordningen er brudt radikalt; dets væsentlige Indhold er, at Kristi Lovopfyldelse tilregnes Mennesket.

Lov og Evangelium er »de to rette Hovedstykker i vor Saligheds Lærdom« og derfor et velegnet Udgangspunkt for en Undersøgelse af Palladius' Teologi. Et andet Sted kalder han Boden og Retfærdiggørelsen for »de Hovedpunkter som al vor Salighed er anrørende«, og hans vigtigste dogmatiske Skrift hedder netop »De Poenitentia et de Iustificatione«. De to Begrebspar dækker i Virkeligheden samme Sag, set fra forskellig Synsvinkel. Palladius følger ganske Melanctons Bodslære. Derfor er Bod og Retfærdiggørelse for ham »Kristendom i en Nøddeskal«. Det skyldes, at Retfærdiggørelsen ved Kristi Satisfaktion er sket saa at sige uafhængig af Mennesket, og Problemet er da, hvorledes den tilegnes og modtages. Det sker ved Troen, men med Boden som nødvendig Forberedelse, thi herigennem disponeres Mennesket til at modtage Kristi Velgerninger. Fra Palladius gaar Linien videre til Pietismens Omvendelses-skema og psykologiserende Kristendomsopfattelse.

Sidste Kapitel behandler kort Palladius' Sakramentopfattelse, der staar i nøje Forbindelse med Retfærdiggørelseslæren. Hans Nadveropfattelse er derfor, trods Betoningen af Realpræsensen, vidt forskellig fra Luthers. Sakramenterne er ydre Tegn til Styrkelse af Troen paa Guds Forjættelser. At Sakramenterne kaldes Tegn, udelukker ingenlunde en realistisk Opfattelse, selvom Palladius' Nadveropfattelse iøvrigt er Melanctons. Hans Interesse i Real-

præsensen er, at det som Forjættelserne udtaler, virkelig er til Stede, Kristus, der med sit Legeme og Blod har ydet Satisfaktion og opfyldt Loven. I denne Forstand styrker Sakramentet Troen, eller sagt paa en anden Maade: Palladius' Sakramentlære skal forstaas ud fra hans Retfærdiggørelseslære.

Den foreliggende Afhandling er et interessant nyt Bidrag til Palladiusforskningen. Forf. har ved en indtrængende Analyse paavist, at den danske Reformationskirkes Førstemand teologisk er Melanchtons Discipel, og han har antydet Linien fra Palladius til den senere pietistiske Omvendelsesforkyndelse. Med Energi og Dygtighed fastholder han sin Tese fra først til sidst, og efter hans Opfattelse af Forholdet mellem Luther og Melanchton, i Tilslutning til den moderne Lutherforskning, er det sikkert rigtigt, at Palladius ikke har forstaaet Luther. Forf. har koncentreret sig om det væsentlige i Palladius' Teologi, de bærende Grundtanker, Intensionen. Men det som er Afhandlingens Styrke, er tillige dens Svaghed. Flere væsentlige Spørgsmaal, der hører med til en fuldstændig Besvarelse af den stillede Opgave, er udeladt. Det gælder f. Eks. Palladius' Skriftopfattelse og Kirkebegreb; en Undersøgelse af dette vilde netop have bekræftet hans Tese. Kapitlet om Sakramenterne virker ikke helt overbevisende; dertil er det alt for kortfattet og skematisk. En Fremstilling af Palladius' Stilling til de mange Lærestridigheder savnes; en saadan vilde yderligere have belyst hans teologiske Standpunkt ved at sætte det ind i en videre dogmehistorisk Sammenhæng. I Dagens Strid indtog Palladius altid et »gammelluthersk« Standpunkt. Biskop Resen, Filipisternes ubarmhjertige Modstander, satte ham højt og udgav hans Skrifter. Forf.s beskedne Kilde- og Litteraturfortegnelse synes, ligesom selve Afhandlingen, at vise, at han ikke kender alle Palladius' Skrifter; af Litteraturen om Palladius er f. Eks. Kornerups Arbejder ikke nævnt, skønt Forf.s Undersøgelse netop har bekræftet dennes Opfattelse. Om Afhandlingens

formelle Side maa endelig bemærkes, at Sproget kunde have været bedre gennemarbejdet og nogle af Gentagelserne udeladt. Fremstillingen af Luthers Opfattelse bærer ofte i for høj Grad Præg af at være et Referat af de benyttede Værker.

Af ovenstaaende fremgaar, at vi ikke mener at kunne betragte Afhandlingen som en fuldstændig Besvarelse af den stillede Opgave, men der er for os ingen Tvivl om, at den som et værdifuldt nyt Bidrag til Palladiusforskningen absolut har fortjent en Belønning svarende til Accessit.

Den tredie Afhandling er mærket »Fragment« og bestaar af 55 upaginerede (!) maskinskrevne Sider, med mange Rettelser. Indholdsfortegnelse, Kilde- og Litteraturaftegnelse mangler. Efter en Indledning følger Kapitlerne »Før Wittenberg« og »I Wittenberg«. Fremstillingen er yderst tilfældig og springende. Forf. giver dernæst et forholdsvis udførligt Referat af »Katekismeforklaringen af 1541« (Brevis Expositio), dog efter den danske Udgave. Det næste Afsnit, »Antikatolsk aktivitet i 1540'erne«, behandler især Palladius' Stilling til Augsburginterimet. Derpaa følger Afhandlingens største Kapitel, et Referat af »De Poenitentia et de Iustificatione«, og til sidst et kort Afsnit, »Palladius imellem Luther og Melancthon«, der gengiver Udtalelser af Palladius om de to Reformatorer. Afhandlingen viser, at Forf. har arbejdet med Palladius' Skrifter, men er iøvrigt uden videnskabelig Værdi. Vi kan ikke indstille den til nogen Belønning.

*P. G. Lindhardt.*

*Niels Knud Andersen.*

Navnekuverterne aabnedes paa det ordinære Bestyrelsesmøde den 20. Januar 1964. Det fandtes da, at den første Afhandling var forfattet af stud. theol. *Martin Schwarz Lausten*, København, og den anden af Sognepræst *Jørgen Ertner*, Landet, Lolland. Bestyrelsen vedtog at følge det sagkyndige Udvalgs Indstilling og tildele stud. theol. Mar-

tin Schwarz Lausten Prisen paa Kr. 2000,00, og at tilkende Pastor Jørgen Ertner en Belønning paa Kr. 1000,00. Priserne blev uddelt ved en Sammenkomst paa »Instituttet for Dansk Kirkehistorie« den 19. Februar 1964, hvor Bestyrelsen og Pressen var til Stede.

## Prisopgave 1964—65

---

**B**estyrelsen for »Selskabet for Danmarks Kirkehistorie« har vedtaget at udskrive følgende Prisopgave:

*Erik Pontoppidans Collegium Pastorale, undersøgt som  
Udgangspunkt for en Karakteristik af Orthodoxiens og  
Pietismens Præsteideal og Pastoraltheologi.*

Besvarelsen af Opgaven indsendes til »Institutet for Dansk Kirkehistorie«, Vodroffsvej 8, København V. inden 1. September 1965. Afhandlingen skal være skrevet med tydelig Haandskrift eller paa Maskine. Den maa kun betegnes med Motto eller Mærke, medens Forfatterens Navn, Stilling og Adresse skal angives paa en Seddel i en vedlagt, lukket Kuvert, der er betegnet med samme Motto eller Mærke som Afhandlingen. Navnekuverten vil ikke blive aabnet, saafremt den ledsagende Afhandling ikke belønnes.

Adgangen til at besvare Opgaven er ikke indskrænket til akademiske Borgere eller Selskabets Medlemmer, men staaar aaben for alle, uanset Alder.

For at en Afhandling kan belønnes, kræves det, at den har samme Kvalitet som Besvarelser af Universiteternes Prisopgaver, der opnaar Guldmedaille eller Accessit. Prisen sættes til Kr. 2000,—, men Dommerkomiteen, der bestaar af Professor, Dr. theol. Niels Knud Andersen og Professor, Dr. theol. P. G. Lindhardt, kan henstille, at Prisen deles eller at der uddeles flere Beløb af den anførte Størrelse. Selskabet forbeholder sig Ret til at offentliggøre en eller flere af de belønnede Afhandlinger mod almindeligt Forfatterhonorar.

En Bedømmelse af indsendte Afhandlinger vil fremkomme i »Kirkehistoriske Samlinger«.

## Selskabets Bestyrelse

---

**P**aa det ordinære Bestyrelsesmøde den 20. Januar 1964 valgtes Professor, Dr. theol. Niels Knud Andersen til Selskabets Formand i Stedet for afdøde Professor Dr. theol. Hal Koch. Professor, Dr. theol. P. G. Lindhardt valgtes til Næstformand, og Musæumsinspektør, Dr. phil. Anders Bæksted og Docent, Dr. theol. Anders Pontoppidan Thyssen indvalgtes som nye Medlemmer af Bestyrelsen. Dens øvrige Medlemmer er: Professor emer., Dr. theol. h.c. Lorenz Bergmann, Pastor emer., Dr. theol. h.c. L. P. Fabricius, Professor emer., Dr. phil. Astrid Friis, Pastor emer. Johannes Pedersen, Forskningsstipendiat, Dr. theol. Knud Banning (Sekretær), Pastor Carl Trock (Kasserer), Amanuensis, cand. theol. K. E. Bugge samt Arkivar, cand. mag. Troels Dahlerup.

## Meddelelse til læserne

---

I fortsættelse af den i forrige hæfte af Kirkehistoriske Samlinger fremkomne meddelelse skal det herved oplyses, hvilke skrifter, der i det forløbne år er udgivet af Institut for Dansk Kirkehistorie, og på hvilke Selskabets medlemmer kan opnå en betydelig rabat.

I 1963 udkom:

Paul C. Nyholm: A Study in Immigrant History. The Americanization of the Danish Lutheran Churches in America. 480 s. Kr. 24,00 incl. omsætningsafgift.

Emil Larsen: Urovækkeren Mogens Abraham Sommer med særligt henblik på Haderslevtiden. 211 s. Kr. 22,00 i. o.

Troels Dahlerup: Studier i senmiddelalderlig dansk kirkeorganisation. 186 s. Kr. 19,50 i. o.

K. E. Bugge (red.): Tro og tale. Studier over Hans Tausens Postil. 240 s. Kr. 25,75 i. o.

Luthers Skrifter i Udvalg, Bd. II: Skrifter om Kirke og Gudstjeneste, red. af Regin Prenter. 435 s. Kr. 53,00 uindb. Kr. 85,00 indb., begge priser i. o.

Under trykning og forberedelse er:

H. Hansen: De fynske præstekonventer 1834—1848.

K. Banning: Rasmus Sørensen som politiker.

T. Gudmand-Høyer: Kritik af et kirkesyn.

J. P. Jacobsens brevveksling med fagfæller. Udg. af Holger Brøndsted.

A. Pontoppidan Thyssen (red.): Vækkelsernes Frembrud etc. Bd. III-V+VII.

Biskop P. O. Boisens visitatsbøger. Udg. af Telma Jexlev og Alfred Larsen.

Luthers Skrifter i Udvalg, Bd. III—IV.

Børge Ørsted: I. P. Mynster og Henrich Steffens. En Studie i dansk kirke- og åndshistorie omkring år 1800.

Medlemmer af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie kan købe de ovenfor nævnte bøger med 20% rabat. Ved køb af Martin

Luthers værker i oversættelse kan dog kun ydes en rabat på 10%. Bestillinger kan afgives enten til Instituttet, Vodroffsvej 8, København V. eller gennem en boghandler. I sidste tilfælde må en meddelelse om medlemmets navn og adresse ledsage boghandlerens bestilling til G. E. C. Gads Forlag.

Tidligere årgange af »Kirkehistoriske Samlinger« kan, så langt oplaget rækker, købes ved henvendelse til Instituttet.

Vedr. indmeldelse i Selskabet henvises til omslaget af »Kirkehistoriske Samlinger«, der fortsat udkommer én gang årligt og tilsendes alle medlemmer.



## Meddelelse til læserne

---

I fortsættelse af den i forrige hæfte af Kirkehistoriske Samlinger fremkomne meddelelse skal det herved oplyses, hvilke skrifter, der i det forløbne år er udgivet af Institut for Dansk Kirkehistorie, og på hvilke Selskabets medlemmer kan opnå en betydelig rabat.

I 1963 udkom:

- Paul C. Nyholm: A Study in Immigrant History. The Americanization of the Danish Lutheran Churches in America. 480 s. Kr. 24,00 incl. omsætningsafgift.
- Emil Larsen: Urovækkeren Mogens Abraham Sommer med særligt henblik på Haderslevtiden. 211 s. Kr. 22,00 i. o.
- Troels Dahlerup: Studier i senmiddelalderlig dansk kirkeorganisation. 186 s. Kr. 19,50 i. o.
- K. E. Bugge (red.): Tro og tale. Studier over Hans Tausens Postil. 240 s. Kr. 25,75 i. o.
- Luthers Skrifter i Udvalg, Bd. II: Skrifter om Kirke og Gudstjeneste, red. af Regin Prenter. 435 s. Kr. 53,00 uindb. Kr. 85,00 indb., begge priser i. o.

Under trykning og forberedelse er:

- H. Hansen: De fynske præstekonventer 1834—1848.
- K. Banning: Rasmus Sørensen som politiker.
- T. Gudmand-Høyer: Kritik af et kirkesyn.
- J. P. Jacobsens brevveksling med fagfæller. Udg. af Holger Brøndsted.
- A. Pontoppidan Thyssen (red.): Vækkelsernes Frembrud etc. Bd. III-V+VII.
- Biskop P. O. Boisens visitatsbøger. Udg. af Telma Jexlev og Alfred Larsen.
- Luthers Skrifter i Udvalg, Bd. III—IV.
- Børge Ørsted: I. P. Mynster og Henrich Steffens. En Studie i dansk kirke- og åndshistorie omkring år 1800.

Medlemmer af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie kan købe de ovenfor nævnte bøger med 20% rabat. Ved køb af Martin

Luthers værker i oversættelse kan dog kun ydes en rabat på 10%. Bestillinger kan afgives enten til Instituttet, Vodroffsvej 8, København V. eller gennem en boghandler. I sidste tilfælde må en meddelelse om medlemmets navn og adresse ledsage boghandlerens bestilling til G. E. C. Gads Forlag.

Tidligere årgange af »Kirkehistoriske Samlinger« kan, så langt oplaget rækker, købes ved henvendelse til Instituttet.

Vedr. indmeldelse i Selskabet henvises til omslaget af »Kirkehistoriske Samlinger«, der fortsat udkommer én gang årligt og tilsendes alle medlemmer.

# INDHOLD

	Side
In memoriam Hal Koch. Af P. G. LINDHARDT . . . . .	209
Melchior Hoffman og de lutherske prædikanter i Slesvig-Holsten 1527—1529. Af MARTIN SCHWARZ-LAUSTEN. . . . .	237
Jesuitten Henrik Mandixen og andre konvertitter fra Flensborg i reformatiønsårhundredet. Af VELLO HELK. . . . .	286
Holger Rosenkrantz, Arndt og Andrea. Af JENS G. MØLLER. . . . .	306
En Jødedaab i 18. Aarhundrede. Af TROELS DAHLERUP . . . . .	319
Grundtvig og Jens Stougaard. Af KNUD EYVIN BUGGE . . . . .	335
Empiri og kristelig vished. Af KAREN HORSSENS . . . . .	343

## Smaastykker.

IV. Et brev fra Henrik Thomsen Gerner. Af JOHAN JØRGENSEN. . . . .	398
V. Nordiske konvertitter i Köln. Af VELLO HELK . . . . .	400
1963. En oversigt ved CARL TROCK. . . . .	403
Votum . . . . .	420
Prisopgave 1964—65 . . . . .	431
Selskabets Bestyrelse . . . . .	432
Meddelelse til læserne. . . . .	433